

H. GLOCKNER (1927-40) 13, 198. – [24] Die Phän. des Geistes (1807). Akad.-A. 9 (1980) 287; vgl. Art. «Entfremdung». Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 509-525. – [25] a.O. 282f. 285f. – [26] Vgl. Jenner Notizbuch, Nr. 65 [1803-06]. Akad.-A. 5 (1998) 501; M. HEIDEGGER: Hegels Begriff der Erfahrung [1942/43], in: Holzwege (1950) 127. Ges. ausg. 1/5 (1977) 138. – [27] Phän. a.O. [24] 27; vgl. H. LAUENER: Die Sprache der Z. als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel. Studia Philos. 24 (1964) 162-175. – [28] B. BAUER: Leiden und Freuden des theol. Bewußtseins [1843], in: Feldzüge der reinen Kritik, hg. H.-M. SASS (1968) 153-174, zit. 156; Hegel's Lehre von der Relig. und Kunst ... (1842, ND 1967) 119-137. – [29] K. MARX: Vorarbeiten zur Doktordiss., H. 6 (1839). MEW, Erg.-Bd. 1, 214. – [30] Thesen über Feuerbach 4 [1845]. MEW 3, 534. – [31] Ökon.-philos. Manusk. III (1844). MEW, Erg.-Bd. 1, 531. – [32] A. VON CIESZKOWSKI: Proleg. zur Historiosophie (1838, ND 1981) 110. – [33] M. HESS: Die europ. Triarchie (1841), in: Philos. und sozialist. Schr. 1837-1850, hg. A. CORNU/W. MÖNKE (1961) 96. – [34] Th. OELCKERS: Die Bewegung des Socialismus und Communismus (1844) 29; vgl. Staat, Kirche, Gesellschaft (1845) 33, 36. – [35] M. BAKUNIN: Vorwort zu den Gymnasialreden Hegels (1838), in: Frühschr., hg. R. BEER (1968) 61-96, bes. 72. – [36] G. BÜCHNER: Lenz (1839). Sämtl. Werke und Br., Hamb. Ausg. 1 (1967) 98. – [37] H. STEFFENS: Wie ich wieder Lutheraner wurde ... (1831) 153f.; vgl. Was ich erlebte 3 (1841) 114. – [38] L. NOACK: Propädeutik der Philos. (1854) 17. – [39] W. H. RIEHL: Die Familie (1855, '1856) 270. – [40] K. GUTZKOW: Die Selbsttaufe IV (1844). Ges. Werke (1872-76) 3, 99. – [41] H. HEINE: Buch der Lieder (1827). Sämtl. Werke, hg. K. BRIGGLE [SW] (1976) 1, 68, 83; Br. an F. von Beugheim (9. 11. 1820). Br., hg. F. HIRTH 1 (1950) 21; Br. an Ch. Sethe (14. 4. 1822). a.O. 38. – [42] Reisebilder II: Die Nordsee 3 (1826). SW 2, 215. – [43] a.O. 221; vgl. 341; Die romant. Schule III (1835). SW 3, 447. – [44] Zur Gesch. der Relig. und Philos. in Deutschland II (1835). SW 3, 568f. – [45] Zur Anwendung von «Z.» auf Werk und Person BYRONS vgl. K. PICHLER: Denkwürdigkeiten 3 (1844) 79; A. HERZEN: Mein Leben (1854-70, NA 1962-63) 2, 150f.; weitere Quellen bei: W. OCHSENBEIN: Die Aufnahme Lord Byrons in Deutschland und sein Einfluß auf den jungen Heine (1905, ND 1975) 86, 104, 121. – [46] W. NEUMANN: Rez. zu K. EBERT: Dichtungen (1828), in: HEINE: SW 2, 868; vgl. 838, 291; später: F. RÖHMER: An die moderne Belletristik und ihre Söhne (1836) 12f. – [47] H. HEINE: Reisebilder III/2: Die Bäder von Lucca 4 (1829). SW 2, 405f.; kritisch zu Heine: G. TH. FECHNER: Kleine Schr. (1875, '1913) 254. – [48] So kritisch: J. von EICHENDORFF: Über die ethische und relig. Bedeutung der neueren romant. Poesie in Deutschland (1847). Werke, hg. W. FRÜHWALD u.a. (1987-90) 6, 276, 278; Th. MUNDT: Gesch. der Lit. der Gegenwart (1842) 361; F. von GAUDY: Der moderne Paris. Sämtl. Werke, hg. A. MÜLLER (1844) 8, 132. – [49] E. ORTLEPP: Cölestin (1833) 17. – [50] A. VON UNGERSTERNBERG: Die Zerrissenen (1832); Eduard (1833); W. ALEXIS: Das Haus Dürerweg (1835); E. WILLKOMM: Die Europamüden (1838); vgl. F. HIRTH: Der Zerrissene. Das lit. Echo 20 (1918) 693-701; G. THURM: Der Typ des Zerrissenen (1931). – [51] K. GUTZKOW: Wally die Zweiflerin (1835, ND 1965) 43, 77; vgl. N. LENAUE: Die Albigenser (1842). Sämtl. Werke, hg. H. ENGELHARD (1959) 775. – [52] PICHLER, a.O. [45] 163. – [53] WILLKOMM, a.O. [50] 1, 167. – [54] K. GUTZKOW: Säkularbilder XI: Kunst und Lit. Ges. Werke (o.J. [1875]) 8, 421. – [55] Th. MUNDT: Rez. von W. ALEXIS: Das Haus Dürerweg, in: Lit. Zodiacus 2 (1835, ND 1971) 76-79, zit. 77. – [56] G. KELLER: Lied der Zerrissenen (1844). Sämtl. Werke und ausgew. Br., hg. C. HESELHAUS ('1972) 3, 27f.; J. von EICHENDORFF: Ein Auswanderer (1844/59), a.O. [48] 1, 463f.; J. NESTROY: Der Zerrissene (1845). – [57] W. KLEMM: Aufforderung, in: Ges. Verse (1917) 105. – [58] A. DÖBLIN: Schicksalsreise (1949) 452; W. W. SCHÜTZ: Das Gesetz des Handelns. Z. und Einheit unserer Welt (1958). – [59] Vgl. M. HORKHEIMER: Tradit. und krit. Theorie [1937]. Ges. Schr. (1958ff.) 4, 162-216, zit. 191. – [60] N. BERDJA'EW: Das Ich und die Welt der Objekte [russ. 1933] (1951) 117, 122. – [61] A. CAMUS: Le mythe de Sisyphe (1937), in: Essais, hg. R. QUILLIOT/L. FAUCON (Paris 1965) 124; dtsh.: Der Mythos von Sisyphos (1959) 35; anders dagegen: P. TILLICH: Systemat. Theol. ('1956-66) 3, 55. – [62] K. JASPERS: Philosophie (1931, 1956) 1, 80; 3, 160; vgl. 1, 64, 104ff. 276; 3, 2, 196, 217; Der philos. Glaube angesichts der Offenbarung (1962) 142f. 270-274. – [63] A. METZGER: Der

