

## ZEIT UND SINNLICHKEIT

### ZUR SOZIOGENESE DER VANITASMOTIVIK UND DES ILLUSIONISMUS

#### Wandel der Zeitvorstellungen im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus

Die These, daß erst seit dem späten 18. Jh. von einem Prozeß der Verzeitlichung in den Künsten und wissenschaftlichen Disziplinen gesprochen werden kann, ist kaum haltbar.<sup>1</sup> Richtig ist daran, daß unter dem Druck der Industrialisierung das Zeitbewußtsein allgemein stark zunimmt, aber es handelt sich hier nur um eine Radikalisierung von mentalen Tendenzen, die schon in der ersten Phase des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus, d.h. dem historischen Zeitraum, der gemeinhin mit dem Begriff der Renaissance etikettiert wird, abzeichneten.

Ein Beleg für ein im modernen Sinne temporalitätsbestimmtes Denken dieser Epoche ist die Philosophie des Cusanus, der, wie schon Cassirer feststellte, „den Grund zu dem modernen, mathematisch-physikalischen Zeitbegriff“ gelegt hat.<sup>2</sup> Cusanus sieht – anders als die mittelalterlichen Philosophen – die Zeit als „mensura motus“, als Maß der Bewegung. Diese ist für ihn die objektive Kategorie, die das Bewußtsein des Subjekts bestimmt, ja dominiert: „dependet ratio animae a tempore“. Umgekehrt gilt für Cusanus aber auch, daß die Zeit ein Instrument und Konstrukt des Menschen ist: „Annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae“<sup>3</sup>.

Diese Dialektik, daß die Zeitmessung einerseits sich einer schöpferischen Entdeckung des menschlichen Bewußtseins verdankt, mittels derer das Subjekt die Wirklichkeit und auch seine eigene Existenz kategorial erfassen und unterwerfen kann, sie andererseits aber auch, einmal zu einer Objektivierung geworden, zu einer beherrschenden Größe wird, der es sich bedingungslos unterzuordnen hat, ist ein ideologischer Reflex der Tatsache der angewachsenen Ware-Geld-Beziehungen seit dem 14. Jh. Die Ausweitung der Handelsbeziehungen, und zwar nicht nur des Warenhandels, sondern auch des Geld- und Kreditgeschäfts, hatte schon im 15. Jh. nachhaltigen Einfluß auf kognitive und psychische Dispositionen ausgeübt. Bei Cusanus zeigt sich dies besonders in seiner Possibilitätstheorie, wonach „alles Seiende nur ist, was sein kann“, und „im Seinkönnen die wahrhafteste und angemessenste Form alles Gestaltbaren“ zu sehen ist.<sup>4</sup>

Diese Theorie geht von einem dynamisierten Weltbild aus: Wirkliches ist nur Vollzug angelegter Möglichkeiten. Gewiß kann man in dieser Auffassung den aristotelischen Gedanken der Entelechie wiedererkennen, aber diese Feststellung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß des Kusaners Theorie stark vom Denkmodell des Kreditgeschäfts bestimmt ist. Die Überführung einer Möglichkeit in ihre Realisation zu einem bestimmten Zeitpunkt kennzeichnet das Wechselgeschäft, das seinerseits eines ratio-

nalisierten Zeitbegriffs bedarf, der eine Koordination vielfältigster Aktionen und Transaktionen ermöglicht.

Der Gedanke des Termingeschäfts wird bei Cusanus anthropologisch ausgeweitet: der Mensch ist ein „deus occasionatus“<sup>5</sup>.

Den richtigen Moment zu erkennen, in ihm Werte zu realisieren, ist Aufgabe und Bestimmung des menschlichen Intellekts; dies charakterisiert seine Freiheit.

In den Bahnen des Nominalismus<sup>6</sup>, akzeptiert Cusanus die These von der „doppelten Wahrheit“: Neben der intelligiblen Welt Gottes existiert eine Sphäre, in der der Mensch frei ist; es ist die Sphäre des werterealisierenden Handelns, genau genommen also die der Ökonomie. In ihr regiert die antizipatorische Phantasie. Cusanus skizziert ein optimistisches Weltbild, denn letztlich koinzidiert für ihn die „explicatio“ des innerweltlichen Seins, das sich an der „ratio temporis“ orientiert, mit der „complicatio“ Gottes<sup>7</sup>. Mit dieser Theorie wertet Nikolaus von Cues – wohl kaum bewußt, obgleich sich in seinen Schriften verschiedentlich ausgesprochen ökonomische Gleichnisse und Metaphern finden wie z.B. das Bild Gottes als eines Münzmeisters, der die Münze schlägt, deren Wert aber erst der menschliche Geist bestimmt – die Kaufmannsklasse derart auf, daß er sie in den Rang einer gottgewollten Lebens- und Denkform erhebt. Mit den Usancen des Handelskapitals hatte sich Cusanus in der Zeit seines Italienaufenthaltes vertraut gemacht.<sup>8</sup>

Die Gedanken des Cusanus zum Problem der Zeit, der Möglichkeit, zur Infinitesimalität, zur Coincidentia oppositorum (welch letztere übrigens Egon Friedell<sup>9</sup> aperçuhaft-überspitzt als das philosophische Äquivalent zu der in derselben Epoche entwickelten doppleten Buchführung bezeichnet hat) wirken deshalb heute so modern, weil mit ihnen Theoreme formuliert wurden, die erst mit dem Sieg des Kapitalismus und seines Zeitprinzips universelle Gültigkeit erlangten. Zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift repräsentierten sie lediglich Auffassungen einer kleinen gesellschaftlichen Schicht, die freilich schon eine dominierende Position einnahm. Das Kaufmannskapital beherrschte ausschließlich die Zirkulationssphäre, ohne jedoch innovativ in die Strukturen der Produktion eingreifen zu können<sup>10</sup>. Dies gelang ihm erst im 16. Jh. – in der Phase der Preisrevolution, der Einhegungen usw. – und im verstärkten Maße in der Epoche der Industrialisierung, d.h. im Übergang vom 18. zum 19. Jh. Wenngleich also die feudale Produktionsweise im 15. Jh. noch keineswegs durch das Handelskapital in Frage gestellt wurde, so stellte dieses doch einen irritierenden und Ängste auslösenden Faktor dar. Dies zeigt sich in der harten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Kaufmannschaft um den Zeitbegriff, die von Jacques Le Goff und – auf seinen bahnbrechenden Thesen aufbauend – A.J. Gurjewitsch ausführlich untersucht und dokumentiert worden ist.<sup>11</sup>

Le Goff hat dargelegt, daß der feudale Zeitbegriff vage und diffus war. Zeit galt nicht als eine objektive und damit präzise meßbare Dimension. Zwar ist für das Mittelalter eine gewisse Datierungssucht festzustellen, denn mittelalterliche Autoren legen großen Wert auf die Rekonstruktion des zeitlichen Beginns der Welt und sie versuchen,

aufgrund von Bibelstellen exakt die Lebensdaten Christi zu bestimmen, aber diese bis zur Pedanterie getriebene Genauigkeit steht im Widerspruch zu bzw. wird überlagert von verschwommenen Zeitvorstellungen, die einen stark mythischen Einschlag haben. Es herrscht ein Durcheinander der Zeitebenen, die nicht oder kaum koordiniert werden. Das Gefühl für die Dauer der Zeiten im Sinne moderner Zeitmessung ist unklar. Ein bekanntes Beispiel dafür ist die Zeitstruktur, die dem Nibelungenlied zugrundeliegt, in dem Zeiten gedehnt, gerafft oder übersprungen werden, ohne Rücksicht auf die Lebensdauer der agierenden Personen.<sup>12</sup> Grundsätzlich läßt sich also konstatieren, daß im Mittelalter eine objektive Zeitmessung nicht existiert; es gibt eigentlich nur die subjektive Form des Zeiterlebens, wie patristische (Augustinus)<sup>13</sup> und scholastische Zitate belegen.

Was nun diese subjektive Form des Zeiterlebens anlangt, so muß man sich klarmachen, daß in der antagonistischen Gesellschaftsstruktur des Feudalismus die Zeitvorstellungen von Klerus und Adel eindeutig die herrschenden waren. Die Zeitmessung war das Privileg des Klerus. Die Abhängigkeit der leibeigenen Bauern von der Zeitvorstellung des Klerus geht aus einer etymologischen Bemerkung des Johannes von Garlandia hervor, der über das Glockengeläut schreibt: „Campanae (Glocken) werden sie nach den Bauern, d.h. nach den Landbewohnern (campus = Land) genannt, die die Stunden nur am Glockengeläut erkennen können.“<sup>14</sup>

Noch bis ins 14. Jh. hinein gibt es keine differenzierte Tageseinteilung, denn die Sand- und Wasseruhren sind zur Stunden-, gar zur Minutenanzeige kaum geeignet (erst im 16. Jh. entwickelte Nicolaus Kratzer, der Freund Holbeins d.J., als Astronom, Mathematiker und Uhrmacher am Hofe Heinrichs VIII. von England eine auch Viertelstunden indizierende Sanduhr; schließlich gelang es erst im 17. Jh. dem Altdorfer Uhrmacher Stephan Farfler (1633-1689), für die Sanduhr eine Vorrichtung zu erfinden, die sich jede Stunde umkehrte)<sup>15</sup>.

Die Ungenauigkeit der Zeitmessung ermöglichte es dem Klerus, die Zeitmaße zu beeinflussen. Das gilt auch für andere zeitliche Orientierungssysteme wie das Nachtmaß der Unterteilung in drei Kerzenlängen oder die Zeitgliederung durch das Stundengebet. Kerzen konnten abgeschnitten, Gebete hastig verrichtet werden. Angesichts dieser nicht selten praktizierten Manipulationen ist es begreiflich, daß schon im Mittelalter das Zeitprivileg Ursache gesellschaftlicher Konflikte war.<sup>16</sup> (Noch in der Phase der Industrialisierung, im 19. Jh., werden erbitterte Auseinandersetzungen um die Kontrolle der Zeit geführt: Unternehmer verbieten ihren Arbeitern, Uhren in den Betrieb mitzunehmen, denn als einziges Zeitmaß hat die Werksuhr Gültigkeit.)<sup>17</sup>

Die Erfindung von mechanischen Uhren, die eine genaue Zeitmessung und Tageseinteilung ermöglichten, kam der bürgerlichen Klasse der Unternehmer und Kaufleute entgegen, „denen es auf eine präzisere Festlegung der Arbeitszeit und der Termine für ihre Geschäfte ankommt (seit der Einführung des Wechsels vor allem Bankgeschäfte). Im Zuge dieser Entwicklung werden die alten Zeitbegriffe aufgehoben. Die Zeit wird vereinheitlicht.“<sup>17a</sup>

Die Reklamierung des Zeitprivilegs für sich bringt diese Klasse, die in den Städten das Patriziat bildet, durch Anbringung von Räderuhren an Rathaustürmen zum Ausdruck<sup>18</sup>.

Die Vereinheitlichung bedeutet zugleich eine Objektivierung und Abstraktifizierung des Zeitbegriffs. Dieser Vorgang war von solch gravierender Art, daß man sich heute kaum noch eine Vorstellung davon machen kann, wie sehr er die nicht in kommerzielle Prozesse involvierten, d.h. an Kapitalverwertung interessierten Gesellschaftsschichten verunsicherte. Denn Objektivierung heißt in diesem Zusammenhang, daß für die Zeit eine allgemein gültige Berechenbarkeit und Quantifizierbarkeit vindiziert wird, die den Bewußtseinshorizont des einzelnen Subjekts oder einzelner gesellschaftlicher Gruppen unberücksichtigt läßt. Abstraktifizierung meint, daß Zeit nicht mehr als eine Qualität oder ein *Accidens* der Dinge, das zu deren Erscheinungsform gehört, verstanden wird, sondern als eine Dimension jenseits anschaulicher Gegenständlichkeit und Konkretheit.<sup>19</sup> Für eine kollektive Mentalität, die weitgehend noch von fetischistischen Vorstellungen geprägt war, denen zufolge sich z.B. das Heilige oder das Böse in Gegenständen unmittelbar präsentiert, mußte ein solcher Zeitbegriff wegen seiner ungreifbaren Vagheit und Rätselhaftigkeit das Gefühl von Ungeschützttheit und Bedrohung auslösen.<sup>20</sup>

Derartige Entsinnlichungsformen waren den gesellschaftlichen Gruppen und Schichten schon immer suspekt, denen an der Aufrechterhaltung des Feudalsystems mit seinem Prinzip der *Necessitas*, der auf Autarkie bedachten und lokal begrenzten Naturalwirtschaft gelegen war<sup>21</sup>. So erklärt sich die bis zum Haß gesteigerte Abneigung gegen die Geldwechsler und Bankiers, die den Handwechsel von Münzen verschiedener Währungen zunehmend durch das System der über die Bücher erfolgten Überweisung, also durch das Giralsystem, ersetzt hatten.<sup>22</sup> Erst recht aggressiv reagierte man auf das „*cambium per litteras*“, das urkundlich geleistete Zahlungsverprechen in Form von Wechselbriefen, ein geldwirtschaftliches System, das nicht nur die Dimension einer genau vorausberechenbaren Zukunft zugrundelegte, sondern auch auf überörtliche, ja kontinentübergreifende Transaktionen angelegt war.<sup>23</sup> Den feudalistisch denkenden Bevölkerungsgruppen – und sie stellten das Gros der Bevölkerung dar – leuchtete nicht ein, daß Papiere, denen doch eine besondere dingliche Wertqualität fehlte, wie sie Gold- und Silbermünzen eignete, Werte repräsentieren sollten. Entscheidend aber für den Haß auf die Geldwechsler war deren wucherischer Umgang mit dem ihnen anvertrauten Geld, das sie zu einem hohen Zinssatz als Kredit gewährten. Hier ist besonders zu erwähnen, daß Kredit im Mittelalter und in der frühen Neuzeit fast ausschließlich Konsumtivkredit war.<sup>24</sup> Diejenigen Personen, die den Kredit aufnahmen, investierten ihn nicht in Produktivkapital, sondern verwendeten ihn – wie die am Erwerb von Luxuswaren interessierten Fürsten – für die unproduktive Konsumtion. Dieser Sachverhalt markiert den grundlegenden Unterschied und Widerspruch zwischen zwei klassen- und letztlich formationsspezifischen Wirtschaftspraxen: dem Prinzip des Wiedereinsatzes von nichtverzehrtem Erwerbsvermögen zum Zwecke kontinuierlicher Aufschätzung und dem Prinzip einer

„Verschwendungsökonomie“ (Duby)<sup>25</sup>, die für feudale Herrschaftsformen charakteristisch ist.

