

## **Müdigkeit. Allzumenschliches in Anthropologie, Philosophie und Literatur des 17. und 18. Jahrhundert**

Antonia Eder

*English Abstract: Tiredness is a topic in philosophical, economic, mechanical, physiological, but above all (as Fatigue) in psychiatric contexts. In research, tiredness has traditionally been associated with a critique of biopolitics and meritocracy since industrialisation, but it was already preoccupying the 17th and 18th centuries. At the meantime, however, tiredness is also a place of letting go, a very special art of taking time out. The relationship of tiredness to time and work, the mind and the body, the artistic ground and the mental abyss is decisively questioned in my contribution with regard to the cultural-historical dimensions in discourses of anthropology, philosophy and literature of the 18th century and their prehistory in the 17th century, whereby literature is repeatedly brought into view. For it is precisely tiredness, according to the thesis I present here, that forms a specifically aesthetic site that harbours the potential and creative condition of possibility for an aesthetics of its very own.*

Müdigkeit ist in philosophischen und ökonomischen, mechanischen und physiologischen<sup>1</sup>, v.a. aber in psychiatrischen Kontexten ein Thema. „Wir schlafen nicht“ – dieses Statement aus Kathrin Röggla's gleichnamigem Roman<sup>2</sup> ist Ausweis und Charakteristik ihrer leistungsfixierten Figuren. Doch nicht nur Agenturen und Unternehmensberatungen der *New Economy* wie in Röggla's Roman sind von einer leer drehenden Schlaflosigkeit gezeichnet, die an ihrer Rückseite tiefe Müdigkeit produziert. Byung Chul Han bspw. gelangt für die westliche Welt zu der Zeitdiagnose, eine „Müdigkeitsgesellschaft“<sup>3</sup> zu sein und Hartmut Rosa, Vordenker einer Denkfigur der Moderne als Beschleunigung, wendet sich jüngst der Müdigkeit als sozialer Energie zu.<sup>4</sup> Mit der Müdigkeit verbindet sich vermehrt eine Kritik an Formen der Biopolitik und Leistungsgesellschaft.

---

1 Vgl. dazu die Zeitschrift *figurationen: Müdigkeit/Fatigue*. *figurationen. gender – literatur – kultur* 14.1, 2013; sowie *figurationen: Erschöpfung/Épuisement*. *figurationen. gender – literatur – kultur* 16.1, 2015.

2 Kathrin Röggla: *Wir schlafen nicht*. Frankfurt a. M. 2004.

3 Byung Chul Han: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin 2010.

4 Hartmut Rosa: *Die Umwege fehlen jetzt*. Soziologe Hartmut Rosa im Gespräch, in: *taz*, 24.4.2021 (letzter Zugriff 30.5.2022 <https://taz.de/Soziologe-Hartmut-Rosa-im-Gespraech/!5763329/>).

Diese Debatten sind allerdings keine Erfindung der Postmoderne, sondern prägen über Ermüdung und Erschöpfung, wie Rabinbach gezeigt hat, das Zeitalter der Industrialisierung:

Die endemische Unordnung der Ermüdung – die augenscheinlichste und hartnäckigste Mahnung an den halsstarrigen Widerstand des Körpers gegenüber unbegrenztem Fortschritt und Produktivität – begleitet die Entdeckung von Krafterhaltung und Entropie. Die Ermüdung wurde zur permanenten Nemesis eines Europas der Industrialisierung.<sup>5</sup>

Doch auch diese historische Verortung greift mit der Konzentration auf das 19. Jahrhundert noch zu kurz, denn schon das 18. Jahrhundert beschäftigt maßgeblich die Müdigkeit, wobei auch frühneuzeitliche Positionen noch eine Rolle spielen. Gerade die Müdigkeit nämlich, die nicht der inzwischen intensiv erforschte Schlaf ist<sup>6</sup>, bildet einen Schwellenzustand, der auch die historische Schwelle von der Frühen Neuzeit zur Moderne in spezifischer Weise beobachtbar werden lässt, wie ich im Folgenden kurz zeigen möchte.

Das Verhältnis der Müdigkeit zu Zeit und Arbeit, Geist und Körperlichkeit werde ich in meiner Argumentation dezidiert auf die kulturhistorischen Dimensionen in Diskursen der Anthropologie, Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts und seine Vorgeschichte im 17. Jahrhundert hin befragen, wobei immer wieder die Literatur in den Blick genommen wird. Denn gerade die Müdigkeit, so meine These, bildet einen spezifisch ästhetischen Ort, der das Potential für eine schöpferische Bedingung der Möglichkeit einer ganz eigenen Ästhetik birgt.<sup>7</sup> Von Edward

---

5 Anson Rabinbach: *Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne* (1990). Übers. v. Erik Michael Vogt. Wien 2001, 14.

6 Bspw. mit Blick auf Philosophie- und Literaturgeschichte vgl. Ingo Uhlig: *Traum und Poiesis. Produktive Schlafzustände*. Göttingen 2015; Peter André Alt: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002; zur historischen Schlafforschung vgl. Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn – Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014; auch Sonja Kinzler: *Das Joch des Schlafs. Der Schlafdiskurs im bürgerlichen Zeitalter*. Köln 2011; spezifisch zu frühneuzeitlichen Debatten vgl. Roger A. Ekirch: *In der Stunde der Nacht. Eine Geschichte der Dunkelheit*. Bergisch-Gladbach 2006; ders.: *Sleep we have lost. Pre-industrial Slumber in the British Isles*. In: *American Historical Review* 106, 2011, 343-387; Philipp Osten: *Das Tor zur Seele. Schlaf, Somnambulismus und Hellsehen im frühen 19. Jahrhundert*. Paderborn 2015.

7 Vgl. Helmut Pfothenauer, Sabine Schneider: *Nicht völlig Wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur*. Würzburg 2006; Hans-Walter Schmidt-Hannisa: *Halbschlafbilder. Zur Ästhetik des Kontrollverlustes*. In: Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn – Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014, 51-72.

Young<sup>8</sup> über Jean Paul<sup>9</sup> bis zu John Lennon<sup>10</sup> besingen Poeten der Moderne seit dem 18. Jahrhundert die Müdigkeit als die Abwesenheit des Schlafes und die Anwesenheit der Inspiration – Müdigkeit ist ein Ort des Lassens, eine Kunst der Auszeit.<sup>11</sup> Doch die Müdigkeit birgt ihre Ambivalenzen: Vor den Schattenseiten wie der Lebensmüdigkeit und Faulheit als Laster warnt metaphysisch grundiert die Frühe Neuzeit – eine Tradition, die sich in Diätetik und Moralphilosophie von der Antike bis zu Webers protestantischer Ethik nachzeichnen ließe. Hier sollen nun konzentriert Schwellenphänomene im Zeichen der moraltheologischen, philosophischen, pädagogischen und ästhetischen Müdigkeit im 17. und 18. Jahrhundert in den Blick genommen werden, die eine Art Vorgeschichte des von Rabinbach skizzierten, (industriell-)modernen Settings erzählen.

Ich werde im Folgenden zunächst einige einführende Überlegungen zu Begriff und ästhetischem Potential der Müdigkeit entfalten. Mein historischer Einsatzort wird mit Punkt zwei das 17. Jahrhundert sein. Vor allem wissensphilologisch zeigt sich hier die Korrelation von moraltheologischen, medizinischen und ästhetischen Argumenten im Müdigkeitsdiskurs. Daran anschließen wird sich die Diskursentwicklung im 18. Jahrhundert: Vorgestellt werden hier Energiemodelle des französischen Materialismus<sup>12</sup> sowie Gegenpositionen der literarischen und philosophischen Aufklärung. Diese Gegenposition führe ich anhand der historisch wohl ersten literarischen Station einer Kunst der Müdigkeit genauer aus, mit Rousseaus *Les Rêveries du Promeneur solitaire* (1776/77), die erstmals ein produktionsästhetisches Konzept von Müdigkeit konturiert. Sie bilden den modernen Einsatzpunkt einer Ästhetik des Lassens, die sich

---

8 So der Beginn (*Night I*) des später (romantische) traditions- und motivstiftenden Langgedichts über klagende Nachtgedanken von Edward Young: *The Complaint: or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality* (1742). Digitalisat Bayrische Staatsbibliothek: [https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10751034\\_00013.html](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10751034_00013.html) (letzter Zugriff 28.3.2022).

9 Von „unmittelbarer Dichtkunst“, die sich im Halbschlaf formte, spricht Jean Paul: Über das Träumen (1799). In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. Norbert Miller. 2. Abt., Bd. 2. München 1976, 1017-1048, hier 1030.

10 The Beatles: I'm So Tired. Komposition: John Lennon; Autoren: John Lennon, Paul McCartney, veröffentlicht am 22. Nov. 1968 auf dem Album *The Beatles* (aufgrund des Covers bekannt als ‚Das Weiße Album‘) der Apple Records.

