



Wissenschaftlicher Beitrag

Formen der Muße als zwischen Faulheit und Fest

Eine sozialtheoretische Differenzierung

Christoph Henning

¹ Ich greife hier zurück auf Henning 2011.

Muße scheint, folgt man dem neu auflebenden Diskurs darüber, ein sicherer Weg zum Glück zu sein. Aber so einfach ist es nicht – schon allein deswegen, weil es verschiedene Formen des Glücks wie der Muße gibt. Wie ist der Zusammenhang zu denken? Im Folgenden möchte ich einige sozialtheoretische Komplikationen freilegen, die der Begriffsgeschichte eingeschrieben sind.¹ Ich unterscheide drei Formen der Muße, die in unterschiedlicher Weise auf ihr gemeinsames Gegenteil, die Arbeit, bezogen sind. Alle drei kommen zusammen in einer besonderen Form des Nichtstuns, nämlich dem Fest, welchem daher ein abschließender Blick gilt.

Beginnen wir mit dem Selbstverständlichen: Das menschliche Leben ist zeitlich erstreckt. Ein gewöhnlicher Tag teilt sich in Phasen des Schlafs, der Tätigkeit für den Lebenserwerb oder Vergleichbarem, und der „freien“ Zeit, der eigentlichen Muße. Jede Phase hat eigene Formen des Glücks oder Unglücks: Das geschäftige Tagwerk kann als Plage oder Beglückung erfahren werden; freie Zeit kann ebenfalls beglücken oder belasten; und der Schlaf ermöglicht die projektive Phantasie des Wunsch- wie des Alptraums. Ist in jeder Phase also Glück wie Unglück möglich, so kommt für die Lebensführung die Aufgabe hinzu, die richtige Balance zwischen diesen drei Elementen zu finden (Arbeit, Schlaf und Muße; Negt 2001, 153; Frambach 1999, 261). Andernfalls setzen wir die innere Ausgeglichenheit – schlimmstenfalls die Gesundheit – aufs Spiel. Das klingt einfach. Gleichwohl zeigen die zunehmenden „burnouts“, dass diese Harmonie keineswegs die Regel ist. Dabei kann eine innere Krise sowohl durch zu viel als auch durch zu wenig Arbeit (sprich: Arbeitslosigkeit) ausgelöst werden.

Nun ist, was Menschen tun (oder nicht tun) und wie sie erleben, was sie tun, davon abhängig, in welcher Kultur sie leben und welchen Rang sie in ihr innehaben. Differenzieren wir also.

Welche Muße? Der dreigeteilte Ansatz bei Aristoteles

„Sich regen bringt Segen“ Volksmund

„... doch wer schuftet ist ein Schuft“ Erich Kästner

Entlohnte Arbeit macht heute den Großteil der Tätigkeiten aus und prägt auch Phasen der Nichtarbeit, sofern sie der Vorbereitung auf sie (Ausbildung), der Erholung von ihr (Urlaub und Rente) oder der Verarbeitung ihres Fehlens gilt (Arbeitslosigkeit). Doch das war nicht immer so. Marshall Sahlins (1972, 15ff.) zufolge verwendeten unsere Vorfahren keine zwanzig Wochenstunden auf die nötige Versorgung. Die restliche Zeit war der Entspannung, dem Schlaf und dem gemeinsamen Lebensvollzug gewidmet. Dieser untätige Selbstgenuss, der schon bei Tieren vorkommt, hat seit je Phantasien vom „glücklichen Wilden“ angeregt (Kohl 2008). Dass jemand untätig und dennoch zufrieden sein konnte, hat Autoren der politischen Ökonomie wie John Locke oder Adam Smith nachhaltig verstört.