„Das kirchliche Verbot, den Wucherzins einzustreichen, wurde mit den Worten Christi begründet: ‚Tut wohl und leihet, daß ihr nichts dafür hoffet‘ (Lukasevangelium 6,35). Der Geldvertrag konnte folglich nur den Charakter einer unentgeltlichen Hilfe und eines freundschaftlichen Darlehens tragen. Ein beliebiger Zuwachs zu der entliehenen Summe (außer einem freiwilligen Geschenk als Zeichen der Dankbarkeit) wurde als unrechtmäßiges Einkommen verurteilt. Während ein Kaufmann, der die Ware teurer verkaufte, als er sie gekauft hatte, noch eine Rechtfertigung in den Aufwendungen, die mit der Lagerung und dem Transport der Ware verbunden waren, und in der Notwendigkeit eine Belohnung für die erwiesenen Dienste zu erhalten, finden konnte, besaß der Wucherer in den Augen der mittelalterlichen Theologen keinerlei Rechtfertigung. Das Einkommen der Wucherer ist unmoralisch und sündhaft, denn sie erhalten es, ohne zu arbeiten, und ‚verdienen das Geld sogar im Schlaf‘ an Feiertagen ebenso wie auch an Markttagen. Der Wucher wurde als Verkauf von Geld verstanden, folglich wurde das Eigentumsrecht darauf übertragen; von hier kommt die eigentümliche Etymologie des Terminus mutuum, ‚Anleihe‘, ‚Darlehen‘, ‚mutuum heißt deshalb so, weil das Meine (meum) zu Deinem (tuum) wird, quasi de meo tuum‘. Doch ist es nicht gerecht, neben der Belohnung für den verkauften Gegenstand auch noch Zahlungen für eine Benutzung zu fordern, das wäre gleichbedeutend damit, daß man außer dem Preis des Weins auch noch eine Bezahlung dafür verlangen würde, daß er getrunken worden ist. Das Geld wurde im Mittelalter als etwas verstanden, was verbraucht wird. Aristoteles folgend, hielten die mittelalterlichen Denker das Geld für unfruchtbar (nummus non parit nummos); seine einzige Bestimmung ist es, als Mittel des Austauschs zu dienen. Das andere rationale Argument gegen das Wuchertum [. . .]: Der Wucherer bereichert sich, genaugenommen, an der Zeit; denn wenn er Geld leiht, bekommt er es nach einem bestimmten Zeitabschnitt zurück und fordert Prozente. Doch niemand kann mit der Zeit Handel treiben – mit Gottes Schöpfung, die zum Allgemeinwohl gegeben wurde. Der Handel mit der Zeit ist eine ‚Verkehrung der Ordnung der Dinge‘ (Bonaventura).“<sup>26</sup>

Die von Gurjewitsch angeführten Beispiele belegen, daß die Geld- und Kreditgeschäfte starke Abstraktionstendenzen mit sich brachten und daß sie historisch gesehen die Voraussetzung und Grundlage des modernen objektivistischen Zeitbegriffs waren, ja daß sie ihn letztlich konstituiert haben.<sup>27</sup>

### **Vanitas: Resistenz gegen neue Zeitnormen**

Ein sozialpsychologisches Korrelat zu diesem wirtschaftsgeschichtlichen Transformationsprozeß ist die Vanitas-Ideologie<sup>28</sup>. Sie geht von den Klassen aus, die konservativ auf dem Stand der feudalen Produktionsverhältnisse verharren, also sowohl von der herrschenden Klasse der Feudalherren als auch von seiten der unterdrückten Schichten, etwa dem städtischen Zunft Handwerk und dem städtischen

Proletariat und natürlich der feudallyabhängigen Landbevölkerung. Die Vanitas-Ideologie wäre materialistisch zu interpretieren als Aufbegehren gegen die undurchschaubare Praxis des Wucher- und Handelskapitals, das im Lasterkatalog des Mittelalters schon früh als *avaritia* (Habsucht) gebrandmarkt wird<sup>29</sup>.

Die Art und Weise, wie der Vanitas-Gedanke artikuliert wird, ist ein Indikator dafür, wie stark die Machtpositionen von Feudalherren und Kapitalisten jeweils waren: ist er anfangs theologisch-metaphysische Drohung gegenüber dem Unrecht des Zinsnehmens, so läßt sich für die Phase, in der sich das kapitalistische Prinzip über die Zirkulationssphäre immer mehr gesamtgesellschaftlich durchsetzte, an ihm ein melancholisch-resignatives Moment feststellen. In der Vanitas-Ideologie überlagern sich zwei Aspekte: einmal der Weltfluchtgedanke, der Wunsch nach Ausweichen vor einer zunehmend undurchschaubar gewordenen wirtschaftlichen Realität (konkret: des städtischen Lebens, in dem die Kaufleute tonangebend sind) und damit verbunden der Rückzug in die Spiritualität und mystische Innerlichkeit, zum andern die Reflektierung des von eben diesen perhorreszierten Mächten als Norm gesetzten Zeitprinzips. Das Vanitasmotiv ist eine frühe symbolische Form für romantische Tendenzen, für die gleichfalls ein ohnmächtiger Protest gegen die Usancen des Kapitals und sein Zeitdiktat charakteristisch ist. Richtet sich der Protest der Romantiker<sup>30</sup> gegen das Kapital in der Periode der Industrialisierung<sup>31</sup>, in der Werkzeug- und Antriebsmaschinen eingeführt wurden, welche die Produktions- und gesellschaftlichen Verhältnisse radikal veränderten, und gegen einen neuen Zeittakt in der Produktion, so bedeutet das spätmittelalterliche Vanitasmotiv eine Einrede gegen eine vom Wucher- und Handelskapital gesetzte Zeitnorm, die über die Zirkulationssphäre vermittelt ist. Vor diesem Hintergrund ist das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Eremitenwesen und das Aufkommen verschiedener, die Einöde („*silva*“) aufsuchenden Kongregationen, der Kartäuser, Zisterzienser und Prämonstratenser zu sehen, die sich alle einig sind in ihrem Programm des „*contemptus mundi*“<sup>32</sup>. Sie verachten die Reize der „Frau Welt“ wie schon Walther von der Vogelweide in seinem die Zeitproblematik reflektierenden Lied „*Owê war sint verschwunden alliu mîniu jâr*“, wo es in der dritten Strophe heißt:

„*diu welt ist ûzen schoene, wîz grûen unde rôt,  
und innân swarzer varwe, vîenster sam der tût.  
swen si nû habe verleitet, der schouwe sînen trôst:  
er wirt mit swacher buoze grôzer sünde erlôst.*“<sup>33</sup>

Walther richtet diese Ermahnung an die Ritter, d.h. an den Personenkreis, der der Garant der Feudalordnung ist. Er empfiehlt ihnen ein bußfertiges Verhalten als Remedium gegen die von der Stadt ausgehenden Ware-Geld-Beziehungen, denn die Zwiespältigkeit von Außen und Innen der Welt, von blühender äußerer Schönheit auf der einen, Häßlichkeit, Tod und Vergänglichkeit auf der anderen Seite, die er an der Welt zu erkennen glaubt, ist schon ansatzweise eine metaphorische Kritik am Tauschwertprinzip, das das moralische Gebot des Gebrauchswerts korrumpiert, welches ein Eckpfeiler der Feudalordnung ist<sup>34</sup>. Pirenne wie auch Duby<sup>35</sup> haben aufgezeigt, daß schon gegen Ende des 12. Jh. sich der Adel durch Kreditaufnahmen

immer mehr verschuldete, aber in dieser Phase, in der sich die Feudalgesellschaft zu stabilisieren beginnt<sup>36</sup>, vermögen die Kaufleute das soziale System noch nicht zu erschüttern, da sie sich letztlich den Normen der Feudalherren unterwerfen, indem sie entweder danach streben, ihren gesammelten Reichtum für den Erwerb einer grundherrschaftlichen Position zu nutzen, oder aber im Sinne einer vom Klerus geforderten „*Conversio*“ (vgl. Walthers „*buoze*“) ihr Hab und Gut der Kirche zu schenken und ins Kloster zu gehen<sup>37</sup>. Dies ist übrigens der Grund dafür, daß die schon früh geäußerte Kritik am Wucherkapital – neben Walthers Text wären z.B. des nachmaligen Papstes Innozenz III. Schrift „*De contemptu mundi*“<sup>38</sup> und Hugos von St. Viktor Traktat „*De vanitate mundi*“<sup>39</sup> zu nennen – in ihrer Zeit marginal bleibt, also noch keine Massenwirkung erzielt. Erst im Spätmittelalter, als das Wucher- und Handelskapital, das von der produktiven Leistung Dritter zehrte, immer mehr die gesellschaftlichen Verhältnisse zu dominieren begann, fand die im Vanitasmotiv konzentrierte Kritik eine ganz außerordentliche Verbreitung (vgl. des Thomas a Kempis ‚*De imitatione Christi*‘, Augsburg 1470, I,7)<sup>39a</sup>. Davon zeugt u.a. das ikonographische Motiv des hl. Hieronymus, das vornehmlich in zwei Varianten erscheint, einmal in der des ins „Gehäus“ zurückgezogenen humanistischen Gelehrten<sup>40</sup>, zum andern in der des – analog zum hl. Antonius – in die Wüsteneinsiedelei ausweichenden Kirchenvaters, der sich kasteit und meditatív in die Lektüre der Bibel versenkt, stets des Todes gewärtig, der symbolisch im Attribut des Totenkopfes angedeutet ist<sup>41</sup>. Im Hieronymus-Motiv wird für die antikapitalistisch eingestellten Schichten ein ästhetisches Identifikationsangebot bereitgehalten. Es steht für eine Einstellung, die in der Introversion, in der Abkapselung vom geschäftigen städtischen Treiben, von der Verführung der Sinne das Heil des Menschen erblickt. All diese nur sozialpsychologisch zu verstehenden Verhaltensstrategien laufen letztlich darauf hinaus, Subjektivität bzw. subjektive Erlebnisse zum Absolutum zu machen; sie bedeuten eine Ablehnung objektiv gesetzter, intersubjektiv verbindlicher gesellschaftlicher Normen – eben der Zeitnormen. Was im 19. Jh., auf dem Höhepunkt der industriellen Revolution, bei Schopenhauer<sup>42</sup> und bei Bergson<sup>43</sup> theoretisch proklamiert wird: die Konstruktion einer inneren Welt mit einem Zeitbegriff, der dem objektivistisch-mechanistischen wegen seiner Uneigentlichkeit eine Absage erteilt, damit stattdessen die reine innere Dauer des Bewußtseins als einer Hineinnahme des erinnerten Vergangenen in die ewige „absolute“ Gegenwärtigkeit statthabe – diese Konstruktion einer bewußtseinsimmanenten Zeit findet sich schon symbolisch repräsentiert in den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Eremitenbildern. Auf einigen Bildern mit dem Hieronymus in der Wüste ist im Mittelgrund ein Zug von Kaufleuten zu erkennen<sup>43a</sup>, so auf dem in Pommersfelden befindlichen, Marten van Heemskerck zugeschriebenen Werk (Hinweis von Andreas Haus). Dieser Kontrast ist signifikant: für die Kaufleute ist Mobilität charakteristisch, Bewegung, Erweiterung von Handlungs- und Handelsspielräumen<sup>44</sup>, d.h. Ausweitung des lokal oder regional begrenzten Handels auf den Weltmaßstab<sup>45</sup>, dagegen präferiert der Eremit – als symbolischer Vertreter des dem Handels- und Wucherkapital durch Weltflucht resistierenden

Feudalsystems – eine stationäre, immobile, in sich ruhende Lebensform<sup>45</sup>. Diese wird verstanden als Negation der Zeit, mindestens als Indifferenz gegen sie. Schon die Modernisten unter den Scholastikern, die mit einem doppelten Zeitbegriff operieren, einem objektiven und einem subjektiven „in anima“, definieren die objektive Zeit durch Bewegung. So sagt der Nominalist Duns Scotus, darin den neuen, durch die Entfaltung der Ware-Geld-Beziehungen forcierten ideologischen Strukturen Rechnung tragend, daß „motus et tempus non dictunt diversas res absolutas“, daß also Bewegung und Zeit eigentlich dasselbe seien und nur begrifflich unterschieden würden<sup>47</sup>.

Das Definitionsmerkmal der Bewegung wird in der Folgezeit immer nachdrücklicher herausgestellt<sup>48</sup>.

