

Muße und Gesellschaft

herausgegeben von

Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Gregor Dobler, geboren 1971; Studium der Ethnologie; 2002 Promotion; 2009 Habilitation; seit 2010 Professor für Ethnologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Peter Philipp Riedl, geboren 1965; Studium der Germanistik und Geschichte; 1995 Promotion; 2002 Habilitation; seit 2012 apl. Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

ISBN 978-3-16-155156-7

ISSN 2367-2072 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: Adolph Menzel, Flötenkonzert Friedrichs des Großen in Sanssouci (1850).

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Einleitung	1
------------------	---

Muße und Arbeit

Hans Bertram

Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verloren gegangenen Balance von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf	21
---	----

Jochen Gimmel

Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang	47
---	----

Gregor Dobler

Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus	61
---	----

Kulturelle Codierung und Lebensformen

Joachim Bauer

Selbststeuerung als Voraussetzung von Muße	89
--	----

Linus Möllenbrink

„inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere.“ Die Verbindung von <i>vita activa</i> und <i>vita contemplativa</i> im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)	101
--	-----

Caroline Emmelius

Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit. Zum Verhältnis von Muße und Arbeit in Morus' <i>Utopia</i> , im <i>Ulenspiegel</i> und im <i>Lalebuch</i>	141
---	-----

Monika Fludernik

Muße als soziale Distinktion	163
------------------------------------	-----

Simone Müller

Der ‚hohe Müßiggänger‘ (*kōtō yūmin*) im sozial-politischen Diskurs
der japanischen Moderne 179

Alexander Lenger

Die Geisteswissenschaften und ihre Muße. Das akademische Feld
zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität 205

Ästhetische Erfahrung und Bildung

Stefan Matuschek

Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst ... 229

Peter Philipp Riedl

Rastlosigkeit und Reflexion. Zum Verhältnis von *vita activa*
und *vita contemplativa* in Goethes Festspiel *Pandora* (1808) 243

Elisabeth Cheauré

Faulheit. Muße. Kreativität. Überlegungen zur *Oblomowerei* 267

Freiraum und Institutionalisierung

Burkhard Hasebrink

Otium contemplationis. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft
im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta 291

Albert Schirrmeister

Die gute und die schlechte Zeit der Muße.
Funktionalisierungen von *oisiveté* zur Zeit Ludwigs XIV. 317

Jochen Gimmel

Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats.
Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße 335

Muße und Gender

Bastian Schlüter

„Mein Schreibtisch“. Muße erfahren, schreiben, lesen
bei Sophie von La Roche 381

Elisabeth Cheauré

Muße, Gender – und ein Selbstmord. Zur Funktion von Handarbeiten
in L. N. Tolstojs *Anna Karenina* 401

Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang

Jochen Gimmel

Der Soziologe Stephan Lessenich, der kürzlich eine Einleitung zum *Recht auf Faulheit*¹, einer Polemik von Lafargue gegen die ‚Arbeitssucht‘ des Proletariats, verfasst hat, sagt zu eben diesem Text:

Wir leben in einer Zeit, in der immer weitere Anstrengungen unternommen werden, um die Produktivität und das Wirtschaftsprodukt jedes Jahr zu steigern. Da stellt sich schon die Frage, wie viel Wachstum diese Gesellschaft und diese Welt eigentlich noch vertragen oder ob nicht absolute Grenzen der Belastung, der Umwelt, aber auch der Menschen, die für diese Produktivitätssteigerung sorgen müssen, erreicht sind. Daher glaube ich, dass die Idee eines Rechts auf Faulheit, was ja nichts anderes heißt, als den Produktivitätszirkel zu durchbrechen, gerade heute aktuell ist. Diese Forderung ist zeitlos.²

Meine Überlegungen sind von der Frage inspiriert, ob es möglich ist, einen Begriff der Muße zu etablieren, der sowohl der von Lessenich geforderten Durchbrechung des Produktivitätszirkels gerecht werden könnte – und mithin gesellschaftskritisches Potential entfalten würde –, als auch mit dem für die Moderne zentralen Begriff der Arbeit zu verbinden wäre. Ich möchte in diesem Rahmen darüber nachdenken, wie eine ‚mußevolle‘ Arbeit zu verstehen wäre – und das hieße eine Arbeit, die sich weniger Existenznöten verdanken müsste, sondern vielmehr ohne Zwang das Moment der menschlichen Selbstverwirklichung praktisch aufgreifen könnte. Andererseits ist es mir darum zu tun, eine solche Muße in der Arbeit von einem ruhelosen Müßiggang zu unterscheiden, der neben der Arbeit zu einem weiteren zentralen Charakteristikum moderner Gesellschaften geworden ist.³ Wichtige Anhaltspunkte für diese Fragen scheinen mir in der durch Lafargue vorgebrachten Polemik aufzufinden zu sein, deren Aktualität

¹ Vgl. Paul Lafargue, „Das Recht auf Faulheit (1883). Widerlegung des ‚Rechts auf Arbeit‘ von 1848“, in: Stephan Lessenich zu: Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, hg. v. Carolin Amlinger u. Christian Baron, Hamburg 2014, 29–69.

² Stephan Lessenich, „Interview mit *Der Standard* vom 08.02.2015“, <http://derstandard.at/2000011378025/Soziologe-Lessenich-Das-Recht-auf-Faulheit-ist-zeitlos>.