Einzelne und der Einsame (1967) 44; vgl. Automation und Autonomie (1964) 50; J. HERSCH: Die Ideologien und die Wirklichkeit (1957) 153f. – [64] W. SCHULZ: Philos. in der veränderten Welt (1972) 847-854. – [65] J. RITTER: Europäisierung als europ. Problem (1956), in: Met. und Politik (1969) 321-340, bes. 335.

Literaturhinweise. R. M. MEYER: Das Alter einiger Schlagworte. Neue Jb. klass. Altertum 5 (1900) 465-503, bes. 487; Vierhundert Schlagworte (1900) 44; dazu ergänzend: A. GOMBERT: Z. dtsh. Wortforsch. 2 (1901) 307-318, bes. 316f.; a.O. 3 (1902) 144-158, bes. 157; R. F. ARNOLD, a.O. 8 (1906/07) 1-28, bes. 25-27. – O. LADENDORF: Hist. Schlagwb. (1906) 349-351. – G. THURM s. Anm. [50]. – F. MAURER/H. RUPP (Hg.): Dtsch. Wortgesch. 2 ('1974) 151.

U. DIERSE

Zerstreuung (griech. σκέδασις, διάχυσις; lat. dispersio, dissipatio; engl. dispersion, dissipation, distraction; frz. dispersion, dissipation, diversion, divertissement)

I. – 1. Die komplexe Diskussion des Phänomens der Z. erfährt eine frühe semantische Prägung durch die platonisch-neuplatonische Mystik des Einen (s.d.) und der Einnigung (s.d.): Von der Sammlung auf das Eine wird die Z. in das Viele abgehoben. Bereits PLATON vertritt im Kontext seiner metaphysischen Bestimmung des Todes als einer Scheidung der Seele vom Leib und seines Verständnisses von Philosophie als eines Sterbenlernens (s.d.) die Auffassung, daß die Seele ihre wahre Bestimmung erreicht, wenn sie sich daran gewöhnt, sich vom Leib abzuwenden, sich in sich selbst zu sammeln (αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι), sich zusammenzuhalten (ἀποποιέσθαι) und, soweit dies möglich ist, alleine in sich selbst zu wohnen (οἰκεῖν) [1]. Die Distanzierung vom Leib, seinen Sinnen und Sinnenfreuden, ermöglicht die Hinlenkung der Seele auf das Geistige. Für die Neuplatoniker ist das Eine als das höchste Prinzip allen Seins auch das Ziel der Seele. Die Einheit mit dem ursprünglich Einen wird als Zustand der Seele erstrebt und der Abfall (ἀπόστασις) aus der Einheit als Z. (σκέδαννυμι, σκέδασις) verstanden [2].

2. Ein Mensch, der sich nicht in die nach 'außen' gerichteten welthaften Bezüge zerstreut (σκέδαννυμι, διαχέω), kehrt, wie die griechischen und lateinischen Kirchenväter entwickeln, in sich zurück [3] und erhebt sich von selbst zum Gedanken an Gott [4]. Mit deutlich neuplatonischem Echo beschreibt AUGUSTINUS die Sammlung der Seele aus der Bewegung der Abkehr («aversio») von Gott: «ich sammle mich aus der Zerstreuung, in der ich Stück um Stück zerfiel, da ich, abgekehrt von dem Einen, von Dir, mich an eitles Vielerlei verlor» («colligens me a dispersione, in qua frustatum discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui») [5]. Die Kontemplation (s.d.) Gottes entfaltet sich in einem Dreischritt: von der Rückkehr in sich selbst («redire ad se ipsum») über das «Wohnen bei sich selbst» («habitare secum») zu einem Übersich-selbst-hinausgehoben-Werden («rapere super se») in Richtung auf Gott [6].