Einerseits gegen den neuen Zeitbegriff und die damit verbundene Geschäftigkeit – in des Wortes doppelter Bedeutung – aufbegehrend, andererseits ihm doch schon objektiv subsumiert, muß den antikommerziellen Schichten die Wirklichkeit paradox, scheinhaft, unreal vorkommen. Calderón hat in „La vida es sueño“ („Das Leben ein Traum“, 1636) dem Prinzen Segismundo folgende Worte in den Mund gelegt:

„Dies ist Wahrheit : darum zäumen  
Wollen wir den rauhen Mut,  
Diesen Ehrgeiz, diese Wut,  
Wenn wir wieder einmal träumen.  
Wohl geschieht's; denn in den Räumen  
Dieser Wunderwelt ist eben  
Nur ein Traum das ganze Leben;  
Und der Mensch (das seh ich nun)  
Träumt sein ganzes Sein und Tun,  
Bis zuletzt die Träum entschweben.  
König sei er, träumt der König;  
Und in diesen Wahn versenkt,  
Herrscht, gebietet er und lenkt.  
Alles ist ihm untertänig;  
Doch es bleibt davon ihm wenig,  
Denn sein Glück verkehrt der Tod  
Schnell in Staub (o bittre Not!).  
Wen kann Herrschaft lüstern machen,  
Der da weiß, daß ihm Erwachen  
In des Todes Traume droht?

Auch der Reiche träumt; ihm zeigen  
Schätze sich, doch ohne Frieden.  
Auch der Arme träumt hinieden,  
Er sei elend und leibeigen.  
Träumt, wer beginnt zu steigen;  
Träumt, wer da sorgt und rennt;  
Träumt, wer von Haß entbrennt;  
Kurz, auf diesem Erdenballe  
Träumen, was sie leben, alle,  
Ob es keiner gleich erkennt.  
So auch träumt mir jetzt, ich sei  
Hier gefangen und gebunden;  
Und einst träumte mir von Stunden,  
Da ich glücklich war und frei.  
Was ist Leben? Raserei!  
Was ist Leben? Hohler Schaum,  
Ein Gedicht, ein Schatten kaum!  
Wenig kann das Glück uns geben;  
Denn ein Traum ist alles Leben,  
Und die Träume selbst ein Traum.“ 49

Dieses Zitat reflektiert zwar im besonderen den Niedergang und wirtschaftlichen Ruin des spanischen Feudalabsolutismus gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jh., also die Tatsache, daß der Hof, der sich hoffnungslos verschuldet hatte, nicht mehr in der Lage war, die Rückzahlungsforderungen seiner Gläubiger zu befriedigen<sup>50</sup>, aber es bringt auch – freilich in einer durch die spanischen Verhältnisse bedingten radikalisierten Form – allgemeine Bewußtseinsstrukturen der antikapitalistisch eingestellten höfischen Kreise auf den Begriff.

Visualisiert erscheint dieses bei Calderón in allen Varianten literarisch durchgespielte Traummotiv in Bildern von Pereda (so in dem in der Real Academia de Bellas





*Antonio Pereda y Salgado (1608-1678), Der Traum des Lebens, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*

Artes San Fernando, Madrid, befindlichen)<sup>51</sup>. Auch für Pereda ist der Traum ein Motiv einer halluzinatorischen Verarbeitung von Tagresten, in der – aus der Sicht der höfischen Kreise – die schlechte Wirklichkeit imaginativ bewältigt wird. Es ist auffallend, daß Künstler aus einem Land, in dem die Feudalordnung extrem restauriert wurde, dieses Motiv des Traumes wählen, denn der Traum bedeutet ja eine Abschaltung der äußeren Sinne, ein Nachinnengewandtsein, einen Verzicht auf Aktivität. Dieser Negierung der Sinnlichkeit entspricht auch die dunkle Raumfolge, das Fehlen des Lichts als des objektiven Korrelats zur sinnlich-optischen Rezeption<sup>52</sup>. Daß die Wirklichkeit durch Zeit und Geld regiert wird, zeigen die Vanitas-Requisiten auf dem Tisch: im Vordergrund ausgestreut Münzen, dahinter eine kostbare Tischuhr in Turmform<sup>53</sup>, diese einerseits ein kostbares Luxusprodukt, das in den Wunderkammern aufbewahrt wurde, andererseits aber ein Symbol dafür, daß auch der Feudaladel das Zeitdiktat der Kaufmannsklasse akzeptiert hatte. Das Zeitmotiv wird auch über den Engel repräsentiert: seine ausgebreiteten Schwingen, sein aufgelöstes Haar, das wehende Tuch versinnbildlichen die Flüchtigkeit und das Dahineilen des Lebens.

Der Engel ist eine Personifikation der *Occasio*. Wörtlich wäre dieser Terminus mit „Gelegenheit“, „Moment“, zu übersetzen. Im 16. und 17. Jh. war aber dieser Begriff

schon fast gleichbedeutend mit innerweltlicher Zeit, im Gegensatz zur Aeternitas. Der Occasio-Begriff entstammt der Kaufmannssprache bzw. -ideologie. Für den Kaufmann kommt es darauf an, den richtigen Moment abzapfen, in dem er seinen Gewinn realisieren kann. Diese Auffassung setzt einen systematischen linearitätsbestimmten Begriff eines gleichförmigen Zeitkontinuums voraus, das abstrakt und infinitesimal ist und innerhalb dessen die Occasio einen Punkt darstellt<sup>54</sup>. Wie schon bei der Besprechung der Possibilitas-Theorie von Nikolaus Cusanus deutlich wurde, spielt hierbei die Zukunft eine bedeutende kategoriale Rolle. Sie ist die Dimension, auf die sich das Subjekt, selbst in steter Veränderung begriffen – eine Veränderung, die auf das abstrakte Zeitkontinuum zu projizieren wäre –, dynamisch hinbewegt. Peredas Bild stellt einen resignativen Protest gegen diesen Zeitbegriff dar, aber schon die Tatsache seiner Visualisierung beweist, daß auch die einen durch Immobilität, „reine Dauer“ charakterisierten Zeitbegriff verteidigenden Feudalpositionen sich schon Vorstellungen einer abstrakten Zeit angepaßt haben, die Descartes als Vertreter eines modernen, bereits vom Kapitalismus bestimmten rationalistischen Weltbildes folgendermaßen formuliert hat:

„Die Attribute und Zustände in den Dingen selbst, von denen sie ausgesagt werden, sind verschieden von denen in unserem bloßen Denken. Wenn wir z.B. die Zeit von der Dauer überhaupt unterscheiden und sagen, sie sei die Zahl der Bewegung, so ist dies nur ein Zustand des Denkens; denn wir bemerken fürwahr in der Bewegung keine andere Dauer als in den nicht bewegten Dingen, wie daraus erhellt, daß, wenn zwei Körper sich, der eine schnell, der andere langsam, eine Stunde lang bewegen, wir nicht mehr Zeit in dem einen als in dem anderen zählen, obgleich in dem einen viel mehr Bewegung ist. Um aber die Dauer aller Dinge zu messen, vergleichen wir sie mit der Dauer jener größten und gleichmäßigsten Bewegung, von welcher die Jahre und Tage kommen und nennen diese Dauer die Zeit.“

Descartes postuliert einen Zeitbegriff, der nicht von den „erschaffenen Dingen“, sondern einer „bloß abstrakten und allgemeinen“ Vorstellung ausgeht<sup>55</sup>. Für ihn ist die Zeit eine Universale. Ähnliche Überlegungen stellt auch der Dichter Paul Fleming an. So lautet sein 1642 erschienenes Gedicht „Gedancken/über der Zeit“<sup>56</sup>:

Ihr lebet in der Zeit / und kennt doch keine Zeit/  
So wisst Ihr Menschen nicht von / und in was Ihr seyd.  
Diß wisst Ihr / daß Ihr seyd in einer Zeit geboren.  
Und daß ihr werdet auch in einer Zeit verlohren.  
Was aber war die Zeit / die euch in sich gebracht?  
Und was wird diese seyn / die euch zu nichts mehr macht?  
Die Zeit ist was / und nichts. Der Mensch in gleichem Falle.  
Doch was dasselbe was / und nichts sey / zweifelN alle.  
Die Zeit die stirbt in sich / und zeucht sich auch aus sich.  
Diß kömmt aus mir und dir / von dem du bist und ich.  
Der Mensch ist in der Zeit; sie ist in ihm ingleichen.  
Doch aber muß der Mensch / wenn sie noch bleibet / weichen.  
Die Zeit ist / was ihr seyd / und ihr seyd / was die Zeit /  
Nur daß ihr Wenger noch / als was die Zeit ist / seyd.  
Ach daß doch jene Zeit / die ohne Zeit ist kähme /  
Und uns aus dieser Zeit in ihre Zeiten nähme.

Und aus uns selbst uns / daß wir gleich köndten seyn /  
Wie der itzt / jener Zeit / die keine Zeit geht ein!

Ist Peredas Bild ein Zeugnis für die feudal-restaurative Opposition gegen den bürgerlichen Zeitbegriff und Occasio-Gedanken in Spanien, so lehren Motive aus der nordwesteuropäischen Traktatliteratur, daß sich anderwärts die Theologie schon auf diese Vorstellungen bejahend eingelassen hatte. In diesem Zusammenhang sind Stiche von Theodor Galle in Joannes Davids „Occasio arrepta, neglecta“ (Antwerpen 1605, ital. Ausg. 1606) von zentraler Bedeutung<sup>57</sup>. Antithetisch werden zwei Motive einander gegenübergestellt: auf dem einen wird gezeigt, daß des Himmelreichs teilhaftig wird, wer die Occasio am Schopf packt (eindeutig eine Zitierung des Kairós-Motivs), dagegen lehrt das andere Bild, daß dem Teufel überantwortet ist, wer sie verpaßt. Interessant, daß die „Zeit der Kaufleute“ (Le Goff) deifiziert wird, daß dem kapitalistischen Zeitbegriff göttliche Qualitäten zugesprochen werden. Dies ist nicht verwunderlich, denn der abstrakt-universalistische Zeitbegriff (man erinnere sich an das eben angeführte Descartes-Zitat!) ließ sich mit der Vorstellung eines verborgenen, abstrakt-universalistischen Gottes<sup>58</sup> identifizieren. Ansätze zu einer solchen Theorie gab es schon bei Cusanus.

In dem Maße, wie das Kapital die materiellen gesellschaftlichen Beziehungen durchdrang, setzte sich auch der kapitalistische Zeitbegriff als gesamtgesellschaftlich normierende Bewußtseinskategorie durch. Analog veränderte sich die Gottesvorstellung: mit der Auflösung des Feudalismus verwandelte sich das am Feudalherrn orientierte Gottesbild in einen abstrakten Begriff<sup>59</sup>. Die Theologie zollte damit der Tatsache ihren Tribut, daß die Gottesvorstellung ein gesellschaftliches Verhältnis mystifiziert widerspiegelt.

Das neue objektivistische Zeitsystem wurde von den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen unterschiedlich rezipiert: Für das Kaufmannskapital war dieses Zeitsystem die Organisationsform für die Realisierung von Gewinnen. Daher wurde es von den Kaufleuten grundsätzlich positiv eingeschätzt. Gleichwohl war diese Sicht, sozialpsychologisch gesehen, dadurch partiell getrübt, daß die Untermehmer ideologisch noch dem weltanschaulichen System der christlichen Religion verpflichtet blieben. In dem Maße, wie der Klerus den neuen Zeitbegriff verdammt, indem er etwa die mit ihm gekoppelte Kreditwirtschaft als gottlos und sündhaft schalt, erwachsen den Kaufleuten Schuldgefühle und Gewissensnöte. „So schrieb der reiche Kölner Kaufmann Joh. Rynck in seinem Testament von 1512, er habe zwar sein Vermögen ‚mit arbeit, perikel und sorgen‘ erworben, mache aber fromme Stiftungen ‚angesien so bewylen dye hendele der kouffmannschaff der selen und consciencien sorchlich syn‘, und wünsche nicht seine Söhne Kaufleute werden zu lassen, weil ‚sulcher handell nyet der sielen en is‘.“

Auch Jacob Fugger trug für sein Seelenheil Vorsorge, indem er der Kirche eine große Summe stiftete, damit für ihn gebetet würde, und den Universitätsprofessor Johannes Eck zum Pfarrer an seiner Patronatsgemeinde machte<sup>60</sup>.

Insofern ist es verständlich, daß auch von Patriziern in Auftrag gegebene Bilder die

Vanitasthematik anschlagen. Die Tatsache, daß einerseits die materielle Praxis sich ganz an kapitalistischen Prinzipien orientierte, andererseits – wegen der Rückkopplung an die klerikale Ideologie des Feudalismus – die ideologischen Formen der Reflexion dieser Praxis noch auf einem vorkapitalistischen Bewußtseinsstand lagen, wirkte sich entsprechend auf die Gestaltungsprinzipien und Inhalte der Kunst und Literatur aus. Die Widersprüchlichkeit und Ambivalenz zahlreicher Vanitasbilder, die zwischen Affirmation von Luxusgüterproduktion bzw. kapitalistischer Prinzipien einerseits und moralischer Verurteilung andererseits oszillieren, ist nur so zu erklären, daß die Sinnlichkeit und Affektstruktur von der neuen, die Konsumsphäre nachhaltig verändernden Produktionsweise geprägt war, so daß sie darauf affirmativ reagierte, jedoch der ideologische Überbau die neuen materiellen Verhältnisse noch nicht eingeholt hatte<sup>61</sup>.

