

Klaus Peter Müller

## Langeweile. Zum 'horror vacui' der Zeit

### 'Horror vacui'

Bis zu den Experimenten von Torricelli zu Beginn des 17. Jahrhunderts verband man in der Philosophie mit dem Ausdruck 'horror vacui' die Vorstellung, dass die Natur kein Vakuum zulässt, weil sie eine Furcht vor dem Leeren, eine Furcht vor dem Nichts besitzt. Eine solche Furcht der Natur vor der Leere wurde als Grund für bestimmte Phänomene angenommen, die man sich sonst nicht erklären konnte. In diesem Sinne sollten leere Räume bestrebt sein, Gas oder Flüssigkeiten anzusaugen. Es war eine hartnäckige Vorstellung, die erst dann abgelöst wurde als man einsah, dass nicht die Furcht der Natur die Ursache war, sondern der Luftdruck, so etwa auch durch die Abhandlung 'Traité sur le vide' von Pascal.

Nun gibt es neben der Vorstellung einer Furcht vor dem Leeren, die sich auf den Raum bezieht, noch einen anderen 'horror vacui', den 'horror vacui' der Zeit.

Es ist die Zeiterfahrung der Moderne, in der der Ausdruck 'horror vacui' zunehmend seine neue Bedeutung gewinnt. Nunmehr ist es allerdings die leere Zeit, die zum Gegenstand der Furcht wird. Ihren Ausdruck findet sie in einer Erfahrung, dem Erlebnis der Langeweile. Die Zeit wird dort zur >gähnenden Leere<.<sup>1</sup>

Nun ist der Erfahrung einer leeren Zeit eine mögliche Erfahrung entgegengesetzt, in der sich die Zeit erfüllt. Es ist dieser Gegensatz, der auch schon immer ein Gegenstand der Philosophie war und ist. Mit anderen Worten, in der langen Geschichte der Philosophie gibt es viele Geschichten, die ein Erfüllungsversprechen darstellen, d.h. eine sich erfüllende Zeit. Ein bestimmtes philosophisches System vorausgesetzt, kann man den 'horror vacui' als den Ausdruck für die Erfahrung einer Leerstelle in einem Erfüllungsversprechen beschreiben, dass als gegeben und gültig angenommen wird.

---

<sup>1</sup> Vgl. Lепенies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, S. 118

So wird etwa nach Pascal der Mensch in der Langeweile vor sein Nichts gestellt. Beschäftigung und Vergnügungen sind nach dieser Vorstellung nur Refugien, d.h. eine Flucht, in denen der Mensch seine Chance nicht nutzt, die ihm durch die Langeweile geboten wird, nämlich die Erkenntnis, dass nur Gott diese Leere ausfüllen kann.<sup>2</sup> Wird die Erfahrung der Langeweile in der Philosophie in der Regel negativ bewertet, so nicht bei Pascal.

Als Modell einer bestimmten Form des Erfüllungsversprechens kann man den Platonismus betrachten, dessen Tradition als philosophisches Erbe bis in die Gegenwart reicht. Im Platonismus, der als philosophisches System nie so recht eine Beziehung zur Zeit hatte, gab es zwei Welten, eine Welt des Scheins, d.h. eine Welt der Zeit und eine Welt der Ideen, d.h. des Unveränderlichen und Beharrlichen, des Absoluten. Eine Erfüllung nur in der Welt des Scheins war letztlich unmöglich.

Im Höhlengleichnis des Plato sind die Menschen Gefangene in einer Welt des Scheins, Gefangene einer Schattenwelt. Ihre Befreiung, die bei Plato auch als eine Aufgabe der Philosophie dargestellt wird, ist nur durch den Übergang in eine höhere Welt, dem Reich der Ideen möglich. Platos Gefangene sollen das Licht der Ideen erblicken.

Nach der platonischen Auffassung halten die Menschen die Erscheinungen, d.h. die Schattenbilder in der Höhle für die Wirklichkeit. Die Menschen leben daher als Gefangene in einer Höhle der Erscheinungen und glauben an die Wahrheit der Sinne. Welcher Weg führt aus der Höhle hinaus? Die Negation der sinnlichen Neigungen. Vorausgesetzt wird, die Dinge, die gesehen werden, sind Repräsentanten eines sinnlich nicht wahrnehmbaren Eidos. Neben dem Sinnlichen und Veränderlichen, d.h. Zeitlichen gibt es daher in der platonischen Philosophie ein Unveränderliches, eine letzte Realität. In diesem Sinne bedeutet die Suche nach Wahrheit, die Suche nach einer Übereinstimmung mit dieser letzten Realität.

Was Plato voraussetzt, ist, dass das Verlassen der Höhle, das Verlassen der Welt der Erscheinungen auch gewünscht wird. Was aber ist, wenn die Gefangenen durchaus zufrieden sind mit ihrer Welt der Erscheinungen und diese nicht verlassen wollen? Die Erscheinungen mögen nur Schattennahrung sein, aber doch nur für denjenigen, der beansprucht, mehr als sie zu besitzen und dieses mehr doch nur in Aussicht zu stellen

---

<sup>2</sup> Vgl. Völker, Ludwig, Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs, München 1975, S. 139f

vermag. Der Aufstieg in eine höhere Welt, dieses 'Ans-Licht-kommen', dieses immer höher klettern auf der Leiter der Ideen, ist lediglich das Versprechen auf eine Evidenz. Man kann diese Form des Erfüllungsversprechens, diesen ontologischen Komparativ, d.h. dieses Steigerungsspiel als ein Erbe des Platonismus betrachten, der für die Geschichte der Philosophie eine besondere Bedeutung bis in die Gegenwart hat. Zugleich bietet dieser platonische Ansatz auch die Möglichkeit, philosophisch das zu bestimmen, was die Erfahrung der Langeweile bedeutet.