Der Gedankenkreis von «Sammlung» und «Z.» erfährt eine weite Verbreitung in der monastischen und mystischen Literatur. Die Abschweifung der Gedanken ins Unerlaubte gehört von Anfang an zum Symptomenkomplex der vieldiskutierten Acedia (s.d.) bzw. Trägheit (s.d.) des Herzens. THOMAS VON AQUIN faßt sie terminologisch als «evagatio mentis circa illicita» [7]. Bei den Mystikern drücken die Wendungen 'das Herz' bzw. 'das Gemüt zerstreuen' die Unruhe und Ablenkung der Seele von der Gemeinschaft mit Gott aus [8]. Noch die Pietisten stellen der Z. die Zentralbegriffe der Sammlung und der Innigkeit (s.d.) entgegen [9].

3. Es ist B. PASCAL, der – in Aufnahme der theologischen Tradition – <Z.> zu einem *Grundbegriff* anthropologischen Philosophierens macht. In Radikalisierung der Augustinischen Anthropologie [10] beschreibt er das «divertissement» als eine moderne Lebensform permanenter Selbstflucht (s.d.) und Selbsttäuschung (s.d.). In Flucht vor dem Gewahren der äußeren und inneren Realität ihrer sterblichen Seinslage, dem «malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable», fliehen die Menschen nach Pascal in die vielfältigen Formen der Z. Sie suchen, um sich von sich selbst abzulenken, den Lärm («bruit»), die Unruhe («trouble»), den Wirrwarr («tracas»), den Umtrieb («remuement»), den Tumult («tumulte»), die diversen Formen der Geschäftigkeit («agitation»), kurz: «une occupation violente et impétueuse, qui les détourne de penser à soi» [11]. Z. ist solchermassen ein universales Phänomen. Alle Beschäftigungen können die Funktion der Z. übernehmen. Alle gesellschaftlichen Bereiche sind betroffen. Selbst der König, dem die Z. fehlt, ist nach Pascal «[plus] malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et qui se divertit» [12]. Das von dem lateinischen «divertere» (intransitiv: 'sich trennen', 'sich nach einer entgegengesetzten Richtung abwenden') abgeleitete «divertir» hat einen Doppelsinn: Als Gegenbegriff zu «ennuyer» meint es 'belustigen, vergnügen', im Sinne von «détourner» aber auch 'ablenken' bzw. reflexiv 'sich abwenden' [13].

Wähnen die Menschen, sie suchten eigentlich die Ruhe, so suchen sie in Wirklichkeit den Umtrieb um des Umtriebs willen. Wähnen sie, sich mittels der Z. glücklich zu machen, so folgen sie, was Pascal aufdecken will, nur der Sucht einer immer wieder neu aufzubauenden Selbstillusionierung. Diese soll schon das Aufkommen der Empfindung von Unerträglichkeit verhindern, die sich besonders in dem Gefühl der Langeweile (s.d.) aufdrängt, das den Menschen mit dem Nichts konfrontiert und so seine Existenz im ganzen erschließt. Pascal versteht die chronische Z. in theologischer Perspektive als ein – im Extremfall – lebenslanges Wegfliehen des Menschen von Gott. «La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères; car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. ... mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort» [14]. Er will im Kontext seiner Apologie des Christentums demonstrieren, daß das Aufgeben einer solchen Lebensform der Z. nur durch Umkehr zum Glauben an Jesus Christus gelingt [15]. Es ist der Glaube, der die Selbstkonfrontation und damit Selbsterkenntnis des Menschen ermöglicht, indem er zur Selbstannahme befreit [16].

Hatte schon M. DE MONTAIGNE, mit dessen (Abschweifung als Methode proklamierenden) «Essais» Pascal sich auseinandersetzt, die «diversion» als eine nützliche Form des Trostes und als Mittel wider die Krankheiten der Seele empfohlen [17], so versucht VOLTARE in seiner einflußreichen Pascal-Kritik auch die Z. zu rehabilitieren: Die «dissipation» wirke als sicheres Heilmittel gegen den Schmerz [18]. Die Tendenz zu Betriebsamkeit und Vielgeschäftigkeit (s.d.), die Pascal als Selbstvergessenheit (s.d.) suchende Z. interpretiert, ist nach Voltaire vielmehr die notwendige Grundlage der Gesellschaft; sie komme «de la bonté de Dieu» und sei «plutôt l'instrument de notre bonheur» als «le ressentiment de notre misère» [19].