11 Vgl. Fabian Goppelsröder: *Ästhetik der Müdigkeit*. Zürich 2018; anekdotisch wird überliefert, dass im dämmernden Halbschlaf bspw. Edison mittels seines trainierten *Hypnagogic Nap* zu erhellenden Einsichten kam, ebenso sollen so Mendelejew das Periodensystem, Einstein die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit und Watson die Spiralform der DNS dank der herabgesetzten Aufmerksamkeit eines diffusen Dösens entdeckt haben (vgl. ebd., 61f.).

von dort in Texten Schillers, Büchners, Musils oder Kafkas fortsetzt und diskursiv, wie eingangs gezeigt, noch unsere Gegenwart prägt.<sup>12</sup>

## I. Modulationen von Müdigkeit

„Das Schlafen als Ausweg kam nicht in Frage“<sup>13</sup> – denn nur der Zeit-Raum *zwischen* Wachen und Schlafen konstellierte topisch wie temporal die Bedingungen für Müdigkeit. Meine Grundhypothese ist dabei die Übergängigkeit von Müdigkeit: Sie ist bestimmt durch Liminalität und Transgression.

Dass ausgerechnet ein Defizit seit dem 18. Jahrhundert zum produktiven Korrelationspunkt von Müdigkeit und Asthetik wird, mag zunächst erstaunen, assoziiert man mit Müdigkeit doch allererst Mattigkeit und phlegmatische Abspannung. Doch schaltet man die Sphäre der Zeit als Moment ihrer Bestimmung hinzu, ergeben sich Phänomene der Transition: Müdigkeit assoziiert sich mit Haltungen des *Laisser-faire* und der Durchlässigkeit. Aber das Verhältnis der Müdigkeit zur Zeit ist dabei stets ein doppeltes: *Innerhalb* der Müdigkeit zeigt sich ein geradezu zeitloser Zustand des gelösten Schwebens. *Außerhalb* aber konstellierte die Zeitlichkeit allererst die Grenzen von Müdigkeit, denn Müdigkeit ist als ein Zustand des Übergangs nicht bzw. nicht ohne weiteres auf Dauer zu stellen. Über diese einerseits prekäre Verzeitlichung ihrer Ausdehnung und andererseits die gelassene Zeitökonomie im Erfahrungsraum der Müdigkeit selbst ergibt sich auch eine Art Eigenzeit, ein Chronotopos: Strukturell steht Müdigkeit damit in Oppositionen zu teleologischen und leistungsorientierten Konzepten mit linearer Zeitordnung wie Arbeit, Nutzen, Effizienz etc.

Dagegen lässt Müdigkeit ihre Eigenzeitlichkeit vor allem als eine Freiheit *von* Zeit erfahrbar werden. Mit dem Zustand der Müdigkeit verbinden sich v.a. Phänomene der Unzeitlichkeit und Zeitpausen – Müdigkeit erscheint als a-chron und damit chronotypisch als Aus-Zeit. Ihr verwandt

---

12 Zur literarischen und poetologischen Müdigkeit vgl. Antonia Eder: Die Macht der Müdigkeit. Büchners *Leonce und Lena*. In: Hans Richard Brittnacher, Irmela von der Lühe (Hg.): Engagement und Enttäuschung. Zur ästhetischen Radikalität Georg Büchners, Vormärz-Studien XXXIII. Bielefeld 2014, 131-151; sowie Antonia Eder: Anthropologische Auszeiten. Müdigkeiten in *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: Roland Innerhofer, Maren Lickhardt, Peter Plener, Burkhardt Wolf (Hg.): Teilweise Musil. Kapitelkommentare zum Mann ohne Eigenschaften. Erster Band: Eine Art Einleitung. Berlin 2019, 45-49.

13 Peter Handke: Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt a. M. 1989, 11.

sind Phänomene wie Erschöpfung<sup>14</sup>, Müßiggang<sup>15</sup>, Melancholie<sup>16</sup> – all dies Phänomene, die zwar außerhalb des exakten semantischen Felds ‚Müdigkeit‘ liegen, es aber mal mehr, mal weniger stark flankieren oder sich hier anlagern.

Müdigkeit, so scheint es, ist zunächst einmal Formentzug: Denn Müdigkeit formt genau den Durchgang von Bewusstsein zu Bewusstlos-Sein, der noch nicht oder nicht mehr Schlaf ist. Als dieses Schwellenphänomen siedelt sie schließlich auch in Texten: Dies tut sie nicht allein als Motiv, sondern ebenso als Textverfahren. Müdigkeit bildet dabei einen transitorischen Raum, der sich einerseits poetisch *in Szene* setzt, andererseits oft selbst die *Schreib-Szene* ist.

Im Kräfteverhältnis der Müdigkeiten gilt zudem keine intentionale Verwertungspotenz, kein ‚um zu‘, sondern vielmehr ein gelassenes ‚nicht-zu‘: „I would prefer not to!“<sup>17</sup> Am Punkt des Körpers, der Sinne und der Wahrnehmung zeigt sich aber auch die Ambivalenz von Müdigkeit: Denn sie setzt Widerstandskräfte herab und öffnet damit das Einfallstor für Nutzlosigkeit, Amoral sowie für gefährdende Unachtsamkeit. Ihre Kritiker assoziieren Müdigkeit seit der Antike mit Schwäche und Verweichlichung: „Denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen feind, auch ist dies selbst nicht eine von den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den Leibesübungen zeigt.“<sup>18</sup> Auch Barock und Aufklärung identifizieren mit ihr Faulheit und Laster: „Verweist uns alle Müdigkeit/ Der wir ergeben allzeit/ Lehrt uns den Schlaff bethören“.<sup>19</sup> Dass „Müdigkeit“ stets „ein beschwehrlicher Zustand“<sup>20</sup> ist, sieht die Psychiatrie noch entschieden körperbezogener

---

14 Vgl. Armin Schäfer: Erschöpfte Literatur. Über das Neue bei Samuel Beckett. In: Armin Schäfer, Karin Kröger (Hg.): Null, Nichts, Negation. Becketts No-Thing. Bielefeld 2016, 225-245.

15 Vgl. bspw. den facettenreichen Band: Arbeit und Müßiggang in der Romantik. Hg. Claudia Lillge, Thorsten Unger und Björn Weyand. München 2017; sowie Leonhard Fuest: Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800. München 2008; auch bereits Paul Lafargue: Das Recht auf Faulheit. Zurückweisung des Rechts auf Arbeit von 1848 (1880). Übers. v. Ute Kruse-Ebeling. Stuttgart 2018.

16 Die Forschung zur Melancholie ist Legion, daher hier nur zwei Hinweise auf jüngere grundlegende Studien von Laszlo Földenyi: Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften. Berlin 2019 sowie Karlheinz Bohrer: Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin. Berlin 2014.

17 Herman Melville: Bartleby the Scrivener. In: Putnam's Magazine 2, 1853, 546-550 und 609-616; vgl. hierzu Gilles Deleuze: Bartleby oder die Formel. Berlin 1994; sowie Giorgio Agamben: Bartleby oder die Kontingenz, gefolgt von Die absolute Immanenz. Berlin 1998.

18 Platon: Der Staat, 537b.

19 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Nürnberg 1669, 26.

20 Johann Heinrich Zedler: Art. Müdigkeit. In: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste (1731-1754), Bd. 22. Halle, Leipzig 1739, 45-47.

und erkennt um 1900 in ihr die Vorstufe zur pathologischen „Erschöpfung“: „Gesteigerte Ermüdung ist der erste Schritt zu einer Selbstvernichtung des Nervensystems“.<sup>21</sup> Müdigkeit gilt ihren Kritikern demnach sehr generell als mangelnde Moral-, Form- und Tatkraft.

## II. Wider die Müdigkeit in der Frühen Neuzeit

Das 17. Jahrhundert fasst Müdigkeit als *genuin* menschliche Schwäche auf. Denn Müdigkeit bewegt sich moraltheologisch in der Nähe zur *Acedia* und damit zu Nachlässigkeit und Faulheit. Sie gilt als eine Art Seiteneffekt des Sündenfalls: Den Menschen ermüdet das nun saure Arbeiten und schmerzhaftes Gebären. Darin verweist die Müdigkeit strukturell auf seine Sterblichkeit. Ebenfalls ist über den Sündenfall die Nähe zwischen Müdigkeit und dem Begehren aufgerufen. Denn in der Ermüdung des Willens liegt das Einfallstor für die „böse Begierde“, die „Concupiscentia“:<sup>22</sup> Dies machen theologische Abhandlungen augenfällig, wenn sie bspw. ausgerechnet über ein Müdigkeits-Gleichnis die Hierarchie der Sünden als Abstammungsverhältnis zwischen „Erbsünd“ und ihrem „Töchterlein Concupiscentia“ veranschaulichen. Solch ein Gleichnis schildert Prokop von Templin im *Decalogale* (1664): Jemand trägt hier eine schwere Last, die ihm nach einer Weile von einem guten Freund (der katholischen Kirche) abgenommen wird. Gleichwohl aber verbleibt bei dem eigentlich Entlasteten der Eindruck, weiterhin schwer niedergedrückt und müde zu sein:

Also daß er die Matt- und Müdigkeit einen Last nennet/ unnd ist doch nicht der Last/ sondern nur ein hinterblibene Würkung deß Lasts; Also ist dises Töchterlein Concupiscentia eine Geburt der Erbsünd [...]; Ob sie [die katholische Kirche] zwar hinweg nimt die Sünde selbst/ so hinterlasse sie doch die Würckung desselben in uns/ nemlich die Blödigkeit/ Schwachheit/ Müd- und Mattigkeit.<sup>23</sup>

Müdigkeit wird hier analog zur Konkupiszenz als eine buchstäblich schwere Erb-Last etabliert. Sie kann sogar nun ihrerseits „Mutter aller anderer wirklicher Sünden“ werden.<sup>24</sup> Konkupiszenz wie Müdigkeit wirken demnach als eine Art Katalysator für lasterhaftes Verhalten. Infolge dieser Analogie muss die Müdigkeit als Teil eines größeren Sündenfeldes

---

21 Emil Kraeplin: Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studirende und Aerzte, Bd. I. Leipzig 1899, 30f.

22 Procop von Templin: Decalogale. Salzburg 1664, 615f.

23 Ebd., 615.

24 Ebd.

gelten, auf dem in dauernden Exerzitien gegen die Versuchung gekämpft wird.

