

XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
28. September - 2. Oktober 2014, Münster

Sektion Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert

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

Jochen Gimmel

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-92319378573

Gimmel, Jochen

Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno¹

Sektion: Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert

Vortragszeitpunkt: 02.10. 2014, 15:30-16:00 Uhr Raum S2

Hartmut Rosa hat darauf hingewiesen, dass das grassierende Gefühl der Zeitnot nicht dem Umstand der Beschleunigung technischer Abläufe geschuldet ist, sondern vielmehr der zur Beschleunigung disproportional anwachsenden Menge der in einem Zeitraum zu leistenden Verrichtungen. Nicht die lichtgeschwinde Übertragung von eMails gibt uns das Gefühl zu Buchhaltern unseres Lebens zu verkommen, sondern die ungeheure Steigerung der Menge an elektronischem Briefverkehr verglichen zur handschriftlichen Korrespondenz vergangener Zeit.² In dieser nüchtern vorgetragenen Überlegung verbirgt sich ein Motiv aufklärerischen Denkens, das in Marx' Konzept zu einem ‚Reich der Freiheit‘ ausgeführt wurde: Der technische Fortschritt der Produktivität ist die Voraussetzung, den Menschen aus den Zwängen seiner bedürfnisstillenden Zwangsarbeit zu lösen. „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“³. Der entfesselten Produktivität wohnt das emanzipatorische Potential inne, dem Menschen mehr Zeit zur eigenen zwanglosen Selbstverwirklichung zu gewähren, oder, wie Ernst Bloch dieses utopische Potential kennzeichnete: es ist „die allgemein ermöglichte Muße“⁴. Wo die Produktivität maximal effizient geworden ist, könnte die Arbeit auf ein Minimum schrumpfen und einer „tätigen Muße“⁵ Platz einräumen. Diese Idee impliziert allerdings eine Grenze, ein Maß an Produktion, nämlich das der realen materiellen Bedürfnisstillung. Ist das ‚Reich der Notwendigkeit‘ durch die Produktionskapazität potentiell auf ein Minimum eingeschränkt, ergibt sich daraus eben die Freiheit für Menschen, „diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell (zu) regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle (zu) bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden“. Das Maß der Produktion ist somit zum einen durch die reale Bedürfnisbefriedigung, zum anderen durch eine vernünftige Zwecksetzung der Einrichtung unserer Arbeitsverhältnisse bestimmt. Über dieses Maß hinaus müsste nichts mehr produziert, nichts mehr geschäftig erledigt werden,

¹ Sektion: Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert, Vortragsdatum: 2. 10. 2014, XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014 in Münster.

² Vgl. Hartmut Rosa, *Bewegung und Beharrung in modernen Gesellschaften. Eine beschleunigungstheoretische Zeitdiagnose*, aus: *Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen*, hrsg. von Klaus-M. Kodalle und Hartmut Rosa, Würzburg 2008, S. 3-8.

³ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Dritter Band. Berlin 1988. S. 828.

⁴ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Zweiter Band, Frankfurt a.M. 1982, S. 1083.

⁵ Ebd., S. 1080

sondern durch dieses Maß an Produktion wäre der Mensch sich seiner Freiheit überlassen, so dass ‚Freizeit in Freiheit umsprünge‘⁶, wie es Theodor W. Adorno einmal formuliert hat.

Nun ist diese Grenze, dieses Maß, augenscheinlich nicht gefunden und das ökonomische Wachstum zu einem tendenziell unendlichen erklärt worden. Auch in der Argumentation Rosas fällt also die Diagnose der Moderne zurück auf das Merkmal potentiell unendlichen Wachstums- und Expansionswillens. Damit ist nun freilich nichts Neues und Originelles gesagt. Bereits Aristoteles grenzt systematisch die gewinnsüchtige Erwerbskunst von der Haushaltsführung anhand deren Grenzenlosigkeit ab, die ihren Grund darin habe, dass die Gewinnsucht die Vermehrung des Geldes selbst zum Zweck bestimmt habe und somit keiner Vervollkommnung fähig wäre, sondern sich grenzenlos fortsetzen müsse⁷. Dass Marx diese Gedanken aus der aristotelischen Politik vor Augen standen, als er seine Kritik der politischen Ökonomie entwarf, ist mehr als eine Mutmaßung und in der Forschung belegt.