4. Im 18. Jh. ist die Zerstreuung ein Element auch der Ästhetik des Komischen. «Le distrait», «der Zerstreute»

[20], ist eine vielzitierte Figur, die von der Typenkomödie in die Comédie larmoyante wandert. Das deutsche «zerstreuen» gerät unter den Einfluß des französischen «distrain», wobei sich die ursprünglich negative Bedeutung zum Teil verliert. Die empirische Psychologie des 18. Jh. bietet eine Fülle eingehender Deskriptionen der Aufmerksamkeit (s.d.), die deren Verhältnis zur Zerstreuung thematisieren. «Aber ist es denn wahr», fragt G. E. LESSING, «daß die Z. ein Gebrechen der Seele ist, dem unsere besten Bemühungen nicht abhelfen können? Sollte sie wirklich mehr natürliche Verwahrlosung, als üble Angewohnheit sein? Ich kann es nicht glauben. Sind wir nicht Meister unserer Aufmerksamkeit?» [21].

Mit Rückgriff auf A. G. BAUMGARTEN [22] bestimmt I. KANT die der Sammlung des Gemüts («animi collectio») entgegengesetzte «Z. (distractio)» als «Zustand einer Abkehrung der Aufmerksamkeit ... von gewissen herrschenden Vorstellungen durch Vertheilung derselben auf andere, ungleichartige. Ist sie vorsätzlich, so heißt sie Dissipation; die unwillkürliche aber ist Abwesenheit (absentia) von sich selbst» [23]. Kant läßt keinen Zweifel daran, daß die «Diversion» der «unwillkürlich reproductiven Einbildungskraft ... ein nothwendiges, zum Theil auch künstliches Verfahren der Vorsorge für die Gesundheit» [24] ist. In pädagogischer Hinsicht exponiert er die Z. als «Feind aller Erziehung» [25]. In erkenntnistheoretischer Hinsicht bestimmt Kant das empirische Bewußtsein, das verschiedene Vorstellungen begleitet, als «an sich zerstreut» [26]. Diesen Gedanken wenden J. G. FICHTE [27] und G. W. F. HEGEL zeitdiagnostisch, indem sie «die eigenthümliche Unruhe und Z. unsers modernen Bewußtseyns» kritisieren [28]. Das Verhältnis von Aufmerksamkeit bzw. Konzentration und Zerstreuung bildet – über die Psychoanalyse hinaus [29] – bis in die gegenwärtige Grundlagenforschung zum Thema der Aufmerksamkeit einen Untersuchungsgegenstand. «Zerstreuung» hat aber seinen Rang als psychologischer Terminus technicus längst verloren [30].

5. Die von Pascal herausgearbeitete Grundkonstellation einer exzentrischen Z., die auf innerer Leere und Langeweile gründet und letztlich Verzweiflung (s.d.) abwehren will, wirkt prägend noch für die moderne Reflexion menschlichen Seins von der Willens-Philosophie A. SCHOPENHAUERS [31] bis zu M. HEIDEGGERS Existenzial-ontologie und Analytik der Stimmungen. Besonders über S. KIERKEGAARD wird Pascals Z.-Begriff an Theologen [32] wie Existenzphilosophen [33] des 20. Jh. vermittelt. Auch nach Kierkegaard ist «all die Geschäftigkeit im Leben ... doch eigentlich Z.» [34]. Geschäftigsein bedeutet, «geteilt und zerstreut sich mit dem zu beschäftigen, was einen Menschen geteilt und zerstreut macht» [35]. Als solche ist die zerstreute Vielgeschäftigkeit der Gegensatz zum Ernst (s.d.), der den Menschen im Fokus verantwortlichen Selbstseins sich sammeln läßt [36]. Wie Pascal betont auch Kierkegaard, daß der Mensch in der Z. nicht nur nicht bei sich selbst, sondern zugleich «fort von seinem Verhältnis zu Gott» ist [37]. Es komme darauf an, den Blick von sich selbst abzuwenden und «auf Christus» zu heften. In einem solchen Sinne kann Kierkegaard das Christentum als «die einzig rettende Z.» bezeichnen [38].

HEIDEGGER transformiert den theologischen Ansatz Kierkegaards in die Philosophie einer «eigentlichen» Existenz. Diese holt sich entschlossen zusammen [39] aus der Z. in das «Man» [40] und damit auch aus dem «Unverweilen» und der «Aufenthaltslosigkeit» der Z. besorgenden Neugierde (s.d.) [41]. Gegen alle Ausweichbewegun-

gen («esquive») vor den Realitäten menschlichen Lebens konzipiert der frühe A. CAMUS eine heroische Überwindung des Schicksals. In einer Welt, in der die Z. («dispersion») die Regel bilde, gelte es, «vivre la lucidité» [42].

6. Veränderungen in der Wahrnehmung des Menschen (wie sie sich etwa in Gestalt von Fragmentierung und Zersplitterung seit der Mitte des 19. Jh. abzeichnen [43]) führen auch zu einer Veränderung in der Rezeptionshaltung gegenüber Kunstwerken, die W. BENJAMIN «Z.» bzw. «Ablenkung» [44], Th. W. ADORNO auch «Dekonzentration» [45] nennt. S. KRACAUER bringt neue Medien wie etwa den Film mit dem «Kult der Z.» in Verbindung; sinnvoll erscheint ihm einzig die Z., die «den Zerfall entblößt» und so ein «Abbild des unbeherrschten Durcheinanders unserer Welt» gibt [46]. Die Z. als Folge einer gesellschaftlichen Beschleunigung des Lebens, einer Fragmentarisierung und Atomisierung der Existenz erscheint als Phänomen der Moderne und wird als deren Signatur erklärt.

