

Verordnete Arbeit – Gelenkte Freizeit

Muße in der Sowjetkultur?

Herausgegeben von
Elisabeth Cheauré, Jochen Gimmel
und Konstantin Rapp

Mohr Siebeck

Elisabeth Cheauré, Slavistin, Germanistin, Gender-Forscherin; 1977 Promotion; 1986 Habilitation; 2003 Erweiterung der Venia für „Gender Studies“; seit 1990 Professorin für Slavistik an der Universität Freiburg i.Br.; Professorin h.c. an der Staatlichen Universität Tver; Dr. h.c. an der RGGU Moskau; Sprecherin des deutsch-russischen Internationalen Graduiertenkollegs 1956 *Kulturtransfer und ‚kulturelle Identität‘* sowie Stellvertretende Sprecherin des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße*.

Jochen Gimmel, Studium der Philosophie, Soziologie und Historischen Anthropologie in Freiburg und Berlin; 2006 MA an der Albert-Ludwigs-Universität; Auslandsaufenthalt in Buenos Aires, Argentinien; 2013 Promotion in Philosophie; Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Konstantin Rapp, Studium der Slavistik und Neueren deutschen Literatur in Freiburg; 2016 Promotion in Slavischer Philologie; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* (Teilprojekt G3: *Verordnete Arbeit, gelenkte Freizeit – und Maße? Marxismus und dosug in der sowjetischen Kultur* und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619 – SFB 1015 gefördert.

ISBN 978-3-16-160160-6 / eISBN 978-3-16-160798-1

DOI 10.1628/978-3-16-160798-1

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

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

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Hubert und Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus: Vasilij V. Sur'janinov (1903–1991), *Chorošo porabotal – otdochnu kul'turno* (Habe gut gearbeitet – werde mich kultiviert erholen; 1952)

Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	XI
---------------	----

Einführung

Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel

„Sowjetische Muße“ zwischen Ideologie und Praxis	3
--	---

1. „Gute Arbeit – Kultivierte Erholung“ 3 2. Schicksal sui generis: Marx in Russland 6 3. Sowjetische „Muße“ und das Dilemma ihrer Erforschung 10 4. Die Zauberformel für den „Neuen Menschen“: Drei mal acht Stunden 14 5. Fallbeispiel: Die sowjetische Crux mit dem *dosug* 18 6. Von der Produktivität zur Faulheit und zurück 23 7. Zu den einzelnen Beiträgen 30

Theoretische Grundlegungen

Jochen Gimmel

Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx	47
---	----

1. Zum Verhältnis von Muße, Praxis, Theorie und Glück 47 2. Der marxsche Praxisbegriff in geschichtsphilosophischer Perspektive 56 3. Muße als Telos der Geschichte 61 4. Schlussbemerkung und Aussicht auf den Begriff der Revolution 68

Steffen Wasko

Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße?

Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption	75
--	----

1. Einleitung 75 2. Bakunins anarchistischer Neubeginn 76 3. Arbeit und Muße 80 4. Hegel: Begierde, Herrschaft und Muße 82 5. Bakunins Kritik 87 6. Bakunins Gegenentwurf 91 7. Das destruktive Potenzial Bakunins 96 8. Die Befreiung der Arbeit in Russland 97

Jochen Gimmel

Auf zum Tanz!

Von der Revolution als Fest und der „Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke“	109
--	-----

1. Einleitende Bemerkung 109 2. Wo spielt die Musik? – Die Revolution als Fest 112 3. Russische Besonderheiten 120 4. Die Ungeheuerlichkeit der Zwecke 131

Elisabeth Cheauré

Muße à la soviétique

Semantische und lexikalische Probleme 145

1. Einleitung 145 2. Zum Bedeutungsspektrum von ‚dosug‘ und ‚prazdnost‘ in historischer Perspektive 146 3. Übersetzungskonfusionen: Karl Marx 156 4. Sowjetische ‚Muße‘ und ‚Erholung‘ 161 5. Resümee 177

Ljudmila Kuznecova

Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung‘

Diskurse über den ‚Neuen Menschen‘ (1920er und 1930er Jahre) 185

1. Fragestellungen, Quellen und Historiographie 185 2. Ideologische Vereinnahmung des Kurorts 188 3. Neue Funktionen des sowjetischen Kurorts 191 4. Die Idee von der „Arbeitserholung“ 195 5. Die *Neue Ökonomische Politik* in den sowjetischen Heilanstalten und die Rückkehr des luxuriösen Kurorts in den 1930er Jahren 199 6. Fazit 201

*Il'ja Dokučaeu*Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft

(am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre) . . . 205

1. Einführende Bemerkungen 205 2. Der *dosug* der heranwachsenden Generation der Sowjetmenschen 207 3. Der *dosug* des erwachsenen sowjetischen Menschen 211 4. Soziale Differenzierungen 212 5. Zur Ideologie des *dosug* 218 6. Ergebnisse und Folgerungen 223

Konkretisierung I: Adaptierungen vorrevolutionärer Kultur

Ekaterina Dmitrieva

Gebunden an Erde und Luft

Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert 231

1. Einführung 231 2. Historische Rahmung 234 3. Am Vorabend 237 4. Dekret über Grund und Boden 244 5. Leben nach dem Tode: Die Überlebenden 250 6. Der neue adelig-bäuerliche ‚dosug‘ 253 7. Schicksale 257 8. Kampagne zur Rettung der Usad'by: Schutzbriefe 260 9. Museen 268 10. Gebunden an die Luft: Schluss 272

Aida Razumovskaja

Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen 279

1. Von der Adelskultur zum sowjetischen Vorzeigeprojekt 279 2. Zwischen Spektakel und Erholung 281 3. Vorsichtige Kritik, Demaskierung und Ironisierung eines

„Ideals“ 285 4. Das entzauberte „Mädchen mit dem Paddel“ 289 5. Der Park als Topos von Kindheit und *memento mori* 294 6. Fazit 300

Elizaveta Ždankova

„Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“

Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren 303

1. Einleitung 303 2. Die sowjetische Gesellschaft nach der Revolution 304 3. „Die rationale Nutzung der Zeit“ 307 4. Die Erholung der „Menschen-Maschine“ 311 5. Das Kino – „Instrument der Bildung oder Sinnbild der Verderbtheit“? 315 6. „Mit welchem Ziel gehen Sie ins Kino?“ 319 7. „Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“ 323 8. Schluss: „Nicht durch Politik allein lebt der Mensch“ 329

Vladimir Lapin und Konstantin Rapp

Die ‚persönliche Zeit‘ des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang? 335

1. Einführung 335 2. Organisation der russischen Armee: historische Perspektiven 337 3. Die ‚persönliche Zeit‘ des Soldaten zwischen Reglementierung und Freiheitsnischen 343 4. Zeitbudget von Soldaten: Permanente Beschäftigung und ideologische Erziehung 351 5. Schlussbemerkungen 359

Konkretisierung II: Formen der Erziehung zum ‚Neuen Menschen‘

Stanislav Savickij

„Gartenstadt“ und sowjetischer Alltag

Das Experiment von *Detskoe Selo* 365

1. Einleitung 365 2. Der neue Status von Arbeit 365 3. *Homo soveticus*: Erholung als Programm 368 4. Parks der Kultur und Erholung 371 5. *Detskoe Selo* und die Planung einer sowjetischen Gartenstadt 374 6. Polemiken und Realisierung 376 7. Sowjetischer Alltag 381 8. Neuer *dosug*? 387

Svetlana Malyševa

Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre?

Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen

Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan') 401

1. Konzeptualisierung des *dosug* und seine Funktionen in der sowjetischen Gesellschaft 401 2. Der öffentliche Raum des *dosug*: Von der Aneignung des Alten zur Schaffung von Neuem 407 3. *Dosug* zwischen Öffentlichkeit und Privatleben 414 4. Resümee 419

Evgenija Stroganova

Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen‘
 Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen
 Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre) 423

1. Die Sowjetmacht und das Problem der Obdachlosigkeit 423 2. „Eine offene
 Kindergemeinschaft, ohne Zäune und Wachen“. Die pädagogischen Experimente
 von A. S. Makarenko 429 3. „Die Fabrik der Umarbeitung der Menschen“. Die
 Arbeitskommune der OGPU in Bolševo 441

Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré

Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung
 „Freizeitaktivität“ in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre) 457

1. Einleitung 457 2. Kollektive Freizeit: Arbeiterklubs, Volkshäuser und Lesehütten
 zwischen Eigenständigkeit und politischer Kontrolle 460 3. Fallbeispiel: Das
 „singende Dorf“ Es’ki 468 4. Muße im Wettbewerb? 481 5. Resümee 484

Aleksandra Kasatkina

Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im
 Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha) 489

1. Einleitung 489 2. Das russische Datscha-Gartengrundstück und sein Mysteri-
 um 491 3. „Erholung ist ein Wechsel der Aktivität“ oder die Unfähigkeit, „einfach
 nur da zu liegen“ 494 4. „Wir hatten so ein enormes Interesse! ...“ („У нас был
 такой интерес!“): Die Kreativität körperlicher Arbeit 497 5. „Kreative Arbeit“
 (творческий труд) und „aktive Freizeit“ (активный отдых) in der spätsowjetischen
 marxistischen Ideologie 501 6. Fazit 505

Ästhetisierung und Subversion

Konstantin Rapp

Muße zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie
 Valentin Kataevs Erzählung *Beleet parus odinokij* 511

1. Einleitung 511 2. *Beleet parus odinokij* (1936) im Raum der offiziellen sowjeti-
 schen Kultur 515 3. Konstruktion der geborgenen Welt 523 4. Funktionen der
 kindlichen Welt 530 5. Abschließende Bemerkungen 538

Konstantin Rapp

Muße-Diskurse in der Prosa von Lidija Čukovskaja
 (*Sof’ja Petrovna* und *Spusk pod vodu*) 543

1. Einleitung 543 2. *Sof’ja Petrovna* (1939/40) 545 3. *Spusk pod vodu* (1948–
 1957) 555 4. Schlussbemerkungen 571

Marina Gerber

Freie Zeit, *dosug* und Muße im Moskauer Konzeptualismus 575

1. Einleitung 575 2. „Tageseinteilung“ 576 3. Leere Handlung 586 4. „Reisen
aus der Stadt“ 592 5. Zur Bedeutung freier Zeit und *dosug* im Moskauer Kon-
zeptualismus 594

Zu den Autorinnen und Autoren 599

Personen- und Werkregister 601

Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx

Jochen Gimmel

1. Zum Verhältnis von Muße, Praxis, Theorie und Glück

Dem Wortlaut nach findet sich ‚Muße‘ im marxschen Werk nur an verstreuten Stellen und nimmt keine tragende terminologische Rolle ein. Wenn man Muße jedoch als ein Konzept begreift, das nicht dem Wortlaut nach genannt sein muss, um seinem Inhalt nach aufgerufen zu sein, dann lässt sich Muße durchaus als zentrales Motiv des marxschen Denkens verstehen. Wo die Idee eines Zu-sich-Findens des Menschen in der Praxis der Selbstverwirklichung zur Sprache kommt, wo Praxis also Verwirklichung des Menschen als Selbstzweck meint, da berührt dieses Motiv das Konzept der Muße, wie es wenigstens seit Aristoteles überliefert ist.¹ Muße (*scholé*) gilt dort als Möglichkeitsfreiraum für Praxis im weiteren (freies politisches Handeln, Feiern, künstlerische Beschäftigung etc.) und für Theorie (*theoria*) im engeren Sinne.² Nicht Untätigkeit in Form eines Nichtstuns, einer Trägheit (*acedia*) zeichnet also Muße aus, sondern vielmehr, dass sie eine Praxis allererst ermöglicht, die ihren Zweck in sich selbst findet und darum Glück verspricht.

So wurde Muße in dieser antiken Konzeption durch eine Praxis gekennzeichnet, die ihren Zweck in sich selbst trägt und aktuell verwirklicht –, man kann von einer Muße-Praxis eudaimonischer (glückspendender) Entelechie (Selbstzweckhaftigkeit) sprechen.³ Es ist aber, genauer betrachtet, die Muße, die den Anhaltspunkt liefert, um den Begriff der ‚Praxis‘ zu differenzieren und von anderen Tätigkeitsmodellen abzugrenzen. Gegenüber dem Oberbegriff für menschliches Handeln wird in der aristotelischen Tradition Praxis in einem spe-

¹ Zu den Dimensionen des Begriffs der Muße ausgehend von der antiken und spätantiken Tradition vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 1–14.

² Vgl. Thomas Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.

³ Diese besondere Form von Praxis, die ihren Zweck in sich trägt und sich aktuell genießend verwirklicht, wurde mehrfach als eine Dynamik gekennzeichnet, die als Feier bzw. Fest beschrieben werden könnte. Das scheint mir durchaus treffend, um sich den besonderen Charakter der Muße-Praxis zu vergegenwärtigen. Vgl. Josef Pieper, *Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*, München 2007, 113; Hans-Dieter Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008, 161–168.

zifisch emphatischen Sinn gebraucht, der durch Muße (*scholé*) ausgezeichnet ist und in Kontrast zu einem Handeln als bloßem Herstellen (*poiesis*) und der Last eines endlosen Sichabmühens (*ponos*) tritt.⁴ So gesehen, wird nicht die Muße durch eine besondere Form der Praxis bestimmt, sondern diese vielmehr durch Muße. Muße wird als Bedingung eudaimonischer Tätigkeit begriffen, insofern sie deren spezifische Struktur, nämlich Selbstzweckhaftigkeit, vorgibt. Schlicht gesagt: Wer Muße hat, wird danach streben, sie auf eine glückspendende Art und Weise auszufüllen und ihr Dauer zu verleihen; er wird versuchen, die Muße mit einer Praxis zu erfüllen, die ihr entspricht und die gerade darum als Praxis im emphatischen Sinne angesprochen werden kann. In der Muße gründet sich so eine besondere Art des Tätigseins – eine eudaimonische Praxis, die den Schlussstein der aristotelischen Ethik bildet.

Der Versuch, Muße durch besondere Formen von Praxis (z. B. Theorie, Politik, Meditation, Spaziergänge etc.) zu kennzeichnen, muss zu kurz greifen, wenn man die aristotelische Engführung von *eudaimonia* und *scholé* so versteht, dass der emphatische Praxisbegriff in der Muße seine wesentliche Bestimmung findet, denn dann stellt Muße das Prinzip von Praxis (Muße ‚beherrscht‘ und ‚begründet‘ sie) dar und nicht umgekehrt. So kann zum Beispiel Theorie (aber auch Tätigkeiten wie Spazieren, Gartenarbeit, freies Gespräch, Essen usw.) als eine Tätigkeit verstanden werden, die durch Muße gekennzeichnet ist und danach beurteilt werden müsste, inwieweit sie der Muße, der sie sich verdankt, auch gerecht wird.⁵ Zuerst erscheint Muße vielleicht nur als äußerliche und negative (Abwesenheit von Praxisdruck) Bedingung für ungezwungene Formen der Praxis. Andererseits und darüber hinaus meint sie aber in der antiken Tradition auch den inneren Maßstab einer glückspendenden Lebensführung, sie stellt ein Ideal dar, an dem sich das Streben nach einem erfüllenden Leben zu messen

⁴ Vgl. Theodor Ebert, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30. Auf dieser Dreiteilung beruht letztlich auch Hannah Arendts Kartographie der *Vita activa* (Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, übers. v. Mary McCarthy, München 2013). Die emphatische und auf Muße beruhende Praxis stünde bei ihr nun gleichermaßen für den Bereich des Handelns als auch den des Denkens ein. Vgl. Jochen Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium 6), Tübingen 2017, 295–321.

⁵ In der Konsequenz dieses Gedankens stellt Muße ein tragfähiges Kriterium dar, um die Konzeption bzw. das Ideal von *theoria* in antiken aristotelischen Traditionen von wissenschaftlicher Theoriebildung der Neuzeit und Moderne, von der (Un-)Praxis der Wissens-Herstellung abzugrenzen, die tendenziell als Arbeit, wenigstens aber als Verfahren und Herstellung verstanden wird. In diesem Sinn lässt sich der moderne Versuch der Etablierung der Phänomenologie als exakte Wissenschaft bei Husserl durchaus auch als eine Re-Etablierung von Muße verstehen, vgl. Edmund Husserl, „Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: Walter Biemel (Hg.), *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, 314–348. Gerade Wissenschaftskritik dürfte sich heute mit größerem Recht als je zuvor auf Muße als Kriterium berufen.

hat. Hieraus erschließt sich eine Perspektive, die es erlaubt, die aristotelische Konzeption kritisch gegen eine Verengung des Mußebegriffs ins Feld zu führen, die sie bloß als äußere – notwendige, aber dennoch unwesentliche – Bedingung eines *bios theoretikos* begreift. Das Kriterium für Praxis im emphatischen Sinne des Wortes wäre nicht in einer Klassifikation von Tätigkeiten zu suchen, die diese in zupackende, genießende, ästhetische, soziale oder kontemplative Kategorien unterteilt, sondern darin, ob diese sich *in Muße als Muße* erfahren lassen und vollziehen. Muße stellt dann das Kriterium von Praxis als deren Sinn⁶ dar, der in dem Glück bestünde, ein existenzielles Selbstverhältnis, eine radikale Selbst- und Welterfahrung, zu gewähren.

Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann wird deutlich, dass äußerliche Unterscheidungen wie die von Geistes- und Körperarbeit, von Produktivität und Unproduktivität oder Anstrengung und Leichtigkeit des Tuns nicht dazu taugen, Muße von Nichtmuße abzugrenzen.⁷ Dass in der aristotelischen Konzeption *theoria* als die ideale Form einer Praxis der *scholé* behauptet wird, verengt den Muße-begriff nicht notwendigerweise, sondern legt vielmehr eine Interpretation nahe, die dem Begriff der Theorie eine enorme Bedeutungsweite und Radikalität zuspricht, eine solche, die dem Widerspruch von Theorie und Praxis von Grund auf entgeht.⁸ Diesem Gedanken nachgehend, verfolge ich hier die These, dass das Primat der Praxis im deutschen Idealismus und dessen materialistische ‚Umkehrung‘ durch Marx als eine Einlösung von Theorie verstanden werden müsste, deren Maß in einer Idee von Muße zu suchen wäre, die sich zu einer impliziten geschichtsphilosophischen Kategorie gewandelt hätte: Muße stellt dann das Ideal, Telos oder die Utopie einer Geschichte als Praxis der Menschheit dar.⁹

Ich möchte diesen Gedanken hier vorausgreifend in Bezug zu Marx kurz erläutern. Bei Marx firmiert die Idee einer selbstzweckhaften und glückspendenden

⁶ Vgl. zum Begriff des Sinns in diesem Zusammenhang Kurt Röttgers, *Muße und der Sinn von Arbeit. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014.

⁷ Die Tatsache unbestritten, dass Aristoteles insbesondere in der *Nikomachischen Ethik* eine Engführung von Theorie und Muße vornimmt (dieses Verhältnis werde ich unten eigens interpretieren), sieht er doch zugleich Muße durchaus auch anderen Formen der Praxis wie z. B. Politik, Unterhaltung und Genuss zu Grunde liegen. Vgl. Detlef Fechner/Peter Scholz, „Schole und otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte“, in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, Münster 2002, 83–148, 108–114.

⁸ Vgl. Jochen Gimmel, *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th.W. Adorno*, Münster 2014, https://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/dd46c785-5fe8-41d6-ae15-a1318a28e4da/artikel_gimmel_2014.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

⁹ Zur Entwicklung und den Dimensionen des Praxisbegriffs gerade auch in seiner modernen Lesart vgl. Alfred Schmidt, „Praxis“, in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 1107–1138.

Entfaltung der menschlichen Anlagen unter dem Titel ‚Kommunismus‘.¹⁰ Das kommunistische Ideal lässt sich nach einem Strang der Marxinterpretation, der sich gerade von der vorherrschenden Lektüre im ‚real existierenden Sozialismus‘ abhebt¹¹, als allgemeiner *bios theoretikos* verstehen.¹² Dieser zuerst abwegig erscheinende Gedanke erweist sich dann als plausibel, wenn man Theorie von der Muße her begreift und dem Gedanken nachgeht, dass in ihr die eigentliche Möglichkeit zur Verwirklichung menschlichen Daseins liegen könnte.¹³ Sie ist so verstanden nicht nur als eine Tätigkeit neben anderen und nicht als bloßes Erkenntnismittel zu begreifen, sondern meint grundlegender eine betrachtende, kontemplative *Lebensweise*, in der das Menschsein als solches Entfaltungsraum findet. Theorie lässt sich, wenn man ihren Sinn und Maßstab in der Muße – als dem glückspendenden Freiraum offener Selbst- und Welterfahrung des Menschen – sucht und sie nicht bloß als Modus der Wissensgenerierung begreift, als *die Praxis* menschlicher Entfaltung verstehen. Darin wäre sie als Lebensform, als *bios* ernst genommen.¹⁴ Marx hat werkübergreifend Motive zentral gestellt, die sich mit Fug und Recht als solche Menschenpraxis der Theorie verstehen ließen. So scheint bei Marx der am Horizont sich abzeichnende kommunistische Mensch für sich die Praxis der *theoria* praktisch geltend zu machen in der „allseitigen Entwicklung der Individuen“¹⁵ und der „Allseitigkeit [der] Entwicklung [der Gesellschaft], ihres Genusses und ihrer Tätigkeit“¹⁶.

¹⁰ Es sei hier darauf hinzuweisen und damit auch auf den weiteren Bezug zur Rezeption in der frühen Sowjetunion vorauszuweisen, dass der Begriff des Kommunismus bereits eine spezifische Geschichtlichkeit impliziert, die hier von tragender Bedeutung ist. Reinhart Koselleck schreibt in diesem Sinne: „Kommunismus mag als Begriff einer vorweggenommenen Zukunft als der bemerkenswerteste gelten, denn niemand hat jemals unzweideutig behauptet, daß dieser Zustand bereits existiere. Das Beispiel der frühen Sowjetunion ist in dieser Hinsicht erhellend. Dort behaupteten die Ausdeuter von Marx, daß sie in einer sozialistischen Gesellschaft lebten, daß sie sich aber ständig auf eine perfektere, kommunistische Zukunft hin bewegten.“ (Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, 92).

¹¹ Mit diesem Strang an Interpretieren verbinde ich Autoren wie Georg Lukács aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Georg Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, in: Lukács, *Werke*, Bd. 2: *Frühschriften II*, Darmstadt/Neuwied 1977, 161–517), Karl Korsch (Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt am Main 1972), Ernst Bloch (Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, hg. v. Joachim Fest/Wolf Jobst Siedler, Frankfurt am Main 1964) und die Kritische Theorie (vgl. z. B. Theodor W. Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang*, Frankfurt am Main 1977, 759–782).

¹² Birger Priddat geht so weit, von einem marxischen Bildungselitismus hinsichtlich des kommunistischen Geschichtsversprechens zu sprechen, vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

¹³ Vgl. Gimmel, *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno*.

¹⁴ Vgl. Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt“.

¹⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie“, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3

Wenn man Theorie von der Muße her versteht, dann lässt sie sich nicht mehr nur als wissenschaftliche Begriffsbildung, als Erkenntnisgenerierung oder als epistemologisches Verfahren auffassen, sondern meint ein existenzielles Erwachen der Menschen im Bewusstsein ihrer selbst.¹⁷ Erkenntnis, *episteme*, ist so verstanden nicht der Zweck von Theorie, nach dem sie sich einrichtet, so als sei sie eine Technik (wie in der Wissenschaft als institutionelles Erkenntnisverfahren), sondern Erkenntnis stellt vielmehr einen Ausdruck des theoretischen Verhaltens, der ‚Lebensweise Theorie‘ dar. Existenz findet in Erkenntnis als Lebenspraxis zu sich. Durch das theoretische Verhalten erschließt sich, diesem Ideal nach, ein Weltzugang, der nicht bloß und nicht vorrangig durch Bedürfnisse, Interessen oder praktische Zwecke gegängelt wäre, sondern zur Einsicht befähige, wie dieselben auf lange Sicht befriedigt sein und darüber hinaus ein radikal erfahrungsöffener Lebensvollzug in einem Weltverhältnis etabliert werden könnte, das – einem Wort Adornos folgend – als eine Wahrheit angesprochen werden kann, die man nicht hat, sondern in der man ist.¹⁸ Durch solche Öffnung und als solche Wahrheit kondensiert diese wie Tautropfen zweckfreier Einsicht auf der kühlen Oberfläche des Bewusstseins, statt Welt mit epistemischen Praktiken zu durchfurchen, um aus ihr objektive Mittel zur Anwendung von Wissen zu generieren. In einem solchen Ideal-Kommunismus eines praktischen *bios theoretikos* hätte sich die Menschheit nicht bloß durch Wissen und Wissenschaft zu einer freien Gesellschaft umgestaltet, sondern hier dürfte Wissen selbst beginnen, sich in einen Genuss des Lebens zu verwandeln.¹⁹ So verstanden verwirklicht sich

(MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 9–530, 424.

¹⁶ Karl Marx, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42 (MEW 42), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 47–768, 105.

¹⁷ Georg Lukács verdeutlicht dieses Verhältnis von Praxis und Theorie bei Marx in diesem Sinne. Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, 172–175.

¹⁸ Theodor W. Adorno, „Zweite Lese“, in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 4: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 2014, 123–128, 126. Interpretiert man die geschichtliche Aussicht auf eine Befreiung des Menschen in einer kommunistischen Gesellschaft in dem hier vorgeschlagenen Sinn als Einlösung von Theorie in einem *bios* selbstzweckhafter Existenz, impliziert das auch eine Radikalisierung des Wahrheitsbegriffs, der einer Form von „Existenz-Praxis“ nachkommen müsste. Adorno hat diese Konsequenz gesehen und dargelegt. Vgl. Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg 2015, 64, 310–325.

¹⁹ Dieses Pathos eines Glücks freier Praxis von Theorie ist denn auch den marxistischen Gedankenkreisen nie wirklich fremd gewesen. Das kommt insbesondere in emphatischen Entwürfen einer kommunistisch-künstlerischen Existenzform in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beinahe zügellos zum Ausdruck, bevor diesen durch den real-bürokratischen Terror des Stalinismus der Mut zur Phantasie ausgetrieben wurde. Ein schönes Beispiel dafür, das den unmittelbaren Bezug zur Mußethematik offenlegt, ist etwa der tschechische Poetismus (Vgl. Karel Teige, *Liquidierung der Kunst. Analysen, Manifeste*, übers. v. Paul Krontorad, Frankfurt am Main 1968).

Wahrheit in einer praktischen Theorie, die bei Marx den Titel ‚Kommunismus‘ trägt. Marx’ zweite Feuerbachthese – „[d]ie Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage“²⁰ – lässt sich also durchaus so verstehen, dass Theorie als Praxis verwirklicht werden, als Lebensform gegenständliche Wahrheit in den unterschiedlichsten praktischen Verrichtungen gewinnen müsste. Marx’ Primat der Praxis lässt sich als das Postulat der Einlösung des Versprechens von Theorie verstehen. Deren Maß gibt die Muße. Herbert Marcuse hat das in Bezug auf die Stellung des Glücks in der marxistischen Theorie ausgewiesen. „Die Menschheit wird nur dann frei, wenn die materielle Erfahrung des Lebens eine Funktion der Fähigkeiten und des Glücks der assoziierten Individuen ist.“²¹

Interpretiert man den aristotelischen Gedanken in diesem weiten, aber auch radikalen Sinne von Theorie, dann ließe sich Kommunismus nicht nur als ‚allgemeine Muße‘²², wie Ernst Bloch anvisiert, sondern nicht weniger als allgemein verwirklichte Theorie begreifen. Unter Verwirklichung ist dann nicht einfach so etwas wie ‚Umsetzung‘ zu verstehen, sondern vielmehr die allgemeine Ermöglichung, ‚theoretisch‘, das heißt (sich seiner) selbst-bewusst und sich selbst bestimmend zu leben. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, dass alle Menschen Wissenschaftler werden müssten oder sollten (obgleich Marx von einer ungemeinen allgemeingesellschaftlichen Ausdehnung der Wissenschaft ausgeht), sondern dass allen die Möglichkeit einer Lebensweise ‚feiernder Betrachtung‘ offen stünde, die das menschliche Leben als Selbstzweck begreifen lässt und das Kriterium schafft, alle Verrichtungen der Menschen nach Maßgabe ihrer Selbstentfaltung einzurichten. „Wirkliche Muße lebt einzig vom jederzeit gewärtigen, zu guter Zeit vergegenwärtigten Selbstsein- oder Freiheits-Inhalt in einer gleichfalls unentfremdeten Welt“²³, formuliert in diesem Sinne Bloch mit utopischem Pathos. An einer solchen Entfaltung des Menschen in mußevoll-theoretischer Lebensweise hätte sich die Produktion des Lebensnotwendigen ebenso wie die der Genussgüter strikt auszurichten. Der *bios theoretikos* muss sich freilich des Privilegiencharakters entledigen und elitäre Bildungsansprüche zugunsten der allgemeinen Möglichkeit wissenschaftlich-künstlerischer²⁴ (oder

²⁰ Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 5–7, 5.

²¹ Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. v. Alfred Schmidt, Darmstadt 1985, 78, 259.

²² Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980, 1080–1086.

²³ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1086.

²⁴ Z. B. Herbert Marcuse macht in expliziter Gefolgschaft zu Marx dieses Motiv einer wissenschaftlich-künstlerischen Realutopie menschlicher Selbstentfaltung stark und verbindet es systematisch mit der Trieblehre Freuds. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main 1969, 195–218.

in anderen Kontexten religiös-mystischer²⁵) Entfaltung ablegen, wo Theorie in diesem kommunistischen Sinne praktisch geworden wäre. Eine solche praktisch gewordene Theorie im Modus eines selbstzweckhaften Existenzvollzugs ist letztlich nichts anderes als das beim Wort genommene Ideal der Aufklärung. Schillers Briefe zur ästhetischen Erziehung formulieren diesen Aspekt im Grunde aus.²⁶ Diese radikal praktische Wissenschaft, die dem Genuss der Wissbegier, sozusagen dem platonischen Eros, gerade darum nachkäme, weil sie sich im Leben manifestierte, wird – vom frühen bis zum reifen Marx²⁷ – befreit vom Dünkel arbeitsteiliger, akademischer Zurichtung als ein Merkmal humaner Praxis vorgestellt, als eine Entfaltung des Menschen, die ihm durch den gewonnenen Reichtum an Zeit²⁸ zugemessen ist.

Muße ist also in einem eminenten Sinn Freiraum *für* Praxis und bekommt dadurch eine enorme Relevanz für eine Interpretation des Werks von Karl Marx. An diesem ‚für‘ entscheidet sich Vieles. Es darf hier sicherlich nicht instrumental oder funktional verstanden werden, nicht im Sinne eines Mittels, einer bloßen Voraussetzung oder reduziert zu einer notwendigen oder kausalen Bedingung. Vielmehr fordert Muße zu einer Entsprechung in der Praxis auf. So ist der Muße ein normativer Glücks-*Appell* inhärent. In diesem Sinne kann Muße als performativ-normatives Glückskonzept verstanden werden und beschreibt die – um einen Begriff zu verwenden, den Marx vehement abgelehnt hätte, und der dennoch im blochschen Sinn und dem der Kritischen Theorie²⁹ treffend ist –, ‚utopische‘ Aufladung, die den normativen Gehalt der marxistischen Geschichtsphilosophie wesentlich bestimmt. Dass die Muße-Utopie selbst in den kriegereischen und entbehrungsreichen Wehen der bolschewistischen Machtergreifung im Hintergrund wirksam war, lässt sich beispielsweise daran deutlich machen, dass Lenin in *Staat und Revolution* just das Absterben des Staates, dessen Herrschaft er sich bald bemächtigen sollte, rechtfertigt durch einen Rückgriff auf das marxsche ‚Muße-Setting‘ des Kommunismus:

²⁵ In dieser Richtung ließe sich u. a. durchaus Walter Benjamin verstehen, für den in geschichtsphilosophischer Dimension ein Begriff der *theoria* als ‚Schau‘ verkörpert wird durch das Motiv des Angelus novus. Diese Schau ist als Stillstellung gefasst. Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (Kritische Gesamtausgabe 19), hg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010. Vgl. dazu: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können“, in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nicht-handeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.

²⁶ Vgl. Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt 1980.

²⁷ Vgl. Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40 (MEW 40), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 465–588, 544. In den *Grundrissen*: vgl. Marx, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, 600–602.

²⁸ Vgl. dazu: Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

²⁹ Vgl. Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens*, 64.

Die Möglichkeit einer solchen Vernichtung [des Bürokratismus] ist dadurch gesichert, daß der Sozialismus den Arbeitstag verkürzen, die Massen zu einem neuen Leben emporheben und die Mehrheit der Bevölkerung in Verhältnisse versetzen wird, die *allen* ohne Ausnahme gestatten werden, „Staatsfunktionen“ auszuüben. Das führt aber zum *völligen Absterben* jedweden Staates überhaupt.³⁰

Auch wenn in Lenins bolschewistischer Lesart von Marx das Mußemotiv im Großen und Ganzen doch von einem Pathos kriegerisch-heroischer Geschichtslgik verdeckt bleibt, so ist doch bemerkenswert, dass selbiges sowohl im Hintergrund einer fernen Zukunftsantizipation als auch im realen Ausnahmeraum des Exils als Freiraum praktizierter Theorie eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen scheint. In einem *Spiegel*-Artikel von 1961 mit dem bezeichnenden Titel „Warten auf das letzte Gefecht“ ist die ‚Theorie-Situation‘ Lenins, als bzw. kurz bevor er *Staat und Revolution* im Spätsommer 1917 (auf der Flucht nach dem gescheiterten Putsch von 18. Juli) in einer Hütte am Rande eines Badeorts verfasste, wie folgt beschrieben:

Die Nächte waren kalt. Vom See stiegen kühle Nebel auf. Mäntel und Heu boten gegen den feuchten Dunst nur wenig Schutz, Lenin und Sinowjew mußten sich beim Schlafen dicht aneinanderdrängen. Am Tage saßen sie in der Sonne oder zur Mittagszeit im Schatten einer Birke. Sie lasen die Zeitungen, die ein Junge aus Sestorezk mit dem Boot über den See brachte. Lenin arbeitete. Den kahlen Schädel über einen Baumstumpf gebeugt, schrieb er zwei Broschüren und begann mit der Abfassung einer dritten. Manchmal halfen Lenin und Sinowjew den Bauern beim Heuen.³¹

Man bekommt hier eine prototypische – wenn auch idealisiert kärgliche – Mußesituation vor Augen geführt, um die Situation vor dem Ausbruch des „letzten Gefechtes“, das sich zu einem jahrelangen Martyrium des Bürgerkrieges ausgewachsen wird, zu beschreiben. Der Theoretiker, der die Wahrheit ungeschminkt ins Auge fasst, während er über den See blickt und in die Sonne blinzelt, sammelt den Gedanken zur Tat, befindet sich quasi im Muße-Auge des Revolutions-Orkans. Selbst die Hilfe bei der Heuernte greift einen tolstojschen Muße-Topos auf.³² Lenins Exil-Hütte ist quasi die Datscha, in der er seine Gedanken sammelt, um sie Wirklichkeit werden zu lassen in einer geschichtsmächtigen Praxis. Hier sammelt sich der theoretische Gedanke selbst, um sich in der geschichtlichen Tat einzulösen. Es ist irrelevant, ob diese Stilisierung der Realität entsprach oder nicht, sie ist als Stilisierung bezeichnend für das verdrängt und doch versteckt

³⁰ Wladimir I. Lenin, „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507, 504.

³¹ Georg Wolff, „Warten aufs letzte Gefecht. Marx, Lenin, Mao – Aspekte des Kommunismus“, in: *Der Spiegel* 20 (1961), 45–54.

³² Zu denken ist dabei an die Stelle in Tolstojs Roman *Anna Karenina* (1873–1877), als der junge sozialrevolutionär gestimmte Adlige Levin zum ersten Mal in seinem Leben die Sense in die Hand nimmt und das Glück sinnlicher Arbeitsverrichtung wie ein Sonnenbad des Glücks aufzusaugen scheint.

anwesende Mußemotiv im produktivitäts-fetischistischen Bolschewismus dieser Tage.

Wie kann man diesen Freiraum für Theorie-Praxis näher beschreiben? Wann sprechen wir eigentlich von ‚Muße‘ (genauer betrachtet ein abstraktes Konzept)? Muße lässt sich idealtypisch als (a) ein besonderer *Zeitraum* (*Weile*) thematisieren, der durch keine bestimmten Absichten oder Geschäfte bedingt wird und darum dazu aufruft, die gegebene Zeit in erfüllender Weise zu verbringen, sie in ‚tätiger Untätigkeit‘ zu *genießen*. Oder (b) sie lässt sich als *Gelegenheit* (*Kairos*) begreifen, die sich auftut und dahin drängt, eine Möglichkeit am Schopfe zu packen, sich also dem Augenblick hinzugeben, der sich *eröffnet* (bestimmte Unbestimmtheit). In diesen beiden Hinsichten bezeichnet Muße eine Ausnahme gegenüber den Geschäften, gegenüber dem Alltag usw. Das heißt freilich nicht, dass Muße darum nicht ein Ideal abgeben könnte, nämlich wenn die Ausnahme zum Sinn der ‚Normalität‘ (so beim aristotelischen *bios theoretikos*) oder zur zukünftigen Regel erklärt wird (so in vielen sozialistischen und utopischen Gesellschaftsmodellen). Muße lässt sich auch (c) als eine *Haltung* konzipieren, als ein „Zustand der Seele“³³, der „feiernden Betrachtung“³⁴, die anhand des Glücks ein Kriterium findet, um das Verhältnis von Geschäften und dem Sicht-Überlassen ans Leben nach Maßgabe der Erfüllung *auszurichten* (produktive Unproduktivität). Soweit das Ideal.³⁵

Auf den ersten Blick scheint dieses Mußeideal in Bezug zu Marx als Entfremdungs- und Arbeitstheoretiker befremdlich: Beim Autor der *Kritik der politischen Ökonomie*, der die Prozesse industrieller Warenproduktion theoretisch einfiel und das Instrumentarium ihrer Analyse entwickelte, der eine Geschichtsphilosophie von Klassenkämpfen und realpolitischen Revolutionen entwarf, scheint Muße bestenfalls als Ideologem des Klassenfeindes verortbar. Kurz: Bei Marx denken wir zunächst an ausgemergelte, rußgeschwärzte Gestalten, an durch Kinderarbeit verkrüppelte Individuen, an krieglerischen Aufruhr, brennende Barrikaden und die Steigerung der Produktionsleistung durch deren Rationalisierung – beim besten Willen aber nicht an eine durch Weile, Kairos und eine Haltung feiernder Betrachtung gekennzeichnete Muße. Dennoch werde ich versuchen, den oben behaupteten Bezug zum Konzept der Muße genauer auszuweisen. Um den hier zum Ausdruck kommenden Widerspruch erläutern zu können, wird es notwendig sein, die geschichtsphilosophische Aufladung des Praxisbegriffs bei Marx herauszuarbeiten. Auf dieser Grund-

³³ Pieper, *Muße und Kult*, 86.

³⁴ Pieper, *Muße und Kult*, 89.

³⁵ Mit der „tätigen Untätigkeit“, der „produktiven Unproduktivität“ und der „bestimmten Unbestimmtheit“ sind die im SFB 1015 Muße zentralen paradoxalen Analysekatoren in einer für mich relevanten Interpretation aufgegriffen. Vgl. Hierzu auch Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?“, in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.

lage kann einsichtig werden, dass die oben genannten Kennzeichen der Muße in gewandelter Form wiederkehren im Konzept (a) eines Reichtums an Zeit³⁶, (b) der Revolution als Kairos der Geschichte³⁷ und (c) der Verwirklichung von Theorie in der selbstzweckhaften Praxis einer befreiten Menschheit, auf der im Folgenden der Schwerpunkt liegen wird.

2. Der marxsche Praxisbegriff in geschichtsphilosophischer Perspektive

Bei Marx wird der Unterschied zwischen selbstzweckhafter Praxis, notbedingter Arbeit (*ponos*) und zweckorientierter Herstellung (*poiesis*) unterlaufen. So erweisen sich alle Formen der Produktion und Arbeit im Grunde als Formen der Selbstverwirklichung des Menschen – allerdings in den uns historisch bekannten Gesellschaften in der Regel in entfremdeter Form als ein äußerlich motiviertes (extrinsisches) Tun und notbedingtes Mühen.³⁸ Die Unterscheidung von *poiesis*/Produktion, *ponos*/Arbeit und einer selbstzweckhaften Praxis ist für Marx das Resultat entfremdender und antagonistischer Arbeitsteilung. Die Produktionsverhältnisse einer Epoche – und damit auch die Unterscheidung von Muße und Nichtmuße – nehmen im Werk von Marx eine Doppelfunktion ein: Einerseits werden sie als Ausdruck der ihnen zugrunde liegenden historischen Standpunkte und Klasseengegensätze gelesen – und damit als heuristische Konfigurationen, die es erlauben, eine historische Wirklichkeit zu entziffern. Andererseits werden die Produktionsverhältnisse als die eigentlichen Kraftzentren der Geschichte aufgefasst, derer sich die Menschen bemächtigen könnten, sobald sie ein Bewusstsein von sich als Produzenten ihrer Lebenswirklichkeit gewonnen hätten, – durch die sie aber zu Reproduktion ihrer eigenen Ohnmacht verurteilt sind, solange sie diese nicht bewusst aneignen. In diesem Sinne stellen die Produktionsverhältnisse den materiellen Austragungsort eines aufklärerischen Konflikts dar, in dem sich entscheidet, ob Menschen ihre historische Wirklichkeit als ihre eigene geschichtliche Praxis zu bestimmen lernen.

Dieser methodische Chiasmus erhellt die Verschränkung von Herrschaft, Erkenntnis und Produktion. Selbst die individuelle, menschliche Lebenspraxis wird bis hin auf die körperliche Ebene vom Produktions-Herrschafts-Komplex bestimmt. Die Produktionsverhältnisse ‚(re)produzieren‘ Herrschafts-, Herstellungs-, Körper-, Kommunikations- und epistemische ‚Praktiken‘ und begründen damit ein umfassendes Paradigma der Praxis als Produktion, dessen

³⁶ Vgl. Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*.

³⁷ Vgl. dazu den Beitrag zu Revolution von mir in diesem Band.

³⁸ Dieser sehr weite Arbeitsbegriff wurzelt wohl in der Freiheitsphilosophie Hegels. Vgl. Andreas Arndt, „Arbeit und Leben“, in: *Hegel-Jahrbuch* 8,1 (2006), 312–316.

sich die Menschheit bewusst zu werden hätte, um sich ihre Geschichtspraxis aneignen zu lernen. Der Materialismus marxscher Prägung lässt sich als eine ‚Praeologie‘³⁹ in ausgezeichnetem Sinn verstehen und könnte die hierzu geführten Debatten bereichern, ohne Altersmüdigkeit erkennen zu lassen. Dieser radikale Praxisbegriff von Marx vermittelt in historischer Dimension die Pole *Natur* und *Wissenschaft* – also die vermeintlich dem menschlichen Tun entthobene Sphäre und die vermeintlich von der menschlichen Produktion unabhängige Erkenntnis – als *gesellschaftliche (Produktions-)Praxis* miteinander. Wissenschaft ist hier in subversiver Weise als ‚Naturwissenschaft‘ bestimmt: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur und die menschliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke.“⁴⁰ Für Marx gibt es im radikalen Sinne kein Außerhalb oder Vorhergehendes zur menschlichen Praxis als Produktion, weder Natur noch Wissenschaft können sich unabhängig von dieser halten. Mehr noch, Wissenschaft wird selbst zur Naturpraxis des Menschen⁴¹ in der realen, letztlich unabschließbaren historischen Gestaltung der eigenen natürlichen Voraussetzungen:

Erst weit hinter jenen angeblichen „ewigen Naturnotwendigkeiten“, mit welchen die bürgerlichen Ökonomen den Fortbestand der [...] immer entwicklungshemmender und lebenszerstörender wirkender kapitalistischen Produktionsordnung begründen wollen, stehen jene wirklichen Naturnotwendigkeiten alles gesellschaftlichen Lebens, die auch von der Marxschen Gesellschaftswissenschaft und Praxis als natürliche Voraussetzungen [...] anerkannt werden. Auch diese Anerkennung bleibt immer eine vorläufige. Es gibt für den gesellschaftswissenschaftlichen Materialismus keine absolute und für alle Zukunft vorbestimmte Grenze, über die hinaus eine scheinbar „natürliche“ Grundlage des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr als eine geschichtlich entstandene und geschichtlich veränderliche Form theoretisch erkannt und also auch praktisch umgestaltet und gegebenenfalls umgewälzt werden kann.⁴²

Diese Aussage trifft selbst auf Naturwissenschaften zu, die keinen unmittelbaren Bezug zu sozialen oder humanen Fragen offenbaren, da sie dennoch als Grundlagen des basalen Stoffwechsels mit Natur im Sinne von Marx zur gesellschaftlichen Produktion des Menschen grundsätzlich in Verhältnis gesetzt sind. Erkenntnis von Natur durch den Menschen fällt in eins mit der Produktion einer menschlichen Wirklichkeit durch Erkenntnis auf konkreter praktischer Ebene (Wissen ist Macht) und im Sinne des Begriffs von Wirklichkeit (z. B. im sog. ‚naturwissenschaftlichen Weltbild‘). Aus diesem Grund ist der Praxis-Materialismus von Marx als eine Aufklärung über Produktions-, Herrschafts- und Erkenntnisdispositive in ihrem Zusammenhang zu verstehen und macht

³⁹ Vgl. Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozial-theoretische Perspektive“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32,4 (2003), 282–301.