Hiermit sollte eine Anzeige unserer Problematik geleistet werden, die sich in der Frage ausspricht, wie der technische Fortschritt einen Fortschritt für Menschen im emphatischen Sinn erlaubt, und weiter, wie die entfesselte Produktivität auf ein menschengerechtes Maß begrenzt werden könnte. Ich werde mich für diese Frage an einen Autoren wenden, der sich ganz im marxischen Duktus der Utopie eines Reichs der Freiheit verschrieben hatte und gleichwohl in brutaler Ehrlichkeit die Verfehlung solch menschlicher Emanzipation konstatierte, Theodor W. Adorno. Meine Arbeitsthese geht dahin, in Adornos Versuchen, einen Standpunkt radikaler Kritik zu gewinnen, eine implizite Re-Etablierung und Modifizierung des antiken Verständnisses der Muße auszumachen. Das Konzept der Muße scheint mir bei Adorno in zwei Funktionen aufgerufen zu sein, zum einen als Möglichkeitsraum von Kritik und zum zweiten als utopisches Korrektiv des falschen Ganzen. Ich werde versuchen den Begriff der Muße in das Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis, das für Adornos Denken konstitutiv ist, einzuschreiben und möchte zwei Arbeitsthesen diesbezüglich hier voranschicken:

1. Theorie kommt für Adorno gerade dann dem marxischen Postulat nach, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie zu verändern, wenn sie sich rückhaltlos aller Verwertbarkeit, allem Nützlichkeitsdenken und allen Produktivitätszwängen entzieht und zu einer gleichsam kontemplativen Selbstbesinnung findet, die allererst eine Abstandnahme zur gesellschaftlichen Betriebsamkeit gewährleistet, aus der heraus radikale Kritik geübt werden kann. Theorie als Selbstbesinnung des Denkens ist für Adorno gerade in seiner spezifischen Unbestimmtheit und Selbstzweckhaftigkeit der

⁶ Vgl. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1984, S. 655. Alle weitere Zitat aus den Gesammelten Schriften werden im Weiteren in der Form: „Adorno, GS XY, S.“ angegeben.

⁷ Aristoteles, vgl. Politik 1257a – 1258a.

Ermöglichungsgrund von Kritik und vollzieht bereits praktisch Widerstand gegenüber der „blinden Wut des Machens“⁸. Mußevolle Theorie ist als Widerstand praktisch.

2. Praxis dagegen lässt sich bei Adorno in mindestens zwei Bedeutungen anfinden. Praxis meint zum einen das „fessellose Tun, das ununterbrochene Zeugen, die pausbäckige Unersättlichkeit, die Freiheit als Hochbetrieb“⁹ und steht damit für die unendliche Steigerungstendenz kapitalistischer Produktionsformen. Dass diese Steigerung nur quantitativ angelegt ist, verdammt sie in den Augen Adornos zur Reproduktion des Immer-gleichen, anstatt zu einem wahren Fortschritt der Menschheit durchzudringen, der Beseitigung menschlicher Not. „Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten.“¹⁰ Dieser qualitative Umschlag der Produktion als Selbstzweck zu einer Produktion als Mittel für den Zweck einer von Not weitgehend befreiten Menschheit kennzeichnet nun den zweiten Praxisbegriff Adornos. Er meint die erstmalige wirkliche Veränderung der Welt zum Besseren, d.h. zur befreiten Menschheit. Interessanterweise bezeichnet diese ‚wahre Praxis‘ dann im Wesentlichen kein Tun sondern ein Lassen und Begrenzen, sie lässt ab von dem Diktat des blinden Steigerungswillens und begrenzt damit die Produktion auf das menschliche Maß. Diese Praxis des Lassens und Begrenzens würde aber bereits einen menschlichen Zustand beschreiben, der durchaus im besten Sinne utopisch heißen dürfte: den einer Menschheit, die ohne Ausgrenzung im Ganzen in Muße leben dürfte. Wahre Praxis ist bei Adorno durchaus als utopische Aussicht zu verstehen, die als gesamtgesellschaftliche Muße begriffen werden kann.

Liest man Adorno also unter der Perspektive eines Muße-Diskurses, wird die wechselseitige Durchdringung von Theorie und Praxis verständlich: mußevolle Theorie ist gerade durch ihren Entzugscharakter eine kritische Praxis des Widerstands und entfaltet darin das Potential zu wahrer Praxis als eines Lassens und Begrenzens in der Performanz der Utopie einer Menschheit in Muße.