Die feudalen Kräfte wehren sich zunächst gegen den modernen Zeitbegriff, versuchen ihn anfangs zu ignorieren; dies kann ihnen letztlich nicht gelingen, weil sie über die Zirkulationssphäre vom Handelskapital immer abhängiger geworden sind. Die Ohnmacht gegenüber der wirtschaftlichen Profitynamik kompensieren sie objektiv durch Verkehrung des kaufmännischen Occasio- oder Kairids-Gedankens in sein wertungsmäßiges Gegenteil: statt ihn optimistisch zu interpretieren, geben sie ihm eine pejorative Nuance. Aus der ökonomischen Kategorie der Occasio wird eine metaphysische, nämlich die des Vanitasbegriffs, in dem die Fluktuation des Zeitkontinuums als beunruhigende und beängstigende Erfahrung registriert wird. Die Verweigerungshaltung gegen den kapitalistischen Zeitbegriff findet sich aber nicht nur im höfischen Bereich, sondern auch und erst recht beim niederen Adel, beim Ritterstand, der in vielen Ländern verarmt war, überdies seine Existenzberechtigung nach der Erfindung des Schießpulvers und der Einführung von Söldnerheeren verloren hatte. Sie ist auch beim niederen Klerus anzutreffen, der sich teils aus bürgerlichen, teils aus plebejischen Elementen zusammensetzte. Schließlich ist sie auch nachweisbar bei der konservativ eingestellten Humanistenschicht (ein wichtiger Beleg ist Sebastian Brants „Narrenschiff“<sup>62</sup>). Bei den oft mit dem Patriziat in Fehde liegenden Zunftmeistern und dem städtischen Proletariat, schließlich erst recht bei der in feudaler Mentalität befangenen Landbevölkerung, die von allen Seiten ausgebeutet und unterdrückt wurde, ist sie als selbstverständlich zu unterstellen. Für die Schicht der Humanisten und die ihnen in der Regel nacheifernden Künstler stellten sich besondere Probleme: Einerseits waren sie in ihrer Funktion als „Ideologieproduzenten“ und wegen des damit verbundenen Otium-Ideals (vgl. Dürers Holzschnitt des Hieronymus im Gehäus) in einer Gegenposition zum Negotium-Ideal der Kaufleute, standen insofern dem Klerus und den feudalen Grundsätzen nahe, die sie indessen wieder durch ihre wissenschaftliche „Curiositas“<sup>63</sup> transzendierten. Andererseits gehörten sie klassenmäßig zum städtischen Bürgertum, das sich bei allen Differenzen, die zwischen seinen verschiedenen Fraktionen bestanden, doch im allgemeinen geschlossen gegen die Feudalherren stellte. Dieser Umstand rückt sie in unmittelbare Nachbarschaft zur patrizischen Kaufmannschaft.

So erklärt es sich, daß die Humanisten zwischen der mittelalterlich-fideistischen und der modernen, vom abstrakten Systemzeitbegriff bestimmten Vanitasideologie vermitteln, wie dies exemplarisch an Barthel Bruyns Totenkopfstillleben ablesbar ist. Auf der Rückseite eines 1524 datierten Bildnisses<sup>64</sup> ist eine Tafel mit einem Zitat aus Lukrez' „De rerum natura“ zu sehen: „Omnia morte cadunt mors ultima linia rerum“. Der Totenkopf entstammt der Eremiten-Ikonographie, die – als ein Motiv der antikommerziellen Glaubenserneuerung – ihrerseits teilweise an die Bilderwelt des Totentanzes<sup>65</sup> mit dem Tod als Skelett anknüpft, der in der Gesellschaft als „egalitärer Gesetzesvollstrecker“<sup>66</sup> wirkt. Totenkopf und Skelett sind Symbole für den „natürlichen Tod“, der die mittelalterlich-theologische Vorstellung vom Tod als „einer willkürlichen persönlichen Intervention Gottes“ ablöst, bei der ein Engel und ein Teufel um die Seele kämpfen<sup>67</sup>.

Das (materialistische) Lukrez-Zitat in Bruyns Bild bestätigt die von Ariès, Tenenti, Boase<sup>68</sup>, Illich u.a. aufgestellte These, daß die Todesvorstellungen des Spätmittelalters in engem Zusammenhang mit dem neuen Zeitbegriff stehen: „Die Verbreitung der Uhr symbolisiert diesen Bewußtseinswandel. Mit der Erkenntnis des seriellen Zeitverlaufs, dem Interesse für dessen exakte Messung und dem Erkennen der Gleichzeitigkeit verschiedener Ereignisse entsteht ein neuer Rahmen für die Wahrnehmung der eigenen Identität. Die Identität der Person wird im Ablauf der Ereignisse, nicht mehr in der Fülle einer Lebensspanne gesucht. Der Tod ist nicht mehr das Ende eines Ganzen; er wird zur Unterbrechung einer zeitlichen Sequenz.“<sup>69</sup>

### **Illusionismus der frühen Neuzeit: Ein Modus des neuen Zeitbegriffs**

Bisher ist skizziert worden, wie sich unter den Bedingungen der Ausweitung der Ware-Geld-Beziehungen, die einen Prozeß von mehreren Jahrhunderten in Anspruch nahm, in den Lebensformen, der Mentalität und der Ideologie klassen- und schichtenspezifisch variiert ein Wandel der Zeitvorstellung vollzog, der sich auch auf die Künste auswirkte, wofür die Vanitasthematik ein prototypisches Beispiel ist.

Die Vanitasthematik läßt freilich deutlich werden, daß über das Zeit- und Vergänglichkeitsproblem hinaus stets auch ein ihr in dialektischer Antithese entgegenstehender Aspekt, nämlich die gesteigerte Sinnlichkeit, Gegenstand der Reflexion wurde. In dem Maße, wie man sich den „Temporalia“, den zeitlichen, d.h. weltlichen Dingen zuwandte, besann man sich auf die subjektiven Voraussetzungen von Rezeption und Genuß, analysierte man die Empfindungsqualitäten von Wahrnehmung und Gefühl.

Diese Intensivierung der Wahrnehmungsprozesse, die Schärfung der Form- und Farvisualität findet ihre symbolische Form im Illusionismus, der vielerlei ästhetische Funktionen in sich birgt<sup>70</sup>.

Der Illusionismus wirft – und das ist m.E. ein zentraler Gesichtspunkt – das erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von Sein und Schein auf, das seinerseits ein Indiz für eine Verunsicherung des Wahrnehmungs- und Erkenntnisapparats ist, welche letztlich auf eine existenzielle Labilität und einen Schwund von Vertrauen

gegenüber der Realität hindeutet. Insofern verbindet er sich leicht mit dem Vanitasgedanken, der ebenfalls eine gestörte Beziehung zur herrschenden Realität zum Ausdruck bringt<sup>71</sup>.

Ich möchte die These aufstellen, daß der Illusionismus, der in der Phase des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus aufkommt, auch insofern eng mit dem Vanitasmotiv verflochten ist, als er mit ihm ein gemeinsames Merkmal teilt, nämlich das Moment der Zeitlichkeit. Der Illusionismus ist ebenso wie die Vanitasthematik eine ästhetische und symbolische Modifikation des modernen Zeitbegriffs, und es kommt nicht von ungefähr, daß er sich in genau der gleichen Epoche herausbildet, in der sich auch die Vergänglichkeitsklagen in der Literatur und Kunst bis hin ins Topische<sup>72</sup> häufen.

Frühe Beispiele für den Illusionismus finden wir bei den Niederländern des 15. Jh. Besonders ist hier auf Jan van Eycks Bild „Leal Souvenir“<sup>73</sup> hinzuweisen, wo schon der Titel auf das Transitorische der menschlichen Existenz – und hier besonders des menschlichen Antlitzes – anspielt (vgl. Dürer)<sup>74</sup>. Das Transitorische wird aber auch visualisiert: so finden sich auf der gemalten Steinbrüstung Spuren der Verwitterung und Einritzungen, die unterschiedlichen Zeiten entstammen. Die Verbildlichung der Diversität der Zeiten mittels der Spuren ist aber erst der kategoriale Rahmen, innerhalb dessen das Porträt des Gilles Binchois (?) seinen genau bestimmbaren Zeitpunkt erhält. Die Spezifik des Zeitpunkts, den das Porträt festhält, schließt eine Typisierung, die indifferent gegen zeitliche Prozesse, gegen Veränderung wäre, aus. Eine solche Typisierung ist ja für das Mittelalter charakteristisch. Im Gegenteil: indem das kategoriale System der „objektiven“ Zeit, gedacht als Kontinuum, als „linea“ einer unendlichen Kette von Zeitpunkten, zugrundegelegt wird, verpflichtet sich der Künstler, illusionistisch zu malen, d.h. das Sosein des Porträtierten mit allen Akzidentien und Zufälligkeiten zu einem bestimmten Zeitpunkt zu erfassen. Dies erfordert nun eine ungeheuer geschärfte Fähigkeit der Beobachtung von Kontingenzen der Beleuchtung, der dadurch entstehenden Schatten mit all ihren Varianten wie Kern-, Halb- und Streuschatten (dies fällt z.B. bei Dieric Bouts in dessen Münchner Bild des Johannes Evangelista auf [W.A.F. 75], einer grisailliert dargestellten Statue, die auf die Laibung der steinernen Nische Schatten wirft). Der Illusionismus ist eine symbolische Form, die die Interdependenz von Zeit und Sinnlichkeit zum Ausdruck bringt. Dieser Zusammenhang ist generell, bezogen auf die „visio“, die sinnlich-optische Wahrnehmung, von Nikolaus von Kues in seinem „Compendium“ beschrieben worden. So heißt es bei ihm, daß „man die zeitlichen Abstände oftmals infolge der erstaunlichen Schnelligkeit der Sinnesempfindung gar nicht wahrnehmen kann“<sup>75</sup>. Nikolaus von Kues hat auch, ausgehend von einer rigorosen Unterscheidung von Subjekt und Objekt (ein Vorgang, der angesichts des fetischistischen Denkens im Mittelalter keineswegs selbstverständlich war), erkannt, daß man Gegenstände nur als Zeichen erfassen kann, „die ein Mehr oder Weniger zulassen“, d.h. die erscheinungsmäßig, durch die zeitlichen und räumlichen Veränderungen bedingt, modifiziert sind. Das Ansichsein der Quantität eines Dings ist nicht erkennbar, es wird

„durch ein Zufallendes im Sinnfälligen“<sup>76</sup> erschlossen. M.a.W.: der Kusaner geht in seiner Erkenntnislehre von einem temporalitätsbestimmten Phänomenalismus aus, der das Äquivalent des ästhetischen Illusionismus ist. Man ist durchaus berechtigt zu sagen, daß schon im 15. Jh. implizit eine Theorie vertreten wurde – sie ist zumindest praktisch umgesetzt worden –, die wie der Naturalismus des späten 19. Jh. (bzw. der Positivismus) vom „Moment“ und dem „Sekundenstil“ ausging<sup>77</sup>. Freilich blieb dieser Sekundenstil nur Postulat, denn für ihn fehlten noch die technischen Voraussetzungen. So hat es erst die Fotokamera ermöglicht, Sekundenbruchteile optischer Erscheinungen zu fixieren.

Je mehr die Wahrnehmungsmöglichkeiten, etwa durch Zwischenschaltung optischer Geräte wie Teleskop und Mikroskop, gesteigert wurden, um so schärfer wurde das Zeitbewußtsein<sup>78</sup>. Daß diese Korrelation unauflöslich ist, beweist z.B. die von Anthony van Leeuwenhoek gemachte Feststellung, daß der Blick durchs Mikroskop es erst ermögliche, Bewegungsabläufe von einer solchen Schnelligkeit zu studieren, wie sie sich dem normalen Blick sonst kaum bieten. D.h.: in dem Maße, wie die Sinnlichkeit durch Dazwischentreten von Apparaturen wie dem Mikroskop gesteigert wird, potenziert sich auch die Sensibilität für Zeitprozesse<sup>79</sup>.

Die Kohärenz von Registrierung der Zeitprozesse einerseits und Intensivierung der Wahrnehmung bzw. Sinnlichkeit im Sinne der „curiositas“, der wissenschaftlichen Neugier, andererseits war nicht zufällig. Vielmehr lassen sich beide Intentionalitäten des Bewußtseins auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Denn beide verdanken sich in letzter Instanz – historisch-logisch gesehen – einem ökonomischen Interesse. Was das Zeitproblem betrifft, so sind dessen ökonomische Aspekte oben schon ausführlich abgehandelt worden. Für das Sinnlichkeitsproblem gilt, daß die Weltanschauung des Sensualismus und Empirismus mit der Expansion der Warenproduktion und des Handels seit dem frühen 15. Jh. in Europa aufkam, die eine Ausweitung der Märkte und eine Steigerung des Geldbedarfs nach sich zog. Da das meiste Geld in den Orienthandel abfloß, die Handelswege jedoch durch die Türken behindert wurden, mußte man neue Handelswege und Edelmetallressourcen erschließen. Diese Situation gegen Ende des 15. Jh. erheischte eine wissenschaftliche Lösung des Navigationsproblems (Orientierung der Seeleute auf dem offenen Meer) durch Verbesserung astronomischer Beobachtungsmethoden und Instrumentarien (Fernrohre = „Perspektivgläser“)<sup>80</sup>. Daraus erklärt sich die Hochschätzung der sinnlichen Wahrnehmung im 16. und 17. Jh. So definiert Campanella die Wahrnehmung als „actus vitalis iudicativus, qui rem perceptam, prout est, cognovit“, also als vitalen Urteilsakt, der die wahrgenommene Sache, so wie sie ist, erkennt<sup>81</sup>.