In ideologiekritischer Perspektive deuten M. HORKHEIMER und Th. W. ADORNO die «Kulturindustrie» als «Amüsierbetrieb» [47], der Kunst und Z., eigentlich «unversöhnliche Elemente der Kultur» [48], in Dienst nimmt und als Unterhaltung organisiert. Es ist der sich reproduzierende «Druck heteronomes Lebens», der nach Adorno «die Konzentration eines starken Ichs, welche das nicht Schablonenhafte erheischt», verhindert [49]. Das geschwächte Ich bedürfe aber, «damit es nur um ein Winziges über das Gefängnis hinausschaue, das es selber ist, nicht der Z., sondern der äußersten Anspannung» [50].

7. Gegen die Vorstellung einer Einheit des Sinns von Begriffen und Zeichen wie auch gegen die Annahme, die Vielfalt des Sinns («sens») sei bloße Polysemie, setzt die französische Differenzphilosophie rhetorische Figuren und Wortspiele rund um die Z. («dissipation», «dispersion») [51]. Bei J. DERRIDA erlangt das Grundmotiv der «différance» eine konsequente Entfaltung im Gedanken der «dissémination», die im Text den Sinn dezentriert und zerstört [52]. In Rückgriff auf L. WITTGENSTEINS Konzeption der Sprachspiele (s.d.) kehrt J.-F. LYOTARD die platonisch-neuplatonische Semantik des Begriffs der Z. um. Es sei vergeblich, der Sprache eine Einheit anzuschreiben: «Cette dispersion est bonne en soi, et doit être respectée» [53].

Anmerkungen. [1] PLATON: Phaedo 67 c. 83 a; vgl. CICERO: Tusc. disp. I, 74f. – [2] Vgl. PLOTIN: Enn. VI, 9 (9), 3f.; PROCLUS: De decem dubit. 64. Procli Diad. tria opusc., hg. H. BOESE (1960) 104ff.; zum Begriffsfeld um $\sigma\kappa\epsilon\delta\alpha\nu\nu\sigma\theta\alpha/\sigma\kappa\epsilon\delta\alpha\sigma\iota\varsigma$: Enn. I, 5 (36), 7, 14ff.; VI, 9 (9), 5, 27f. – [3] Vgl. auch: Art. «Weltverachtung; Weltflucht»; Art. «Einkehr». Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 406f. – [4] Vgl. GREGOR VON NAZIANZ: Oratio 2 (apologetica) 6. MPG 35, 413 Bf.; BASILIUS VON CAES.: Ep. ad Gregorium Naz. 2, 2. MPG 32, bes. 228 Af.; Regulæ fusi tractatus 6, 1. MPG 31, 925 A; GREGOR VON NYSSA: De virginitate VI, 1, 2. Sources chrét. 119 (Paris 1966) 344, 346, 348; AMBROSIIUS: Ep. 49, 5. MPL 16, 1204; AUGUSTINUS: Sermo 330. MPL 38, 1457f. – [5] AUGUSTINUS: Conf. II, 1, 1; vgl. De trin. IV, 7, 11; PLOTIN: Enn. IV, 8 (6), 4, 11ff.; PORPHYRIUS: Ad Marc. 10. – [6] Vgl. GREGOR DER GROSSE: Dial. II, 3. Sources chrét. 260 (Paris 1979) 140ff.; Vita S. Benedicti. MPL 66, 127f. – [7] THOMAS VON AQUIN: S. theol. II-II, 35, 4; vgl. schon: EVAGRIUS PONTICUS: De octo spiritibus malitiae 13. MPG 79, 1157 Dff.; Rer. monach. rationes 8. MPG 40, 1260 D. – [8] Vgl. H. SEUSE: Seuses Leben. Dtsch. Schr., hg. K. BIHLMEYER (1907) 170; MEISTER ECKHART: Expos. sup. Evang. sec. Joh. 1, 11, n. 114. Die lat. Werke 3, hg. H. ZIMMERMANN/L. STURLESE (1994) 99f.; zu M. LUTHERS Sprachgebrauch etwa: Wochenpredigt über Joh. 17, 1 (1528). Weim. Ausg. 28 (1903) 77. – [9] Vgl. auch: A. LANGEN: Der Wortschatz