An dieser Stelle ist aber zu überprüfen, ob ich überhaupt das Recht habe für diese Überlegungen zu Adorno auf das Konzept der Muße zurückzugreifen, zumal es bei Adorno dem Wort nach nur vereinzelt verhandelt wird. Zu diesem Zweck möchte ich einige Charaktermerkmale der Muße, die aus einer Auseinandersetzung mit Aristoteles gewonnen werden können, nennen und auf Adornos Philosophie zurückbeziehen.

⁸ Adorno, GS 4, S. 207.

⁹ Adorno, GS 4, S. 207.

¹⁰ Adorno, GS 4, S. 207-208.

Die *scholé* bei Aristoteles wird oft als eine ‚Lebensform‘ beschrieben. Das mag seine Richtigkeit haben, bedenkt man, dass *scholé* tatsächlich einer politischen Klasse zugesprochen wird, den freien Bürgern, die das Privileg inne haben, in Muße leben zu dürfen. Hiermit ist aber in erster Linie kein Habitus gemeint, sondern bestenfalls eine pragmatische Beschreibung gesellschaftlicher Arbeitsteilung und der daraus resultierenden Möglichkeitsräume der herrschenden Klasse, nämlich nicht arbeiten zu müssen. Und dies ist auch die erste und grundlegendste Bestimmung der Muße, sie ist Freiheit vom Zwang der Arbeit zur Selbsterhaltung. Wie diese Freiheit genutzt wird, ist auf den ersten Blick nicht ausgemacht. Aristoteles stellt als mögliche Formen der Mußetätigkeiten die Genusssucht, die politische Tätigkeit und die Theorie vor. Bei genauerem Zusehen wird aber klar, dass nur eine Tätigkeit für Aristoteles der Muße wirklich entspricht und ihr zur angemessenen Würde verhilft nämlich die Theorie. Theorie in Muße führt nun zu einer tatsächlichen Lebensform, dem *bios theoretikos*. Hier geht also die Muße die engste Verbindung mit der *theoria* ein, die sich darum so innig entsprechen, weil sie dieselbe Form haben, denn beide, Muße wie Theorie, stellen im starken Sinne Selbstzwecke dar, werden ‚um ihrer selbst willen geliebt‘ und bedürfen nichts weiter, um dem Menschen zum Glück zu verhelfen. Neben dieser Strukturverwandtschaft ist die Theorie aber auch tatsächlich auf Muße angewiesen, da nur sie dem Denken einen Freiraum gestattet, in dem es von praktischen Anforderungen gelöst sich dem reinen Fragen und Schauen der Wahrheit als Selbstzweck widmen kann. Somit ist gerade durch die Muße eine spezifische Abstandnahme von den alltäglichen Drangsalen, Motivationen und Absichten gewährleistet, die den Freiraum zum Denken schafft. Muße lässt sich hier anhand des Freiheitsbegriffs begrifflich bestimmen:

Muße meint eine Freiheit von: Arbeit, ungestillten Bedürfnissen (Not) und Fremdbestimmung. Zugleich meint Muße aber auch eine positive Freiheit zu: zweckfreier Besinnung, freier politischer Tätigkeit und selbstbestimmter Lebensgestaltung. Muße ist gekennzeichnet durch ihren spezifischen Ausnahmecharakter von den Notwendigkeiten des Lebenserhalts, durch ihre Selbstzweckhaftigkeit und zweckfreie Offenheit, sowie durch ihr immanentes Glücksversprechen.

Inwiefern diese Bestimmungen des Mußebegriffs bei Adorno implizit aufzufinden sind, zeigt sich, wenn wir nun systematisch zum einen nach dem kritischen Potential der Theorie fragen und zum anderen nach dem utopischen der Praxis. Es wird also im Weiteren zu zeigen sein, dass bei Adorno ‚Muße‘ gerade in einer kritischen und einer utopischen Wendung wieder aufgegriffen wird.