Die Erfahrung der Leere kann z.B. verbunden werden mit der Erfahrung einer abnehmenden Gültigkeit des platonischen Erbes in der Kultur. So sieht etwa Fichte die platonische Lehre, deren Erbschaft er angetreten hat, bedroht in einem Zeitalter, in dem man nach ihm nicht mehr an die Lehre von den Ideen glaubt. Nur die Idee erfüllt und beseligt nach ihm das Gemüt. Fehlt die Idee, so muss der Einzelne danach notwendig eine große Leere empfinden, die sich nach ihm als unendliche, nie gründlich zu hebende, und immer wiederkehrende Langeweile offenbart.<sup>3</sup> Anders ausgedrückt, der 'horror vacui' der Langeweile findet aus dieser philosophischen Perspektive seine Erklärung in einem Zeitalter, in dem die Welt der Ideen sich beginnen, aufzulösen. Wohlgermerkt, so interpretiert Fichte die Krise seines Zeitalters, den Zerfall der Werte in der Gesellschaft und Kultur. Die Langeweile ist hier keine vorübergehende Erscheinung, keine Sache des Individuums, sondern eine Sache der Kultur. Fichte weitet den Langeweile-Begriff aus. Langeweile wird zur Anomalität eines bestimmten Staates, der den Bezug zu den traditionellen platonischen Werten verloren hat. Diese Ausweitung des Langeweile-Begriffs ist ähnlich der Ausweitung des Melancholie-Begriffs bei Burton.<sup>4</sup> Es ist die Ausweitung des Melancholie-Begriffs, die es Burton erlaubt, die Melancholie zum Auslöser seiner Utopie eines Staates zu machen, der sich dann als radikale perfekte Ordnung darstellen wird.<sup>5</sup>

Die Langeweile wird bei Fichte zu einem Identitätsproblem, wobei die Erbschaft des Platonismus immer schon als gültiger Maßstab vorausgesetzt wird. Versteht man den Menschen als Antriebswesen, so geht nach Fichte dieser Antrieb ins Leere, wenn der

---

<sup>3</sup> Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Hamburg 1956, S. 78

<sup>4</sup> Die Langeweile und die Melancholie sind von ihrer Bedeutung nahe verwandt.

<sup>5</sup> Vgl. Lepenies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, a.a.O., S. 31

Einzelne das Ziel verloren hat und der Antrieb heißt hier: die Welt der Ideen, der mögliche Übergang in eine höhere Welt. Dazu gehört auch die Bereitschaft, - so wie er sich ausdrückt - sein Leben auf dem Altar des ewigen Lebens als Gabe darzubringen.<sup>6</sup> Fichte versteht wie schon Plato die Philosophie als eine Art Führer aus der Welt der Erscheinungen, d.h. der ontologische Komparativ wird als gültig vorausgesetzt, d.h. zugleich auch die Abwertung des Endlichen.

Das philosophische Drama, dass Fichte an die Wand seiner Zeit malt und den Verlust einer Orientierung beklagt, die zu einer inneren Leere führen soll, charakterisiert noch die Langeweile als Folge eines möglichen Bruchs mit der platonischen Tradition des Denkens in seiner Zeit. Seit der Aufklärung wird jedoch dieses platonische Versprechen auf Erfüllung in der Philosophie auch in Zweifel gezogen, die platonische Lehre von den Zwei-Welten zunehmend angegriffen und in Frage gestellt. Es ist später Nietzsche, der sich als Überwinder der Lehre von den Zwei-Welten feiern, den Bruch mit dem Platonismus beanspruchen wird.

## Stachel der Zeit

Kant spricht in seiner Anthropologie von der Langeweile als einer Leere der Empfindungen, die beim kultivierten Menschen ein Grauen(horror vacui) erzeugt. Er setzt voraus, dass sein Leben fühlen nichts anders bedeutet, als >sich kontinuierlich getrieben fühlen<. Langeweile wird zu einem Phänomen der Unterbrechung eines Gefühls, dass durch die Formulierung von Kant als selbstverständlich erscheint. Anders ausgedrückt, nur wer den Stachel der Zeit bzw. den Stachel der Tätigkeit verspürt, vermeidet die Langeweile, das, was er den 'horror vacui' nennt. Zur Aufgabe wird es daher, auf vernünftige Art die Zeit zu vergessen. Je schneller wir über die Zeit hinweg kommen, desto erquickter sollen wir uns nach Kant fühlen.<sup>7</sup>

Dieses Gefühl des Lebens, das Kant beschreibt, ist allerdings nicht mit der Suche zu verwechseln, die etwas später in der Romantik einsetzen wird. Dort ist Leben nicht als ein

---

<sup>6</sup> Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Hamburg 1956, S. 66

<sup>7</sup> Vgl. Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 233

>kontinuierlich getrieben fühlen< charakterisiert, sondern vielmehr als eine Suche nach einem neuen Gefühl für das Leben, ein Gefühl, dass aus romantischer Sicht in der abendländischen Kultur verloren wurde.

Nun sieht auch Kant, dass seine Beschreibung des 'horror vacui' durchaus nicht für jeden zutrifft, d.h. sie ist von der Art und dem Stand der jeweiligen Kultur abhängig. In diesem Sinne kennt der 'Caribe' keinen 'horror vacui', denn er besitzt nach Kant eine angeborene Leblosigkeit. Aus diesem Grund kann er nach ihm stundenlang mit seiner Angelrute sitzen, ohne etwas zu fangen. Die Gedankenlosigkeit kennt nach Kant den Stachel der Tätigkeit nicht.<sup>8</sup> Von dem Argument, das von einer >angeborenen Leblosigkeit< ausgeht, ist es allerdings nur ein Schritt zu einer Abwertung oder gar Ausgrenzung einer ganzen Kultur und das von einer elitären Warte aus. In Bezug auf andere Kulturen von >angeborenen< Defekten auszugehen, das spricht lediglich für ein bestimmtes Selbstverständnis der eigenen Kultur, das zum alleinigen Maßstab erhoben werden soll. In der Aufklärung herrschte ein bestimmtes Ideal; so war etwa auch die Meinung verbreitet, dass Tiere keine Langeweile empfinden können, da sie keinen 'Geist' besitzen.<sup>9</sup>

Kant hebt die >vita activa< als Ideal des Lebens hervor, die allerdings mit der 'Beschwerlichkeit' einer möglichen Langeweile verbunden ist. Das aktive Leben, das Kant sich vorstellt, ist ein Leben in einer Welt der Erscheinungen. Der Philosoph ist hier nicht mehr wie noch bei Plato ein Führer in eine höhere Welt der Ideen, sondern wohl eher der Vermittler nur einer Idee, nämlich der Idee der Freiheit.

Es ist diese Idee mit der die Persönlichkeit nach Kant auch an einer übersinnlichen Idee teil nimmt, an einer Transzendenz, auch wenn sie davon in der Regel nichts weiß. Anders ausgedrückt: der Mensch verwirklicht mit dem moralischen Gesetz auch die Vernunftidee. Letzte Zufriedenheit ist nach Kant im Leben nicht zu erreichen, wohl aber soll durch ein planmäßiges Arbeiten ein stetiges Fortschreiten zum Besseren möglich sein. Es gibt nach ihm nur ein Mittel um 'lebensatt' zu werden: möglichst viel arbeiten und denken; desto länger soll man in seiner Einbildung gelebt haben. Dem jungen Menschen empfiehlt er: gewinne die

---

<sup>8</sup> Vgl. Ebd., S. 233

<sup>9</sup> Vgl. auch Goethe, siehe: Völker, Ludwig, Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs, München 1975, S. 68

Arbeit lieb.<sup>10</sup> Damit ist - so ist zu vermuten - eine geistige Arbeit und eine Arbeit mit Interesse gemeint, denn wo das Interesse fehlt, da ist auch die geistige Tätigkeit langweilig, eine Auffassung, die wohl allgemein seit der Aufklärung vertreten wurde.

Es ist danach nicht das Vergnügen, das eine Möglichkeit darstellt, der Langeweile und Leere dauerhaft zu entfliehen. Wer rastlos nur nach Vergnügungen sucht, läuft in Gefahr sich abzustumpfen. Das bedeutet nach Kant nicht, dass man dem Vergnügen entsagen soll, sondern lediglich ein Versagen, ein Aufschieben des Vergnügens. Vorausgesetzt wird damit allerdings von Kant, dass ein solches Aufschieben des Vergnügens einfach möglich ist, so als wäre jedes Vergnügen jederzeit zu wiederholen.

Alles, was den Genuss betrifft, ist nach Kant im Gegensatz zur Arbeit, von Glücksumständen abhängig und liegt im Grunde nicht in der Gewalt des Menschen. Nicht Glücksumstände, sondern die Weisheit gilt es zu suchen. Vernünftig leben heißt in diesem Sinne, seine Zufriedenheit nicht vom Zufall oder dem Naturgesetz abhängig zu machen.<sup>11</sup> Aber es ist vermutlich nicht diese Abhängigkeit der einzige Grund, warum Kant die Suche nach Genuss gering bewertet. Es ist wohl auch nicht die mögliche Abstumpfung der Empfänglichkeit für den Genuss. Die Suche nach Vergnügen steht konträr zur Idee der Vernunft. So wird auch Fichte den Genuss als eine Sache des isolierten Individuums bezeichnen; die Idee der Vernunft ist jedoch auf die Gattung bezogen. Wobei der Staat bei Fichte die Aufgabe zukommt, das Vernunftgesetz zu verwirklichen.<sup>12</sup>

Betrachtet man einmal die Suche nach Vergnügungen und die vernünftige Arbeit als zwei Perspektiven des Lebens, die eine Steigerungslogik voraussetzen, um das zu erreichen, was nach Kant Zufriedenheit bedeutet, so sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Vergnügungen lassen sich nach Kant nicht beliebig steigern, die Empfänglichkeit für die Gefühle stumpft ab. Die Langeweile ist so auf Dauer nicht zu vermeiden. Nicht so soll es mit der vernünftigen Arbeit stehen. Kant setzt bei der vernünftigen Arbeit voraus, dass eine beliebige Steigerung möglich ist, dass es einen Fortschritt zum Besseren ohne Ende gibt. Das dies im wesentlichen nur eine Aufgabe der Gattung sein kann, versteht sich, denn Menschen sind endlich. Die Möglichkeit, dass auch die Gattung die Früchte des Fortschritts einmal nicht mehr ernten

---

<sup>10</sup> Vgl. Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 234

<sup>11</sup> Vgl. Ebd., S. 237ff

<sup>12</sup> Vgl. Fichte, Gottlieb, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Hamburg 1956, S. 149ff

könnte, wird von Kant noch nicht gesehen; etwa durch die permanente Naturzerstörung der industriellen Revolution.

Die Idee des Unendlichen empfiehlt sich als Fortschritt. Die Idee von einem stetigen Fortschritt zum Besseren ist eine Erfindung der Moderne, d.h. die Idee des Vollkommenen wird verzeitlicht. Allerdings ist diese Idee des Unendlichen nicht mehr der Leitstern, der auf eine platonische Transzendenz verweist, sondern diese Idee soll mit dem Begriff der Erfahrung verbunden werden. Die Unbestimmtheit ist dabei ein Surrogat für den absoluten Anspruch. Auch in einer Welt der Erscheinungen kann es noch einen absoluten Wert geben; es ist die Zeit.

### Ein stärkeres Erregungsmittel

Nun kennt Kant neben dem Vergnügen, dem sinnlichen Genuss und der vernünftigen Arbeit noch ein anderes Mittel, um der Langeweile zu entfliehen. Es ist ein Mittel, das sich der Herrschaft der Vernunft entziehen kann: die Leidenschaft.

Die Leidenschaft ist ein Mittel, das mit dem dualen Schema von Sinnlichkeit und Rationalität, d.h. der Vernunft, nicht vollständig zu fassen ist, das sich nicht der vollständigen Beherrschung durch die Vernunft unterwirft. Damit wird das gestört, was zur Vorstellung der Vernunft gehört, nämlich das unvollkommene Leben aufzugeben, um ein höheres Dasein - und sei es auch nur in kleinen Schritten - zu erreichen.

Die Natur wird durch das Mittel der Leidenschaft in einer solchen Konstruktion zu einem Gegenspieler der Vernunft.

Die Leidenschaft ist wie eine Droge, also stärker als der reine Genuss. Die Natur hat nach Kant dafür gesorgt, dass der Mensch von Zeit zu Zeit stärkere Erregungsmittel für seine Lebenskraft bekommt: >um die Tätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im bloßen Genießen das Gefühl des Lebens gar einbüße.<<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 274

Nicht verständlich ist allerdings in diesem Zusammenhang eine Bemerkung von Kant, das die Veränderung von Neigungen in Leidenschaften so von der Vorsehung nicht gewollt war.<sup>14</sup> Folgt man solchen Gedanken, so stellt sich immer die Frage, wer für die Abweichung verantwortlich ist. Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, eine solche Vorstellung selbst in Frage zu stellen, denn woher sollte Kant von einer Vorsehung etwas wissen? Vorausgesetzt, man räumt ein, dass es eine Vorsehung überhaupt gibt.

Die Leidenschaft ist für Kant wie >ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt<. Anders als die Neigung, ist die Leidenschaft nach Kant wie ein Wahnsinn, der die Arbeit der Vernunft nicht zulässt, d.h. eine Neigung wird bestimmend und damit die Freiheit der Wahl ausgeschlossen.

Er unterteilt die Leidenschaften in die natürlichen, d.h. angeborenen und die aus der Kultur des Menschen hervorgehenden Neigungen. Angeboren sind in diesem Sinne die Freiheits- und Geschlechtsneigung, die Leidenschaften wie Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht sind dagegen durch die Kultur bedingt.<sup>15</sup>

In diesem Sinne ist z.B. die Herrschsucht der Versuch, die Neigungen anderer in seine Gewalt zu bekommen und sie nach seinen Absichten zu lenken. Eine solche Leidenschaft widerspricht nach Kant der Idee der Freiheit, der Vorstellung, dass der Mensch ein Endzweck ist, d.h. nur er besitzt die übersinnliche Idee der Freiheit.

Leidenschaften setzen nach Kant eine Maxime des Subjekts voraus, einen Zweck, der durch die Neigung vorgegeben ist, zu verfolgen. Leidenschaften sind danach mit der Vernunft verbunden. Die Torheit soll allerdings darin bestehen, den Teil eines Zwecks zum Ganzen machen zu wollen.<sup>16</sup>

An einer anderen Stelle seiner Anthropologie geht er auf das Spiel ein, auf den Wettstreit, sei es Ballschlagen, Ringen oder auch das Schach- und Kartenspiel. Das Messen der Kräfte zwischen Menschen ist nach Kant ein Ansporn, ein Quell, um die Lebenskraft vor dem Ermatten zu bewahren. Der Irrtum soll allerdings darin bestehen, dass die Spieler meinen, sie spielen unter sich, wobei es in Wirklichkeit die Natur sein soll, die mit ihnen spielt.<sup>17</sup> Nach

---

<sup>14</sup> Vgl. Ebd., S. 267

<sup>15</sup> Vgl. Ebd., S. 267f

<sup>16</sup> Vgl. Ebd., S. 266

<sup>17</sup> Vgl. Ebd., S. 275

Kant ist die mit dem Spiel verbundene Erregung der Grund für das Gefühl des Wohllebens, zugleich jedoch auch die mögliche Ursache einer heftigen Leidenschaft.

Um das Problem des Strebens nach Wohlleben aufzulösen, schlägt Kant vor, dass es eine Vereinigung von Wohlleben und Tugend, Sinnlichkeit und Moral geben soll. Er nennt ein solches Streben nach einer Vereinigung 'Humanität'. Aber was versteht er hier unter einer Vereinigung? Es ist die Einschränkung des Wohllebens zugunsten der Tugend, d.h. die rationale Normierung der Triebe.<sup>18</sup> Aber warum spricht er an dieser Stelle von einer Vereinigung, wenn es in Wirklichkeit darum geht, dass sich die Sinnlichkeit der Vernunft unterordnet, dass sie eingeschränkt wird? Gehört nicht auch zur Konstruktion der Vernunft bei Kant die alte Furcht vor der Sinnlichkeit als Erbe der platonisch-christlichen Tradition und die daraus folgende Dualität von Körper und Geist?

Ähnlich wie in Platons Höhle leben die Menschen in einer Welt der Erscheinungen. Nur ist es bei Kant die Natur, die die Schattenbilder der Dinge an die Wand wirft, die den Stoff für die Gegenstände seiner Einbildung liefert und wirkliche Zwecke wie bei den Leidenschaften vorspiegelt. Es ist die Natur, die nach Kant mit Nichtstun viel zu tun gibt, die das Subjektive für objektiv, d.h. die Stimmung des inneren Sinnes für die Erkenntnis der Sache selbst ausgibt.<sup>19</sup>

Vorausgesetzt wird von Kant bei dieser Kritik allerdings die Erkenntnis der Sache selbst. Aber wie soll sie in einer Welt der Erscheinungen möglich sein? Die Antwort von Kant ist, dass das, was er das Ding >an sich< nennt, in dieser Welt positiv nicht bestimmbar ist. Durch diese Nichterkennbarkeit sind die Dinge nach ihm allerdings nicht bedeutungslos. Ähnlich wird später Adorno argumentieren. Auch wenn es keine positive Übereinstimmung von Begriff und Sache geben kann, so soll damit doch die Idee der Übereinstimmung seine Gültigkeit behalten.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. Ebd., S. 277

<sup>19</sup> Vgl. Ebd., S. 274f

<sup>20</sup> Welche Bedeutung die Ästhetik dabei hat, siehe: Adorno, Th.W., Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1972, S. 198. Vgl. auch Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main 1974, S.168

## Kritik der Romantik

Kant dramatisiert die Langeweile als Phänomenen einer leeren Zeit. Nur wer dem Aktivitätsdruck der vernünftigen Arbeit folgt, entkommt nach ihm dem modernen >horror vacui<. Vernünftige Arbeit schützt vor Langeweile, so könnte man verkürzt diese Vorstellung charakterisieren. Die Vernunft arbeitet nach Kant am unendlichen Fortschritt zum Besseren; der damit verbundene Arbeitsethos und lineare Richtungssinn ist allerdings auch ein Ausdruck von Zwang. Der Genuss, das Vergnügen als Form des Sinnlichen ist in diesem Zusammenhang nur eine Art Kraftquelle, die man sich ab und zu können kann, um der Eintönigkeit zu entgehen. Man kann also in diesem Sinne 'auftanken', eine Pause einlegen, das allerdings nur in Maßen. Vorausgesetzt, die eigenen Neigungen werden nicht zu einer Leidenschaft.

Nach Kant ist die Geschichte des Fortschritts der Vernunft eine unendliche Geschichte. Das bedeutet auch, alles Endliche ist, was die vernünftige Arbeit betrifft, in einer bestimmten Weise mit einem Unendlichen verschränkt. Helmut Plessner wird später diese Verschränkung verallgemeinern, indem er behauptet, das alles Endlichen mit einem Unendlichen verbunden ist, wobei allerdings offen ist, in welcher Form das geschieht. Folgt man Plessner, so kann man die Vorstellung von Kant, dass es einen unendlichen Fortschritt zum Besseren gibt als Kompensation verstehen, als eine Art künstlicher Ausgleich, denn der Mensch ist von Natur aus künstlich und nie im Gleichgewicht. Danach wäre der Entwicklungsgedanke, den Kant mit seinem Vernunftbegriff voraussetzt, die Vorstellung, dass wir an einer steigenden Verbesserung der Einsichten über die Dinge arbeiten, zugleich auch eine Kompensation für die zunehmende Verarmung unseres kurzen Lebens.<sup>21</sup> Die Frage ist allerdings, ob eine solche Kompensation noch funktionieren kann, wenn es nicht nur eine stetige Entwicklung gibt, von der wohl auch Kant noch ausgeht, sondern wenn sich diese Entwicklung wie in der Moderne beschleunigt?

Was aber ist, wenn man den Prozess des Denkens in der Aufklärung nicht nur als Ausdruck einer Verarmung unseres kurzen Lebens interpretiert, also auf das Problem der Verschränkung von Unendlichkeit und Endlichkeit des Einzelnen hinweist, sondern davon ausgeht, dass das Denken der Aufklärung selbst diese Verarmung unseres Lebens produziert? Die Romantik

---

<sup>21</sup> Vgl. Plessner, Helmut, Diesseits der Utopie, Frankfurt am Main 1974, S. 129

wird den Prozess der Aufklärung als eine solche Entfremdung von der Welt begreifen. Mit anderen Worten, auch die Erfahrung der Langeweile, die Erfahrung einer leeren Zeit wird aus romantischer Sicht zum Ausdruck eines Denkens, das den Einklang mit der Welt verloren hat. Die Langeweile ist demnach nicht ein Phänomen, das man, wie bei Kant durch einen Schuss Sinnlichkeit wieder aufheben kann, sondern weist auf die unteilbare Trennung von Wissen und Leben hin, die durch den Rationalismus selbst befestigt wird.<sup>22</sup>

Nach Schlegel wird durch die Behauptung der Aufklärung, der Mensch sei in der Lage, dank eines Vermögens, sich selbst zu bestimmen, der Zusammenhang mit der Welt zerrissen. Eine solche Konzeption der Vernunft geht auf der einen Seite von einem Wundervermögen absoluter Kausalität, der Freiheit des Willens aus und auf der anderen Seite wird alles übrige einem Mechanismus unterworfen.<sup>23</sup> Für die Romantik wird so, um es in einer Metapher auszudrücken, das Buch der Natur statt in einer lebendigen in einer toten Sprache verfasst. Das Denken der Aufklärung wird zum Inbegriff des abstrakten Verstandes, der das Leben vernichtet, sie wird zum Verwalter des toten Begriffs und der leeren Formel.<sup>24</sup> Das mathematische Berechnen und Ausmessen in der Naturwissenschaft ist in diesem Sinne zwar ein notwendiges Mittel der Erkenntnis, aber damit lernt man nach Schlegel nicht mal ein Wort, geschweige denn einen Satz aus der Hieroglyphen-Sprache der Natur verstehen.<sup>25</sup> Romantik, das ist der ästhetische Protest gegen die monotone Ordnung der mechanisch bürgerliche Welt, die dem Einzelnen aufgedrängt wird. Der bürgerliche Alltag wird zum Ausdruck von Gefangenschaft und Langeweile.

Die Natur wird dabei in der romantischen Dramatisierung zur Gegenwelt stilisiert, die Erfüllung verspricht. Zum Vorbild wird das authentische und naturnahe Leben, eine Kultur der Innerlichkeit, die Lepenies einmal als Eskapismus eines Bürgertums beschrieben hat, das keine Möglichkeit besaß politisch zu handeln.<sup>26</sup>

In >William Lovell< von Tieck versucht der romantische Held einem faden alltäglichen Leben zu entfliehen, das von allen großen Ahnungen verlassen und von der Langeweile

---

<sup>22</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich, Philosophie des Lebens, München, Paderborn, Wien 1969, S. 53

<sup>23</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich, Transzendentalphilosophie, Hamburg 1991, S. 50

<sup>24</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich, Philosophie des Lebens, München, Paderborn, Wien 1969, S. 95

<sup>25</sup> Vgl. Ebd., S. 72

<sup>26</sup> Vgl. Lepenies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, S. 80ff

gequält ist.<sup>27</sup> Er bricht aus seinem Alltag aus, geht auf Reisen, um das Leben zu genießen, um sich nicht, wie er es ausdrückt, in die Reihen einzuordnen, derjenigen, die über die Schätze der Natur mit Verachtung denken, >um die dürre Klippe zu besteigen, wo sie sich dem Himmel näher dünken () um den Göttern ähnlich zu werden, sterben sie ohne gelebt zu haben<<sup>28</sup>

## Maskenhaftigkeit und Authentizität

Für den romantischen Held in Tiecks Roman ist Paris eine Welt voller Schauspieler: >man geht ins Konzert, ohne die Absicht zu haben, Musik zu hören; man umarmt und küsst sich, und wünscht diese Küsse vergiftet.<<sup>29</sup> In einer anderen Beschreibung des Romans wird die Welt zu einem faden Marionettenspiel. Was in der Erfahrung für die meisten wie Leben aussieht, hängt für den genauen Betrachter in Wirklichkeit nur an einem Draht.<sup>30</sup> An einer anderen Stelle wird von einem Puppenspiel mit lebenden Personen gesprochen.<sup>31</sup> Aus romantischer Sicht symbolisiert das Puppenmotiv den Menschen als seelenlosen Mechanismus.

In 'William Lovell' wird das Leben zu einem Spielwerk, in denen die Menschen nur noch maskiert auftreten. Wenn man das Spiel verstanden hat, so könnte es hier heißen, liegt auch der Betrug und das Täuschen als Mittel des Überlebens nahe. Man kann auch versuchen, in ständig neue Rollen zu schlüpfen, um die drohende Langeweile zu vertreiben.<sup>32</sup>

Tieck beschreibt eine Welt, in der fast alle Theater zu spielen scheinen. Mit anderen Worten: es gibt keine Instanz mehr, die zwischen Maskenhaftigkeit und Authentizität unterscheiden

---

<sup>27</sup> Vgl. Tieck, Ludwig, William Lovell, Erster Teil, Berlin 1828, Nachdruck 1966, S. 33

<sup>28</sup> Ebd., S. 163

<sup>29</sup> Ebd., S. 51

<sup>30</sup> Vgl. Ebd., S. 82

<sup>31</sup> Vgl. Ebd., S. 54

<sup>32</sup> Geselligkeit wird zu einem Ort des Scheins und der Verstellung, zum Zwang, sich anders zu geben als man ist. Nach Lepenies ein Motiv für den Auszug des Bürgertums aus der 'Welt'. Vgl. Lepenies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, S. 137

kann.<sup>33</sup> Mit diesem Anspruch wird allerdings immer schon vorausgesetzt, dass es jemals eine solche Instanz gegeben hat. Die romantische Frage lautet unentwegt nicht nur in diesem Roman, wie und wo kann eine solche Instanz wieder gefunden werden.

Die Figuren des Romans von Tieck üben sich in ständig neuen Simulationen, selbst ihre Empfindungen erscheinen als fiktiv. Für den Romantiker erscheint die Welt wie eine Bühne, auf der er mitzuspielen gezwungen ist und daher wird er von der Langeweile gequält. Was er macht, das macht er ohne Gefühl. Sein Interesse an der Welt stirbt langsam aber stetig ab.

Der Held des Romans unternimmt auch eine Bildungsreise, aber dies in einem negativen Sinne. Er entzaubert die Welt auf seiner Reise, das Ich entfremdet sich dabei der Welt, wobei die Welt in der Konsequenz zur Äußerlichkeit herabgesetzt wird. Die Erfahrung der Gegenstände und Menschen wird dabei als nicht-authentisch abgestempelt.

Ähnlich wie im >Sturm und Drang< ist auch in dem Text von Tieck am Anfang das naturnahe Leben ein Bürge für Authentizität. Auch auf dem Banner der Romantik könnte auch der Satz stehen: >Dem das Herz voll ist, dem ist nichts in der Welt leer<<sup>34</sup> Das Leben in der Natur gilt als Kontrast zur langweiligen bürgerlichen Arbeitswelt.

Aber die Erfüllungsphantasien, die mit der Suche nach dem echten Gefühl verbunden sind, die >erhabenen Träume< scheitern in Tiecks Briefroman. Was bleibt, ist die Enttäuschung und der Umschlag der Gefühle ins Gegenteil. Von nun an trägt man eine Maske, man spielt den Empfindsamen, den Verliebten. Mit einem Male liegen die Gefühle >geschlachtet< um den Helden herum, wie ein zerplücktes Spielzeug seiner unreifen Jugend; sie werden zur >magischen Laterne< mit der man seine Zeit vertändelt hat.<sup>35</sup>

## Die magische Laterne

Tieck erzählt in 'William Lovell' die Geschichte eines Scheiterns. Der romantische Held scheitert mit seiner >magischen Laterne<, die ihm zur Orientierung dient allerdings nicht deswegen, weil er auf dem Weg nach dem authentischen Gefühl, auf dem Weg nach innen ist.

---

<sup>33</sup> Vgl. Schwarz, Christopher, Langeweile und Identität, Heidelberg 1993, S. 108

<sup>34</sup> Vgl. Schwarz, Christopher, Langeweile und Identität, Heidelberg 1993, S. 49

<sup>35</sup> Vgl. Tieck, Ludwig, William Lovell, Zweiter Teil, Berlin 1828, Nachdruck 1966, S. 26

Aus romantischer Sicht kommt es darauf an, das 'höhere Gefühl' richtig zu suchen, d.h. das Gefühl, dass sich in der Sehnsucht nach dem Unendlichen ausdrückt.<sup>36</sup> In der vierten Vorlesung zur Sprache und des Wortes von Schlegel findet sich ein Hinweis, warum diese Suche nach dem 'echten Gefühl' auch zu einem Irrweg werden kann.

Es gibt auch einen falschen Zauber der Phantasie, dem man mit magischer Kraft verfallen kann, d.h. die Kraft des Unendlichen kann nach der romantischen Vorstellung auch falsch angewendet werden.<sup>37</sup> In diesem Sinne liegt eine falsche Anwendung dann vor, wenn die Triebe mit Hilfe der Phantasie zur Leidenschaft gesteigert werden. Schlegel spricht in seiner Philosophie von einem Grundfehler, wenn man versuchen sollte, das Absolute, d.h. das Streben nach einem Unendlichen auf das irdisch Vergängliche anzuwenden, denn es kann durch keinen irdischen Gegenstand, und keinen sinnlichen Genuss oder äußeren Besitz jemals ausgefüllt und ganz befriedigt werden.<sup>38</sup> Auch die Intensivierung der sinnlichen Erlebnisse kann daher - akzeptiert man diese Voraussetzungen - die Langeweile nicht vertreiben.

Schlegel übernimmt in seinem Denken das platonische Erbe, d.h. das Bewusstsein soll von allen sinnlichen Täuschungen gereinigt werden, es soll von allen fesselnden Leidenschaften befreit werden. Wie bei Plato gibt es auch bei Schlegel zwei Welten, die Welt des Sinnlichen und eine transzendente Welt, die jenseits davon liegt. Man steigt auch bei Schlegel in der Entwicklung des Bewusstsein von Stufe zu Stufe immer höher.<sup>39</sup> Zu erinnern ist an Platos Höhlengleichnis, an die Befreiung aus der Welt der Erscheinungen ins Licht der Ideen. Wobei der Befreier bei Plato ein Philosoph ist. Allerdings gibt es bei Schlegel im Unterschied zu Plato nur eine angeborene Idee im Gemüt des Menschen: die Erinnerung an die ewige Liebe, wobei der christliche Gott als die Urquell dieser Liebe betrachtet wird.<sup>40</sup>

Wie bei Plato gilt auch bei Schlegel der ontologische Komparativ, d.h. der Aufstieg aus dem Reich des Sinnlichen, wobei sich allerdings die Inhalte geändert haben.

---

<sup>36</sup> Vgl. die Formen der höheren Gefühle in: Schlegel, Friedrich, Philosophie des Lebens, Philosophie der Sprache und des Wortes, München, Paderborn, Wien 1969, S. 394

<sup>37</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich, Philosophie des Lebens, Philosophie der Sprache und des Wortes, München, Paderborn, Wien 1969, S. 396

<sup>38</sup> Vgl. Ebd., S. 397

<sup>39</sup> Vgl. Ebd., S. 398

<sup>40</sup> Vgl. Ebd., S. 379

Es ist diese ontologisch-platonische Stufenleiter, die auch die besondere Bedeutung des Gefühls der Sehnsucht nach Schlegel ausdrückt. Das Gefühl der unendlichen Sehnsucht wird als ein Gefühl beschrieben, das mit einem >immer höher steigen< verbunden ist, mit dieser Abwendung vom Sinnlichen.

Das reine Gefühl der Sehnsucht ist nach Schlegel nichts anderes als der Wunsch nach einer höheren Wirklichkeit; es ist nach ihm das höchste Streben im Menschen, der >Instinkt der Ewigkeit<.<sup>41</sup>

Was für Plato gilt, trifft auch bei Schlegel zu. Bei beiden wird eine höhere Wirklichkeit suggeriert. Die Erscheinungen mögen allerdings nur Schattennahrung sein, aber doch nur für denjenigen, der beansprucht, mehr als sie zu besitzen und dieses mehr doch nur zu versprechen vermag. Blumenberg hat die elementare Metapher des 'Ans-Licht-Kommens', die mit dem Aufstieg verbunden ist, als ein Mittel der Rhetorik bezeichnet, die bei Plato als Gleichnis für eine absolute Realität erweitert ist und deren Evidenzverheißung nicht eingelöst werden kann. Schon bei Plato findet sich der Appellationswert dessen entwickelt, was unter der 'Wirklichkeit' verstanden werden soll.<sup>42</sup>

Bei Schlegel ist dieser Appellationswert auf das Christentum bezogen, wenn er schreibt, dass die Natur nichts anderes ist als eine Offenbarung Gottes und seiner ewigen Liebe. Die Natur ist danach nach ihm eben auch mehr als die empirische Naturwissenschaft zu erkennen vermag.<sup>43</sup>

Zu erkennen ist diese besondere Form des ontologischen Komparativs auch in dem, was Schlegel allgemein unter 'Liebe' versteht, also nicht nur in Bezug auf die Religion. Liebe wird zum inneren Geist, zu einer Kraft, die auf das wahre und höhere Leben zielt. Diese Liebe zu offenbaren wird nach Schlegel zum Gegenstand dessen, was er die Philosophie des Lebens nennt.<sup>44</sup> Damit wird zugleich auch bestimmt, was ein Irrweg des Denkens darstellt, was das lebendige Denken in ein totes Denken umwandelt, so wie Schlegel sich ausdrückt: Es ist ein Denken, das - ähnlich wie bei Fichte - keine höhere Wirklichkeit mehr kennt oder anerkennt

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 411

<sup>42</sup> Vgl. Blumenberg, Hans, Anthropologische Annäherung an die Rhetorik, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt am Main 2001, S. 430

<sup>43</sup> Vgl. Schlegel, Friedrich, Philosophie des Lebens, Philosophie der Sprache und des Wortes, München, Paderborn, Wien 1969, S. 491

<sup>44</sup>Vgl. Ebd., S. 494f

und damit aus der Perspektive der Romantik ein Inbegriff der Langeweile ist. Es ist mit anderen Worten ein Denken, das sich von der Form des platonisch-ontologischen Komparativs abgewendet hat.<sup>45</sup>

Schlegels Philosophie kann man als den Versuch lesen, den platonisch-ontologischen Komparativ zu erneuern, wobei der Begriff der Liebe eine besondere Rolle spielt.

Vorausgesetzt wird noch die platonische Dualität der zwei Welten. Die Form der ontologische Orientierung gilt noch als Garant von Gewissheit. Man kann es auch so ausdrücken: es werden für das Denken in der Romantik neue Verkehrsschilder aufgestellt, die jedoch in Wirklichkeit in die gleiche Richtung weisen.

Aber die ontologische Orientierung des Denkens steht seit der Aufklärung zunehmend selbst in Frage. Zwar weist die Philosophie von Schlegel darauf hin, wie einflussreich das platonische Erbe in allen möglichen Formen des Denkens ist, aber das bedeutet noch nicht, dass man sich mit dieser Form der Orientierung auch in der Moderne zurecht finden kann; man denke z.B. an das Problem des beschleunigten Wandels in der Gesellschaft.

Für den ontologischen Komparativ steht das Höhlengleichnis des Plato und der Philosoph, der den Übergang in eine höhere Wirklichkeit ermöglicht. In der Philosophie der Romantik wird der Philosoph jedoch ersetzt durch den Poeten, den Gedanken-Dichter, den Sänger einer Ewigkeit, einer höheren Wirklichkeit, die es in der Erinnerung zu entdecken gilt. Eine solche ästhetische Konstruktion kann nur legitim sein, solange es als sicher gilt, dass es einen solchen Übergang in eine höhere Wirklichkeit geben kann. Schon das platonische Denken versagte vor der Frage, wie ein solcher Übergang möglich ist.

Aber das bedeutet - wie gesagt - nicht, dass diese Art der Erfüllungsphantasie in der Praxis des Denkens in der Moderne ihre Bedeutung verloren hat. Zu denken ist etwa an den Begriff der Schwermut bzw. Melancholie bei Gehlen.<sup>46</sup>

Der ontologische Komparativ des romantischen Denkens, diese unendliche Suche drückt den Wunsch nach einer vollkommenen Gewissheit aus, nach einer Sicherheit, die nach romantischer Vorstellung nur im Inneren zu finden sein soll. Der Wunsch nach einem festen Halt im Denken ist dabei wohl um so größer, je mehr die Welt in der Moderne einem

---

<sup>45</sup> Vgl. Ebd., S. 495

<sup>46</sup> Auch wenn er selbst jeden Bezug zur Ontologie von sich weist, so bestimmt er jedoch die Schwermut als den Verlust von Möglichkeiten, d.h. Möglichkeiten des >höheren< Seins  
Vgl. Lepenies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, a.a.O., S. 251

Labyrinth des Zufalls zu gleichen scheint. Wie will man sich orientieren, wenn alles zunehmend sinnlos erscheint? Wenn das, was heute noch gültig war, morgen schon seinen Wert verloren hat? Da liegt es scheinbar nahe, sich auf die Suche nach einer Orientierung im Denken zu begeben, die Sicherheit zu versprechen scheint. Und welches erprobte Mittel war z.B. gegen den Relativismus der Werte in der Geschichte des Denkens erfolgreicher als das platonische duale Schema, als die Konstruktion der Zwei-Welten?

## Langeweile und Steigerungslogik

Nun kann man die Langeweile auch als ein Problem jenseits des dualen platonischen Denkens auffassen. In einer Welt der reinen Erfahrung, die keine Transzendenz mehr kennen soll, wird folgerichtig ein Denken abgelehnt, die sich noch am platonischen Erbe orientiert.

Eine solche Welt wird z.B. von einer Philosophie konstruiert, die sich in ihren Grundlagen auf die Naturwissenschaften bezieht. Auf einer solchen Bühne des Denkens tritt die Langeweile nicht im Kontext mit einem Erfüllungsversprechen auf, das auf eine zweite Welt zielt. Schon die Gefangenen in Platos Höhle kennen vermutlich eine Langeweile, die in keinem Zusammenhang zu einem möglichen Übergang in eine andere Welt steht, d.h. bevor ein Philosoph etwas anders behaupten wird.

Also auch ein Denken, das sich als Überwindung des platonisches Erbes versteht, dass die duale Struktur des Denkens aufheben möchte, kennt den Willen, das Streben nach Erfüllung, wenn auch in einer anderen Form. Auch ein solches Denken ist weit davon entfernt, dass die Zeit nicht mehr als bedrängend erfahren wird.

Was passiert, wenn es für das Denken nicht mehr den Gegensatz von scheinbarer Welt und wahrer Welt gibt, wie z.B. in der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus? Wenn es nur noch eine Welt und sonst nichts gibt? Wenn die Geschichte durch das Denken zur Transzendenz-befreiten-Zone erklärt wird? Wenn die Philosophie als Überwindung des platonische Erbes verstanden wird?

In einer solchen Welt sind die Erscheinungen zum einen nur noch Mittel zur Berechnung und Prognose für die Wissenschaft. Man beobachtet ihr regelmäßiges Auftreten und formuliert

Gesetze zum Zwecke der Naturbeherrschung. In einem naturwissenschaftlichen Diskursuniversum macht es nach Mead keinen Sinn mehr, das eine als das 'Wirkliche' und das andere als dessen Erscheinung aufzufassen. Erscheinungen beruhen auf Veränderungen.<sup>47</sup> Zum anderen, auf der subjektiven Seite, werden die Erscheinungen zum Gegenstand des Erlebens. Das Leben wird zu einem Erlebnisprojekt in einer Erlebnisgesellschaft, so wie sie Gerhard Schulze beschrieben hat. Dabei wird Erleben als eine innenorientierte Lebensauffassung verstanden, die das Subjekt selbst ins Zentrum des Denkens stellt und die außenorientierte Lebensauffassungen zunehmend verdrängt. Wobei allerdings die Begriffe Außen und Innen bei Schulze nicht räumlich zu verstehen sind; die Differenz ist eine der Semantik.<sup>48</sup>

In einer reinen Welt der Erscheinungen will man unterhalten werden und sucht die Abwechslung. In Platos Höhle waren die Zuschauer nur passiv und sahen die Dinge an einer Wand vorüber ziehen. In der modernen Welt werden die Zuschauer aktiv und bauen sich ihre eigenen Erlebnispark. Ihr Ziel ist es, die Erlebnisse zu intensivieren, der Inhalt wird dabei mittels der Kulturindustrie zweitrangig.

Es gibt in einer solchen Welt kein ontologisches Steigerungsspiel und keine Langeweile wie z.B. noch in der Romantik, eine Langeweile, die als drohende Unterbrechung dieses Spiels verstanden wird. Nunmehr gibt es eine andere Form des Steigerungsspiels, ein temporales Steigerungsspiel. Es geht nicht mehr um Vollkommenheit wie z.B. in der Romantik, um das Streben nach einer höheren Wirklichkeit im ontologischen Sinne, sondern um Intensität. Die Intensität eines Erlebnisses wird zum Ausdruck von Qualität.

In einer Welt, die zum Erlebnispark wird, in der es um Steigerungsspiele und Beschleunigung geht, auch dort wird die Langeweile zum 'horror vacui', wenn auch unter anderen Voraussetzungen. Eine solche Erlebniswelt ist eine Welt unter Strom. Wenn der Strom ausfällt, die Spannung nachlässt oder gar fehlt, entsteht ein Vakuum, das so schnell wie möglich wieder ausgefüllt werden muss. Man produziert Gefühle, wenn man sie braucht, d.h.

---

<sup>47</sup> Vgl. Mead, George H., Körper und Geist, in: ders., Gesammelte Schriften, Band 2, Frankfurt am Main 1987, S. 95f

<sup>48</sup> Vgl. Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt am Main, New York 2005, S. 35 und S. 172

ein Mangel sich ankündigt; so etwa das Gefühl der Konformität, indem man das Bild einer herrschenden gesellschaftlichen Normalität konstruiert.<sup>49</sup>

Das temporale Steigerungsspiel und das ontologische Steigerungsspiel unterscheiden sich; beides sind unterschiedliche Formen der Erfüllung der Zeit.

Aber ist mit dem temporalen Steigerungsspiel auch der Wunsch nach einer höheren Wirklichkeit verschwunden? Ist das verschwunden, was die Romantiker einmal 'Sehnsucht' nannten? Eines scheint sicher, nämlich, dass eine solche Wirklichkeit für das temporale Steigerungsspiel nicht jenseits der Zeit liegen kann. Zwar ist so das Absolute nicht mehr der Zeit entgegengesetzt, aber nunmehr ist die Zeit selbst das Absolute.

Wie dieser absolute Anspruch seine Bedeutung anmeldet, wird erkennbar an einer Bemerkung von Dewey. Das Denken soll sich nach Dewey grundlegend neu orientieren, d.h. die Werte werden umgewertet, ähnlich wie bei Nietzsche. Der platonische Motor, d.h. das ontologische Steigerungsspiel wird ersetzt, die Werte ausgetauscht. Dewey setzt daher Veränderung an die Stelle von Unwandelbarkeit. Veränderung wird nach ihm so zum neuen Maß für 'Wirklichkeit' oder Energie des Seins.<sup>50</sup> Für Dewey ist es selbstverständlich, dass dieser neue absolute Anspruch auch im pragmatischen Denken durchgesetzt wird.

So lassen sich zwei Steigerungsspiele unterscheiden, das ontologische und das temporale, die entgegengesetzter nicht sein können. Mit anderen Worten, auch die Langeweile, dieser Ausdruck für das Erlebnis einer leeren Zeit, ist abhängig in seiner Bedeutung von der Art des jeweiligen Steigerungsspiels. Was eine leere oder unausgefüllte Zeit bedeutet, bestimmt sich durch das, was als Erfüllung verstanden wird, auch wenn diese Erfüllung immer nur ein Versprechen bleibt.

Beiden Steigerungsspielen gemeinsam ist der absolute Anspruch, auch wenn das Absolute jeweils in einem anderen Kleid erscheint. Das spricht zwar nicht für die Legitimität absoluter Ansprüche, wohl aber weist es auf einen Wunsch im Denken, der sich wohl auch nicht abweisen lässt und der in der Geschichte der Philosophie immer wieder aufs neue in verwandelter Gestalt sein Recht anmeldet.

Wenn man das eine Steigerungsspiel allerdings nur als Überwindung des anderen versteht, wird die Frage übersehen, ob es nicht vielmehr in der Philosophie auch auf eine Entlastung

---

<sup>49</sup> Vgl. Ebd., S. 306

<sup>50</sup> Vgl. Dewey, John, Die Erneuerung der Philosophie, Hamburg 1989, S. 106

von absoluten Ansprüchen ankommt. Das setzt allerdings erst einmal voraus, dass man sie auch erkennen kann. In der Regel wird allerdings der Ausschluss des anderen Denkens zum einzigen Programm erhoben.

© Klaus Peter Müller