⁴⁰ Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, 544.

⁴¹ Vgl. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg 1993, 93–113.

⁴² Karl Korsch, *Karl Marx*, hg. v. Götz Langkau, Frankfurt am Main 1967, 132–133.

als solche Aufklärung die (Lebens-)Realität nicht nur begreifbar, sondern auch veränderbar. Der Historische Materialismus leistet seinem Anspruch nach eine Aufklärung der Theorie über sich selbst und ermöglicht dadurch deren Einlösung in einer Praxis menschenwürdigen Lebens. Soll sich die Menschheit ihrer Lebenswirklichkeit als Austragungsort der eigenen Praxis bewusst annehmen, dann muss sie das Bewusstsein von deren radikaler historischer Gestaltbarkeit gewinnen. Materialismus ist als die Wissenschaft der Bewusstmachung von den Produktionsvoraussetzungen menschlichen Daseins und der Einsicht in die daraus entspringenden Gestaltungsmöglichkeiten historisch zu leisten. Die Menschheitsgeschichte selbst erweist sich durch diese Einsicht in die Historie der menschlichen Produktion von Lebenswirklichkeiten als eine dem praktischen Tun der Menschen überantwortete Entwicklung (das ‚historisiert‘ und ‚sozialisiert‘ auch alle *Naturwissenschaften* als Produktionspraxen). Seinem Anspruch nach weist der historische Materialismus selbst noch durch Analysen weit zurückreichender Vergangenheit die Möglichkeit zur Veränderung der Gegenwart und ihrer Produktionsbedingungen aus, insofern er die Geschichte als eine ‚gemachte‘ begreifen lehrt. ‚Gemacht‘ ist sie in zweifachem Sinn: als real durch Menschen und ihre Produkte Erzeugtes und als die Erzeugung der Erkenntnis von ihr, also als Geschichtsschreibung. Epistemisch-theoretisches und technisch-produktives Wissen werden hier in zweifacher Richtung miteinander identifiziert: Die Erkenntnisse der Theorie (*episteme*) sind Resultate konkreter Wirklichkeitsproduktion und technischer Naturaneignung (Beherrschung und Aussöhnung mit Natur), diese praktischen Produktionsbedingungen bedürfen wiederum der theoretisch-epistemologischen Einsicht in den Produktionscharakter derselben, um sie praktisch als historisch gestaltbare Faktoren begreifen zu lernen und somit eine menschliche Praxis zu ermöglichen. Diese radikale Verschränkung von Erkenntnis und Produktion (die mithin die Zentralunterscheidung von Muße/scholé/otium und Nichtmuße/ascholia/negotium unterläuft) gilt es im Weiteren im Auge zu behalten, um zu verstehen, wo Muße konzeptionell im Denken von Marx eingezeichnet werden kann.

Zwei Hinsichten lassen sich, wie oben angedeutet, unterscheiden, nach denen Marx Praxis in einem historischen Sinn thematisch macht: 1. als eine heuristisch-ideologiekritische Kategorie der historisch-materialistischen Wissenschaft (Produktionsepistemologie) und 2. als Vollzugsform von Geschichte selbst (Menschheitsgeschichte als Praxis des Erkenntnisfortschritts).

1. Die *ökonomischen Produktionsbedingungen* stellen den *Schlüssel zur Erkenntnis* aller historischen Praxis dar.⁴³ An ihnen lässt sich ablesen, wie

⁴³ Die Stellung der *Kritik der politischen Ökonomie* ist dabei bis heute in der Marxinterpretation strittig. Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation“, in: Horst Müller (Hg.), *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, Praxis-Tagung, Norderstedt 2010, 58–78.

sich eine bestimmte (historische) Gesellschaft jenseits aller ideologischen Verbrämungen real verhält. Die Selbstverständnisse, Ideen und Normen einer Gesellschaft werden nach ihrer Praxisrealität befragt, indem ihre Produktionsverhältnisse aufgedeckt werden. Dass von den Produktionsverhältnissen (wie Waren oder Gebrauchswerte hergestellt werden) auf die gesellschaftliche Praxis im Allgemeinen (z. B. Familienformen, Sexualität, Wissen, Religion etc.) in ideologiekritischer Absicht geschlossen werden kann, rechtfertigt sich erstens dadurch, dass Marx voraussetzt, dass *alle* menschliche Verwirklichung (also auch Sexualität, Kunst, Wissenschaft usw.) als Form der Produktion und des ‚Stoffwechsels mit Natur‘ aufgefasst werden kann. Zweitens wird dieser Rückschluss auf die ökonomische Produktion notwendig, wenn es zutreffen sollte, dass sich alle Herrschaftsformen durch die Macht über Produktionsbedingungen herstellen und erhalten. Darum deutet Marx, wie gesagt, die Produktion als ein Prinzip im Sinne eines *Archetyps* allen menschlichen Tätigseins (Geschlechtsakte, Essen etc.) und als *Nukleus* aller gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse. Produktion ist *Proto-Praxis*. Als solche gibt sie einen präzisen wissenschaftlichen Indikator vom historischen Stand einer Gesellschaft ab. Produktion ist als Protopraxis das historisch-heuristische Okular der Ideologiekritik, durch das sich – ‚objektiv‘ – zeigen soll, was ist. Damit wird aber auch eine Geschichte der Produktion bestimmbar, die eine geschichtliche Praxis der Menschheit im Ganzen anvisieren lässt. In der geschichtlichen Praxis der Produktion (re-)produziert sich die Menschheit (im Sinne der Gattung) in ihren realen Verhältnissen und Antagonismen zwischen den Individuen und zur Natur, wird sich angesichts dieser Praxis ihrer selbst bewusst und kann dann die Menschheit (im Sinne der Humanität) selbst zum Gegenstand und Zweck ihrer Produktionspraxis erheben: Marx’ ökonomische Schriften stellen das theoretische Werkzeug zu dieser Ideologiekritik dar, die als Kritik zugleich eine reale Zukunftseröffnung darstellt. Die Einsicht in die Produktionspraxis eröffnet die Emanzipation von dieser Praxis und die Einlösung des Versprechens von Humanität.

2. Hegels Einsicht in die Geschichtlichkeit von Wirklichkeit schlägt sich in diesem Praxisbegriff (Produktion als Protopraxis) nieder. Protopraxis (Archetyp aller menschlichen Verrichtungen und Nukleus gesellschaftlicher Herrschaft) vollzieht sich als Wirklichkeitskonstitution:

Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis – gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen [...] verstanden wird. Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine „Produktivkraft“, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und

also die „Geschichte der Menschheit“ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß.⁴⁴

Im Zusammenhang dieser weltgeschichtlichen Wirklichkeitskonstitution muss man sich das Verhältnis von Arbeit, Produktion und Muße vergegenwärtigen. Arbeit und Produktion sind der Praxis nicht bloß mittelbar inbegriffen, sie ermöglichen diese nicht erst, sondern sie sind schlechthin *die* geschichtliche Praxis der Menschheit. Das Menschsein wird bei Marx buchstäblich als ein ‚Projekt‘ der eigenen Hervorbringung verstanden, das durch Arbeit und Produktion aktualisiert wird. Wenigstens beim frühen Marx lässt sich in diesem Sinne von einem anthropologischen Arbeitsbegriff sprechen, von der Arbeit als Wesensauszeichnung des Menschen. – Gleichwohl, indem sich die Menschen in der Arbeit von der Arbeit befreien und die Produktion soweit entwickeln, dass sie den Freiraum gewinnen, sich anderem als der bloßen Produktion widmen zu können. Das Menschsein gilt also auch auf weltgeschichtlicher Ebene als ein ‚Projekt‘, eine Antizipation zukünftigen Daseins, auf das hingearbeitet werden soll. Arbeit und Produktion ändern in den unterschiedlichen historischen Entwicklungsstadien der Verwirklichung des Projekts ‚Mensch‘ radikal ihre Bedeutung, wenn sie eine Emanzipation von der Notwendigkeit zur Arbeit und Produktion ermöglichen sollen. Erst Menschen, die sich nicht nach der Arbeit und der Produktion als Notwendigkeiten auszurichten haben, denen sich diese Instrumente des Überlebens also nicht mehr als Zwecke aller Lebenseinrichtung darstellen, können Formen menschlicher Praxis an den Tag legen, in denen Arbeit und Produktion als Selbstzweck gelten könnten. Solche vom Zwang befreite Praxis als Selbstzweck ist von Marx als geschichtliches Ziel angelegt, das es zu verwirklichen gilt. Produktion und Arbeit haben, so verstanden, ihren geschichtlichen Zweck in der wachsenden Befreiung der Individuen, zu diesen genötigt zu sein. Mit der Aufhebung der Notwendigkeit zu Arbeit und notbedingter Produktion könnten in einer menschheitsgeschichtlichen Perspektive deren konkrete Geschäfte, Handlungen und Handgriffe zu Selbstzwecken oder Genussstätigkeiten werden. Der dadurch aufgehobene Gegensatz zur Muße lässt Muße selbst als ein Telos der Menschheitsgeschichte erscheinen. In diesem Sinne habe ich oben vom Kommunismus als einem allgemeinen *bios theoretikos* und einer allgemeinen Muße gesprochen.

Das *Projekt Mensch* verwirklicht sich also, indem sich Arbeit und Produktion von Zwangsmitteln des Überlebens zu freien Selbstzwecken der Lebensgestaltung wandeln. In verstümmelter Form ist das in allen historischen Gesellschaften bereits möglich durch die Ausbeutung fremder Arbeitskraft (Sklaven, Leibeigene, Arbeiter), die den Freiraum der Muße eröffnet. Solche *Muße als Privileg* verfehlt aber in der Marx’ Perspektive radikal die Verwirklichung humanen Daseins, da der (1.) ihm zugrunde liegende Antagonismus (Ausbeutung)

⁴⁴ Marx/Engels, „Die deutsche Ideologie“, 29–30.

eine Verwirklichung der bloß möglichen Humanität konterkariert und (2.) die im Mußeprivileg Schmausenden zu sich selbst in einen Widerspruch versetzt, da ihre Ausnahme vom Arbeitszwang sie zugleich von der Selbstentfaltung in Arbeit abschneidet, sie durch privilegierte Arbeitslosigkeit zur Unproduktivität verdammt sein und im Privileg verkümmern lässt. Einerseits ist Muße als historisches Privileg der Wenigen durchaus als die Vorwegnahme des geschichtlichen Ziels einer menschlichen Emanzipation im Ganzen zu begreifen (alle sollten in solcher Freiheit leben dürfen), andererseits erweist sich das Projekt ‚Mensch‘ an allen seinen Gliedern als unverwirklicht und das menschliche Dasein als entfremdet, solange es Muße als Privileg überhaupt gibt. Hieraus wird deutlicher, weshalb der Muße eine so ambivalente Bedeutung im Denken von Marx zugeschrieben werden muss: Sie ist einerseits reales, historisches *Stigma menschlicher Entfremdung*, wie sie andererseits als ‚allgemeine Muße‘ gerade das *Signum einer befreiten Gesellschaft* darstellen würde.