Gibt der Mensch hingegen am Ende eines langen, gottgefälligen Arbeitstages der Müdigkeit für eine adäquate Zeit nach, verhält er sich ganz nach Maßgabe der Diätetik. So weiß bspw. schon Hildegard von Bingen: „Ein Mensch, der über das Maß hinaus wacht, genau so, wie der, der über das Maß hinaus schläft, wird schwach an Leib und Seele.“<sup>25</sup> Um diese Leib-Seele-Schwäche zu verhindern oder zu kurieren, hilft die Hinwendung zu Gott. Darauf dass dies allerdings kein Automatismus ist, sondern selbst Arbeit bedeutet, verweist Gryphius in seinen *Dissertationes funebres* (1666): „Vigilate, wachet“, denn die „irdisch gesinneten liegen in einer steten und gefährlichen Schlauffsucht [...]!“<sup>26</sup> Gegen eine übertriebene, also maßlose Müdigkeit, die nicht der Erholung nach getaner Arbeit, sondern dem faulen Müßiggang im Sinne der *Acedia* entspricht, hilft das metaphysisch ermahnte Gewissen: So kommt der Müde wieder zu sich – das bedeutet frühneuzeitlich: zu einer gottesfürchtigen Lebensführung und damit zu seiner ganz eigentlichen Menschlichkeit als Sterblichkeit in Gott.

Im Verhältnis von Makro- und Mikrokosmos liegt damit durchaus eine Eigenverantwortlichkeit für das Maßhalten beim Menschen selbst. In diese Gedankenfigur, dass der Mensch über die Freiheit verfügt, seine Leidenschaften willentlich zu kontrollieren, mischen sich im 17. Jahrhundert bereits cartesianische Einflüsse, die eine Selbststeuerung bei der Vermittlung zwischen *res extensa* und *res cogitans* annehmen: Der Mensch kann durch Willensanstrengung die Müdigkeit der Körpermaschine überwinden.<sup>27</sup> Da allerdings jedem menschlichen Willensakt eine kontingente Partikularität eingeschrieben ist, gründet ausgerechnet im Willen auch eine spezifische Ohnmacht (*impotentia*).<sup>28</sup> Über dieses spinozistische Argument sowie in der cartesianischen Willenskonstruktion sind in den frühneuzeitlichen Müdigkeitsdiskurs bereits psycho-physiologische und philosophische Brücken eingelassen, die auf Diskurse der Frühaufklärung vorausweisen: Brücken also zwischen Erbsünde und Willens-

---

25 Quoniam homo qui aut supra modum vigilat, aut supra modum dormit, debilitatem sensus et corporis incurrit,“ S. Hildegardis: Regula S. Benedicti Juxta S. Hildegardim Explicata. In: Jaques Paul Migne (Hg.): S. Hildegardis Abbatissae Opera Omnia. Turnhout 1991, 1055-1066, hier 1056 B.

26 Andreas Gryphius: Der Tod als Arzt der Sterblichen. In: ders.: *Dissertationes funebres*. Oder Leichen-Abdanckungen. Breslau 1666, 369-409, hier 388.

27 Vgl. Sonja Kinzler: Wenn sich die Seele „ihrer Gewalt über die Maschine nicht bedienen“ kann. Der Schlaf in Aufklärung und Romantik. In: Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn, Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014, 25-35, hier 28.

28 Vgl. Ingo Uhlig: Die helle Seite der Träume. Schlaf und Traum um 1800. In: Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn, Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2014, 37-50, hier 44.

freiheit, Gottesfurcht und Selbstverantwortung. Ausschlaggebend ist dabei aber sowohl für das säkularisierte wie das christologische Steuerungsproblem zwischen Körper und Geist die Müdigkeit als Zucht- und Tatenlosigkeit.

Das willentliche Maßhalten gilt v.a. den definiten Zuständen des Schlafes und des Wachens, auf die auch die Forschung bislang vor allem ihr Augenmerk gelegt hat, so bspw. erhellend für die Frühe Neuzeit der US-Historiker Ekirch in *Sleep we have lost* (2011).<sup>29</sup> Die Müdigkeit als spezifisches Phänomen aber bleibt in bisherigen Analysen weitgehend unbeachtet, dabei bildet sie die ganz maßgebliche, psychisch wie ästhetisch virulente, Vorstufe zu Schlaf- und Wachmodus. Maßgeblich deshalb, da Müdigkeit gerade ein variables Durchgangsstadium ist, insofern hier *noch* mit ihr oder *schon* gegen sie gehandelt werden kann. Sie bildet genau denjenigen Umschlagpunkt, an dem sich Macht und Ohnmacht kreuzen und an dem noch moralisch gesteuert oder psycho-physisch kontrolliert werden kann – so lautet ja auch das Argument in Procops *Decalogale*.

Dass gerade das Gebet vor dem Einschlafen trotz bleierner Müdigkeit unverzichtbar ist, darauf verweisen mit Nachdruck medizinische Ratgeber der Zeit: So zählt Müdigkeit bspw. zu den nicht sonderlich auffälligen, aber signifikanten „Zeichen so dem Schlag vorgehen“:

Wann aber der Schlag heftig und ganz gefährlich, so gehen keine besondere Zeichen vorher, als etwann eine Mattigkeit oder Müdigkeit der Glieder. Daher erfahren und sehen wir, daß etliche Leut frisch und gesund zu Bette gegangen, des Morgens aber im Bett tod gefunden worden, welches dann ein jeden Christen bewegen sollte, mit wahrer Andacht eh er einschläffet, sein Gebet zu GOtt zu verrichten, und ihme sein Leib und Seel anzubefehlen.<sup>30</sup>

Populärwissenschaftliche Ratgeber wie der *Barmherzige Samariter* bereiten dem „gemeinen Mann zum besten“, so die Vorrede, das Wissen eines Galen und Theophrast, aber auch die neuzeitliche Gegenposition von Paracelsus verständlich und erschwinglich auf – ein medizinischer Ratgeber für den „Einfältigen, Armen und Hülflosen“.<sup>31</sup> Jedermann kann so wissen, dass bleierne Müdigkeit eine Herzinsuffizienz andeutet und man

---

29 Erstaunliche Erkenntnisse zu sehr differenten Schlaf-Rhythmen in der Frühen Neuzeit im Vergleich zu der sich industrialisierenden Moderne gewinnt Roger A. Ekirch: *Sleep we have lost. Pre-industrial Slumber in the British Isles*. In: *American Historical Review* 106, 2011, 343-387.

30 Elias Beynon: *Barmherziger Samariter, Oder Freund-Brüderlicher Rath, allerhand Kranckheiten und Gebrechen des Menschlichen Leibs, innerlich und eusserlich zu heilen*. Heilbronn 1664, 119f.

31 Ebd., 2.

im Nachtgebet seine Seele Gott anempfehlen sollte, falls man mit dem Einschlafen unversehens den ewigen Schlaf antritt.