³ Man denke hierbei nur an die Thesen zur Kulturindustrie in der kritischen Theorie oder diversen Theorien der Beschleunigung. Vgl. z. B. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1988, 128–176; oder: Hartmut Rosa, „Bewegung und Beharrung in modernen Gesellschaften. Eine beschleunigungstheoretische Zeitdiagnose“, in: *Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen*, hg. v. Klaus-M. Kodalle u. Hartmut Rosa, Würzburg 2008, 3–8. u.v.m.

durch Lessenich hier bezeugt wird. Man hat den Hang, Muße vehement von Faulheit unterscheiden zu wollen. Doch wenn Faulheit hier nicht einfach als *acedia*⁴, als eine depressive Trägheit, verstanden wird, sondern einen Ausbruch aus dem Produktivitätszirkel meinen kann, dann ist diese Abgrenzung von Muße und Faulheit nicht mehr so eindeutig zu ziehen. Also möchte ich in einem ersten Schritt versuchen zu zeigen, was Lafargue denn mit Faulheit meint, und ob diesem Begriff hier Charakterzüge der Muße zugeschrieben werden können. In einem zweiten Schritt kann der Begriff der Faulheit von dem eines ruhelosen Müßiggangs abgegrenzt werden. Dann wird noch zu klären sein, welcher Arbeitsbegriff bei Lafargue vorliegt, und auf welchen Begriff von Arbeit wir uns einlassen müssen, um ihn mit Muße verbinden zu können.

Paul Lafargue wurde von seinem Schwiegervater, Karl Marx, des Öfteren mit harschen Worten bedacht. Dennoch scheint es, dass Marx, was die kommunistische Sache anging, Lafargue als legitimen politischen Ziehsohn ansah, während er aus persönlichen Gründen einer anderen Vaterschaft äußerst skeptisch entgegensah, nämlich seiner Schwiegervaterschaft. – Lafargue hatte Marx' Tochter Laura einen Heiratsantrag gemacht, dem dieser nicht zustimmen wollte, bis der Schwiegersohn seine ökonomische Solidität erwiesen hätte – etwas, was Marx selbst Zeit seines Lebens vermissen ließ.⁵ Hier sind solche Fragen einzig darum von Interesse, weil sie einen besonderen Umstand untermalen, nämlich, dass Lafargue ein Pamphlet veröffentlichen konnte, das durchaus im Sinne von Marx gewesen wäre, wenngleich es zuerst nicht diesen Anschein macht: *Das Recht auf Faulheit*.

Mit dem *Recht auf Faulheit* zieht Lafargue letztlich eine Konsequenz aus der Spannung, die in dem ambivalenten Arbeitsbegriff von Marx liegt. Arbeit ist bei Marx basal als „Stoffwechsel mit der Natur“⁶ zu verstehen, als Herstellungspraxis menschlicher Lebenswelt. Sie ist sowohl das Zentralmedium menschlicher Ausbeutung und Entfremdung als auch das eigentliche Medium zur Menschwerdung, zur Befreiung des Menschen aus seiner ihn knechtenden Entfremdung.⁷ So wendet Marx bereits gegen Adam Smith ein:

Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Bethätigung der Freiheit – und dass ferner die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Naturnothwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit, ahnt A. Smith ebensowenig.⁸

⁴ Vgl. Werner Post, *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*, Freiburg i. Br. 2011.

⁵ Vgl. Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München 2013, 472 ff.

⁶ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW (Marx-Engels-Werke) 23, 192.

⁷ Vgl. dazu die Ambivalenz gerade in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, Marx, MEW 40, 510–522.

⁸ Marx, MEW 42, 512.

Mir ist dabei besonders wichtig darauf hinzuweisen, dass dem weit gefassten Arbeitsbegriff von Marx eine anthropologisch-utopische Struktur zugrunde liegt. So schreibt Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten:

Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.⁹

Dies ist durchaus radikal in dem Sinne zu verstehen, dass der Mensch im werktätigen Umgang mit der Natur, die er als den „unorganischen Leib“¹⁰ des Menschen bezeichnet, sich selbst hervorbringt, sich selbst erzeugt und zwar gerade als Mensch im Unterschied zum Tier. Damit ist diese Selbsterzeugung des Menschen tatsächlich wesensbestimmend, er gewinnt erst hierin Selbstbewusstsein durch das bewusste Gestalten seiner Lebensumwelt; er wird erst hierin wirklich Mensch. Arbeit ist damit als Selbstverwirklichung die anthropologische Wesensbestimmung des Menschen; er ist hier weder Mängelwesen, noch *homo ludens*, oder wie auch immer die anthropologischen Bestimmungsversuche geraten, sondern der Mensch ist das Wesen, das sich bewusst selbst zum Menschen machen muss und soll und zwar durch Arbeit.¹¹ Damit stellt der Mensch aber seinem Wesen nach ein Projekt dar, er hat sein Wesen nicht einfach, sondern muss es quasi erst erzeugen; dieses Erzeugen seiner selbst ist sein Wesen. Dieser dynamische Zug der Idee einer Selbstentfaltung des Menschen ist durch und durch von Hegel geprägt. Es muss hier aber klargestellt werden, dass die Entfaltung des Wesenskerns des Menschen, seine Menschlichkeit selbst eine material-geschichtliche Aufgabe ist. So argumentiert auch Kofler:

Doch erreicht der Mensch kraft seiner Fähigkeit zu denken und mit Bewusstsein zu handeln (also Subjekt zu sein), immer höhere Formen der Freiheit und bleibt so das wahre Subjekt der Geschichte. Geschichte erscheint hier als Selbstverwirklichung des Menschen auf dem Weg der Verwirklichung immer höherer Stufen der Freiheit. Damit hat Hegel den historischen Fortschrittsbegriff begründet, den Marx übernommen hat.¹²

Arbeit im Sinne der Selbstverwirklichung steht in marxistischer Perspektive geschichtlich aus. Sie ist allererst im gesamtgesellschaftlichen Fortschritt und als sein wesentliches Element noch zu vollziehen. Die bisherige Geschichte ist demgegenüber grundlegend durch entfremdete Arbeit bestimmt, die den Menschen ihr Wesen vorenthält und sie hinter das Tier zurückfallen lässt. Solche entfremdete Arbeit ist zum Beispiel Lohnarbeit unter kapitalistischen Bedingungen. Genau gegen sie zieht Lafargue mit dem *Recht auf Faulheit* ins Feld.