Ebenfalls werden die Sinne auch von Cardanus, Telesio und Patrizzi gepriesen, besonders jedoch von Luis Vives (*De anima et vita*, 1538), der sich mit den „corporales sensiones“ differenziert auseinandergesetzt hat. „Daß die Sinne als solche getäuscht werden können, leugnet Vives auf das Entschiedenste; an sie tritt nur das heran, was wirklich in der Außenwelt ist und sie nehmen es so auf, wie es sich tatsächlich darstellt. Alles was wir auf Grund sinnlicher Wahrnehmung falsch auffassen,

beruht auf einer falschen Interpretation, welche sich das innere Urtheil zu schulden kommen läßt. Wohl aber können die Sinne selbst täuschen, und zwar entweder durch ihre eigene Beschaffenheit, z.B. wenn sie krank sind, oder wenn das Medium (Luft, Licht) getrübt ist.“<sup>82</sup> Vives und die Sensualisten seiner Zeit formulieren eine Wahrnehmungspsychologie, die den Faktor Zeit stets mit reflektiert. Denn sie berücksichtigen in ihren Definitionen immer die Verlaufsstruktur, das Prozeßhafte der Wahrnehmung und der bewußtseinsmäßigen Verarbeitung des Wahrgenommenen. In Ansätzen zeigt sich schon eine Aktualitätslehre (Aktualismus), die für die Psychologie des späten 19. Jh. (Wundt, Fechner usw.)<sup>83</sup> charakteristisch ist. Dieser Theorie kommt es nur auf den „actus“, den Vollzug einer Rezeption, und auf dessen psychische Erlebnisqualität an. D.h., sie richtet ihr Augenmerk nur auf die unmittelbare Gegenwart als eine transitorische Größe. Das Momentane, Augenblickhafte steht im Mittelpunkt des Interesses. Insofern geht auch diese Psychologie vom Occasio-Gedanken aus. Dem Sensualismus wohnt schon von Anfang an ein okkasionalistischer Gedanke inne, wie ihn im 17. Jh. Geulincx und Malebranche auf den Begriff brachten: daß nämlich Subjekt- und Objektwelt, psychische Strukturen und objektive Realität miteinander in einem Gelegenheitskausalverhältnis verkettet sind, und daß also, wenn in der Realität ein Zustand x zu einem bestimmten Zeitpunkt (Occasio) gegeben ist, im Subjekt ein Zustand y korreliert. Dabei ist diese Korrelation nicht gesetzmäßig bestimmbar (und damit voraussehbar), sondern eher zufällig, in ihrem Verlauf offen. Es ist kennzeichnend, daß Geulincx in seiner „Ethica“ zur Erklärung dieser Korrelation die Zeitmetapher von den zwei Uhren, die ständig in Übereinstimmung miteinander gebracht werden, gebraucht; also der Uhr als der objektiven Realität und der Uhr der Psyche des Subjekts<sup>84</sup>. Aus dieser Metapher wird evident, daß die okkasionalistische Theorie schon davon ausgeht, daß sich subjektive Erlebnisbefindlichkeiten und Bewußtseinszustände an objektive Zeitbegriffe assimiliert haben.

Die Sinnlichkeitstheorien der frühen Neuzeit konstatieren, daß Wahrnehmungen stets von „passiones“, Leidenschaften, begleitet sind. Ein anderer Begriff für „passio“ ist „affectus“ oder „affectio“. Die Passio gilt als Repräsentanz von Triebenergien. Sie vollzieht sich abrupt, stellt einen Erregungszustand dar, der nach einer gewissen Zeit wieder abklingt. Die Affektionen nehmen Einfluß auf die Qualität der sinnlichen Wahrnehmung, sie können sie trüben oder verzerren. Es ist auffallend, daß fast alle Philosophen der frühen Neuzeit als zentralen oder primären Affekt die Cupiditas herausstellen. „Dieses Streben heißt, soweit es auf das gerichtet ist, was als angenehm erfahren ist, Begehren; sucht es dem Unangenehmen aus dem Wege zu gehen, Abscheu oder Flucht“, sagt Hobbes<sup>85</sup>. Bei Leibniz (Monadologie [§ 18/19]) wird das Begehren sogar zu einem ontologischen Grundprinzip, das die gesamte Realität – die subjektive wie die objektive – beherrscht. Die Affektenlehre der frühen Neuzeit, die durch Descartes' „Passions de l'âme“ und Spinozas „Ethik“ gekrönt wird, stellt eine ideologische Verarbeitung und Systematisierung der Tatsache dar, daß sich infolge der Entfaltung des Handels mit und der Herstellung von Luxuswaren eine



Umschichtung der Sinnlichkeit, des Triebhaushalts vollzogen hatte. Das gilt primär für die privilegierten Schichten, denn nur sie waren materiell in der Lage, ihren Lebensstandard zu verbessern und ihre Lebensformen zu verfeinern<sup>86</sup>. Sombart hat im einzelnen dargelegt, daß der Luxusgüterkonsum der oberen Stände die Tendenz hatte, sich zu perpetuieren. Feste fanden nicht mehr nur zu bestimmten Feiertagen im Jahr statt, sondern in immer dichter Folge, üppige Bankette fast jeden Tag<sup>87</sup>.

Angesichts dieser Tatsachen kommt der Affektenlehre eine (mindestens) dreifache Funktion zu:

Erstens ist sie eine psychologische Theorie, die – aus der Sicht des Handelskapitals und der Unternehmer – Bedürfnisse bestimmter Konsumentenkreise analysiert und untersucht, wie diese modelliert werden können, damit neue Waren verkauft werden können. Tendenziell liegt ihr also, modern gesprochen, eine Marketingstrategie zugrunde; sie ist in ihrer Anwendung Verkaufspsychologie.

Zweitens ist sie eine Theorie, die Empfehlungen für die Disziplin der Unternehmer und Kaufleute selbst herausarbeitet. Denn sie ist darauf ausgerichtet, die Sinne so zu schärfen, daß sie nicht durch „perturbationes“ der Affekte behindert werden. Was dem aus dem Adel oder Patriziat stammenden Konsumenten die Cupiditas ist: der Wunsch nach Lustbefriedigung, die zwar ideologisch als Laster angeprangert, real jedoch affirmiert wird, ist für den Unternehmer die Tugend der Modestia, des maßvollen, kalkulierten Handelns<sup>88</sup>. Campanella sagt<sup>89</sup>, daß man die „regula passionum, notionum et affectionum animi et operationum ad certe acquirendum verum bonum et fugiendum verum malum“ befolgen müsse. Alle Theoretiker, die die Mäßigung ins Zentrum ihres ethischen Systems rücken – und zu ihnen gehört auch zuvörderst Spinoza<sup>90</sup> – legen ihr die Funktion der Selbsterhaltung und der Verbesserung der eigenen Lage bei. Modestia bedeutet, einen Blick für günstige „Occasiones“ zu entwickeln, in denen man sein „verum bonum“ erwerben, also seinen Profit herauschlagen kann (vgl. auch Paul Flemings Gedicht „An sich“, wo es heißt: „Wer sein selbst Meister ist und sich beherrschen kann / Dem ist die weite Welt und alles untertan“). Sie bedeutet auch, seine Affekte im Zaum zu halten, sich keine Regung anmerken zu lassen, damit man seinerseits nicht berechenbar wird. Gegen Elias' monokausale These der Entstehung von Affektmodellierung im höfischen Bereich<sup>91</sup> ist zu betonen, daß die Praxis und Theorie der Zügelung der Affekte oder „passiones“ sich zunächst in der Sphäre des Kapitals herausgebildet hat<sup>92</sup>.

Drittens ist sie eine Theorie der Kasernierung des Bewußtseins des in den Manufakturen arbeitenden Proletariats. Sie dient der Schaffung psychotechnischer Voraussetzungen für einen geregelten Arbeitsablauf in den Zucht-, Arbeits- und Armenhäusern<sup>93</sup>. So stellt die Affektenlehre das Substrat für ein den Arbeitern aufgezwungenes kapitalistisches Arbeitsethos dar, weshalb denn auch der Okkasionalist Geulincx ganz stark auf die Tugend des Fleißes abhebt<sup>94</sup>.

Für die Phase des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus läßt sich also nachweisen, daß in allen ideologischen Bereichen eine Subsumtion der subjektiven Sinn-

lichkeit – sei es der Wahrnehmung oder der affektiv-emotionalen Sphäre – unter den modernen Zeitbegriff stattfindet. Der Aktualismus und Okkasionalismus koordiniert das psychische Geschehen mit dem abstrakten Kontinuum der Zeit. Für ihn hat vornehmlich der unmittelbar gegenwärtige („aktuale“) Augenblick Geltung, der in der „cupiditas“ herbeigesehnt wird. In der „cupiditas“ ist er Zukunft, „Seinkönnen“, um es mit Nicolaus Cusanus zu sagen, Potenz, die sich in der Gegenwart erfüllt. Die „Cupiditas“ drängt auf Besitzenwollen, auf gänzliche Aneignung der Wirklichkeit und ihre Konsumtion durch die Sinnlichkeit. Diese Begierde findet ihren Ausdruck im Illusionismus der Kunst, die das Medium ist, im Bilde eine konsumierbare Realität festzuhalten, die der Vergänglichkeit unterliegt. So sind die Stillleben zu erklären, die im 16. und 17. Jh. gemalt worden sind, die ein Höchstmaß an Ähnlichkeit mit dem dargestellten Gegenstand zu erreichen trachten und – Ausdruck der „cupiditas“-Einstellung – etwas Transitorisches, Nichtkonservierbares in den Zustand der Unverrückbarkeit der reinen Dauer überführen wollen. Aber das gilt nicht nur für die auf Gegenstände – in der Regel Konsumgüter – bezogenen Stillleben, sondern auch für bildliche und literarische Thematisierungen von Liebesbeziehungen, bei denen ebenfalls ein Stehenbleiben der Zeit herbeigesehnt wird, wie es das großartige Gedicht des „metaphysical poet“ Andrew Marvell zum Ausdruck bringt<sup>95</sup>:

*To His Coy Mistress*

Had we but world enough, and time,  
 This coyness, Lady, were no crime.  
 We would sit down, and think which way  
 To walk, and pass our long love's day.  
 Thou by the Indian Ganges' side  
 Shouldst rubies find: I by the tide  
 Of Humber would complain. I would  
 Love you ten years before the flood:  
 And you should, if you please, refuse  
 Till the conversion of the Jews.  
 My vegetable love should grow  
 Vaster than empires, and more slow.  
 An hundred years should go to praise  
 Thine eyes, and on thy forehead gaze.  
 Two hundred to adore each breast:  
 But thirty thousand to the rest.  
 An age at least to every part,  
 And the last age should show your heart:  
 For, Lady, you deserve this state;  
 Nor would I love at lower rate.

But at my back I always hear  
 Time's winged chariot hurrying near:  
 And yonder all before us lie  
 Deserts of vast eternity.  
 Thy beauty shall no more be found;  
 Nor, in thy marble vault, shall sound

*An seine spröde Geliebte*

Herrin, wär unser Welt und Zeit,  
 Vergäb ich deiner Sprödigkeit;  
 Wir trennten uns, in fernsten Zonen  
 Der Liebe langen Tag zu wohnen.  
 Du suchtest an des Ganges Flut  
 Rubinen: meines Wartens Glut  
 Säng ich am Humber – liebend lang  
 Bis zehn Jahr vor Weltuntergang;  
 Und wenn du dich mir auch verwehrt,  
 Bis selbst die Juden sich bekehrt;  
 Mein Lieben sollte sich entfalten,  
 Bis Reiche dieser Welt veralten;  
 Einhundert Jahre ließ ich vergehn,  
 Dein Aug und deine Stirn zu sehn;  
 Zweihundert gönnt ich jeder Brust,  
 Da dreißigtausend meiner Lust;  
 Ein Aeon je gält deinen Gliedern –  
 Im letzten soll dein Herz erwidern.  
 Dies, Herrin, schuld ich deinem Rang.  
 Nur solches Lieben zollt dir Dank.

Doch hinter mir hört stets ich jagen  
 Windschnell der Zeiten Flügelwagen,  
 Und vor uns ringsum dehnt sich weit  
 Die Wüstenei der Ewigkeit.  
 Ach deine Pracht wird dann zerfallen,  
 In deiner Gruft mein Sang verhallen;

My echoing song: then worms shall try  
That long-preserved virginity:  
And your quaint honour turn to dust;  
And into ashes all my lust.  
The grave's a fine and private place,  
But none, I think, do there embrace.

Now, therefore, while the youthfull glue  
Sits on thy skin like morning dew,  
And while thy willing soul transpires  
At every pore with instant fires,  
Now let us sport us while we may:  
And now, like amorous birds of prey,  
Rather at once our time devour,  
Than languish in his slow-chapped powder.  
Let us roll all our strength, and all  
Our sweetness, up into one ball:  
And tear our pleasures with rough strife,  
Thorough the iron grates of life.  
Thus, thought we cannot make our sun  
Stand still, yet we will make him run.