Auch in der Antike stand „Arbeit“ (gr. *ponos*) im Sinne der Produktion des zum Leben Nötigen nicht im Fokus des Nachdenkens. Das hatte allerdings problematische soziale Voraussetzungen: Arbeit wurde von Menschen ohne Bürgerstatus geleistet (Frauen, Sklaven und Handwerkern), die durch Arbeit gar nicht ihr „Glück“ machen konnten – und darum aus der Betrachtung herausfielen. Muße gab es nur für Privilegierte; wobei das Privileg gerade aus ihrem Nicht-Arbeiten-Müssen bestand. Nichtprivilegierte waren von der Muße, damit vom Bürgerstatus, und damit schließlich vom Zugang zum politisch verstandenen Glück ausgeschlossen (Aristoteles, Pol 1319a 1; 1328b 34). In der Konsequenz wurde produktive Arbeit fortan negativ gedeutet, als Mühsal oder Fluch (Gen 3, 17f.; Conze 1972; Assländer 2005, 27ff.). Das ist noch an Aristoteles' Unterscheidung zwischen selbstzweckhaftem Tun (gr. *praxis*) und dem Hervorbringen (*poiesis*) zu sehen, das seinen Zweck – das Produkt – außer sich habe und darum weniger wert sei (EN 1094a1ff.). „Tätigkeit“ meinte, soweit sie als Quelle des Glücks in Betracht kam, daher andere (freie) Tätigkeiten. Etwa die politische – das verständigungsorientierte Handeln im öffentlichen Raum (*praxis*); aber auch die *theoria* wurde als Tätigkeit verstanden. Beide hatten Freiheit von produktiver Arbeit zur Voraussetzung. Die Muße der Privilegierten (*skole*, daher „Schule“) diente weniger der Erholung von anstrengender Arbeit (Pol 1338a 1), sondern eher der politischen Betätigung sowie der vorbereitenden Bildung. Nur scheinbar paradox haben wir es also mit tätiger Muße zu tun. Egal was Privilegierte tun oder nicht tun, es ist nach diesem Schema „Muße“ (zur Unterscheidung bloßer und „freier Muße“ Schopenhauer 1851, 336), während es das, was Unterprivilegierte tun, nicht ist, einerlei ob sie arbeiten oder nicht. Es handelt sich bei der Unterscheidung zwischen Arbeit und Muße also nicht (nur) um eine zwischen Tätigkeiten, sondern auch zwischen sozialen Klassen. Das wirkt untergründig nach, wenn noch in späteren Beschreibungen das Tun etwa von AkademikerInnen als mit Muße durchsetzt gilt, während bei Arbeitenden selbst das Freizeitverhalten nicht diese Auszeichnung erhält.

Welche Art von Glück wird diesen nicht-arbeitsförmigen Tätigkeiten zugeschrieben? Für Aristoteles ist eine Tätigkeit dem Glück um so förderlicher, je mehr sie ihren Sinn in sich selbst hat (NE 1098 a 16). Individuelle Tugend als „Tätigkeit der Seele“ ist für Aristoteles schon intrinsisch glücksfördernd („Denn die Glückseligkeit ist Tätigkeit“, Pol 1325 a 33), doch auch die politische Tätigkeit zielt auf

das Glück des Einzelnen und der Gemeinschaft (NE 1094 b 7). Das praktische Leben war damals eine elitäre Lebensform. Anders ist es in der produktiven Arbeit, die äußere Zwecke hat, oder in der unerfüllbaren Genussfixierung des „Geldmenschen“ (NE 1096 a 7; Gronemeyer 2007): hier gibt es keinen Selbstzweck. Die Hochschätzung der politischen Tätigkeit für das Glück der Individuen wie der Gemeinschaft hatte einen starken Einfluss auf den Republikanismus (Arendt 1967 §27). Untersuchungen über Effekte der Basisdemokratie auf das Wohlbefinden der Bürger finden sogar empirische Bestätigungen für diese Verbindung (Frey/Stutzer 2000, 133ff.). Politik bedarf aber ebenfalls einer Freiheit von Arbeitszwängen, die vielen Menschen kaum vergönnt ist.

Nun ist ein politisches Engagement nicht nur vom individuellen Status, sondern auch von günstigen historischen Rahmenbedingungen abhängig. In stürmischen Zeiten haben Epikur oder Seneca (*De otio*) daher eher den Rückzug vom politischen Leben in den Vordergrund gestellt, denn prinzipiell kann auch theoretische Tätigkeit – *vita contemplativa* – ein langfristiges Glück verschaffen, vielleicht sogar ein höheres. Diese kontemplative Lebensform reichte bei Aristoteles von der Philosophie bis zur Betrachtung des Kosmos (NE 1077a18); im christlichen Kontext erstreckte sie sich auf geistliche Inhalte bis hin zur Mystik (Vickers 1991, Claussen 2005, 162ff.). Darunter zu fassen ist schließlich auch die Selbstbetrachtung und Besinnung. Ernsthaftes Nachdenken als Praxis *sui generis* verschafft eine eigene Art von Glück (Pieper 1957) und gehört daher zu einem guten Leben hinzu.