⁹ Marx, MEW 40, 517.

¹⁰ Marx, MEW 40, 517.

¹¹ Vgl. zu der Frage nach dem Motiv des Sich-schaffen-müssens des Menschen in (modernen) utopischen Konzepten: Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg / München 2015, 165–227.

¹² Leo Kofler, *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, Hamburg 2000, 84.

Wenn Lafargue nun für Faulheit plädiert, dann wettet er damit nicht nur gegen Lohnarbeit, gegen entfremdete Arbeit, sondern greift implizit auch den positiven Arbeitsbegriff als Selbstverwirklichung des Menschen auf. Er sieht eben in der Faulheit bzw. der Verachtung der Lohnarbeit eine spezifische Verwirklichung des Menschseins in idealer Form: „Will man in unserem zivilisierten Europa noch eine Spur der ursprünglichen Schönheit des Menschen finden, so muß man zu den Nationen gehen, bei denen das wirtschaftliche Vorurteil den Haß gegen die Arbeit noch nicht ausgerottet hat.“¹³ Und an anderer Stelle heißt es:

Das Proletariat davon zu überzeugen, daß die zügellose Arbeit, der es sich seit Beginn des Jahrhunderts ergeben hat, die schrecklichste Geißel ist, welche je die Menschheit getroffen, daß die Arbeit erst dann eine Würze der Vergnügungen der Faulheit, eine dem menschlichen Körper nützliche Leidenschaft sein wird, wenn sie weise geregelt und auf ein Maximum von drei Stunden täglich beschränkt wird.¹⁴

Eine solche Forderung auf ein *Recht auf Faulheit* ließe sich also durchaus durch die Forderung nach einem Recht auf Arbeit im Sinne der Selbstverwirklichung ersetzen, denn Faulheit meint hier keineswegs Trägheit, sondern vielmehr eine Gesundung und Steigerung menschlicher Lebensverhältnisse. Sie ließe sich hier parallel lesen zu den Gedanken Ernst Blochs, der von der kommunistischen Utopie als einer „tätige[n] Muße auf allen Gebieten“ sprach.¹⁵ Festzuhalten ist hier: Faulheit meint einen Zustand, in dem der Mensch seiner Menschlichkeit entsprechen kann, insofern er nicht entfremdet, nicht bloß als Mittel verstanden wird, sondern sich selbst als Mensch zum Zweck setzt. Sie meint bei Lafargue explizit nicht Untätigkeit, sondern ein Eröffnen der Zeit zur Selbstverwirklichung durch eine Beschränkung der notwendigen Arbeit.

Dass eine solche Fassung von Faulheit nicht mehr grundsätzlich von einem Begriff der Muße, der ja schon für Aristoteles als Garant wahrer Menschlichkeit gedacht wurde, abgegrenzt werden kann, sollte einsichtig sein. So wundert es auch nicht, wenn Lafargue selbst auf den aristotelischen Mußebegriff rekurriert und auf ihn gar seine Utopie gründet:

Der Traum des Aristoteles ist heute Wirklichkeit geworden. Unsere Maschinen verrichten feurigen Atems, mit stählernen, unermüdlichen Gliedern, mit wunderbarer, unerschöpflicher Zeugungskraft, gelehrt von selbst ihre heilige Arbeit; und doch bleibt der Geist der großen Philosophen des Kapitalismus beherrscht vom Vorurteil des Lohnsystems, der schlimmsten Sklaverei. Sie begreifen noch nicht, dass die Maschine der Erlöser der Menschheit ist, der Gott, der den Menschen von den sordidae artes, den schmutzigen Künsten und der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, der ihnen Muße und Freiheit bringen wird.¹⁶

¹³ Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 32.

¹⁴ Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 44.

¹⁵ Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bd., Frankfurt a. M. 1982, 1080.

¹⁶ Lafargue, „Das Recht auf Faulheit“, 69.

Bei aller gebotenen Skepsis gegenüber so viel Maschinenbegeisterung muss doch festgehalten werden, welcher Gedanke hier zugrunde liegt. Lafargue bezieht sich hier auf Aristoteles' *Politik*¹⁷ und zwar just auf die Stelle, in der Aristoteles die Notwendigkeit und Legitimität der Sklaverei zu begründen versucht. Wir erinnern uns: Die Sklaverei ist gerade darum notwendig, um den freien Menschen, als überhaupt den erst eigentlichen Menschen, ein Leben in Muße zu ermöglichen. Muße ist die Voraussetzung einer geglückten menschlichen Existenz, alles andere grob gesagt tierisch, zumindest durch tierische Bedingungen bestimmt. Diese Engführung von Menschsein und Muße bzw. Faulheit macht die Schnittmenge zwischen Lafargue und Aristoteles aus und mithin auch mit Marx, bedenken wir, dass Arbeit als Selbstverwirklichung eben das Wesensmerkmal des Menschen bedeutet, das gerade in der Lohnarbeit unterdrückt bleibt. Man könnte zugespitzt sagen, Aristoteles, Marx und Lafargue stimmen darin überein, dass ein Leben unter dem Joch der Lohnarbeit bzw. Sklaverei – die letztlich strukturell identisch sind – kein menschliches Leben darstellt. Erst in einem Zustand der Muße, der Faulheit oder der Arbeit als Selbstverwirklichung, die als ausgezeichnete Formen menschenwürdig zu leben in diesem Kontext zusammenfallen, könnte der Mensch zu sich selbst finden.