des dtsh. Pietismus (*1968) 109ff. 463. – [10] Vgl. auch: Ph. SELIER: Pascal et Saint Augustin (Paris 1970) 163ff. – [11] B. PASCAL: Pensées, Frg. 139 (1670). Oeuvr., hg. L. BRUNSCHWIG/P. BOUTROUX (Paris 1904-14) 13, 52ff., hier: 54, 59. – [12] Frg. 139, a.O. 55; vgl. J.-J. ROUSSEAU: Emile IV (1762). Oeuvr. compl., hg. B. GAGNEBIN/M. RAYMOND 4 (Paris 1969) 685f. – [13] Vgl. W. VON WARTBURG: Frz. etymolog. Wb. 3 (1934) 107. – [14] PASCAL: Pensées, Frg. 171, a.O. [11] 88. – [15] Vgl. Art. «Conversio; Umkehr». Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 1033-1036. – [16] Vgl. Art. «Selbsterkenntnis III.», a.O. 9 (1995) 420-440, bes. 423ff. – [17] Vgl. M. DE MONTAIGNE: De la diversion. Essais III, 4 [1572-92]. Oeuvr. compl., hg. A. THIBAUDET/M. RAT (Paris 1962) 808-817; vgl. schon: HESIOD: Theog. 53-55. 98ff.; zur «Abschweifung» («vagabondant») als Formgestalt der «Essais: wie der menschlichen Subjektivität: H. FRIEDRICH: Montaigne (Bern 1967) 312ff. – [18] VOLTAIRE: Lettres philos., 25. lettre, XXIV (1734). Ed. crit., hg. G. LANSON (Paris 1964) 2, 208. – [19] Vgl. a.O. 206; zur Bedeutung der Z. für ein wirklichkeitsangemessenes Denken vgl. D. HUME: Treat. of human nature I, 4, 7 (1739/40), hg. L. A. SELBY-BIGGE (ND Oxford 1958) 269. – [20] Vgl. J.-F. REGNARD: Le distraire (1697). – [21] G. E. LESSING: Hamburg. Dramaturgie, 28. Br. (1767). Sämtl. Werke, hg. K. LACHMANN 7 (1854) 121. – [22] A. G. BAUMGARTEN: Metaphysica § 638 ('1779) 234. – [23] I. KANT: Anthropologie in pragmat. Hinsicht § 47 (1798, '1800). Akad.-A. 7, 206; vgl. die Refl. Nr. 524-526. Akad.-A. 15, 227f.; Art. «Z.», in: G. S. A. MELLIN: Encycl. Wb. der Krit. Philos. 6 (1804) 286-289; bei J. G. HERDER fungiert als Gegenbegriff zu «Zerstreuung» auch «Besonnenheit», vgl. Art. «Besonnenheit III.», Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 850. – [24] a.O. 207. – [25] Pädagogik (1803). Akad.-A. 9, 476. – [26] KrV B 133. – [27] Vgl. J. G. FICHTE: Sonnenklarer Bericht, 1. Lehrstunde (1801). Akad.-A. I/7 (1988) 198. – [28] G. W. F. HEGEL: Wiss. der Logik I, Vorrede zur zweiten Ausg. (1831). Akad.-A. 21 (1985) 18. – [29] Vgl. S. FREUD: Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1904). Ges. Werke, hg. A. FREUD u.a. (London 1940-87) 4, 173. – [30] Vgl. auch: Art. «Vigilanz». Hist. Wb. Philos. 11 (2001) 1056f. – [31] Vgl. A. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorst. I, 4, § 57 (1819, '1859). Sämtl. Werke, hg. A. HÜBSCHER 2 (1949) 367f.; Foliant I, 43 (1821). Der handschr. Nachlaß 3: Berliner Ms. (1818-1830), hg. A. HÜBSCHER (1970) 90; Art. «Wille III. A.», vgl. F. NIETZSCHE: Unzeitgem. Betracht. 3: Schopenhauer als Erzieher (1874). Krit. Ges. ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI (1967ff.) 3/1, 369f.; Morgenröthe V, 549 (1887), a.O. 5/1, 323. – [32] Vgl. auch: K. BARTH: Die Kirchh. Dogmatik III/4, § 55 (1957) 636f. 640: «Flucht aus der Leere in die Leere». – [33] Vgl. G. MARCEL: L'homme problématique (Paris 1955); dtsh.: Der Mensch als Problem (1956) 131; K. JASPERS: Philos. 2: Existenzzerhellung (1932, 1956) 333f. – [34] S. KIERKEGAARD: Papirer, hg. P. A. HEIBERG u.a. (Kopenhagen 1909-48) VIII, 1 A 63. – [35] Der Liebe Tun, Erste Folge (1847). Ges. Werke, hg. E. HIRSCH u.a. (1950-69) 19, 110. – [36] Vgl. zum Gegensatz von Z. und «tiefsinnendem Ernst» auch: J. G. FICHTE: Die Anweisung zum seligen Leben, 1. Vorles. (1806). Akad.-A. I/9, 64. – [37] S. KIERKEGAARD: Abschließende unwiss. Nachschr. 2 (1846), a.O. [35] 16/2, 200. – [38] Pap., a.O. [34] X^a A 655. – [39] Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit § 75 (1927) 390f. Ges. ausg. I/2 (1977) 515f. – [40] § 27, a.O. 129/172. – [41] § 36, a.O. 172f./229. – [42] A. CAMUS: Carnets janvier 1942-mars 1951, mars 1942 (Paris 1964) 19; dtsh.: Tagebücher 1935-51 (1997) 208; vgl. Le mythe de Sisyphe (Paris 1942) 21. – [43] Vgl. auch: J. CRARY: Suspensions of perception (Cambridge, Mass. 1999). – [44] Vgl. W. BENJAMIN: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner techn. Reproduzierbarkeit (1936). Ges. Schr., hg. R. TIEDEMANN/H. SCHWEPPENHÄUSER I/2 (1974) 463ff. – [45] Th. W. ADORNO: Über den Fetischcharakter in der Musik (1938). Ges. Schr., hg. R. TIEDEMANN (1970-86) 14, 37; vgl. Einl. in die Musiksoziologie I (1968), a.O. 14, 195. – [46] S. KRACAUER: Kult der Z. (1926), in: Das Ornament der Masse (1963) 311-317, hier: 316f. – [47] M. HORKHEIMER/Th. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung [1944], in: ADORNO: Ges. Schr., a.O. [45] 3, 158; vgl. später zur Kritik des Zeitalters der Unterhaltungsindustrie: N. POSTMAN: Amusing ourselves to death (New York 1985). – [48] a.O. 157f. – [49] Th. W. ADORNO: Ästhet. Theorie (1970), a.O. 7, 377; vgl. auch: Jargon der Eigentlichkeit (1964), a.O. 6, 460. – [50] a.O. 364. – [51] Vgl. G. DELEUZE: Différence et répétition (Paris 1968); Logique du sens (Paris 1969) 90f.; zur Z. und zum Sinn als «Oberflächeneffekt»; J.