Dann wird den Würmern nur vergütet,  
Du Jungfrau, was du lang gehüet –  
In Staub dein ehrsam Wesen kehren,  
In Asche dann all mein Begehren;  
Wohl ist das Grab ein stiller Ort,  
doch kein Umarmen gibt es dort.  
Darum, solange der Jugend Schau  
Färbt deine Haut wie Morgentau,  
Und dein Verlangen glückbeschwingt  
Aus jeder Pore feurig dringt –,  
Genießen wir, solange wir reich!  
Laß uns, verliebten Falken gleich,  
In einem Mal die Zeit verzehren  
Und ihrem tückschen Zahne wehren.  
Laß uns all unsere Kraft und Glut  
Verschmelzen und in selgem Mut  
Entreißen Freuden unvergällt  
Dem Eisengitter dieser Welt.  
Drum, währts schon unsrer Sonne Tagen  
So kurz: so wollen wir sie jagen.

(Deutsche Übertragung von Hans Hennecke)

Die Einsicht in die Unerfüllbarkeit des Wunsches nach Anhalten der dahinsausenden Zeit ist es, die dazu führt, daß in fast allen Stillebenbildern und Barockgedichten der Vanitasgedanke eine herausragende Rolle spielt<sup>96</sup> (vgl. Homo bulla, Tulpen-Emblem). Dieser Gedanke ist aber fast durchweg mit dem Motiv der Sinne verschwistert, denn Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Tasten sind die Formen, mit denen das Subjekt sich die als vergänglich betrauerte Wirklichkeit aneignen will. In allen Sinnlichkeitsäußerungen – das zeigt die Ikonographie der fünf Sinne, besonders aus dem höfischen und patrizischen Bereich<sup>97</sup> – ist aber stets eine erotische Komponente enthalten. Sie verweist grundsätzlich auf das Cupiditas-Motiv, das sich sowohl auf Gegenstände (Luxuswaren) als auch auf den Liebespartner bezieht. Unmißverständlich kommt dies in der Kupferstichfolge nach Hendrik Goltzius über die fünf Sinne von Jan Saenredam<sup>98</sup> zum Ausdruck, wo Liebeswerben und Kommunikation über Luxuswaren als Sinnenreize ineinander übergehen. Die Liebesbeziehungen werden über die Waren definiert und erscheinen durchtränkt vom Warenfetischismus, der seinerseits unter dem Diktat eines neuen Zeitbegriffs steht, der die Sinnlichkeit regelt<sup>99</sup>. Innovation und Abwechslung werden durch den gesteigerten Konsum gefordert, Kurzweil in der Unterhaltung wird erheischt. So erscheinen die Reize flüchtig, man möchte sie festhalten. Was aber bleibt, ist Trauer, „daß alle Lust vergänglich sei“, weil „was unsern Geist erfreut“, „aus Gegenwärtigkeit“ entspringt:

Wo sind die Stunden  
Der süßen Lust,  
Da ich zuerst empfunden,  
Wie deine Lieblichkeit  
mich dir verbunden?  
Sie sind verrauscht, es bleibet doch dabei,  
Daß alle Lust vergänglich sei.

Das Angedenken  
Der Zuckerlust  
Will mich in Angst versenken.  
Es will verdammte Kost  
Uns zeitlich kränken,  
Was man geschmeckt und nicht mehr schmecken soll  
Ist freudenleer und jammervoll.

Das reine Scherzen,  
So mich ergetzt  
Und in dem tiefen Herzen  
Sein Merkmal eingesetzt,  
Läßt mich in Schmerzen;  
Du hast mir mehr als deutlich kundgetan,  
Daß Freundlichkeit nicht ankern kann.

Empfangne Küsse,  
Ambrierter Saft,  
Verbleibt nicht lange süße  
Und kommt von aller Kraft;  
Verrauschte Flüsse  
Erquicken nicht. Was unsern Geist erfreut  
Entspringt aus Gegenwärtigkeit.

Ich schwamm in Freude,  
Der Liebe Hand  
Spann mir ein Kleid von Seide.  
Das Blatt hat sich gewandt,  
Ich geh im Leide.  
Ich wein itzund, daß Lieb und Sonnenschein  
Stets voller Angst und Wolken sein.

(*Christian Hofmann v. Hofmannswaldau*) 100

## Anmerkungen

- 1 Diese These wird unter Berufung auf Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M. 1971, vor allem von Wolf Lepenies in seinem Buch: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jh., München 1976 (bzw. Frankfurt/M. 1978, stw 22), S. 9ff., vertreten.
- 2 Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 5. Aufl. Darmstadt 1977 (Studien der Bibliothek Warburg, H 10), S. 45.
- 3 Cassirer, a.a.O., S. 44, Anm. 1.
- 4 Nikolaus von Kues: Gespräch über das Seinkönnen. Stuttgart 1963, S. 41. Vgl. zum Problem des Posse-est die immanentistisch analysierende Studie von Alfons Brüntrup: Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues. München/Salzburg 1973 (Epimeleia, Beiträge zur Philosophie, Bd. 23).
- 5 Cassirer (wie Anm. 2), S. 45, Anm. 3. — Nikolaus von Kues: De docta ignoranta II,2.
- 6 Zum Nominalismus vgl. F. Ueberweg/B. Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie (F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil). 12. Aufl. Tübingen 1951, S. 583 ff. — Analyse auf historisch-materialistischer Grundlage: Wolfgang Lefèvre: Naturtheorie und Produktionsweise. Probleme einer materialistischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Eine Studie zur Genese der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Darmstadt/Neuwied 1978 (Marburger Beiträge zur Philosophie und Gesellschaftstheorie, hg. v. H.H. Holz, Bd. 4), S. 70ff.  
Vgl. Ernst Hoffmann: Die Reformation der Philosophie am Ausgang des Mittelalters, in: Karl Vorländer: Philosophie des Mittelalters (Gesch. d. Philos. Bd. II). Reinbek 1964, S. 135ff. (zu Nikolaus von Kues).
- 8 Nikolaus von Kues studierte 1418-23 Jurisprudenz, Mathematik und Naturwissenschaften in Heidelberg und Padua. Vgl. F. Ueberweg/M. Frischeisen-Köhler/W. Moog: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jh. (F. Ueberwegs Grundriß der Gesch. d. Philos., 3. Teil). Tübingen 1953, S. 72ff.
- 9 Egon Friedell: Kulturgeschichte der Neuzeit, München 1947, Bd. 1, S. 157. Eine Theorie der doppelten Buchführung findet sich, aufbauend auf Traktaten des frühen 14. Jh., in der Summa de Arithmetica etc. des Luca Pacioli (Venedig 1494), Buch 11. — Vgl. auch Donald King: Kaufleute und Geldwirtschaft, in: Jean Evans (Hg.): Blüte des Mittelalters. München/Zürich 1966, S. 267 ff., hier S. 273 (zum Geschäftsjournal).
- 10 Rodney Hilton: Einführung, in: P. Sweezy/M. Dobbs u.a.: Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Frankfurt/M. 1978, S. 25f.

- 11 Jacques Le Goff: Kultur des europäischen Mittelalters. München/Zürich 1970, S. 215 ff. Ders.: Au moyen-âge: Temps de l'église et temps du marchand, in: Annales. Economies – Sociétés – Civilisations 15 (1960), S. 417-433 (deutsch in: M. Bloch u.a.: Schrift und Materie der Geschichte, hg. v. Claudia Honnegger. Frankfurt/M. 1977, S. 393 ff.). P. Wolff: Le temps et sa mesure au moyen âge, in: Annales E.S.C. 17 (1962). – Carlo M. Cipolla: Clocks and Culture 1300 -1700. London 1967. – Aaron J. Gurjewitsch: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Dresden 1978 (Fundus Bücher 55/56/57), passim.
- 12 Uwe Ruberg: Raum und Zeit im Prosa-Lancelot. München 1965 (Medium Aevum, Bd. 9). – H.H. Steinhoff: Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittelhochdeutschen Epos. München 1964 (Medium Aevum, Bd. 4).
- 13 Augustinus: Bekenntnisse. Eingeleitet u. übertragen v. Wilhelm Thimme. Stuttgart 1979, S. 333ff. (Buch 11, Kap. 14ff.).  
Vgl. dazu J.J.C. Smart (ed.): Problems of Space and Time. Readings selected etc. New York/London 1964, S. 58 ff. – R. Suter: Augustine on Time, with some Criticism from Wittgenstein, in: Revue Internationale de Philosophie 16 (1962). – J.R. Lucas: A Treatise on Time and Space. London 1973, S. 3f., 14, 302 u.ö.
- 14 Le Goff, Kultur (wie Anm. 11), S. 302.
- 15 Klaus Maurice: Von Automaten und Uhren, Das Messen der Zeit. München 1968, S. 14f. – K. Maurice u. Otto Mayr (Hg.): Ausst.-Kat. Die Welt als Uhr. Uhren und Automaten. München (Bayerisches Nationalmuseum) 1980.
- 16 Le Goff, Kultur (wie Anm. 11), S. 297.
- 17 Vgl. E.P. Thompson: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus, in: Gesellschaft in der industriellen Revolution. Köln 1973, S. 96. Dazu auch: U. Jeggler: Alltag, in: H. Bausinger u.a.: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 116.
- 17a Le Goff, Kultur (wie Anm. 11), S. 304.
- 18 Vgl. Alfred P. Zeller: Uhren. München 1974, S. 47 (dazu Abb. 9: Räderuhr am Prager Rathaus, 15. Jh.). Erste literarische Erwähnung der Räderuhr in Dantes Göttlicher Komödie.
- 19 Vgl. zur geschichtsmaterialistischen Analyse des Vorgangs der Abstraktifikation die Untersuchungen von Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt/M. 1972 (edition suhrkamp 555), z.B. S. 70 ff. Dazu kritisch Frigga Haug: Alfred Sohn-Rethels Revision des Marxismus und ihre Konsequenzen, in: Das Argument 65 (13. Jg./1971, H. 4/5), S. 313ff.
- 20 Im Mittelalter gibt es keine Systemzeit (ebensowenig wie einen Systemraum), sondern nur Aggregate aus Zeiteinheiten, die gegenstandsverhaftet, als „gefüllte Zeit“ begriffen wurden – unter Berufung auf Pred. Salom. 3,1ff.: „Ein jegliches Ding hat *seine* Zeit“.
- 21 Karl Bücher: Die Entstehung der Volkswirtschaft (1893). Tübingen 1910 (7. Aufl.). – Otto Brunner: Sozialgeschichte Europas im Mittelalter. Göttingen 1978, S. 21 ff., 30 ff. – Henri Pirenne: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter. 2. Aufl. München 1971, S. 61 ff. – Josef Kulischer: Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 4. Aufl. Darmstadt 1971, Bd. I, S. 32ff, 51ff. – Le Goff, Kultur (wie Anm. 11), S. 156 ff.
- 22 Kulischer I (wie Anm. 21), S. 330 f.
- 23 Pirenne (wie Anm. 21), S. 133.
- 24 Kulischer I (wie Anm. 21)
- 25 Georges Duby: Krieger und Bauern. Die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter. Frankfurt/M. 1977, S. 220 ff. Auch: Werner Hofmann: Grundelemente der Wirtschaftsgesellschaft. Reinbek 1969, S. 49 ff. (zu den grundlegenden Unterschieden zwischen Feudalismus und Kapitalismus).
- 26 Gurjewitsch (wie Anm. 11), S. 314f.
- 27 Ebenso war der Warenhandel Voraussetzung für die Transformation der Vorstellungen des Aggregatraumes in die des Systemraumes (vgl. Cassirer: Individuum und Kosmos [wie Anm. 2], S. 191).
- 28 Herbert Rudolph: Vanitas. Die Bedeutung mittelalterlicher und humanistischer Bildinhalte in der niederländischen Malerei des XVII. Jahrhunderts, in: Festschrift für Wilhelm Pinder. Leipzig 1938, S. 405-433. – Kat. Ijdelheid der Ijdelheden. Leiden 1970. – Jan Bialostocki: Kunst und Vanitas, in: J.B.: Stil und Ikonographie. Dresden 1966 (Fundus Bücher 18), S. 187 -230. – Christian Klemm: Weltdeutung – Allegorien und Symbole im Stilleben, in:

- Ausst.-Kat. Stilleben in Europa. Münster/Baden-Baden 1979/80, S. 191 ff., 575ff. Eine sozial-historische Interpretation des Vanitas-Problems wird in diesen ausschließlich ideengeschichtlich orientierten und immanentistisch verfahrenen Studien nicht geleistet.
- 29 Manfred Lurker: Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1979, S. 54. — Vgl. Innozenz III.: *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*, in: J.P. Migne: *Patrologia Latina*. Paris 1890, Bd. 217, Sp. 701 ff., hier Sp. 721 B (*De avaritia*). — Adolf Katzenellenbogen: *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*. New York 1964 (ND der Ausg. 1939).
- 30 Vgl. das „wunderbare morgenländische Märchen von einem nackten Heiligen“ in W.H. Wackenroders u. L. Tiecks „Phantasien über die Kunst“ (hg. v. W. Nehring. Stuttgart 1973, S. 59 ff.), der ein ständiges „Getöse“ des sausenden „Rades der Zeit“ vernimmt, das in ihm eine „gewaltige Angst, die ihn immer während der Arbeit anstrenge“, auslöst. Ferner Novalis: *Die Christenheit oder Europa*, In: *Werke*, hg. u. komment. v. Gerhard Schulz. München 1969, S. 499ff.
- 31 Zur Industrialisierung vgl. H. Mottek u.a. (Hg.): *Studien zur Geschichte der industriellen Revolution in Deutschland*. Berlin/DDR 1960, bes. S. 18ff. — E.J.E. Hobsbawm: *The Age of Revolution. Europe 1789 - 1848*. London 1962. — Helmut Böhme: *Industrielle Revolution*, in: *Marxismus im Systemvergleich / Geschichte*, Bd. 2. Frankfurt/M. / New York 1974, S. 179-197.
- 32 Vgl. Jacques Le Goff: *Das Hochmittelalter*. Frankfurt/M. 1965 (Fischer Weltgeschichte, Bd. 11), S. 252 (zu den Augustinereremiten und den Karmeliten — Bettelorden, die im Anschluß an den franziskanischen Minoritenorden gegründet wurden).
- 33 Walther von der Vogelweide: *Gedichte. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung*. Ausgew., übersetzt u. mit einem Kommentar versehen von Peter Wapnewski. 4. Aufl. Frankfurt/M. 1966, S. 108ff.
- 34 Vgl. oben Anm. 21.
- 35 Pirenne (wie Anm. 21), S. 126f.; Duby (wie Anm. 25), S. 223.
- 36 Le Goff, *Hochmittelalter* (wie Anm. 32), S. 62ff.
- 37 Duby (wie Anm. 25), S. 265ff.
- 38 Vgl. Anm. 29.
- 39 Hugo von St. Viktor: *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quattuor*, in: J.P. Migne: *Patrologia Latina*. Paris 1880, Bd. 176, Sp. 703ff.
- 39a Thomas von Kempen: *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Übersetzung v. J.M Sailer u. W. Kröber. Stuttgart 1976, S. 17ff.
- 40 Zur Hieronymus-Ikonographie vgl. Hiltgart Keller: *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*. Stuttgart 1968, S. 254 - 257. H. Sachs/E. Badstübner / H. Neumann: *Christliche Ikonographie in Stichworten*. München 1975, S. 172. — R. Jungblut: *Hieronymus. Darstellung und Verehrung eines Kirchenvaters*. Diss. Tübingen 1966. — A. Strümpell-Klaphek: *Hieronymus im Gehäuse*, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 2 (1925/26). — *Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Aus dem Lateinischen übersetzt v. Richard Benz. Berlin 1963, S. 756 - 762. Eine Dissertation zu diesem Thema wird vorbereitet von Christiane Wiebel (Univ. Marburg). Vgl. auch R. Glasser: *Die humanistische Wertschätzung der Zeit*, in: *Welt als Geschichte* 7 (1941), S. 165-180.
- 41 Vgl. dazu K. van den Bergh: *Totenkopf*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Freiburg usw. 1972, Bd. 4, Sp. 343 (m. Lit.).
- 42 Arthur Schopenhauer: *Parerga II, 1 § 29*. Die Zeit ist nach Schopenhauer „bloß die Form, unter welcher dem Willen zum Leben, der als Ding an sich unvergänglich ist, die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart“ (ebd., § 143f.).
- 43 Henri Bergson: *Évolution creatrice*. Paris 1889, deutsch: *Schöpferische Entwicklung*. Jena 1912, 1. Kap., bes. S. 11 f. — Ders.: *Matière et Mémoire*. Paris 1896, 2. u. 3. Kapitel. Ders.: *Zeit und Freiheit*. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen. Jena 1911. — Vgl. auch E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1904) hg. v. M. Heidegger Halle 1928, und neuere soziologische Alltagstheorien wie z.B. die von Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt/M. 1974, S. 62ff.

- 43a In der Hieronymus-Legende ist davon die Rede, daß vorbeziehende Kaufleute den Esel raubten, auf den der von Hieronymus domestizierte Löwe aufzupassen hatte. Vgl. auch das Gemälde von Cornelis Massys „H. in der Wüste“ (Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten) = Abb. 52 in Max J. Friedländer: *Early Netherlandish Painting*, Vol. XIII: *Antonis Mor and His Contemporaries. Comments and Notes* by H. Pauwels and G. Lemmens. Leiden/Brüssel 1975.
- 44 Ludolf Kuchenbuch (Hg.): *Feudalismus — Materialien zur Theorie und Geschichte*. Frankfurt/Berlin/Wien 1977, S. 728 (= L. Kuchenbuch/B. Michael: *Zur Struktur und Dynamik der feudalen Produktionsweise im vorindustriellen Europa*) —
- 45 Pierre Vilar: *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus (1963/71)*, in: Kuchenbuch (wie Anm. 44), S. 683.
- 46 Vgl. zur *Stabilitas loci* Friedrich Heer: *Mittelalter. Vom Jahr 1000 bis 1350*. Teil I. München 1977, S. 262ff.
- 47 Duns Scotus: *De rerum principio*, Qaestio 18,1. Die Urheberschaft dieser Schrift von Duns Scotus wird neuerdings angezweifelt. Vgl. F.C. Copleston: *Gesch. d. Philos. im Mittelalter*. München 1976, S. 383.
- 48 So z.B. Tommaso Campanella: *Prodromus philosophiae*. Frankfurt 1617, S. 30. Thomas Hobbes: *De corpore*, c. 7,3. (dt.: *Vom Körper. Elemente der Philosophie I*. Hamburg 1967, S. 79f.).
- 49 *Klassisches spanisches Theater*, hg. v. W. Bahner, Bd. II. Berlin 1969, S. 414f.
- 50 Antonio Dominguez Ortiz: *Sociedad y Estado en el Siglo XVIII español*. Barcelona/Caracas/Mexico 1976. — S.D. Skasin/A.S. Samoilo u.a.: *Geschichte des Mittelalters*, Berlin 1958, Bd. 2, S. 134. — William C. Atkinson: *A History of Spain and Portugal*. Harmondsworth 1960, S. 168ff.
- 51 Elizabeth du Gué Trapier: *Valdés Leal. Baroque Concept of Death and Suffering in His Paintings*. New York 1956 (*Hispanic Notes & Monographs*), S. 19.
- 52 Vgl. Jutta Held: *Verzicht und Zeremoniell. Zu den Stilleben von Sánchez-Cotán und van der Hamen*, in: *Ausst.-Kat. Stilleben in Europa* (wie Anm. 28), hier S. 382 und S. 585, Anm. 15. — Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*. Alcalá 1618.
- 53 Vgl. zu den Tischuhren K. Maurice, *Von Uhren und Automaten* (wie Anm. 15), S. 28ff. (und zahlreiche Abbildungen).
- 54 Diese neue Auffassung, wonach die Zeit nur ein Kontinuum aus atomaren Einheiten (z.T. das „Quando“ oder das „Nun“ genannt, welches „ein Abstractum des Daseyns“ sei, „worinne wir die Möglichkeit vieler Dinge gedenken“) findet sich z.B. in J.H. Zedler (Verleger): *Gros-ses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste etc.* Leipzig-Halle 1847, Bd. 61, Sp. 725ff., hier Sp. 725. Das „Quando“ wäre also identisch mit der „Occasio“.
- 55 René Descartes: *Prinzipien der Philosophie*, übersetzt u. erläutert von A. Buchenau. Hamburg 1955 (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 28), S. 19f. = 1. Teil, § 57.
- 56 Paul Fleming: *Teutsche Poemata*. Lübeck 1642, S. 32.
- 57 Rudolf Wittkower: *Chance, Time and Virtue*, in: R.W.: *Allegory and the Migration of Symbols*. London 1977, S. 97ff., S. 99. Zuerst in: *Journal of the Warburg Institute* I (1937/38).
- 58 J. Dillenberger: *God Hidden and Revealed*. Philadelphia 1953; H. Brandt: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, in: *Theologische Arbeiten* 8 (1958). — E.A. Dowey: *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York 1952. — W. Pannenberg: *Gott (V: Theologiegeschichte)*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Tübingen 1958, Bd. 2, Sp. 1725ff. — Früher Text: Nikolaus von Kues: *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, hg. v. E. Bohnenstaedt. Hamburg 1958 (*Philos. Bibl.*, Bd. 218), S. 1-6.
- 59 Zur feudalistischen Gottesvorstellung vgl. Le Goff, *Kultur* (wie Anm. 11), S. 271. Der moderne abstrakte Gottesbegriff kommt in Schleiermachers Religionslehre zum Ausdruck, vgl. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit einem Nachwort von Carl Hans Ratschow. Stuttgart 1969, S. 34ff.
- 60 Hermann Aubin/Wolfgang Zorn (Hg.): *Handbuch der deutschen Wirtschafts- u. Sozialgeschichte*. Stuttgart 1971, Bd. 1, S. 487. Vgl. ferner Pierre Chaunu: *La mort à Paris*. 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup>, siècles. Paris 1978, wo insgesamt 8244 Testamente vom 16. bis zum 18. Jh. ausgewertet wurden.

- 61 Vgl. Gerhard Bott: Gemalte Schätze. Erinnerungen an die Vergänglichkeit alles Irdischen wie Mittel zur Repräsentation, in: *Ausst.-Kat. Stilleben in Europa (wie Anm. 28)*, S. 431ff., bes. S. 442.
- 62 Sebastian Brant: *Das Narrenschiff. Textfassung u. Erläuterungen* von Elvira Pradel, Einleitung von Claus Träger. Frankfurt/M. 1980. Für Sebastian Brant ist die ganze Welt aus den Fugen geraten und daher reformbedürftig. Alle Stände werden von ihm als Narren gegeißelt. Als einziges Heilmittel gegen allseits herrschende Korruption, Anmaßung, Borniertheit und Impertinenz empfiehlt er die mittelalterlichen gebrauchswertorientierten Tugenden der Arbeitsamkeit, Nützlichkeit und Mäßigkeit. Vgl. dazu die vorzügliche Darstellung in J.G. Boeckh u.a.: *Geschichte der deutschen Literatur von 1480 - 1600*. Berlin/DDR 1961 (Gesch. d. dt. Lit. von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. K. Gysi u.a., Bd. 4), S. 211ff. (zur Gesellschaftssatire und zur bürgerlich-konservativen Kritik im Zeichen des Humanismus).
- 63 Vgl. Hans Blumenberg: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Erw. u. überarb. Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, 3. Teil. Frankfurt/M. 1973 (stw 24), S. 166ff.
- 64 Öl auf Holz, 61x51 cm, 1524. Otterlo, Rijksmuseum Kröller-Müller, Inv.-Nr. 49-17. Das Bildnis zeigt vermutlich Jane-Loyse von Nettesheim. Vgl. Ingvar Bergström: *Dutch Still-Life Painting in the 17th Century*. London 1956, S. 15ff.
- 65 Vgl. H. Rosenfeld: *Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. 2. Aufl. Köln 1968. K. Künstele: *Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und des Totentanzes*. Freiburg i.Br. 1908. W. Stammler: *Die Totentänze des Mittelalters*. München 1922.
- 66 Ivan Illich: *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. 10.-12. Tsd. Reinbek 1979, S. 210.
- 67 Illich, S. 208.
- 68 Philippe Ariès: *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. München 1976. Alberto Tenenti: *Il senso della morte e l'amore nella vita nel Rinascimento*. Turin 1957. Ders.; in: Ruggiero Romano/A.T.: *Die Grundlagen der modernen Welt*. Frankfurt/M. 1967, S. 100 ff. T.S.R. Boase: *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgement and Remembrance*. New York 1972. Für die Geschichte des Todesbewußtseins der Neuzeit vgl. den sehr instruktiven Aufsatz von Alois Hahn: *Tod und Individualität. Eine Übersicht über neuere französische Literatur*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979), S. 746-765.
- 69 Illich (wie Anm. 66), S. 211. — An dieser Stelle sei bemerkt, daß es nicht möglich ist, die *Ars moriendi*, die Totentanzikonographie, das Motiv der drei Toten mit den drei Lebenden usw. allein mit der Tatsache des Schwarzen Todes in der Mitte des 14. Jh. zu erklären. Der Schwarze Tod war lediglich auslösendes Moment, Anlaß, nicht aber Ursache der neuen Todesvorstellungen, denn Pestepidemien großen Ausmaßes hat es auch vorher sehr häufig gegeben. Die neuen Todesvorstellungen sind vielmehr bedingt durch den neuen Zeitbegriff, der aus wirtschaftlichen Prozessen resultierte (vgl. auch zum Vorgang der Kapitalisierung des Lebens Illich, S. 219).
- 70 Hingewiesen sei hier nur auf die in den Zeuxis-Anekdoten gern zum Ausdruck gebrachte Absicht des Wettstreits von Kunst und Natur. Ferner auf die Tatsache, daß der Illusionismus eigentlich die Vorbedingung des avantgardistischen Kunstprinzips ist, da er die Wahrnehmungsfähigkeit für Spezifika künstlerischen Darstellens schärft. Der Illusionismus ist zugleich symbolische Form für die perzeptive Systematisierung des Raumes, was seiner Beherrschung gleichkommt. Der Raum wird dabei perspektivisch auf das wahrnehmende Subjekt hin definiert; insofern versinnbildlicht der Illusionismus den Emanzipationsprozeß des Subjekts (vgl. Erwin Panofsky: *Die Perspektive als symbolische Form*, in: E.P.: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*. 2. Aufl. Berlin 1974, S. 99-167).  
Zum Illusionismus allgemein: L.I. Ringbom: *Illusionswirkung in der Tafelmalerei des Mittelalters*, in: *Résumés des communications du 13. Congrès International de l'Histoire de l'Art*. Stockholm 1933. — Ingvar Berström: *Revival of Antique Illusionistic Wall-Painting in Renaissance Art*. Göteborg 1957.
- 71 Vgl. zum Problem der Sinnestäuschung Luis Vives: *De anima* I, 30 f. — N. Malebranche: *De la recherche de la vérité*. 172, Vol. 1, S. 6ff. Vgl. dt. *Ausg. u.d.T. Erforschung der Wahrheit*. In 3 Bänden hg. v. A. Buchenau, 1. Bd., Buch 1-3. München 1920, dort auch S. 86. — R.