Innerhalb des Nicht-Arbeiten-Müssens ist damit zwischen drei Formen zu unterscheiden: Erstens die „Freizeit“, die für Erholung, Genuss und Spiel genutzt wird – Aristoteles nennt dies „vegetativ“. Für diese echte Untätigkeit ist heute das Fernsehen ein Sinnbild. Zweitens gibt es die praktisch-politische Betätigung und drittens die theoretische Betrachtung und Bildung. Das Fest, auf das wir noch kommen, enthält Elemente aller drei Formen und steht daher quer zu dieser Unterscheidung.

Auf den ersten Blick schließen sich diese drei Formen aus, sodass die Frage nur wäre, welches die ‚beste‘ Form sei. Auf den zweiten Blick sind sie allerdings ineinander verwoben. Zwar nennt Aristoteles die *theoria* als höchste Form, weil sie „um ihrer selbst willen geliebt“ wird (NE 1177b 1). Sie trage „Lust, wahres Glück und seliges Leben in sich selbst“ (Pol 1338a 2; 1334a 14). Doch ist der Mensch für Aristoteles gerade kein „sich selbst denkendes Denken“, sondern bleibt von vielem abhängig (NE 1096a 35; 1102a 15 und öfter). Daher steht die Kontemplation in Wechselbeziehung mit der politischen Tätigkeit: Einerseits hat die *theoria* den Effekt, autonomiefähige Menschen zu „bilden“, ohne welche Politik unmöglich wäre. John Locke, Adam Smith und viele andere wollten arbeitende Menschen daher aus der Politik fernhalten („der nur selten über dem Existenzminimum liegende Anteil der Arbeiter gewährt dieser Gruppe von Menschen weder Zeit noch Gelegenheit, ihre Gedanken auf mehr als dies zu richten“, Locke 1692/1759 II, 36; vgl. Peters 1997). Andererseits ist politisches Handeln an einer Förderung der *theoria* interessiert: Es ist eine Aufgabe des Staates, die Menschen zur Fähigkeit zu erziehen, „edler Muße zu pflegen“ (Aristoteles, Pol

1334a 10). Das Glück der Theorie braucht die Praxis und das Glück der Praxis braucht die Theorie; diese zwei Formen von Muße hängen also eng zusammen. Doch auch die dritte Form, die Erholung, gehört in dieses Modell hinein: ein glückendes Leben ist auf Sinn bezogen (Schmid 2007, 45ff.), und der lässt sich weder produzieren noch kaufen, weder politisch noch theoretisch erzwingen – er muss „gefunden“ werden, und das bedarf der zweckfreien, „vegetativen“ Muße. Der findet am leichtesten, der nicht sucht („Ich ging im Walde/So für mich hin/ Und nichts zu suchen/Das war mein Sinn“; so Goethe im Gedicht „Gefunden“ von 1813). Ideen werden am Schreibtisch nur ausgearbeitet; gefasst werden sie eher in der ungezwungenen Begegnung und Selbstbegegnung – am Biertisch, im Kino oder auf dem Sofa (noch Bon Scott sang daher: „doing nothing means a lot to me“). Daher die sprichwörtliche „Künstlerpause“, die für privilegierte Menschen früher in ausgedehnten „Bildungsreisen“ und heute im „Sabbatical“ institutionalisiert wurde.

Moderne Wandlungen

„O Müßiggang, Müßiggang ... Einziges Fragment von Gottähnlichkeit,
das uns noch aus dem Paradiese blieb.“ Friedrich Schlegel
„Vom Reiche Eden blieben nur mehr die Bars.“ Reinhard Gruber

In der Moderne verschob sich die Bewertung von Tätigkeit und Muße. Produktive Arbeit wurde als Glücksquelle entdeckt.² Zwei inkompatible Verlagerungen des Glücks haben diese Verschiebung bewirkt, eine nach unten in die Nützlichkeit, eine nach oben in die Transzendenz: Einerseits zerfaserte der Eudaimonismus angesichts des religiösen und kulturellen Pluralismus, und so wurde das Glück schon bei Locke der Privatsphäre überantwortet (McMahon 2006, 186f.). Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften erschwerte Aussagen darüber zusätzlich; ein Fluchtbereich für Konzeptionen des „ganzen Menschen“ wurde die Ästhetik (Schäfer 2013). Als Jeremy Bentham das Glück zur Grundlage seines Utilitarismus machte, konnte er nur noch auf dessen Atome zurückgreifen, nämlich momentane Gefühle von Lust und Schmerz.