Der geradezu körperliche Kampf gilt auch im Sinne einer geistlichen Kunst noch für die ästhetische Form: Bereits im Einsiedler-Lied klingt im *Simplicissimus* an, dass man dank und für das Gotteslob der Nachtigall wachbleiben solle: „Verweist uns alle Müdigkeit/ Der wir ergeben allzeit/ Lehrt uns den Schlaff bethören.“<sup>32</sup> Die Nachtigall ist in der traditionellen Andachtsliteratur Exempel für die den Schöpfer unermüdlich lobende Kreatur, zudem aber verweist sie als symbolischer Vogel der Poesie gleichermaßen auf das Feld der Literatur. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von überwundener Müdigkeit und gewonnener Literatur im sechsten Buch des *Simplicissimus*: Wenn ihn nach dem Erlebnis mit der teuflischen Köchin erst „große Müdigkeit“ überfällt, kann er später „nicht schlafen“, sondern verbringt „lang wachent die Zeit: und zwar mehrentheils im Gebet“. Genau dann, wachend und im Gebet, also dezidiert *nicht müde*, kann er die Bedingung für seine simplicianische Schreibkunst entdecken: Er erkennt Glühwürmchen, in deren Licht er endlich seine Läuterungsgeschichte niederschreiben und damit weitergeben kann:

[Da] sahen wir sobald es ein wenig finster wurde/ umb uns her einen unzähligen Hauffen der Lichter im Lufft herumb schweben/ welche [...] eine Art der Jahanns Füncklein oder Zintwürmlein [...] waren/ [...] diese leuchten so hell/ das man sie gar wol an statt einer hellbrennenden Kertzen gebrauchen kan; massen ich nachgehents diß Buch mehrentheils dabey geschriben.<sup>33</sup>

Wie wahr oder unwahrscheinlich diese Episode im abenteuerlichen Werdegang des final bekehrten Protagonisten auch sein mag, erneut macht überwundene Müdigkeit produktiv, hier literarisch produktiv – und zwar mit dem Ergebnis einer unterhaltsamen, aber eben auch moraldidaktischen Läuterungsgeschichte. Das Bedingungsverhältnis von Müdigkeit und Kunst, insbesondere von Müdigkeit und Literatur zeigt sich frühneuzeitlich so als Ausschlussverhältnis: Wo Müdigkeit herrscht, kann Literatur nicht entstehen und wo Dichtung ist, ist keine Müdigkeit. Doch bei aller Konkurrenz ist es nichtsdestotrotz ein Bedingungsverhältnis, das nicht zuletzt durch die Ambiguität der Müdigkeit geprägt ist: als Moment der Transition zwischen Kontrolle und Ohnmacht, zwischen Demut und Sünde, zwischen maßvoll und unmäßig oszilliert die Müdigkeit frühneuzeitlich zwischen Gefahr und Möglichkeit.

---

32 Grimmelshausen: *Simplicissimus*, 26.

33 Grimmelshausen: *Simplicissimus*, 689f.

### III. Energien und Müdigkeiten im 18. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert zeigt sich der überraschende Befund, dass die negative Bewertung der Müdigkeit des (moral-)theologischen Modells ausgerechnet vom französischen Materialismus, der Gott und Seele verabschiedet, weitergeführt wird: Die Tradition der *vita activa* denkt den Agon zwischen Müdigkeit und Tätigkeit weiterhin energetisch. Zugleich entwickelt sich im 18. Jahrhundert aber eine Gegenseite, die Müdigkeit als Bedingung ingenieuser Kräfte wertet und sie mit Kunst, Noblesse, aber auch Wissenschaft assoziiert. Beide Seiten beginnen sich im 18. Jahrhundert auszudifferenzieren und modern zu formieren.

In der Anthropologie der Aufklärung, die sich bekanntermaßen sehr für das Spannungsverhältnis von Verstand und Einbildungskraft interessiert, entwirft vor allem der französische Materialismus die Ganzheit des Menschen über eine energetische Spannung zwischen Bewegung und Trägheit, zwischen Leidenschaft und Ruhe.<sup>34</sup> So spricht bspw. Baron d'Holbach in seinem *System der Natur* (1770) von den grundsätzlichen „Wirkungen der Trägheit, des Beharrungsvermögens, der Anziehung und der Abstoßung“<sup>35</sup> der Materie – einer Materie, die der Mensch ist: „So kann die unbelebte Materie in Leben übergehen, welches selbst nur eine Vereinigung von Bewegungen ist.“ Das Leben selbst wird so gut materialistisch als reine Kräftedynamik definiert, so „daß in der Natur alles in fortwährender Bewegung ist, daß kein Teil sich in wahrer Ruhe befindet“.<sup>36</sup>

Ähnlich, wenn auch psychologisch gelagert, ordnet Holbachs Freund und Kollege Helvétius in seinem Hauptwerk *De l'esprit* (1758) diese entgegengesetzten Kräfte zu einem anthropologischen Energiemodell, wenn er „Trägheit“ als Widerpart zu den „Leidenschaften“ und der „Abscheu vor Langeweile“ beschreibt, die als die entgegengesetzten, aber zu harmonisierenden Pole menschlicher Natur ausgemacht werden:

[Die Erfahrung] lehrt uns, daß die Trägheit zur Natur des Menschen gehört, daß die Aufmerksamkeit ihn ermüdet und ihm schwerfällt, daß er unaufhörlich nach Ruhe strebt wie der Körper nach seinem Schwerpunkt, daß er unablässig zu einem solchen Ruhepunkt hingezogen wird und an ihm verharren würde, wenn ihn nicht in jedem Augenblick zweierlei Kräfte zurückstießen, die den Kräften der Trägheit und Beharrung die Waage

34 Johannes F. Lehmann: Energie, Gesetz und Leben um 1800. In: Maximilian Bergengruen, Johannes F. Lehmann, Hubert Thüring (Hg.): Sexualität – Recht – Leben. Zur Entstehung eines Dispositivs um 1800. München 2005, 41-66.

35 Paul Henri Thiry d'Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Übers. von Fritz-Georg Voigt. Frankfurt a. M. 1978, 70.

36 Ebd., 32f.

halten und die ihm einmal von den starken Leidenschaften, zum anderen durch den Abscheu vor der Langeweile verliehen werden.“<sup>37</sup>

Den Anklang an das Newton'sche Gesetz der „verharren“ wollenden Körper und der dieser „Ruhe“ widerstrebenden „Kräfte“ lanciert der französische Aufklärungsphilosoph geradezu als Zitat.<sup>38</sup> Helvétius konkretisiert jedoch, das Newton'sche Gesetz psychodynamisch umwendend, nochmals genauer, welche Kräfte es sind, die denen der Trägheit und Beharrung ebenbürtig seien, ja diese, gewissermaßen umgekehrt magnetisch, „zurückstießen“ als Kräfte der „Leidenschaft“ und Abscheu vor „Langeweile“: Hier kreuzen sich über Leidenschaft und Stoßbewegung die moralisch-psychologische Welt und die physisch-physikalische Welt. Es gibt, so Helvétius weiter, grundsätzlich die „aktiven und die passiven Kräfte, die auf unsere Seele wirken“<sup>39</sup>, so dass der französische Materialismus den Menschen als eine Art körperliches Kräfteparallelogramm denkt, das zwischen den Polen Aktivität und Passivität aufgespannt ist. Dabei verbraucht die aktive Kraft („Aufmerksamkeit“) viel Energie, hält dafür aber den Menschen in (befriedigender, nicht-langweilender) Bewegung, wohingegen die Passivität („Trägheit“) zwar wenig Energie benötigt, letztlich aber die Bewegung löscht – wir „ermüde[n]“.

In der Tradition dieser materialistischen Denkfigur der tätigen Bewegung als humanenergetisches Körpermodell ergeben sich auch im deutschsprachigen Sturm und Drang<sup>40</sup> der 1770er Jahre verschieden nuancierte, jedoch meist stärker pejorativ gefärbte Wertungen der Eigenschaft der Materie ‚Mensch‘ zu ermüden, die die humane Konstitution aus Geist und Körper betont: „[U]nserer Seele ist nicht zum Stillsitzen, sondern zum Gehen, Arbeiten, Handeln geschaffen.“<sup>41</sup> So formuliert es bspw. Jakob Michael Reinhold Lenz, der in seinem Urteil über die Müdigkeit noch über die von ihm rezipierten französischen, den menschlichen Bedürfnissen,

37 Claude-Adrien Helvétius: *Vom Geist*. Übers. von Theodor Lücke. Berlin/Weimar 1973, 284.

38 „Ein Körper verharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmig gradlinigen Bewegung, sofern er nicht durch einwirkende Kräfte zur Änderung seines Zustandes gezwungen wird.“ (Isaac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1726, S. 13: „Lex I. Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutar.“ Digitalisat der Universität Göttingen: <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN512261393>; retrieved 19.3.2022).

39 Helvétius: *Geist*, 284.

40 Zu diesem Forschungszusammenhang vgl. Johannes F. Lehmann: *Leidenschaft und Sexualität: Materialistische Anthropologie im Sturm und Drang*. J.R.M. Lenz' *Die Soldaten und Zerbin*. In: Matthias Buschmeier und Kai Kauffmann (Hg.): *Sturm und Drang. Epochen – Autoren – Werke*. Darmstadt 2013, 180-202.

41 Lenz im Oktober 1772 in einem Brief an Salzmann. In: Ders.: *Werke und Briefe in drei Bänden*, Bd. 3: *Briefe*, hg. von Sigrid Damm. Frankfurt a. M. 1987, 288.