Theorie als Selbstbesinnung und Widerstand

Will man Adornos Verständnis von Theorie angemessen nachvollziehen, sollte man sich klarmachen, von welchem Verständnis er sich dabei explizit absetzt. Hierbei ist an erster Stelle an seine werkübergreifende Auseinandersetzung mit der klassischen deutschen Philosophie zu denken, die neben den eher beiläufigen Disqualifikationen des Positivismus und der Phänomenologie wohl den entscheidenden Bezugsrahmen für seine philosophische Positionierung darstellt. Spätestens mit Kant und dem deutschen Idealismus erfährt die Vernunft und mithin die Theorie eine entscheidende Umdeutung im Vergleich zu einem aristotelischem Theorieverständnis: Theorie ist weniger als rezeptive Schau der Wahrheit im Zustand der Muße, sondern hier vielmehr als Spontaneität und Tätigkeit des Erkennens beschrieben, die das sinnliche Material in der ‚Arbeit des Begriffs‘ zu Erkenntnissen formt. Vernunft und Theorie sind tätig geworden und ermöglichen gar den Zugang zu realer Weltgestaltung nach Vernunftideen. Der praktisch gewordenen Vernunft - die mit Hegel durchaus als Arbeit beschrieben werden darf¹¹ - obliegt es, die Welt zu ihrer Wahrheit zu bringen und zwar sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in geschichtsphilosophischer Perspektive. Theorie ließe sich hier zugespitzt als Produktion und Vollzug von Wahrheit verstehen.

Adornos Interpretation geht nun dahin, gerade diese Fassung des Geistes als Tätigkeit¹² als sublimierte Form des Selbsterhaltungstriebes aufzufassen. „Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung. Raubtiere sind hungrig; der Sprung aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Tier ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hungers zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck dieses zweckmäßig wiederum schreckt und lähmt.“¹³ Die Sublimierung dieses Ursprungs idealistischer Geistbestimmung hat für Adorno seine Entsprechung in der realgesellschaftlichen Sublimierung des Selbsterhaltungstriebes in der Form moderner Arbeit. So ist es gerade die Arbeit, die von nun an als Modell der Geistestätigkeit herangezogen wird, selbst da, wo sie mittels der Arbeitsteilung sich umso vehementer von den realen Arbeitsprozessen abzugrenzen glauben kann. „Unverloren ist die Einsicht des Idealismus, daß die Tätigkeit des Geistes als Arbeit durch die Individuen gleichwie durch ihre Mittel sich vollzieht und in ihrem Vollzug die Individuen zu ihrer Funktion herabsetzt. Der idealistische Geistbegriff beutet den Übergang zur gesellschaftlichen Arbeit aus: die allgemeine Tätigkeit,

¹¹ Vgl. Andreas Arndt, Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs, aus: Hegel-Jahrbuch, Berlin 2001, S. 27-33.

¹² „Der Übergang der Philosophie vom Geist zu dessen Anderem erzwingt immanent seine Bestimmung als Tätigkeit. Ihr kann seit Kant der Idealismus nicht sich entwinden, auch nicht Hegel.“ GS 6, S. 201.

¹³ Adorno, GS 6, S. 33-34.

welche die einzelnen Tugenden absorbiert, vermag er leicht, unter Absehung von diesen, ins An sich zu transfigurieren.“¹⁴

Mit dieser Rückbindung des modernen Theorie-Begriffs an das Motiv der Selbsterhaltung und des Arbeitsprozesses verbindet Adorno zugleich eine Kritik an dessen Totalitätsanspruch, der nichts anerkennen möchte, das dem Begriff nicht gleicht und im System nicht aufgeht. Gerade dieser Totalitätsanspruch, die Tilgung alles Nicht-Identischen und Nicht-Begrifflichen, die totale Integration in das begriffliche Gerüst, ist das wesentliche Geschäft der Theorie, deren Arbeit, und hat darum selbst Prozesscharakter. Für Adorno weist sich eben in diesem Gedanken der Totalität des Geistes die wesentliche Entsprechung zur bürgerlich-kapitalistischen Produktionsform aus: „Die Antinomie von Totalität und Unendlichkeit – denn das ruhelose Ad infinitum sprengt das in sich ruhende System, das doch der Unendlichkeit allein sich verdankt – ist eine des idealistischen Wesens. Sie ahmt eine zentrale der bürgerlichen Gesellschaft nach. Auch diese muß, um sich selbst zu erhalten, sich gleichzubleiben, zu »sein«, immerwährend sich expandieren, weitergehen, die Grenzen immer weiter hinausrücken, keine respektieren, sich nicht gleich bleiben.“¹⁵