² „Glücklich der, der seinen Beruf erkannt hat, er verlange nach keinem anderen Glück. Er hat seine Arbeit und Lebensaufgabe und wird ihnen obliegen“ (Carlyle 1843, III.11; vgl. Engler 2005, 55f.).



© Maximilian Schönherr, Lizenziert unter CC-BY-SA über Wikipedia (https://de.wikipedia.org/wiki/Pause#/media/File:PAUSE-button_-_Macro_photography_of_a_remote_control.jpg)

Andererseits führte die religiöse Aufladung des Glücksdenkens im Christentum gegenläufig dazu, dass ein gelingendes Leben als vorläufig eingeschätzt und für die höhere Glückseligkeit ‚verpfändet‘ werden konnte. Es mochte nun „rational“ scheinen, das irdische Glück zugunsten der „ewigen Seligkeit“ hintanzustellen. Nach Max Webers Analyse konnte Arbeit dort als Technik der Vergewisserung verstanden werden, wo das Heil unsicher wurde. Denn dieses ließ sich durch Werke gerade nicht erlangen. Das neue Berufsethos war nur vermittelt auf Glück bezogen: Gelingende Werke wurden als Anzeichen für eine Gnadenwahl gedeutet, im Irdischen aber bekundete es eher einen Geist der Askese. Doch das genügte, um der Arbeit eine neuartige Wertigkeit zu geben. Obzwar „die religiöse Wurzel langsam abstarb“ (Weber 1904f./1988, 197), erhielt sich diese Arbeitsethik: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein“ (203). Arbeit ist nicht selbst Glück, doch sie steckt den Rahmen ab, in dem es nun primär erfahren wird.

Mit der neuen Hegemonie der Arbeit gehen neue Formen des Glücks und der Muße einher. „Arbeit“ bedeutet seit der Industrialisierung weniger Kultivierung des eigenen Landes, selbstständiges Kleinunternehmertum oder Handwerk. Für die meisten Menschen handelt es sich nun um den Verkauf ihrer Arbeitskraft. Lässt sich auch der Lohnarbeit ein Glück zuschreiben? Da ist zunächst das Materielle: Wird Reichtum als Glück begriffen, so erzeugt Arbeit Glück in diesem Sinne – nur leider nicht primär für die Arbeitenden. Die Arbeiterbewegung artikuliert daher eine eigene Glücksphilosophie, die sich für eine bessere Verteilung der Arbeitsfrüchte und der freien Zeit einsetzt. Daneben wird der Arbeitstätigkeit ein positiver psychologischer Effekt zugeschrieben („work is rewarding in itself“, Lane 1992, 43): Arbeit könne in einen selbstvergessenen vitalen Flow versetzen (Csikszentmihalyi 1992). Man könnte vom Glück des Gelingens sprechen.³ Allerdings ist dies nur möglich, wenn der Arbeitende selbst über den Vorgang entscheiden und über das Produkt verfügen kann. Das ist in abhängiger Arbeit selten der Fall. Der Freiheitsgewinn subjektiver Arbeitsformen – etwa als selbstständige Kreative – ändert daran wenig, er führt im Gegenteil oft zu steigender Selbstausbeutung (Schrenk 2007).

3 Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!“
(Nietzsche 1884/1999, 408).

Schließlich wird der Lohnarbeit in einer Arbeitsgesellschaft der Effekt zugesprochen, soziale Anerkennung und Selbstachtung zu transportieren (Sichler 2006, 294ff.). Diese entstammen allerdings weniger dem Arbeitsprozess selbst, sondern eher besonderen Erfolgen und dem sozialem Aufstieg, der nicht in allen Jobs möglich ist. Viele Formen abhängiger Arbeit vermitteln eher wenig davon; in erster Linie geht es da um Geld.⁴ Aus diesem Grund werden Arbeitsplätze standardisiert und eingespart oder verschwinden dorthin, wo billiger produziert wird. Es wäre daher ein Kurzschluss, allein der Lohnarbeit soziale Anerkennung zuzuschreiben; schon allein deswegen, weil dies ihre dunklen Seiten überspielt. Die anderen Formen der Betätigung hingegen (politisches und soziales Engagement, Bildung, Kontemplation oder Erholung) bergen mindestens gleichwertige Glückspotentiale wie die Arbeit.