Trieben und Leidenschaften ja nicht abholden<sup>42</sup>, Materialisten hinausgeht, indem er das Ruhebedürfnis des Menschen geradezu als „Erbschaden“<sup>43</sup> diffamiert und in einer Mischung aus Verve und Überhebung konstatiert:

Und sollen wir denn ruhen, meine Herren? – Verflucht sei die Ruhe und auf ewig ein Inventarium der tauben Materie, aber wir, die wir Geist in Adern fühlen, ruhen nur dann, wenn wir zu noch höherem Schwunge neue Kräfte sammeln, wenn wir freiwillig zu sinken scheinen, um weit über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Sterblichen emporzusteigen.<sup>44</sup>

Hier verlagert sich die Argumentation nochmals deutlicher auf das Zusammenspiel zwischen Körper und Denken, für das Lenz nun eindringlich ebenfalls eine Leistungsethik predigt, die jede Auszeit nur über ihren weiterführenden Zweck hin zur Arbeit des Geistes veredeln kann. Das Ruhen ist in dieser Konzeption gerade kein Jenseits des Um-zu-Paradigmas, sondern integraler Teil eines „Moralsystems“<sup>45</sup>, das auch denkerisch die stete Bewegung favorisiert. Denn die verfluchte Ruhe wird in den Bereich der „tauben Materie“ verdammt, die sich demnach als unbelebt von unserem „Ich, das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist“<sup>46</sup>, grundlegend unterscheidet. Gelten aber kann diese Systematik indes nur für jene Geistesgrößen, die sich „über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Sterblichen“ erheben, denn die Gewöhnlichen bleiben hinter bzw. unter denjenigen zurück, die sich zu „[H]öherem“ aufschwingen. So dient das wohlgerne „freiwillig“ gewählte Sinken, das gerade keine passivisch erlittene Ermüdung ist, hier als intellektuelles Distinktionsinstrument, das die Menschen des „Geist[es]“ von den lediglich „gewöhnlichen“ Müden scheidet.

Gekoppelt bleibt auch für Lenz diese anthropologische Kinetik eines ganzheitlichen Menschen an ein aufklärerisches Glücksstreben, das gut

---

42 So bspw. Helvétius, der gerade so die Grundkräfte über eine erotische und moralische Wechseldynamik mobilisiert sieht: „Wenn die Liebeslust für die Männer wirklich das lebhafteste aller Vergnügen ist, welch fruchtbarer Keim des Mutes ist dann in dieser Lust verborgen, und welch glühende Begeisterung für die Tugend könnte uns daher die Begierde nach Frauen einflößen?“ (Helvétius: Vom Geist, 322).

43 Jakob Michael Reinhold Lenz: Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen. Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt a. M./Leipzig 1780, hg. von Christoph Weiß. St. Ingbert 1994, 19.

44 Jakob Michael Reinhold Lenz: Stimmen des Laien auf dem letzten theologischen Reichstag 1773. In: Ders.: Werke und Briefe in drei Bänden, Bd. 2: Prosa, hg. von Sigriddamm. Frankfurt a. M. 1987, 594.

45 Ebd.

46 Jakob Michael Reinhold Lenz: Versuch über das erste Principium der Moral (1771/1772). In: Ders.: Werke und Briefe in drei Bänden, Bd. 2: Prosa, hg. von Sigriddamm. Frankfurt a. M. 1987, 499-514, hier 507.

materialistisch stets an den Körper rückgebunden ist, ja letztlich selbst als Glück der Bewegung vorgestellt wird:

Wenn also die Frage ist, welcher Zustand für unser Ich das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist, der glücklichste sei, so versteht es sich zum voraus, daß wir hier einen Zustand der Bewegung meinen. [...] [E]ine absolute Ruhe ist [...] in diesem Leben unserm Ich kein möglicher Zustand.<sup>47</sup>

Die Engführung von Glück und Bewegung erfährt bereits bei Holbach seine Zuspitzung, die besagt, dass nicht einmal das Glücklich-Sein *tout sec* das zerebrale Kräftespiel von Affordanz und Fähigkeit, Anforderung und Selbstwirksamkeit überbieten kann:

Die Erwartung des Glücks, die Mühe, die notwendig ist, um es zu erwerben, [...] versetzen unser Gehirn in Bewegung, deren es bedarf, und geben ihm Gelegenheit, seine Fähigkeiten auszuüben und all seine Triebkräfte spielen zu lassen, kurz: sie versetzen das Gehirn in eine angenehme Tätigkeit, die nicht einmal der Besitz des Glückes aufwiegen kann. [...] Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln, arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.<sup>48</sup>

Entscheidend für ein nach innen (Glück) wie nach außen (Tätigsein) wirksames, gelingendes und ganzheitliches „Leben“ ist eine strukturelle Entzugsfigur, die Bewegung und Begehren konstitutiv assoziiert. Analog formuliert Helvétius seine Glücksvorstellung mit Blick auf ein grundlegend perpetuiertes Defizit, das im Menschen die „Begierde“ nach dessen Ausgleich auslöst:

Die Begierde ist die Bewegung der Seele; ist sie der Begierde beraubt, stagniert sie. Man muß begehren, um zu handeln, und handeln, um glücklich zu sein. [...] Um glücklich zu sein, muß immer etwas zu unserem Glück fehlen.<sup>49</sup>

Nur ewiges Streben, dauernde Bewegung und ein letztlich stets nicht gestilltes Begehren halten die ideal dynamisierte Materie Mensch<sup>50</sup> im

---

47 Ebd.

48 Holbach: System der Natur, 263f.

49 Claude-Adrien Helvétius: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung. Philosophische Schriften, Bd. 2. Berlin/Weimar 1976, 396.

50 So der deutsche Titel der mit Blick auf das Verhältnis von Energie und Ermüdung als grundlegende Entstehungselemente der Moderne im späteren 19. Jahrhundert wegweisenden Studie Anson Rabinbach: Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne (1990). Übers. von Erik Michael Vogt. Wien 2001. Zu fragen wäre allerdings, ob man unter Berücksichtigung der hier vorgestellten Lektüre des Energiemodells der französischen Materialisten die, von Rabinbach ja erst im späteren 19. Jahrhundert als Wende der energetischen Moderne angesetzte, Verschiebung der

tätigen Gang ihrer demnach nur im „Handeln“ (Helvétius), in der „Tätigkeit“ (Holbach) und im „Arbeiten“ (Lenz) zu realisierenden Natur und bewahren ihn vor der, in dieser Logik geradezu ‚unnatürlichen‘, Stagnation.<sup>51</sup>

Die Triebkräfte, Begierden und Leidenschaften, die im französischen Materialismus als Energielieferanten eine fundamentale Aufwertung erfahren, müssen allerdings, um sozial verträglich zu bleiben, „durch die Gesetze eingedämmt und durch die Regierung gelenkt werden“ – ein System von Bestrafung und Belohnung muss die überschießenden Kräfte des begehrend Tätigen wiederum kanalisieren. So wie ein Zuwenig an Begehrenskräften in einer nicht-lebendigen oder unnatürlichen Müdigkeit resultiert, gefährdet ein Überschuss wiederum die rechtliche und sittliche Ordnung – und mit ihr ein Konzept der gelingenden Ganzheit, das auf kontrollierte, nicht unmäßige Dynamis setzt. Doch bleiben die Leidenschaften als Energiequelle und Antreiber für Leben, Kunst und Wissenschaft unverzichtbar:

Übrigens sind die Leidenschaften nicht nur in einer Kunst wie der Beredsamkeit, sondern auf jedem Gebiet als der produktive Keim des Geistes

---

Metapher vom *l'homme machine* (dominant im 18. Jahrhundert) hin zur Metapher des „Motor Mensch“ (mit Blick auf die Thermodynamik, Helmholtz etc.; vgl. Anson Rabinbach: Von mimetischen Maschinen zu digitalen Organismen. Die Transformation des menschlichen Motors. In: Müdigkeit/Fatigue. *figurationen. gender – literatur – kultur* 14.1, 2013, 93-113) nicht bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im materialistischen Denken der französischen Aufklärung ansetzen müsste: Noch nicht als „Motor“ zwar, um historisch sinnvoll im sprechenden Bild zu bleiben, sondern eher bspw. als *Movens*. Da der Materialismus eben jenes Energiemodell aus Körper und Geist als sich selbst antreibendes System begreift, der seine eigene Energie über ein konstitutiv perpetuiertes und stets unerfüllt auf Ausgleich gerichtetes Glücksdefizit produziert, gewönne dieser materialistische Motor gar die Form eines (physikalisch unmöglichen, philosophisch aber anvisierten) *perpetuum mobile*.

51 Zu diesem Argument mit Blick auf das Glück in der naturgemäß unendlich perpetuierten Vervollkommnung unserer Potenzen auch Lenz: „Allein sollte dieser Zustand [der Ruhe, oder der kleinstmöglichen Bewegung] einem Wesen wohl der angemessenste sein, welches in sich einen Grundtrieb zu einer immer höheren Vervollkommnung, zu einer immer weitem Entwicklung sein Fähigkeiten spürt? Nein! Der höchste Zustand der Bewegung ist unserm Ich der angemessenste, das heißt derjenige Zustand, wo unsere äußern Umstände unsere Relationen und Situationen so zusammenlaufen, daß wir das größtmögliche Feld vor uns haben, unsere Vollkommenheit zu erhöhen zu befördern und andern empfindbar zu machen, weil wir uns alsdann das größtmögliche Vergnügen versprechen können, welches eigentlich bei allen Menschen in der ganzen Welt in dem größten Gefühl unserer Existenz, unserer Fähigkeiten, unsers Selbst besteht.“ (Lenz: *Principium der Moral*, 507f.).

anzusehen, sie halten unsere Ideen in ständiger Gärung, befruchten in uns die Ideen.<sup>52</sup>

So können die Leidenschaften als fundamentales *Movens* für den generellen Fortschritt und die immer weiter anzustrebende Vervollkommnung menschlicher „Fähigkeiten“ gelten, ebenso aber sind sie für jede Form von Kunst und „Phantasei“<sup>53</sup> konstitutiv.