Wegen des begrenzten Rahmens dieses Vortrags bin ich genötigt, es bei diesen Charakterisierungen des modernen Theorieverständnisses im Werk Adornos zu belassen, obgleich damit mehr ausgelassen als zur Sprache gekommen ist. Für unsere Fragestellung, die um das Verhältnis von Arbeit und Muße kreist, ergibt sich daraus aber ein Aufschluss. Wo theoria bei Aristoteles gerade durch Muße, und das heißt auch durch die Freiheit von den Zwängen der Selbsterhaltung und denen gesellschaftlicher Arbeitsteilung, gewährleistet wird und darin als Selbstzweck dem Menschen Glück verheißt, da findet Theorie in der Moderne ihr heimliches Vorbild in der kapitalistischen ‚immerwährend sich expandierenden‘ Produktionsweise. Das betrifft grundlegend das Mittel-Zweck-Verhältnis. Wie oben bereits angedeutet, hat bereits Aristoteles darauf hingewiesen, dass die gewinnsüchtige Erwerbsart ihre Unbegrenztheit gerade aus der Hypostasierung von Mitteln als Zwecken bezieht. Wo Geld als allgemeines Äquivalent im Warentausch zum eigentlichen Zweck aller Geschäftigkeit wird, kommt die Tätigkeit weder an ein Ziel noch ruht sie in sich selbst im Sinne einer *energeia*, sondern stellt eine Form schlechter Unendlichkeit dar. Aller Tätigkeit und mithin auch der tätigen Theorie wohnt dann eine Sucht-Struktur inne¹⁶, die kein Maß kennt und deren Hunger auf ewig ungestillt bleibt.

Dieser inneren Verbindung von gesellschaftlicher Produktionsform und theoretischem Erkenntnishaunger gilt nun Adornos Kritik. Dabei bringt er seinen Theoriebegriff neu in

¹⁴ Adorno, GS 6, S. 199.

¹⁵ Adorno, GS 6, S. 37.

¹⁶ Vgl. zum Motiv der Sucht im modernen Denken: Lore Hühn, Kierkegaard und der Deutsche Idealismus: Konstellationen des Übergangs, Tübingen 2009, S. 243.

Stellung. „Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur.“¹⁷ Wenn hier bei Adorno von ‚verwilderter Selbsterhaltung‘ die Rede ist, gilt dieses Attribut für das theoretische Selbstverständnis, das sich in der Verabsolutierung der Subjektivität ausmachen lässt, ebenso wie in der dieser entsprechenden realen gesellschaftlichen (Produktions-)Praxis. Von einer Verwilderung der Selbsterhaltung kann Adorno gerade dann paradoxerweise sprechen, wo diese durch Zivilisation weitgehend ihrer Notwendigkeit enthoben worden ist. Hier taucht wiederum das bereits zu Anfang angesprochene Motiv auf, dass ein entwickelter Stand der Produktion eben nicht notwendigerweise auf einen sublimierten Überlebenskampf, dem der Konkurrenz und des Expansionskampfes, verweisen müsste. Im Gegenteil, für Adorno stellen gerade die rationalisierten und technisierten Formen der Selbsterhaltung als Formgesetze moderner Gesellschaft eine spezifische Irrationalität dar. „Die nach dem Stand der Produktivkräfte überflüssige Anstrengung wird objektiv irrational, darum der Bann zur real herrschenden Metaphysik. Das gegenwärtige Stadium der Fetischisierung von Mitteln als Zwecken in der Technologie deutet auf den Sieg jener Tendenz bis zum offenbaren Widersinn: ehemals rationale, doch überholte Verhaltensweisen werden von der Logik der Geschichte unverändert heraufbeschworen. Sie ist logisch nicht länger.“¹⁸ Vernünftig wäre demgegenüber, Technik und Produktionseffizienz nicht als Zwecke zu verstehen, sondern als Mittel zur Ermöglichung eines befreiten menschlichen Lebens vom Zwang des Überlebens und mithin und in Gefolgschaft Marx‘ in der Ermöglichung echter Humanität. Diese vernünftige Wendung bedarf aber eben einer Haltung des Denkens, die Adorno mit dem Begriff der Selbstbesinnung fasst. „Hat die autarkische Praxis seit je manische und zwangshafte Züge, so heißt diesen gegenüber Selbstbesinnung: die Unterbrechung der blind nach außen zielenden Aktion; Unnaivetät als Übergang zum Humanen.“¹⁹ Und weiter: „Ratio darf nicht weniger sein als Selbsterhaltung, nämlich die der Gattung, von der das Überleben jedes Einzelnen buchstäblich abhängt. Durch Selbsterhaltung hindurch freilich gewinnt sie das Potential jener Selbstbesinnung, die einmal die Selbsterhaltung transzendieren könnte, auf welche sie durch ihre Limitation zum Mittel eingeebnet ward.“²⁰