4 „In advanced industrial economies, work is not designed for the purpose of conveying internal goods. It is designed, of course, for productivity and profit“ (Muirhead 2004, 157)

Zwar hatte die Vollbeschäftigungsgesellschaft vielen Menschen für einige Jahrzehnte ihr kleines Glück erlaubt (mit Häuschen, Auto und Rente). Doch lässt sich fragen, ob das Glück noch immer auf Seiten der Lohnarbeit zu suchen sei, die daher politisch subventioniert werden müsste, oder ob es an der Zeit wäre, die Transformation in eine „Tätigkeitsgesellschaft“ zu wagen (Gorz 2000). Das hätte eine Neubewertung der anderen Tätigkeitsformen zur Folge, die eine Freiheit von Arbeitszwängen voraussetzen. Muße muss, anders gesagt, nicht als defizienter Modus von Lohnarbeit begriffen werden, sondern kann auch zur Ermöglichung freier Tätigkeitsformen dienen.

In der Arbeitsgesellschaft bleibt Muße auf Arbeit bezogen (Negt 2001, 457). Urlaub und Wochenenden unterbrechen den Arbeitsalltag nur sporadisch, sie sind als Zerstreuung gedacht und dienen der Wiederherstellung der Arbeitskraft. Der Sonntag, der der Sammlung diente, ist ein Fremdkörper geworden und muss neuen Ladenschlussgesetzen weichen. Zwar bergen Zerstreuungen eigene Glückserfahrungen (etwa im Sport, im Rausch, im Abenteuerurlaub oder in den Entdeckungen großstädtischer Flaneurs, die Georg Simmel und Walter Benjamin

beschrieben). Doch auch Zerstreuungen gehorchen zunehmend dem Leistungsethos: Es gilt, möglichst viel in möglichst kurzer Zeit zu „erledigen“ (Roberts 2006). Andere Tätigkeiten, und erst recht die Erholung, gelten dann als unproduktiv, ihnen wird daher wenig Eigenwert zugestanden, wenn sie nicht wenigstens „Erlebnisse“ produzieren (Schulze 2005). Doch das muss nicht so sein. In Sachen Glück sind Tätigkeiten jenseits des Marktes, ob für sich selbst („Eigenarbeit“, Bergman 2004), für andere (in Pflege wie Politik) oder auch jenseits aller Zwecke (wie in der Kontemplation) der Herstellung notwendiger Güter durch Arbeit gleichrangig. Das gilt auch für das freie Nichtstun. Von Heinrich Böll stammt die Geschichte, in der ein Tourist einen dösenden Fischer zum Arbeiten anhält, weil ihn das reich machen könnte: „dann könnten Sie beruhigt hier im Hafen sitzen, in der Sonne dösen – und auf das herrliche Meer blicken.“ „Aber das tu‘ ich ja schon jetzt“, sagt der Fischer, „ich sitze beruhigt am Hafen und döse, nur Ihr Klicken hat mich dabei gestört“ (Böll 1963). Das Glück des Müßiggängers kann die ökonomische Rationalität nachhaltig irritieren. Angesichts verberuflichter Politikerkarrieren, einer hohen Arbeitslosigkeit und destruktiver Tendenzen der entfesselten Arbeitsgesellschaft bleibt dieser Gedanke aktuell. Arbeit ist nicht alles im Leben, und dem Glück schadet zu viel davon eher (Russell 1935/1989, 27 wollte sie daher auf vier Stunden täglich begrenzen). Fehlende Gelegenheit zur freien „Selbsttätigkeit“ kann zu aufreibender Geschäftigkeit führen. Noch Nietzsche polemisierte daher gegen die Faulheit der Tätigen: „Aber die Faulheit, welche im Grunde der Seele des Tätigen liegt, verhindert den Menschen, das Wasser aus seinem eigenen Brunnen zu schöpfen“ (Nietzsche 1878/1999, §286).

Das Fest

Damit ist noch nicht alles gesagt; es gilt noch einen Ausreißer zu betrachten: das Fest (Maurer 2004). In ihm finden sich alle drei Formen der Muße (Erholung, politisches Handeln, Kontemplation). Zwecke werden hier nicht gesetzt (wie in Arbeit und Politik), sondern in meist ritualisierter Form erfahren und „zelebriert“ (das ähnelt der Kontemplation). Und dies können Menschen nur zusammen tun. Man kann in großer Einsamkeit sowohl regieren und produzieren wie meditieren oder vegetieren – vielleicht wollte Schopenhauer (1851, 339) das Glück der „höheren Muße“ deswegen auf die wenigen Individuen mit „großen Geistesgaben“ beschränken. Alleine feiern kann man allerdings nicht.