„Ideen“ und Kunst, „Phantasei“ und Ästhetik sind nun die Orte, an denen sich ebenfalls im 18. Jahrhundert aber durchaus Phänomene des Müden, Innehaltens, Tagträumens, Verharrens, Inkommensurablen, Ineffizienten, ja Nichtsnutzigen etablieren – allein deshalb, weil der Mensch die Kunst stets über seine mit und gegen die Vernunft agierenden Sinne rezipiert, was nicht zuletzt über den von Baumgarten modernisierten Begriff der Ästhetik reflektiert wird. Hier beginnen müde Zustände, eine konstitutive Rolle für die Bedingung der Möglichkeit von Kunst zu übernehmen, indem eine ganzheitliche, also körperlich und geistig herabgesetzte Aufmerksamkeit und rationale Fokussierung umgekehrt eine rezeptive Durchlässigkeit für Kreativität befördert.

Während Anthropologen der Aufklärung wie bspw. Karl Friedrich Pockels (zeitweise Mitherausgeber von Moritz' *Erfahrungsseelenkunde*) vor diesen „Zwischenzuständen“ warnen, die „ohne Aufsicht des Verstandes“ mit „bald lächerlichen und unanständigen, bald fürchterlichen Bilder[n] unsere Seele kreuzen“<sup>54</sup>, gibt es im 18. Jahrhundert zugleich prominente Gegenstimmen, die in Natur-/Philosophie und Literatur die Kunst der Müdigkeit favorisieren: Diese Stimmen schreiben solch vernunftbefreiten Zuständen des Loslassens und Durchlässigwerdens in schwebender Schläfrigkeit genuin kreative Potenzen zu, die dazu führen, dass sich allererst in den Künsten „eine Kultur der Tat und eine Kultur des Werkes brechen und reflektieren kann“.<sup>55</sup> Denn im Gegensatz zu den Anthropologen plädieren Poeten und Philosophen wie Lichtenberg oder später Jean Paul für die Anerkennung eben solch müder Zwischentöne als Eigenart, ja Merkmal „menschlichen Lebens“, da man, so Lichtenberg, eigentlich „nicht sagen kann, wo das Wachen eines Menschen anfängt“.<sup>56</sup> Und Jean

---

52 Helvétius: Geist, 288.

53 Lenz: Principium der Moral, 509.

54 Karl Friedrich Pockels: Ueber den Einfluss der Finsternis in unsere Vorstellungen und Empfindungen, nebst einiger Gedanken über die Träume. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 5, 1787, 88-102, hier 92.

55 Joseph Vogl: Über das Zaudern. Berlin/Zürich 2007, 24.

56 Georg Christoph Lichtenberg: Sudelbuch F. In: ders.: Schriften und Briefe, hg. von Wolfgang Promies, Bd. 1. München 1967, 565: „Ich empfehle Träume nochmals [...] wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses, es gehört mit unter die Vorzüge des Menschen, daß er träumt *und es weiß*. [...]

Paul assoziiert Müdigkeit und Ästhetik ganz direkt, weil sich in der „Schläfrigkeit“<sup>57</sup> sogar „unwillkürliche Dichtkunst“<sup>58</sup> forme.<sup>59</sup> Für den Naturphilosophen Gotthilf Heinrich Schubert wiederum steht fest, „dass eine gänzliche Passivität, gleichsam eine Abwesenheit der wachen Kräfte in uns nöthig sey, damit jene tief im Innern schlummernde Natur sichtbar werde.“<sup>60</sup> Von Hofmannsthal stammt später das durch Harry Graf Kessler überlieferte Geständnis, dass er mittels einer „halbwachen, halb-träumenden Phantasie“ in der Leichtigkeit dieser Halbschlaf-Kunst<sup>61</sup> die eigentliche Dichtkunst wohl noch übertreffe, wobei er nicht zuletzt die Möglichkeit der Übertragung der Müdigkeitsbilder in das Medium Schrift hinterfragt:

Eine der beglückendsten Erfahrungen sei für ihn immer, wenn sich ihm im Halbschlaf Bild an Bild, Wort an Wort reihten mit einer zauberhaften Deutlichkeit und Leichtigkeit, von der ein Anderer als ein Dichter keinen Begriff haben könne, wie in einer erhöhten Existenz, viel schöner, als es je einer Dichtung gelingen könne.<sup>62</sup>

In der Aufwertung der Einbildungskraft, die sich in Teilen der Anthropologie, Philosophie und Literatur seit dem mittleren 18. Jahrhundert beobachten lässt, spielt zumeist aber doch jeweils die Vermittlung mit der Vernunft die erfolgversprechende Rolle und selbst das Gebiet der Ästhetik bleibt nicht von ungefähr einem übergeordneten Bildungsimpuls verhaftet, der auf die Ausbildung des Menschen zu einem Ganzen, in dem Körper und Geist (komplementär) harmonisieren, abzielt. So bereitet bspw. Kant das paradoxe Projekt einer Erziehung zur Freiheit ja einiges Kopfzerbrechen, wenn er in seinen Überlegungen zur *Pädagogik* konstatiert:

---

Der Traum ist ein Leben, das, mit unserem übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen.“

57 Jean Paul: Blicke in die Traumwelt (1814). In: ders., Sämtl. Werke, hg. von Norbert Miller, 1. Abt., Bd. 4. München 1962, 971-982, hier 978.

58 Jean Paul: Über das Träumen (1799). In: ders., Sämtliche Werke, hg. von Norbert Miller, 2. Abt., Bd. 2. München 1976, 1017-1048, hier 1030.

59 Vgl. in diesem Sinne bspw. auch Äußerungen von Dilthey, Nietzsche; dazu Schmidt-Hannisa: Halbschlafbilder, 64f.

60 Gotthilf Heinrich von Schubert: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft (1808). Dresden, Leipzig 1840, 227.

61 Vgl. Helmut Pfothenhauer, Sabine Schneider: Nicht völlig Wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur. Würzburg 2006.

62 So Kesslers die Überlegungen Hofmannsthals rekapitulierender Tagebucheintrag aus Athen vom 5. Mai 1908. In: Harry Graf Kessler: Das Tagebuch Vierter Band, 1906-1914, hg. von Jörg Schuster. Stuttgart 2004, 458.

Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen.<sup>63</sup>

Die Vermittlung zwischen Freiheit und Zwang, Selbstzweck und Leistung, Neigung und Nutzen bildet für die (Aus-)Bildung zum ganzen Menschen im 18. Jahrhundert einen intrikaten und viel diskutierten Punkt, in dem sich die Ansprüche von (bürgerlicher) Individualität und Staatsbürgerlichkeit ebenso treffen wie kreuzen. Schillers Diktum, dass der Mensch nur dort ganz Mensch sei, wo er spielt, ist nun bereits die Ausgleich suchende Reaktion auf die dominante Forderung der Aufklärung nach Zweckrationalisierung und Nützlichkeit. Aber auch Schiller relativiert nur bedingt einen Leistungsanspruch, den er ebenfalls über das Paradoxon von Zweckfreiheit der Kunst und ihrer Erziehungsfunktion formuliert. So heißt es über den zentral wirkenden „ästhetischen Zustand“ im einundzwanzigsten der *Briefe über die Ästhetische Erziehung*, zunächst publiziert in den Horen (1795):

In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also *Null*, [...] denn die Schönheit gibt schlechterdings kein einziges Resultat weder für den Verstand noch für den Willen, sie führt keinen einzelnen, weder intellektuellen noch moralischen Zweck aus, sie findet keine einzige Wahrheit, hilft keine einzige Pflicht erfüllen und ist, mit einem Worte gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die ästhetische Kultur bleibt also der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will – daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist.<sup>64</sup>

Im ästhetischen Zustand besteht nach Schiller die Möglichkeit, einen Erfahrungsraum zu öffnen, der den Menschen erneut in einen Nullzustand stellt und ihm dergestalt die unbestimmbare Fülle seiner Möglichkeiten zurückgibt, inklusive der Kontingenz, die mit solchen Möglichkeitsräumen verbunden ist. In der argumentativ auffallenden Verbindung von sollen und wollen, spiegelt sich nicht zuletzt die Internalisierung von

63 Immanuel Kant: Über Pädagogik. Einleitung (1803). In: ders.: Werkausgabe Bd. XII, hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., 1977, 691-761, hier 711. Vgl. dazu Andreas Luckner: Erziehung zur Freiheit. Immanuel Kant und die Pädagogik. In: Pädagogik 55, 2003, 72-76.

