

2. Die Idee der Muße von der Antike bis zur frühen Neuzeit

Der Begriff der Politik und viele Begriffe der politischen Ideengeschichte wurzeln in der griechisch-römischen Antike. Auf diese Epoche zurückzugehen ist daher auch dann geboten, wenn auf das theoretische Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaftsleben sowie der persönlichen Freizeit geblickt werden soll. Im Folgenden wird exemplarisch auf Platons und Aristoteles' Werke Bezug genommen. Insbesondere Aristoteles hat verschiedenste Tätigkeitsformen unterschieden, die für ihn in unterschiedlichem Maße mit Tugendhaftigkeit gekoppelt und damit Glück verheißend waren. Dabei wird auch deutlich, dass das antike Denken zumeist zwischen verschiedenen Personen bzw. Statusgruppen wie Herren und Sklaven unterscheidet und ihnen aufgrund vermeintlich natürlicher Eigenschaften Tätigkeitsprofile zuordnet. Auch die römische Kultur übernahm einige der griechischen Ansichten.

In der frühen Neuzeit steht insbesondere Thomas Morus' (1478-1535) *Utopia* (1516) für einen wirkungsmächtigen ideengeschichtlichen Entwurf einer Einteilung in Arbeit und freie Zeit, der sich vom antiken Modell unterscheidet und mit diesem bricht, insofern beide Tätigkeitssphären nicht länger verschiedenen Personengruppen zugewiesen werden. Stattdessen wird erstmals ein egalitärer Ansatz verfolgt der Arbeitszeiten und Ruhephasen gleich verteilt und so zu einem neuen idealtypischen Gleichgewicht findet. Diesem Modell ist unsere heutige Vorstellungswelt vom Anspruch her viel näher als dem antiken Modell, wenn sich auch faktisch vielerorts ein anderes Bild zeigt.¹

1 David Graeber bemerkte in Bezug auf die Finanzkrise von 2007 sowie auch im Hinblick auf die darauffolgenden Occupy Wall Street Proteste von 2011: »The greatest social evil of antiquity was precisely this: people would fall so deeply in debt that they would end up selling their children into slavery, even, finally,

In der Antike war die Freiheit von der Arbeit im Haushalt die Voraussetzung für Politik, die als Sache freier Bürger galt. Die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft wurden von Sklaven erarbeitet. Die philosophisch oder kreativ unbegabten Bürger Athens wären wohl vor Langweile gestorben, wenn sie nicht wenigstens über Krieg und Frieden hätten entscheiden können. Politik war für sie Sinngebung und Selbstzweck. Ämter zu bekleiden sowie die Beteiligung an der Diskussion auf der Agora galten als ehrenvolle Aufgaben. Auch die Entwicklung von Kultur und Philosophie gründete letztlich auf der täglichen Arbeit der versklavten Menschen, die die Felder bestellten.

Nach Aristoteles verlangte das »gute Leben«, wie er es in der *Politik* beschreibt, vom Menschen, den er als ein staatsbildendes und sprachbegabtes Wesen begriff, die gemeinschaftliche Auseinandersetzung über Gut und Schlecht.² Ein gelungenes Leben war für Aristoteles daher zwingend ein politisches Leben, frei von Arbeit. Die Sklaverei, die eine solche Idee vom guten Leben erst ermöglichte, erschien Aristoteles als natürlich und als ein Nebenprodukt des Kriegszustandes, der den Normalfall für die antiken Stadtstaaten bildete. Aristoteles rechtfertigte die Sklaverei, da in seiner Vorstellungswelt manche Menschen von Natur aus zum Herrschen und andere von Natur aus zum Arbeiten bestimmt waren.³ Dennoch war er in seiner Rechtfertigung so vorrausschauend, die Möglichkeit einer anderen Welt bereits in den Blick zu nehmen. Dabei beschrieb er dem Traum von einer Erlösung von der Arbeit durch den technischen Fortschritt. Erst heute erscheint uns dieser Traum zum Greifen nah und Aristoteles damaliger Gedankengang damit überraschen aktuell. Er schrieb:

themselves. But you know, if Plato or Aristotle were somehow magically transported to modern America, would he really see matter here as all that different? Sure, we no longer sell ourselves to employers, we rent ourselves. But for anyone from the ancient world, such a distinction would be at best a legalism. They'd probably consider most Americans to be debt slaves, and would they really be so wrong to do so?«, Graeber, David; Bradshaw, Alex (Interview): *Debt's History, Implications, and Critical Perspective* (08.04.2011), online unter: <http://imagineoborders.org/blog/alex/graeber-debt/> (Abruf am 06.02.2021).

2 Pol. I, 2, 1253a 10-15.

3 Pol. I, 2, 1252a 30.

»Wenn nämlich ein jedes Werkzeug in der Lage wäre, entweder auf einen Befehl hin oder indem es einen Befehl im Voraus bemerkt, sein Werk zu vollführen, wie man das von den Statuen des Daidalos berichtet oder von den Dreifüßen des Hephaistos, von denen der Dichter sagt, daß sie sich von selbst in die Schar der Götter mengten, wenn auf diese Weise die Weberschiffchen selbst webten [...], dann benötigten wohl weder die Baumeister Handlanger noch die Herren Sklaven.«⁴

Aristoteles, der in jedwedem Bereich das Ideal der ausgeglichenen Mitte anstrebte⁵, wandte dieses auch auf die Muße an: Wohl am ehesten glücklich seien die Menschen, die über eine lange Zeit oder gar ihr ganzes Leben tugendhaft leben und zudem mit materiellen Gütern ausreichend ausgestattet sind.⁶ Unter einem tugendhaften Leben wird ein Leben verstanden, das von Vernunft und Strebsamkeit geprägt ist, wobei Aristoteles insbesondere die Mäßigung oder das Beherrschen der eigenen Affekte zentral scheint. Das angeborene Streben nach Verbesserung durch Vernunftgebrauch in der Gemeinschaft bedeutet für den Menschen, seinen Bestzustand (areté) erst in der Polis realisieren zu können.⁷ Ein glückliches Leben (eu zên) ist erst in der politischen Gemeinschaft möglich.

Es ist vor allem das theoretische und philosophische Leben, das er in seiner *Nikomachischen Ethik* mit einem glücklichen Leben gleichsetzt.⁸ Es steht somit noch über dem politischen Leben, das Aristoteles in der *Politik* beschreibt. Ein glückliches Leben kann also ein politisches Leben, das eines der praktischen Tugend ist, oder ein philosophisches Leben sein. In beiden Fällen wird Muße vorausgesetzt, insofern die Bürger von den Tätigkeiten des Haushalts zunächst befreit sein müssen, wenn auch das Leben des Politikers dann nur noch sehr wenig mit Muße zu tun hat.⁹ Diese unterteilt sich bei Aristoteles einerseits in Vergnügen und Spiel sowie andererseits in Zeiten der Kontemplation. Gemäß Aristoteles' Theorie der Muße in der *Nikomachischen Ethik* ist die Muße im Sinne

4 Pol. I, 3, 1253b 30-35.

5 Siehe dazu auch: Welskopf, Elisabeth Charlotte: Probleme der Muße im Alten Hellas. Rütten & Loening, Berlin 1962.

6 NE. I, 9, 1101a 10-20.

7 Pol. I, 2, 1253a 20-30.

8 NE. X, 7, 1177a.

9 NE. X, 7, 1177b 10-25.

von Spiel und Vergnügen zunächst gleichbedeutend mit der Wiederherstellung der Arbeitskraft.¹⁰ Diese letztere Form der Muße ist kein Ziel an sich: Tyrannen – und die, von denen man allgemein hin annimmt, sie wären glücklich – haben, wie Aristoteles zu beobachten meint, die Neigung ihre freie Zeit mit »lustvollen Vergnügungen« zu füllen. Jene Neigung erschien ihm jedoch als kindisch und sei letzten Endes für die Wohlhabenden auch nicht Glück versprechend, da sie sich von äußeren Gütern abhängig machen. Glück durch unmittelbar lustvolle Betätigungen ist oberflächlich und erschöpft sich bald.¹¹ Wirkliches Glück hingegen müsse autark von äußeren Dingen sein.

Aristoteles schließt sich der Auffassung des Anacharsis an, der sagte: »Sich vergnügen, um sich dann Ernstem zu widmen.« Vergnügen und Spiel, die für Aristoteles eine Form des Ausruhens sind, sind demnach nur sinnvoll, sofern sie auf die Zeit der Tätigkeit bezogen bleiben.¹² Anders formuliert braucht es ein gelungenes Gleichgewicht zwischen Arbeit und Spiel, wobei unter Arbeit eben nicht Lohnarbeit verstanden wird, sondern freie Tätigkeit, die aus sich selbst heraus motiviert. In diesem Sinne kennt Aristoteles auch die Freuden des Schaffens: »Wer mit Lust tätig ist, wird alles besser beurteilen und durchführen können, wie etwa diejenigen tüchtige Geometer werden, die Freude an der Geometrie haben [...].«¹³ Wie die Geometrie könne auch die Musik eine freudige und ernsthafte Tätigkeit sein, die Glück verheißt, doch nur wenn man die Tätigkeit um ihrer selbst willen liebt. Um zu einer solchen Form des inneren Glücksempfindens zu gelangen, die ihm als ein tugendvoller Weg erscheint, brauche es eine gelungene Erziehung des Geistes durch die richtigen Gesetze, die nur in guten Staaten garantiert sein können.¹⁴ Insbesondere muss der Staat auch dazu erziehen, dass die heranwachsenden Bürger die Muße zur kulturellen Selbstentfaltung zu nutzen wissen, indem etwa musikalisch-künstlerische Bildung vermittelt wird.¹⁵

Muße im Sinne einer »*vita contemplativa*«, also eines vornehmlich betrachtenden Lebens, geht aber über das politische Leben hinaus. Ein

10 NE. X, 6, 1176b 30–35. So auch Pol. 8, 3, 1337b 30–40.

11 NE. X, 6, 1176b.

12 Ebd., 30–35.

13 NE. X, 5, 1175a 30–35.

14 NE. X, 10, 1180b 1–5.

15 Pol. VIII, 3, 1338a 10.

kontemplatives bzw. philosophisches Leben, das sich der Wahrheitssuche widmet, ist für Aristoteles die tugendhafteste Form der Existenz, da sie sich selbst genügt und so als Glück verheißend anzusehen sei.¹⁶ Dieses Leben steht aber (für Aristoteles naturgemäß) nicht allen Menschen offen: Das Handwerk wie auch die Sklavenarbeit sind für ihn notwendige Teile der Gesellschaft bzw. die Basis des politischen oder philosophischen Lebens der anderen. Daraus wiederum leitet sich auch eine Art der Fürsorgepflicht ab – oder wie es im ersten Buch der *Politik* heißt: »Der Herr denkt für seinen Sklaven, der ihm die Muße dazu ermöglicht.«¹⁷ Daher haben die Staatsführenden die freie Zeit der Gesellschaft so zu organisieren, dass etwa durch Feste und Ruhephasen dazu erzogen wird, die Muße zu pflegen, die grundlegend für die Tugendausbildung der Staatsbürger ist. Erst damit wird die Basis der gesellschaftlichen Ordnung zu Friedenszeiten sichergestellt.¹⁸ Aristoteles' Verfassungsideal war das der »Politie«. Diese ist die Herrschaft der vielen bzw. einer besonders vernünftigen Gruppe, die Aristoteles mit dem wohlhabenden Mittelstand identifiziert. Jene Bürger, die Teil dieser Gruppe waren, waren frei von den niedrigen Tätigkeiten des Handwerks oder des Handels, die keine Zeit zur Muße (und damit zur Tugendausbildung) lassen.¹⁹

Neben Politik und Philosophie gibt es noch weitere Tätigkeiten, die ebenso um ihrer selbst willen angestrebt werden. Im achten Buch der

16 NE. X, 7, 1177a.

17 Pol. I, 2, 1252a 30.

18 Pol. VII, 14, 1334a 1-10.

19 Pol. VII, 9, 1328b 35 – 1329a 1; Pol. IV, 8-9. Aristoteles' Schilderungen orientieren sich, trotz des teils empirisch enzyklopädischen Anspruches, oft an Idealtypen. Folgt man dem Althistoriker Moses I. Finley galt für Aristoteles Zeit in Bezug auf die gegebene Klassenlage wohl das folgende Verhältnis, das allerdings die Rolle des Mittelstandes im Dunkeln lässt: »Die ›Reichen‹ und ›die Armen‹ bei Aristoteles sind solche Klassen, die zwar nicht exakt definiert, dennoch von den Zeitgenossen identifizierbar waren. Zu den Armen zählten alle Freien, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mußten, die Bauern, die Eigentümer ihrer Höfe waren, ebenso wie die Pächter, die Landarbeiter ohne Grundbesitz, die selbstständigen Handwerker und die Ladenbesitzer. Sie wurden unterscheiden von den Reichen, die bequem von der Arbeit anderer leben konnten [...]«, Finley, Moses I.: Das politische Leben in der antiken Welt. C.H. Beck, München 1986, S. 21.

Politik stellt Aristoteles einen umfangreichen Katalog von als frei erachteten Tätigkeiten auf, die Teil der Erziehung sein sollten und mit der Muße verbunden sind. So gelten ihm das Lesen, der Sport und das Zeichnen sowie bedingt auch das Musizieren als freie und selbstzweckhafte (wenn auch oft nützliche) Tätigkeiten.²⁰ Demgegenüber gelten ihm Berufsmusiker letztlich als Handwerker, und da ihre Tätigkeit einem äußeren Zweck gilt, ist sie für Aristoteles als niedrig und unfrei anzusehen.²¹ Im Übrigen steht den Handwerkern Erholung zu, Sklaven jedoch haben keinen rechtlichen Anspruch auf Muße²², wenngleich auch ihre Arbeitskraft für ihr Tagwerk wiederhergestellt werden muss.

Aus der Reihe der selbstzweckhaften freien Tätigkeiten sticht, wie bereits bemerkt, das kontemplativ philosophische Leben hervor, das zwar um seiner selbst willen angestrebt wird, dennoch indirekt auch zur tugendhaften Vervollkommenung des Menschen beiträgt, der so seine Affekte zunehmend beherrscht. Er übt sich darin, nicht länger unmittelbar lustvollen Dingen nachzujagen, und gewinnt so zunehmend Autarkie. Ein negatives Beispiel ist für Aristoteles hingegen der nach Geld strebende Mensch, denn dieser stehe eigentlich unter Zwang. Insbesondere auch deswegen, da bei diesem Ziel kein Ende absehbar ist und Geld letztlich nur ein Mittel für andere Dinge ist oder zumindest sein sollte.²³

Platon (428/427-348/347 v. Chr.), Aristoteles' Lehrer, wurde durch eine unglückliche Verkettung von ungünstigen Umständen zum Sklaven und nur mit Glück durch einen seiner Bewunderer freigekauft.²⁴ Man sagt auch, dies alles geschah, ohne dass sich Platon dessen bewusst gewesen wäre. Wäre Platon nicht freigekauft worden, hätte die Geschichte der Philosophie vermutlich andere Wendungen genommen. Zeit zum Denken hätte er wohl kaum noch gehabt. Platons politische Idee, die er in *Der Staat* (*Politeia*) ausführlich beschrieb, war es, einen Staat zu errichten, der von Philosophen geführt wird. Von der Demokratie hingegen hielt er wenig, da sie für ihn nicht viel mehr darstellte als die Herrschaft des Pöbels, der sich von seinen Affekten und Stimmungen

20 Pol. VIII, 3.

21 Ebd., 6.

22 Pol. VII, 15, 1334a 20.

23 NE. I, 3, 1096a 5-10.

24 Bordt, Michael: Platon. Herder, Freiburg; Basel; Wien 1999, S. 21.

leiten ließ, anstatt auf die Vernunft zu hören. Die Vernunft der Philosophen allerdings brauche Zeit zu reifen.

So sah Platon eine fast 50-jährige Ausbildung für die Philosophenkönige vor, wobei die Ausbildung von Philosophen von verschiedenen Phasen geprägt ist, sodass auf die Phasen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung Phasen der Arbeit für die Polis folgen, um auch an praktischer Erfahrung zu gewinnen.²⁵ Hier stehen allerdings jene Tätigkeiten und Praktiken im Vordergrund, die nichts mit Ökonomie, Handel oder Handwerk zu tun haben, wie etwa leitende Positionen im Krieg. Das 50-jährige Auswahlverfahren der von Platon imaginierten Philosophenherrscher weist ein reiches Curriculum auf: So werden etwa propädeutisch Gymnastik und Musik, nach dem 20. Lebensjahr auch Arithmetik sowie Geometrie gelehrt und schließlich das dialektische Denken und systematische Wahrheitssuche. Nach dem 30. Lebensjahr hätten eine erneute Eignungsprüfung und Auslese zu folgen.²⁶ Die Philosophen müssen während ihrer Lehrzeit und darüber hinaus nicht für ihren Lebensunterhalt sorgen. Sie widmen sich den Wissenschaften, die ihnen angeboten, aber nicht aufgezwungen werden, denn im Gegensatz zum Körper, den man auch unter Zwang trainieren kann, haftet der Seele keine erzwungene Lehre an, woraus folge, dass die Wissenschaft spielerisch erlernt werden solle und sich so auch am besten die individuellen Fähigkeiten zeigen.²⁷ Zugleich legte Platon (der an seiner Stelle Sokrates sprechen lässt) Wert darauf, dass ihnen privater Besitz untersagt ist, sie zudem weder Gold noch Silber berühren dürfen.²⁸ Sie sollten interessenlos, fast asketisch, einzig an der Wahrheit und am allgemeinen Wohl interessiert sein. Sie regieren in der idealtypischen Vorstellung Platons einzig aus Pflichtgefühl.²⁹

Alle Tätigkeiten jenseits von Politik und Philosophie erfuhren Geringschätzung durch Platon. Den Handel und auch das Handwerk sah er als geborener Aristokrat mit erbtem Besitz als entwürdigende Tätigkeiten an, die nicht mit politischer Tätigkeit zu vereinbaren seien,

25 Der Staat VII, 18, 540a.

26 Der Staat VII.

27 Der Staat VII, 16, 536a.

28 Der Staat III, 19–22, 417a.

29 Allerdings relativiert Platon in seinem Alterswerk, den *Gesetzen* (*Nomoi*), seine einstige Forderung nach uneingeschränkter Macht für die Philosophen, in der Annahme, dass darin eine Überforderung der menschlichen Natur liege.

die sich weder am Ruhm noch am Geld orientiert. Handwerker üben sich in ihrer Kunst, doch üben sie zusätzlich auch die Kunst des Gelderwerbs aus. Geldgier und Ehrgeiz wiederum gelten dem von Platon geschilderten Sokrates als Schande.³⁰

Platons Pointe lag im Hinblick auf unsere Fragestellung meines Erachtens darin, dass die Staatsleitenden ihre Muße einzig für die Philosophie und das politische Denken und Handeln nutzen sollten. Die Freizeitkultur der Griechen aber, wie Theater, Gesellschaftsspiele, Feste und Bäderkultur, hatte für ihn eine gefährliche Seite, insbesondere da, wo sie nicht von der Tradition geleitet war. Speziell die Musik und die Dichtkunst erweckten dabei Platons Misstrauen, wenn auch die musische Erziehung neben der Gymnastik einen ebenso großen Teil einnehmen sollte, um die Seelen im Gleichgewicht zu halten.³¹ Insofern erscheint Platon auch die Dichtkunst im Verdacht mit erfundenen Märchen die Jugend zu verwirren, statt zu deren tugendhafter Bildung beizutragen, denn sittlich und tugendhaft sind die wenigsten der bekannten Erzählungen und Mythen. Schlimmer noch: Die Dichtung ist in der Mehrzahl der Fälle der Grund, warum die Affekte und Gefühle angeregt und dominant gegenüber dem Seelenteil des Verstandes werden.³² Die Erzählkunst und Dichtung, die wohl einen Großteil der freien Zeit der alten Griechen füllte, ist für Platon kein ästhetischer Selbstzweck, sondern einzig aus dem Kriterium der Nützlichkeit für den Staat heraus zu

30 Der Staat, I, 18-19. Der französische Sozialist Paul Lafargue, von dem hier noch zu sprechen sein wird, fasste später Platons Ansichten und im Werk verstreute Aussagen bezüglich des Handwerks als vermeintliches wörtliches Zitat folgendermaßen zusammen: »[...] die Natur hat weder Schuhmacher noch Schmiede geschaffen; solche Beschäftigungen entwürdigen die Leute, die sie ausüben: niedrige Lohnarbeiter, namenlose Elende, die bereits durch ihren Stand von den politischen Rechten ausgeschlossen sind. Was die Händler betrifft, die an Lug und Betrug gewöhnt sind, so wird man sie in der Stadt nur als ein notwendiges Übel ertragen. Der Bürger, der sich durch Handelsgeschäfte erniedrigt, soll für dieses Verbrechen bestraft werden. Wird er überführt, so soll er zu einem Jahr Gefängnis verurteilt werden. Bei jedem Rückfall ist die Strafe zu verdoppeln.«, Lafargue, Paul (Autor); Paoli, Guillaume (Hg.): Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 61.

31 Der Staat III, 18, 412a.

32 Der Staat II, 17-18; X, 3-9.

bewerten. Dieser aber sollte sich in der Vorstellung Platons gegen alle potenziell zersetzenden Kräfte präventiv erwehren. Stabilität ist hierbei das oberste Ziel.

Wie übermäßige Armut oder übermäßiger Reichtum so kann nach Platon auch neue Musik den Wunsch nach Veränderungen und »Neuerungssucht« im Staat wecken.³³ Ein neuer Rythmus kann alles aus den Fugen bringen. Und so findet sich im *Staat* die deutliche Warnung: »Man muss sich nämlich davor hüten eine neue Art der Musik einzuführen, sonst gefährdet man das Ganze«. ³⁴ Womöglich kursierten in den politisch bewegten Zeiten, die Platon miterlebte, auch einige neue Ideen, die sich ihren künstlerischen Ausdruck in Liedern und Slogans suchten, ähnlich wie etwa im 20. Jahrhundert John Lennons Song »Imagine« (1971) oder wie der Spruch der 68er- Bewegung »Unter den Talaren – Muff von 1000 Jahren«. Dinge, die Platon, der sich einen hierarchisch wohlgeordneten Drei-Klassen-Staat erträumte, wohl erschauern lassen hätten. Der Kulturhistoriker Jean-Marie André fasst Platons Überlegungen zur Kontrolle der Tätigkeitsphasen der Bürger treffend zusammen:

»Im *Staat* und in den *Gesetzen* spitzt Platon seine Kritik an der Freizeitkultur zu. Vernachlässigung und Auflösung des Bürgersinns werden bei ihm zu einem »Kind des Müßiggangs und der Trägheit«, und er führt den Verfall der Staatsformen, dessen typisches Merkmal für ihn die Demokratie ist, auf die vergiftende Freizeitmoral zurück, die luxuriöses Leben, Müßiggang und Umsturz hervorbringt.«³⁵

Jene, von Stimmungen geleitete maßlose Lebensführung wurde von Platon mit der Herrschaftsform der Demokratie in Verbindung gebracht.³⁶ Da die Demokratie sich selbst zersetze, bereite sie auch den Boden für die Machtusurpation eines Tyrannen, die es ebenso zu verhindern gelte.³⁷ Wie wir noch später sehen werden, konnte man zuletzt in der Coronakrise (gleichsam platonische) Warnrufe bezüglich

33 Der Staat II, 2, 422a.

34 Der Staat IV, 3, 424c.

35 André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 75.

36 Durch einen demokratischen Schiedsspruch wurde Platons Mentor Sokrates zum Tode verurteilt.

37 Vgl. ebd., S. 103.

einer potenziellen einer Entwöhnung der Menschen von der Arbeit bzw. einer ungelenkten freien Zeit vernehmen.

Noch in einem weiteren Punkt ist Platons Vorstellungswelt für die heutigen gesellschaftspolitischen Debatten relevant. Das Ideal der lebenslangen Vollzeitstelle, welches das späte 20. Jahrhundert prägte, wirkt bis heute nach trotz aller neoliberalen Flexibilisierung des Arbeitsmarktes. Michael Hirsch erkennt darin eine Widerspiegelung der von Platon gewünschten ständischen bzw. organischen Welt, in der ein jeder seine spezifische Tätigkeit ausführen soll und erst auf diese Weise eine funktionierende und gerechte Gesellschaft entstehen könne.³⁸ »Vielgeschäftigkeit« hingegen sei ein Grundübel, wie Platon im *Staat* verdeutlicht.³⁹ Platons Vorstellung einer naturwüchsigen hierarchischen Ordnung mit zudem strikt vorgegebenen Rollen bildet, wie Hirsch richtig bemerkt, das Gegenmodell zu Marx' Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft mit einer freien und sozialen Arbeitsteilung.⁴⁰ Denn dem Individuum kommen dabei, wie später noch zu zeigen sein wird, große Spielräume zu, wenn es darum geht sich in verschiedensten Tätigkeiten zu üben und auch verschiedene Fähigkeiten zu erlernen.⁴¹

Heute ist das Lohnarbeitssystem in der Krise, insofern etwa Fachkräftemangel bei Lehrenden und bei schlecht bezahlten Pflegekräften herrscht und sich andererseits überzählig gewordene oder schlecht bezahlte Fabrikarbeiter in gelben Westen sammeln. Ist dahingehend also eine Multiaktivität der Menschen, die sich in und außerhalb der Lohnarbeit in unterschiedlichen Tätigkeiten üben, nicht eher angeraten? Statt des Ausgeliefertseins auf eine feste Position in der Gesellschaft, eine bestimmte Tätigkeit und ein bestimmtes Einkommen, wird dem einzelnen Menschen so etwas mehr Entscheidungsfreiheit möglich. Auch wenn es hierfür sicher politische Rahmensetzungen braucht.

38 Siehe dazu: Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 59–69.

39 Der Staat IV, 10, 434a.

40 So auch: Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 61.

41 Siehe dazu Kapitel 5.2.

Nicht nur in der ideellen Vorstellungswelt der Griechen, sondern auch in deren Lebenswelt nahm die Freizeitkultur einen hohen Stellenwert ein. So war die griechische Antike von einem periodisch wiederkehrenden Schauspiel geprägt, das alle politischen, kriegerischen und ökonomischen Tätigkeiten unterbrach. Die Olympischen Spiele waren der Höhepunkt der griechischen Sportkultur, die zunächst den freien Griechen vorbehalten war. Der Ursprung der Spiele, wie auch vieler Feiertage und Feste, liegt dabei aller Wahrscheinlichkeit nach im religiösen Denken.⁴² Vieles spricht dafür, dass die Spiele die griechische Kultur gegen die persische Bedrohung stärkten, insofern die verschiedenen politischen Parteien in Frieden zusammenkamen, um in einem agonalen Wettkampf miteinander zu streiten. Nicht nur Arbeit, sondern auch Freizeit verbindet Menschen miteinander.

Im antiken Rom war die Muße (»otium«) im Unterschied zur Geschäftstätigkeit (»negotium«) kein ausschließliches Attribut der Aristokraten. Auch der einfache Bürger hatte ein staatlich garantiertes Recht auf seinen garantierten Lebensunterhalt und konnte sich daher Muße leisten. Die Bürger Roms bekamen zudem »Brot und Spiele« geboten, sodass hier jene zwecklosen Kulturpraktiken bereits in eine politische Ökonomie des Machterhalts eingebunden wurden. Während die Lebenskultur der frühen Römischen Republik sich noch stark am Ideal des Landwirtschaft betreibenden freien Bürgers orientierte und dementsprechend die Arbeit Wertschätzung fand⁴³, verlor sich dieses Leitbild zunehmend im Maße der Urbanisierung. Die Landbevölkerung, die im profanen agrarischen Rhythmus von Arbeit und Entspannung lebte, nutzte religiöse Feiertage, die mit einem Arbeitsverbot verbunden waren, für Besuche in der Stadt und entdeckte dabei nach und nach das »otium urbanum« für sich.⁴⁴

Das Römische Kaiserreich entwickelte eine starke kulturelle Ausstrahlungskraft. Der städtische Müßiggang bot eine Vielzahl kultureller Freizeitbeschäftigungen. Die Angebotsvielfalt war groß und reichte von Theaterdarbietungen, Bäderkultur und Kneipentouren bis zum Wagenrennen und Gladiatorenkämpfen. Auch das Flanieren in der

42 Vgl. André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 68.

43 Vgl. ebd., S. 132.

44 Vgl. ebd., S. 127.

Stadt etabliert sich als anerkannte Beschäftigung.⁴⁵ Allerdings rief das »otium urbanum«, wie Jean-Marie André bemerkt, auch Vorbehalte hervor, denn von Anfang an gab es im ursprünglich agrarisch geprägten Römischen Reich »ein der griechischen Mentalität fremdes schlechtes Gewissen gegenüber der Muße«.⁴⁶ So kam es, dass »[...] die Agrarschriftsteller noch lange ihren Bann über den städtischen Müßiggang schleudern, weil er die Arbeitskräfte bis hin zu den Sklaven verderbe, ›die lieber ihre Hände im Theater oder im Zirkus regen als auf den Feldern oder den Weinbergen‹ [...]«⁴⁷.

Die römischen Philosophenschulen wie beispielsweise der unorthodoxe Epikureismus bildeten derweil ihre eigenen ästhetischen Normen aus. Die Aristokraten, die dieser Denkschule folgten, legten Wert auf elegante Kleidung und ländliche Sommersitze, die ihnen Ungezwungenheit ermöglichten. So grenzten sie sich vom städtischen Spektakel bzw. der städtischen Freizeitkultur der Massen ab. Und auch die Philosophenschule der Stoa strebte ein neues Freizeitmodell an. Individuell gestaltete Muße entsprach hier einer Vorstellung von einer ›individuellen Natur‹ des Menschen.⁴⁸ André schreibt hierzu: »Ohne zu der universalen Vernunft und der auf den Staat bezogenen Hierarchie der Pflichten in Widerspruch zu geraten [...] befürwortet die Stoa bei der Elite auch ein Leben, das ausschließlich der ›Theorie‹ gewidmet ist [...]«⁴⁹

In den nebeligen Wäldern nördlich der Alpen zeigte sich zur gleichen Zeit ein etwas anderes Bild. Bei den Germanen war zu jener Zeit die Muße ein Attribut der edlen Krieger. Tacitus schreibt über sie:

»Sie lassen sich nicht so leicht dazu überreden, den Boden zu bebauen und die Ernte abzuwarten, wie den Feind herauszufordern und Verwundungen zu empfangen. Besser noch, für sie ist es Faulheit und Unvermögen, das im Schweiß des Angesichts zu erwerben, was sich im Blutvergießen nehmen ließe. Wenn sie sich nicht auf einem Kriegszug befinden, geben sie sich der Jagd, vor allem aber dem Müßiggang hin.

45 Ebd., S. 161-165.

46 Vgl. ebd., S. 127

47 André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 158-161.

48 Vgl. ebd., S. 158-161.

49 Ebd., S. 160-161.

Sie verbringen die Zeit mit Essen und Schlafen und die stärksten und kriegerischen unter ihnen tun nichts.«⁵⁰

Im europäischen Mittelalter begann die Herrschaft der eng getakteten Zeit: »Ora et labora« war der Wahlspruch des Zeitregimes des europäischen Christentums. Man orientierte sich an kirchlichen Ereignissen und Jahresabläufen. Die Landarbeit lief wie eh und je von »Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang« und orientierte sich ansonsten an agrarischen Rhythmen.⁵¹ In der Stadt aber setzte eine andere Entwicklung ein. Das aufsteigende städtische Bürgertum wollte die bezahlte Arbeit genau bemessen und war an Arbeitsglocken und Werkglocken interessiert. Bald gab es Uhren an städtischen Gebäuden, an denen sich die Stadtbewohner orientierten.⁵² Dies brachte eine erste Ordnung in die Ungewissheit, auch wenn die Zeit von Stadt zu Stadt verschieden schien.⁵³ Dem humanistisch denkenden Geschäftsmann um 1400 war an einer sinnvollen und tugendhaften Verwendung der Zeit gelegen.⁵⁴ Ein Arbeitsfleiß in der breiten Bevölkerung war jedoch noch nicht in die Arbeitenden hineindiszipliniert worden. Bei vielen Handwerksberufen war es von der frühen Neuzeit bis noch ins 19. und 20. Jahrhundert beliebt, an Montagen »blauzumachen«.⁵⁵ Noch arbeitete man so viel wie nötig und nicht so viel wie möglich. Der Historiker Edward P. Thompson bemerkt, dass die zunehmende Verregelung und Vereinnahmung der Zeit durch den sich herausbildenden Industriekapitalismus nicht den Rhythmen der Arbeiter entsprach, was durch die weiterhin bestehenden Ausnahmen von der Regel deutlich wird:

»Wo immer die Menschen ihren Arbeitsrhythmus selbst bestimmen konnten, bildete sich ein Wechsel von höchster Arbeitsintensität und

50 Zit. in: Le Goff, Jacques: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts. Drumlín Verlag, Weingarten 1987, S. 61–62.

51 Ebd., S. 30.

52 Ebd., S. 31–37.

53 Ebd., S. 36.

54 Ebd., S. 38.

55 Vgl. Thompson, Edward P.: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Holloway, John; Thompson, Edward P. (Hg.): Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin. Aus dem Englischen übersetzt von Lars Stubbe. Edition Nautilus, Hamburg 2007, S. 38–43.

Müßiggang heraus. (Dieser Rhythmus besteht noch heute in selbstständigen Berufen – bei Künstlern, Schriftstellern, Kleinbauern und vielleicht auch Studenten – und wirft die Frage auf, ob dies nicht ein ›natürlicher‹ menschlicher Arbeitsrhythmus sei.)⁵⁶

In der Renaissance wurde die freie Zeit aufgrund des Drucks des Frühkapitalismus zu einem Gegenstand der philosophischen Reflexion. Freie Zeit erschien zunehmend im Schwinden begriffen. Thomas Morus (1478-1535, hingerichtet) war einer der ersten und bekanntesten Autoren des politischen Denkens in der frühen Neuzeit. Sein Roman *Utopia* (1516) begründete ein ganzes Genre. Morus war Richter, Parlamentarier und Diplomat. Er war von Berufs wegen mit dem Rechtssystem und der politischen Lage Englands vertraut. Durch seine Reisen und Kontakte kannte er alternative Modelle des gesellschaftlichen Zusammenlebens. In *Utopia* (was so viel bedeutet wie Nicht-Ort) findet sich der Reisebericht eines Seemanns, Raphael Hythlodius (Vielredner), über den weit entfernt liegenden Staat der Utopier, der dem Staat der Engländer in einigen Dingen voraus zu sein scheint. Morus nutzt hier seine literarische Fiktion, um die englischen Zustände auf galante Art zu kritisieren.

Daneben findet aber auch die postfeudale Klassengesellschaft des Frühkapitalismus in Morus Buch ihre harsche Kritik anhand eines egalitaristischen Gegenbildes. Morus stört sich insbesondere an den letztlich durch Zufall bestimmten gesellschaftlichen Positionen eines schmarotzenden Adels, der nichts tue. Dem gegenüber stehe eine hart arbeitende Klasse der Bauern, die zudem durch Spekulationen (den Wollhandel und die Einhegungen von Gütern) von ihren Ländereien vertrieben werde. »Eure Schafe [...] verschlingen die Menschen und verwüsten und entvölkern das Land, die Gehöfte, die Dörfer«⁵⁷, entgegnet Morus, der selbst in seinem Roman auftritt, einem englischen Kardinal.

Dem Bild krasser Ungleichheit, wie sie sich England zeigte, setzte Morus in seinem Roman das eines kommunal organisierten Systems entgegen, in dem ein jeder gleich viel arbeitet. Im Durchschnitt nimmt die Produktion bei den Utopiern dabei weniger Zeit ein. Dies ist auch

⁵⁶ Ebd., S. 38.

⁵⁷ Morus, Thomas: *Utopia*. Diogenes, Zürich 1981, S. 30.

dem Umstand geschuldet, dass der Geschmack der Utopier ein bescheidener ist. Aufwendige Luxusgüter sind nicht nur verpönt, sondern werden erst gar nicht produziert. Gold und Edelsteine sind Kinderspielzeug, für das sich pubertierende Utopier zu schämen beginnen. Die Arbeit wird zentral gelenkt und rein nach dem Kriterium der Nützlichkeit organisiert. Alle Lebensgüter werden gleichmäßig verteilt und sogar die Häuser und Wohnungen werden alle paar Jahre neu verlost.⁵⁸ Kommt es zu lokalen Notlagen oder zu Naturkatastrophen, wird von Regionen des Überschusses ohne Vergütung umverteilt. Im Staate der Utopier gilt jenseits der Verpflichtung zur allgemeinen Arbeit die Verteilung nach dem Bedarfsprinzip bzw. Familienprinzip angesichts äußerer Unbill.⁵⁹ Die notwendig noch anfallende Arbeit wird gleichmäßig verteilt. Ein jeder lernt den Ackerbau und zudem noch ein nützliches Handwerk.⁶⁰ Die geringe Arbeitszeit, die die Utopier absolvieren, ist allerdings streng durch gewählte Vorsteher, sogenannte »Syphogranten«, überwacht, die aufpassen, dass ja kein Mensch faulenzend herum sitzt.⁶¹ Auch bei den Utopiern hat der Tag vierundzwanzig gleich lange Stunden, doch sie verwenden

»[...] davon nur sechs zur Arbeit, nämlich drei vor dem Mittag; darauf nehmen sie das Mittagessen ein, ruhen nach dem Essen die ersten zwei Nachmittagsstunden und liegen dann wieder drei Stunden lang der Arbeit ob; daran schließt sich das Abendessen an. Um die achte Stunde – die erste rechnen sie vom Mittag an – gehen sie zu Bett; acht Stunden beansprucht der Schlaf. Die ganze Zeit zwischen der Arbeit einerseits, dem Schlafen und Essen andererseits bleibt jede zu freier Verfügung, nicht damit er sie zechend oder faulenzend mißbrauche, sondern, frei von seinem Beruf, sie nach Herzenslust für eine andere Betätigung gut verwende.«⁶²

Jene Überwachung ist dabei vielleicht weniger notwendig als gedacht, denn nach der Auskunft von Raphael Hythlodemus sind jene gesunden,

58 Ebd., S. 64.

59 Vgl. ebd., S. 99.

60 Vgl. ebd., S. 82.

61 Vgl. ebd., S. 99.

62 Ebd., S. 99.

aber arbeitsunwilligen Bettler »viel weniger Menschen [...], als du wirst meinen.«⁶³ Jenseits der Arbeit finden sich die folgenden Tätigkeiten:

»Diese Freizeit widmen die meisten Studien. Es pflegen nämlich jeden Tag vor Sonnenaufgang öffentliche Lehrkurse stattzufinden, zu deren Besuch nur die verpflichtet sind, welche eigens zu wissenschaftlicher Ausbildung ausersehen wurden; doch strömen aus allen Ständen Männer sowohl wie Frauen scharenweise herbei, um je nach ihren natürlichen Interessen den einen oder anderen Kurs zu hören. Immerhin, wer auch diese Zeit lieber in seinem Beruf zubringt – und das ist bei vielen der Fall, deren Geist nicht zu den Höhen der Wissenschaft aufsteigen mag –, darf das ruhig tun, ja man lobt ihn noch als nützliches Glied des Staates.«⁶⁴

Im Übrigen gibt es auch keine Bierkneipen, in denen man noch bis kurz vor dem Sonnenaufgang hätte verweilen können.⁶⁵ Dennoch gibt es alltäglich nach dem Abendessen gesellige Abende mit Musik und Brettspielen.⁶⁶ Alles ist ein bisschen zu ideal: »Die Leute sind umgänglich, witzig, anständig, schätzen die Freizeit und leisten doch, wenn es sein muß, ganz tüchtig körperliche Arbeit, freilich ohne sich irgendwie darum zu reißen; in geistigen Dingen kennen sie keine Ermüdung.«⁶⁷ Interessant ist hier, dass die Utopier regelmäßig Überschüsse erarbeiten, ohne dabei jedoch einen Arbeitsfetisch zu entwickeln. Insbesondere die Reduktion der Bedürfnisse ist der Schlüssel zum Glück – was Morus in der metaphorischen Verachtung der Utopier gegenüber Luxusgütern, Edelsteinen und seidenen Gewändern zum Ausdruck bringt.⁶⁸

Sehen wir davon ab, dass die antiken Philosophen die heute allgegenwärtige Form der Lohnarbeit wohl nur als eine Form der Sklaverei betrachten würden, so besteht in der heutigen demokratisch-liberalen Gesellschaft zumindest ideell der Anspruch, dass alle Bürger sich, d.h. ihre persönlichen Anlagen und Projekte sowie auch ihre politischen Anliegen, entfalten können sollten. Der Gedanke der »Isonomia«, der Gleichheit vor dem Gesetz, war eines der Leitprinzipien der direkten

63 Ebd., S. 85.

64 Ebd., S. 84.

65 Vgl. ebd., S. 98.

66 Vgl. ebd., S. 84.

67 Ebd., S. 125.

68 Vgl. ebd., S. 103-107.

athenischen Demokratie, das nach einer schwerwiegenden sozioökonomischen Krise des vorhergehenden aristokratischen Systems etabliert wurde, wenngleich damit faktisch nicht alle Menschen innerhalb der Polis gemeint waren.⁶⁹ Als ein zu antizipierendes Ideal wirkte es noch weit über die Zeit der Polis hinaus bis in die Gegenwart unserer ausdifferenzierten repräsentativen Demokratien. Der darin liegende egalitaristische Anspruch strahle über die Grenzen der Verfassung, insofern etwa die Sozialisten des 19. Jahrhunderts eine rein formale Gleichheit als ungenügend für eine wirklich demokratische Gesellschaft erachteten bzw. in einer rein formal postulierten Gleichheit der Rechte ein Momentum der bürgerlichen Herrschaft sahen. Was es ergänzend brauchte, war eine komplementäre soziale Gleichheit. Daran anknüpfend kann man behaupten, dass es heute – nimmt man den egalitären Anspruch unserer Gesellschaften ernst – ebenso eine für alle bestehende reale Möglichkeit geben muss, in einem angemessenen Maße über die eigene Zeit zu verfügen.

Dass in einem kontemplativen Leben jenseits der Arbeit, angereichert mit vielen selbstzweckhaften freien Tätigkeiten, ein besonderer Wert liegt, hat die antike Philosophie gezeigt. Ging man derzeit jedoch davon aus, dass Politik und Philosophie in einem gleichsam organisch gedachten Gesellschaftskörper nur bestimmten Teilen vorbehalten sein können, so ist das heute nicht mehr der Fall – wenn auch faktisch und global gesehen vielerorts massive soziale Ungleichheiten bestehen. Doch ist es heute nicht denkbar, dass die Technologien die monotonen und körperlich schädigenden Arbeiten der Sklaven übernehmen? Auch heute noch gibt es Berufe, deren Aufgabenspektrum derart eingeschränkt ist, dass Menschen sich bei deren Ausübung kaum entfalten können, geschweige denn eine Sinnhaftigkeit darin sehen.⁷⁰ An vielen Stellen haben Technologien bereits Arbeiter ersetzt, wenn man etwa an die weitgehende Automatisierung der Landwirtschaft denkt, in der vor mehr als hundert Jahren noch ein Großteil der Bevölkerung tätig war. Zugleich scheint es: Wenn Freiheit und Glück in der Autarkie von äußeren Gütern liegen, wenn die Fragen des täglichen Überlebens bereits gelöst sein müssen, wie Aristoteles meint, so erscheint die Lohnarbeit in diesem Sinne sicher nicht als eine freie Tätigkeit.

69 Vgl. Finley, Moses I.: Das Politische Leben in der antiken Welt. C.H. Beck, München 1986, S. 175; 109–110; 45.

70 Siehe dazu Kapitel 7.2.

Doch ließe sich einschränkend auch sagen, dass die gezeigten Perspektiven das Glück in der Arbeit, die Freude am Handwerk und die Freude am Funktionieren und Gestalten systematisch unterbewerten – wohl weil sie stets als abhängig (etwa von Auftraggebern und Kunden) gelten. Tatsächlich haben alle Tätigkeiten ihre Sonnen- und Schatten-seiten.⁷¹ Nicht zuletzt hat die kontemplative Philosophie schon manchen in die Krise gestürzt. So ist sicher auch die freie Zeit, egal ob sie nun kreativ, philosophierend oder politisierend verbracht wird, nicht frei von Misslichkeiten. Noch wird sie stets wertgeschätzt. Von Bedeutung aber ist, dass heute ein neu austariertes Gleichgewicht zwischen Arbeit und freier Zeit gefunden werden muss, das sich auf der Höhe des technologischen Standes befindet und das, anders als in der Antike, egalitaristisch bestimmt sein sollte.⁷²

71 Siehe dazu: 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. Metzler, Stuttgart 2011, S. 32-42.

72 Das Kapitel 6.4 widmet sich den möglichen Verteilungsmodi eines solchen egalitaristischen Paradigmas.