Im Fest, dieser Sonderform der Muße, lassen sich die verschiedenen Formen der Muße wiederfinden. Ein erster, vegetativer Charakter des Feierns ist mit Erholung und Spiel verbunden, mit Regeneration der Kräfte und dem Herauslassen dessen, was im Alltag bedrängt und bedrückt. Daher spricht man vom „Ausgelassen-sein“ (Caillois 1939 sah im Exzess sogar das Wesen des Festes). Dies beginnt mit dem abendlichen Kneipengang, wo mancherorts auf den Tischen getanzt wird; es findet sich in dionysischen Praktiken wie den Bacchanalien in Rom, in mittelalterlichen Karnevalsspektakeln (Mezger 1991) oder heute auf Jahrmärkten, Fußballspielen, Rockkonzerten oder street parades. Was macht daran glücklich? Zunächst ist die organische Ebene wichtig: Essen, trinken und Bewegung gehört meist dazu. Man kann das tun, was man sonst nicht tut (albern, tanzen, schreien, sich wild anziehen und geben, sich küssen oder schlagen). Diese

Praktiken bleiben auf das Alltagsleben bezogen, von dem sie sich abheben. Diese dionysischen Glücksgefühle sind daher ambivalent zu bewerten. Auf der einen Seite stellt die Heterotopie des Festes die normale Ordnung auf den Kopf. Daran kann man durchaus etwas umstürzlerisches oder eschatologisches sehen („Die letzten werden die ersten sein“, Matt 19,30; Cox 1969). Umgekehrt kann aber gerade ein Herauslassen Herrschaft auch stabilisieren: Die Freiheit, einmal im Jahr „denen da oben“ den Marsch blasen zu können, kann mit dieser Ordnung auch versöhnen. Zudem können sich solch kollektive Exzesse schnell gegen andere richten – „Opfer“ sind mit Festen daher nicht nur äußerlich verbunden (Girard 1972/1994).

Zweitens haben Feste eine kontemplative Ebene; auch dort, wo es wild zugeht. Denn Anlass des Feierns ist oft ein Andenken an etwas, das wieder aufgeführt oder erinnert wird. Vom Jubiläum bis hin zur rituellen Wiederaufführung welthistorischer Ereignisse (Sukkot, Weihnachten, Nationalfeiertage) geht es um Vergegenwärtigung. Nietzsche (1878, §291) spricht hier von einem „Element des Erkennens“, das durch den „Sonntag der Freiheit“ zugänglich wird. Wie bei der *theoria* geht es dabei um Einsicht: Zelebriert wird der Sinn eines (oder gar allen) Geschehens, und Glücksgefühle entstehen hier – neben der Begegnung mit dem Anderen oder dem „Heiligen“ – auch durch Gefühle des Eingebundenseins, des Einklangs und Einverstandenseins mit den anderen und mit der Welt (Pieper 1963). Will man die verschiedenen Feste dieser Richtung vorsichtig unter einen Hut bringen, könnte man sagen, dass ein Sinn hier weniger gefunden als bestätigt wird. (Man weiß ja schon vorher, was gefeiert wird.) Es beginnt, wie immer, im Kleinen: Beglückend an einer Geburtstagsfeier ist ja, dass die Menschen, die mit uns feiern, uns damit in unserem Dasein und Sosein bestätigen. Der festlich begangene Hochzeitstag vollzieht das innerhalb einer Beziehung, und der Gottesdienst für das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen. Auch dies allerdings geschieht in Gemeinschaft: vor Gott und der Gemeinde wird getauft, getraut und auch beerdigt. Was in solchen Momenten bewusst werden kann (die interne Struktur des menschlichen Lebens, oder seine Stellung im Kosmos) und rituell vergegenwärtigt wird, geht im Prinzip alle an.