DERRIDA: La différence, in: Marges – de la philos. (Paris 1972) 1-29. – [52] Vgl. J. DERRIDA: La dissémination (Paris 1972). – [53] Vgl. J.-F. LYOTARD: Wittgenstein, 'après', in: Tombeau de l'intellectuel (Paris 1984) 49-66, 61; dtsh.: 'Nach' Wittgenstein, in: Grabmal des Intellektuellen (Graz 1985) 68-74, 70.

Literaturhinweise. H. LEFÈVRE: Divertissement pascalien et aliénation humaine, in: Blaise Pascal: l'homme et l'œuvre (Paris 1956) 196-224. – F. MARTY: Art. 'Divertissement', in: Dict. de spirit. 3 (Paris 1957) 1364-1370. – R. VERNAY: Art. 'Distractions', a.O. 1347-1363. – D. C. POTTS: Pascal's contemporaries and 'Le Divertissement'. Modern Language Review 57 (1962) 31-40. – K. STENZEL: Pascals Theorie des Divertissement. Diss. München (1965). – M. ELLINGER: 'Habitaré secum – Wohnen in sich selbst': Kontemplation bei Papst Gregor dem Großen im zweiten Buch der Dialoge. Erbe und Auftrag 78 (2002) 452-471.

H. HÖHN

II. Physik (Z. der Energie). – W. THOMSON (später Lord KELVIN) führt den Ausdruck 'Dissipation' 1852 in einem knappen Artikel zur naturphilosophischen Interpretation des von ihm und R. CLAUSIUS formulierten und später als zweiter Hauptsatz der Thermodynamik (s.d.) benannten Axioms in die physikalische Terminologie ein. Aus der Unmöglichkeit, mechanische Arbeit durch Abkühlung eines materiellen Gegenstandes unter seine Umgebungstemperatur zu gewinnen, sei die Schlußfolgerung zu ziehen: «There is at present in the material world a universal tendency to the dissipation of mechanical energy» [1]. Die durch Abkühlung heißer Körper erzeugte mechanische Arbeit sei mit einem «absolute waste of mechanical energy available to man» verbunden [2]. Die negative Konnotation schon des physikalischen Begriffs bleibt auch in der Folgezeit bestimmend [3]. THOMSON beschränkt die Dissipationstendenz ausdrücklich auf die unbelebte Natur und die gewisseste Möglichkeit ihrer Aufhebung auf Gott, der allein mechanische Energie (s.d.) «can either call into existence or annihilate» [4].

An Thomsons Text schließt eine Debatte über vermeintliche kosmologische, weltanschauliche und ethische Konsequenzen des zweiten Hauptsatzes an [5]. H. VON HELMHOLTZ leitet 1854 aus Thomsons Axiom die nicht überprüfbare These vom sogenannten Wärmetod (s.d.) des Weltalls ab [6]. H. SPENCER bewertet die von ihm auch auf die belebte Materie ausgedehnte universelle Tendenz zum Ausgleich aller Temperaturunterschiede positiv, da auf sie die Fähigkeit der Individuen und Arten zurückgehe «of becoming adapted to new circumstances» [7]. Daß der physikalische Inhalt des zweiten Hauptsatzes «allgemein erschöpfend» allerdings nicht durch die «Zerstreuung der Energie», sondern «nur durch den Begriff der Entropie ausgedrückt werden» könne, hebt 1892 M. PLANCK hervor [8].

Nachdem der Ausdruck schon am Ende des 19. Jh. seine ehemalige Relevanz verloren hatte, hat die adjektivische Verwendung im Begriff der «dissipativen Strukturen» im letzten Viertel des 20. Jh. eine gewandelte Bedeutung erhalten, welche die in der von I. PRIGOGINE begründeten Theorie der Selbstorganisation (s.d.) fern vom Gleichgewichtszustand entstehende «ordered configurations» offener Systeme meint [9].

Anmerkungen. [1] W. THOMSON: On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy (1852), in: Math. and phys. papers 1 (Cambridge 1882) 511-514, 514. – [2] a.O. 511. – [3] S. G. BRUSH: The kind of motion we call heat (Amsterdam u.a. 1976) 562 (Anm. 1); vgl. mit unmittelbarem Bezug auf Thomson: E. MACH: Die Prinzipien der Wärmelehre (1900) 298; E. VON HARTMANN: Die Weltanschauung der modernen Physik (1902) 42. – [4] THOMSON, a.O. [1] 511. – [5] S. G. BRUSH: Science and culture in the 19th century. Graduate J. (Austin,

Tex.) 7 (1967) 477-565; C. SMITH: The science of energy (London 1998) 126ff. – [6] H. VON HELMHOLTZ: Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik (1854), in: Vorträge und Reden 1 (1903) 49-83, 67. – [7] H. SPENCER: First principles (London 1862, 1976) 463. – [8] M. PLANCK: Bem. über das Carnot-Clausius'sche Princip (1892). Annalen der Physik, NF 46 (1892) 162-166; vgl. Art. 'Entropie'. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 540f. – [9] G. NICOLIS/I. PRIGOGINE: Self-organization in nonequilibrium systems (New York u.a. 1977) 60.