64 Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Wolfgang Riedel. München 2004, 570-669, hier 635.

eigenem Willen und Zwang zum hier Individuum und Staat harmonisierenden Ideal. In der „Freiheit, zu sein, was er sein soll“ formiert sich ein moderner Imperativ zur Arbeit am Selbst, eine Art Proto-Selbstverwirklichung, die bei Schiller noch im Zeichen des ganzen Menschen als Amalgam aus ästhetischer Bildung und gelingender Erziehung zum Staatsbürger steht.<sup>65</sup> Das durchaus paradoxe Projekt der Spätaufklärung, die Erziehung zur Freiheit als einer Bildung des und zum ganzen Menschen maßgeblich über die Kunst zu initiieren, erscheint in der späten Moderne und Postmoderne als eine Art ganzheitlicher Lebenskunst – und damit in der Perfektibilität einer Internalisierung nochmals verschärft. Wo die „Disziplinargesellschaft“ (Foucault) seit dem 18. Jahrhundert noch durch institutionalisierte Verbote und Gehorsam die zu erfüllende Norm vorgab, setzt die Kontroll- bzw. „Leistungsgesellschaft“<sup>66</sup> (Baudrillard, Deleuze) auf Autonomie: Eigenverantwortung, Eigeninitiative, Flexibilität, Beschleunigung. Die Freiheit zu einer auf Dauer gestellten Arbeit am Selbst wird damit zur Forderung und kann letztlich zur Überforderung eines „erschöpften Selbst“ geraten.<sup>67</sup>

### III. Rousseaus *Rêveries*

Ein erster, wenn man so will, konsequenter Aussteiger aus dem Denken der Zweckrationalität, in das zeitgenössisch im 18. Jahrhundert Kunst und Körper eingespannt scheinen, ist Jean-Jacques Rousseau mit seinen *Rêveries du Promeneur solitaire*, den *Träumereien eines einsamen Schweifenden* (1776/77, publiziert post mortem 1782): Denn „Rousseau ist für den Zustand der Ruhe, oder der kleinstmöglichen Bewegung.“<sup>68</sup>

Dem cartesianischen Methodengang des *l'homme machine* setzt Rousseau in seinen *Rêveries* das Zufällige des Tagträumens entgegen: Die Öffnung der Sinne beim Spaziergehen lassen seine Aufmerksamkeit durchlässig und seine Gedanken ungerichtet werden. Es ist dieser gewisse andere Zustand, in dem er versucht, das Flüchtige als Flüchtiges ästhetisch handzuhaben. In der „Schweiferei“<sup>69</sup>, wie er es nennt, kann er die

65 Vgl. Anja Lemke: Ästhetische Erziehung als Arbeit am Selbst. Schillers Bildungsprogramm aus der Perspektive postmoderner Kontrollgesellschaften. In: Thomas Glaser, Bettine Menke (Hg.): *Experimentalanordnungen der Bildung*. München 2014, 127-141.

66 Han: *Müdigkeitsgesellschaft*, 20.

67 Vgl. zu diesen Zusammenhängen die Thesen von Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2004, hier bspw. 12, 222.

68 Das zumindest sagt ihm der Bewegungs- und Arbeitsprediger Lenz nach; Lenz: *Principium der Moral*, 507.

69 Jean-Jacques Rousseau: *Les Rêveries du Promeneur solitaire, Träumereien eines einsam Schweifenden*, hg. von Stefan Zweifel. Berlin 2012, 228.

„Gängelung durch den Verstand“<sup>70</sup> aussetzen und die Grenzen des Ichs, die Grenze der Hoheit des eigenen Selbst ausloten und jenseits oder auf dieser Grenze, sich selbst und letztlich auch der Welt neu und als ein Anderer begegnen. Methodisch entscheidet sich Rousseau auch in der Darstellung gegen eine strukturiert geformte Argumentation oder teleologische Erzählung, sondern für die möglichst unmittelbar aufzeichnende Praxis des dokumentierenden „Protokolls“:<sup>71</sup> Und „so stimmte ich mich darauf ein, mich an der Beschreibung ähnlich zu erfreuen, wie am Schwelgen selbst, wenn es mir nur gelänge, sie hinreichend heraufzubeschwören.“<sup>72</sup> Rousseau ist sich der Schwierigkeit dieses medialen Sprungs vom stimmungsvollen „Schwelgen“ in die Vermitteltheit der Schrift durchaus bewusst und reflektiert dies in seinen Protokollen wiederholt. Über die Technik einer Art *Proto-Écriture automatique* will Rousseau „ohne Zutat des Willens“<sup>73</sup> den Bildern folgen, die sich dem „Hirn“ einprägen dürfen, gerade aufgrund dieses Zustands der Passivität, Empfänglichkeit, Ziello-sigkeit und müden Durchlässigkeit:

Seit ich also den Entwurf gefasst, in der wohl wunderlichsten Situation, in die ein Mensch geraten mag, je und je den Zustand meiner Seele aufzuzeichnen, sehe ich keinen geeigneteren und einfacheren Weg, um dieses Unterfangen umzusetzen, als ein getreulich Logbuch meiner einsamen Schweifzüge mitsamt der Träumereien zu führen, die sich einstellen, sobald ich meinem Kopf freien Lauf lasse und meine Gedanken ohne Gegenstreben noch Hemmnis ihrem Gefälle folgen können. Diese Stunden der Einsamkeit und Meditation sind die einzigen am Tag, in denen ich ganz Ich und ganz Mein bin, ohne jedwede Ablenkung, ohne jedweden Widerstand, und wo ich mit Fug sagen kann, ganz das zu sein, was Wunsch der Natur war.<sup>74</sup>

Wie auf einem Schiff, das Logbuch zur Hand, das bekanntermaßen zunächst Spielkarten sind, auf denen er seine Impressionen festhält, lässt sich Rousseau durch und von seiner „wachträumenden Schweifsucht“<sup>75</sup> treiben. Das Spielerische, Leichte, Freie und Lustvolle prägt nicht nur zunächst medial (Spielkarten) seine Darstellung, sondern gerade das Zufällige der „friedsamen Meditationen“<sup>76</sup> generiert sein philosophisch-ver-spieltes Denk-Glück. Er überlässt sich in der regellosen Selbstwahrnehmung der Eigendynamik seines Ichs, die ganz vom Gestimmtsein und von

---

70 Göppelsröder: *Asthetik der Müdigkeit*, 77.

71 Rousseau: *Rêveries*, 63.

72 Ebd., 66.

73 Rousseau: *Rêveries*, 291.

74 Ebd., 62.

75 Ebd., 369.

76 Ebd., 66.

Stimmungen getragen wird. Die geschilderte Empfindung, in den „süßen Träumereien“<sup>77</sup> ganz bei sich bzw. ganz eins mit seiner Natur zu sein, reformuliert einerseits in der Konkretisierung, „ganz das zu sein, was Wunsch der Natur war“ (s.o.), das rousseauistische Ideal von der Rückkehr zum Naturzustand, lässt aber gleichfalls an die spätere Formulierung Schillers denken, dass dem Menschen „nunmehr von Natur wegen [...] die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist“<sup>78</sup> – die Natur als Determinante und Konstante hat hier wie dort ihren Ort im Diskurs des 18. Jahrhunderts zur Beziehung von Ästhetik und ganzheitlichem Selbstverhältnis.

In der zweiten *Promenade* schildert Rousseau nun eine nochmals gesteigerte Selbstwahrnehmung dieses gelösten Ganz-bei-sich-Sein, dies allerdings ausgerechnet in der Folge eines Unfallsturzes: Rousseau, der noch „ganz ergriffen“ von seinen „Gedanken“ und „tiefglücklich“ über sein „Tagwerk“ den „Heimweg“<sup>79</sup> einschlägt, wird hier jäh „aus dem Bann [s]einer Träumereien gerissen“, weil ihn ein „mächtiger dänischer Doggenhund“ überrennt, er hangabwärts stürzt und kurzzeitig das Bewusstsein verliert. Für seinen „Gedanken“, sich durch einen „großen Sprung“ zu retten, so dass der „Hund unter mir hindurch könnte, solange ich noch in der Luft hing“ ist dabei weder „Zeit zum Abwägen noch zur Ausführung“: Denn „schneller als ein Blitz“<sup>80</sup> folgen „Schlag“, Aufprall des massigen Hundes, „Fall“ und der „Sturz“ ins fühllose „[N]ichts“<sup>81</sup>, aus dem er nach einer „3 viertel Stunden“<sup>82</sup> erst „wieder zu Bewusstsein“ kommt.