Ein solcher Begriff der Muße als Ereignisraum menschlicher Selbstverwirklichung ist dann grundsätzlich von einem Begriff der Freizeit zu unterscheiden: Arbeit und Freizeit werden meist als Gegensätze verstanden, insofern Freizeit dadurch bestimmt wird, nicht arbeiten zu müssen. So verstanden, meinen Arbeit und Freizeit komplementäre Ordnungsprinzipien des Tagesablaufs. Gerade in seiner Komplementarität weist dieser Gegensatz allerdings darauf hin, dass Arbeit und Freizeit genuin zusammengehören. Ideengeschichtlich ist dabei meist – und das gilt besonders dort, wo Phänomene der Muße thematisiert werden – der Freizeitbegriff dem Bereich der Arbeit subordiniert. Freizeit wird als Funktion der Arbeit begriffen, wo sie der Reproduktion der Arbeitskraft dient. So argumentiert bereits Aristoteles in der *Politik*: „Man muß sich Amüsement eher in Zeiten anstrengender Tätigkeit gestatten; denn wer sich anstrengt, braucht Erholung, und Amüsement dient der Erholung, während Arbeit von Anstrengung und Anspannung begleitet ist.“¹⁸ Gerade in einer solchen antiken Denkart wird also Freizeit als Erholung nicht in einem ausschließenden Sinn zum Gegensatz der Arbeit, sondern zu deren komplementärem Element. Freizeit dient der Arbeit (im Sinne der Lohnarbeit) und hat sie somit als ihren Zweck. Für Aristoteles stellt dagegen nicht die Erholung, nicht die Freizeit den eigentlichen Gegensatz zur Arbeit dar, sondern die Muße. „Muße enthält dagegen, wie man glaubt, Ver-

¹⁷ Aristoteles, *Politik*, übersetzt u. mit einer Einl. sowie Anmerkungen hg. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012, 1253b15.

¹⁸ Aristoteles, *Politik*, 1337b.

gnügen, Glück und glückseliges Leben in sich selber; dieser (Segnungen) erfreut sich aber (nur), wer in Muße lebt, nicht dagegen die, die arbeiten müssen“.¹⁹

Somit bezeichnet hier der Gegensatz der Arbeit, die Muße, kein zeitorganisatorisches Prinzip, sondern das zentrale Merkmal einer gesellschaftlichen Differenzierung: Die einen führen ein Leben in Arbeit, die Freien ein Leben ohne den Zwang von Arbeit.

Mit Marx lässt sich genau diese gesellschaftliche Differenzierung anhand des Spannungsfeldes von Arbeit, Erholung (Freizeit) und Muße als ein Ausbeutungsverhältnis näher fassen. Wo in der Antike (Sklavenhaltergesellschaft) die Ausbeutung der sklavischen Arbeit zu einem Mehrwert führt, der ein Leben in Freiheit für die vollwertigen Bürger – und das heißt Menschen – ermöglicht, da ist es im Kapitalismus die Ausbeutung der proletarischen Arbeitskraft, die dem Kapitalisten den Profit verschafft. Freizeit meint dabei ein Element der Reproduktion der Arbeitskraft des Auszubeutenden, die einer Effizienzlogik unterworfen ist, aus der sich die Taktung des Arbeitstages nach den Maßgaben einer maximalen Wertschöpfung ergibt: Freizeit ist auf das Minimum zu beschränken, welches die Arbeitsleistung nicht verringert. Marx hat diese Strategie im *Kapital* unter dem Kapitel „Arbeitstag“ ironisch als „‘kleine[n] Diebstähle’ des Kapitals an der Mahlzeit und Erholungszeit der Arbeiter“²⁰ gekennzeichnet. Damit gilt die Differenzierung von Arbeit und Freizeit aber nur für den Lohnarbeiter, der die Nachfolgefigur des antiken Unfreien darstellt. Es ist darauf zu achten, dass Aristoteles das Leben der Freien dadurch bestimmt, nicht arbeiten zu *müssen*. Es ist der äußere Zwang zur Arbeit, der zur Erholung und zur Freizeit zwingt. In diesem Sinne ließe sich zugespitzt formulieren: Frei ist, wer keine Freizeit benötigt.²¹

Dieser Gedanke taucht auch bei Lafargue wiederum auf, wenn er seine geforderte Faulheit von einer erzwungenen Faulheit und Überkonsumption abgrenzt. Er will diese nicht im Sinne einer sinnlosen Tätigkeit bzw. Untätigkeit verstanden wissen. Es ist eben das Widersinnige, ja Sinnlose an einer Produktionsform, die ihr Maß und ihr Ziel nicht im Produkt hat, sondern in der Produktionssteigerung, dass Tätigkeiten tendenziell ziellos werden. So ist nicht bloß die Konkurrenz, in die die Arbeiter mit den Maschinen treten und dabei sich mehr Arbeit aufhalsen, obgleich weniger vonnöten wäre, in den Augen Lafargues sinnlos, sondern ebenso die Bedürfnisse, die durch die Früchte der Arbeit gestillt werden müssen.

¹⁹ Aristoteles, *Politik*, 1338a.

²⁰ Marx, MEW 23, 257.

²¹ Auf genau diesen Umstand geht auch Marx an der bereits benannten Stelle in den *Grundrissen* ein. Nach der Kritik an Smiths Arbeitsbegriff gesteht er ihm dennoch zu: „Allerdings hat er recht, daß in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit die Arbeit stets repulsiv, stets als *äußere Zwangsarbeit* erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ‚Freiheit und Glück‘“. MEW 42, 512.

Da jedoch die Arbeiterklasse in ihrer Einfalt sich den Kopf hat verdrehen lassen und sich mit ihrem kindlichen Ungestüm blindlings in Arbeit und Enthaltbarkeit gestürzt hat, so sieht sich die Kapitalistenklasse zu erzwungener Faulheit und Üppigkeit, zur Unproduktivität und Überkonsum verurteilt. Und wenn die Überarbeit des Proletariats seinen Körper abrackert und seine Nerven zerrüttet, so bringt sie dem Bourgeois nicht weniger Leiden.²²

An dieser Stelle spricht nun Lafargue deutlich aus, wie ein positiver Begriff der Faulheit von einem negativen abzugrenzen ist. Es ist der Zwangscharakter, der sowohl der Arbeit als auch der Faulheit anhaftet, der ein Problem darstellt. Doch wer zwingt den Arbeiter, sich in die Konkurrenz mit Maschinen zu stürzen, und den Bourgeois sich dem leibzerstörenden Überkonsum hinzugeben? Lafargue wird den realen Nöten der Arbeiter im 19. Jahrhundert in seiner Polemik nicht wirklich gerecht, da diese tatsächlich auf Arbeit angewiesen waren, Arbeit suchen mussten, um ihr Überleben wenn schon nicht sicherstellen zu können, so doch wenigstens auf Zeit erborgen zu dürfen. Und in diesem Sinne ist klar, wer den Arbeiter zwingt, sich den widersinnigen Arbeitskonkurrenzformen zu unterwerfen, nämlich die kapitalistische Wirtschafts- und bürgerliche Gesellschaftsordnung, die den Bourgeois zu widersinniger, gesundheitsgefährdender Überkonsumption zwingt. So muss man meiner Ansicht nach Lafargues Argument ernst nehmen, nämlich dass Arbeits-Sucht und Überkonsumption tatsächlich einen Zwang im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Suchtstruktur darstellen. Dann müssen wir die Strategie der Faulheit als eine therapeutische Maßnahme auf gesamtgesellschaftlichem Niveau verstehen.²³ Der Zwang zu tendenziell unnötiger Arbeit entspringt einer strukturellen Überproduktion, die in den Augen Lafargues wiederum eine Überkonsumption nach sich zieht. Dieses ewige Mehr²⁴ ist der Zwang, den ich als Suchtstruktur bezeichnen möchte, welche sich auch schon bei Aristoteles in der Verurteilung der grenzenlosen „gewinnsüchtigen Erwerbsweise“²⁵ abzeichnet.

In der radikalen Begrenzung der Arbeitszeit ist demnach ein wichtiges Moment auszumachen, welches es ermöglichen soll, sich dem Suchtcharakter kapitalistischer Produktionsformen zu entziehen. Die Forderung nach Faulheit

²² Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 47.

²³ Vgl. Jochen Gimmel, „Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno“, Vortrag beim XIII Deutschen Kongress für Philosophie (DKPhil) 2014, <http://miami.uni-muenster.de/Record/fdd190e9-319f-447e-b50d-580949592aed> (abgerufen am 09.08.2016).

²⁴ Es ist kürzlich eine Monographie erschienen, die den Titel *Mehr. Philosophie des Geldes* trägt. Auch wenn einige Thesen insbesondere zur menschlichen Urgeschichte dort nicht ausreichend belegt werden und darum an Plausibilität verlieren, ist doch die Grundstruktur einer auf Opfer- und Schuldstrukturen basierenden ‚Geldwirtschaft‘, die als Verdrängungs- und Überkompensationsmechanismen basieren, in diesem Zusammenhang durchaus weiterführend und kann erläutern helfen, wie die hier benannte Suchtstruktur näher zu verstehen wäre. Vgl. Christoph Türcke, *Mehr. Philosophie des Geldes*, München 2015.

²⁵ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1257b.

beruht dann in einer Form der Abstinenz, die das Verhältnis von Bedürfnisbefriedigung und Arbeitsleistung erst wieder in einen sinnvollen Kontext zurückversetzt. Oder um das Wort Lessenichs wieder aufzugreifen, Faulheit wird bei Lafargue gefordert, um den Produktionszirkel zu verlassen, der hier durchaus als ein Teufelskreis verstanden werden muss. Faulheit ist damit ein produktives Lassen, dem ein utopischer Freiheitscharakter innewohnt. Adorno schrieb in diesem Sinne in den *Minima Moralia*:

Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten.²⁶

Ein Leben in Muße im aristotelischen Sinn werden wir dem umtriebigen Unternehmer moderner Zeiten wohl kaum zumessen. Am Begriff der Muße lässt sich dieser konzeptionelle Unterschied antiker und moderner Formen der auf Ausbeutung beruhenden Freiheit deutlich machen, und zwar bezogen auf den schon genannten Suchtcharakter moderner Produktionsverhältnisse. Es ist das Immer-weiter und Nie-genug, das den Produktionsprozess und die Leistungsanforderung tendenziell unendlich werden lassen.

Dies bedeutet aber in der aristotelischen Konzeption sowohl von Glück als auch von einem tugendhaften Leben eine grundsätzliche Verfehlung der dem Menschen innewohnenden Möglichkeit zur Vervollkommenung. Diese ist im *ergon*-Argument zu suchen, in der Selbstzweckhaftigkeit, die ja gerade darum Vollkommenheit thematisieren kann, weil dieses Tun in seinen eigenen Grenzen ruht und nicht nach außen hin ‚expandieren‘ muss. So ist die Grenze und das Begrenztsein im Sinne des rechten Maßes das wesentliche Charakteristikum von Vollkommenheit als einer Ganzheit im Allgemeinen und von Glück im Besonderen. Muße meint damit wesentlich eine Situation, in der Menschen von dem Zwang aus Not oder Getriebensein, über ihre Grenzen hinauszugehen, befreit sind. Von daher ist auch die Parallelisierung der Muße mit dem Frieden zu verstehen, in dem weder die eigenen Grenzen verteidigt, noch aus Not über diese hinausgegangen werden müsste. Friede wie Muße meinen Möglichkeitsfreiräume, in denen sich eine harmonische Ganzheit im Sinne der Selbstgenügsamkeit und -zufriedenheit in einer Vollkommenheit *begrenzt*. In diesem Sinne ist diese Idee der Vollkommenheit als antikes Ideal des praktischen Lebens und der Politik gerade als ein Gegenmodell zu einem unbegrenzten Fortschritt und Wachstum zu verstehen: In Muße könnte die Sucht zur Ausweitung befriedet und begrenzt werden; hier wären Bedürfnisse grundsätzlich und strukturell gestillt, ohne sich auf höherer Ebene reproduzieren zu müssen.

²⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Gesammelte Schriften, Bd. 4), Frankfurt a. M. 1984, 179.

Die Freiheit der Muße vom Zwang der Arbeit, die sie von der Freizeit als Erholung unterscheidet, ist zugleich die Freiheit zu einer selbstzweckhaften und glückseligen Lebensform, die sich in Tätigkeiten wie Kunst, freier Geselligkeit und vor allem Theorie verwirklicht. Dieses Leben findet in sich selbst Erfüllung, ohne auf einen äußeren Zweck gerichtet zu sein. Darum bedarf es auch keiner Erholung von diesen Tätigkeiten, keiner Freizeit. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung ist für Marx demgegenüber durch eine innere Logik bestimmt, die auch den Ausbeuter der Lohnarbeit in einen Zwang nimmt: nicht den Zwang zu arbeiten im Sinne der Lohnarbeit, sondern den Zwang zur ewigen Kapitalakkumulation.²⁷ Es muss immer mehr Mehrwert angehäuft werden, um im Konkurrenzsystem des Marktes nicht unterzugehen. Kapitalismus ist im Marxschen Sinne auf eine unendliche Expansion angewiesen. Das unterscheidet aber den Kapitalisten grundlegend von der idealen Lebensweise des freien Bürgers der Polis: Er unterliegt selbst einem Zwang, einer Sucht, zu expandieren, anstatt durch den erpressten Reichtum ein Leben in Muße führen zu können. Somit müsste man sagen, dass es Muße im strengen aristotelischen Sinne in der Moderne nicht gibt. Und wir dürfen dann Lafargues Polemik durchaus als eine Forderung nach Muße verstehen.

Faulheit würde in diesem Sinne eben der Umtriebigkeit eine Grenze setzen, die ich als ruhelosen Müßiggang bezeichnet habe. Besieht man sich genauer, was darunter zu fallen hätte, dürften damit eben nicht bloß Formen der Unproduktivität verstanden werden, sondern vielmehr ein großer Teil unserer realen Arbeitstätigkeiten. Lafargues Text weist in aller Deutlichkeit die Absurdität kapitalistischer Produktionsformen aus, die heute ungemein aktuell anmuten: Der Zwang immer neue Märkte bzw. zugleich Bedürfnisse zu produzieren um ihnen gemäß Produkte absetzen zu können, die Minderung der Haltbarkeit von Produkten zur Steigerung ihres Absatzes²⁸ sind Phänomene, die in unserer Welt alltäglich sind und die von Lafargue in aller Klarheit benannt und in ihrer Widersinnigkeit kritisiert wurden. Denn wenn Arbeit weder einer realen Notwendigkeit, z. B. der realen Bedürfnisbefriedigung, geschuldet ist, noch eine sinnvolle Produktion von Gütern meint, sondern vielmehr in der Tätigkeit geradezu darauf abzielt, Güter zu vernichten, um sie durch neue zu ersetzen, dann wird Arbeit eben tendenziell sinnlos, wahnhaft und ist damit mehr den Vergnügungsveranstaltungen vergleichbar, denen wir üblicherweise eine Suchtstruktur zusprechen als einer ökonomischen Produktion im herkömmlichen Sinn. Hannah Arendt, die dem Verdacht enthoben sein dürfte, der marxistischen Ideologie erlegen zu sein, hat dieses Phänomen in *Vita activa* wie folgt umschrieben:

Das deutsche Wirtschaftswunder dürfte ein in seiner Art klassisches Beispiel dafür sein, daß unter modernen Bedingungen die Vernichtung von Privateigentum, die Zerstörung

²⁷ Vgl. Marx, MEW 23, Abschnitt VII.

²⁸ Vgl. Lafargue, „Recht auf Faulheit“, Abschnitt „Was der Überproduktion folgt“, 45 ff.

der gegenständlichen Welt und die Zertrümmerung der Städte nicht Armut, sondern Reichtum erzeugt, daß nämlich diese Vernichtungsprozesse sofort umschlagen, nicht in einen Wiederaufbau des Vernichteten, sondern vielmehr in einen unvergleichlich schnelleren und wirksameren Akkumulationsprozeß, wobei die einzige Bedingung dafür ist, daß das betroffene Land modern genug ist, um auf Vernichtung mit erhöhter Produktion zu reagieren.²⁹

In dieser Beschreibung einer Prozessualität, die durch Vernichtungsformen zu exponentiellen Produktionssteigerungen gelangt, sieht Hannah Arendt in den verschiedensten Formen die Auszeichnung der Moderne überhaupt, die sie als radikale Weltentfremdung bezeichnet und auf eine Totalisierung des Arbeitsbegriffs zurückführt.³⁰

Ob wir einer solchen Bestimmung unserer Arbeitswelt als Suchtgeschehen bzw. als nihilistisches Steigerungssystem zustimmen würden, ist hier nicht entscheidend. Lafargue jedenfalls scheint genau dieser Ansicht zu sein und kann sich bei der Einforderung einer menschlicheren Alternative auf Marx berufen, nämlich in seiner Bestimmung des „wahren Reichtums“: „wahrer Reichtum [...] ist Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum Genuss, zur Muße, so dass sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt.“³¹ „Aber freie Zeit, verfügbare Zeit, ist der Reichtum selbst teils zum Genuss der Produkte, teils zur freien Tätigkeit, die nicht wie die Arbeit durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist, der erfüllt werden muss, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit oder soziale Pflicht ist, wie man will.“³²

Hier ergibt sich in utopisch-kommunistischer Wendung eine interessante Engführung von Muße und Freizeit, die wir so streng unterschieden hatten. Wenn sich die Taktung des Arbeitstages am effizienten Minimum an Freizeit orientiert, um den Mehrwert zu maximieren, dann kann sich dieses Verhältnis im Zustand entfalteter Produktivkräfte (materialer Reichtum) ins Gegenteil verkehren: Im Kommunismus ergäbe sich der ‚wahre Reichtum‘ aus der Losung, die notwendige Arbeit soweit zu minimieren, dass ein Maximum an Freizeit, und wir dürfen mit Lafargue vielleicht sagen, ein Maximum an Faulheit ermöglicht wird. Diese Losung steht für eine gesamtgesellschaftliche Emanzipation der Menschen zur Freiheit, die Ernst Bloch als eine „Tätigkeit in Muße“³³ umschreibt. Die Logik gesellschaftlicher Ausbeutung schlägt hier also um, insofern ein solches Maß an materiellem Reichtum geschaffen wurde, dass Freizeit keine bloße Funktion der Arbeit mehr sein müsste, sondern selbst Muße, der Notwendigkeit entzogene, freie und selbstzweckhafte Tätigkeit meinen

²⁹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich 2002, 323 (Originalausgabe: *The Human Condition*, Chicago 1958).

³⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 367 ff.

³¹ Marx, MEW 26.3, 252.

³² Marx, MEW 26.3, 253.

³³ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bd., 1083.

könnte. In diesem utopischen Konzept konvergieren also Freizeit und Muße vor dem Hintergrund einer Minimierung der notwendigen Arbeit. Zugleich verschwimmt damit aber auch der klassische Gegensatz von Arbeit und Muße, insofern dann Arbeit nicht mehr in erster Linie als entfremdete angesehen werden müsste, sondern im emanzipatorischen Sinne als Selbstverwirklichung verstanden werden könnte.

Mit Lafargue und Marx ließe sich – und das muss an dieser Stelle zugestanden werden – nur dann ein Mußebegriff positiv auf Arbeit beziehen, wenn mit dieser Arbeit tatsächlich das menschliche Selbstverwirklichungsgeschehen gemeint wäre, das ich anfangs ansprach. Arbeit wäre dann selbstzweckhafte Tätigkeit, die in sich selbst Erfüllung fände, keine äußeren Ziele mehr verfolgte und nicht durch Zwang oder Notwendigkeit geprägt wäre – alles meiner Ansicht nach zentrale Bestimmungen von Muße. Dann wäre Arbeit selbst Tätigkeitsbeschreibung dessen, was Menschen tun, wenn sie frei sind vom Zwang zur Arbeit im doppelten Sinne, dem der Sucht und dem der Notwendigkeit zu arbeiten.

Aber wollen wir einen solchen Arbeitsbegriff tatsächlich etablieren? Ist es nicht sinnvoller, offen dafür einzutreten, dass nicht bloß Arbeit im Sinne der Leistungsgesellschaft gesellschaftliche Anerkennung verdient, sondern eben auch ein Leben in Muße ohne die Produktivitätszwänge, die im Bereich der Arbeit nun mal vorzufinden sind? Es ist eine Tendenz festzustellen, die mehr und mehr Lebensbereiche als Bereiche der Arbeit anerkennen will, um ihnen überhaupt Anerkennung zollen zu dürfen.³⁴ Die viel beschworene Beziehungsarbeit, Fürsorge-Arbeit, Seelen-Arbeit u.ä. sind Beispiele für eine Ausweitung dieser Arbeitsbegrifflichkeit auf Bereiche der Zwischenmenschlichkeit oder der Selbstbezüglichkeit, die meiner Ansicht nach jenseits der Fragen von Effizienz, Notwendigkeit und gesellschaftlichem Nutzen als Selbstzwecke Anerkennung verdienen. Mit der Muße ließe sich gerade einer inflationären Ausweitung der Leistungs- und Arbeitsrhetorik entgegentreten. In diesem Sinne eröffnet die Thematisierung der Muße unter gegenwärtigen Umständen von Beginn an das Feld der Ideologiekritik und ist von dieser nicht zu trennen, unabhängig davon, ob wir feststellen müssen, dass unsere übersatten Wohlstandsgesellschaften gerade Muße vermissen lassen oder ob wir dazu gezwungen sind festzuhalten, dass das antike Modell der Muße selbst auf einer Ideologie gesellschaftlicher Exklusion, Unfreiheit und Ausbeutung beruhte.³⁵

³⁴ Vgl. Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2002. Die Autorin führt hier den Begriff der gesellschaftlichen Anerkennung mit dem der Arbeit eng, indem sie auf den spezifischen Begriff einer gesellschaftlich relevanten Leistung reflektiert. Dem sich damit ausweitenden Arbeitsbegriff könnte eben der Begriff der Muße entgegengestellt werden, der soziale Anerkennung nicht durch äußere Leistung definieren müsste.

³⁵ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, 241 f.

In diesem Sinne fragt auch Lessenich:

Und sind die Voraussetzungen dafür, die der Liebe zur Arbeit verfallenen, arbeitsgesellschaftlich deformierten Subjekte überhaupt noch zur Faulheit zu motivieren und auf den Zug Richtung Reich der Freiheit zu locken, nicht heute unendlich viel ungünstiger als zu Lafargues Zeiten?³⁶

Es stellt sich die Frage, wie sich die Veränderungen zeitgenössischer Arbeitsformen auf das Verhältnis von Arbeit und Freizeit auswirken. Phänomene wie etwa Flexibilisierung der Arbeitszeiten, Heimarbeit, Ich-AGs und Scheinselbstständigkeit deuten darauf hin, dass die klassische Lohnarbeit und damit auch die strikte Taktung in Arbeit und Freizeit an Bedeutung verlieren. Haben wir noch Freizeit, wenn wir zu Unternehmern unser selbst werden? In Berufsfeldern, die sich dadurch auszeichnen, dass man selbst seine Arbeitszeit organisiert, wie künstlerische oder wissenschaftliche Berufe, ist es bekanntermaßen schwierig, die Grenze von Freizeit und Arbeit strikt zu ziehen, bzw. es bedeutet selbst eine harte disziplinäre Anstrengung, sich hier einen konsequenten Arbeits- und Erholungsplan aufzuerlegen. Die Frage liegt auf der Hand, ob wir sagen können, dass solche Arbeitsformen eine Arbeit in Muße ermöglichen, insofern wir frei sind von dem äußeren Zwang zu einem bestimmten Zeitpunkt arbeiten zu müssen, oder ob wir nicht vielmehr sagen müssen, dass damit die Minimierung der Muße noch effizienter gemacht wird? Das Unterscheidungskriterium für diese Frage liegt meinem Dafürhalten nach darin, zu fragen, ob man dennoch arbeiten *muss*. Bleibt der Zwang zur äußeren Produktivität ungebrochen erhalten, wird die Überantwortung zur eigenen Organisation des Tages tendenziell zu einer maximierten (Selbst-)Ausbeutung. Arbeit in Muße wäre bloß ohne den Zwang zur Arbeit vorstellbar. Dann wäre Freizeit nicht länger notwendig, denn dann wären wir ‚zeitsoverän‘, wie Lessenich das Programm Lafargues beschreibt. In diesem Zusammenhang müsste das Verhältnis von Muße und der gesellschaftspolitischen Forderung nach einem ‚bedingungslosem Grundeinkommen‘, die sich auf eben diesen Umstand einer (arbeits-)zwangsfreien Produktivität beruft, einmal grundsätzlich geklärt werden.

Die Tendenz der Verwischung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit in der jüngsten ökonomischen Entwicklung hat aber noch eine andere Facette. Freizeit ist nicht bloß darum eine Funktion der Arbeit, weil sie die Arbeitskraft regeneriert, sondern weil Freizeit einen Absatzmarkt der Produkte der Arbeit darstellt. Die Zeiten der Erholung, der Zerstreuung, des Genusses und der Entspannung unterliegen in diesem Sinne einer zunehmenden Ökonomisierung. In der Freizeit wird konsumiert und gekauft, was in der Arbeit produziert wurde. Dieser Freizeitkonsum unterliegt gerade in den letzten Jahrzehnten einer enormen Steigerung. Kaum mehr scheint es möglich, sich eine Freizeit ohne Kommunikations- und Unterhaltungselektronik vorzustellen, kaum mehr Ent-

³⁶ Lessenich, *Paul Lafargue*, 19.

spannung ohne vermarktbar Wellnessprodukte, kaum mehr Kultur, die nicht den Gesetzen profitabler Unterhaltungskonzerne unterworfen wäre. Mit dem zunehmenden Zwang zur Schaffung neuer Märkte, zu denen der Ausbau der Freizeitindustrie gehört, wird das Formgesetz von Arbeit und Freizeit neu ausartiert: Das Verhältnis von Arbeit und Freizeit ergibt sich in saturierten westlichen Gesellschaften nicht bloß aus dem Gesetz einer Minimierung der Freizeit bis zur Grenze der Effizienzbeeinträchtigung der Arbeitsleistung, sondern muss zugleich Freizeit auch als Variable der Absatzsteigerung berücksichtigen. Der Lohnabhängige benötigt nicht bloß genügend Freizeit um weiterarbeiten zu können, sondern vor allem auch genug Freizeit um seinen Lohn auf dem Markt absetzen zu können. Konsum wird hier neben der Erholung zu einer zweiten Komplementarität der Arbeit, die die oben genannte Suchtstruktur ausmacht, die Lafargue in seiner Kritik vor Augen hat.

Lessenich sieht die Aktualität des Rechts auf Faulheit in der zeitrevolutionären Schlagrichtung, in einem utopischen Zeitregime, das es Menschen ermöglichen würde,

immer Zeit zu haben. Sie könnten immer selbst über ihre Alltags- wie über ihre Lebenszeit verfügen, könnten ihr Zeitbudget – in den für die Sicherstellung der gesellschaftlichen Reproduktion gebotenen Grenzen – eigentätig, situationsabhängig und lebensphasenbezogen auf Arbeitszeit und Freizeit, Eigenzeit und sozial geteilte Zeit aufteilen. Sie wären – für uns wahrlich unvorstellbar – zeitsouverän.³⁷

Der wahrscheinlich viel beschäftigte Leiter der deutschen Gesellschaft für Soziologie schreibt dieser Utopie ‚wahren Reichtums‘, nämlich dem der Zeit, eine gesamtgesellschaftliche Relevanz in großem Umfange zu.

Gerade der Begriff der Muße eignet sich dann aber wohl mehr als der der Faulheit, um der Arbeitssucht ein konzeptionelles Korrektiv entgegenzustellen. Eine Forderung nach Muße zu einer Steigerung der Zeitsouveränität des Menschen und damit seiner eigenen Selbstverwirklichung könnte dann den Arbeitsbegriff eben im Sinne menschlicher Emanzipation bereichern. Man könnte mit Lafargue sagen, mußevolle Arbeit ist dort gegeben, wo Arbeit die Würze der Vergnügung eines mußevollen Lebens darstellt. Dann sprechen wir aber von einem Arbeitsbegriff, der allem Nutzenkalkül fernliegt, der nicht anhand der ökonomischen Anerkennung durch Entlohnung oder Gewinn bemessen werden kann, der schlicht nicht das meint, was unsere heutige Arbeit ist, nämlich eine Verwaltung des Zeitmangels unter Effizienzkriterien. Muße ist in der modernen Gesellschaft ein normativ-kritischer Begriff, der gerade als solcher von besonderer Bedeutung ist. Wirklich Raum zur Entfaltung findet es aber wohl nur am Rande der Gesellschaft, nämlich jenseits zweckrationaler effizienzorientierter Arbeit.

³⁷ Lessenich, *Paul Lafargue*, 25.