Festliche Begegnung, geistliche Einkehr oder Selbstvergessenheit im Tanz sind beglückende Momente („Höhepunkt des Daseins“, Bollnow 1972, 232). Die Kultur der Feste (Pieper 1948) ist in soziale Praktiken eingebunden (Andacht, Tanz, Feier, Lesung oder Konzert). Feiern ist ein Modus der Vergemeinschaftung, wie bereits Rousseau formuliert hat.⁵ Das Glück, das mit solchen Stunden (oder Tagen) einhergeht, ist intrinsisch beglückend, aber auch wertvoll für das alltägliche Leben. Wenn wir dadurch zur „Besinnung“ kommen, kann das ein geläutertes Selbstverständnis zur Folge haben. „So immer wieder zurückzutreten aus dem reißen Strom der geschäftigen Zeit, das ist die Funktion des Sonntags“ (Bollnow 1972, 220).

⁵ „In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen ... Pflanzt einen Baum auf, versammelt das Volk, und ihr werdet ein Fest haben“ (Brief an D'Alembert, Rousseau 1758/1989, 462).

Nun lässt sich diese Selbstthematization einer Gemeinschaft auch politisch nutzen, und das führt zur dritten Dimension des Festes, die sich dem politischen Handeln parallelisieren lässt. Nicht erst Rousseau war bewusst, dass sich die politischen Gefühle einer Nation durch Feste beeinflussen und lenken lassen.

Nationalfeiern sind ein Akt des Willens, in dem die Nation „ja“ zu sich selbst sagt – wie bei Betriebsfeiern die Belegschaft, in Familienfeiern die Familie oder bei Straßenfesten die Nachbarschaft. Das kann Ausdruck einer kollektiven Selbstbestimmung sein. Nur gibt es, je organisierter ein Fest ist, auch desto mehr Spielraum für eine Lenkung des Kollektivs durch die Gestaltung des Festes, zumal wenn sie nur einer kleinen „geweihten“ Zahl von Menschen obliegt. Damit sind wir wieder bei den Privilegien. Ein Blick auf die Fackelaufmarsch-Ästhetik der 1930er Jahre zeigt das Problem auf: Volksbeglückung von oben kann auch entmündigen. Darauf zielte Adornos Kritik an der „Kulturindustrie“ ab. Hier berührt das Glück des Sich-Aufgebens sich auf unglückliche Weise mit dem Verlangen anderer, Menschen zu steuern. Das zeigt sich, wie immer, schon im Kleinen, wie verschiedene Filme über katastrophale Familienfeiern schön veranschaulichen (etwa Lars von Triers *Das Fest* von 1998). Gerettet wird die Handlung in solchen Filme erst, wenn es gelingt, aus dem prekär werdenden festlichen Modus in ein direkt ›politisches‹ Verständigungshandeln umzuschalten und problematische Sozialbeziehungen zu thematisieren (wie es in Richard Brooks' Verfilmung von Tennessee Williams' *Cat on a hot tin roof* von 1958 oder in Stanley Kramers *Guess who's coming for dinner* von 1967 meisterhaft gezeigt wird). Dass dies möglich ist, zeigt darum nochmals auf, dass Feste diese politische Dimension immer schon haben. Wenn das Fest also Ähnlichkeiten zu allen Elementen der Muße hat, dann bestünde eine Ethik des Festes in der Mahnung, dass keines der drei Momente (befreite Körperlichkeit, praktische Selbstbestimmung und geistige Stimmigkeit) fehlen darf.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1967.
- Aristoteles: *Politik* (Pol), Hamburg 1981.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (EN), Hamburg 1995.
- Assländer, Michael: *Von der vita activa zur industriellen Wertschöpfung. Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte menschlicher Arbeit*, Marburg 2005.
- Bergman, Frithjof: *Neue Arbeit, neue Kultur*, Freiamt 2004.
- Böll, Heinrich: „Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral“ (1963), in: *Romane und Erzählungen 1961-1970*, Köln 1994, 267-269.
- Bollnow, Otto F.: *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart 1972.
- Caillois, Roger: *L'homme et le sacré*, Paris 1939.
- Carlyle, Thomas: *Past and Present*, London 1843.
- Claussen, Johann Hinrich: *Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff*, Tübingen 2005.
- Cox, Harvey: *Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe*, Stuttgart/Berlin 1969.
- Conze, Werner: „Arbeit/Arbeiter“, in derselbe u.a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe I*, Stuttgart 1971, S. 154-242.
- Csikszentmihalyi, Mihaly: *Flow: Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart 1992.
- Engler, Wolfgang: *Bürger ohne Arbeit. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft*, Berlin 2005.
- Frambach, Hans: *Arbeit im ökonomischen Denken. Zum Wandel des Arbeitsver-*