Dabei ist zunächst bemerkenswert, dass der „Gedanke“, sich durch einen „großen Sprung“ in die „Luft“ zu retten und in dieser „solange“ geradezu schwerelos hängenbleiben zu wollen (und zu können), bis die Gefahr der Kollision (mit der Realität) gebannt sei, nicht nur der „letzte vor [s]einem Fall“ ist, sondern dieser Gedanke scheint sich auch assoziativ aus den Konnotationen seines *apriori* luftigen Geisteszustands der legeren und unbeschwerten *Rêveries* zu speisen. Aus dem produktionsästhetischen Zustand der Leichtigkeit seines schwebenden Denkdrafts heraus, sucht der ‚Luftikus‘ Rousseau auch hier sein Heil hoffnungsvoll im allerdings haltlosen Äther, wobei er letztlich auch situativ seine körperreale Bodenhaftung zunächst recht drastisch in der Begegnung mit dem „Dänenhund“ verliert. Dieser Drastik entspricht gewissermaßen umgekehrt dann die sich anschließende, beglückende Intensität ästhetischer

---

77 Rousseau: *Rêveries*, 63.

78 Schiller: *Briefe über die ästhetische Erziehung*, 635.

79 Rousseau: *Rêveries*, 66.

80 Ebd.

81 Ebd., 67.

82 Ebd., 251.

Wahrnehmung. Denn den nun einsetzenden „Zustand“ der müden Leichtigkeit erlebt Rousseau – im starken Zeitkontrast zu dem sich überstürzenden Geschehen des Unfalls – als geradezu Jenseits von Zeit, als „so einzig [...] in seiner Art“, dass er diese Erfahrung als Wiedergeburt und Entgrenzungserlebnis beschreibt:

Ich sah Himmel, Sterne und einen Schimmer Grün. Diese erste Empfindung war ein herrlicher Moment. Ich ging in diesem Fühlen auf. In diesem Augenblick wurde ich ins Leben geboren, und mir schien, als wären sämtliche Dinge, die ich wahrnahm, von meinem leichten Dasein erfüllt. Ganz eins mit dem gegenwärtigen Jetzt hatte ich keinerlei Erinnerung; ich hatte keinerlei klaren Begriff von meinem individuellen Sein, nicht die leiseste Vorstellung von dem, was mir zugestoßen war; ich wusste weder wer noch wo ich war; ich spürte kein Leid, keine Furcht, keine Unruhe. [...] Ich fühlte in meinem ganzen Wesen verzückte Ruhe, und immer wenn ich sie mir erinnerlich mache, finde ich im gesamten Kreis der bekannten Genüsse nichts, was sich damit vergleichen ließe.<sup>83</sup>

Die Brutalität des zufälligen „Fall[s]“ beschert Rousseau allererst den unvergleichlichen Genuss, sein „ganzes Wesen“, die „Dinge“ und das „Dasein“ in völlig neuer „Ruhe“, als absolute Gegenwart, als zeitliche und räumliche Entgrenzung wahrzunehmen. Diesen Ausnahmezustand trennt zwar die Intensität der Erfahrung von den alltäglicheren Spazierträumereien, beide eint aber das beglückende Gefühl gerade im Außer-sich-Sein ganz *bei* sich zu sein – Rousseau beschreibt damit eine Art passiven, unbewussten Naturzustand.<sup>84</sup> In den *Rêveries* hält Rousseau über das Bild- und Stimmungsprotokoll Dimensionen der eigenen Existenz fest, die dem kontrollierenden Verstand unzugänglich bleiben müssen. Als „Seismograph der eigenen Erschütterungen“<sup>85</sup> zeichnet er hier eine frühe philosophisch-ästhetische Annäherung an die eigene selbstbedingte Bedingtheit, an das eigene Vermögen und vor allem Unvermögen auf. Keine „nichtigen Vernünfteleien“<sup>86</sup> ebnen Rousseau dabei methodisch

---

83 Rousseau: *Rêveries*, 67f. Vgl. hierzu das von Jean Paul entdeckte ästhetische Potential und die sinnliche Intensität im rauschhaft ästhetischen Erleben seiner geschilderten Flugträumen: „Wahrhaft selig, leiblich und geistig gehoben“ erfährt er die „Traumwünsche“ seiner „Phantasie“ als „ganz neuen Genuss[]“ und „Vergnügen“, die gleichfalls wie bei Rousseau im Entgrenzungs- und Auflösungserlebnis kulminieren, wenn er „mit den unendlichen umspülenden Wellen verschmolzen wogte“ (Jean Paul: *Blicke in die Traumwelt*, 1035).

84 Rousseau betont, dass er, nachdem er wieder zu sich gekommen war, seinen „Weg“ nach Hause „ebenso trefflich wählte und beschritt, wie ich es bei bester Gesundheit gekonnt hätte“ (ebd., 69) – er findet in diesem Zustand des, medizinisch gesprochen, Schocks also mit geradezu schlafwandlerischer Sicherheit seinen Weg.

85 Goppelsröder: *Asthetik der Müdigkeit*, 79.

86 Rousseau: *Rêveries*, 90.

seinen Weg zur Niederschrift der *Rêveries*, sondern die assoziativ geprägten Schilderungen seiner wachträumenden Hingabe an die verschiedenen Modulationen der Müdigkeit. In ihnen gewinnt Rousseaus zu dieser Zeit solitäres Denken als Sich-Verlieren<sup>87</sup> in der geregelten Regellosigkeit, die Zerstreung als Ganzheit des Selbst erfährt, seine ästhetische Kraft und spezifisch promenierende Form der flüchtigen „Träumerei“.

#### IV: Auszeit

Müdigkeit gilt im anthropologischen wie kulturellen Diskurs als anökonomische Figur – hierüber gewinnt sie aber durchaus eine politische Dimension. Dies zeichnet sich im 17. und 18. Jahrhundert bereits ab, wird im 19. Jahrhundert vor den massiv veränderten Arbeits- und Produktionsbedingungen der Industrialisierung virulent, prägt die Psychatriediskurse und zeigt sich auch gegenwärtig auf intersektionalen Ebenen des Politischen. Voranstehend wurden nun die diskurshistorischen Korrelationen von Müdigkeit, Anthropologie und Ästhetik fokussiert: Dies steht nun nicht im Widerspruch zu politischen Implikationen des Phänomens, sondern schärft allererst einen wissenspoetologischen Zugriff: Denn Müdigkeit, ob agonal oder kongenial kontextualisiert, setzt nicht zuletzt ein *spezifisch ästhetisches* Potential frei.

Dabei hat sich gezeigt, dass erstaunlicherweise im moraltheologischen Denken der Frühen Neuzeit *wie* in der materialistischen, und ausgerechnet Gott und Seele verabschiedet habenden Anthropologie des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert die Müdigkeit ganz ähnlich gewertet wird, nämlich als Gegenkraft zu einem gottgefälligen respektive aufgeklärten Lebensglück der Tätigkeit: Erst im Agon mit der Trägheit müder Körper werden die Kräfte zur Produktion von Handlungen und Ideen mobilisiert. Die entgegengesetzte Gedankenfigur findet sich bereits wenig später: Nicht der Agon, sondern eine Hingabe an die Müdigkeit erzeugt ingeniose Zustände und potentiell eine unmittelbare Dichtkunst. Exemplarisch lässt sich dies an Rousseau zeigen, der wohl als erster die müden Schwellenzustände in eine produktionsästhetische Praktik überführt – eine Müdigkeitskunst, die seit dem 18. Jahrhundert über das Passive die aktive Seite der *conditio humana* komplementiert. Die anthropologischen, moralphilosophischen wie ästhetischen Beispiele des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen, dass Müdigkeit durch ein relationales

---

<sup>87</sup> In dieser Tradition steht die im späten 19. Jahrhundert sich etablierende und im frühen 20. Jahrhundert omnipräsente Figur des Flaneurs bspw. in Texten von Poe, Baudelaire, Benjamin und anderen; vgl. dazu Harald Neumeyer: *Der Flaneur. Konzeptionen der Moderne*. Würzburg 1999.

Verhältnis von Defizit und Potentialität, von Zeit und Transition bestimmt ist. Sie lässt sich dabei nicht zuletzt über die Literatur und ihre poetischen „Tiefenbilder“ als ein Wissen von Ganzheit und damit als zutiefst humaner Versuch beschreiben, eine „kleine gemeinsame Müdigkeit“ zu teilen: Denn in der aporetischen Mengenlehre der Müdigkeit liegt „das Mehr des weniger Ich“.<sup>88</sup>

*PD Dr. Antonia Eder, Mitarbeiterin am Institut für Germanistik, KIT, forscht zu Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Wissen, v.a. Recht, Psychologie, Ästhetik, zu ‚unnützem‘ Wissens (in) der Literatur sowie zu Antikerezeption und Mythostheorie, zu Beziehungen zwischen gender- und raumtheoretischen Konstellationen im Drama sowie zu literarischen Kulturen der Müdigkeit. Studium: Germanistik, Politologie, Psychologie, Philosophie (Paris, Berlin); Promotion in Tübingen mit der Arbeit Der Pakt mit dem Mythos. Hofmannsthals zerstörendes Zitieren von Nietzsche, Bachofen, Freud. Als Oberassistentin war sie von 2009 bis 2014 am Département d'allemand, Universität Genf. Sie war Visiting Scholar der University of Chicago, PostDoc am Exzellenz Cluster der Universität Konstanz, Fellow der Stiftung Weimarer Klassik sowie am Kölner Auerbach-Institut. Sie hat Professuren in Bonn und Karlsruhe vertreten und 2021 mit der Arbeit Indizien. Entstehung einer Erzählordnung (1740-1820) habilitiert.*

---

88 Handke: Versuch über die Müdigkeit, 75-77.