Literaturhinweise. D. S. L. CARDWELL: From Watt to Clausius (London 1971). – C. TRUESDELL: The tragicomic hist. of thermodynamics 1822-1854 (New York u.a. 1980). – C. SMITH s. Anm. [5].

G. SCHIEMANN

Zeug. Der Begriff 'Z.' wird in der deutschsprachigen Philosophie zunächst nahe am Alltagsgebrauch verwendet. In seiner Kosmologie nennt I. KANT die Dinge das «rohe Z. der Materie» oder «der Natur» [1]. Er spricht aber auch im menschlich-alltagsrelevanten Sinne von Z.: «Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Z. (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden» [2]. Im Anschluß an G. W. F. HEGELS Auffassung, daß die «zweckmäßige Tätigkeit» den traditionellen Subjekt-Objekt-Dualismus überwunden habe [3], stehen für F. KAPP Werk wie Werkzeug derart «in innerster Verwandtschaft mit dem Menschen selbst, dass er in der Schöpfung seiner Hand ein Etwas von seinem eigenen Sein ... vor seine Augen gestellt erblickt». Kapp verwendet dafür erstmals den Terminus 'Z.': «Das sogenannte 'Z.' des Handwerkers, die Instrumente der Kunst, die Apparate der Wissenschaft ... gehören folgerichtig in die Kategorie der in Materie geformten Projection, die ... Organprojektion» [4].

In diesem Sinne wird der Terminus 'Z.' auch von M. HEIDEGGER aufgegriffen. In der Absicht, die traditionelle Dingontologie zu destruieren und der Philosophie «ursprünglichere» Fundamente zu geben, versucht er einen phänomenologischen Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden – so, wie es im «gebrauchenden Umgang» [5] ohne theoriegeladene Verstellungen erlebt wird: «Wir nennen das im Besorgen begegnende Sein das Z.» [6]. Aus dieser «primärpragmatischen Betrachtungsweise» der «Zuhandenheit» (s.d.) [7] erscheint das Z. als eingebunden in praktische Vollzüge und menschengesetzte Zwecke: «Z. ist wesentlich 'etwas, um zu ...'» [8].

Das Z. hat nach Heidegger meist die «Unauffälligkeit des zunächst Zuhandenen» [9]. Daher bedarf der Z.-Charakter allererst einer phänomenologischen Freilegung. 'Z.' tritt stets in einem weiteren Sinnhorizont auf, in dem ein Z. auf ein anderes verweist: «Die verschiedenen Weisen des 'Um-zu' wie Dienlichkeit, ... Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur 'Um-zu' liegt eine Verweisung von etwas auf etwas» [10]. Durch eine Analogisierung des Z. zum Zeichen bereitet die Z.-Analyse den Zugang zur Analyse der «Weltlichkeit» vor [11].

Heidegger grenzt sich von einer theoretischen Betrachtungsweise ab: «Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen» [12]. Er greift statt dessen auf die Erfassung der Praxis und der Pragmata bei Aristoteles zurück [13]. Dennoch fällt die Z.-Analyse eher instrumentell aus und verweist mehr auf die Sphäre des Herstellens, der Poiesis (s.d.) bzw. Techne: «Dieses Seiende, das Z., ist dem Vorstellen des Menschen

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE

UNTER MITWIRKUNG VON MEHR ALS 1500 FACHGELEHRTEN

IN VERBINDUNG MIT

GÜNTHER BIEN, TILMAN BORSCHKE, ULRICH DIERSE, WILHELM GOERDT
OSKAR GRAEFE†, WOLFGANG HÜBENER, ANTON HÜGLI, HELMUT HÜHN
FRIEDRICH KAMBARTEL, FRIEDRICH KAULBACH†, THEO KOBUSCH
RALF KONERSMANN, MARGARITA KRANZ, HERMANN LÜBBE
ODO MARQUARD, REINHART MAURER, STEPHAN MEIER-OESER
FRIEDRICH NIEWÖHNER, LUDGER OEING-HANHOFF†, WILLI OELMÜLLER†
THOMAS RENTSCH, KURT RÖTTGERS, ECKART SCHEERER†
HEINRICH SCHEPERS, GUNTER SCHOLTZ
WINFRIED SCHRÖDER, MARTIN SEILS, ROBERT SPAEMANN

HERAUSGEGEBEN VON

JOACHIM RITTER†, KARLFRIED GRÜNDER
UND
GOTTFRIED GABRIEL

VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUSGABE
DES «WÖRTERBUCHS DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE»
VON RUDOLF EISLER

BAND 12: W-Z

2 Beilagen

Universitätsbibliothek Wuppertal



W00025847

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT