

Gelassenheit als Denkhaltung und Weltbezug¹

von Daniel Schubbe (Eppstein/Hagen)

Sieht man einmal ab von den spezifisch katastrophalen Aspekten der modernen Technik, wie sie sich in den Wasserstoff- und Kobaltbomben und der ungeheuerlichen Möglichkeit, einen Prozeß der Vernichtung allen organischen Lebens auf der Erde loszulassen, darbieten, so ist die vielleicht sinnfälligste Veranschaulichung der Veränderung unserer Welt im 20. Jahrhundert die Tatsache, daß menschliches Leben, das immer das Sinnbild des Flüchtigsten und Vergänglichsten, was es überhaupt gibt, gewesen war, heute dauerhafter und weniger vergänglich zu sein beginnt als die Stadt und die Straße, das Haus und die Landschaft, in welche es hineingeboren ist.

Hannah Arendt [Natur und Geschichte]

Angesichts der Situation, in der wir uns aus politischer, sozialer und ökonomischer Sicht befinden, scheint eine Besinnung auf den alten Begriff der Gelassenheit naheliegend. Was könnte mehr vor dynamisch sich entfaltendem Haß, Gewalt und Gier mitsamt ihren Enttäuschungen und Verzweiflungen schützen als die Einübung einer gegenüber Glück und Unglück gleichmütigen „Seelenruhe“? Doch mutet die Gelassenheit – verstanden als eine Art *inneren* Schutzschildes gegenüber *äußeren*, nicht direkt beeinflussbaren Geschehnissen – heute umso merkwürdiger an, je stärker sie als Gemütszustand in eine private Innenwelt eingesperrt wird, anstatt zu sehen, wie sehr Gelassenheit verwoben sein kann mit Tätigkeiten wie dem Handeln oder dem Denken und damit eine Beziehung zur Welt darstellt und sie nicht abbricht. In *Vita activa* macht Hannah Arendt darauf aufmerksam, daß bereits der Stoizismus – neben dem Epikureismus, Hedonismus und Zynismus – im Grunde eine Spielart der Weltentfremdung ist, denn sie lassen „sich alle auf ein tiefes Weltmißtrauen zurückführen, auf den Impuls, sich vor der Welt zu verbergen und zu retten, um der Not und den Gefahren zu entgehen, die sie birgt, und sich auf ein Inneres zurückzuzie-

1 Der vorliegende Aufsatz ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 3. Mai 2007 auf der Tagung *Schopenhauer, Schelling und die Tradition der Gelassenheit* an der International University San Servolo, Venedig, unter dem Titel *Gelassenheit als Denkhaltung bei Arthur Schopenhauer* gehalten hat.

hen, in dessen Bereich das Selbst nur mit sich selbst konfrontiert ist“². Daß Gelassenheit als innerer Rückzug gegenüber Situationen oder Dingen, die man nicht ändern kann und sich den eigenen Möglichkeiten entziehen, für die Situation, aus der wir zu fragen beginnen, nicht tragfähig genug ist, zeigt sich insbesondere dadurch, daß die Gelassenheit im allgemeinen nicht bloß als Reaktion auf das Unvermeidliche gesehen wird, sondern vor allem als das andere von zunehmender Dynamik, Beschleunigung und Komplexität mitsamt ihren Symptomen der Überforderung des einzelnen und zunehmender Depression. Während in der ersten Perspektive die Gelassenheit durchaus in der Logik einer Abwehrhaltung gegenüber leidvoller Weltlichkeit verbleibt, bereitet sich in der zweiten Perspektive vor allem ein Gegenentwurf zu einer anderen Form des Aufenthaltes in der Welt vor. Damit ist die Gelassenheit nicht bloß eine abschottende Reaktion auf eine notwendig so ablaufende Welt mit all ihren Schwierigkeiten oder eine Vorbereitung auf die Ergebnisse eines mißlingenden Tätigseins, sondern zeigt eine Opposition auf, die gegenüber den gängigen Interpretationen des Handelns oder Denkens ein ganz anderes Verständnis vom Handeln oder Denken mit sich führt. Es geht nicht darum, sich mit einer spezifischen Interpretation des Handelns oder Denkens abzufinden, um sich dann gelassen ihrer Konsequenz zu stellen, sondern zu verstehen, daß die Gelassenheit selbst von einer anderen Interpretation des Handelns oder Denkens begleitet wird.

Schopenhauer hat diese zwei Perspektiven in seinem Werk zur Sprache gebracht, auch wenn man es gewohnt ist, beim Thema Gelassenheit lediglich seine Auseinandersetzung mit der Stoa oder die Willensverneinung in den Blick zu nehmen. Bekanntlich steht Schopenhauers Bezug auf die Stoa im Zeichen der Frage nach der praktischen Vernunft. Praktisch ist die Vernunft dann zu nennen, wenn die Motive des Handelns abstrakte Begriffe darstellen, das heißt, wenn eine spezifische Motivation des Handelns vorliegt, nicht aber im Sinne einer ethischen Klassifizierung von Handlungen. Er unterscheidet damit konsequent zwischen vernünftigem Handeln und tugendhaftem Handeln. Wo das Handeln von der Vernunft geleitet wird, also wo die Motive des Handelns abstrakte Begriffe sind, muß noch lange nicht ein Handeln von ethischem Wert vorliegen. Der Stoische Weise wird von Schopenhauer als derjenige beschrieben, der zum Höchsten der praktischen Vernunft gelangt ist. Doch wird dieses Loblied sogleich zurückgenommen: Da die Stoische Ethik „ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre [ist], sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist“³, kritisiert Schopenhauer die stoische Tugend, die bloß Mittel und nicht Ziel ist, als ein „Eudämonismus

2 Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2003, 395.