3. Muße als Telos der Geschichte

Man kann Muße im Denken von Marx nur dann angemessen verorten, wenn man die Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung der Menschheit, des Projekts ‚Mensch‘ mitdenkt, wenn also Muße als Maß (sowohl der Verfehlung als auch des Erreichens) freier menschlicher Praxis im Maßstab der Menschheitsgeschichte begriffen wird. Wie problematisch diese geschichtsphilosophische Aufladung von Muße zu werden droht, lässt sich anhand einer Textstelle aus Hegels *Vorlesung zu Philosophie der Geschichte*, die Marx bekannt gewesen sein wird, zeigen. Wer sich in idealtypischer Weise vor Augen führen möchte, wie es vorgestellt werden könnte, wenn der Gegensatz von Arbeit, Produktion und Muße gänzlich aufgehoben wäre, wird hier fündig:

[...] so sehen wir ihn nach einer Menge von Seiten und Richtungen hin sich versuchen, sich ergehen und genießen, in einer Menge, die unerschöpflich ist, weil jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, ihm von neuem als Stoff gegenübertritt und eine neue Anforderung der Verarbeitung ist. Der abstrakte Gedanke bloßer Veränderung verwandelt sich in den Gedanken des seine Kräfte nach allen Seiten seiner Fülle kundgebenden, entwickelnden und ausbildenden Geistes, welche Kräfte er in sich besitze, erfahren wir aus der Mannigfaltigkeit seiner Produkte und Bildungen. Er hat es in dieser Lust seiner Tätigkeit nur mit sich zu tun.⁴⁵

Aus den Schöpfungen der Arbeit erwachsen neue Anforderungen, allerdings nicht im Sinne des Fluchs einer nie endenden Mühe, nicht als äußerer Zwang, sondern als ein tätiges Sichergehen und Sichgenießen. Der Stachel zur Arbeit

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 98–99.

entspringt dem Genuss an der eigenen Tätigkeit. Auch der Gedanke schwebt hier nicht blutleer und abstrakt neben den praktischen Vollzügen (wie er sich in der Teilung von Geistes- und Körperarbeit, sich selbst fremd geworden, darstellt), sondern gibt sich als Kraft eines sich entwickelnden und ausbildenden Geistes kund. Arbeiten, Verarbeiten, Erschaffen und Ausbilden meinen hier die reinste Feier im Genuss selbstzweckhafter Praxis, eine Lust der Tätigkeit mit sich.

Wem es um eine Aussöhnung von Muße und Arbeit im Begriff der Selbstverwirklichung zu tun ist, mag hier Material finden. Bedenkt man aber, wen Hegel als ‚Muße-Heroen‘ der Arbeit auftreten lässt, verfinstert sich das Bild umgehend. Keinem Menschen auf weiter Erde kommt dieses Glück zu, sondern vielmehr dem geschichtlichen Weltgeist in Person. Als solcher mag er den Anschein erwecken, sich selbst zwischen Anforderung und Kraftverausgabung im schöpferischen Tun zu genießen. Seine Selbstentfaltung und Ausbildung sind für die Menschen doch zunächst nichts anderes als ein Martyrium. Hegel ließ daran keinen Zweifel aufkommen.

Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten [gemeint ist die Geschichte] und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken [...], so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden [...] und mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über dieses Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge [Gewalt, Unverstand und Untergang trotz guter Absichten] ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks [...] zu dem fruchtbarsten Gemälde erheben und ebenso die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, [...] gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; – und dann, daß wir aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt.⁴⁶

Aus Perspektive der geschichtlichen Individuen erweisen sich die Muße-Machenschaften des Weltgeistes also als das schiere Gegenteil von Muße: Gewalt, Untergang, Unglück, Trauer, Verzweiflung und schließlich die blanke selbstsüchtige Gleichgültigkeit, die nur nach ihren nächsten Zwecken und Interessen schießt. Und doch sind es eben diese selbstsüchtigen Zwecke, Interessen und der „bewusstlose Trieb“⁴⁷, die den Gang der Geschichte und ihren ‚Fortschritt‘ lenken nach einer „List der Vernunft“, welche die Menschen in ihrem verzweifelten Suchen nach Glück an der Nase herumführt. Denn dieses Glück und die Erfüllung, auf die man doch hoffen dürfte, wenn man die Geschichte als den Entfaltungsraum der Menschen als Selbstzwecke begreift – und mithin als eine Form der Aufhebung der Gegensätze von Muße, Mühe (ponos) und Werk

⁴⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 35.

⁴⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 39.

(poiesis) –, dieses Glück bleibt den Individuen, die Geschichte vorantreiben und austragen, gründlich versagt:

Hierher [Standpunkt der Erscheinung] fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Partikularität legen, sie ausfüllen und verwirklichen [sic!]. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks und Unglücks. Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Willen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr, denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.⁴⁸

Selbst wenn es also Momente des Glücks geben sollte – die hier eindrücklich als Momente selbstzweckhafter Muße beschrieben sind, als „Dasein, das sich selbst genießt“ –, so sind diese in Hegels Augen für die Geschichte, für den Gang der menschlichen Angelegenheiten nur „leere Blätter“. Glück ist hier parallel konzeptualisiert zu der gleichgültigen Selbstsucht, die sich aus dem Weltgeschehen herausnimmt, um nicht in Trauer zu versinken. Was bringt aber die Geschichte voran? Was kennzeichnet diese historische Dynamik, in der Muße ihren Ort finden müsste? Bei Hegel und nicht weniger bei Marx selbst sind es Mühe, Arbeit, Unglück, Schmerz, Krieg und Verlust, durch welche die Weltgeschichte voranschreitet, ungerührt von der Tatsache, dass sie ihre Träger unter sich zermalmt. Das gilt selbst für die „Geschäftsführer des Weltgeistes“⁴⁹, wie Hegel bezeichnenderweise die großen historischen Persönlichkeiten, die den Fortgang der Geschichte mordend und versklavend vorantrieben, nennt.

Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genuss kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit, Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft.⁵⁰

Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. [...] Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.⁵¹

Man könnte noch vieles anführen, um deutlich zu machen, wie wenig die geschichtliche Wirklichkeit bei Hegel als die einer Versöhnungsgeschichte von Muße, Arbeit und Produktion begriffen wird. Vielmehr verschärft sich ihr Gegensatz unaufhörlich. Lediglich aus der Perspektive des Ganzen der Geschichte, aus dem Blickwinkel des Weltgeistes, liegt in diesem Gegensatz bereits seine Aufhebung als Sich-genießende-Tätigkeit vor.

⁴⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 41–42.

⁴⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 46.

⁵⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 46–47.

⁵¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 49.

Marx war bei aller entschiedenen Kritik und Abwendung vom hegelschen Idealismus, was den Punkt der geschichtlichen Wirklichkeit der Versöhnung angeht, nicht weit von seinem *spiritus rector* entfernt. Nicht nur für Marx, sondern für viele andere der Nachfolger Hegels stellte sich die Frage, was es bedeuten könne, wenn der Weltgeist sich einmal aus seiner schmerzhaften Selbstentzweiung zu sich selbst hindurchgearbeitet hätte, wenn also die Versöhnung der Welt ‚wirklich‘ fröhlich Urstände feiern könnte. Ein Begriff von Wirklichkeit, der als eine Bewegung der Selbstvermittlung des Ganzen mit sich verstanden wird, ist als diese Dynamik im – durchaus dramatischen – Sinne Hegels noch nicht bei sich angelangt, sondern entzweit sich in perpetuierenden Antagonismen und der Verzweiflung des in Ohnmacht geschlagenen Einzelnen. Die Versöhnung steht aus. Die Selbstbewegung ist immanent bezogen auf ein geschichtlich ausstehendes Telos, das sich als die spezifische Tendenz der Geschichte stets aktualisiert. Wirklichkeit wird hier gewissermaßen selbst vorgestellt wie eine Arbeitstätigkeit, die ihren Sinn erst im Verhältnis zum Werk der Arbeit offenbart. Realität ist bei Hegel poetisch strukturiert. Darum kann Produktion in einem ontologischen Sinn als die Protopraxis erscheinen, als welche Marx sie dann in den ökonomischen Verrichtungen materialistisch bestimmt hat. Das lässt die Frage dringend werden, wie sich Wirklichkeit verstehen ließe, wenn sie an ihr Ziel gekommen, wenn ihr Werk vollbracht wäre. Im Zusammenhang dieser Untersuchung ist diese Frage darum von besonderer Bedeutung, da, wie vorausgeschickt, diese ins Werk gesetzte Geschichte als eine Praxis der Muße anvisiert werden kann. Die Fragen nach der Vollendung der Geschichte, was eine solche Vollendung meinen könnte und wie sie zu denken sei, ist bei Hegel nicht erschöpfend geklärt oder wenigstens nicht auf eine Weise, die seine Leser zufrieden gestellt hätte. Darauf weist allein schon die Hartnäckigkeit hin, mit der diese Fragen immer wieder aufgekommen sind.

Man könnte das geschichtliche Telos als eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit begreifen. Vor ihr erwiese sich die entzweite, negativ erscheinende Realität der partikularen Begebenheiten nur als ein Schauspiel des Scheins, das in ihrem dunklen Grund allzeit bereits in einer Versöhntheit ruht.⁵² Demgemäß käme das Motiv der Muße tatsächlich *nur* dem Weltgeist als Absoluten zu. Alle partikulare Wirklichkeit wäre *eo ipso* und auf ewig durch Unmuße bestimmt und könnte der Muße bestenfalls durch ferne Einsicht in das Absolute teilhaftig werden.⁵³

⁵² Diese Formulierung spielt nur an auf ein Hintergrundmotiv, das hier nicht ausgeführt werden kann, nämlich auf den Bezug des marxischen Denkens zu Schellings Ansätzen einer Zeit und Geschichtsphilosophie, wie sie u. a. Manfred Frank ausgewiesen hat. Hier bleibt die im Folgenden relevante Frage ungeklärt, wie eine Einlösung oder Versöhnung in der Geschichte zu denken wäre. Manfred Frank optiert augenscheinlich für eine notwendig der geschichtlichen Wirklichkeit eingeschriebenen, sich logisch-zeitlich reproduzierende fortwährende Entfremdung. Vgl. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Aufl., München 1992, 341–361.

⁵³ So verstanden lässt sich die hegelsche Geschichtsphilosophie vom Standpunkt einer

So wäre die geschichtliche Wirklichkeit als ein zeitlicher Schein verstanden, der nur Geltung besäße als Mittel der Erkenntnis eines an sich unzeitlichen Geistes, der sich selbst im Spiegel der Geschichte in verzerrter (nämlich geschichtlicher) Form vergegenwärtigt. Der absolute Geist sieht sich in der Geschichte selbst und wäre als Geschichte in diesem Sinne Vollzug von absoluter Theorie, an der die Menschen bestenfalls partizipieren können. Diese quasi geschichtlich gewendete platonische Lösung zementiert aber eine Teilung von Wirklichkeit. Die Unterscheidung von außerzeitlichem Absolutem und geschichtlich Partikularem verstümmelt die konkrete Erfahrung und Erkenntnis in ihrem Innern. Hegel hat zugleich darauf bestanden, dass sich das Absolute in der konkreten Erfahrung geschichtlich zur Geltung bringen müsse. Diese Spannung zwischen Absolutem und geschichtlicher Verwirklichung lädt die Geschichtsphilosophie theologisch auf.

Die junghegelianische Ansicht verfolgt ein sozusagen ‚pantheistisches‘ Geschichtsbild – Marx spricht davon, dass Strauss Hegel auf einen spinozistischen Standpunkt gebracht habe⁵⁴. Demnach muss der absolute Hintergrund allen geschichtlichen Seins im Vordergrund, in der Realität des Handelns und Bewusstseins eingelöst werden; im Schauspiel der Welt muss die Wirklichkeit derselben als deren Sinn begreiflich werden. Dieses Telos, das in der Geschichte selbst liegt, ist aber ein offensichtlich noch ausstehendes, ein zukünftiges, während für die Althegeleaner, nach einem Wort Bruno Bauers, „die Träume der Chiliasten von der Vollendung [...] bereits in Erfüllung getreten zu sein“⁵⁵ scheinen, was die geschichtliche Wirklichkeit notgedrungen in Widerspruch zu sich selbst, nämlich in Kontrast gegenüber dieser sozusagen ‚nebenan‘ schon perfektionierten Wirklichkeit versetzt. In junghegelianischer Perspektive wird die Geschichte unterscheidbar hinsichtlich des Weges zu einem geschichtlichen Telos und dessen Erreichen. Diese Teleologie ist weniger chiliastisch [messianische Heilserwartung eines tausendjährigen Reichs], sondern vielmehr produktionslogisch zu verstehen. Sie geht auf ein Ziel zu, insofern sie eine Verwirklichung darstellt. Geschichte wird in einer Zweck-Mittel-Kategorie gefasst, weil sie – salopp gesagt – eine Produktion meint.⁵⁶ Theorie ist so nicht bloß als Teilhabe am Absoluten zu verstehen als dessen Schau, sondern sie ist als dessen Verwirk-

Thematisierung der Muße oder verwandter Konzepte wie der Ruhe (quies) mit in die Antike zurückreichenden Konzepten der Theologie lesen. Vgl. Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 249–267.

⁵⁴ Vgl. Elmar Treptow, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift, LMU München, München 1971, 107.

⁵⁵ Hier zitiert nach Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* (Übergänge Bd. 16), München 1988, 348.

⁵⁶ Diese ‚spekulativen‘ Fragen geben den Hintergrund für die Entwicklung der historisch-materialistischen Deutung ab und stellen ein Bindeglied dar zwischen antiken und mittelalterlichen Überlegungen, in denen Muße quasi zu einem göttlichen Prinzip erklärt wird, und der (salopp formulierten) modernen Frage: Gibt es Muße in dieser Welt und wenn ja, wann?

lichungs-Praxis zu begreifen, die selbst nichts anderes als Geschichte ist. Sein und Erkennen sind somit radikal ineinandergefügt und geschichtlich begriffen. „Die Vollendung im Wissen des absoluten Geistes setzt die Vollendung in der geschichtlichen Praxis des objektiven Geistes voraus. Die Hegelsche Erneuerung der aristotelischen *Theoria* umfasst die als vollendet begriffene Geschichte.“⁵⁷ Hier kehren die Motive, die ich bezüglich des Praxisbegriffs beschrieben habe, wieder und erfahren ihre Anwendung auf den Begriff der Geschichte selbst. Nicht bloß die Produktion wandelt in der Geschichte ihren Charakter und verwandelt sich im Kommunismus zu einer freien Praxis des Menschen, sondern Geschichte, als Produktion verstanden, müsste sich völlig gewandelt haben, wenn ihr Werk einmal vollbracht wäre. Man darf mutmaßen: Nach getaner Arbeit der Weltgeschichte wird eine Welt-Muße folgen. So abstrus dieser Gedanke vielleicht erscheinen mag, er lässt sich in zwei unterschiedlichen geschichtssphärischen Positionen ausgehend von Hegel nachzeichnen.

Gegenüber der „Langweiligkeit der Natur“, in der „nichts Neues [geschieht] unter der Sonne“, die sich also als zyklisches Kreisen erweise, sei die geschichtliche Wirklichkeit durch ein „Streben nach Veränderung, und zwar zum Besseren – ein[en] Trieb der Perfektibilität“⁵⁸ ausgezeichnet. Das Perfektum der Geschichte kann dann als deren Ende verstanden werden.⁵⁹ Es müsste ein *absolutes Ende der Geschichte* angenommen werden, wo dieselbe zu ihrer begrifflichen Versöhnung gelangt sei. Alles danach – und mithin im Zweifelsfall alles nach Hegel – wäre nur noch ephemeres Nachspiel, zu spät gekommenes Dasein. Insbesondere Alexandre Kojève hat diese These vom Ende der Geschichte prominent vertreten⁶⁰ und das Ende des Menschen in diesem Nachspiel, sein Regress in (langweiliges) Naturdasein, als Gegenwartsanalyse proklamiert. In den berühmten Fußnoten zum Ende der Geschichte heißt es in diesem Sinne:

Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist also keine kosmische Katastrophe: die natürliche Welt bleibt, was sie seit aller Ewigkeit ist. Ebenso wenig ist sie eine biologische Katastrophe: Der Mensch bleibt als Tier am Leben [...] Das Ende der menschlichen Zeit oder Geschichte [...] bedeutet in der Tat ganz einfach das Beenden aller Aktion im emphatischen Sinne des Wortes. Praktisch bedeutet das: das Verschwinden der Kriege und blutigen Revolutionen. Und auch das Verschwinden der Philosophie [...] Alles andere aber kann sich unbegrenzt erhalten: die Kunst, die Liebe, das Spiel usw.; kurz, alles was den Menschen glücklich macht. [...] Die eigentliche Geschichte, in der die Menschen miteinander um die Anerkennung und – durch Arbeit – gegen die Natur kämpfen, heißt

⁵⁷ Treptow, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, 223.

⁵⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 74.

⁵⁹ Und im gewissen Sinne lässt sich auch sagen, dass dieses Ende bereits eingetreten und von uns heute lebenden Menschen verpasst wurde. So lesen sich jedenfalls manche Passagen bei Adorno. Dazu Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, 2. Aufl., Freiburg 2013, 418–432.

⁶⁰ Vgl. Alexandre Kojève, *Alexandre Kojève – Überlebensformen* (Internationaler Merve-Diskurs 300), hg. v. Andreas Hiepko, Berlin 2007.

bei Marx ‚Reich der Notwendigkeit‘, jenseits ist das ‚Reich der Freiheit‘ angesiedelt, in dem die Menschen (die sich gegenseitig vorbehaltlos anerkennen), nicht mehr kämpfen und so wenig als möglich arbeiten (in einer ganz gezähmten, d. h. dem Menschen angepaßten Natur).⁶¹

Man kann dieses Dasein nach dem Ende der Geschichte durchaus wie einen Rückfall des Menschen in eine tierische Mußeexistenz lesen.⁶² Kojève sah diesen Zustand bereits eingetreten und unbemerkt in der Gesellschaft der USA und später in einer Art japanischem posthistorischem Snobismus verwirklicht.

Es ist nicht zu verwundern, dass Derridas Auseinandersetzung mit und Rehabilitierung von Marx⁶³ sich gerade gegen die These vom Ende der Geschichte in der Spielart Fukuyamas wendet, denn Marx hat die andere Variante ausformuliert: Alle bisherige Geschichte vor dem kommenden Einbruch der Versöhnung von Wirklichkeit wäre als bloße Vorgeschichte⁶⁴ zu kennzeichnen, als Vorspiel der wahren Geschichte, die durch die (kommunistische) Versöhnung der Menschheit zu einer Praxis der Humanität verholffen hätte. Geschichte als Produktion ist, so verstanden, bloße Vorarbeit (poiesis) zur Geschichte als einer Mußepraxis des Kommunismus, die, einmal ‚ins Werk gesetzt‘, eine emphatisch-eudaimonische Geschichtspraxis der Menschheit wachruft. Der Beginn dieser wahren Geschichte stünde auch uns offenbar noch bevor.

Die beiden Alternativen der Geschichtsphilosophie, die Wirklichkeit als eine Verwirklichung (im Sinne der Produktion) und deren Telos als geschichtsimmanent versteht, lauten also: Die Geschichte hat ein Ende im vollbrachten Werk, das mutmaßlich bereits eingetreten ist und die übrig gebliebenen Menschen in ein versnobtes (das ist der Ausdruck Kojèves) Mußedasein versetzt hat, ohne dass sie dessen gewahr würden. Oder: Die Geschichte hat noch nicht einmal wirklich begonnen, da sie noch nicht ‚ins Werk gesetzt‘ ist. Die Menschen befinden sich lediglich in einer Art taumelndem Vorzustand geschichtlicher Zwangsarbeit, die erst in einer wahren Geschichte, die sich – ist ihre Vorarbeit einmal erbracht – nicht mehr produktionslogisch, sondern muße-praktisch vollziehen würde als ein Fest menschlichen Daseins.

Der historische Materialismus als praxeologisches Instrument der Bewusstwerdung und Verwirklichung der Menschheit begreift den Bruch in der Geschichte, der diese Geschichte zu ihrem Sinn verhilft, als Revolution und diese als den Beginn der wahren Geschichte, die alle bisherige Historie als bloßes Vorspiel zu erkennen gibt. Gleichwohl – und das ist ein weiteres wichtiges Moment in der

⁶¹ Kojève, *Überlebensformen*, 41–42.

⁶² Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2014, 14–22.

⁶³ Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.

⁶⁴ Vgl. Karl Marx, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13 (MEW 13), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1961, 3–160, 9.

post-hegelischen Positionierung – begreift Marx diese Entwicklung hin zur Verwirklichung des Sinns von Geschichte keineswegs als zwangsläufig. Marx und Engels polemisieren vielmehr gegen eine teleologische Geschichtsauffassung. Damit wird der religionskritische bzw. theologische Ausgang der geschichtsphilosophischen Implikationen der Debatte radikal säkularisiert. Gerade durch die Gefährdetheit des Sinns und der Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts erweist sich die Menschheit als dessen eigentliches Subjekt. Die Menschheit steht in ihrer Entwicklung auf dem Spiel – und sie ist drauf und dran, sich zu verspielen, wie wir auch heute durch die aktuellen Krisendiskurse nahegelegt bekommen. Mit der Aufgabe der Geschichtsteleologie im engeren Sinne (im Sinne eines durch äußere ‚höhere Gewalt‘ auferlegten Zweckes) geht für Marx freilich nicht der spezifische Richtungssinn der Geschichte verloren. Geschichte bleibt bei Marx sozusagen objektiv tendenziös. Sie ist als eine Dynamik, die gemeinhin den Titel Fortschritt trägt, zu verstehen, von der die Menschheit ergriffen ist und welche die revolutionäre Gelegenheit (Kairos) eröffnet, sich dieser Dynamik zu bemächtigen.⁶⁵ Es gilt im Sinne von Marx, das Ruder der Geschichte zu ergreifen und die bislang bloß von den Strömen der Bedürfnisse vorangepeitschte Fahrt durch die Zeit zu einer Verwirklichung echter Humanität hin- und umzulenken. Es gilt, sich die Geschichte als Praxis der Menschen anzueignen, sich der Praxis praktisch zu bemächtigen. Das wäre die Verwirklichung der Theorie als Humanität. Diese Aneignung der Geschichte, das Übernehmen des Steuers durch die Menschheit im Treiben der Zeit, hieße Revolution. Solche Ent-Teleologisierung der Geschichte geht nur dann mit der Hintergrundlogik der Geschichts-Produktion überein, wenn diese bislang quasi schlafwandelnd stattfand, die Menschheit sich bislang somnambul durch die dunklen Gänge der Historie bewegt hat und es zum bloßen Glücksspiel des Schicksals wird, ob sie sich im Burggraben der Wirklichkeit den Hals brechen, oder im geschmückten Festsaal der Humanität die Augen reibend erwachen wird. Emanzipative Praxis ist nur humanitätsverwirklichend, wo sie bewusstseinsbildend ist. Darum bedarf es der Revolution nicht bloß als ein Ins-Werk-Setzen der Menschheit, sondern zuerst als Weckruf des geschichtlichen Selbstbewusstseins (dazu an anderer Stelle mehr).

4. Schlussbemerkung und Aussicht auf den Begriff der Revolution

Der emphatische Begriff geschichtlicher Praxis steht bei Marx ein für eine emanzipatorische Wendung des Geschicks der Menschheit. Dieser Praxisbegriff greift das kantisch-idealistische Motiv eines Primats der Praxis, das als Entfaltung von

⁶⁵ Vgl. Axel Honneth, „Die Moral im ‚Kapital‘. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, 2. Aufl., Berlin 2014, 350–363.

Freiheit und Einlösung von Theorie verstanden werden kann, auf, wendet es aber zugleich materialistisch, insofern hier die gesamte Produktionssphäre mit dem konkreten Handeln und Leben der Menschen ausgesöhnt zu werden beansprucht wird. Praxis ist hier Erkenntnis- und Freiheitsmedium nicht in einer Unterscheidung von ökonomischen, herstellenden und arbeitenden Verrichtungen (wie in manchen Lesarten von Aristoteles'), sondern gerade als diese und in deren Revolutionierung zu Tätigkeiten der Selbstentfaltung. Es kommt darauf an, zu erkennen, wie sich die Menschen eine Lebenswelt schaffen können, in der sie sich selbst schaffend die Ketten, die ihre konkrete Praxis bestimmen, ablegen. In der Geschichte kann die Möglichkeit ausgemacht werden, dass Praxis praktisch angeeignet wird. Hier kehrt in geschichtsphilosophisch gewendeter Form ein emphatischer Praxisbegriff, wie er oben beschrieben ist, wieder. Dieses ‚Muße-Pathos‘ geschichtlicher Praxis hat selbst bei einem so mußefernen Leser von Marx wie Lenin seinen Niederschlag in bestimmten Formulierungen gefunden:

Das theoretische Erkennen soll das Objekt in seiner Notwendigkeit, in seinen allseitigen Beziehungen, in seiner widerspruchsvollen Bewegung, an und für sich geben. Aber der menschliche Begriff erfaßt, ergreift diese objektive Wahrheit des Erkennens und bemächtigt sich ihrer ‚endgültig‘ erst dann, wenn der Begriff zum ‚für sich Sein‘ im Sinne der Praxis wird.⁶⁶

Eine Praxis des „für sich Seins“ ist schlechterdings das, was Mußepraxis genannt werden könnte, insofern sie eine Praxis radikaler Selbstzweckhaftigkeit darstellt und gerade dadurch erlaubt, Theorie als Lebensform einzulösen. Das ist in der marxischen (und leninschen) Perspektive nicht möglich ohne eine konkrete Realversöhnung der Praxis der Menschen mit ihrer ökonomischen Sphäre und Bedingtheit, mit der Produktion als Protopraxis. Als das gefährdete Telos der Geschichte muss also die Aussicht angesehen werden, den Produktionsprozess selbst zu revolutionieren und damit das menschliche Leben in einen qualitativ anderen und erst wirklich menschlichen Zustand zu versetzen. Aus Perspektive der Mußeforschung lässt sich mit Fug und Recht sagen, dass diese Revolutionierung der Produktion, die sich einem Für-sich-Sein des Menschen als Selbstzweck annimmt, als eine Muße-Revolution angesprochen werden dürfte, in dem Sinne, dass Muße dort zum eigentlichen Maßstab und Wert der Produktionspraxis würde und damit der freien Selbstentfaltung des Menschen Raum schaffen könnte. Marx hat das im dritten Band des *Kapitals* gleichermaßen nüchtern wie radikal zum Ausdruck gebracht:

Die Freiheit [...] kann nur darin bestehen, daß [die] vergesellschaftete[n] Mensch[en] [...] diesen [...] Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit

⁶⁶ Wladimir I. Lenin, „Konspekt zur ‚Wissenschaft der Logik‘: Die Lehre vom Begriff“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 38: *Philosophische Hefte*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1964, 156–229, 202.

dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.⁶⁷

Mit Recht kann also nicht nur in der Freizeit ein wesentliches Moment des Reichs der Freiheit ausgemacht werden, sondern diese Freizeit wird erst dem Ideal einer allgemeinen Muße in wirklicher Praxis Raum geben und so die Theorie einlösen. Diese Geschichtsaussicht einer Revolution, welche die Geschichte an der Wurzel ergreift, d. h. die menschliche Praxis selbst revolutioniert, war Lenin stets präsent. Das gilt selbst für die Zeiten, in denen er sich nicht scheute, Menschen in Massen durch Zwangsarbeit, Krieg und Hinrichtungen für das Ziel einer kommunistischen Muße im weltgeschichtlichen Kontext zu verbrennen. Die Selbstzweckformel, die eine Muße-Praxis des Menschen begründen könnte, droht zugleich umzuschlagen in ein sich verabsolutierendes geschichtliches Handeln, das glaubt, alle Mittel heiligen zu dürfen, wenn sich die Protagonisten der ‚Weltrevolution‘ zu den Vollstreckern des letzten Menschheitszwecks ausrufen. Die Idee einer selbstzweckhaften Geschichtspraxis der Menschheit und die Orgien der Gewalt, die das 20. Jahrhundert geprägt haben, scheinen in einer beunruhigenden Verwandtschaft zu stehen. Dieser vermeintliche Zusammenhang von Selbstzwecken, dem Sprengen von Zweck-Mittel-Kategorien, Formen sich selbst feiernder Gewalt und des ekstatischen Bewusstseins der geschichtlichen Tat wurde von verschiedenen Autoren deutlich wahrgenommen. Am klarsten ausgesprochen wurde das sicherlich von Walter Benjamin⁶⁸. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es gerade das harmlos erscheinende Konzept der Muße ist, das von seiner Struktur her an diese Formen des Rausches, der Gewalt und Ekstase grenzt und im Zusammenhang mit dem Marxismus und den historischen Formen des Totalitarismus im Begriff der Revolution reflektiert werden müsste. Dazu an anderer Stelle in diesem Band.

⁶⁷ Karl Marx, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919, 828.

⁶⁸ Vgl. Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Kairos. Schriften zur Philosophie*, Frankfurt am Main 2007, 87–109. Hierzu auch: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung“.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., „Marginalien zu Theorie und Praxis“, in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang*, Frankfurt am Main 1977, 759–782.
- „Zweite Lese“, in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 4: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 2014, 123–128.
- Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2014.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, übers. v. Mary McCarthy, München 2013.
- Arndt, Andreas, „Arbeit und Leben“, in: *Hegel-Jahrbuch* 8,1 (2006), 312–316.
- *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.
- Bahr, Hans-Dieter, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008.
- Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte* (Kritische Gesamtausgabe 19), hg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010.
- „Zur Kritik der Gewalt“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Kairos. Schriften zur Philosophie*, Frankfurt am Main 2007, 87–109.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980.
- *Geist der Utopie*, hg. v. Joachim Fest/Wolf Jobst Siedler, Frankfurt am Main 1964
- Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.
- Ebert, Theodor, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30.
- Eßbach, Wolfgang, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* (Übergänge Bd. 16), München 1988.
- Fechner, Detlef/Scholz, Peter, „Schole und otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte“, in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, Münster 2002, 83–148.
- Frank, Manfred, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Aufl., München 1992.
- Gimmel, Jochen, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke‘“ [im vorliegenden Band].
- „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?“, in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.
 - *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg 2015.
 - „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium 6), Tübingen 2017, 295–321.

- *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th.W. Adorno*, Münster 2014, https://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/dd46c785-5fe8-41d6-ae15-a1318a28e4da/artikel_gimmel_2014.pdf, abgerufen am 15.02.2021.
- „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können“, in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.
- Honneth, Axel, „Die Moral im ‚Kapital‘. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, 2. Aufl., Berlin 2014, 350–363.
- Husserl, Edmund, „Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: Walter Biemel (Hg.), *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, 314–348.
- Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
- Kojève, Alexandre, *Alexandre Kojève – Überlebensformen* (Internationaler Merve-Diskurs 300), hg. v. Andreas Hiepko, Berlin 2007.
- Korsch, Karl, *Karl Marx*, hg. v. Götz Langkau, Frankfurt am Main 1967.
- *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt am Main 1972.
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006.
- Lenin, Wladimir I., „Konспект zur ‚Wissenschaft der Logik‘. Die Lehre vom Begriff“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 38: *Philosophische Hefte*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1964, 156–229.
- „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507.
- Lukács, Georg, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, in: Lukács, *Werke*, Bd. 2: *Frühschriften II*, Darmstadt/Neuwied 1977, 161–517.
- Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main 1969.
- *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. v. Alfred Schmidt, Darmstadt 1985.
- Marx, Karl, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919.
- „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42 (MEW 42), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 47–768.

- „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40 (MEW 40), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 465–588.
 - „Thesen über Feuerbach“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 5–7.
 - „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13 (MEW 13), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1961, 3–160.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, „Die deutsche Ideologie“, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 9–530.
- Pieper, Josef, *Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*, München 2007.
- Popitz, Heinrich, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt 1980.
- Priddat, Birger P., *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.
- Reckwitz, Andreas, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32,4 (2003), 282–301.
- Reichelt, Helmut, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, 2. Aufl., Freiburg 2013.
- Röttgers, Kurt, *Muße und der Sinn von Arbeit. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014.
- Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg 1993.
- „Praxis“, in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 1107–1138.
- Schmied-Kowarz, Wolfdietrich, „Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation“, in: Horst Müller (Hg.), *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, Praxis-Tagung, Norderstedt 2010, 58–78.
- Teige, Karel, *Liquidierung der Kunst. Analysen, Manifeste*, übers. v. Paul Kruntorad, Frankfurt am Main 1968.
- Treptow, Elmar, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift, LMU München, München 1971.
- Wolff, Georg, „Warten aufs letzte Gefecht. Marx, Lenin, Mao – Aspekte des Kommunismus“, in: *Der Spiegel* 20 (1961), 45–54.