- Descartes: *Les passions de l'âme*. Amsterdam/Paris 1649, I,21 (dt.: Über die Leidenschaften der Seele, übers. v. A. Buchenau. 3. Aufl. Leipzig 1911).
- 72 Die Standardisierung des Vanitas-Motivs zu einem toposhaften Cliché würde nicht ganz zutreffend begriffen, faßte man sie lediglich als Tatsache der Autonomie von Überbauerscheinungen. Denn damit benennt man nur ein Oberflächenfaktum, ohne seine soziale Funktion zu erklären. Gerade die Topisierung des Vanitasgedanken lehrt, daß hier eine sozialpsychologisch zu interpretierende Einübung in neue Mentalitätsstrukturen aufgrund gewandelter sozioökonomischer Verhältnisse vollzogen wird.
- 73 Öl auf Holz. 34,3x19 cm. London, National Gallery. Dazu Erwin Panofsky: *Early Netherlandish Painting. Its Origin and Charakter*. Cambridge/Mass. 1953, Vol. 1, S. 196 f.
- 74 Vgl. Dürers Diktum: das Porträt „behält auch die Gestalt des Menschen nach ihrem Absterben“, zit. n. Karl Arndt: *Altniederländische Malerei in der Gemäldegalerie Berlin*. Berlin 1968, S. 10.
- 75 Nikolaus von Kues: *Compendium*. Kurze Darstellung der philosophisch-theologischen Lehren, hg. v. B. Decker und K. Bormann, Hamburg 1970 (Philos. Bibl. Bd. 267), S. 14/15.
- 76 Ebd., S. 16/17.
- 77 Siehe Theo Meyer (Hg.): *Theorie des Naturalismus*. Stuttgart 1973. — René Wellek: *Geschichte der Literaturkritik 1750 - 1950*, Bd. 3: Das späte 19. Jahrhundert. Darmstadt 1977, S. 26 ff. (zu Hippolyte Taine). — Zum Sekundenstil vgl. Artikel in Gero v. Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*. 4. Aufl. Stuttgart 1964, S. 638.
- 78 Nicole Malebranche: *Erforschung der Wahrheit* (wie Anm. 71), S. 84: „Wie das Gemälde selbst weit grösser scheint, sobald man alle Teile sorgfältig zergliedert, und alles, was auf demselben vorgestellt wird, genau ansieht — oder wie der Kopf einer Fliege vergrößert wird, wenn man ihre Teile unter dem Mikroskop betrachtet — so ist die Dauer der Seele auch weit länger, wenn man über sie nachdenkt, und gleichsam alle ihre Teile fühlt.“  
Die gleichsam mikroskopische Zerlegung der Zeit in Atome bzw. Momente wird deutlich in einer weiteren Äußerung Malebranches: „... in der Dauer ist kein Punkt, den man nicht noch teilen könnte, so wenig als es in den Körpern Atome gibt, und wie man den kleinsten Teil der Materie doch noch ins Unendliche zu teilen vermag, so kann man auch bis ins Unendliche immer kleinere und kleinere Teile der Dauer machen.“ (a.a.O., S. 85). Man vergleiche damit ein Zitat aus der „Ethik“ von Geulincx: „Aber es geht mir, wie jenen Forschern, welche durch das Mikroskop (jener wunderbaren Erfindung von Belgiern unseres Zeitalters) blicken. — (Denn selbst die kleinsten Teilchen, welche man auch bei angestrengtestem Sehen überhaupt nicht mehr wahrnehmen könnte, wachsen für den Beschauer dank dieses Instrumentes zu wahren Mülsteinen an; und was sonst niemals sichtbar geworden wäre: die verschiedenen Teile und Farben, Winkel, Buchten und Höhlen liegen nun klar vor Augen. Was aber noch wunderbarer ist: Wenn man das Mikroskop nach Gebrauch beiseite stellt, so erkennt man jetzt schon mit bloßen Augen, was man vorher ohne Mikroskop nicht wahrgenommen hätte, und die unbewehrten Augen wagen sich jetzt an die Erforschung von allen möglichen Höhlen, welche sie vorher nur mit dem Sehglas bewehrt betreten hätten;) so geht es — wie gesagt — auch mir.“ (Ethik oder über die Kardinaltugenden. Hamburg 1948, S. 3)
- 79 Vgl. J.H. Zedler (wie Anm. 54), Sp. 727 (zur Einteilung der Zeit). Zu Leeuwenhoek vgl. J.D. Bernal: *Wissenschaft. Science in History*, Bd. 2. Reinbek 1970, S. 437 f. — Interessant ist in diesem Zusammenhang die Metapher der „Zeitlupe“ als Bezeichnung für eine Filmcamera, die durch erhöhte Bildzahl eine scheinbare Zeitdehnung erzeugt.
- 80 Solche Instrumente waren z.B. Portolanen, Kompass, Winkelmesser, Quadranten, Astrolabien, Jakobsstäbe usw. Vgl. John H. Parry: *Das Zeitalter der Entdeckungen*. München 1978, S. 11 ff., 129 ff., ferner S. Harrison Thompson: *Das Zeitalter der Renaissance*. Von Petrarca bis Erasmus. München 1977, S. 258 f. — Vorläufer der Vergrößerungsgläser war die schon gegen Ende des 13. Jh. erfundene, seit Mitte des 14. Jh. in Italien in Gebrauch befindliche Brille. So ist es nicht zufällig, daß Nikolaus von Kues den „Beryll“ als Metapher für die präzise Erkenntnis verwendet. Vgl. Nicolai de Cusa *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita*, Bd. XI/1: *De beryllo*, ed. L. Baur. Leipzig 1940.

- 81 Tommaso Campanella: *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*. Paris 1638, VI,8,1,4 (= 4. Bd. der Gesamtausgabe Paris 1637 ff.)
- 82 Jacob Wychgram: *Einleitung zu: Johann Ludwig Vives' ausgewählte Schriften*. Aus dem Lat. übers. u.m.e. einleitenden Abhandlung über Vives' Leben u. Werke von Dr. J.W. Wien/Leipzig 1883, S. L. Vgl. auch zur Psychologie von Vives: W. Hehlmann: *Geschichte der Psychologie*. 2. Aufl. Stuttgart 1967, S. 61 f. Ferner: Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Studien zur Gesch. d. Philosophie der Manufakturperiode. Darmstadt 1971 (ND der Ausgabe Paris 1934), S. 73 ff.
- 83 Vgl. Gustav Theodor Fechner: *Über die Seelenfrage*. Leipzig 1861, S. 205. Wilhelm Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 2. Aufl. Leipzig 1897, passim. Ders.: *Grundriß der Psychologie*. 2. Aufl. Leipzig 1897, S. 17 f. — Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewußten*. Berlin 1869, S. 401.
- Ein frühes Beispiel für die Aktualismustheorie findet sich bei Nikolaus v. Kues: *Vom Nicht-anderen (De non aliud)*, übers. u.m. einer Einl. u. Anm. vers. v. Paul Wilpert. Hamburg: Meiner (1952): „Im Augenblick ist die Substanz der Zeit, denn mit seiner Aufhebung bleibt von der Zeit nichts ... Er scheint als das substanziale Wesen der Zeit“ (S. 59). „Augenblick und Gegenwart halte ich für identisch. (Ferdinand:) Ich sehe bereits deutlich, daß die Gegenwart Erkenntnis- und Seinsprinzip für alle Unterschiede und Verschiedenheiten der Zeit ist, die Gegenwart läßt mich die Vergangenheit und die Zukunft erkennen; ihr verdanken sie, was sie sind. In der Vergangenheit ist die Gegenwart Vergangenheit, in der Zukunft jedoch ist sie Zukunft, im Monat Monat, im Tage Tag und so bei allem. Und obgleich sie alles in allem ist und auf alles sich erstreckt, kann doch keines sie erfassen, sie beharrt ständig ohne Wechsel.“ (S. 60).
- 84 (A. Geulincx:) *Gnothi seautōn sive Arnoldi Geulincxi Ethica post tristia authoris fata, omnibus suis partibus in lucem edita*, ed. Philarethus (d.i. C. Bontecoe). Leiden 1675, S. 212. Vgl. auch die Übersetzung u.d.T. *Ethik oder Über die Kardinaltugenden*, hg. v. G. Schmitz. Hamburg 1948 (Neue Philosoph. Bibliothek).
- 85 Thomas Hobbes: *Vom Körper. Elemente der Philosophie I*. Hamburg 1967 (Philosophische Bibliothek, Bd. 157), S. 150 (= Kap. 25, Abschnitt 12).
- 86 F.W. Henning: *Das vorindustrielle Deutschland 800-1800*. Paderborn 1974, S. 187.
- 87 Werner Sombart: *Liebe, Luxus und Kapitalismus*. München 1967 (nach der 2. Aufl. 1922), S. 127 ff.
- 88 Romano Telesio: *De natura rerum iuxta propria principia*. Neapel 1587, Buch IX,5ff.
- 89 Tommaso Campanella: *Realis philosophiae seu metaphysicarum partes quattuor*. Frankfurt 1628, S. 223.
- 90 Baruch Spinoza: *Ethik*. Aus dem Lat. v. Jakob Stern (1888), hg. v. Helmut Seidel. Frankfurt/M. 1972, S. 280 ff. (= Buch IV, 20. Lehrsatz ff.).
- 91 Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. Basel 1939, 2 Bde. (ND Frankfurt/M 1976 mit neuer Einleitung). Ders.: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie usw.* Neuwied/Berlin 1969 (Soziologische Texte, Bd. 54), passim.
- 92 Vgl. dazu den Vortrag von Jutta Held und Norbert Schneider auf der Tagung des Ulmer Vereins / Verband für Kunst- und Kulturwissenschaften „Von der Kunstgeschichte zur Kulturwissenschaft“ (Tübingen 18.-20. 4. 1980) über das Thema „Was leistet Norbert Elias' Kulturtheorie für die Kunstgeschichte?“ (Veröffentlichung vorgesehen). Zur höfischen Moralistik vgl. Gerhard Schröder: *Gracián und die spanische Moralistik*, in: August Buck: *Renaissance und Barock*. Frankfurt/M. 1972, 2. Teil (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 10), S. 257 ff. Schröder leitet die Moralistik in letzter Instanz ebenfalls aus dem Handelskapitalismus ab.
- 93 Vgl. Kulischer II (s. Anm. 21), S. 148 ff.; Karl Marx, *Das Kapital*, 1. Bd., in: Marx/Engels: *Werke*, Bd. 23. Berlin/DDR 1972, S. 762 ff.
- 94 Zur Anpassung der menschlichen Natur an den Maschinenrhythmus schon im 16. Jh. vgl. Romano/Tenenti (s. Anm. 68), S. 189.

Geulincx äußert sich folgendermaßen über die Kardinaltugenden: „Das Volk nennt: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit, ich aber: Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut.“ (Ethik oder Über die Kardinaltugenden, übers. v. G. Schmitz. Hamburg 1948, S. 1). Und an anderer Stelle: „Der Fleiß entspringt zuerst aus der Tugend oder was dasselbe ist, aus der Liebe zur Vernunft“ (S. 14). Das Wesen der Vernunft liege darin, Befehle zu geben. Man solle „seine geistigen Ohren spitzen und seine Aufmerksamkeit ganz auf diese Befehle“ richten (ebd.).

Es wird hieraus ganz deutlich, daß Geulincx, der im Jahre 1658 Calvinist wurde und von der Universität Löwen entfernt wurde, von wo aus er nach Leyden ging, mit seiner Ethik eine kapitalistische Arbeitsmoral predigt, die sich eindeutig auf die Lohnarbeiter bezieht.

- 95 Andrew Marvell: *The Complete Poems*. Edited by Elizabeth Story Donno. Harmondsworth 1972, S. 50 f. (Anmerkungen S. 233ff.). Vgl. die deutsche Übertragung von Hans Hennecke. Aus: *Lyrik des Abendlandes*. Gemeinsam mit H. Hennecke, C. Hohoff u. K. Vossler ausgew. v. G. Britting. München 1949, S. 280 f.
- 96 Dazu Norbert Schneider: *Vom Kloostergarten zur Tulpomanie*. Hinweise zur materiellen Vorgeschichte des Blumenstilllebens, in: *Ausst.-Kat. Stilleben in Europa* (s. Anm. 28), S. 294-312) Anmerkungen S. 581-584, hier S. 308.
- 97 Vgl. *Ausst.-Kat. Die Sprache der Bilder*. Realität und Bedeutung in der niederländischen Malerei des 17. Jh. Braunschweig, Herzog Anton Ulrich Museum, 1978, S. 67 ff. (=Nr. 10).
- 98 *Kat. Braunschweig* (wie Anm. 97), S. 70 ff.
- 99 W.F. Haug: *Kritik der Warenästhetik*. Frankfurt/M. 1971, bes. S. 20 ff. Norbert Schneider: *Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte des Früchtestillebens*, in: *Kat. Stilleben in Europa* (s. Anm. 28), S. 266 ff.
- 100 *Lyrik des Abendlandes* (s. Anm. 95), S. 289 f. — Originalfassung in: *Herrn/von Hoffmannswaldau/ und andrer Deutschen/ auserlesene/ und/ bißher ungedruckte/ Gedichte/ nebst/ einer Vorrede/ von der deutschen Poesie*. Leipzig 1695, S. 354 f.