3 W I (§ 16), 136. (Schopenhauer wird zitiert nach der Ausgabe von Ludger Lütkehaus).

besonderer Art⁴. Letztendlich ist der Stoiker ein „hölzerner, steifer Glieder-
mann [...], mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß wohin mit
seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glücksägigkeit dem
Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen
Vorstellung davon kommen läßt⁵. Gemäß Schopenhauers Überzeugung, daß
Leben ohne Leiden nicht möglich ist, entspricht der stoische Gedanke nicht
seiner Vorstellung dessen, was es heißt, Mensch zu sein:

Es ist eine unmögliche in sich selbst sich widersprechende Forderung fast aller
Philosophen daß der Mensch innre Einheit seines Wesens, Eintracht mit sich
selbst erlangen soll. Denn als Mensch ist innre Zwietracht sein Wesen, durchaus
so lang er lebt. [...]. Wie wäre da Eintracht mit sich selbst möglich? In keinem
Heiligen ist sie und in keinem Bösewicht. Oder vielmehr kein ganzer Heiliger und
kein ganzer Bösewicht ist möglich. Denn sie sollen Menschen seyn, d. h. unselige
Wesen, Kämpfer, Gladiatoren auf der *arena* des Lebens.⁶

Dem Stoischen Weisen stellt er daher die Büber und Weltüberwinder entgegen,
„welche die Indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat,
oder gar der Heiland des Christenthums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen
Lebens [...], die jedoch, bei vollkommner Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit,
im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht“⁷. Für Schopenhauer bleibt der
Stoische Weise grundsätzlich in der Bejahung des Willens zum Leben stecken,
die Möglichkeit der Willensverneinung kommt gar nicht in den Blick. Dem-
gegenüber spricht Schopenhauer von einer „wahren Gelassenheit“⁸, die in der
Verneinung des Willens zum Leben besteht und exemplarisch in der Tradition
der Mystik, dem Christentum und Buddhismus zu finden ist. Diese Punkte zum
Begriff der Gelassenheit im Werk Schopenhauers sind geläufig und ich möchte
es hier bei dieser kurzen Skizze belassen, auch wenn es gewiß einiges zu hinter-
fragen, zu problematisieren und zu differenzieren gäbe. Mir scheint jedoch ein
anderer Aspekt entscheidender zu sein, der zwar weniger augenfällig, aber in
seiner Konsequenz von weit aus größerer Tragweite ist. Ich möchte diesen
Aspekt mit Hilfe eines Umwegs über Martin Heidegger skizzieren.⁹

4 E II (§ 3), 473.

5 W I (§16), 141f.

6 HN I, 114.

7 W I (§ 16), 142.

8 W I (§ 68), 489.

9 Für einen Vergleich der Gelassenheits-Konzeptionen von Heidegger und Schopenhauer siehe
auch Schirmacher, Wolfgang: Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger. In: *Jb.* 63
(1982), 54–66.

In seinem Vortrag *Gelassenheit* von 1955 versteht Heidegger die Gelassenheit zu den Dingen als eine „Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt“¹⁰. Gelassenheit soll hier eine Beziehung zur technischen Welt beschreiben, in der der Mensch nicht den technischen Gegenständen entsagt, wohl aber eine Distanz bewahrt, die jederzeit ein Loslassen ermöglicht und damit eine Knechtschaft verhindert. Entscheidend ist jedoch, daß Heidegger seine Ausführungen zur Gelassenheit mit einer Unterscheidung flankiert, die sich explizit auf das Denken bezieht: Er unterscheidet ein besinnliches Denken von einem rechnenden Denken. Das Eigenartige des rechnenden Denkens „besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen. Wir stellen sie in Rechnung aus der berechneten Absicht auf bestimmte Zwecke. Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge. Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist. So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken“¹¹. Daß das besinnliche Nachdenken in enger Verbindung zur Gelassenheit steht, klingt bereits zwei Jahre vorher in dem Vortrag *Wissenschaft und Besinnung* von 1953 an, wo Heidegger die Besinnung als „Gelassenheit zum Fragwürdigen“¹² anspricht. Folgt man dem Hinweis von Hannah Arendt, die Vorträge *Gelassenheit* und *Der Satz vom Grund* zusammenzulesen, dann wird die Opposition der beiden Arten des Denkens noch deutlicher. In dem Vortrag *Der Satz vom Grund* von 1956 kennzeichnet Heidegger das rechnende Denken als ein Denken nach Maßgabe des Satzes vom Grund. Heidegger spricht von einer langen „Incubationszeit“ bis der Satz vom Grund als *principium reddendae rationis sufficientis* von Leibniz als ein Satz gesetzt wird. Nach Heidegger hat der Satz vom zureichenden Grund das Denken in entscheidender Weise geprägt, insofern er eine ganz bestimmte Haltung zum Sein beschreibt: „Sein wird als Grund erfahren. Der Grund wird als ratio, als Rechenschaft gedeutet.“¹³ Mit dieser Deutung ist schließlich auch die

10 Heidegger, Martin: *Gelassenheit*. In: Ders.: *Gelassenheit*. Pfullingen 1959, 9–28, hier: 25.

11 Ebd., 14f.

12 Heidegger, Martin: *Wissenschaft und Besinnung*. In: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1967, 37–62, hier: 60.

13 Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Vortrag. In: Ders.: *Der Satz vom Grund*. Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1997, 171–189, hier: 189.

Bestimmung des Menschen als *animal rationale* verbunden. Heidegger bündelt diese Ausführungen mit zwei Versen von Goethe aus *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten*:

Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,
Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie.

Die verengte Auffassung des Satzes vom Grund, die paradigmatisch im wissenschaftlichen Erkennen zum Ausdruck kommt, versucht Heidegger wie so oft zu öffnen, indem er die Betonung des Satzes verändert. Er liest nicht mehr *Nichts* ist *ohne* Grund, sondern *Nichts ist ohne Grund*. In dieser zweiten Lesart gibt nun das „Sein“ den Ton an und klingt mit „Grund“ im Einklang, der Satz sagt nun etwas vom Sein selbst. Doch diese Öffnung der überkommenen Lesart wäre nicht abgeschlossen, wenn Heidegger sie nicht in eine gegenseitige, ja vielleicht sogar sokratisch-aporetische Verstrickung führte: „Dieses Wort vom Sein soll nach der aufgestellten Behauptung antworten, nämlich auf die Frage: Was heißt denn Sein? Doch ist dies eine Antwort, wenn uns gesagt wird: Sein heißt Grund? Statt hierdurch eine Antwort zu empfangen, werden wir erneut in eine Frage gestoßen. Denn wir fragen sogleich: Was heißt denn Grund? Darauf gibt es jetzt nur die folgende Antwort: Grund heißt Sein. Sein heißt Grund – Grund heißt Sein: Hier dreht sich alles im Kreis. Uns faßt ein Schwindel. Das Denken stürzt ins Ratlose.“¹⁴ Um dieser Situation zu entkommen knüpft Heidegger wieder an Goethe an. Die zitierten Verse beginnen mit einem „doch“; ein Indiz für Heidegger, daß hier die Forschung abgesetzt wird gegen eine andere „Haltung und Gebärde“¹⁵. Diese andere Haltung findet er in weiteren Versen Goethes ausgedrückt, die aus *Sprüche* stammen:

Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?

Das „Weil“, das hier in der Mitte steht, bedeutet nach Heidegger nicht nur so viel wie wahren, still bleiben, an sich und innehalten; „weilen“ ist auch der alte Sinn des Wortes „sein“: „Das Weil, das alle Begründung und jedes Warum abwehrt, nennt das einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen, woran alles liegt, darauf alles ruht.“¹⁶ In dieser Lesart ist der Satz vom Grund nach Heidegger ein gewaltloser Satz, der einfach nur den Sinn von „Sein“ zuspricht, den wir aber durch den lärmenden Anspruch als Grundsatz des rechnenden Denkens kaum zu hören vermögen. Es geht Heidegger an dieser Stelle nicht um eine Leugnung der

14 Ebd., 184.

15 Ebd., 185.

16 Ebd., 186f.

Bedeutung des Satzes vom Grund als Grundsatz für das rechnende Denken, vielmehr mahnt er an, das eine im Angesicht des anderen nicht zu vernachlässigen und das Denkwürdige nicht zugunsten der „Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens und seiner riesenhaften Erfolge“¹⁷ preiszugeben. Er spricht angesichts dieser Denkhaltungen von der Weltfrage des Denkens, an der sich sogar entscheide, was aus der Erde und dem Menschen auf der Erde wird. Es ist nicht ganz unerheblich, daß Heidegger in seinem Vortrag durchaus politische Töne anschlägt – Töne, die deutlich machen, daß die Frage des jeweiligen Denkens mehr ist als eine Frage des Denkens, sondern durchaus entscheidend dafür ist, wie sich der Mensch auf der Erde versteht und sich zu ihr verhält.

Ich habe diese Ausführungen von Heidegger deshalb hier wiedergegeben, um deutlich zu machen, daß eine Auseinandersetzung mit der Gelassenheit durchaus in Zusammenhang mit der Frage des Denkens steht. Heideggers Unterscheidung von rechnendem und besinnlichem Denken gehört unmittelbar in den Umkreis der Gelassenheit. Doch noch etwas darf hier nicht übersehen werden: Neben oder mit dem besinnlichen Denken ist die Gelassenheit noch mit einer Haltung verbunden, die Heidegger als *Offenheit für das Geheimnis* beschreibt. In *Gelassenheit* bringt Heidegger die Offenheit für das Geheimnis mit dem sich verbergenden Sinn der technischen Welt in Zusammenhang, der sich zwar zeigt, insofern wir überall in dem sich verbergenden Sinn stehen, aber doch verborgen bleibt, insofern er nicht verstanden wird. Dieses Doppelte von Sich-Zeigen und Sich-Entziehen wird durch das Geheimnis bezeichnet. Die Offenheit für das Geheimnis markiert nun diejenige Haltung, „kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten“¹⁸. Und auch hier betont Heidegger die spezifische Beziehung zur Welt: „Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten.“¹⁹ Heideggers Sprechen über die Gelassenheit ist weniger ein Sprechen über den Willen als vielmehr ein Sprechen über die Willensstruktur des Denkens.

Blickt man von hier wieder auf Schopenhauer, so wird klar, worin der zweite Aspekt der Gelassenheit im Werk Schopenhauers zu suchen ist. Auch wenn Schopenhauers *terminus ad quem* sicherlich ein anderer ist, so trifft er sich doch mit Heidegger in dem, wogegen er sich richtet: Das wissenschaftliche Erkennen, das nach Maßgabe des Satzes vom Grund läuft, vermag nicht dem wesentlichen nachzudenken, es verbleibt nach Schopenhauer an der Oberfläche, insofern es rastlos alles miteinander verbindet, aber die Frage nach dem Wesen dann doch

17 Ebd., 189.

18 Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, a. a. O., 26.

19 Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, a. a. O., 26.

umgeht – dies gilt sowohl für die Ätiologie als auch für die Morphologie.²⁰ Ähnlich wie Heidegger verwendet Schopenhauer die Termini der Besonnenheit und Besinnung, um ein Denken zu umkreisen, das nicht nach Maßgabe des Satzes vom zureichenden Grund läuft, sondern eine abstrakte Entsprechung – Schopenhauer spricht auch von einem Abspiegeln – eines intuitiv erfaßten Wesens meint. Diese abstrakte Abspiegelung ist eine philosophische und künstlerische Tätigkeit, während das Erkennen nach Maßgabe des Satzes vom zureichenden Grund eine wissenschaftliche Tätigkeit ist:

Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählig dahin, daß *bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit*, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, *die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.*²¹

Der Begriff der Besonnenheit ist ein rätselhafter Begriff im Werk Schopenhauers. Er wird nicht einheitlich geklärt und taucht mit seiner Rolle in der Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik in unterschiedlichen Kontexten auf.²² Zu dieser Schwierigkeit einer Klärung kommt hinzu, daß der Begriff in werkgeschichtlicher Perspektive verschiedene Phasen durchläuft.²³ Nichtsdestoweniger ist der Begriff der Besonnenheit für das Werk Schopenhauers zentral, denn die Besonnenheit ist die Wurzel „*aller seiner [des Menschen; D. S.] theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft*“²⁴.

20 Vgl. W I (§ 17), 145ff. Schopenhauer bezieht die Morphologie ausschließlich auf die Naturwissenschaften, da ihm der Streit zwischen Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften noch fremd ist. Demgegenüber ist zu betonen, daß die Morphologie durchaus nicht nur als das andere des Wesensdenkens zu verstehen ist, das die „Was-Frage“ aufhebt, sondern auch als Beschreibung dessen verstanden werden kann, was es heißt, über das Wesen nachzudenken, also auch eine Form, die dem Wesentlichen nachdenkt.

21 W II (Kap. 31), 445f. (Hervorhebung von mir; D. S.).

22 Vgl. zur Rolle der Besonnenheit in der Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik Koßler, Matthias: Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers. In: *Jb.* 83 (2002), 119–133.

23 Vgl. Koßler, Matthias: „Der Gipfel der Aufklärung“. Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer. In: *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Hrsg. von Konstantin Broese u. a. Berlin 2006, 207–216.

24 G (§ 27), 110. (Hervorhebung von mir, D. S.).

Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Besonderheiten der Besonnenheit im einzelnen eingehen, aber das ist mit Blick auf den hier verfolgten Zusammenhang auch gar nicht nötig. Entscheidend sind vielmehr zwei Aspekte: Zum einen ist mit dem Begriff der Besonnenheit bei Schopenhauer ein Zustand markiert, in dem bestimmte Fragen aufbrechen können, die nicht über den Satz vom Grund verlaufen, und zum anderen beschreibt die Besinnung eine Form des Denkens, die losgelöst vom Willen zu verstehen ist. Ist das Erkennen und das Denken im allgemeinen von Schopenhauer in seiner Erkenntnislehre als sekundär, ja mit Blick auf die Verstandestätigkeit sogar als tertiär gegenüber dem Willen bestimmt und von diesem abhängig, so ist die Besinnung als ein reines Erkennen gerade nicht mehr durch den Willen beeinflusst.²⁵ Nützlichkeitsaspekte und Neugier sind damit keine Bestimmungen der Besinnung. Statt dessen rückt eine Figur in den Mittelpunkt, bei der das Subjekt nicht mehr wie in der Korrelation des wissenschaftlichen Erkennens einem Objekt willensbezogen *gegenübersteht*, sondern als Individuum in der Welt *wurzelt*.²⁶ Dementsprechend ist der Anspruch, den der Mensch erfährt, nicht charakterisiert durch das Interessante oder die Neugier, sondern durch das Staunen, das Schöne und das Leiden der Mitwelt, wobei jeweils nicht der Satz vom Grund oder die Korrelation ins Spiel kommen, sondern die Figur der Analogie, die Kontemplation oder das Mitleid als Erkenntnisformen *sui generis*. Diese Erkenntnisformen entfalten erst dann ihre spezifische Bedeutung, wenn man sie als Gegenentwurf zur Korrelationalität und zum Satz vom zureichenden Grund liest und in den Horizont der Gelassenheit stellt. Obwohl der Terminus „Gelassenheit“ im Werk Schopenhauers relativ selten auftaucht, ist er doch insofern einer der grundlegenden und aufschließenden Begriffe seines Werkes, als er es ermöglicht, verschiedene Denk- und Erkenntnisbewegungen miteinander zu verbinden beziehungsweise voneinander abzugrenzen und in den Kontext des Gesamtwerks zu integrieren. Sowohl bei Schopenhauer als auch bei Heidegger wird eine Auseinandersetzung mit dem Satz vom zureichenden Grund zur Schlüsselfrage eines philosophischen Denkens, das der Rastlosigkeit auf dem „Rad des Ixion“ oder der Fest- und Sicherstellung des in der Welt Begegnenden zum Objekt der Erkenntnis und Beherrschung nicht folgt. Der kritische Impetus der jeweiligen Ausführungen hat aber nicht bloß eine „erkenntnistheoretische“ Prägnanz, sondern reicht bis in eine existentielle Dimension hinein, die Schopenhauer mit seiner Verbindung von Wollen und Leiden und Heidegger mit seinem Hinweis, daß das Wesen der Technik gerade nichts Technisches ist, markiert. Es geht um Denkhaltungen und

25 Dieser Umschlag von einem „willensbestimmten“ zu einem „willenlosen“ Erkennen hat in der Schopenhauer-Forschung zahlreiche Diskussionen ausgelöst. Vgl. u. a. Figal, Günter: Wollen und Betrachten. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Hühn. Würzburg 2006, 161–169.

26 Vgl. WI (§ 18), 150.

Existenzweisen, die den Aufenthalt des Menschen auf der Erde und in der Welt bestimmen. Die Bedeutsamkeit dieser Auseinandersetzung macht Heidegger in einem Brief vom 20. März 1971 an Hugo Friedrich deutlich: Er spricht dort von einem „Fortriß des Lebendigen in die technische Machbarkeit“²⁷.

Hannah Arendt führt in *Vita activa* Entwicklungen von der Antike zur Moderne vor Augen, die darauf aufmerksam machen, daß dieser „Fortriß des Lebendigen in die technische Machbarkeit“ aber selbst noch einmal als eingebettet in einen weiteren „Fortriß“ gedacht werden muß. Bekanntlich unterscheidet sie in ihrem Werk zwischen den Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln. Dabei ist das Herstellen diejenige Tätigkeit, die im Verbund mit der Technik und der Zweck-Mittel-Relation den Menschen als *Homo faber* charakterisiert. Das Handeln ist für Arendt dagegen im eigentlichen Sinn eine genuin politische Tätigkeit, die ein zwischenmenschliches Beziehungsgefüge aufspannt, Prozesse veranlaßt, aber vor allem ein *acting in concert* ist – das heißt eine Tätigkeit, die nur gemeinsam vollzogen werden kann. Beim Handeln ist nicht der Begriff des Zweckes ausschlaggebend, sondern der Begriff des Zieles, der als richtungsweisender Horizont verstanden offen für einen ständigen Wandel ist. Das Arbeiten ist schließlich diejenige Tätigkeit, die für Arendt dem Stoffwechselkreislauf des menschlichen Organismus geschuldet ist und auf das biologische Überleben ausgerichtet ist. Das Arbeiten ist im wesentlichen konsumorientiert; man erzeugt etwas, um es anschließend zu verzehren. Zwar teilt auch Arendt die Meinung, daß dem *Homo faber* mit seiner Betonung des Machens, Fabrizierens und Herstellens in der Neuzeit zunächst die entscheidende Bedeutung zu kam (Schopenhauer reagiert darauf mit seiner Hervorhebung des Willens), doch betont sie eine erneute Umkehrung in der Hierarchie der *Vita activa*:

So viel dürfte gewiß sein, daß keine der Tätigkeiten der *Vita activa* so unmittelbar von dem Verlust der Anschauung und der Kontemplation als eines sinngebenden, menschlichen Vermögens betroffen war wie gerade das Herstellen. Denn im Unterschied zum Handeln, das wesentlich darin besteht, Prozesse zu veranlassen, und im Unterschied zur Arbeit, die an den Stoffwechselprozeß des Organismus gebunden bleibt, betrachtet das Herstellen die Prozesse, mit denen es zu tun hat, als etwas Sekundäres, als bloße Mittel für seine Ziele und objektiven Zwecke. Überdies war natürlich keine andere menschliche Fähigkeit so tief von der modernen Weltentfremdung betroffen und hatte so viel zu verlieren durch die Verlegung des archimedischen Punktes in das Bewußtsein wie das Vermögen, dessen eigentlicher Sinn darin besteht, eine Welt zu erstellen und Welt Dinge hervorzubringen.²⁸

27 Hausmann, Frank-Rutger: Man spricht hier bereits von Computer-Generationen. Vierzig Jahre Fortriß des Lebendigen: Der unbekannt Briefwechsel von Martin Heidegger mit seinem Freiburger Fakultätskollegen Hugo Friedrich. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. 5. 2006, Nr. 119, 41.

28 Arendt, Hannah: *Vita activa*, a. a. O., 391f.

Verfolgt man eine Hierarchie der Tätigkeitsformen, so ist nach Arendt im weiteren Verlauf der Moderne nicht dem *Homo faber* der Sieg zuzusprechen, sondern dem *Animal laborans*, also nicht dem Herstellen, sondern dem Arbeiten.²⁹ Das Herstellen und mit ihm die Orientierung an technischer Machbarkeit wird selbst zurückgestellt in einen umfassenden Lebens- und Konsumtionsprozeß. Nach Arendt sind zwei Punkte, die eng miteinander zusammenhängen, für diese Akzentverschiebung von ausschlaggebender Bedeutung. Zum einen verträgt sich der neuzeitliche Prozeßbegriff nicht mit den Grundlagen von *Homo faber*: Was die Neuzeit von der Tradition entschieden trennt, ist nach Arendt das Denken in Prozessen und zwar sowohl im Bereich der Geschichte als auch im Bereich der Natur. Die äußerste Konsequenz eines solchen Denkens ist, daß Dinge und Ereignisse nur in Bezug auf ihre Funktion innerhalb des Prozesses einen Sinn haben. Im Bereich des Herstellens zeigt sich dies in der Bedeutungsverlagerung vom hergestellten Gegenstand zum Herstellungsprozeß, so daß die Beurteilung des Gebrauchsscharakters und der Nützlichkeit des Gegenstandes abgelöst wird zugunsten der Produktivität des Produktionsprozesses:

Will man in diesem Zusammenhang das Nützlichkeitsprinzip überhaupt noch zur Anwendung bringen, so wird es sich primär nicht auf Gebrauchsgegenstände und ihren unmittelbaren Nutzen beziehen, sondern auf den Produktionsprozeß als solchen. Was immer Produktivität überhaupt steigert, bzw. die für sie notwendige Anstrengung herabsetzt, gilt als nützlich. Was besagt, daß der Maßstab nicht mehr Nutzen und Brauchen ist, sondern „Wohlbefinden“ – die Summe an Lust und Unlust, die in dem Produzieren oder Konsumieren erfahren wird.³⁰

Nicht mehr das Produzieren steht im Zeichen der Gegenstände, sondern die Gegenstände stehen im Zeichen des Produzierens, sie sinken zu „auswechselbaren Nebenprodukten des Produktionsprozesses“³¹ herab.

Zum anderen wird das Nützlichkeitsprinzip zunehmend durch das Glückskalkül abgelöst. Die Betonung des Glückskalküls gegenüber dem Nützlichkeitsprinzip hat seinerseits zur Folge, daß nicht mehr die Welt der Güter höchstes ist,

29 Allerdings macht Arendt in *Vita activa* (das Buch erschien bereits 1958) darauf aufmerksam, daß auch diese Hierarchie im Gange ist, sich zu verändern. Sie weist auf die Verwandlung der Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders hin, die von dem Einzelnen kaum mehr verlangt, „als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann völlig ‚beruhigt‘ desto besser und reibungsloser ‚funktionieren‘ zu können“ (Arendt, Hannah: *Vita activa*, a. a. O., 410f.).

30 Ebd., 393.

31 Ebd., 393.

sondern das Leben selbst, so daß alles Tätigsein im Zeichen eines umfassenden, sich selbst reproduzierenden Lebensprozesses steht. Der Mensch hat es auch nach Arendt gleichsam nur noch mit sich selbst zu tun.³² Man darf diese Ausführungen Arendts nicht so verstehen, als ob die technische Machbarkeit nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung wäre. Die Beobachtung, daß das Technische verstärkt Einzug in den zwischenmenschlichen Bereich erhält und damit die Pluralität der Menschen dort zunehmend überflüssig werden läßt, wo es gerade auf jeden Menschen ankommt, verträgt sich durchaus mit den Ausführungen Arendts. Die enge Verzahnung von Arbeiten und Herstellen zeigt sich heute auch darin, daß Begriffe wie „Karriereplanung“ oder auch sogenannte „soft skills“ wie „Zielstrebigkeit“ in der Arbeitswelt Fuß gefaßt haben. Das Verfolgen von Unternehmens- oder auch Lebenszielen wie das Herstellen von Karriere, das vermehrt bereits im Kindergarten einsetzt, zeigt dabei nur, wie sehr sich an die Stelle des Zielbegriffs eigentlich der Zweckbegriff gesetzt hat, wobei der Erfolg daran gemessen wird, wie genau dieses „Ziel“ getroffen wurde. Bewegungen und Begegnungen, die buchstäblich das ganze Leben verändern könnten, werden entweder möglichst eingeplant oder „zielsicher“ soweit ausgeschlossen, daß das einmal geplante Lebensgerüst nicht wieder gestört wird, das heißt der Lebenslauf keine Lücken oder Brüche aufweist, die die Stimmigkeit des Karriereweges – der längst kein Lebensweg mehr ist – in Frage stellen könnten. Die Möglichkeit von Begegnungen, Änderungen oder Entwicklungen wird überdeckt von der Frage nach der Nützlichkeit für die anvisierten „Ziele“ des Arbeitsgeschäftes. Ein Denken in Horizonten, das offen für Änderungen und Begegnungen ist, gerät neben der geforderten „Zielsicherheit“ immer weiter ins Hintertreffen. Die herstellende Übersetzung des Unberechenbaren in die berechnete Wahrscheinlichkeit statistischer Planungen verdrängt existentielle Beziehungen wie beispielsweise das Versprechen und Verzeihen durch juristische und mathematische Konstellationen, verbleibt aber in der Logik des Arbeitens, da es selbst nur „als eine vielleicht kompliziertere, aber grundsätzlich von anderen Funktionen nicht geschiedene Funktion des Lebensprozesses im Ganzen“³³ geduldet wird. Die Akzentverschiebung vom Gebrauchsgegenstand auf den Prozeß seiner Herstellung hat nach Arendt den Verbrauchsprozeß der Dinge derart gesteigert, „daß es ist, als lebten die Menschen kaum noch in einer dinglichen Welt, als hätten sie sich in dem Produktions- und Konsumtionsprozeß selbst angesiedelt“³⁴. Der für die hier verfolgte Frage nach der Gelassenheit entscheidende Aspekt liegt in dieser

32 Vgl. Arendt, Hannah: Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen. In: Dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hrsg. von Ursula Ludz, München 2000, 373–388, hier: 385.

33 Arendt, Hannah: *Vita activa*, a. a. O., 410.

34 Arendt, Hannah: Natur und Geschichte. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz, München 2000, 54–79, hier: 76.

Selbstreferentialität des Lebensprozesses. Die Welt ist nicht mehr der Rahmen, in dem sich die Menschen bewegen, sondern dieser Rahmen ist selbst in Bewegung geraten, indem er in den Lebensprozeß der Menschen eingesogen wird.

Aspekte des Handelns, der genuin politischen Tätigkeit, lassen sich hingegen in einem Bereich finden, wo man sie zunächst nicht vermutet: den Naturwissenschaften. Während das Arbeiten zum Paradigma im Bereich des Zwischenmenschlichen geworden ist, ist das Handeln zum Paradigma des wissenschaftlichen Erkennens geworden:³⁵

Die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik ist nur dadurch zustande gekommen, daß der Mensch als ein handelndes Wesen (und weder als bloßer Hersteller oder Homo faber noch als bloßer Arbeiter, aber sicherlich auch nicht als rein Betrachtender) in den Bereich der Natur (so) eingegriffen hat, wie wir bisher dachten, er könne nur in den Bereich der Geschichte, in das nämlich, was zwischen Menschen sich ereignet, eingreifen.³⁶

Charakteristisch für den Begriff des Handelns in bezug auf die Naturwissenschaften ist die Irreversibilität der Prozesse, die der Mensch in die Natur trägt. Nach Arendt ist die Erfahrungssphäre, aus der der Prozeßbegriff in den Naturwissenschaften hervortritt, aber nicht aus den Erfahrungen des Handelns gewonnen, das heißt „aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, Zwecke und Absichten eindeutig zu verwirklichen und im Politischen im gleichen Sinne etwas »herzustellen« wie in den sonst uns bekannten Gebieten menschlichen Tuns“³⁷, sondern entstammt der Geschichtsphilosophie und der sich in der Suche nach einem „verborgenen Sinn“ der Geschichte zeigenden Verzweiflung an der Offenheit des Handelns. Das heißt, daß dem Handeln in den Naturwissenschaften durchaus der Wunsch nach einem Herstellen eigen ist, aber zunehmend die Möglichkeit versagt ist, die Konsequenzen dieses Herstellens zu überschauen und somit in der Arendtschen Terminologie Charakteristika des Handelns aufweist. Was das Handeln der Naturwissenschaften aber von dem eigentlichen Sinn des Han-

35 In *Natur und Geschichte* entwickelt Arendt die Aufteilung zwischen Arbeiten und Handeln nicht wie in *Vita activa* thematisch, d. h. als eine Aufteilung zwischen dem Bereich des Zwischenmenschlichen einerseits und dem Bereich der Wissenschaften andererseits, sondern geschichtlich (vgl. Arendt, Hannah: *Natur und Geschichte*, a. a. O., 79). Auf diese Differenz zwischen *Natur und Geschichte* und *Vita activa* kann hier nicht weiter eingegangen werden.

36 Arendt, Hannah: *Natur und Geschichte*, a. a. O., 77. Vgl. mit Blick auf das Handeln im Bereich von Wissenschaft und Technik bei Hannah Arendt Schulz, Reinhard: *Was dürfen wir hoffen? Natur und Geschichte bei Arendt und Jaspers*. In: *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Hrsg. von Antonia Grunenberg u. a. Frankfurt am Main 2008, 93–107.

37 Arendt, Hannah: *Geschichte und Politik in der Neuzeit*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz, München 2000, 80–109, hier: 108.

delns trennt, ist, daß das Handeln der Naturwissenschaften ein Handeln in die Natur ist und kein Handeln in ein Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, so daß es „die Charaktere des Handelns nicht mitrealisieren kann, die es zu einem so eminent menschlichen Vermögen machen, die Enthüllung der Person auf der einen Seite und das Hervorbringen von Geschichten auf der anderen, die zusammen die Quelle bilden, aus der sich in der Menschenwelt selbst ein Sinn formiert, der dann wiederum als Sinnhaftigkeit das menschliche Treiben zu erhellen und zu erleuchten vermag“³⁸. Es ist vornehmlich die Technik, die den verlorengegangenen Kontakt zwischen der naturwissenschaftlichen Weltsicht und der phänomenalen Welt wieder herstellt und damit dazu beiträgt, daß die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu Konsequenzen des alltäglichen Lebens werden. Sucht man nach Beispielen, so drängen sich die aktuellen Entwicklungen in den Biowissenschaften und der Medizin geradezu auf. Die technischen Fähigkeiten sind in diesen Bereichen derart gesteigert, daß wir sie kaum noch verantworten können. Das meint nicht nur, daß die mit diesen Fähigkeiten auftretenden ethischen Fragen kaum noch lösbar erscheinen, sondern vielmehr, daß die Konsequenzen dieser Fähigkeiten derart unüberschaubar geworden sind, daß die Ansprüche, die die Errungenschaften unserer Fähigkeiten einmal fordern werden, nicht mehr in ein Gespräch zurückverwandelt werden könnten, also nicht mehr ver-antwortet werden könnten. Dies merkt man heute bereits daran, daß die Probleme, die uns technische Entwicklungen beschert haben, scheinbar nicht gelöst werden können – es sei denn durch neue Techniken, die ihrerseits diesen Kreislauf von vorne beginnen lassen. Die Probleme dieser Herausforderungen lassen sich nicht mehr mit einer ethischen Fragestellung im klassischen Sinn lösen, sondern bedürfen der Frage nach der Technik selbst, unserer Haltung zum Leben und zum Tod.

Wie ist angesichts dieser Entwicklungen die Gelassenheit zu denken? Die Herausforderung für die Gelassenheit liegt heute weniger in der Vermeidung von Leiden als vielmehr in der zunehmenden Selbstreferentialität des menschlichen Lebens und der Verschränkung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Diese Verschränkung hat einen Grad erreicht, wo es kaum noch einen Sinn macht, zwischen Denken und Handeln zu unterscheiden. Die Gefahr dabei ist nicht nur die Unumkehrbarkeit der Prozesse, die wir loszulassen bereit sind, sondern auch der Verlust der Möglichkeit, diesen Prozessen einen Sinn zuzusprechen, und zwar einen Sinn, der sich nicht nur aus der Logik dieser einmal entfesselten Prozesse selbst ergibt. Dieser gesuchte Sinn wäre durchaus ein politischer Sinn, insofern er alle angeht und begleitet wird von der Sorge um die Welt.

38 Arendt, Hannah: *Vita activa*, a. a. O., 413f.

Daß das Äußerste und Höchste, was der Mensch vollbringen kann, in dem Erscheinen und Aktualisieren seines eigenen Wesens bestehen soll, ist keineswegs selbstverständlich. Dagegen steht einerseits die Grundüberzeugung nicht nur der schaffenden Künstler, sondern aller Herstellenden, daß das Werk nicht nur den Menschen überdauert, sondern auch mehr ist als der, der es schuf, und andererseits der dem Arbeiten innewohnende Glaube, daß das Leben der Güter höchstes sei. Wo immer das eine oder das andere die Lebensführung bestimmt, werden wir auf die für alle eigentlich unpolitischen Menschen typische Neigung treffen, das Handeln und Miteinandersprechen als eitle Betriebsamkeit abzustempeln und den öffentlichen Angelegenheiten nur insoweit eine Existenzberechtigung zuzugestehen, als sie dem allgemeinen Nutzen dienen und angeblich höhere Zwecke fördern – z. B., im Falle von Homo faber, die Welt schöner oder nutzbringender gestalten oder, im Falle des Animal laborans, das Leben erleichtern und verlängern.³⁹

Was auf dem Spiel steht, ist die Fähigkeit, sich zu dem Ganzen zu verhalten und es abzuwägen. Gelassenheit heißt in diesem Sinn nicht nur eine Unterbrechung und ein An- und Bei-sichhalten, was nur eine Pause in der gleichbleibenden Logik des Zu-greifens darstellen würde, sondern vor allem das Aufbrechen des sich überall abzeichnenden Selbstbezuges und damit das Zulassen und Üben einer Begegnung mit der nichtmenschlichen Welt, aber auch der Mitwelt und Umwelt. Bezeichnenderweise hat diese Betonung der Gelassenheit sowohl eine Auswirkung auf die *vita activa* als auch auf die *vita contemplativa*, da sie denjenigen Tätigkeiten ein Gewicht einräumt, die – mit den Worten Arendts – reine Aktualitäten sind. Dazu gehört im zwischenmenschlichen Bereich im Gegensatz zum Herstellen oder Arbeiten das Handeln genauso wie im theoretisch-wissenschaftlichen Bereich das Denken gegenüber dem Erkennen.

Was das Handeln in Verbindung mit dem Sprechen im Zwischenmenschlichen gegenüber dem Herstellen und Arbeiten auszeichnet, ist, daß es überhaupt einen *zwischenmenschlichen* Raum aufspannt und nicht nur eine Konstellation statistisch geplanter, mathematisch zu verrechnender Teilnehmer oder einen dynamisch zirkulierenden Innovatismus, in dem der Einzelne nur noch als Produzent oder Konsument eine Rolle spielt. Schopenhauer kann in seinem begrifflichen Rahmen diese Differenz kaum adäquat, jedenfalls nicht positiv bestimmen, denken. Da er den Menschen als bedürftiges Mängelwesen sieht und damit den Willensbegriff überbetont, kann das andere der Lebensnotwendigkeit – dies wird in seiner Ästhetik und Ethik deutlich – bei ihm nur negativ auftauchen, nämlich im Rahmen einer „Befreiung vom Willen“ oder „Willensverneinung“. Besonders zeigt sich dies aber in seinem Politikbegriff, der ein reiner Zweckbegriff ist; damit kann grundsätzlich nicht in den Blick kommen, „was das politische Leben eigentlich ausmacht [...] – nicht die hohe Freude, die dem

39 Arendt, Hannah: *Vita activa*, a. a. O., 264.

schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt, nicht die Befriedigung des Zusammenhandelns und die Genugtuung, öffentlich in Erscheinung zu treten, nicht die für alle menschliche Existenz so entscheidende Möglichkeit, sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften⁴⁰.

Was das Denken gegenüber dem Erkennen auszeichnet, ist, daß es nicht im Erfinden von Theorien oder Lösen von Problemen aufgeht, sondern zum einen bereit ist, unbeantwortbare Fragen zu stellen, die letztlich den Horizont der beantwortbaren Fragen darstellen, zum anderen die Art und Weise zur Sprache bringt, wie sich der Mensch überhaupt in der Welt und auf der Erde findet, bevor er sie in der einen oder anderen Art und Weise sich unterwirft.⁴¹ Nicht erst bei Schopenhauer, aber doch unübersehbar bei Schopenhauer schleicht sich daher eine Metapher zur Beschreibung des Denkens ein, die die dominierende Metapher für das Denken – das Sehen – zunehmend ablöst und schließlich bei Karl Jaspers und Heidegger noch entschiedener zum Vorschein kommt:

Das Gesicht ist der Sinn des Verstandes, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt.⁴²

Ein Denken, das sich am Hören orientiert, sieht sich eingebettet in ein Gespräch. Es ist damit nicht primär ein Sprechen, sondern ein Antworten, das offen für einen Zu- und Anspruch ist. Das Verstehen steht nicht im Horizont des Paradigmas des Be-greifens, das nur versteht, was es selbst hervorgebracht hat oder prinzipiell hervorbringen könnte. Es steht vielmehr im Horizont einer – in den Worten von Jeanne Hersch – „Öffnung des Selbst. Man öffnet sich dem, was einen geöffnet hat“⁴³.

40 Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz, München 2000, 327–370, hier: 369.

41 Zur Unterscheidung von Denken und Erkennen siehe auch Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München 2002, 62ff., 85ff.

42 W II (Kap. 3), 40.

43 Hersch, Jeanne: Philosophie als Schule des Staunens. In: Dies.: *Menschsein. Wirklichkeit. Sein*. Hrsg. von Rudolf zur Lippe. Berlin 1995, 11–89, hier: 13.