

Muße

Schürmann, Volker

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schürmann, V. (2003). *Muße*. (2., vollst. überarb. Auflage) (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, 7). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839401248>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-ND Lizenz (Namensnennung-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-ND Licence (Attribution-NoDerivatives). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0>

V O L K E R S C H Ü R M A N N

M u ß e

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Bisher erschienene Bände

- Christoph Hubig | Mittel
Renate Wahsner | Naturwissenschaft
Werner Rügemer | arm und reich
Michael Weingarten | Leben (bio-ethisch)
Jörg Zimmer | Metapher
Hans Heinz Holz | Widerspiegelung

In Vorbereitung

- Angelica Nuzzo | System
Michael Weingarten | Wahrnehmen
Thomas Metscher | Mimesis
Jörg Zimmer | Reflexion
Hermann Klenner | Recht
Michael Weingarten | Sterben (bio-ethisch)
Michael Weingarten | Tod (bio-ethisch)
Gerhard Pasternack | Dekonstruktion
Andreas Hüllinghorst | Interpretieren

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe
herausgegeben von Andreas Hüllinghorst

Band 7 | Volker Schürmann | Muße

2., vollständig überarbeitete Auflage

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** ist eine Einführungsreihe in verschiedene Ansätze dialektischen Philosophierens. Weitere Informationen zur Reihe insgesamt als auch zu Autoren und einzelnen Bänden erhalten Sie auf der Internetseite www.transcript-verlag.de/prg_pan_edi.htm. Dort haben Sie auch die Möglichkeit, Fragen, die Ihnen bei der Lektüre kommen, an den Herausgeber bzw. an den jeweiligen Autor zu stellen.

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** kann auch **abonniert** werden. Bitte wenden Sie sich an den Verlag. Jeder Band kostet dann nur noch 5,50 € (plus Porto).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2003 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Volker Schürmann**

Satz: Digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-124-8

PDF-ISBN 978-3-8394-0124-8

<https://doi.org/10.14361/9783839401248>

Buchreihen-ISSN: 2702-8232

Buchreihen-eISSN: 2703-0350

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

- 6** | Erinnerungen
- 9** | Ein materialistisch-dialektisches Konzept von Muße!?
- 13** | Diakritik der Zwecksetzungen
- 17** | Form der Selbstzweckhaftigkeit
- 22** | Erkennen versus Anerkennen
- 29** | Muße und politische Kulte
- 37** | Zeit der Muße
- 40** | Metadiskussion
- 44** | Modi der Muße
- 48** | Nachklang
- 49** | Weiterführende Literatur

Es ist, in dieser Zeit, sinnlos geworden, den Bereich der Muße von vorletzten Positionen aus verteidigen zu wollen (Josef Pieper).¹

Denn überall nach dem Nutzen zu fragen, ziemt sich am wenigsten für hochsinnige und freie Männer (Aristoteles).²

Es gibt weltliche, aber keine rein profanen Feste. [...] Das Fest ohne Götter ist Unbegriff (Josef Pieper).³

Die realisierte Tätigkeit ist reicher, wahrer als das sie vorwegnehmende Bewußtsein (Alexej N. Leontjew).⁴

Klassische **Erinnerungen** | »Denn die Muße, um noch einmal von ihr zu reden, ist der Angelpunkt, um den sich alles dreht. Denn wenn auch beides sein muß, so ist doch das Leben in Muße dem Leben der Arbeit vorzuziehen, und das ist die Hauptfrage, mit welcher Art Tätigkeit man die Muße auszufüllen hat. Man wird doch wohl nicht behaupten wollen, daß man sie auf eitles Spiel verwenden müsse. Dann wäre ja das Spiel der Zweck unseres Daseins. Wenn das aber unmöglich ist, und man des Spieles vielmehr bei der Arbeit pflegen soll – denn der Müde braucht Erholung, und das Spiel ist der Erholung wegen, und die Arbeit geschieht mit Mühe und Anstrengung –, nun, so folgt, daß man dem Spiele nur mit Beobachtung der rechten Zeit seiner Anwendung Raum geben darf, indem man es wie eine Medizin gebraucht. Denn eine solche Bewegung der Seele ist Ausspannung und wegen der damit verbundenen Lust Erholung. Die Muße dagegen scheint Lust, wahres Glück und seliges Leben in sich selbst zu tragen. Das ist aber nicht der Anteil derer, die arbeiten, sondern derer, die feiern. Denn wer arbeitet, arbeitet für ein Ziel, das er noch nicht er-

1 | Josef Pieper, Muße und Kult [Muße], München ⁵1995 (1948), S. 86

2 | Aristoteles, Politik, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg ⁴1981, 1338b

3 | Josef Pieper, Über das Phänomen des Festes [Phänomen], Köln, Opladen 1963, S. 14

4 | Alexej N. Leontjew, Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit, Köln 1982, S. 125

reicht hat, das wahre Glück aber ist selbst Ziel und bringt, wie allen feststeht, nicht Schmerz, sondern Lust.«⁵

»Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Noth und äussere Zweckmässigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduciren, so muß es der Civilisirte, und er muß [es] in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Productionsweisen. Mit seiner Entwicklung steigert sich dieß Reich der Naturnothwendigkeit, weil seine Bedürfnisse, aber zugleich die productiven Powers sie zu befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die associirten Producenten diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, ihn unter ihre gemeinschaftliche Controlle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht controllirt zu werden, mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adaequatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Nothwendigkeit. { »Es [ist] eine Sache von äußerster Gefährlichkeit, der Arbeit diesen Charakter absprechen zu wollen. Durch diese Fiktion, Arbeit ›diene‹ nicht primär zu etwas anderem, geschieht genau das Gegenteil von dem, was man zu tun meint oder vorgibt. [...] Es geschieht präzis das, was die Unmenschlichkeit der totalen Arbeitswelt tatsächlich ausmacht: die endgültige Fesselung an den Produktionsprozeß, der selber als die in sich sinnvolle Verwirklichung menschlichen Daseins verstanden und proklamiert ist.« } Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Nothwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Reduction des Arbeitstags ist die Basis. { »[...] gleichwohl stände das Entscheidende noch aus. Eine rein äußere Ermöglichung von Muße genügt nicht; sie kann erst dann zur Frucht gedeihen, wenn es dem Menschen von sich aus möglich geworden ist, ›Muße zu wirken.« }«⁶

5 | Aristoteles, Politik, a. a. O. (Fn. 2), 1337b f.

6 | Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1863–1867, Teil 2, in: MEGA² II/4.2, Berlin 1993, S. 838; Durch ›{...}‹ gekennzeichnete Einschübe von Josef Pieper, Muße, a. a. O. (Fn. 1), S. 71, 76

Politische Virulenz »So hat denn der Staatsmann zwar bei der Gesetzgebung auf alles zu sehen, sowohl was die seelischen Vermögen, wie was ihre Tätigkeit angeht, in höherem Grade aber auf das Bessere und die Zwecke. Ebenso muß er es aber auch mit den verschiedenen Lebensweisen und Beschäftigungen machen. Denn man muß zwar arbeiten und Krieg führen, aber noch mehr verstehen, Frieden zu halten und edler Muße zu pflegen; man muß aber auch das Notwendige und Nützliche tun können, aber noch mehr, was sittlich schön ist. [...] In offenem Gegensatz hierzu haben die Staaten in Griechenland, die zur Zeit den Ruf genießen, die beste Verfassung zu besitzen, und die Urheber dieser Verfassungen weder ihre konstitutiven Bestimmungen auf das beste Ziel bezogen, noch ihre Gesetze und ihre Erziehungsmethode auf die Erwerbung aller Tugenden insgesamt gerichtet. Sie sind auf das ungeschickteste nach Seite derjenigen Tugenden entgleist, die opportun erscheinen und unmittelbar praktische Vorteile in Aussicht stellen. Und wie die Gesetzgeber haben es auch einige spätere Schriftsteller gemacht: sie erheben die Verfassung der Spartaner mit Lob und feiern den Gesetzgeber, der immer das Ziel im Auge behalte und alles auf die Macht und den Krieg berechne. Und doch lassen diese Einrichtungen sich auf begrifflichem Wege leicht als verfehlt erweisen, und ebenso hat die jüngste Erfahrung sie desavouiert. [...] Darin aber, daß der Gesetzgeber vielmehr bemüht sein soll, die auf das Kriegswesen bezügliche wie die gesamte übrige Gesetzgebung den Interessen der Muße und des Friedens dienstbar zu machen, vereinigt sich das Zeugnis der Erfahrung mit dem Urteil der Vernunft. Die meisten Staaten mit ausschließlich kriegerischer Richtung bleiben, solange sie Krieg führen, wohlbehalten, gehen aber nach Erlangung der Herrschaft zugrunde. Denn sie verlieren, wenn sie Frieden haben, dem Eisen gleich ihre Schneide, und daran ist der Gesetzgeber schuld, der sie nicht zu der Fähigkeit erzogen hat, edler Muße zu pflegen.«⁷

»Auch gehört es zum Tyrannenregiment, daß [...] das Volk über der Sorge für den täglichen Bedarf zu Zettelungen [Verschwörungen] keine Muße behält.«⁸

7 | Aristoteles, Politik, a. a. O. (Fn. 2), 1333a und 1334a

8 | Ebd., 1313b

Ein materialistisch-dialektisches Konzept von Muße!? | Was hier vorgelegt werden soll, ist eine Verführungsrede zur Muße. Dies geschieht, wie ich meine, im Anschluss an Karl Marx (1818–1883), insofern Muße hier für »menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit«, steht.

Im Anschluss an Marx muss aber wohl zunächst über Arbeit geredet werden. »Die Arbeit ist zunächst ein Proceß zwischen Mensch und Natur, ein Proceß, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne That vermittelt, regelt und kontrollirt.«⁹ Arbeit *ist* demgemäß nicht der Stoffwechsel mit der Natur, sondern Arbeit ist ein bestimmter Modus jenes Stoffwechsels mit der Natur, in dem der Mensch sich nicht nicht befinden kann. Arbeit stellt somit keinen Bezug zur Natur her, sondern ist eine spezifisch menschliche und innerhalb dieser Spezifik besondere Weise, diesen Stoffwechsel zu realisieren. *Jeder* Gedanke einer Synthesis zweier Entitäten ist aufgegeben. Dies zu betonen ist insofern vielleicht nicht überflüssig, als der nächste Satz lautet: »Der Mensch tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber.«¹⁰ Das klingt ein wenig so, als würden dort zwei Naturmächte nach der Art der Königskinder gedacht, die vor dem Problem stehen, wie sie denn zueinander finden sollen, wobei die eine Naturmacht dann auf die glückliche Idee verfällt, es mit Arbeiten zu versuchen. Das ist aber mitnichten der Fall – sachlich nicht und im marxischen Text auch nicht. Die eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert einen Prozess, der immer schon abläuft, denn in der Regel gehen wir alle doch wohl davon aus, dass es keine *Option* des Menschen ist, in-der-Natur-zu-sein. Der Mensch *ist*-in-der-Natur – was ihn gemeinhin von Göttern, Engeln, Teufeln oder sonstigen über- oder unterirdischen Wesen unterscheidet.

Marx über Arbeit

Arbeit ist dann freilich ein besonderer Modus solchen immer schon stattfindenden Stoffwechsels mit der Natur. In diesem Modus geschieht dem Menschen der Stoffwechsel nicht einfach, sondern er tritt gleichsam aus ihm heraus.¹¹ Dieser Modus ist

9 | Karl Marx, Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Erster Band (2., verbesserte Aufl., Hamburg 1872), in: MEGA² II/6, Berlin 1987, S. 192
10 | Ebd.

11 | Jene Betonung ist deshalb sogar nötig, um eine Verselbstständigung des sog. teleologischen Moments der Arbeit zu unterlaufen. Z. B. bei

durch deutliche Distanznahme mit beinahe agonalen Zügen charakterisiert. Naturmacht tritt gleichsam gegen Naturmacht an, und alle ökologischen Probleme belegen, dass auf Dauer prekär bleibt, wer hier kurzfristige Erfolge erzielt. Marx wird hinsichtlich dieser Distanznahme sehr deutlich: »Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, verwirklicht er im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Thuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«¹² Das unterscheidet berühmterweise noch den schlechtesten Baumeister von der besten Biene. Dennoch kann selbst der beste Baumeister nicht aus der Natur hinaus: Die Zweckrealisation *macht* keinen Stoffwechselprozess, sondern vermittelt einen solchen in einem spezifischen Modus.¹³

Unterschied: Hier ist, nur nebenbei gesagt, nicht vom Anteil der Arbeit an
 Genese/ der Menschwerdung des Affen die Rede. Marx unterstellt viel-
 Bedeutung mehr »die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen aus-
 schließlich angehört«. ¹⁴ Es mag Kontexte geben, in denen es spannend und wichtig ist, wie es denn naturgeschichtlich dazu kam, dass bestimmte Naturwesen Zwecke setzen konnten; das *Kapital* ist offenkundig nicht ein solcher Kontext. Hier interessiert nicht die *Genese* von Arbeit, sondern das, was Arbeit ist und ausmacht. Das wiederum ist getreuer Ausdruck eines methodischen Grundsatzes: »Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den

Georg Lukács (1885–1971) und Peter Ruben gibt es solche Tendenzen – siehe Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 33–40; nachdrücklich auch betont von Renate Wahsner in: *Gott arbeitet nicht. Zur Notwendigkeit, Karl Marx einer optimalen Messung zu unterziehen*, in: Berliner Debatte. Initial 3/1993, S. 26 – wenn auch mit Nachklängen an kantische Synthesis-Konzeptionen.

12 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9)

13 | Zuspitzend kann man daher sagen: Arbeit ist *nicht* Zweckrealisation, sondern werkzeugvermittelter Stoffwechsel mit der Natur (siehe Wahsner 1993, a. a. O. [Fn. 11], S. 26 f.); zum Status von *Mitteln* vgl. ergänzend Christoph Hubig, *Mittel (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 1)*, Bielefeld 2002

14 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 192 f.; siehe auch ebd., S. 185

fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses.«¹⁵ Es geht um einen *Begriff* von Arbeit.

Unter dem Titel ›Arbeitsprozess‹ ist daher erklärtermaßen von historisch konkreter Formbestimmtheit noch gar nicht die Rede. Das folgt dann erst unter dem Titel ›Verwertungsprozess‹ – selbstredend im gleichen Kapitel, und nicht erst im nächsten. Und dennoch: »Der Arbeitsproceß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist [...] unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.«¹⁶ Um die historische Wandelbarkeit der *kapitalistischen* Form des Produktionsprozesses denken zu können, bedarf es eines Begriffs dessen, *was* sich denn dort wandeln möge. Und ein solcher Begriff ist nicht das *Resultat* der Analyse konkret historischer Formen, sondern bei solcher Analyse bereits im Spiel.

Methodische
Konsequenz

Nun ist Arbeit nicht *irgendein* Modus des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur. Er steht logisch nicht einfach *nur* in einer Reihe neben allen anderen historisch realisierten Modi. Das tut er freilich *auch*, denn man kann diesen Modus gegen andere Modi menschlicher Naturprozesse abgrenzen: Zum Glück muss niemand von uns 24 Stunden am Tag arbeiten; gelegentlich schlafen wir, spielen, saufen – was man halt so tut. Und selbst dann, wenn wir ›am Nachwuchs arbeiten‹, ist das eine vielleicht verdächtige, aber immerhin metaphorische Verschiebung von ›arbeiten‹. Aber, man mag es bedauern oder für die entscheidende Sinnbastion des Menschen halten, wir könnten all diese anderen Dinge nicht tun, wenn nicht einige von uns gearbeitet hätten.¹⁷ Es ist zwar zum Glück so, dass »bei uns der Strom aus der Steckdose kommt«¹⁸ und dass in meiner Stammkneipe das Bier aus dem Hahn fließt, und dass ich mich, auch zum Glück, in si-

Arbeit als
grundlegender
Modus

15 | Ebd., S. 106

16 | Ebd., S. 198; vgl. ebd., S. 76

17 | Marx kehrt insofern etwas vorschnell zu seinem »Kapitalisten in spe zurück«. Er meinte nämlich, unter dem Titel ›Arbeitsprozess‹ nicht nötig zu haben, »den Arbeiter im Verhältnis zu andren Arbeitern darzustellen« (ebd., S. 198). Immerhin unterstellt er nicht einen einsamen Einzelnen, sondern viele einzelne Arbeiter. Er meint, von der *Arbeitsteilung* absehen zu können, und darin liegt die methodische Berechtigung, dass selbst Marx Robinsonaden erzählt (ebd., S. 107–109, hier: S. 109).

18 | Westdeutscher Anti-Anti-AKW-Aufkleber aus längst vergangener Zeit

cherer Erwartung dementsprechend verhalte. Aber im Unterschied zu jenem paradiesischen Nirgendwo, wo Milch und Honig fließen, muss im Hier und Jetzt jemand gearbeitet haben und gegenwärtig arbeiten, um unser aller Bedürfnisbefriedigung zu gewährleisten. Manchmal wird das schmerzhaft bewusst, wenn jene sicheren Erwartungshaltungen enttäuscht werden: Aus dem Nichts heraus haben sich die Arbeitszeiten geändert und man steht plötzlich vor der geschlossenen Tür der Stammkneipe. Gar nicht lustig.

In Strenge: Arbeit ist *nicht nur* ein Modus des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur *neben* allen anderen, sondern zugleich der *Grund* aller Modi (einschließlich seiner selbst, sichtbar spätestens dann, wenn gearbeitet wird, um Arbeitsmittel herzustellen). ›Grund‹ ist ein schweres Wort, philosophiehistorisch arg belastet, mit viel Tiefgang konotiert – es soll hier einfach in logischer Leichtigkeit genommen werden, nämlich in *struktureller* Analogie zu dem Verhältnis von leiblichen Gliedmaßen und (anderen) Werkzeugen. Die leiblichen Gliedmaßen sind die Werkzeuge der Werkzeuge: Sie können nicht nicht im Gebrauch sein, wenn wir andere Werkzeuge gebrauchen, seien unsere Roboter auch noch so gut erzogen. Im gleichen Sinne ist Arbeit der Grund aller Modi des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur, und das macht die Produktion zum »Reich der Notwendigkeit«.

Man kann es auch andersherum sagen: Nicht jede Distanznahme im menschlichen Stoffwechsel mit der Natur durch Zwecksetzungen, um die man weiß, ist bereits Arbeit. Arbeit ist eben »zweckmäßige Thätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens«. ¹⁹

Besonderheiten von Zwecksetzungen Es handelt sich also in mehreren Hinsichten nicht um beliebige Zwecksetzungen, wenn und falls man arbeitet. Solche Zwecksetzungen sind eingebunden in Prozesse der *Herstellung*, und z. B. nicht des genussvollen Verzehrs, von Gebrauchswerten. Solche Zwecksetzungen sind deutlich orientiert am Paradigma solcher Tätigkeiten, bei denen ein Werk vom Tun abtrennbar ist: Der Arbeiter »hat gesponnen und das Product ist ein Gespinnst«. ²⁰ Allerdings ist diese Abtrennbarkeit (eines Werks vom Vollzug der

19 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 198

20 | Ebd., S. 195

Tätigkeit) nicht definitiv für Arbeit: Auch eine Theateraufführung im öffentlichen Raum (bei der eine solche Abtrennbarkeit nicht vorliegt) ist die Herstellung eines Gebrauchswertes, wenn auch eines solchen, der simultan »verzehrt« wird. In rein formaler Hinsicht sind solche Zwecksetzungen dadurch ausgezeichnet, dass man um sie weiß, dass sie gar das Tun als Gesetz bestimmen.²¹ In dieser Herrschaft der Zwecksetzung über unseren Willen liegt die spezifische Effektivität solchen Tuns, und damit, im Prinzip, die Chance, Zeit zu gewinnen für persönlich wichtigere Dinge im Leben. Marx betont eigens, dass diese Unterordnung »kein einzelner Akt [ist]. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckgemäße Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.«²²

Diakritik der Zwecksetzungen | Wie kommt es nun zu solchen Zwecksetzungen? Auch diese Frage zielt nicht auf die Genese von Zwecksetzungen, sondern darauf, was es für den Akt einer Zwecksetzung bedeutet, gerade diesen und nicht jenen Zweck zu setzen. Es ist ja keinesfalls sonnenklar, welche Gebrauchswerte zur Befriedigung welcher Bedürfnisse hergestellt werden. Jene neue Unübersichtlichkeit, die sich in den Duschgel-Abteilungen unserer Drogeriemärkte breit macht, dürfte nicht gottgegeben sein. Oder, wie *Das Streiflicht der Süddeutschen Zeitung* süffisant bemerkte: »Eltern sind rücksichtslos. Die Deutsche Bundesbahn hat schlicht keinen Platz für solchen Ballast wie Kinder und Kinderwagen.« Da kann man doch schon mal, in Abwandlung einer

21 | Selbstredend gilt nicht für alle Zwecksetzungen, dass man um sie weiß. Heutzutage wird jede Menge Therapiearbeit eigens darauf verwandt, solchen Zwecksetzungen auf die Spur zu kommen, um die man im alltäglichen Leben gerade nicht weiß, von denen man aber (leidend) weiß, dass es sie wohl geben muss. Hinreichend oft haben nicht wir unsere Zwecke, sondern unsere Zwecke haben uns. – Formal ist Arbeit damit, in Anknüpfung an und Differenzierung von Hans Heinz Holz, durch eine Reflexion dritter Stufe gekennzeichnet: Reflexion einer Zwecksetzung, also Reflexion einer Reflexion der Reflexion; siehe Holz 1983, a. a. O. (Fn. 11), S. 40–49.

22 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 193

brechtschen Frage, nachfragen: Wer ließ denn solche Eisenbahnwaggons bauen und einsetzen? Sie müssten ja nicht gleich siebentorig sein, aber Alternativen gibt es schon.

Offenkundig gibt es einen gesellschaftlichen Mechanismus, von mehr oder weniger unsichtbarer Hand geleitet, der Zwecksetzungen in interessierter Weise produktiv differenziert. Dazu gäbe es jetzt viel zu sagen, aber es sollte hier ja eine Verführungsrede zur Muße werden. Daher nur ein paar Anmerkungen zur Logik – unter Verzicht auf nörgelnde Kulturkritik oder harsche Kapitalismuskritik, was denn daran so geil sei, zwischen fünfzig Duschgels wählen zu dürfen.

Prinzip von
Zwecksetzungen

Es ist ein Prinzip solcher Zwecksetzungen im Spiel. Meinetwegen auch fünf Prinzipien oder drei widerstreitende. Das »ein« ist nicht numerisch gemeint, sondern im Sinne von »etwas Prinzipielles«. Man kann nämlich (mindestens) zwei verschiedene Dimensionen solcher Zwecksetzungen unterscheiden. Die eine, nahe liegende Dimension ist die der Bewertung: Die Herstellung dieses, und nicht jenes, Gebrauchswertes für dieses, und nicht jenes, Bedürfnis ist eine doppelte Auszeichnung. »Die Bahn-Bosse träumen manchmal von einer besseren Welt, von einer, in der es gar keine Kinder und Kinderwagen mehr gäbe. Nur noch Manager, die stumm im ICE dahingleiten und sich klaglos an den Salami-Käse-Schnitten der Bahn laben.« Weil es Alternativen gibt und also solche doppelten Auszeichnungen, eben deshalb handelt es sich um *Zweck-Setzungen*. Und selbstverständlich ist es nicht nur Zufall, dass es Ungleichheitsverteilungen über solche Alternativen gibt. Schon populärwissenschaftlich ist das bekannte Gesetz von Murphy formuliert: Wenn ein Marmeladenbrot 'runterfällt, sind beide Seiten mitnichten gleichberechtigt, denn nach aller Erfahrung fällt es dann auf die Marmeladenseite. Und was für Marmeladenbrote gilt, gilt sinngemäß für viele andere Dinge auch – z. B. für jeden einzelnen Euro des Bundeshaushalts, der nur einmal ausgegeben werden kann.

Die Grund
legende Setzung
dieses Textes

Die andere Dimension ist unscheinbar. Man kann sogar aus guten Gründen der Meinung sein, dass es sich gar nicht um eine eigenbedeutsame Dimension handele, sondern dass sie reduzierbar sei auf jenen Streit um Bewertungen. Die theoretische Setzung, die in diesen Text zu Muße eingeht, liegt darin, von einer eigenbedeutsamen zweiten Dimension auszugehen, oben *Prinzip der Zwecksetzungen* genannt. In einem Streit nämlich, ob *dieses* Bedürfnis wert ist, befriedigt zu werden, oder ob *jenes* nicht

wichtiger sei, und in einem Streit, ob *dieses* Produkt denn taugt, oder ob *jenes* nicht besser sei, ist bereits in bestimmter Weise entschieden, was *überhaupt* als Bedürfnis und als möglicher Gegenstand seiner Befriedigung zur Debatte steht. Bestimmtes Anderes kommt, wie man bei uns so sagt, »erst gar nicht in Frage«. Unsereiner sieht einen Hund erst gar nicht als mögliches Nahrungsmittel; es trifft sachlich nicht den Punkt, würden wir sagen, wir hätten uns aus angebbaren Gründen dagegen entschieden. Andere Kulturen sehen das anders. Dort kommt ein Hund im Prinzip als Nahrungsmittel in Frage – und manche entscheiden sich dort dagegen. Aber das gleiche Phänomen, kein Hundefleisch zu essen, ist dort sachlich etwas anderes als in unserer Kultur. Dort ist es eine bestimmte Negation, bei uns schlicht etwas, was man nicht tut.

An diesem kategorialen Ort kommt es zu einem gravierenden theoretischen und praktischen Problem. Solche Prinzipien von Zwecksetzungen sind selbstredend nicht unwandelbar. Sie sind weder gott- noch natur- noch überhaupt gegeben, sondern historisch und kulturell infiziert. Es gibt sie in der Regel im Plural, sonst wären sie als kategorialer Ort gar nicht sichtbar. Würde alle Welt Hundefleisch essen, hätte ich jenes Beispiel nicht formulieren können. Ohne Zweifel liegt es in der Natur der Sache solcher Prinzipien, eine außerordentliche Beharrungskraft zu haben; paradigmatisch liegen sie in den Tabus einer Gesellschaft vor. Statet man sie aber unter Verweis auf solche Beharrungskraft mit zu viel Gegebenheitsweihe aus, dann argwöhnt man einen schicksalhaften Kampf der Kulturen. Aber und gerade dann, wenn man an solcher Sicht der Dinge nicht interessiert ist, d. h., wenn man die prinzipielle Wandelbarkeit auch solcher Prinzipien denken können möchte, ist notorisch unklar – und das macht das genannte gravierende Problem aus –, wie solche Prinzipien von Zwecksetzungen gestaltbar sind. Und zwar *aus logischen Gründen*, diesseits all der konkreten, im Einzelfall hoch dramatischen Schwierigkeiten, funktionierende Mechanismen solcher Gestaltung zu finden.

Selbstverständlich: Auch und schon die Gestaltung der Zwecksetzungen selbst ist aufgrund von *deren* praktischer Beharrungskraft ein schwieriges Unterfangen. Der *Allgemeine Deutsche Fahrradclub* weiß ein Lied davon zu singen, was es heißt, die Orientierung bundesdeutscher Verkehrspolitik am Individualverkehr und vor allem am PKW aufzuweichen und andere Orientie-

Das Folge-
problem

rungen durchzusetzen. Aber in solchen Fragen ist der Fall wenigstens logisch klar: Zwecksetzungen können selbst Gegenstand von Zwecksetzungen werden, und d. h. vor allem, dass man sie ändern *wollen* kann. An solchen *Zwecksetzungen* kann man arbeiten und mit ihnen kann man spielen. *Prinzipien* von Zwecksetzungen aber kann man – logisch – nicht zum Gegenstand von Zwecksetzungen machen, jedenfalls nicht im selben Sinn. Falls man sie zum Gegenstand von Zwecksetzungen macht, dann gebraucht man seinerseits ein Prinzip *dieser* Zwecksetzung, also genau das, was fraglich war. Prinzipien von Zwecksetzungen sind somit die *Grenzen* der Systeme von Zwecksetzungen. Was sich am Ort A im Inneren eines Systems befindet, kann von einem anderen Ort B des Systems zum Gegenstand (der Gestaltung) werden; aber wie soll ein System Zugriff haben zu dem, was seine Grenze ausmacht? Offenkundig geschieht so etwas, denn Systeme ändern nicht nur etwas *an* ihnen, sondern sie selbst ändern sich gelegentlich. Dazu bedarf es eines Ortes *im* System, an dem nicht dieses oder jenes *vom* System, sondern dieses System als System repräsentiert ist.

Logische Konsequenz Es wird also wohl einen gesellschaftlichen Ort geben, an dem sich ihre Mitglieder darüber verständigen – sich versichern und/oder verändern –, was für sie überhaupt an Zwecksetzungen »in Frage kommt«; ein geheiligter Ort, an dem sie nicht, profan, um diese oder jene Zwecksetzung streiten, sondern an dem sie ihre ordentlichen und außer-ordentlichen, ihre alltäglichen und sonntäglichen Tabus gestalten. Es liegt nahe, ist aber nicht zwingend, dass so etwas in abgegrenzten Zeiten geschieht – an Sonntagen, auf Festen, beim Karneval, wann und wie auch immer. Vielfach geschieht solches gerade nicht zu gesonderten Zeiten, sondern vollzieht sich als schleichende Verschiebung des Außerordentlichen. Wenn es, lange von gesellschaftlicher Aufmerksamkeit unbehelligt, längst einen funktionierenden Markt für menschliche Organe gibt, dann entstehen, zuerst langsam und vorsichtig tastend, dann sich verstetigend, irgendwann aufgeregt werdend und die Umsatzzahlen der Postillen steigernd, dann beruhigend in Ethik-Kommissionen stillgestellt, öffentliche Debatten um das Für und Wider des Handels mit Organen. Der Tabubruch wird salonfähig. Dereinst kamen menschliche Organe erst gar nicht als mögliche Waren in Frage; irgendwann diskutiert man ausschließlich das Für und Wider.

Mit Ludwig Feuerbach (1804–1872) heißt solche Verständi-

gung über die Prinzipien des gesellschaftlichen Systems von Zwecksetzungen wohl Religion; die Dimension des Streits um bestimmte Zwecksetzungen von einer eigenbedeutsamen Dimension der Gestaltung der Grenzen des jeweiligen Systems solcher Zwecksetzungen zu unterscheiden, ist die von Rudolf Otto (1869–1937) herausgekehrte Nichtreduzierbarkeit des Heiligen auf das Ethische. Antonio Gramsci (1891–1937) und Michail Bachtin (1895–1975) stehen für entwickelte atheistische Versionen: die politische Auseinandersetzung um Hegemonie.

Ein Feld jener
Konsequenz

Form der Selbstzweckhaftigkeit | Was immer an solchen Orten zu solchen Zeiten in solch grenzgestaltendem Tun geschehen mag, so ist jedenfalls klar, dass man solches Tun nicht *wollen* kann. Die Gestaltung von *Prizipien* von Zwecksetzungen kann – logisch – nicht die Form haben, sich den Gegenstand dieses Tuns als Zwecksetzung vor sich hinzustellen. Der Gegenstand und ›Zweck‹ solchen Tuns ist nicht diese oder jene Zwecksetzung, sondern der Prozess des Zwecksetzens selbst und als solcher. In *diesem* Sinne wird die Form solchen Tuns die Form der Selbstzweckhaftigkeit sein, im Unterschied zur Arbeit als Paradigma eines Tuns, welches durch die Form der Zwecksetzung charakterisiert ist.

Die Form der Selbstzweckhaftigkeit kann prototypisch am Fest herausgestellt werden. Das Feiern steht nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen. Zwar kann man vieles und muss man einiges tun, um die Voraussetzungen eines Festes zu schaffen, aber all das *garantiert* noch kein Fest. Das meint mehr und anderes als dass ein Fest auch scheitern kann. Die Festlichkeit eines Festes ist ein produktives *Geschehnis*: Es stellt sich ein oder auch nicht, aber es kann nicht, auch nicht indirekt, angezielt werden. Ein Fest muss man *pflügen* – und das ist wesentlich mehr und anderes als eine gute Vorbereitung.²³ Ein Fest *kann* man freilich,

Prototyp Fest

23 | »Pflanz in die Mitte eines freien Platzes einen blumenbekränzten Pfahl, ruft das Volk zusammen – und ihr habt ein Fest!« Daß dies zuwenig ist, sieht jeder; so sollte man meinen. Doch ist der Satz keineswegs von mir erfunden, etwa als elementares Exempel einer naiven Simplifizierung. Er stammt vielmehr von Jean Jacques Rousseau« (Pieper, Phänomen, a. a. O. [Fn. 3], S. 10; vgl. ders., Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963 [Zustimmung], S. 43). Und *dieser* Rousseau ist heutzutage keineswegs *passé*, denn immer noch wird das Festliche eines Festes gele-

wie alle Erfahrung lehrt, pflegen, und in diesem Sinne steht das Festliche eines Festes durchaus in der *Macht* des Menschen und ist kein bloßes Geschick. Aber dass man ein Fest auch pflegen *muss*, besagt eben, dass es nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen steht. Bereits nach alter Überlieferung ist »die Berührung des Göttlichen in der Muße nicht verfügbar, sondern nach Vergil ein Geschenk der Götter«. ²⁴

Erholung Und genau das unterscheidet das Feiern vom Sich-Erholen, also von dem, was Aristoteles (384–322 v. u. Z.) *Spielen* nennt und was heute *Freizeit* heißt. Zwar kann man nicht spielen, *damit* man sich von der Arbeit erholt. Man muss den Erholungswert des Spielens gleichsam aus den Augen verlieren, sonst *spielt* man nicht; man muss, wie man so sagt, »ins Spiel hineinkommen und sich darin verlieren«, sonst ist es anstrengende Erholungs-*Arbeit*. In *diesem* Sinne hat auch das Spielen seinen Zweck in sich selbst. Dennoch aber spielt man nicht, um bloß zu spielen, sondern in der Aussicht, sich von der Arbeit zu erholen. Das scheint ein wenig widersinnig zu sein, aber bei etwas näherem Hinsehen löst sich jede Paradoxie auf: Beim Spielen geht es nur darum, ins Spiel hinein zu kommen und darin zu bleiben – man ist versucht zu sagen: und um nichts sonst –, und dennoch dient das Spielen dadurch, und nur dadurch, etwas Anderem, nämlich der Erholung. Das Spielen selbst ist eben nicht der letzte Zweck, die Eudämonie des Spielens, »sowenig wie eine Armee, die man ihrer Waffen berauben will und die sich zur Wehr setzt, auf den Kampfplatz getreten ist, um sich den Besitz ihrer eignen Waffen zu sichern.« ²⁵

Feiern dagegen ist gleichsam ein Spielen bloß um zu spielen; Feiern dient zu nichts was nicht es selbst wäre, sondern gründet rein in sich selbst. Eine Feier mag noch Gottesdienst sein, aber solcherart ›Dienst‹ ist selbstverständlich kein Dienen, sondern Anbetung/Lobpreisung/Danksagung. Feierlicher ›Dienst‹ ist kein

gentlich mit dem Organisieren von Spaß gleichgesetzt; siehe exemplarisch Henning Eichberg, *Alte Spiele – Neue Feste*, in: Rainer Pawelke (Hg.), *Neue Sportkultur. Ein Handbuch*, Lichtenau 1995, S. 165–181: »Fest ist getrommelte Anarchie« (S. 180).

24 | N. Martin, »Muße«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Darmstadt 1984, Sp. 285

25 | Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852], in: MEGA² I/11, Berlin 1985, S. 96–189; hier: S. 124

Dienen für Anderes, sondern Zelebration seiner selbst. Feiern hat die Form der Selbstzweckhaftigkeit, insofern es *eudämonisches* selbstzweckhaftes Tun ist: Das Feiern ist der letzte Zweck seiner selbst.

Wenn ich hier so sehr auf der *Form* der Selbstzweckhaftigkeit bestehe, dann hat das seine Entsprechung darin, dass Erläuterungen der gerade gegebenen Art die *Begriffe* des Feierns, Spielens und Arbeitens bestimmen wollen. Gerade war nicht die Rede von *empirischen* Sachverhalten. Ob ein real stattfindendes Skat-Spiel tatsächlich ein Spielen ist, ist eine empirische, und nicht eine begrifflich entscheidbare Frage. Aber wonach man eigentlich guckt, wenn man fragt, was an einem konkreten Skat-Spiel denn das Spielerische sei, dazu bedarf es – so die hier vorgenommene Setzung – mindestens eines Vorbegriffs, der *nicht* Resultat des Anschauens zahlloser Phänomene ist. Kommentar

Nun ist das Wort ›Selbstzweck‹ missverständlich. Beispielsweise ist hier nicht gemeint, dass der Mensch sich in solchem Tun selbst zum Zweck macht. So wichtig das Thema ist²⁶, so ist solcherart Sich-selbst-zum-Zweck-Machen kein Unterschied in der *Form* der Tätigkeit, sondern in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit: Statt Anderem ist nun das Selbst der gesetzte Zweck. Das kann ausdrücklich geschehen – dann quasi als Arbeit am Selbst –; aber schon ›gewöhnliche‹ Arbeit (wenn Anderes als das Selbst der gesetzte Zweck ist) ist in jenem, hier nicht gemeinten Sinne, unausdrücklich selbstzweckhaft: Indem der Arbeiter »durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur«. ²⁷ Abgrenzungen

Wie oben schon angedeutet, fällt die hier angezielte Unterscheidung zwischen der Form der Selbstzweckhaftigkeit und der Form der Zwecksetzung nicht mit der bekannten aristotelischen Unterscheidung ›Abtrennbarkeit eines ἔργον (*ergon*)‹ vs. ›Zweck in sich selbst habende ἐνέργεια (*energeia*)‹ zusammen.²⁸ Zweifelloso gibt es hier enge Zusammenhänge, aber keine Identitäten. Minimalbedingung für Spiel *und* Muße ist, dass es Tätigkeiten Noch einmal:
Spiel und Muße

26 | Siehe dazu exemplarisch Thomas Metscher, Herausforderung dieser Zeit. Zur Philosophie und Literatur der Gegenwart, Düsseldorf 1989, S. 106 ff.

27 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 192

28 | Anders Manfred Riedel, »Arbeit«, in: Hermann Krings u. a. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe, Band I, München 1973, S. 125–141, hier: S. 138

sind, die ihren Zweck/*ergon* in sich selbst haben. Insofern aber das Spielen der Erholung dient, ist es eine Tätigkeit mit der Form der *Zwecksetzung*, freilich innerhalb dieser Form das direkte Gegenteil zum Arbeiten. Hier droht begriffliche Verwirrung: Der Zweck des Spielens ist nicht das abtrennbare Spielresultat, sondern das Spielen selbst. Wer nur spielt, um zu gewinnen, der *spielt nicht*, sondern ist ein Spielverderber; genauso wie derjenige, der spielt, ohne gewinnen zu wollen. Aber eben dies, das Spielen selbst, ist der gesetzte Zweck. Beim Spielen kann nun das Setzen dieses Zwecks nicht wie beim Arbeiten eine *Vorabsetzung* sein. Es gibt ja gerade keine Garantie, tatsächlich in ein Spiel hineinzukommen. Das gilt für das Feiern *auch*, aber nicht nur: Bei festlichen Tätigkeiten ist das Moment der Passivität, also der *Geschehnis-* bzw. *Widerfahrnis*charakter, ein grundsätzlich anderes. Es gibt nicht nur keine Garantie, ob man es schafft, sich durch Aufgehen in der Regelbefolgung im Spiel zu verlieren, sondern es ist gar keine eindeutig formulierbare Vorabregel gegeben, der man folgen könnte. Daher ist das beste Mittel, die Festlichkeit eines Festes zu verhindern, ein gelungenes Fest zum Vorbild für ein nächstes zu nehmen und dessen Regularität zur Regel machen zu wollen.²⁹

Die Sollbruch-
stelle des
Ansatzes

Abgrenzungen ganz anderer, nicht lediglich begrifflicher Art sind nötig aufgrund der theoretischen Schwierigkeiten und politischen Vertracktheiten der hier propagierten Rede von einer »grenzgestaltenden Tätigkeit eines jeweiligen Systems von Zwecksetzungen«. Ein solches Prinzip von Zwecksetzungen kann nämlich – aus logischen Gründen – nicht *erkannt*, sondern nur *anerkannt* werden.³⁰ Das hier angezielte Konzept von Muße kommt daher nicht ohne ein *Moment* von Dezision, Rhetorik, Verführung, grundloser Freiheit aus. Seine Sollbruchstelle liegt darin, ob plausibel gemacht werden kann, dass sachlich zwischen dem Akzeptieren eines dezisionistischen (rhetorischen, verführenden, lutherischen) *Moments* und einem Dezisionismus (Sophistik, Demagogie, Barbarei) unterschieden werden kann. Grundlose Freiheit muss (bei emanzipatorischer Absicht) aktiv Maßnahmen gegen ihre Abgründigkeit treffen, aber sie ist nicht

29 | Siehe z. B. den Film *Das Fest* von Thomas Vinterberg.

30 | Diese Unterscheidung z. B. bei Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772], Stuttgart 1993, S. 32, im Kontext der Bestimmung von *Reflexion*.

Abgründigkeit – so bleibt zu hoffen. Sollte sich herausstellen, dass solcherart Unterscheidung eine pure Spitzfindigkeit ist, erkaufst du bloße sprachliche Tricks, dann wäre das hier angezielte Konzept von Muße ein bestenfalls netter, aber gescheiterter Versuch! Alles kömmt also darauf an, den Unterschied zwischen *erkennen* und *anerkennen* plausibel zu machen.

Das verlangt zunächst eine Vorbemerkung zum Wortgebrauch. Wir benutzen im Deutschen dieses Wort beinahe ausschließlich in einem Sinne, der hier gerade *nicht* gemeint ist. Aus dem Englischen ist die Unterscheidung von *to make love* und *to be in love* bekannt; analog ist hier zu unterscheiden zwischen ›Anerkennung machen‹ und ›in Anerkennung sein‹. Der hegelische Terminus meint ›in Anerkennung sein‹, während unser Sprachgebrauch beinahe ausnahmslos das ›Anerkennung machen‹ kennt. Wir erkennen jemanden als netten Menschen an oder einen Rechtsanspruch oder ähnliches. Definitiv für diesen Sinn von ›anerkennen‹ ist, dass das, was das Anzuerkennende bedeutet, dies schon vor dem Akt des Anerkennens bedeutet, d. h. unabhängig davon, ob es anerkannt wird oder nicht. Im garstigsten Fall kann auch jemand dann ein netter Mensch sein, wenn niemand ihn als solchen ›anerkent‹; mindestens wird so jemand – in diesem unserem verbreiteten Sprachgebrauch – nicht *deshalb* nett, *weil* ihn wer als nett ›anerkent‹. Im Gegenteil war so jemand das schon, und seine Nettigkeit ist jetzt endlich auch von anderen *erkannt* worden, wodurch sie freilich in der Regel geradezu aufblüht. Das ist die logische Grundlage dafür, dass solcherart Akte der Anerkennung normativ einklagbar sind; irgendwie ist es empörend, wenn unser Nachbar (oder unsereiner selber) ein netter Mensch ist, aber beinahe niemand das merkt, geschweige würdigt. Kurz: Im menschlichen Zusammenleben bedeutet ›Anerkennung machen‹ einen hinzukommenden, freundlich bis respektvoll konotierten Akt der *Bestätigung* von jemandes Identität: »Du darfst so bleiben, wie Du bist – DU DARFST!« Bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) gibt es die jeweilige Identität dagegen nur und ausschließlich *in*, und nicht vor, der Beziehung des Anerkennens. Um das sprachlich auszudrücken, muss er einen grammatischen Fehler begehen, was die Herausgeber der *Theorie Werkausgabe* nicht verstanden haben: »zwei Bewußtsein«. ³¹

Was
Anerkennung
nicht meint

Erkennen versus Anerkennen | Ich versuche, jene Plausibilisierung des Unterschieds von *Erkennen* und *Anerkennen* an einem Beispiel durchzuführen. Angenommen, jenes Prinzip eines Systems von Zwecksetzungen sei die Menschenwürde. Sie kommt im Prinzip als ein solches Prinzip in Frage, ja, sie liegt als ein solches sehr nahe: Wenn die Würde des Menschen als unantastbar gilt, dann kommen bestimmte Dinge als setzbare Zwecke erst gar nicht in Frage.³²

Fallbeispiel: Menschenwürde Worin die Menschenwürde materialiter besteht, möge zunächst einfach offen bleiben. Worin immer sie materialiter besteht: *Als Menschenwürde* ist sie die Heiligsprechung des Menschen, *sanctity of (human) life*.³³ Als philosophische Idee ist sie Errungenschaft der Renaissance. Dort ereignet sich jene Universalisierung, die die Würde nicht an besondere, sozial ausgezeichnete Individuen knüpft, sondern jedem Individuum der Gattung, weil und insofern es Mensch ist, Würde zubilligt. Die Menschenrechtskonventionen haben diese Universalisierung ratifiziert.³⁴ Die Heiligsprechung des Menschen ist es, eine Trennungslinie zur übrigen Natur zu ziehen; dem Menschen als Menschen Würde zuzubilligen, ist Ausdruck einer angenommenen Sonderstellung des Menschen – sei es in der christlichen Vorstellung des Ebenbildes Gottes, sei es in der kantischen Version des Menschen als Person: dass kein Mensch bloß als Mittel zum Zweck angesehen werden dürfe, sondern selbst Zweck sei. Weil

ausgabe, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel [TW], Frankfurt/M. 1986, hier: TW 3, S. 145–155 – Um wiederholt auf meinen Lieblingsfeind (in dieser Sache) zu verweisen: Honneths *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt/M. 1992) behauptet, von Hegel zu handeln. Da der Text aber den Unterschied von ›Anerkennung machen‹ und ›in Anerkennung sein‹ nicht kennen will, macht er aus Hegel einen Vertragstheoretiker, der auch noch in Sachen Normativität ausgebeutet wird. Freilich hat der Autor für diese Ruhigstellung Hegels viel Anerkennung bekommen. Fies, finde ich.

32 | Siehe zu diesem Komplex auch Michael Weingarten, *Leben (bio-ethisch)* (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 4), Bielefeld 2003

33 | Siehe zum Folgenden Kurt Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995), S. 465–481, und ders. (Hg.), *Sanctity of life and human dignity*, Dordrecht 1996

34 | Siehe Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 7, § 209

diese angenommene Sonderstellung *de facto* mit der Grundidee der *Herrschaft* des Menschen über die übrige Natur verquickt war, ist sie heute in Verruf geraten. Und dennoch: Sachlich ist ›Sonderstellung‹ nicht synonym mit ›Herrschaft über‹, und pragmatisch ist der Begriff der Menschenwürde ohne den Begriff der Sonderstellung des Menschen nicht plausibel zu haben. Käme *jedem* Naturkörper (und insofern dann auch jedem Menschen) Würde zu, dann hätte diese Idee nicht mehr jene politische Orientierungsfunktion, die wir damit verbinden. Beispielsweise verbinden wir gewöhnlich mit der Idee der Menschenwürde, dass der Tod von Menschen nicht billigend in Kauf genommen werden darf, oder nicht? Würden wir nun jedem Naturkörper solche Würde zubilligen, könnte niemand mehr Auto fahren, denn dabei nehmen wir den Tod zahlloser Fliegen und Mücken in Kauf.³⁵

Die entscheidende Frage ist nun, inwiefern man dem Menschen als Menschen Würde zubilligt. Sachlich nahe liegend und traditionell gefestigt ist es, solche Würde durch eine erkennbare Eigenschaft oder Bestimmung des Menschen zu begründen und in diesem Sinne in der Natur des Menschen zu verankern. Menschen wird dann *deshalb* Würde zugebilligt, weil sie von Natur aus über eine Bestimmung verfügen, die sie als Exemplare der biologischen Gattung auszeichnet. Insofern die Natur der Sache ›Mensch‹ gewöhnlich gerade nicht in seiner Naturhaftigkeit im engeren Sinne, sondern in seiner durchaus nicht unnatürlichen Geistigkeit verortet wird, kommt es zu ein paar terminologischen Vertracktheiten. Die Sache selbst ist halbwegs klar: das spezifische Wesen des Menschen, seine *Natur als Mensch*, worin immer sie liegen mag, ist ihm von Natur aus gegeben. Und das meint: Es ist eine erfahrbare, empirisch gegebene und angebbare Bestimmung, mit der der Mensch im wörtlichen Sinne geboren wird. Ein klassischer Kandidat, hier nur stellvertretend genom-

Die Rolle der
Natur des
Menschen

35 | Theoretisch würde ich darauf bestehen, dass jene Bindung von Menschenwürde an eine Sonderstellung des Menschen nicht zwingend, sondern eben pragmatisch nahe liegend, sozusagen klug ist. Im Prinzip kann man die Würde durchaus an *jeden* Naturkörper binden, und dann Sonderfälle oder auch Hierarchisierungen von Würde einführen. Innerhalb des rein auf Menschen bezogenen Konzepts von Würde ist das ja ebenfalls gängige Praxis: Landesverteidigung gilt nicht nur nicht als billigende Inkaufnahme des Tods von Soldaten, sondern sogar als Recht.

men, ist die Bestimmung des Denkens. Auch dann gibt es, wie bei allen anderen in Frage kommenden Bestimmungen auch, ein paar Vertracktheiten. Findet man, dass nicht alle Exemplare der Gattung tatsächlich über die fragliche Bestimmung verfügen – *denken* Säuglinge, Wahnsinnige, Verblendete? –, so wird daraus die Bestimmung des *Vermögens* (zum Denken), denn mindestens damit würde der Mensch als Mensch geboren.

Eine solche Bestimmung, welche immer sie sein mag, kann und muss *erkannt* werden. Man kann einen x-beliebigen Naturkörper daraufhin untersuchen, ob ihm jene Bestimmung zukommt oder nicht; falls sie ihm zukommt, kommt ihm *eo ipso* der Status eines Würdigen zu. Diese Verankerung der Menschenwürde in der Natur des Menschen ist eine Begründung bzw. Verteidigung der Menschenwürde von »vorletzter Position« (Josef Pieper, 1904–1997) aus. Jemand gilt dann nämlich nicht als Würdiger, insofern er als Würdiger *anerkannt* ist, sondern weil so jemand über die erkennbare Bestimmung X verfügt, die ihn in den Kreis der Würdigen aufnimmt. So jemand ist nicht so jemand wie unsereiner, weil und insofern wir würdig miteinander umgehen – *dann* würde gelten: Wir schließen ihn und er sich durch unwürdiges Tun aus –, sondern so jemand wäre dann jemand wie unsereiner, weil wir prüfen können, ob ihn seine Natur mit der rechten Bestimmung ausgezeichnet hat.³⁶

Eine solche Verankerung der Menschenwürde in der (*erkennbaren* und zu *erkennenden*) Natur des Menschen ist in Theorie und Praxis notorisch problematisch. *Politisch praktisch* ist eine solche Verankerung ein theoretischer Rassismus, denn es ist nicht *fraglos*, jemanden menschenwürdig zu behandeln. Das Damoklesschwert der immer möglichen Prüfung auf das tatsächliche Gegebensein jener Bestimmung X schwebt dann über der Gattung – und *ergo* gibt es, durch die Rede von der Natur des Menschen abgesichert, Zweifels- und Problemfälle. Die Thesen von Singer haben diese in der Naturrechtstradition gegebene

36 | Auf dem gleichen Grundansatz beruht die Vorstellung, die Evolutionstheorie würde der Idee der Sonderstellung des Menschen widerstreiten. Wer argumentiert, wie auch noch Bayertz (a. a. O., Fn. 33) andere Positionen referierend tut, dass die Evolutionstheorie an dieser Idee der Sonderstellung genagt hat und faktisch nichts mehr davon übrig zu sein scheint, der unterstellt, dass jene Idee der Sonderstellung am Gegebensein einer (exklusiven) natürlichen Bestimmung hängt.

Struktur sichtbar gemacht. Es ist nicht fraglos, dass schwerst geistig Behinderte als Person zu gelten haben, sondern man kann und muss fragen, ob sie Personen *sind*. Das Problem ist nicht mehr nur, was es heißt, würdig miteinander umzugehen, sondern *ob* man würdig mit ihnen umzugehen hat oder ob deren Natur sie nicht jenen Mücken und Fliegen vergleichbarer macht als selbst einem Schimpansen.

Philosophisch-anthropologisch ist eine solche Verankerung der Menschenwürde in der Natur des Menschen anachronistisch. Nicht nur, dass es mittlerweile eine unüberschaubare Vielheit von Vorschlägen gibt, welche jene den Menschen auszeichnende Bestimmung denn wohl sein sollte, vielmehr ist diese Erfahrung der offenbar nicht recht abschließbaren Suche (nach der von allen akzeptierten Bestimmung der Natur des Menschen) als Erfahrung ernst genommen worden, denn allerorten wird betont, dass es keine überhistorische und überkulturelle Bestimmung des Menschseins gibt.

Nicht zuletzt liegt hierin die Paradoxie der Idee der Menschenwürde (in dieser Begründung von »vorletzter Position« aus): Materialiter ist die Idee der Menschenwürde nämlich seit der Renaissance dadurch bestimmt, dass die Sonderstellung des Menschen in seiner Nichtfestgelegtheit liegt. Damit wird, in dieser Begründungsversion, die Nichtfestgelegtheit des Menschen auf eine feste Bestimmung zu einer festen, gegebenen Bestimmung des Menschen.

Aus all diesen Problemen heraus kann man auf die Idee kommen, die Idee der Menschenwürde gerade nicht in einer Natur des Menschen zu verankern. Den Menschen als würdig anzuerkennen, ist durch diesen theoretischen Schachzug, *nicht* auf eine Natur des Menschen zu rekurrieren, *definiert*. Alle Menschen kommen von vorn herein und *fraglos* dafür in Frage, ja, sie haben ein Recht darauf, als würdig zu gelten. Auseinandersetzungen gibt es darum, welche Umgangsformen dem entsprechend sind und welche nicht.

Im Lichte der Anerkennungstheorie gründet der Kampf um Menschenwürde somit in dem angenommenen Prinzip, dass ein bestimmter Modus des mitmenschlichen Umgangs *als geheiligter* praktiziert wird. Dass die Würde eines Menschen unantastbar ist, darüber will ein Anerkennungstheoretiker nicht mit sich reden lassen – eben im Unterschied zu jenen, die erst noch eine zutreffende Natur des Menschen erkennen müssen, bevor sie jemanden

Stattdessen:
Menschenwürde
anerkennen!

als Mensch akzeptieren. Dort muss die Menschenwürde im Zweifel von ›vorletzter Position‹ aus *verteidigt* werden; hier soll, ohne Wenn und Aber, gelten, dass die Würde des Menschen unantastbar ist. An *diesem* Ort der Debatte ist ein Anerkennungsfetischist ganz humorlos, versteht keinen Spaß und ist überhaupt ganz uncool. Das ist der Witz des Spiels der Mannschaft von *Bayern München*, die sich gar nicht erst auf das Spiel der anderen einlässt, sondern *ihr* Spiel spielt. *Spielerisch* ist das möglich – im Ernst droht der Abgrund des unilateralen Weltimperialismus. Dagegen gibt es, stets prekär und ›kaputtbar‹, den Schutzwall der UNO.

Fallbeispiel: Ein anderes, nahe verwandtes Beispiel: Jede Entfremdungstheorie nimmt eine Natur des Menschen in Anspruch. Sie kann geradezu dadurch definiert werden, eine Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen im Namen einer Natur des Menschen, mithin von ›vorletzter Position‹ aus, zu sein. Der Marx der *Pariser Manuskripte* hat eine solche Entfremdungstheorie vertreten. Später hat er radikal mit ihr gebrochen. Er ist beim Thema geblieben: Immer noch geht es um Kritik der bestehenden Verhältnisse und um den Kampf um menschenwürdige Verhältnisse. Aber die Geschäftsgrundlage der Kritik ist eine radikal andere geworden. Maßstab der Kritik ist nicht mehr eine nun verdächtig gewordene Natur des Menschen, sondern die »Selbstzerrissenheit« dieser Verhältnisse.³⁷ Das Fetischismus-Kapitel in *Das Kapital* ist keine Entfremdungstheorie mehr, was sich bereits im Stil niederschlägt. 1872 seziert Marx die Struktur der Arbeit unter Bedingungen der kapitalistischen Warengesellschaft – gänzlich ohne moralische Aufregungen oder gar Empörungsgesten. Der Arbeiter wird als doppelt frei bestimmt, der rätselhafte Charakter der Ware entspringt aus deren Form selbst, und einiges mehr. Es ist klar, dass der Kapitalist »keineswegs in rosigem Licht« erscheint³⁸, aber genauso klar ist, dass die Darstellung der »kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache«³⁹ für sich selbst spricht. Kurzum: Ausbeutung ist keine moralische Kategorie. 1844 dagegen hatte Marx noch lamentiert, dass der Arbeiter sich »unglücklich fühlt« und »seinen Geist ruiniert«, dass ihm das Ar-

37 | Siehe Karl Marx, Thesen über Feuerbach [1845], in: Marx-Engels-Werke [MEW] 3, S. 5–7

38 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 67

39 | Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 3, S. 16

beiten kein Bedürfnis sei, dass er sich nicht freiwillig hineinbe-
gibt, sondern unter Zwang.⁴⁰

Dieses Charakteristikum der marxischen Theoriebildung (des
beim-Thema-Bleiben-aber-auf-radikal-anderer-theoretischer-Ba-
sis-Verhandelns) hat Louis Althusser (1918–1990) seinerzeit als
»*theoretischen Anti-Humanismus von Marx*« definiert.⁴¹ Nichts
spricht dagegen, weder in der Sache noch als Beschreibung der
marxischen Theorieentwicklung.

Der von Althusser konstatierte Bruch in der Theoriebildung Exkurs
ist in der Tat⁴² ein ebenso radikaler Bruch mit einem bestimm-
ten Begriff von Subjekt und von Geschichte. Aber es ist schlech-
terdings nicht richtig, wenn man meint, damit sei dann auch
jegliche Subjektivität und Selbstmächtigkeit handelnder Agenten
abgeschafft. Abgeschafft ist jegliche Subjektivität, die logisch
vor den Strukturen liegt; abgeschafft ist das Subjekt als Täter,
d. h. eine bestimmte, historisch *cum grano salis* mit der Aufklä-
rung verknüpfte Theorie dessen, was Subjektivität ausmacht und
bedeutet. Deutet man die Tod-des-Subjekts-Parole (in zustim-
mender oder ablehnender Version) so, als sei damit Subjektivität
überhaupt abgeschafft, dann ist das so, als würde man behaup-
ten, Ferdinand de Saussure (1857–1913) hätte behauptet, dass
Wörter keine Bedeutung haben. Er hatte *cum grano salis* bestrit-
ten, dass Wortlaute *aus sich heraus* Bedeutung haben würden.
Stattdessen bedeuten sie das, was sie eben bedeuten, nur und
ausschließlich in diakritischer Unterscheidung von anderen
Wortlauten desselben Sprachsystems. Im analogen Sinne haben
eben menschliche Agenten nicht aus sich heraus, vor allen Struk-
turen, Subjektivität. Subjektivität ist eben nicht, in der struktu-
ralistischen Sicht der Dinge, ein allgemein-menschliches, dem
Menschen von Natur aus mitgegebenes, *Vermögen*, sich in Struk-
turen hineinzubegeben und dort zu bestehen, sondern konkrete
Subjektivität ist, was sie ist, in diakritischer Unterscheidung von

40 | Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste und
Zweite Wiedergabe) [1844], in: MEGA² I/2, Berlin 1982, S. 187–438, hier:
S. 238/367

41 | Siehe Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968, S. 176 ff., hier:
S. 179

42 | Siehe Thomas Metscher, Kunst Kultur Humanität, Band I: Studien
zur Kulturtheorie, Ideologietheorie und Ästhetik, Fischerhude 1982, S. 56 f.
Die Position von Metscher ist hier *pars pro toto* genommen.

anderen Subjektivitäten innerhalb eines gemeinsamen Systems. Nichts spricht dagegen. Es mag so sein, dass der Strukturalismus nicht das letzte Wort hat. Bereits Hegel war theoretisch weiter als etwa Pierre Bourdieu (1930–2002) heute, wenn er das Reale nicht lediglich relational, sondern prozessual sein ließ.⁴³ Aber wer dem Strukturalismus seinen Stachel ziehen will und meint, diesen radikalen Bruch im Subjektbegriff erst gar nicht mitmachen zu sollen, der kann keine Subjekte *in* Strukturen, sondern nur Strukturen *nach* den Subjekten kennen. Althusser war schlicht anderer Meinung.

Verallgemeinerung Eine gegebene Natur des Menschen theoretisch in Anspruch zu nehmen, geschieht gelegentlich auch dort, wo so etwas vehement bestritten wird. Heutzutage ist die Redeweise von einer ›(wahren) Natur des Menschen‹ derart obsolet geworden, dass es anscheinend niemanden mehr gibt, der eine solche Bestimmung in Gebrauch nimmt.

Soviel ist dann allerdings klar: Niemand bestreitet, dass die *Qualität* dessen, was als ›Natur des Menschen‹ gilt, von Fall zu Fall wechselt. Aber die Geschichte der Qualität ist noch nicht eine Geschichtlichkeit des Inhalts. Die theoretische Funktion jener ›Natur des Menschen‹ liegt gerade darin, in einer Gegenwart ein fixes regulatives Ideal bei der Hand zu haben, um diese Gegenwart hinsichtlich ihrer tatsächlich realisierten Menschlichkeit beurteilen zu können. Dieser Unterschied von Geschichte und Geschichtlichkeit ist andernorts, z. B. im Spiel, wohlbekannt.

Analogie Fußball Die Abseitsregel im Fußball mag morgen schon ganz anders festgelegt werden, das kann man gleichsam kostenlos zugestehen. Das ändert nichts daran, dass sie heute in ihrer jetzt gültigen Form genau so angewandt wird, wie sie nun einmal gilt, sodass Regelverstöße und Fehlentscheidungen überhaupt konstatiert werden können. Kein Spieler könnte argumentieren, dass er hier und heute gar nicht im Abseits stand, weil es ja sein könnte, dass die Regel morgen geändert wird. Und auch in die andere Richtung gilt: Wer unter heute gültigen Regeln nicht versteht, was *passives Abseits* ist, der hat eben ein Problem, und da schützt ihn auch eine Berufung auf seine Sozialisation unter ei-

43 | Siehe Pierre Bourdieu, *Das Reale ist relational*, in: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M. 1998, S. 15–23; dagegen Kurt Röttgers, *Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27(1983), S. 93–157

nem ganz anderen Regelwerk nicht. Kurz: Die Geschichte der Abseitsregel ist wechselhaft, aber es wird nicht im Spiel ausgefochten, welche gerade gilt.

Die Menschenwürde hat aber nicht den Status eines regulativen Ideals. Es ist nicht lediglich strittig, wie weit sie praktisch realisiert ist, sondern strittig ist, was sie überhaupt bedeute. Der Kampf um Menschenwürde trägt immer auch mit aus, unter welch würdigen Verhältnissen er selbst ausgetragen wird. Und dagegen hilft kein Natur-Trick: Der Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse ist nicht *erkennbar*, sondern er ist als solcher politisch umkämpft und *auf Dauer prekär*. Zum Glück sorgt das Völkerrecht für humane Asymmetrien: Wer die Folter oder die Kategorie des lebensunwerten Lebens wieder salonfähig machen will, der trägt heute die Beweislast. Aber auch dann bleibt der Ausgang offen. Manchmal wird die Gemeinde mit »tödlichem Mitleid« betört und läuft dem Tabubruch, wenn auch mit zahlreichen Bocksprüngen, hinterher.⁴⁴

Und im Politischen?

Wer den Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse für *erkennbar* hält, der kritisiert bestehende Verhältnisse (nur deshalb), weil die Menschenwürde nicht hinreichend praktisch verwirklicht ist. *Weil* scheinbar nicht strittig ist, was Würdigkeit denn sei, können Menschen gegebenenfalls zu ihrem Glück gezwungen werden. Der Kampf um Anerkennung dagegen ist als *social engineering* nicht zu haben.⁴⁵ Politischer Kultus wäre die Pflege der Einsicht, dass Menschen Glück haben müssen, zu ihrem Glück zu gelangen.

Muße und politische Kulte | Alle Erfahrung zeigt, dass eine Gesellschaft gelegentlich den Geist ihrer Verfassung beschwören

44 | Siehe Klaus Dörner, Tödliches Mitleid, Gütersloh ²1989. Das Verfahren der Betörung ist immer das gleiche: eine unsägliche Beispielkultur. Zu dem Beispiel »Folter« siehe Heribert Prantl, Gute Folter, böse Folter. Indizien für eine zivilisatorische Regression, in: Süddeutsche Zeitung vom 10.3. 2003; zu dem Beispiel »Euthanasie«: »Schmerzhafter und grauenhafter ist das Lesh-Nyan-Syndrom, ein äußerst seltenes Erleiden, das ... [es folgt Horrorszenario]« (Bräutigam/Thomsen); zitiert nach und diskutiert von Wolfgang Jantzen, Maklerin von Gedankenmassen. Schwierigkeiten der »praktischen« Moralphilosophie mit der Euthanasiedebatte, in: Forum Wissenschaft 1(1993), S. 36–42, hier: S. 38

45 | Siehe Pieper, Phänomen, a. a. O. (Fn. 3), S. 25

muss – sei es, sich seiner zu versichern, sei es, ihn zu verrücken. Die Weltgesellschaft muss den Geist der Menschenrechte pflegen und ihn wach halten; bestimmte Fußballvereine pflegen den Geist ihrer Tradition; die Gesellschaft der Bundesrepublik müsste den Geist ihrer Verfassung lebendig halten, denn »sonst ist Demokratie nicht wehrhaft«, wie man bei uns so sagt.

Vom Geist
Tötenden

Solche Zelebration des Geistes einer Verfassung ist ein Fall, vielleicht sogar ein paradigmatischer von Muße. Thema ist die Gestaltung des Prinzips von Zwecksetzungen, und hinsichtlich der Form solcher Zelebration ist offenkundig, dass sie, wenn überhaupt praktiziert, die Form der Selbstzweckhaftigkeit annehmen muss. Es ist eine kultische Übung, den Geist einer Verfassung zu locken; er kann nach aller Erfahrung nicht Gegenstand einer Zwecksetzung sein, denn man kann sein Erscheinen nicht bewirken. Das Gelingen des Kultus ist und bleibt prekär; den Geist einer Verfassung zu beschwören, kann ihn immer auch töten, und das sicherste Verfahren, solchen Geist zu töten, ist es, ihn zelebrieren zu *wollen*. Wenn man den rechten Zeitpunkt verpasst und/oder ihn stattdessen permanent zelebrieren möchte, redet man ihn typischerweise tot. Wenn man ihn taktlos direkt anspricht – und z. B. in Festreden beschwört, wie schön es heute wieder einmal sei, dass wir alle zusammen gekommen seien –, dann »verdünnt« sich solcher Geist, meist sogar fluchtartig. Wenn der *BV Borussia Dortmund* plötzlich wieder in den Ringelsocken der alten Siegermannschaft spielt, dann ist das eine nette Geste, steht aber immer in der Gefahr, zum blöden (Verkaufs-) Gag herabzusinken. Solche Gesten wollen wohl dosiert sein, ganz wie eine Medizin. Eine breite Debatte um den Entwurf eines Zuwanderungsgesetzes *kann* ein öffentliches Sich-Verständigen werden, wie unsereiner denn bei sich zu Hause mit den Anderen leben mag. Die gleiche Debatte kann ebenso latente Rassismen nicht nur sichtbar machen, sondern schüren oder auch schlicht vor andererleuts Karren gespannt werden. Ein letztes Beispiel, in aller Vorsicht weit von außerhalb formuliert: Die Propaganda der DDR scheint ein wichtiger Totengräber dieses Staates gewesen zu sein. Die Errungenschaften des Sozialismus dauernd und überall auszusprechen, nimmt dem Prinzip seine Außerordentlichkeit; es wird zur Banalität, zu leeren Hülse, im noch besten Fall zur nicht mehr identifizierbaren, also nicht streitbaren, Selbstverständlichkeit. Der Preis jener Freiheit, immer und überall Bananen kaufen zu können, kann nicht einsichtig werden, wenn man

immer und überall liest und hört, dass der böse Kapitalismus die Dritte Welt ausbeutet.

Immerhin kann man also einiges dazu sagen, was man *nicht* tun sollte, will man den Geist eines Zusammenlebens beschwören. Der Dauerbrenner Harald Schmidt führt es uns mitleidslos vor, wenn wir Muße unter der Form der Zwecksetzung praktizieren – wenn wir das, was uns heilig ist, moralisieren. Pastor Fliege kann einem ja schon beinahe leid tun, so schlecht wie er dort immer weg kommt. Und es scheint so, als würde ihm der Stoff nie ausgehen.

Die Form der Selbstzweckhaftigkeit von Muße ist der praktische und zu praktizierende, stets prekäre Ausdruck des *Grenz*-charakters jenes Prinzips des jeweiligen Systems von Zwecksetzungen. Der Geist solcher Systeme, jenes je bestimmte Licht, in dem Zwecksetzungen sich notwendigerweise vollziehen, ist dann und nur dann gestaltbar, wenn es *im* System identifizierbare und erfahrbare Orte seines Erscheinens, gleichsam Ikonen und Idole des Systems *als System*, gibt – sprich: wenn es im übertragenen Sinne Altäre der Gemeinde gibt. Das Prekäre liegt gerade darin, diesen Grenzstatus zu wahren. Muße als geübter, durch Erfahrung belehrter, artistischer Drahtseilakt.

Notwendigkeit
von geheiligten
Orten

Die beiden Abgründe sind leicht benannt, wenn auch ihr Dunkel gegebenenfalls schwer zu verorten ist. Der eine Abgrund ist eine Überhöhung jener Ikonen und Idole. Es entsteht der Schein, sie seien entrückt und nicht mehr von dieser Welt, geschweige mitten unter uns. Ihr Licht überstrahlt alles und blendet; sie geben sich gleichsam narzistisch, und unsere Annäherung geschieht im Modus der demütigen Anbetung. Das Prinzip des Systems der Zwecksetzungen wird im Außen des Systems verortet, und d. h. *de facto*: Es gilt als unwandelbar, als nicht gestaltbar, als Schicksal. Beschworen wird die Lammnatur des Menschen; der Leitwolf schreibt derweil Bekenntnisse. Dann ›heiddegert‹ es: das In-der-Welt-Sein als Geschick, geborgen aus dem Tiefsinn der Sorge. Dagegen steht ›Goethes Widerwille gegen jede Form des Genusses der Ohnmacht [...], ein Widerwille, den er mit Marx teilt, wie auch gegen das nebulöse Schwärmen ins Unbestimmte, praktisch Unkonkrete und vage Allgemeine«. ⁴⁶

Theismus

Der andere Abgrund ist die Vergleichgültigung jener Ikonen

Götzendienst

46 | Wolfgang Heise, Goethesches bei Marx, in: Weimarer Beiträge 10 (1982), S. 45–65, hier: S. 56

und Idole. Es entsteht der Schein, Gesellschaft sei nichts weiter als eine »ungeheure Menschenansammlung«, »wie etwa ein Sack von Kartoffeln einen Kartoffelsack bildet«. ⁴⁷ Jeder Einzelne ein Kumpel wie Du und Ich. Jedes Licht, in dem Einzelne noch als Einzelne hervortreten könnten, ist gelöscht; vorgestrigen Orten des Wir ist ihre Heiligkeit und Außerordentlichkeit genommen, auch sie sind nur noch kleine Lichter *im* System neben allen anderen. Ross und Reiter sind unsichtbar; allerorten blüht die Verwunderung, warum das Gesetz von Murphy trotzdem gilt. ⁴⁸ Beschworen wird überhaupt nichts mehr. Umso nachdrücklicher wird ein Zurück zur Wolfsnatur des Menschen zu praktizieren gesucht, selbst der Leviathan ist käuflich. Vorgeführt wird das »sonderbare Schauspiel [...] eine[s] sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel[s] ohne Allerheiligstes«. ⁴⁹ Es »poppert« in der Welt.

Marxsche Abstürze Gegen diesen zweiten Abgrund ist Marx nicht immer gewappnet. Wer sich beim Drahtseilakt zu doll gegen den einen Abgrund auflehnt, fällt gewöhnlich in den anderen. Auch Widerwille gegen Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) will wohl dosiert sein; bei Überdosierung macht solcher Widerwille schlechte Stimmung, die wohltemperierte Hegel-Lektüre verdirbt.

Beispiel: Jener Widerwille gegen Ohnmachtsanbetungen findet seinen Naturbeherrschung Ausdruck in der nachdrücklichen Betonung der Produktivität des Menschen, und zwar nicht nur diesem oder jenem gegenüber, sondern auf einer »fundierenden Ebene«. ⁵⁰ Nun gibt es *eine* Tendenz (neben anderen) bei Marx, in der jene Macht der Produktivität in Herrschaft (über sich und die Natur) umschlägt.

Selbstredend ist für Marx das Gegenprinzip gegen die Ohnmacht des Menschen nicht mit Autarkie oder Freiheit der Willkür gleichzusetzen. Das »eigentliche Problem liegt darin, daß die schöpferische Subjektivität sich im Widerstrebenden, sie Negierenden behaupten muß«. ⁵¹ Und Wolfgang Heise (1925–1987) benennt auch noch die konzeptionelle Alternative: Dieses Widerstrebende gilt einmal als »Realisierungsbedingungen«, unter de-

47 | Marx 1852, a. a. O. (Fn. 25), S. 180; die vorherige Anspielung auf Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 69

48 | Siehe S. 14 in diesem Band

49 | Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 5, S. 14

50 | Heise 1982, a. a. O. (Fn. 46), S. 55

51 | Ebd.

nen sich jene Produktivität vollzieht; zum anderen kann dieses Widerstrebende aber auch als ein eigenes *Prinzip*, das dem Prinzip der Produktivität zur Seite tritt, gedacht werden, paradigmatisch in der Figur des Epimetheus als Gegenspieler von Prometheus.⁵² Aber eben *weil* ein eigenes Gegenprinzip gegen menschliche Produktivität von vornherein im Verdacht steht, der Ohnmacht des Menschen zu huldigen, gibt es eine *Tendenz* bei Marx, das prinzipielle Eingebundensein aller produktiven Prozesse in die Natur und die menschliche Huldigung eines dort entspringenden »Abhängigkeitsgefühls«⁵³ herunterzuwirtschaften auf bloße Realisierungsbedingungen. Gelegentlich ist Marx ungeschützt deutlich.⁵⁴ Geträumt wird dann, wie schon 1844, weiter von der reinen »Humanisierung« der Natur.⁵⁵ Als Problem gilt dann nur, dass das Bild falsch ist, nach dem die Bourgeoisie sich ihr Bild von der Natur malt.⁵⁶ Als Problem gilt *nicht*, dass auch dann, wäre jenes Bild vom Proletariat gemalt, in dieser Sicht der Dinge die Natur auf das Andere von Gesellschaft reduziert wird – dass somit von der Natur nichts Fremdes, menschliche Produktivität ihrerseits Bedingendes, mehr übrig bleibt, wäre sie denn rein nach irgendeines Bildes gemalt. Das ist die *coitus-interruptus*-Theorie im Umgang mit der Natur. Man muss auch gelegentlich auf die unangenehmen Begleiterscheinungen achtgeben, sich beherrschen und früh genug mit der Beherrschung aufhören; Technikfolgenabschätzungsrituale als Humus effektiverer Naturbeherrschung.⁵⁷

52 | Siehe ebd., S. 55 f.

53 | Siehe Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion [1846], in: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer [GW], Band 10, Berlin 1971, § 3

54 | Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 2, in: MEGA² II/1.2, Berlin 1981, S. 392; vgl. Heise 1982, a. a. O. (Fn. 46), S. 59. – Eine andere Tendenz in gleicher Sache findet sich etwa bei Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 76 f.: »Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe ändern.«

55 | Marx 1844, a. a. O. (Fn. 40), S. 389–391; vgl. Heise 1982, a. a. O. (Fn. 46), S. 55

56 | Siehe Heise 1982, a. a. O. (Fn. 46), S. 61

57 | Zur Programmatik der Natur als Fremdem, und nicht lediglich als Anderem der Gesellschaft, siehe Wahsner 1993, a. a. O. (Fn. 11), insbesondere S. 26, 31; sowie Volker Schürmann, Heitere Gelassenheit. Grundriß ei-

Zusammenhang zur Muße Heise schlägt dann auch, freilich zustimmend, den Bogen zu jener marxischen Unterscheidung eines Reiches der Notwendigkeit von einem Reich der Freiheit. Weil Marx die aristotelische Unterscheidung von Spiel und Muße zu lediglich *einer* Form von so genanntem Selbstzweck zusammensetzt, wird jede Form menschlicher Produktivität noch in den Dienst genommen für die, selbstredend humane, Naturbeherrschung. Das von Feuerbach für *jede* Philosophie angemahnte »passive Prinzip«⁵⁸ ist aus Widerwillen gegen Ohnmachtsgesten planiert zu einer unübersichtlichen Komplexität von Realisierungsbedingungen.⁵⁹ Und eben deshalb hat *dieser* Marx kein Problem damit, aus der aristotelischen Dreiteilung von Arbeit, Spiel und Muße eine Zweiteilung zu machen.⁶⁰ Kurz gesagt: Der theoretische Verlust der Muße ist der theoretische Verzicht eines das Prinzip der menschlichen Produktivität seinerseits bedingenden Prinzips und umgekehrt.

Ein anderes Beispiel für jene marxischen Tendenzen, in denen

ner parteilichen Skepsis, Magdeburg 2002. Zur Aktualität dieser Frage in den Wissenschaften und zu ihrer zeitgenössischen politischen Brisanz siehe Jutta Weber, *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Frankfurt/M., New York 2003.

58 | Siehe Ludwig Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den Anfang der Philosophie* von Dr. J.F. Reiff [1841], in: Feuerbach, a. a. O. (Fn. 53), GW 9, Berlin 1982, S. 143–153; ders., *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [1843], in: GW 9, S. 243–263, hier: S. 253

59 | Und diese Einebnung ist in der Version von Friedrich Engels (1820–1895) – vom Reich der Notwendigkeit (Kapitalismus) zum Reich der Freiheit (Kommunismus) (siehe Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [Anti-Dühring]* [1878], in: MEGA² I/27, Berlin 1988, S. 446; ders., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [1882], in: MEGA² I/27, Berlin 1988, 622 f.) – noch einmal erheblich zugespitzt. Suggestiert wird dadurch *de facto*, dass Arbeit im Kommunismus als solche bereits die Form von Selbstzweckhaftigkeit hat, sodass dann »eigentlich« nicht einmal Spiel, geschweige Muße, noch nötig sei. Es ist gerade diese Version, die in der Geschichte des Marxismus populär und wirkmächtig geworden ist.

60 | Diese Schwachstelle ist selbstverständlich kein Privileg von Marx, sondern kann geradezu verallgemeinert werden: »die Theorie der ›Freizeit [trat] weithin an die Stelle der Muße« (Martin 1984, a. a. O. [Fn. 24], Sp. 259).

Marx sich an seinem Widerwillen gegen Ohnmachtszumutungen gleichsam verschluckt: Der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, der mit Thomas Hobbes' (1588–1679) Konzeption des Leviathan als künstliche Maschine im Vergleich mit der griechischen Antike erreicht wurde, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das menschliche Miteinander ist jetzt in seiner Grundlage nicht mehr als den Individuen vor-gegebene kosmische Ordnung gedacht, sondern ist als durch die Individuen gestaltbare Ordnung in den Blick gekommen. Hobbes zahlt dafür einen Preis, nämlich den der nominalistischen Ontologie: Es gibt nur noch Individua, und alle Verallgemeinerungen und Relationen zwischen den Individua sind nachträgliche Akte von vermögenden Bedeutungsstiftern. Der *Leviathan* ist die Konkretion dieses Grundkonzepts für den gesellschaftlichen Zusammenhang:⁶¹ Vor aller Ordnung bereits gegebene Individuen sehen sich vor die Situation gestellt, Verträge miteinander zu schließen – freilich nicht gedacht als real beobachtbare, historische Genese, sondern gedacht als kontrafaktische Annahme zur Klärung dessen, was es bedeutet, miteinander zu leben.

Beispiel:
Ontologie

Hegel beispielsweise ist nicht bereit, diesen Preis zu zahlen, denn auch eine künstliche *Maschine* funktioniert nur nach vorgegebenen Regeln. Das macht den Spielraum im Grunde eng: Die Individuen begeben sich entweder freiwillig oder durch Zwang unter die Oberaufsicht des Leviathan. Die Anerkennungstheorie bricht daher radikal mit *jeder* Form der Vertragstheorie. Hegel denkt, anders als Rousseau, eine andere Ontologie: Universalia weder vor noch nach den Dingen, sondern *zwischen* ihnen. Was Marx und Engels nun tun, und wie sie sich dazu verhalten, ist insgesamt nicht so recht klar, im Einzelnen gelegentlich verräterisch: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«⁶² Wer würde sie nicht kennen, diese Stelle. Ein Stern am Himmel der Zitatenschatze, einen hellen Streifen hinterlassend über Rosa Luxemburg (1871–1919) bis hin zu Sarah Wagenknecht. Von einer Assoziation ist die Rede, womit der un-

Zusammenhang
zum Politischen

61 | Oder umgekehrt: Jene nominalistische Ontologie ist die Verallgemeinerung des *Leviathan*.

62 | Friedrich Engels/Karl Marx: Manifest der Kommunistischen Partei [1848], in: MEW 4, S. 459–493, hier: S. 482

geheure Fortschritt der hobbeschen Konzeption fraglos akzeptiert ist. Eine Assoziation ist mehr und anderes als eine ›ungeheure Menschenansammlung‹, nämlich ein Verbund individuierter Individuen, ein Verein freier Menschen. Hervorstechende Charakteristik ist, dass jede den Individuen vor-gegebene Wirk-Sphäre schlicht abgeschafft ist. Individuen sind nunmehr nicht mehr die Erfüllungsgehilfen einer großen Erzählung, sondern sind, im Grunde, ermächtigt, ihre je eigenen kleinen Geschichten zu erzählen. Noch in der Wortwahl – Assoziation – schlägt sich der Widerwille gegen nahe liegenden, von Rousseau her drohenden und in faschistischer Barbarei endenden *Gemeinschaftskult* nieder. Allerdings, und das lässt dieses Highlight marxistischer Theorieentwicklung *in the long run* in jenen ›poppernden‹ Abgrund der Sozialdemokratie stürzen, ist Rousseaus Einsicht – dass der Gemeinwille nicht auf den Willen der Vielen reduzierbar ist – *gestrichen*, und nicht etwa reformuliert. Neben der Entwicklung *aller* – des Willens der Vielen – taucht unter ›Assoziation‹ der Gemeinwille überhaupt nicht mehr auf, geschweige dass er als dezidiert nicht-reduzierbar auf den Willen der Vielen behandelt würde. Vermeintlich ist nirgendwo *in* dieser Assoziation die Gesellschaft als Gesellschaft repräsentiert⁶³, und d. h.: Einer Assoziation vieler freier Einzelner ist nichts mehr heilig – die Utopie einer Horde von Freiern: »Was kostet die Welt?«

Schützende Narren Selbst *innerhalb* einer solchen Assoziation, weit jenseits davon, den Grundgedanken der Assoziation aufzugeben, verlangt es schon das pure Taktgefühl, solchem Treiben von vielen Freie(r)n gelegentlich Einhalt zu gebieten. Odo Marquard setzt jenem

63 | Deutlich auch: »Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl« (ebd.; S. 472). – Dem widerspricht jedoch völlig das Anliegen, nicht etwa nur eine bürgerliche Klassenherrschaft durch eine proletarische zu ersetzen, sondern darin zugleich Klassenherrschaft überhaupt abzuschaffen. Das ist eine *grundsätzlich* andere Weise der Identifikation eines besonderen (Klassen-)Interesses mit dem Allgemein-Interesse als die Weise, das Interesse möglichst vieler Einzelner zu organisieren. – Zur Historizität des Wir der Frauenbewegung siehe Barbara Duden, Wir, die falschen Hasen, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung, Nr. 11 vom 7.3.2003, S. 17; liebenswert ironisiert Duden die »Gemütlichkeit« des ehemals einheitlich-vereinnahmenden »Wir Frauen«, nicht ohne letztlich tiefen Stoßseufzer, dass sich »vor 20 Jahren noch von Gemeinschaft sprechen« ließ.

»Was kostet die Welt?« ein »Nun mal langsam, junger Freund!« entgegen, und empfiehlt ganz generell, kleinere Brötchen zu backen. Er ist gleichsam der umgekehrte, auf dem Kopf stehende Troubadix der Gemeinde: Die Meinungen über sein Talent sind beinahe ungeteilt, und wenn alle anderen sich großartig finden, verpasst er rechtzeitig einen wohltuenden Dämpfer. Das kalauert dann zwar gelegentlich – und insbesondere dann, wenn die Iterationsschleifen kaum enden wollen, in denen er sagt, was er tut: Kompensationskompensationen zu kompensieren, Kompensation hoch drei also –, aber ansonsten »ist er ein fröhlicher Geselle und hochbeliebt« gerade dann, wenn er schreibt.⁶⁴ Für die kleinen Feste des Alltags ist er unentbehrlich.

Zeit der Muße | Logische Formen sind gleichsam zeitlos. Sie kommen und gehen nicht wie ihre direkten Gegenteile, die Dinge, sondern sind die Bedingungen der Möglichkeit von bestimmtem Kommen und Gehen, metaphorisch gesagt: die unsterblichen Seelen der Dinge. Ihre Geschichtlichkeit muss verträglich damit sein, »nur mit einem Schlage entstehen oder vergehen [zu] können«. ⁶⁵ Sie sind strikt gegenwärtig, insofern sie im Rücken real stattfindender Tätigkeiten angesiedelt sind. Sie leben sozusagen als Skelette der Praktiken.

Solch unscheinbare Gespenstigkeit kann schönen Schauer auslösen, und dann drohen Erbaulichkeiten: Gegen alles Herunterwirtschaften des guten Lebens auf allseits bereit liegende Kosten-Nutzen-Berechnungen eine Huldigung der Form der Selbstzweckhaftigkeit – ach, wie schön! Leise säuselt der Wind und Seufzer der Erleichterung sammeln sich zum Heiligenschein über der Versammlung. Es wird idyllisch.

Reine Formen sind witzlos. Ihr Witz zeigt sich, falls sie einen haben, dort, wo sie in Ort und Zeit manifest erscheinen.⁶⁶ Das tun solch flüchtige Geister nicht allein aus eigenem Antrieb – wo

64 | Exemplarisch Odo Marquard, Skepsis als Philosophie der Endlichkeit [2001], in: ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, S. 281–290

65 | Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie [1714], § 6.

66 | Deshalb ist Michel Foucault (Andere Räume [1967], in: Karlheinz Barck u. a. [Hg.], Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, S. 34–46) daran interessiert, Nicht-Orte (Utopien) zu Widerlagern (Heterotopien) umzubilden.

sollten sie den herhaben? –; das Tun der Gemeinde muss solchen fleischlosen Gerippen gleichsam entgegenkommend begegnen.⁶⁷ Und wie der eigene Rücken von Menschen, so ist auch der Rücken von Tätigkeiten bestenfalls im Spiegel zugänglich, daher die oben herausgestellte Notwendigkeit geheiligter Orte.

Wem oder was man dort begegnet, darüber lässt sich dann immerhin trefflich streiten. Manifest gewordene logische Formen, auch das haben sie mit den realen Rücken von Menschen gemeinsam, können eine mehr oder weniger gute Figur abgeben. Ein Maß solchen Streits ist die eigentümliche Zeitstruktur, in der sich logische Formen an solch geheiligten Orten geben, nämlich eine willkommene Abwechslung des Alltags zu versprechen.

Eine erste
Doppeldeutigkeit
von Muße

Wenn Aristoteles sagt, die »Hauptfrage« sei, »mit welcher Art Tätigkeit man die Muße auszufüllen hat«⁶⁸, so deutet das auf eine grundsätzliche begriffliche Schwierigkeit, weil Doppeldeutigkeit von *Muße*, hin. Muße im engeren Sinn bezeichnet dort eine gewisse zur Verfügung stehende Zeit von einer ihr eigentümlichen Struktur, die es durch Tätigkeiten, die dieser Struktur angemessen sind, auszufüllen gilt. Im Zweifel kann dies einfach die Tätigkeit des Nichtstuns sein, wodurch freilich zugleich der Übergang von Muße zu Müßiggang angelegt ist. Ist man am Loblied auf den Müßiggang nicht interessiert⁶⁹, so wird man unter dem Titel ›Muße‹ nicht so sehr die zur Verfügung stehende Zeit

67 | Das haben sie mit ihren direkten Gegenteilen, den Dingen, gemeinsam: »Die Waaren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Waarenbesitzern. Die Waaren sind Dinge und daher widerstandlos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten sie nehmen.« (Marx 1872, a. a. O. [Fn. 9], S. 113). Der signifikante Unterschied liegt darin, dass logische Formen gerade nicht in der Gewalt der Tätigen liegen, weil und insofern sie solches Tun gleichsam tragen. Insofern können wir sie uns nicht zur Brust nehmen, sondern dabei bestenfalls auf unsere Rücken achtgeben.

68 | Siehe Fn. 5

69 | Das ist nicht als Abwertung gemeint, denn gelegentlich muss wohl dieses Lied gesungen werden. – Das Buch von Paul Lafargue (1841–1911), Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit«, von 1848 (1883) (Grafenau/Uetze²1999), ist ohne Frage ein theoretisch schlechtes. Aber gelegentlich kommt ein guter Geist eben recht blass als Gespenst daher und erschreckt durch sein Poltern.

in ihrer eigentümlichen Struktur betonen – also nicht die *Form* der Selbstzweckhaftigkeit –, sondern eher die eigentümlichen Qualitäten solcher Tätigkeiten, die dieser Zeitstruktur angemessen sind.

Auch Aristoteles war ernst genug, reine Formen für witzlos zu halten. Aber seine »Hauptfrage« nach spezifischen Qualitäten müßigen Tuns ist ein typischer Fall von Überhöhung. Schon die Frage will bestimmte, festgelegte Tätigkeiten als festliche Tätigkeiten auszeichnen, die dadurch – als besonders beweihräucherter Tätigkeiten – bestimmte Orte und bestimmte Zeiten ihres tatsächlichen Stattfindens heiligen. Und, in einer Sklavenhaltergesellschaft lebend, ist klar, was Aristoteles meint: Eigentliche Muße ist das Tun der Philosophen. Das ist eine nette Idee, aber zeitgebunden. Selbst Aristoteles bleibt sozial Geschöpf der zeitgenössischen Verhältnisse, »so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag«. ⁷⁰ Wer diese Frage heute noch in dieser Weise stellt, begeht schlicht einen Anachronismus und antwortet entsprechend rein ideologisch. ⁷¹

Demgegenüber bleibt festzuhalten, dass es die bestimmte Qualität nicht ist, die eine Tätigkeit zur *mußevollen* Tätigkeit macht. Dasselbe phänomenale Tun kann sowohl festliches als auch nicht-festliches Tun sein. Z. B. *kann* das Nichtstun Erholung, Langeweile oder festliche Tätigkeit sein. Zwar spricht einiges dafür, dass nicht *jegliches* Tun im Prinzip auch festliche Tätigkeit sein kann – und in diesem Sinne bleibt die aristotelische Hauptfrage wohl berechtigt –, aber wichtiger ist zweifellos, dass *keine* menschliche Tätigkeit welcher eigentümlichen Qualität auch immer von Haus aus bereits Muße *ist*, sondern bestenfalls Muße ist, insofern sie in der Form der Selbstzweckhaftigkeit vollzogen wird.

70 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 68

71 | Das kommt freilich ganz unscheinbar daher. Z. B. geht es Martina Blasberg-Kuhnke, Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitorientierung für Gemeindepastoral, Schule und Erwachsenenbildung, in: *Diakonia* 28 (1997), S. 229–237, bei *Muße* »nicht um eine weltfremde Innerlichkeit, sondern um die Konzentration auf das Wesentliche« (S. 237). Aber was denn ›das Wesentliche‹ sei, das wird tunlichst nicht gesagt. *De facto* ist es klar; Zeittotschlagen gehört sicher nicht dazu. – Heutzutage kann die *formale* Analyse weiter getrieben werden, statt klammheimlich einen festen Inhalt einzufüttern.

Der Zeit-Topos der Muße Das, was Muße zur Muße macht, ist daher ein *Verhältnis* einer *bestimmten* Qualität einer Tätigkeit und ihrer Form der Selbstzweckhaftigkeit. Sie zeigt sich gegebenenfalls an eigentümlichen, »geheiligten« Orten; dort aber zeigt sie sich, wenn sie sich zeigt, vor allem hinsichtlich der Eigentümlichkeit ihrer Zeitstruktur, nämlich darin, den Alltag in spezifischer Weise zu unterbrechen. Dadurch entsteht zugleich der Schein, dass diese eigentümliche Zeitstruktur sich notwendigerweise als ausgezeichnete *Zeitraum* manifestiert: als Sonntag des Lebens. Doch der Sonntag ist nicht lediglich ein weiterer alltäglicher Tag neben den sechs anderen, der als reines Gefäß noch darauf wartet, mit welcher höheren Qualität er wohl ausgefüllt werden wird. Gerade das geht wider alle heutige Erfahrung: Feiern kann man auch wochentags, und sonntägliche Gottesdienste können tote Feiertagshülsen sein. Die eigentümliche Zeitstruktur der Muße ist daher nicht so sehr ein vorab festgelegter *Zeitraum*, sondern so etwas, was man einen τόπος (*topos*, Ort) der menschlichen Zeit nennen kann: jene Zeit, die mit einer Tätigkeit von bestimmbarer Qualität um ihrer selbst willen verbracht wird und die sich nicht auf einen Nutzen verrechnen lässt. *Metaphorisch* handelt es sich um den Sonntag des Lebens, der keinesfalls sonntags, sondern eben zur rechten Zeit⁷², stattfinden muss. Seine Außer-Alltäglichkeit liegt darin, dass Tätigkeiten, die an diesem Ort der Zeit stattfinden, nicht ins Kalkül gezogen werden können, sondern sich glücklich ergeben während man anderes tut.

Metadiskussion | Muße ist als Gegenbegriff zu der komplementären Zweiheit Arbeit/Spiel in gänzlich anderer Weise negativ auf nützliche/naturnotwendige Arbeit bezogen als die Selbstzweckhaftigkeit des Spiels: Der Nicht-Nutzen des Spiels ist eine Nutzlosigkeit, die nicht unnützlich, sondern selber noch ein Modus von Nutzen ist, nämlich der Erholung zu dienen. Demgegenüber ist der Nicht-Nutzen der Muße derart, dass die Kategorie des Nutzens für die Muße, wie man sagt, »nicht in Frage kommt«. Zwar kann es Muße überhaupt nur dann geben, falls es auch das Reich nützlicher Arbeit samt nutzlos-erholenden Spiels gibt,

72 | Zur Figur des rechten Zeitpunkts siehe Karl Mertens, *Der Kairos der Rede als Ausdruck menschlicher Situiertheit*, in: Josef Kopperschmidt (Hg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000, S. 295–313.

aber die Gegensätzlichkeit von Arbeit/Spiel einerseits und Muße andererseits ist nicht mehr die einer Komplementarität: »Die Muße steht senkrecht zum Ablauf des Arbeitstages«. ⁷³ In irgendeinem Sinne ist zwar richtig, dass die Muße das Wechselspiel von Arbeit und Spiel unterbricht, aber dieses Unterbrechen ist gerade nicht von der Art einer Arbeitspause, die noch zum Arbeitsalltag gehört, sondern ein Unterbrechen im Modus des Außer-Kraft-Setzens (der Logik des Nutzens).

Eine Diskussion des Begriffs ›Muße‹ kann somit exemplarisch aufzeigen, worin das spezifisch Dialektische einer Begriffsbestimmung liegt, nämlich in der Einsicht, dass *formale* Unterschiede Bedeutungsunterschiede sind bzw. sein können. In diesem Fall: Der Unterschied von Spiel und Muße ist ein Unterschied ›derselben‹ Form, nämlich ein Unterschied von Negation. Spiel und Muße ist beides Nicht-Arbeit, aber der Unterschied zwischen Spiel und Muße ist nichts als ein Unterschied dessen, was dieses ›Nicht‹ je bedeutet.

Spezifik der
Dialektik ...

Nun liegt der Einwand nahe, dass das doch nicht weiter aufregend sei, sondern im Gegenteil recht banal; insbesondere könne darüber nicht das spezifisch Dialektische bestimmt werden, denn auch für die formale Logik ist es eine Selbstverständlichkeit, dass z. B. das konträr und das kontradiktorisch Gegensätzliche etwas anderes bedeuten. Gelb ist eben ein konträrer Gegensatz von rot, während nicht-rot kontradiktorischer Gegensatz ist; und niemand kommt auf die Idee, dass ›gelb‹ und ›nicht-rot‹ synonym sein könnten, denn auch blau und manches andere ist nicht-rot.

Aber eben das ist auch nicht der springende Punkt. Der liegt vielmehr darin, dass formale Unterschiede der formalen Logik nichts zur Bedeutung dessen beitragen, was dort unterschieden wird. Wenn man gelb als konträren Gegensatz von rot bestimmt, dann liegt die Bedeutung sowohl von rot als auch von gelb schon fest – man weiß schon, was das bedeutet –, und stellt dann, *auch noch* und auf Basis dieser gegebenen Bedeutungen, fest, dass ein konträrer Gegensatz vorliegt. Und genau das ist anders im Falle jener Negationen: Es ist *nicht* so, dass man bereits weiß, was Muße ist, und dann, *auch noch*, feststellt, dass Muße in jenem spezifischen Verständnis von Nicht-Arbeit sich negativ von Arbeit abgrenzt. Geradezu umgekehrt: Jenes formale Verhältnis

ist definitiv für das, was in der obigen Diskussion Muße bedeutet. Eben *das* ist eine dialektische Bestimmung von Muße: *im formalem Unterschied sein* und nicht *einen formalen Unterschiede machen*.

... am Beispiel der Muße Es ist dann, dialektisch verstanden, definitiv für Muße, dass sie sich a) negativ von Arbeit abgrenzt, und b), dass sie sich auf andere Weise negativ von Arbeit abgrenzt, als es das Spiel tut. Diese Abgrenzung von Arbeit ist hier nicht etwas, was man aus didaktischen Gründen auch noch tut, um besser zu erläutern, was man unter Muße versteht, sondern man kann nur dadurch von Muße reden, indem man sie mindestens von Arbeit (und Spiel) abgrenzt. Das wiederum setzt, bei Strafe eines schlechten Begründungszirkels, voraus, dass man weiß, was Arbeit ist, ohne sich dazu auf Muße beziehen zu müssen: Die Bedeutung von Arbeit muss ohne Bezugnahme auf Muße klar sein, damit es für die Bedeutung von Muße definitiv sein kann, sich in bestimmter Weise negativ auf Arbeit zu beziehen. Arbeit ist eben diejenige Tätigkeit, die die für das Überleben notwendigen Lebensmittel bereit stellt – da ist von Muße nicht die Rede. Muße ist dann anders-als-Arbeit-und-in-anderer-Weise-als-Spiel-in-sich-gründende-Tätigkeit.

Muße, auf dem Kopf stehend Nun kann man rein formal den Spieß auch umdrehen: Man könnte Muße aus sich heraus definieren und Arbeit in definitiver Weise negativ auf Muße beziehen. Also im Groben: Muße ist diejenige Tätigkeit, die das Leben lebenswert macht – da ist von Arbeit nicht die Rede; und Arbeit ist dann anders-als-Muße-und-in-anderer-Weise-als-Spiel-Lebensvoraussetzungen-schaffende-Tätigkeit. Der Sprachgebrauch der Griechen und Römer indiziert genau dieses Modell. Muße (*σχολή, schole, otium*) »bedeutet zunächst das Freisein von Staatsgeschäften und ökonomischen Tätigkeiten, die in der Antike als Nicht-Muße (*ἀ-σχολια, a-scholia, negotium*) definiert waren«. ⁷⁴

Nun weiß auch Aristoteles, dass *de facto* und der Zeit nach zuerst das für das Überleben Notwendige bereitgestellt werden muss, um dann überhaupt noch Zeit zur Muße zu haben. »Erst als bereits alle derartigen Künste entwickelt waren, entdeckte man die Wissenschaften, die sich nicht allein auf die Lust und die Lebensnotwendigkeiten bezogen, und das erstmals in diesen Gebieten, wo man sich Muße leisten konnte. Daher entstanden

74 | Martin 1984, a. a. O. (Fn. 24), Sp. 257

auch die mathematischen Wissenschaften in Ägypten, denn dort gestattete man dem Priesterstand, Muße zu pflegen.«⁷⁵

Hier scheint trotz der Umkehrung des Modells einfach das Gleiche zu stehen wie bei Marx auch, und es scheint so, als sei es einfach kein Unterschied, ob man Arbeit aus sich heraus bestimmt und dann Muße negativ auf Arbeit bezieht oder umgekehrt. Es scheint lediglich eine Frage der Psychologie zu sein. In dieser Hinsicht ist die Position der Antike sogar sehr verlockend: Wer konsequent darauf besteht, dass Muße nicht verteidigt werden kann, sondern aus sich selbst heraus gerechtfertigt ist, sollte oder müsste der nicht auch bedeutungsmäßig Muße an den Anfang stellen, um dann Arbeit als Fall von Nicht-Muße zu bestimmen?⁷⁶

Und dennoch gibt es einen eklatanten Bedeutungsunterschied, der dann auch die ideologische Differenz zur Sklavenhaltergesellschaft ausmacht. Das in beiden Modellen akzeptierte Faktum des zeitlichen bzw. sozusagen anthropologischen Primats des Überlebens vor dem Gut-Leben hat in dem Modell von Aristoteles lediglich den Status einer notwendigen Realisierungsbedingung: Die Bedingungen des Überlebens müssen gesichert sein, aber das Überlebenmüssen ist nicht eine inhaltliche Bestimmung des Gut-Lebens. Oder ganz plastisch: Sklaven und Frauen sorgen dafür, dass die *πολις* (*polis*, Stadtgemeinde) funktioniert, aber sie gehören nicht selbst zur *polis*, sondern in das *οἶκος* (*oikos*, Haus). *Οἰκονομία* (*oikonomia*, Haus- und Staatswirtschaft) und politisches Tun waren zwei verschiedene Dinge.

Muße, auf die
Füße gestellt

Das marxsche Modell ist die Umkehrung. Arbeit ist jetzt mehr als bloße Realisierungsbedingung, nämlich inneres Moment der gesellschaftlichen Bewegung selbst. Der Arbeiter ist jetzt *doppelt* frei: zwar frei von Besitz an Produktionsmitteln und daher gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen, aber im Unterschied

75 | Aristoteles, *Metaphysik*. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und herausgegeben von F.F. Schwarz, Stuttgart 1984, 981b 20ff.

76 | Man kann dann trotzdem, wie Aristoteles vorführt und belegt, widerspruchlos damit in Einklang bringen, dass Arbeit nötig ist, um überhaupt mußevoll leben zu können. Ein zeitlicher Primat sagt bekanntlich noch nicht notwendig etwas über den Kern einer Sache aus, denn sonst müsste man den Menschen dadurch definieren, dass er zunächst lallt bevor er spricht.

zum Sklaven auch frei, seine Arbeitskraft verkaufen zu können. Damit steht ihm der Bereich der Muße der Möglichkeit nach allererst offen.

Modi der Muße | Eine erste Doppeldeutigkeit von *Muße* lag darin, dass zum einen die spezifische Zeitstruktur und zum anderen die spezifische Qualität solchen Tuns gemeint ist. Diese Doppeldeutigkeit ist unvermeidbar, aber unterschiedlicher Umgang mit ihr macht ideologische Unterschiede. Traditionell sind dort bis heute die vornehmen Töne zu hören, die von den eigentlich höheren Tätigkeiten des Menschen zu verkünden wissen. Solche Flötentöne sollen hier durch das Konzept eines *inneren Verhältnisses* von bestimmter Qualität und der Form der Selbstzweckhaftigkeit festlicher Tätigkeit zum Schweigen gebracht werden.⁷⁷ Zugleich entspringt darin eine zweite Doppeldeutigkeit. Jene bestimmte Qualität der Tätigkeit ist nämlich, und das ist ein weiterer Schritt der Formalisierung jener aristotelischen »Hauptfrage«, auf ihren Modus hin befragbar.⁷⁸ Typischerweise nämlich bezeichnet »Muße« (nur) den affirmativen, positiven Modus solcherart sich in der Form der Selbstzweckhaftigkeit vollziehender Tätigkeit: Zeit totschlagen ist zwar auch um ihrer

77 | Hier, wie auch sonst, gibt es sehr viel Übereinstimmung im Anliegen mit Terry Eagleton (*Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 1–12, 204–242). Ihm geht es, als eine von zwei Seiten des Ästhetischen, um die Wahrung des »Entwurf[s] menschlicher Energie als eines radikalen Selbstzwecks« (ebd., S. 9). Dazu bedarf es, gegen die andere, schlecht-ideologische Seite, der *Verkörperung* des Ästhetischen, ablesbar daran, inwiefern ein Dualismus von Form und Qualität unterlaufen ist. Und bei, mit und gelegentlich gegen Marx wird dazu auch noch die sachliche Notwendigkeit der aristotelischen Dreiteilung, sprich: eine Unterscheidung zweier Arten von Selbstzweck, herausgestellt, und sogar mit gleichem Argument: Auch noch das Prinzip der schönen Produktivität des Menschen benötigt (besser: hat) ein Maß ihrer Gestaltung. Das nennt er »das Erhabene« (vgl. ebd., S. 220–222, 230–242). – Bei Eagleton bleibt das Erhabene jedoch eine Steigerungsform des Schönen, sozusagen das am meisten schöne Schöne. *Insofern* ist es nicht ein die Produktivität seinerseits bedingendes Gegenprinzip, wie es Feuerbach eingeklagt hat. Muße dagegen ist ein *Bruch* mit der Logik des Nutzens von Arbeit und Spiel, und nicht nur deren normative Bändigung.

78 | Siehe dazu Pieper, Zustimmung, a. a. O. (Fn. 23), S. 25 f.

selbst verbrachte Zeit, aber das ist in der sozialen und/oder individuellen und/oder psychologischen Regel nicht muÙevolles Feiern, sondern MüÙiggang.⁷⁹

Diese Doppeldeutigkeit ist, rein formal, vergleichbar mit der Doppeldeutigkeit der Begriffe von ›Wahrheit‹ bzw. ›Gesundheit‹. Wenn, wie man sagt, »meine Gesundheit zu wünschen übrig lässt«, dann wird sichtbar, dass Gesundheit und Krankheit zwei Modi von Gesundheit sind. Analog bedeutet ›Wahrheit‹ zum einen das Wahrheits-Definite – dasjenige, was der Frage nach wahr oder falsch überhaupt zugänglich ist. Dies ist eine eigene und aussagekräftige Bestimmung, denn nicht alles in der Welt fällt schon unter das Wahrheits-Definite; eine Bitte etwa hat in diesem Sinne grundsätzlich keine *Wahrheit*. Zum anderen aber bedeutet ›Wahrheit‹ *innerhalb* des Wahrheits-Definiten gerade den ›positiven‹ Fall, nämlich denjenigen Fall, dass dasjenige, was überhaupt auf wahr/falsch befragt werden kann, tatsächlich auch wahr, und nicht falsch ist.

Die Form
der zweiten
Doppeldeutigkeit
von MuÙe

In einem analogen Sinne bedeutet ›MuÙe‹ zum einen das MuÙe-Definite – also Tätigkeit, die an jenem Ort der Zeit, der metaphorisch Sonntag des Lebens heißt, vollzogen wird –, und zum anderen bedeutet ›MuÙe‹ gerade den positiven Fall, nämlich dass solche Tätigkeit tatsächlich muÙevoll, und nicht müÙig, vollzogen wird. Diese Auszeichnung des positiven Modus heißt bei Pieper »Zustimmung«, die die »Substanz des Festes selbst«, und nicht lediglich »Voraussetzung«, sei.⁸⁰

»Jeder am Konkreten sich entzündenden Festfreude liegt notwendig eine schlechthin universale Zustimmung voraus, sich erstreckend auf die Welt im Ganzen, sowohl auf die Wirklichkeit der Dinge wie auf das Dasein des Menschen selbst. [...] Das Fest lebt aus der Bejahung.«⁸¹ Das bedeutet insbesondere, dass ein Fest nicht lediglich die ausnahmsweise, zu festlichen Anlässen, vollzogene Zustimmung ist – denn dann hätte das Fest den Nutzen, freudige Zustimmung zu veranstalten und zu dokumentieren in der Erwartung, die Götter zu bestechen –, sondern das Fest dokumentiert, ausnahmsweise, eine Zustimmung, die je schon vollzogen ist. »Ein Fest feiern heißt: die immer schon und

Auszeichnung
des positiven
Modus ...

79 | Zur sozialen Erwünschtheit von Ausnahmen von solcher Regel siehe Fn. 69

80 | Pieper, Phänomen, a. a. O. (Fn. 3), S. 12

81 | Ebd.; siehe auch Pieper, Zustimmung, a. a. O. (Fn. 23), S. 46 f.

alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen.«⁸² Oder rückübersetzt: Den Geist einer Verfassung kann man nur beschwören, und nicht herbeizaubern. In diesem Sinne ist das Vernünftige schon wirklich. Oder alltagsweisheitlich formuliert: Jede Gemeinde hat die Verfassung, die sie verdient.

Zustimmung zur Welt und zum menschlichen Dasein ist bei Pieper also eine *Haltung* zur Welt und zum Dasein. Er redet *nicht* einem »vordergründigen Optimismus«⁸³ das Wort, geschweige dass er uns einreden will, dass wir nur feiern können, wenn wir der Welt und dem menschlichen Dasein so zustimmen, wie sie in allen einzelnen Dingen nun einmal sind. Ganz im Gegenteil: Die *Haltung* der Zustimmung kann nicht nicht sein, wenn wir uns über Missstände in der Welt und im menschlichen Dasein (noch) empören (können). Hätten wir die Welt und das menschliche Dasein bereits abgeschrieben, oder wären wir auch nur gleichgültig, dann wären einzelne konkrete Missstände gar nicht *Missstände*, sondern lediglich Bestätigungen der Schlechtigkeit der Welt oder eben gleich-gültige Tatbestände wie alle anderen auch.

Die Zustimmung, von der Pieper redet, ist im logischen Kern nicht an dessen theologisches Konzept gebunden, sondern ist zu transponieren auch noch in ein atheistisches Konzept: Die Welt zu verändern, und sie nicht in zustimmender Zustimmung so zu lassen, wie sie nun einmal ist, das setzt noch allemal die Haltung voraus, dass es sich zu kämpfen lohnt. Troubadix rennt: Im Unterschied zur konservativen Skepsis ist in einer parteilichen Skepsis beweislasterig, dass das Gesetz von Murphy *nicht* gilt: dass die Welt nicht immer schlechter wird, wenn nicht jemand verändernd eingreift.⁸⁴

82 | Pieper, Phänomen, a.a.O. (Fn. 3), S. 12; siehe auch Pieper, Zustimmung, a.a.O. (Fn. 23), S. 52

83 | Pieper, Zustimmung, a.a.O. (Fn. 23), S. 47

84 | Konservative und parteiliche »Skeptiker bestehen bei Zukunftsbegeisterungen darauf, daß die Zukunftsbegeisterung die Beweislast trägt, die zwar manchmal, aber insgesamt doch nicht gerade häufig zu tragen ist. Darum gehen die Geschichtsphilosophien, die die große Zukunft planen, üblicherweise schief. Man kann zwar meinen: Veränderung ist immer Verbesserung; aber das stimmt ja nicht.« Konservative Skeptiker schließen deshalb: »Darum brauchen wir mehr als unsere Zukunft unsere Herkunft.

Dennoch ist *Zustimmung* bei Pieper von dessen theologischem Konzept infiziert. Er »weiß« die Welt eben als Schöpfung eines weisen Gottes. Zustimmung zur Welt ist dann nicht eigentlich eine Zustimmung, sondern ein Sich-Verlassen auf (die Weisheit von) Gott, auch und gerade dann und dort, wenn und wo wir selber dessen Weisheit nicht verstehen. Gott ist eine letzte eingebaute Sicherheit; die Welt als ganze in Frage zu stellen, wäre mit Pieper Tat der Gottlosen. Und das macht sich auch werktags bemerkbar: »Auf Grund von was wird denn ein konkretes Ereignis der Anlaß von Fest und Feier? Kann man die Geburt eines Kindes festlich begehen, wenn man dem Satze zustimmt: »Es ist absurd, daß wir geboren werden ...« (womit bekanntlich Jean Paul Sartre zitiert ist)? Wer im Ernst davon überzeugt ist, daß »unser ganzes Dasein etwas ist, das besser nicht wäre« (wie Schopenhauer sich ausgedrückt hat) und daß es sich folglich [!?] nicht lohne zu leben, der kann die Geburt seines Kindes ebenso wenig »feiern« wie sonst einen Geburtstag.«⁸⁵ Pieper lehnt es ausdrücklich ab, den negativen Modus von Muße – also Nicht-Zustimmung zur Welt als »mögliche Perversion« – in die Begriffsbestimmung von »Muße« mit hineinzunehmen.⁸⁶ Dadurch ist die Zustimmung zur Welt nicht *eigene* Zustimmung zur Welt, sondern Gnadengeschenk Gottes.⁸⁷ ... in theologischer Version

Nicht wer sie aufrechterhält, sondern wer sie verwirft, hat die Beweislast, und schon im Zweifelsfall – und Skeptiker sind ja brauchbare Zweifler – muß man sie bewahren. Im Zweifel für die Herkunft: das ist – meine ich – ein skeptischer und konservativer Satz. »Konservativ« ist dabei ein ganz und gar unemphatischer Begriff, den man sich am besten von Chirurgen erläutern läßt, wenn diese überlegen, ob der Zahn, die Niere oder der Darm herausmüsse oder ob »konservativ« behandelt werden könne.« (Marquard 2003, a.a.O. [Fn. 64], Vorwort, S. 8) – Parteiliche Skeptiker (vgl. Schürmann 2002, a.a.O. [Fn. 57]) bezweifeln das nun keineswegs, aber bleiben weiter skeptisch gegen jenen Grund-Satz: In jedem Falle »Im Zweifel für die Herkunft? Bleibt gegenwärtig denn Zukunft dann überhaupt grundsätzlich offen? Oder brauchen wir nicht gelegentlich – an der Basis der Ökonomie, wie man traditionell so sagt – ein Moratorium der Herkunft, eine entschiedene Philosophie der kleinen Zukunft?

85 | Pieper, Phänomen, a.a.O. (Fn. 3), S. 11; siehe auch Pieper, Zustimmung, a.a.O. (Fn. 23), S. 45

86 | Pieper, Zustimmung, a.a.O. (Fn. 23), S. 38

87 | Siehe Pieper, Phänomen, a.a.O. (Fn. 3), S. 31

... in skeptischer
Version

Demgegenüber kann man der Meinung sein, dass man der Welt überhaupt nur dann zustimmen kann, falls man sie als ganze radikal in Frage gestellt hat. Zustimmung zur Welt wäre dann nicht einfach der eingesetzte positive Fall, der nicht der negative Fall ist, sondern Zustimmung zur Welt wäre dann der positive Fall *im Durchgang durch und Überwindung des negativen Falls*. Also analog zum berühmten Herr-Knecht-Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes*, in dem Hegel aufzeigt, dass man die Furcht des Herrn gespürt und sein Leben gewagt haben muss, um sich in der Tat seiner selbst bewusst zu sein. *Eigene* Zustimmung zur Welt ist dann Zustimmung zur *prekären* Welt. Gerade weil nicht ausgemacht ist, ob Welt und menschliches Dasein im ganzen schon gut oder schlecht sind, ist Zustimmung zu ihnen das Sich-Einsetzen für den guten Fall.

Der Unterschied in den Versionen von ›Zustimmung‹ ist fein, aber wiegt schwer. Behauptet werden hier *erfahrbare* Unterschiede im Atmosphärischen – generiert durch formale Unterschiede in der Bestimmung der Sphäre des Geistes. »Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.«⁸⁸

Nachklang | Es schien hier die philosophische Idee auf, Muße als diejenige Kunst zu verstehen, im rechten Augenblick am rechten Ort das Rechte zu tun, nur um es zu tun. Das wäre als formale Bestimmung weit genug, damit alles Mögliche im Prinzip für Muße in Frage kommt – und d. h.: *Alle* könnten sie praktizieren und nicht nur Auserwählte, die zufällig besonders beweihräucherte Tätigkeiten beherrschen. Es bliebe immer im konkreten Hier und Jetzt zu klären, ob es auch als Muße gleichsam daher kommt; wobei sich dann aber wohl, falls überhaupt, in letzter Instanz nur im Nachhinein klären lässt, ob es auch tatsächlich die Antwort der Muße war. Bei diesem Konzept kann man sich Sorge um die Zukunft machen, die hier, man mag es bedauern oder für den entscheidenden Sinnrealismus halten, gar nicht recht auftaucht. Oder wenn, dann höchstens als *Prinzip Hoffnung*, dass dereinst viele Einzelne diese Kunst beherrschen. Für jetzt bleibt nur, es an vergangenen Fällen zu erproben. Jene Bestimmung der Muße ließe es z. B. und sogar zu, dass jener, im Prinzip unsägliche, weil jede weitere Kommunikation aufkündi-

88 | Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, letzter Satz, nach dem Durchgang durchs *Absurde*.

gende, daher in 99,9 Prozent aller Fälle gemeinschaftlich verurteilte, zudem eher missionarischen Eifer als Gelassenheit signalisierende, lutherische Gestus des »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!« zur rechten Zeit am rechten Ort noch als Fall von Muße durchgehen könnte. Aber ist so etwas tatsächlich *als Muße* zu begreifen? – »Ça dépend.«⁸⁹

Weiterführende Literatur

Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt/M. 1968

Lafargue, Paul: Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848 [1883], Grafenau/Uetze ²1999

Marquard, Odo: Hegel und das Sollen, in: Philosophisches Jahrbuch 72(1964), S. 101–119

– Skepsis und Kompensation. Ein Gespräch mit Odo Marquard, in: Information Philosophie 4(2000), S. 28–35

– Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991

Pieper, Josef: Muße und Kult, München [1948] ⁹1995

– Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963

– Über das Phänomen des Festes (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW. Geisteswissenschaften, Heft 113). Köln, Opladen 1963

Wahsner, Renate: Gott arbeitet nicht. Zur Notwendigkeit, Karl Marx einer optimalen Messung zu unterziehen, in: Berliner Debatte. Initial 3(1993), S. 25–38 (wieder aufgenommen in: dies., Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, Frankfurt/M. 1996, Anhang).

89 | *Das kommt darauf an*; Marx, MEW 13, S. 633

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Uwe Schimank, Ute Volkmann

Gesellschaftliche Differenzierung

1999, 60 Seiten,
kart., 9,00 €,
ISBN: 3-933127-06-8

Urs Stäheli

Poststrukturalistische Soziologien

2000, 88 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-11-4

Sabine Maasen

Wissenssoziologie

1999, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-08-4

Klaus Peter Japp

Risiko

2000, 128 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-12-2

Volkhard Krech

Religionssoziologie

1999, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-07-6

Ludger Pries

Internationale Migration

2001, 84 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-27-0

Raimund Hasse, Georg Krücken

Neo-Institutionalismus

2000, 86 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-28-9

Gunnar Stollberg

Medizinsoziologie

2001, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-26-2

Theresa Wobbe

Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-13-0

Paul B. Hill

Rational-Choice-Theorie

2002, 92 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-30-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Martin Endreß

Vertrauen

2002, 110 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-78-5

Jörg Dürrschmidt

Globalisierung

2002, 132 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-10-6

Stefanie Eifler

Kriminalsoziologie

2002, 108 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-62-9

Thomas Kurtz

Berufssoziologie

2002, 92 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-50-5

Beate Kraus, Gunter Gebauer

Habitus

2002, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-17-3

Peter Weingart

Wissenschaftssoziologie

März 2003, 172 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-933127-37-8

Veronika Tacke

Soziologie der Organisation

Mai 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-29-7

Ansgar Thiel

Soziale Konflikte

März 2003, 102 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-21-1

Hannelore Bublitz

Diskurs

Mai 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-89942-128-0

transcript Verlag (Hg.)

CD-ROM Einsichten - Vielsichten

Lesewege und Interviews zu
Themen der Soziologie

2001, 150 Seiten,
CD, 2,50 €,
ISBN: 3-933127-79-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Christoph Hubig

Mittel

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-91-2

Hans Heinz Holz

Widerspiegelung

März 2003, 82 Seiten,

kart., 10,80 €,

ISBN: 3-89942-122-1

Renate Wahsner

Naturwissenschaft

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-95-5

Jörg Zimmer

Metapher

März 2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-123-X

Werner Rügemer

arm und reich

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-92-0

Angelica Nuzzo

System

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-121-3

András Gedö

Philosophiegeschichte

2002, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-90-4

Volker Schürmann

Muße

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-124-8

Michael Weingarten

Wahrnehmen

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-125-6

Michael Weingarten

Leben (bio-ethisch)

April 2003, 48 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-96-3

Die **Bibliothek dialektischer Grundbegriffe** kann auch abonniert werden. Der Preis pro Band reduziert sich dann auf 5,50 € (mit Ausnahme des Bandes von Hans Heinz Holz).

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de