

4. Das 18. Jahrhundert

Ein Streit über das Verhältnis von Muße und Politik

In der politischen Ideengeschichte ist die freie Zeit nicht nur positiv besetzt. Im Gegenteil: Muße erscheint manchem Denker in den Spuren Platons als etwas Gefährliches oder als etwas, das den Philosophen vorbehalten werden muss, keinesfalls aber dem Normalbürger zuteilwerden sollte. Der englische Staatstheoretiker Thomas Hobbes (1588-1679) teilte Platons Vorbehalte. Hobbes setzte sich in seinem Hauptwerk *Leviathan* (1651) mit der Frage auseinander, worauf staatliche Herrschaft basiert und warum es durchaus rational sein kann, sich staatlicher Herrschaft fast bedingungslos zu unterwerfen. Hobbes gilt als einer der sogenannten Vertragstheoretiker, da er sich das Wesen des Staates durch einen analytischen Dreischritt, bestehend aus einem Naturzustand, einem Vertragsschluss und einem Gesellschaftszustand, herleitete. Der von ihm geschilderte erdachte Urzustand ist von Ressourcenknappheit und einem Kampf aller gegen alle geprägt. Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf, wie Hobbes es formulierte.¹ Das Schreckensbild totaler Anarchie, in der der Mensch zur präventiven Gewaltausübung gezwungen sei, diente Hobbes zur Legitimation staatlicher Herrschaft unter einer monopolistischen Führung, dem Leviathan. Der Leviathan, als der einzige Souverän und Herr über alle Meinungen und Gewaltmittel im Land, garantiert die bürgerliche Ordnung. Die Untertanen aber haben alle politische Freiheit zugunsten von Sicherheit aufgegeben, und auch Räume freier Zeit standen für Hobbes unter Anarchieverdacht.

1 Zur Kritik dieses Menschenbildes, dass die westlichen Gesellschaften bis heute prägt, siehe: Sahlins, Marshall: Das Menschenbild des Westens – Ein Missverständnis? Matthes & Seitz, Berlin 2017.

Den historischen Hintergrund Hobbes' einfachen und vermeintlich effizienten Lösungsmodells bildete der Englische Bürgerkrieg (1642-1649), der sich zwischen Karl I. (1600-1649) sowie dem Parlament und dessen Anhängern entfachte. Am Grunde des Krieges stand eine immer stärker werdende Kritik am König. Für Hobbes galt es in der Nachbetrachtung des Konflikts, ein idealtypisches politisches System zu entwerfen, das die Entstehungsbedingungen von Kritik beseitigt. Als eine der ersten Ursachen der Kritik sah Hobbes die Muße an. Deutlich wird dies an einer prominenten Stelle in Hobbes' *Leviathan*. In dieser bezieht er sich voller Ironie auf die »Weisheit der Muße« und deren für ihn tragischer Wirkung der zwangsläufigen Kritik an den staatlichen Verhältnissen:

»Die Tiere kennen keinen Unterschied zwischen Schaden und Unrecht; solange ihnen nichts fehlt, beneiden sie die anderen nicht. Wenn aber der Mensch Muße und Vermögen im Überfluss hat, ist er am unleidlichsten; weil er unter solchen Umständen am meisten geneigt ist, seine Weisheit dadurch zu zeigen, daß er die Handlungen derer, welche am Staatsruder sitzen, bitter tadelt.«²

So setzte Hobbes die platonische Traditionslinie, die man als Denunziation der freien Zeit bezeichnen kann, fort. Muße erscheint ihm als subversiv. Positiv formuliert geht sie mit kritischem Denken einher. Auch Aristoteles bemerkte zu seiner Zeit diesen später von Hobbes skizzierten Zusammenhang. Er schrieb den Tyrannen zu, daran interessiert zu sein, jegliche Muße sowie »müßige Zusammenkünfte« und Genossenschaften im Volk zu unterbinden.³ Vollbeschäftigung in einem umfassenden Sinne kann demnach durchaus problematisch sein, wenn sie keine Zeit zum Denken lässt.

Aus Hobbes' Sicht scheitert Morus' Utopie, selbst wenn sie nur als inspirierendes Ideal verstanden wird, am darin enthaltenen zu optimistischen Menschenbild. Hobbes, der durch seine Beobachtung des Krieges geprägt wurde, schildert weniger einen bösen oder misanthropischen Menschen, wohl aber einen, der zu Gewalt fähig ist und diese angesichts unsicherer Umstände auch rational für sich einsetzt. Die Vernunft gilt ihm auch als die treibende Kraft zum Vertragsschluss bzw.

2 Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Erster und zweiter Teil. Reclam, Stuttgart 2007, S. 154.

3 Pol. V, 11, 1313a 35-40; 1313b 1.

zur gemeinschaftlichen Übereignung aller Rechte an einen übergeordneten souveränen Leviathan, der seinerseits Sicherheit nach innen und nach außen garantiert. Erst ein größerer und ungeteilter politischer Verband ermöglicht eine Befriedung der omnipräsenten Gewalt. Die Bürger dieses Staates sollen diese Sicherheit zum Handel und zu ungestörter wirtschaftlicher Aktivität nutzen. Von kulturellen Tätigkeiten oder kritischer Bildung ist in Hobbes' Buch, ganz im Gegensatz zum Denken in der griechischen Antike oder zu Morus' *Utopia*, nicht die Rede.

Auch Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) wird den Vertragstheoretikern zugerechnet und konstruiert einen Naturzustand als Kontrastfolie für die ihn umgebende französische Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. Lange vor Marshall Sahlins problematisierte Rousseau in zwei als Preisschriften eingereichten Diskursen die Erzählung vom gesellschaftlichen Fortschritt. In seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) schrieb er:

»Der Erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen ›Dies ist mein‹ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ›Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört!«⁴

Das Resultat dieses Aktes war für Rousseau die »äußerste Ungleichheit in der Lebensweise, das Übermaß an Müßiggang bei den einen, das Übermaß an Arbeit bei den anderen [...]«⁵. Beide Lebensweisen erschienen ihm im Vergleich zum hypothetischen Naturzustand als einseitige, ungesunde Lebensweisen, die letztlich Zivilisationskrankheiten hervorrufen.⁶ Freie Zeit gehörte fortan den Besitzenden. Sie wurde zum Distinktionsmerkmal in einer industriell produzierenden Welt, und auch schon vor der Industrialisierung übten sich die räuberischen Reichen

4 Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen*. Reclam, Stuttgart 2003 (1755), S. 74.

5 Ebd., S. 40.

6 Vgl. ebd., S. 40.

in demonstrativem Konsum und bewusst auch in demonstrativem Müßiggang, um ihren Status zu betonen.⁷ Hier sind die Menschen mit Muße nicht die Kritiker der Gesellschaft, sondern ihre Profiteure.

Rousseaus fiktiver Urzustand kann demgegenüber als eine Utopie der zwanglosen freien Zeit gelesen werden und erinnert stark an das von den Anthropologen beschriebene Leben nomadisch lebender Jäger- und-Sammler-Kulturen. Die natürliche Selbstliebe »amour de soi« leitet hier den frei durch die Wälder streifenden Menschen. Erst in der fatalen Form der Vergesellschaftung, wie sie Rousseau in seinem zweiten Diskurs beschrieb, entsteht die vergleichende Selbstliebe »amour propre«, die die Menschen in einen nicht enden wollenden eiteln und arbeitsintensiven Wettkampf untereinander bringt:

»Der wilde Mensch und der zivilisierte Mensch unterscheiden sich dermaßen im Grund ihres Herzens und in ihren Neigungen, daß eben dasjenige, was das höchste Glück des einen ausmachte, den anderen zur Verzweiflung brächte. Der erste sehnt sich nur nach Ruhe und Freiheit; er will bloß leben und müßig bleiben; und selbst die Ataraxie des Stoikers reicht an seine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber jedem anderen Gegenstand nicht heran. Der immerzu tätige Bürger hingegen schwitzt, hetzt sich ab, quält sich ohne Unterlaß, nur um sich noch mühsamere Beschäftigungen zu suchen; er arbeitet bis zu seinem Tod, läuft ihm sogar entgegen, um imstande zu sein zu leben, oder entsagt dem Leben, um die Unsterblichkeit zu erlangen. [...] Welch ein Schauspiel stellen doch für einen Kariben die mühevollen und vielbeneideten Arbeiten eines europäischen Ministers dar! [...] Dies nämlich ist die wirkliche Ursache all dieser Unterschiede: Der Wilde lebt in sich selbst; der gesellschaftliche Mensch ist immer außerhalb seiner selbst und weiß nur in der Meinung anderer zu leben; und er bezieht sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl der eigenen Existenz.«⁸

Rousseau beschreibt hier ein verlorenes Paradies freier Menschen und sieht demgegenüber die ihn umgebende Zivilisation als vom stetigen Vergleich geprägtem Zustand, dem sich nur wenige entziehen können.

7 Vgl. Veblen, Thorsten: *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen.* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2000 (1899), S. 51-107.

8 Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen.* Reclam, Stuttgart 2003 (1755), S. 112.

Dem nicht genug, ist diese Gesellschaft eine, die auf einem Trick basiert. Die Besitzenden haben das Recht erfunden, um sich ihre Güter ohne die ständige Anwendung von Gewalt zu sichern. Allen gutgläubigen Besitzlosen blieb nur das Recht, sich zu verdingen.

Auch Immanuel Kant (1724-1804) widmete sich wie Hobbes den Entstehungsbedingungen der Kritik. Jene Bedingungen haben für Kant jedoch auf den ersten Blick nichts mit Zeit zu tun. Die Kritik ist für Kant ein zentrales Element einer stabilen politischen Ordnung. Kritisches Denken ist für ihn vor allem aus dem Mut gespeist, selbst zu denken, statt Autoritäten zu folgen. Berühmt ist Kants Formulierung von 1784:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«⁹

Doch Aufklärung im Sinne einer kritischen Haltung setzt zunächst Zeit und Muße voraus. Kants Appell, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen¹⁰, verweist implizit auf ein Ressourcenproblem. Es war vermutlich weniger Faulheit oder fehlender Mut, der viele hinderte, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen, als vielmehr ein Mangel an Zeit. Es brauchte zunächst entsprechende Freiräume von wirtschaftenden Tätigkeiten, um das Lesen zu erlernen, wie auch die tägliche Zeitungslektüre ihren Raum benötigt (und das Geld). Deswegen bindet Kant politische Aktivität an einen sozioökonomischen und soziosymbolischen Status, der letztlich dem finanziell unabhängigen männlichen Bürger vorbehalten bleibt.¹¹

9 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, Heft 12, Berlin 1784, S. 481-494.

10 Ebd., S. 481.

11 In seiner Abhandlung *Metaphysik der Sitten* (1797) schreibt er: »Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben sein will. Die letztere Qualität

Zu Zeiten Kants garantierte nur bürgerlicher Wohlstand und die damit einhergehende Unabhängigkeit die Zeit zur freien Meinungsbildung. Das männliche Zensuswahlrecht des 18. Jahrhunderts spiegelte diesen Umstand wider. Die Gruppe der Rasonierenden war für Kant entsprechend klein, sodass der politisch denkende Kant auch nicht unbedingt als Demokrat anzusehen ist.

Schon Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich John Locke (1632-1704) dementsprechend geäußert. Auch er ging davon aus, dass jene, die selbst arbeitstätig waren, statt ihr Kapital für sich arbeiten zu lassen, wenig Zeit für höhere Dinge hätten wie die politischen Angelegenheiten.¹² In gewisser Weise spiegelt sich im Diskurs der Aufklärung noch immer die Diskrepanz der antiken Denkhaltung. In beiden Fällen sind Menschen zwar frei und gleich geboren, doch gesellschaftlich grundverscheiden in ihren Möglichkeiten, wenngleich zumindest Rousseau daran deutlich Anstoß nahm. Man denke hierbei an Aristoteles' generalisierende Rede von der »Natur des Menschen« einerseits und seiner Rechtfertigung der »natürlichen« Sklaverei andererseits. Die Folgerung, dass es zum politischen Rasonnement auch der Ressourcen bedarf (und nicht nur eines mutigen Entschlusses, unabhängig zu denken), lag auch zu Kants Zeit sehr nahe. Bedenkt man nun, dass Kant unter den Bedingungen der Zensur schrieb, so kann man diese naheliegende Implikation auch als eine verdeckte Kritik an den sozioökonomischen Ungleichheiten deuten. Dennoch bestand in beiden

macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger notwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. – Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Diensthote [...]; der Unmündige [...]; alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer [...] genötigt ist seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.«, MS, AA VI, S. 314.

- 12 Vgl. Locke, John: Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest, and Raising the Value of Money [1691]. In: Ders. (Hg.): Works in Ten Volumes. Vol. V. London 1823, S. 1-116. Siehe auch: Henning, Christoph: Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern. In: Ders.; Thomä, Dieter; Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hg.): Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Metzler 2011, S. 33-34.

Fällen eine Schieflage zwischen normativen Ansprüchen und einschränkenden Rechtfertigungsmanövern angesichts der tatsächlichen Klassenstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft. Auch heute sind die Bürger westlicher Gesellschaften formal frei und gleich. Gleichzeitig müssen einige Menschen weit länger arbeiten als andere, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten oder um sich in den Ruhestand begeben zu können.

