



Wissenschaftlicher Beitrag

Abschweifen

Auf Umwegen zu Wissenschaft und Muße

Jochen Gimmel

Das gedankliche Abschweifen kann für die Wissenschaft äußerst fruchtbar werden. Eine ungeheure Zahl an Ideen, Theorien, Systemen, Interpretationsansätzen und Einfällen verdanken sich womöglich nur den Um- und Abwegen unserer Gedanken und Fragen. Wenn dem so ist, dann müssten wir darüber nachdenken, ob wir dieses Abkommen vom rechten wissenschaftlichen Weg nicht eigens akademisch honorieren und legitimieren sollten. Die durchaus strittige Frage, ob Wissenschaft in besonderer Weise etwas mit Muße zu tun hat oder zu tun haben sollte, möchte ich mit Verweis auf die Fruchtbarkeit von Um- und Abwegen bejahen. Diese Umwege benötigen eine besondere Freizügigkeit und Zielvergessenheit, die – davon bin ich überzeugt – so etwas wie Muße voraussetzen. Ich möchte versuchen unterschiedliche Aspekte von Wissenschaft durch vier Metaphern zu charakterisieren: Als wissenschaftliche Goldsuche, die konzentriert das erschlossene Terrain, den Claim, durchwühlt und durchsiebt, um ein in Unzen abzuwiegendes Körnchen Wahrheit zu bergen. Dieses zielgerichtete Erschließen von Forschungsergebnissen müsste von einer Art wissenschaftlicher Pilzsuche unterschieden werden, die mit offen-ungerichtetem Blick und doch eindeutiger Sachintention den Wald sieht und die Früchte ihrer Erkenntnissuche tastenden Auges quasi ‚erschnüffelt‘. Im dritten Fall, dem Ab- und Umherschweifen, fallen dem Forscher die Früchte der Wissenschaft gerade dann in den Schoß, wenn er sie nicht erwartet, genau dann, wenn er gar nicht sucht, sondern über sie förmlich stolpert bei seinen Spaziergängen auf unbekannten Wegen in nicht vermessenem Gelände. Ich fürchte allerdings, dass unser wissenschaftlicher Alltag oft keiner dieser drei Metaphern gleicht, sondern vielmehr der Arbeit eines Bergmanns, der in den Schacht fährt, Kohle abbaut und das Gestein auf geschientem Weg zur Halde abtransportieren lässt.

Ich glaube nicht, dass eines dieser Bilder Wissenschaft besser beschreibt als ein anderes oder alleine als Ideal von Wissenschaft taugen würde. Es macht aber den Anschein, als hätte ein Forschungsmodus, der sich an der Montanindustrie orientieren kann, den bessern Stand als die spazierenden Forschungsverläufe, wenn sich Wissenschaft vor ihren Geldgeber*innen rechtfertigen muss. Wo im Vorhinein beschrieben werden kann, wie Ergebnisse, mit denen zu rechnen

ist, zu Tage gefördert und welchen Wert sie haben werden, lässt sich ‚Sinn und Zweck‘ von Wissenschaft besser einsehen. Man weiß, was man bekommen wird. Verfahrenssicherheit scheint, neben Nutzen und Wirksamkeit, ein zentrales Kriterium der Legitimation von Wissenschaften auszumachen. Wo Wissenschaft sich aber darauf beschränkt, Erkenntnisse nach vorgegebenem Verfahren zu erschließen, tritt das offene Fragen – Pilzpirsch und Abschweifung – zurück vor einer Art der Wissensproduktion – Gold- und Kohlebergbau. Heidegger kritisiert einen Betriebscharakter der Forschung, wenn er schreibt: „Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung. Dieser jedoch ist der innere Grund für die Notwendigkeit ihres Institutionscharakters.“¹ Diesem Betriebscharakter könnte durch eine Betonung des spazierenden Ins-Offene-Fragens und -Denkens entgegnet werden. Es ließe sich vielleicht in Abgrenzung zur Wissensproduktion mit Adorno als eine „Selbstreflexion und Selbstbesinnung der Sache in sich“ kennzeichnen. Er spricht von einer Euphorie, einer „Erhebung, die eins ist mit Versenkung“², wo das Denken sich der Besinnung überlässt. Wenn Wissenschaft sich auch als Besinnung verstehen lassen will, dann wird sie niemals auf Muße verzichten können.

1 Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes (1938)“, in: Heidegger, *Holzwege*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, 75–113, 84.

2 Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft. Eingriffe, Stichworte, Anhang* (Gesammelte Schriften, 10.2), Frankfurt a. M. 2003, 493.

Die Unterscheidung von Betrieb und Besinnung betrifft die Frage nach der Methode. Wo Methode eine epistemische Technik (der Erzeugung von Wissen) meint, gibt sie zwar Verfahrenssicherheit ab, geht aber auch mit Scheuklappen voran. Wo sie dagegen, dem ursprünglichen Sinne des Wortes nach, einen Weg bezeichnet, der einer Sache nachgeht, also auf der Suche ist, da ergibt sie sich erst im Gang der Frage, ist also spezifisch offen und wandelbar und entspricht der Sache weniger durch Feststellung als durch Annäherung und Umkreisung. „Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke, nicht durch einen Einzelschlüssel oder Einzelnummer sondern durch eine Nummernkombination.“³ Mit diesem Bild beschreibt Adorno seine konstellative Methode, die ich als eine Weise des spazierenden Forschens und somit als eine Methode im emphatischen Sinne deuten möchte. Dass unter dem Bilderverbot, das Adorno programmatisch für seine kritische Philosophie in Anspruch nahm, dennoch auch er sich in Bildern äußerte, wie dieses Zitat beweist, scheint mir in der Sache selbst begründet zu sein. Zu verständnis-eröffnenden, methodischen Umwegen zählen Denkbilder, Assoziationen, Erzählungen, Analogien, offene Fragen und Gespräche. Sie finden ihren Weg als Mittel der Darstellung, des Stils und zum Ausdruck eines appellativen Gehalts. Gerade in den Anfängen abendländischer Wissenschaft, in den platonischen Dialogen, weist sich die Verknüpfung von Wissenschaft und Muße – in idealisierter Form – sehr deutlich in methodischen Umwegen aus und das bedeutet auch in einem besonderen Stil, der die Zumutungen des Suchens mit der Freude am Entdecken verbindet – und zwar sowohl in der Darstellung als auch in deren Themen. Diese Kunst des sich besinnenden Umherschweifens, das sich Zeit nimmt „für Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung“⁴, erfordert Muße und stellt akademische Institutionen vor die Aufgabe, „dass sie institutionalisieren müssen, was sich in diesem Sinne nicht institutionalisieren lässt“⁵. Methode heißt in diesem Sinne: Sich Zeit nehmen zum Abschweifen.

3 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften, 6), Frankfurt a. M. 2003, 166.

4 Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, 3), hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999, 556, Musse und Müssiggang.

5 Peter Strohschneider, „Muße und Wissenschaft. Ein Gespräch mit Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae, 35), Berlin/Boston 2014, 69–88, 70–71.



44-bändige Ausgabe der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels

Ich möchte diesen paradoxen Anspruch, Muße und Wissenschaft, Besinnung und Betrieb in der Praxis zu vereinen, etwas näher betrachten, indem ich nach dem wissenschaftlichen Arbeitsalltag von Karl Marx frage. In welchem Verhältnis steht das eine Regalwand ausfüllende Werk von Marx zu dem Mußemangel, den er der kapitalistischen Lebenswirklichkeit attestiert? Hat sich der Autor des Kapitals bei der Analyse desselben einer Muße erfreut, die er der kapitalistischen Gesellschaft absprach? Gibt es inmitten der Unmuße Inseln der Muße wissenschaftlicher Arbeit, ein richtiges Studium im falschen Leben, sozusagen? Und wenn ja, wie sehen sie aus? – Ich habe keine eindeutige Antwort auf diese Fragen gefunden und fürchte, dass es auch keine geben kann, weil das Verhältnis von Muße zum wissenschaftlichen Werk auch bei Marx ungemein widersprüchlich erscheint. Die von mir gesichteten Zeugnisse, die von Marx' alltäglicher Arbeitsweise handeln, geben ein Exempel dafür ab, wie problematisch der Bezug von Muße und Wissenschaft in der konkreten Arbeit zu sein scheint. Zwei solcher Zeugnisse möchte ich anführen, die gerade durch ihre gegensätzliche Parteinahme bezüglich Marx einen aussagekräftigen Eindruck von seiner wissenschaftlichen Praxis andeuten können. Das erste Zeugnis entstammt einem Spitzelbericht der preußischen Polizei aus dem Jahr 1852/53, das den gefährlichen Revolutionär genauer unter die Lupe nimmt:

Im Privatleben ist er [Marx] ein höchst unordentlicher, zynischer Mensch, ein schlechter Wirt; er führt ein wahres Zigeunerleben. Waschen, Kämmen und Wäschewechsel gehört bei ihm zu den Seltenheiten; er berauscht sich gern. Oft faulenzte er tagelang, hat er aber viel Arbeit, dann arbeitet er Tag und Nacht mit unermüdlicher Ausdauer fort; eine bestimmte Zeit zum Schlafen und Wachen gibt es bei ihm nicht; sehr oft bleibt er ganze Nächte auf, dann legt er sich wieder mittags ganz angekleidet aufs Kanapee und schläft bis abends, unbekümmert um die ganze Welt, die bei ihm frei aus- und eingeht.⁶

6 Hans Magnus Enzensberger (Hg.),
Gespräche mit Marx und Engels, 1. Aufl.,
Frankfurt a. M. 1973, 252.

Das zweite Zeugnis, das ich anführen will, entstammt nicht dem Blickwinkel des Klassenfeindes, sondern Aufzeichnungen seines ihn idealisierenden Schwiegersohns Paul Lafargue, die er 1890 zu Papier brachte. Er bezieht sich dabei auf das Jahr 1865, als er Marx kennenlernte. Dieser war „damals leidend und arbeitete gerade am ersten Band des Kapitals“⁷. Die Verknüpfung von Marx' Leiden – mutmaßlich an einer Krankheit – mit der Arbeit am *Kapital* scheint mir nicht ganz so zufällig zu sein, wie es zuerst den Anschein haben könnte. Auf Marx' Leiden kommt Lafargue einzig in dem Sinne noch einmal zu sprechen, dass Marx den Wunsch geäußert habe, Nachfolger heranzubilden, welche nach seinem Ableben die Vollendung seines Werkes betreiben könnten. Das völlig unbestimmt bleibende Leiden von Marx verdeutlicht also vor allem die Dringlichkeit seines Schaffens: Marx fühlt sich unter Zeitdruck, seine Lebensaufgabe zu vollenden. Liest man weiter, wird die Annahme genährt, dass die Krankheit, die das Werk von Marx zu bedrohen schien, ihre Ursache in Marx' Schaffen selbst haben mochte, also vielleicht sein Werk ihn krank machte.

7 Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit
& Persönliche Erinnerungen an Karl Marx*
(Politische Texte), Frankfurt a. M. 1966, 55.

Obgleich er sich immer erst zu sehr vorgerückter Stunde zu Bett begab, war er doch stets zwischen acht und neun Uhr morgens auf den Beinen, nahm seinen schwarzen Kaffee, durchlas seine Zeitungen und ging dann in sein Arbeitszimmer, wo er bis zwei oder drei Uhr nachts arbeitete. Er unterbrach sich nur, um seine Mahlzeiten einzunehmen und des Abends, wenn es das Wetter erlaubte, einen Spaziergang [...] zu machen; unter Tags schlief er eine oder zwei Stunden auf seinem Kanapee. In seiner Jugend hatte er die Gewohnheit, ganze Nächte bei der Arbeit zu durchwachen. Das Arbeiten war bei Marx zur Leidenschaft geworden; es absorbierte ihn so, daß er oft des Essens darüber vergaß. Zu den Mahlzeiten mußte man ihn nicht selten wiederholt rufen, bis er in das Speisezimmer herunterkam; und kaum hatte

er den letzten Bissen gegessen, als er schon wieder sein Zimmer aufsuchte. Er war ein sehr schwacher Esser und litt sogar an Appetitlosigkeit, die er durch den Genuß von scharf gesalzenen Speisen, Schinken, geräucherten Fischen, Kaviar und Pickles zu bekämpfen suchte. Sein Magen mußte für die kolossale Gehirntätigkeit büßen. Seinen ganzen Körper opferte er seinem Gehirn auf.⁸

8 Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, 61–62.

Marx opferte seinen ganzen Körper seinem Gehirn auf – er opferte sich in seiner Arbeit auf – dieses Motiv ist zentral. Der Spitzelbericht, der von wechselnden Phasen manischer Arbeitswut und trägem Vergammeln des Tages berichtet, lässt den heutigen Leser an ein bipolares Leiden denken. Obgleich man also vielfach Indizien findet, die den Arbeitsprozess von Marx als leidvoll erscheinen lassen, bleiben dennoch – und das ist in diesem Zusammenhang von eigentlichem Interesse – typische Mußeattributionen nicht aus. So scheint Marx' Tagesablauf in beiden Berichten ein selbstbestimmter, frei einzuteilender zu sein, der keine Stundenzettel und Stechuhren kennt, und das Kanapee, den abendlichen Spaziergang und herzliche Gesellschaften harmonisch mit dem konzentriert-kreativen Chaos seines Schreibtisches verbindet. Natürlich liegt hier eine Stilisierung vor. Marx war sowohl durch seine vielfältigen politischen Aktivitäten als auch durch seine lebenslang andauernde finanzielle Notlage mit Sicherheit alltäglich durch Termindruck und ökonomische Sorgen belastet. Doch es geht hier gerade um das stilisierte Bild des Verhältnisses von Muße und wissenschaftlichem Werk, das gezeichnet wird, es geht um das implizite Ideal. Lafargue leitet seine Erinnerungen an Marx mit einer Erläuterung dessen Wissenschaftsideals ein.

Wenn er auch der Ansicht war, daß jede Wissenschaft um ihrer selbst willen gepflegt werden solle und daß man bei keiner wissenschaftlichen Forschung sich um ihre eventuellen Konsequenzen kümmern dürfe, so meinte er doch, daß der Gelehrte, wollte er sich nicht selbst herabdrücken, nie aufhören solle, am öffentlichen Leben tätigen Anteil zu nehmen und nicht immer in seiner Stube oder seinem Laboratorium eingeschlossen bleiben dürfe wie eine Ratte in ihrem Käse, ohne sich ins Leben und in die sozialen und politischen Kämpfe seiner Zeitgenossen zu mengen. »Die Wissenschaft soll kein egoistisches Vergnügen sein: diejenigen, welche so glücklich sind, sich wissenschaftlichen Zwecken widmen zu können, sollen auch die ersten sein, welche ihre Kenntnisse in den Dienst der Menschheit stellen.« – »Für die Welt arbeiten«, war einer seiner Lieblingsaussprüche.⁹

9 Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, 55–56.

Hier wird in aller Deutlichkeit an das Konzept einer selbstzweckhaften, unabhängigen und radikal forschenden Wissenschaft angeknüpft, wie es Aristoteles in der *Metaphysik* formuliert hat. Wenn Marx sich auch dagegen ausspricht, dass der Wissenschaftler ein Nager-Leben im Käselaiß fristen dürfe, so scheint er doch die Ansicht des Aristoteles zu teilen, dass zuerst der Käse käme und dann die Wissenschaft, „denn erst, als alle Lebensnotwendigkeiten vorhanden waren und alles, was der Erleichterung und eines gehobenen Lebens dient, begann man eine derartige Einsicht zu suchen“¹⁰. Bei Marx bekundet sich jedoch Skepsis gegenüber einer solchen Einsicht, die ihre Mußekammern im Elfenbeinturm bzw. Käselaiß nicht verlässt, und sich bloß des untüchtigen Glücks theoretischer Schau erfreut. Hier sei nur auf den Widerspruch verwiesen, dass gerade derjenige das Verlassen des Studierzimmers anmahnt, der nach voriger Beschreibung dieses noch nicht einmal zugunsten seines Familienlebens verließ. Die Wissenschaft, die „doch allein um ihrer selbst willen da“¹¹ ist, stellt für Marx gerade als selbstzufriedenes Glück einen Skandal dar. Das bezeichnet eine folgenschwere Veränderung des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft: Weder Wissenschaft noch Muße benötigten einst einer weiteren Legitimation,

10 Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*, übers. von Franz Ferdinand Schwarz (Reclams Universal-Bibliothek 7913), bibliogr. erg. Ausg., Stuttgart 2013, 982b 20.

11 Aristoteles, *Metaphysik*, 982b 25.

12 Vgl. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, *Deutsche Ideologie* (...) (Marx Engels Werke, 3), Berlin 1978, 5. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern.“

13 „Wie sich die Herrschaft des Kapitals entwickelte und in der Tat auch die nicht direkt auf Schöpfung des materiellen Reichtums bezüglichen Produktionssphären immer mehr von ihm abhängig wurden – namentlich die positiven Wissenschaften (Naturwissenschaften) als Mittel der materiellen Produktion dienstbar gemacht wurden –, glaubten sykopphantische underlings der politischen Ökonomie jede Wirkungssphäre dadurch verherrlichen zu müssen und rechtfertigen, daß sie selbe ‚im Zusammenhang‘ mit der Produktion des materiellen Reichtums darstellten – als Mittel für denselben – und jeden damit beehrten, daß sie ihn zum ‚produktiven Arbeiter‘ im ‚ersten‘ Sinn machten, nämlich zu einem labourer, der im Dienst des Kapitals arbeite, ihm in der einen oder andren Weise in seiner Bereicherung nützlich sei, etc.“ Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert 1* (Marx Engels Werke, 26,1), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin 1963, 146.

14 Marx polemisiert insbesondere gegen den Arbeitsbegriff bei Adam Smith (dem er ansonsten zugesteht, erkannt zu haben, dass es die Arbeit ist, die Wert bildet), da er Arbeit als ein bloßes Opfer betrachten würde. Vgl. z. B. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Marx Engels Werke, 42), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 42, 512–515.

15 Vgl. Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert 3* (Marx Engels Werke, 26,3), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin 1968, 253.

sondern beide waren gerade in ihrer Verbindung durch das ihnen innewohnende Versprechen auf Glück selbst Legitimationsgrund für anderes, das ihnen diene. Bei Marx muss dagegen gerade das Glück des Selbstzweckes gerechtfertigt werden, indem die Wissenschaft zu einem Dienst erhoben bzw. erniedrigt wird. Die Wissenschaft wird zur „Arbeit für die Welt“. – „Für die Welt arbeiten“ ist allerdings ein seltsamer Ausdruck. Wie kann man für die Welt arbeiten, indem man einem privilegierten Glück nachgeht? Die Welt tritt nicht als Arbeit- und Auftraggeber in Erscheinung und mit den Anderen, Nicht-Privilegierten, kann auch das eigene Wissenschaftsglück nicht unmittelbar geteilt werden, es bleibt zuerst egoistisch. Marx reagiert auf den Skandal des wissenschaftlichen Glücks durch die paradoxe Strategie, Wissenschaft einerseits in die demütige Stellung der Dienerschaft zu versetzen, doch das andererseits gerade dadurch, dass die Welt nicht bloß interpretiert, sondern verändert werden solle¹², also sich die Wissenschaft der Welt zu bemächtigen habe. Arbeit für die Welt meint eigentlich eine Arbeit *an* der Welt und zwar im Ganzen. Nachdem **das Pathos vom selbstzweckhaften Glück des Forschens verdächtig** wurde, scheint hier kein geringeres Pathos auf: Die Wissenschaft arbeitet für die Welt, indem sie der Menschheit voranschreitet. Das Glück der Wissenschaft rechtfertigt sich also, indem Wissenschaft arbeitsam, geschichtsmächtig und zur unglücklichen Überforderung des sich aufopfernden Individuums wird, das gleichermaßen seinen Körper wie sein Familienleben im Dienst an der Menschheit drangibt.¹³ Dass Wissenschaft als Arbeit für die Welt zugleich als Selbstzweck betrachtet werden kann, ist durch das moderne Geschichts- bzw. Fortschrittsverständnis zu erklären, denn die Menschheit arbeitet in dem jeweiligen Wissenschaftler an sich selbst, die Welt schreitet fort auf den Füßen des Wissenschaftlers. Wissenschaft, die praktisch wurde, ist in diesem Fortschritts-Weltbild nicht bloß Mittel der Menschen zur Erkenntnisgenerierung, sondern Bewegungsmodus der Menschheit. Bloßes Mittel bleibt dagegen im Zweifelsfall der Wissenschaftler als Person, der sich tatsächlich zugleich demütig *zurücknimmt* gegenüber der Sache und gerade darin weltgeschichtliche Bedeutung *übernimmt*. So versteht man besser, was es bedeutet, wenn gesagt wurde, Marx habe seinen ganzen Körper seinem Gehirn geopfert; es bedeutet: Marx hat seine ganze individuelle Person der Geschichte der Menschheit geopfert, um diese durch seine Arbeit zu verändern. Marx propagierte zwar gegen die Vorstellung einer Aufopferung in Arbeit den Begriff einer freien Arbeit,¹⁴ dieser Art war aber in seinen Augen auch die akademische Beschäftigung nicht. Freie Arbeit könne es erst geben, nachdem die geschichtliche Opferarbeit ihren Zweck erreicht hätte, das heißt die Produktivität durch eine Geschichte der Ausbeutung hindurch auf das Niveau allgemeiner Mußefähigkeit gehoben wäre und Wissenschaft den Stand erreicht hätte, den Menschen zum mündigen Subjekt seiner Geschichte zu machen.¹⁵ Marx sah seine wissenschaftliche Tätigkeit als unverzichtbaren Motor dieser Entwicklung an und sich selbst als dessen Treibstoff.

Reale Mußefreiräume, die Spaziergänge von Marx, freundschaftliche Gespräche, seine mittägliche Siesta, das Spielen mit den Kindern usw. werden vom Stigma der Aufopferung für die Sache überschattet. Muße wird beinahe unkenntlich als bloßes Mittel eines höheren Zwecks, als Produktionsmittel einer Wissenschaft im Dienst an der Menschheit. Wenn der Mensch und die Menschheit erst noch werden müssen, wie Marx sagt, können Menschen sich nicht bei sich selbst

genug sein lassen. Sie müssen sich für ihre geschichtliche Genese in der Arbeit für die Menschheit aufopfern. Ein Menschsein in Muße ist als Geschichtszweck auf später vertagt. Nicht Muße ermöglicht Wissenschaft, sondern Wissenschaft arbeitet bei Marx auf Muße als Geschichtsziel hin. Und dennoch begleitet Muße diese Menschheitsarbeit ständig. Ohne Kanapee, Zigarre und den freien Fluss des Gedankens scheint auch Marx seinen Dienst nicht verrichten zu können. Trotz der Verkehrung von Selbstzweckhaftigkeit in Selbstaufopferung bleibt die Hingabe an die Sache, die gerade als ein erfüllendes Glück der Muße verstanden worden war, der Wissenschaft inhärent. Muße, die hier in der Spannung zwischen Aufopferung und Hingabe siedelt, bleibt bei Marx mit Wissenschaft verschwistert, allerdings nur eine Muße mit schlechtem Gewissen, „als gewalt-sam latent gemachter Instinkt der Freiheit“¹⁶, wie Nietzsche sagt.

16 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München 1999, 325.

Diese Hintergrundmetaphorik des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft in der Moderne, lässt sich mit Max Webers berühmten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ weiter beleuchten.¹⁷ Weber hielt diesen Vortrag 1917 unter dem Eindruck der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, die auch das Weltbild der – wie Weber sagt – „Geistesaristokratie“¹⁸ drohte, aus den Fugen zu bringen. Auch hier sei mir gestattet auf einen biographischen Umstand hinzuweisen, da sich das Verhältnis von wissenschaftlicher Produktion und Muße in den Forscher-Biographien wohl eingezeichnet haben dürfte. Max Weber wird als überaus fleißiger und gewissenhafter Wissenschaftler beschrieben. Allerdings scheint auch seine Emsigkeit ein gesundes Maß überschritten zu haben. Bereits im Jahr 1898, zwei Jahre nachdem er einen Ruf nach Heidelberg angenommen hatte, wurde ihm eine Neurasthenie diagnostiziert, woraufhin er seine Lehrtätigkeit einschränkte und schließlich seine Professur ganz niederlegte. Dieses Leiden wird heute vorwiegend als Depression bzw. als Burnout bezeichnet. Weber ging weiter seinen Forschungen nach, fand aber nie wieder dauerhaft in den regulären wissenschaftlichen Betrieb zurück. Er finanzierte sich vorwiegend durch das familiäre Vermögen. Da ist es bezeichnend, dass Weber zufolge die zentrale Auszeichnung der deutschen Akademie im Vergleich zur US-amerikanischen in ihren „plutokratischen Voraussetzungen“¹⁹ bestehe.

19 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 475.

Denn es ist außerordentlich gewagt für einen jungen Gelehrten, der keinerlei Vermögen hat, überhaupt den Bedingungen der akademischen Laufbahn sich auszusetzen. Er muß es mindestens eine Anzahl Jahre aushalten können, ohne irgendwie zu wissen, ob er nachher die Chance hat, einzurücken in eine Stellung, die für den Unterhalt ausreicht.²⁰

20 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 475.

Sicherlich haben sich die akademischen Verhältnisse seit dieser noch vom 19. Jahrhundert geprägten Bestandsaufnahme des „äußerlichen Berufs der Wissenschaft“²¹ grundlegend gewandelt. Erschreckend gleichgeblieben ist aber doch die Zukunftsunsicherheit, die die akademische Reservearmee des Mittelbaus durch Zeitverträge bindet, hinhält und in keinem Fall die mußevolle Sorglosigkeit und Unabhängigkeit gewährt, die doch gerade die Freiheit der Wissenschaft ausmachen soll. Dass diese Freiheit auch den Ordinarien gründlich abhanden- kommt, wo sie mit der Verwaltung und Leitung von Instituten überladen sind, die nach Webers Worten von der „Art staatskapitalistischer Unternehmungen“²² gemanagt werden müssen, und denen die Verbindung von Forschung und Lehre zum schmerzhaften Spagat wird, lässt nichts Gutes hoffen, was unsere Suche nach wissenschaftlicher Muße angeht. Jedenfalls kommt Weber hinsichtlich

21 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

22 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 476.

der äußeren Umstände des wissenschaftlichen Berufs zu der unumwundenen Feststellung, die bedauerlicherweise höchst aktuell anmutet: „Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard. Wenn junge Gelehrte um Rat fragen kommen wegen Habilitation, so ist die Verantwortung des Zuredens fast nicht zu tragen.“²³

23 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

Trotz all dieser unwirtlichen, ja besorgniserregenden Umstände, die in der Wissenschaft laut Weber vorherrschen, wagen sich dennoch immer wieder kühne Charakter in die akademische Wildnis, weil sie dort ‚ihren Beruf leben‘ wollen. Weber kommt nun also auf den „inneren Berufe zur Wissenschaft“²⁴ zu sprechen. Und hier kommt die institutionell so gründlich ausgetriebene Muße wieder ins Spiel. Vehement grenzt Weber die wissenschaftliche Tätigkeit von einem bloß fabrikmäßigen Herstellen von Forschungsergebnissen ab. Bis zur Detailversessenheit angestrenzte und methodisch durchgeführte Arbeit sei zwar die Grundlage der Wissenschaft, allerdings eine Arbeit aus Leidenschaft: „ohne diesen seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten Rausch, diese Leidenschaft“²⁵, sei Wissenschaft als Beruf gar nicht zu leisten. „Denn nichts ist für den Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.“²⁶

24 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

25 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 482.

26 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 482.

Hier taucht wiederum das Motiv der Wissenschaft als Selbstzweck auf, die nur durch Leidenschaft ihren Wert ausweisen könne – man würde heute vielleicht sagen, intrinsisch motiviert sein müsse. Dieser leidenschaftliche Arbeitsrausch, der dem Laien schon Anlass zur Sorge geben dürfte, muss durch ein anderes Moment ergänzt sein, um Wissenschaft gelingen zu lassen – das ist der Einfall. Dieser kann nicht hergestellt werden und gehorcht keinem Arbeitseifer. Darum, scheint Weber sagen zu wollen, ist es außerordentlich wichtig, die manischen Phasen des Arbeitsrausches durch Zeiten der Ruhe zu ergänzen, in denen ein Kairos des Gedankens Raum finden kann:

Aber er [der Einfall] kommt, wenn es ihm, nicht wenn es uns beliebt. Es ist in der Tat richtig, daß die besten Dinge einem so, wie Ihering es schildert: bei der Zigarre auf dem Kanapee, oder wie Helmholtz mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit für sich angibt: beim Spaziergang auf langsam steigender Straße, oder ähnlich, jedenfalls aber dann, wenn man sie nicht erwartet, eintreten, und nicht während des Grübelns und Suchens am Schreibtisch.²⁷

27 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 484.

Nach Weber teilen sich Kunst und Wissenschaft diese beide Quellen ihres Schaffens, Leidenschaft und Einfall. „Beide sind: Rausch (im Sinne von Platons ‚manía‘) und ‚Eingebung‘.“²⁸ Nicht der Gefallsucht des Wissenschaftlers dürfe die Leidenschaft gelten, die Person habe vielmehr zurückzutreten im Dienst an der Sache. Bis in die Formulierungen hinein finden wir im ‚Dienst an der Sache‘ das parallele Motiv zum ‚Dienst an der Menschheit‘ bei Marx.

28 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 485.

‚Hingabe‘, ‚manischer Rausch‘, ‚Leidenschaft‘, ‚Einfall‘, ‚Eingebung‘ – all diese von Weber für die Wissenschaft in Anschlag gebrachten Beschreibungen könnten einem Stichwortverzeichnis zur Muße entlehnt sein, ebenso aber einem mystisch-ekstatischen Erfahrungsbericht oder dem Steckbrief zu einer neuen synthetischen Droge. Wäre Wissenschaft *solcher* Art ‚Muße zum Studium‘, wie Humboldt formuliert hat, dann dürfte sich die Universität größerer Beliebtheit erfreuen als so mancher Vergnügungspark. Wissenschaft verbindet jedoch mußevolle Hingabe und Inspiration mit konzentriert-methodischer Anstrengung. Sie genießt nicht bloß die Sache, sondern versucht in deren Erkenntnis stets fortzuschreiten, über sich hinauszugehen. Das bedeutet auch, dass die wissenschaftliche Hingabe, die so mußevoll anmutet, sich eben nie bei sich selbst genug

sein lässt, ewig unzufrieden bleibt in ihrem Wissen. Sie fühlt mit jeder neuen Erkenntnis das Nichtwissen an sich nagen und drängt über sich hinaus. Weber rekurriert dabei auf die platonische Figur des Eros, die er durch die wissenschaftliche *manía* angesprochen hat. Dieser wissenschaftliche Eros verbindet den Rausch mit dem Wissen, das unstillbare Verlangen mit der methodischen Lebens- und Arbeitsweise, die Aufopferung für die Sache mit der Erfüllung. Der Eros erwächst aus der mußevollen Friedlichkeit der äußeren Verhältnisse und weist darin das rauschhafte unstillbare Streben nach Erkenntnis als genuin mußevoll aus. Auch hier sei wiederum nur auf den Widerspruch hingewiesen, dass der äußere Beruf der Wissenschaft als wilder Hazard nicht die mußevollen Rahmenbedingungen erotisch-manischer Wissenssuche meinen kann, die beispielsweise Sokrates am plätschernden Bach im Schatten der Bäume fand. Jedenfalls verknüpft Weber diesen Rückgriff auf die antike Figur des Eros zugleich mit einem typisch modernen Moment, das diese erotische Mußesituation zu sprengen droht. Wissenschaft ist nämlich auch für Weber eingespannt in einen historischen Fortschrittsprozess, der in einem unendlichen Weiter und Mehr sinnvernichtend zu werden droht und die Erkenntnissuche selbst verändert:

Niemand wird von einem Werk, das wirklich im künstlerischen Sinne ‚Erfüllung‘ ist, jemals sagen können, daß es durch ein anderes, das ebenfalls ‚Erfüllung‘ ist, ‚überholt‘ sei. Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft, [...]: jede wissenschaftliche ‚Erfüllung‘ bedeutet neue ‚Fragen‘ und will ‚überboten‘ werden und veralten. [...] Prinzipiell geht dieser Fortschritt in das Unendliche. Und damit kommen wir zu dem Sinnproblem der Wissenschaft.²⁹

29 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 486–487.

Über dieses Sinnproblem von Wissenschaft wird sich Weber in diesem Vortrag nicht beruhigen können. Es ist Tolstoi, dem Weber in besonderer Klarheit die Einsicht über die Sinnlosigkeit der modernen Lebenswelt und Wissenschaft zuschreibt.

Aufgeworfen finden Sie diese Frage am prinzipiellsten in den Werken Leo Tolstoj's. Auf einem eigentümlichen Wege kam er dazu. Das ganze Problem seines Grübelns drehte sich zunehmend um die Frage: ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen – nein. Und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den ‚Fortschritt‘, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt. [...] Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann ‚lebensmüde‘ werden, aber nicht: lebensgesättigt. [...] Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose ‚Fortschrittlichkeit‘ den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.³⁰

30 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 489.

Mit Tolstoi wandelt sich nun die Fragestellung nach Wissenschaft und Beruf. Es geht nicht mehr um den ‚Beruf für die Wissenschaft‘ sondern um den ‚Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit‘³¹, man könnte vielleicht auch sagen: Es geht um die Bedeutung der Wissenschaft für den Menschen. Der Nutzen der Wissenschaft als Instrument zur technischen Beherrschung von Welt und Natur ist für Weber unzweifelhaft. Dieser Anwendungsbezug ist aber in seinem bloß instrumentellen Charakter nicht wissenschaftlich im engeren Sinne selbstzweckhafter Erkenntnis, nicht erfüllend und nicht sinnstiftend. Weber interpretiert die Geschichte der Wissenschaft aber gerade als Suche nach Sinn und Erfüllung, nicht als die Suche nach Methoden und Techniken

31 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 490.

der Weltbeherrschung und -bearbeitung. Auf dieser Sinnsuche scheint sich Wissenschaft allerdings verirrt zu haben oder richtiger: Sie hat ihre Wegziele, nämlich Sinnbegründung in Sein, Gott, Kunst und Glück zu finden, aufgeben müssen, weil sie über sie hinweggeschritten ist ohne anzukommen. Wissenschaft ist für Tolstoi und auch Weber durch den Fortschritt bedroht, den sie selbst ins Leben gerufen hat. Das ankunftslose Weiter des Fortschritts ist mit Sinnlosigkeit durchwoben; man kann dessen müde werden, aber nie lebensgesättigt. Die Idee, dass Wissenschaft ein Glück verspricht, das im Erkennen durch Sinn sättigt und zufriedenstellt, scheint abgelöst durch eine Kulturgeschichte, die – selbst manisch geworden – Wissenschaft und Leben in blindem Fortschritt mitreißt.

32 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 510.

33 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 505.

Für Weber stellt diese historische Sinnlosigkeit die eigentliche Aufgabe dar, in der sich Wissenschaft einzig noch als Selbstzweck rechtfertigen könnte. Sie wird nicht mehr betrieben, da sie das Glück der Erkenntnis in sich trägt, sondern weil nur in der Wissenschaft die Härte und Radikalität aufgebracht werden kann, „dies Schicksal der Zeit [...] männlich [zu] ertragen“³², wie Weber formuliert. Es wird darum gehen, sich dieser Sinnlosigkeit der entzauberten Welt auszusetzen und ihr das eigene Leben entgegenhalten zu können, in dem man „sich selbst Rechenschaft gibt, über den letzten Sinn seines eigenen Tuns“³³. Durch Wissenschaft soll es möglich sein, das unbeschwichtigte Bewusstsein einer sinnlos gewordenen Welt zu ertragen und diesem den trotzigen Versuch entgegenzuhalten, Sinn angesichts der radikalen Sinnlosigkeit im Handeln zu schaffen. Das delphische ‚Erkenne Dich selbst!‘, das der platonische Sokrates als Lust erlebt, wandelt sich in ein ‚Gib Deinem Tun einen Sinn, damit Du die Welt erträgst!‘ Das Glück der Erkenntnis wurde vertauscht durch die Fähigkeit, das Unglück der rationalisierten Welt ‚männlich zu ertragen‘. Wo Wissenschaft und Leben gleichermaßen unter die Gesetze eines Fortschritts geraten, der die Generierung von Resultaten *ad infinitum* vorschreibt und den Weber letztlich als einen globalen Selbstbehauptungskampf zu deuten scheint, muss Sinn quasi erkämpft werden in einer Selbstrechtfertigung des eigenen Tuns. Wissenschaft hat hier Sinn nur im sinnerzeugenden Widerstand gegenüber der Sinnlosigkeit. Man darf hier vielleicht an Camus’ Sisyphos denken.

Die wissenschaftliche Muße der Besinnung scheint also unmittelbar umzuschlagen in eine martialisch anmutende Unmuße eines Selbstbehauptungskampfes. Nur in den verschwiegenen Momenten auf dem Kanapee und dem unbeobachteten Spaziergang scheint Muße überhaupt noch Unterschlupf zu finden. Es wäre eingehender zu bedenken, ob die weitgehende Marginalisierung der Muße, d.h. ihre Verbannung aus dem Licht der Öffentlichkeit in die privaten, abgedunkelten Momente des Individuums, von denen es nur noch zu flüstern wagt, nicht einem Diskurs geschuldet ist, der Öffentlichkeit und Weltgeschichte als Austragungsort eines Kampfes versteht, der nach dem Modell der Evolution keinen Platz für verträumte Existenzen bietet. Solcher Kampfplatz der Menschheit ist auch der Fortschritt für Marx, dem er seine Wissenschaft in den Dienst stellt, um Geschichte endlich einmal zu befrieden. ‚Kanapee‘, ‚Spaziergang‘ und ‚Genuss von Tabakwaren‘ werden bei Weber wie bei Marx zu den Indikatoren einer privatisierten Muße im buchstäblichen Sinne, nämlich einer, die sich ihres Selbstzweckcharakters beraubt sieht und sich in der Öffentlichkeit nicht mehr blicken lassen darf. Muße wird in das Privatleben verbannt, während

die Öffentlichkeit von Konkurrenz- und Selbstbehauptungskämpfen bestimmt sein soll. Mir scheint dieses Verständnis von Öffentlichkeit und Privatleben äußerst relevant zu sein für die Bestimmung des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft. Die Universität, die sich *per se* als Raum der Öffentlichkeit verstehen muss und als Raum des Austausches verstehen sollte, befindet sich auch heute in einem Konkurrenzkampf um Innovation und Exzellenz und soll sich ‚international behaupten‘. Die Qualität von Wissenschaftler*innen wird anhand ihre ‚Sichtbarkeit‘ bemessen, die sich durch das Quantum an Publikationen und das *Quale* eines Impact-Faktors berechnet. Gesellschaftliche Vernetzung kommt vor allem in der Fähigkeit der Drittmittelakquise zur Geltung. Wissenschaftliche Öffentlichkeit, der gemeinsame Dialograum der Experten und Disziplinen, ist bestimmt von einem ‚Konkurrenzkampf exzellenter Forscher, der Eliten und Besten ihrer Fächer‘. Sollte man da noch Muße haben, macht man etwas falsch und hat schon verloren, so scheint es wenigstens. Und doch pflegen Wissenschaftler*innen die Muße als Produktionsbedingung von Wissen auch weiterhin. Zum einen in den stillen Momenten, von denen wir schweigen und zehren, Spaziergang und Mittagschlaf, und zum anderen durch institutionalisierte Kreativitätsfreiräume, die allerdings nicht unproduktiv geraten dürfen, was auch evaluativ überprüft wird. Die Muße, in der die Hingabe an die Sache zum Rausch werden und der Einfall Raum finden kann, ist gerade da zusehends gefährdet, wo sie als Mittel der Wissensproduktion methodisch verfolgt wird. Das bedeutet aber auch, dass eben die unproduktiven oder produktionsunsicheren Momente der Wissenschaft, das Umherschweifen und Stöbern, das rückhaltlose Fragen und Ausloten von Sackgassen gerechtfertigt werden müssen, wo Rausch und Einfall sich einstellen *sollen*. Am Beispiel Webers lässt sich deutlich sehen, dass man keine vergangenen Zeiten idealisieren sollte, wenn es um das Verhältnis von Wissenschaft und Muße geht. Ziemlich eindeutig nimmt es sich jedoch aus, dass die Entwicklung seit den Bologna-Reformen gerade die Freiräume und Freizeiten in der wissenschaftlichen Arbeit minimiert und zu einer Ökonomisierung des Wissenschaftsbetriebs geführt hat. Unter solchen Bedingungen wird Muße zusehends prekär.

34 Jacques Derrida, *Die unbedingte Universität*, Dt. Erstausg., 4. Aufl. [Nachdr.], Frankfurt a. M. 2012, 9.

Was durch Weber so gründlich in Frage gestellt und zugleich auch verteidigt wurde, der Sinn der Wissenschaft in einem sinnlosen Fortschritt, lässt sich durch einen Ausdruck näher fassen, den Jacques Derrida in seinen Überlegungen zur Universität benutzt hat. Er macht dort geltend, „daß die moderne Universität eine unbedingte, daß sie bedingungslos, von jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte“³⁴. Die konkrete Bedeutung dieser radikalen Forderung bleibt durchaus in der Schwebe und Derrida überrascht den Leser nicht durch die, nach Webers Worten, letzte Leistung der Wissenschaft, nämlich Klarheit. Man kann aber Derrida auf den Gedankengang Webers rückbeziehen, insofern Wissenschaft von der Idee der Forschungsfreiheit und einem radikalen Fragen zehrt. Gegenüber der zentralen Forderung Webers, dass sich Wissenschaft jeder weltanschaulichen Parteinahme zu enthalten habe, verweist Derrida darauf, dass gerade das Wissenschaftlersein, das Professorsein, wesentlich als ein Glaubensbekenntnis auftritt. Wissenschaftler vollziehen sozusagen einen performativen Akt des Bekenkens in der Darstellung ihrer Wissensbestände. Wo sie etwas in wissenschaftlichem Gestus konstatieren, sagen sie mit, dass sie solche Aussage nur vor dem Hintergrund der vollständigen Berücksichtigung

ihrer Kenntnislage, der Grundsätzlichkeit ihrer Fragestellung und der selbstkritischen Distanzierung zur eigenen Willkür treffen. Sie sprechen sozusagen in ihrer Sachaussage ein ‚Ja, ich will!‘ zum wissenschaftlichen Bund mit der Wahrheit. Derrida geht so weit die von Weber so nachdrücklich postulierte Wertfreiheit der Wissenschaft in ihrem Sachbezug als einen performativen Akt unbedingten Widerstandes zu lesen,

weil man eingestehen, lehren, sich dazu bekennen muß, daß diese neutrale Theoretizität ihrerseits stets ein performatives Glaubensbekenntnis, einen Glauben, eine Entscheidung, eine öffentlich eingegangene Verpflichtung, eine ethisch-politische Verantwortung, ein erklärtes Für-sie-Eintreten etc. voraussetzen wird. Hier stoßen wir auf das Prinzip des unbedingten Widerstandes der Universität.³⁵

35 Derrida, *Die unbedingte Universität*, 43.

Wissenschaft scheint in der Moderne nicht in dem Sinn Glück und Lust in sich selbst zu bergen, wie uns das noch in den antiken Texten vorschwebt. Sie wurde einerseits zum bloßen Mittel degradiert, deren Zweck geschichtlich aussteht oder durch den unendlichen Fortschritt unerfüllbar wurde. Andererseits wird ihr im emphatischen Bezug zur Wahrheit auch weiterhin eine performative Kraft zugeschrieben, die es vermag, sie im unbedingten Widerstand gegen den geschichtlichen Alltag zugleich zu einem alltäglichen Sinn geschehen werden zu lassen. So interpretiert Gumbrecht beispielsweise den von Weber beschworenen *daimon* des Wissenschaftlers als den Verkünder unbequemer Wahrheiten. Die Welt zu verstehen, macht Sinn, auch wenn sie sinn- und glücklos erscheint, indem Worte, Bilder und Erzählungen gefunden werden, die einen Freiraum des Sinns verschaffen. Wenn das stimmen sollte, dann ist die geschichtliche Opferarbeit, in der zum Beispiel Marx ‚seinen Körper seinem Gehirn opferte‘, auch eine glücksspende Lust gewesen. „Glück ist [der Gedanke] noch, wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern lässt, der hat nicht resigniert.“³⁶ Wissenschaft als Widerstand macht das Glück zum öffentlichen Einspruch gegenüber dem Unglück des universalisierten Überlebenskampfes, es demaskiert das Unglück durch die Wahrheit, es auszusprechen. Muße wäre als Glückspraxis freier Besinnung zugleich wissenschaftliche Praxis des Widerstandes, Praxis unbequemer Wahrheiten, selbst ein unbequemes Glück.

36 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft – 2: Eingriffe, Stichworte, Anhang*, 799.

Ich möchte mich in diesem Sinne für die Rehabilitation zweier Charakterzüge der Wissenschaft stark machen, die vielleicht die Muße in der Wissenschaft, die Umwege und Spaziergänge des Forschens, wieder stärker zur Geltung bringen könnten und dabei gleichermaßen freudvoll wie unbequem geraten dürften. Ich spreche von Staunen und Spielen und ziele damit nicht auf eine Infantilisierung, sondern eine Radikalisierung des Selbstverständnisses von Wissenschaft. Ute Guzzoni, der ich meinen Zugang zur Philosophie wesentlich verdanke, hat in ihrer Abschiedsvorlesung hier in Freiburg auf die Bedeutung des Staunens für das Denken verwiesen. Sie hat gezeigt, dass bei Aristoteles und Platon die Wissenschaft mit dem Staunen anhub und ohne das Staunen nicht zu erklären wäre. Aber auch, dass das Staunen nur allzu schnell durch methodischen Erkenntnisgewinn und die Allgemeinverbindlichkeit systematischer Erklärungen entschärft wird. Die Fragwürdigkeit, das Verwunderliche und Wundersame, das doch den Rausch des Forschens ausmachen müsste, droht gerade im methodischen Erkenntnisgewinn verschüttet zu werden. Ute Guzzoni

konnte dem beruflichen Ruhestand auch gerade darum freudig entgegensehen, weil sie dort den Freiraum zu einem staunenden Denken gewährleistet sah, der im wissenschaftlichen Betrieb mehr und mehr abhanden zu kommen droht. Wissenschaft als methodische Wissensproduktion scheint das fortgesetzte Staunen auszuschließen. Aber gerade darum müsste Wissenschaft, meiner Ansicht nach, wo sie sich vorbehaltlos und radikal dem Fragen überlassen möchte, neben dem systematischen Erschließen von Antworten zugleich eine Strategie der Antwort-Verunsicherung verfolgen, die nicht mehr auf Wissensproduktion abzielt, sondern auf eine Erschütterung des Selbstverständlichen, aus welcher Fragwürdigkeit erst erwachsen kann. Strategie ist aber wiederum der falsche Begriff, damit gemeint ist das Forschen im Modus der Pilzsuche und Abschweifung, die Radikalität eines Fragens, das zugleich die ‚Gelassenheit zu den Dingen‘ meint, ein Überlassen ans Fragwürdige: Krise in Muße.

So lässt sich vielleicht von einer Haltung des Staunens sprechen, auf die ich abziele, und die ihre Entsprechung in der Tätigkeitsform des Spielens hätte.

37 Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übers. von Hans Nachod (rororo Rowohlts Enzyklopädie 55435), 24. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2015, 9.

„Im Spiel spielt etwas mit, was über den unmittelbaren Drang nach Lebensbehauptung hinausgeht und in die Lebensbetätigung einen Sinn hineinlegt.“³⁷

„Von einer determiniert gedachten Welt reiner Kraftentwicklungen her betrachtet, ist es im vollsten Sinne des Wortes ein Superabundans, etwas Überflüssiges. [...] Die Tiere können spielen, also sind sie bereits mehr als mechanische Dinge. Wir spielen und wissen, daß wir spielen, also sind wir mehr als bloß vernünftige Wesen, denn das Spiel ist unvernünftig.“³⁸

38 Huizinga, *Homo Ludens*, 11–12.

Das grundsätzliche Vermögen der Selbstreflexion und Selbst-Infragestellung, das letztlich aller Wissenschaft inhärent sein muss, hat auch, wo Wissenschaft mit tiefstem Ernst verfolgt wird, etwas von diesem Spielerischem und Überflüssigen, etwas von dem „überlogischen Charakter unserer Situation im Kosmos“³⁹, von der hier Huizinga spricht. Wissenschaft muss die Welt quasi erst spielerisch an- und umordnen, um ihr eine Erkenntnis abgewinnen zu können. Es scheint mir bezeichnend, wie spielerisch zum Beispiel Marx und Weber sich ihr eigenes wissenschaftliches Feld erschließen, wie stark sie dabei auf Denkbilder rekurren, mit Ironie und Assoziationen operieren, schlicht, wie sie Wahrheit auf Umwegen erschließen. Die Kraft zur Entzauberung der Welt bezieht Wissenschaft paradoxerweise gerade auch durch die Fähigkeit, über die Welt im spielerischen Zugang zu staunen, das heißt sie zu verzaubern. Wir sollten darüber nachdenken, wie wir die Universität verstärkt zu einem Ort ‚fröhlicher Wissenschaft‘ im Sinne Nietzsches machen könnten, und zwar gerade um Willen des Ernstes einer wissenschaftlichen Redlichkeit und Wahrheit, um Willen der Fähigkeit zur Entzauberung durch Verzauberung.

39 Huizinga, *Homo Ludens*, 12.

Empfohlene Zitierweise:

Jochen Gimmel: Abschweifen. Auf Umwegen zu Wissenschaft und Muße
In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 37–48
DOI: 10.6094/musse-magazin/5,8.2020.37
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/abschweifen-umwege/>

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015