- ständnisses von der Antike bis zur Gegenwart, Marburg 1999.
- Frey, Bruno/Stutzer, Alois: „Happiness Prospers in Democracy“, in: *Journal of Happiness Studies I* (2000), 79-102.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt* (1972), Frankfurt/M. 1994.
- Gorz, André: *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Frankfurt/M. 2000.
- Gronemeyer, Matthias: *Profitstreben als Tugend? Zur Politischen Ökonomie bei Aristoteles*, Marburg 2007.
- Gruber, Reinhard: „Manifest der Faulheit“ (1986), in: Gerhard Senft (Hg.): *Verweilen im Augenblick. Texte zum Lob der Faulheit, gegen Arbeitsethos und Leistungszwang*, Wien 1995, S. 125-129.
- Henning, Christoph: „Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern“, in ders./Dieter Thomä/Olivia Mitscherlich (Hg.): *Glück: Ein Interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2011, 32-42.
- Jäger, Wieland/Kurt Röttgers (Hg.): *Sinn von Arbeit. Soziologische und wirtschaftsphilosophische Betrachtungen*, Wiesbaden 2008.
- Kohl, Karl-Heinz: „Der glückliche Wilde. Realität oder Imagination?“ In: Heinrich Meier (Hg.): *Über das Glück. Ein Symposium*. München 2008, 119-148-
- Lane, Robert E.: „Work as ‚disutility‘ and money as ‚happiness‘: Cultural origins of a basic market error“, In: *Journal of Socio-Economics* 21.1 (1992), 43-64.
- Locke, John: „Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest“ (1692), in: *Works II*, London 171759.
- Maurer, Michael (Hg.): *Das Fest: Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Köln 2004.
- McMahon, Darrin M.: *Happiness: A History*, New York 2006.
- Mezger, Werner: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991.
- Muirhead, Russell: *Just Work*, Harvard College 2004.
- Negt, Oskar: *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878). *Kritische Studienausgabe*, München 1999, Bd. 2.
- Pieper, Josef: „Muße und Kult“ (1948), in derselbe: *Werke 6*, Hg. B. Wald, Hamburg 1999, S. 1-44.
- Pieper, Josef: „Glück und Kontemplation“ (1957), *Werke 6*, S. 152-216.
- Pieper, Josef: „Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes“ (1963). *Werke 6*, S. 217-285.
- Peters, Jörg: *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*, Münster 1997.
- Roberts, Kenneth: *Leisure in Contemporary Society*, Wallingford 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques: „Brief an D’Alembert über das Schauspiel“ (1758), in: *Schriften Bd. 1*, Hg. Henning Ritter. München 1989, S. 333-474.
- Russell, Bertrand: *Lob des Müßiggangs und andere Essays* (1935), Wien/Hamburg 1989.
- Sahlins, Marshall David: *Stone Age Economics*, Chicago 1972.
- Schäfer, Martin Jörg: *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik*, Zürich 2013.
- Schlegel, Friedrich: *Lucinde* (1799), Stuttgart 1999.
- Schmid, Wilhelm: *Glück. Alles, was sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*, Frankfurt/M., Leipzig 2007.
- Schopenhauer, Arthur: „Aphorismen zur Lebensweisheit“ (1851), in: *Werke IV*,

Zürich 1988, S. 311-483

Schrenk, Jakob: *Die Kunst der Selbstaussbeutung. Wie wir vor lauter Arbeit unser Leben verpassen*, Köln 2007.

Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 22005.

Seneca: „De Otio/Über die Muße.“ In: *Philosophische Schriften 2*. Darmstadt 1971, 79-100.

Sichler, Ralph: *Autonomie in der Arbeitswelt*, Göttingen 2006

Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Mineola, NY 2006.

Vickers, Brian (Hg.): *Arbeit, Muße, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, Zürich 1991

Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, S. 1-206

Headerfoto: Sea Lions on Pier, © Reywas92, Lizenziert unter CC-BY-SA über Wikimedia Commons.

Empfohlene Zitierweise:

Christoph Henning: Formen der Muße als zwischen Faulheit und Fest. Eine sozialtheoretische Differenzierung

In: *Muße. Ein Magazin*, 2. Jhg. 2016, Heft 1, S. 12-21.

DOI: 10.6094/musse-magazin/1.2016.12

URL: <http://mussemagazin.de/?p=1386>

Zum Zitieren nutzen Sie bitte die Seitenzahlen der PDF-Version.