Solche Selbstbesinnung bei Adorno ist nun, wie aus den Zitaten hervorgeht, als eine Unterbrechung des Aktivitätszwangs zu verstehen, als ein Innehalten. Weiter aber auch als ein Zurechtrücken des Mittel-Zweck-Verhältnisses in dem Sinn, dass Produktion, Arbeit und Technik wieder als Mittel für den Menschen verstanden werden, statt das menschliche

¹⁷ Adorno, GS 6, S. 285.

¹⁸ Adorno, GS 6, S. 342.

¹⁹ Adorno, GS 10.2, S. 762.

²⁰ Adorno, GS 10.2, S. 776.

Leben zu deren Mittel zu degradieren. Solche Selbstbesinnung ist aber auch Selbstzweck, bedenkt man, dass mit ihm das Motiv eines Zu-sich-Kommens der Menschheit verbunden ist. „Was bedeutet, nicht alles sei vergebens, ist durch Sympathie mit dem Menschlichen, Selbstbesinnung der Natur in den Subjekten; allein in der Erfahrung der eigenen Naturhaftigkeit entragt der Genius der Natur.“²¹

Dass solche Selbstbesinnung nun der Muße bedarf und in diesem Sinne eine Nachfolgefigur der aristotelischen theoria darstellt, ergibt sich daraus, dass sie bereits der Verwertungslogik und der Fetischisierung der Mittel zu Zwecken enthoben sein muss, um auf diese reflektieren zu können. Ohne praktische Anforderungen muss sich hier das Denken auf sich selbst beziehen und kann nur daraus Perspektiven gewinnen, wie eine rationale Einrichtung menschlicher Verhältnisse zu gewähren wäre. Die negativen Bestimmungen der Muße als Freiheit von Arbeitszwang, Not und praktischen Absichten gelten allemal als Bedingungen für das Konzept der Selbstbesinnung. Und auch die positive Freiheitsdimension der Muße, die Ermöglichung zu zweckfreier Kontemplation, zu Selbstbestimmung und freier politischer Gestaltung sind unschwer im Konzept der Selbstbesinnung auszumachen, wie aus obiger Darstellung ersichtlich geworden sein sollte. Das Strukturmerkmal der Selbstzweckhaftigkeit kommt dem Zustand der Selbstbesinnung ebenfalls zu. Selbst die Verknüpfung mit dem Glück greift Adorno hier wiederum auf, wenn er schreibt: „Der Distanzierte bleibt so verstrickt wie der Betriebsame; vor diesem hat er nichts voraus als die Einsicht in seine Verstricktheit und das Glück der winzigen Freiheit, die im Erkennen als solchem liegt. Die eigene Distanz vom Betrieb ist ein Luxus, den einzig der Betrieb abwirft.“²² Gleichwohl wird dieses Glück hier bereits als eine Ausnahme, als die Situation einer spezifischen Distanz gedeutet, was dem Begriff der Muße durchaus entspricht und dessen Privilegiencharakter aufgreift. Aus diesen Gründen sehe ich mich berechtigt, auch die Fassung von Theorie als Selbstbesinnung bei Adorno vor dem Hintergrund des Begriffs der Muße anzusiedeln.

Was allerdings dem herkömmlichen Muße-Begriff zu widersprechen scheint, ist, dass solches Denken in Muße bei Adorno zugleich als eine Form des Widerstandes verstanden wird. Widerstand ist nun eben nicht in der Form einer Gegen-Gewalt zu verstehen und in dieser Form überhaupt der Gewalt als Mittel völlig fremd. Widerstand ist Selbstbesinnung in Muße allein schon darum, weil es sich dem Imperativ der Betriebsamkeit und des Nützlichkeitsdenkens entzieht und damit der adornoschen Anforderung an Philosophie genügen kann, die er einmal folgendermaßen umriss: „Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche

²¹ Adorno, GS 6, S. 389.

²² Adorno, GS 4, S. 27.

Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“²³ Damit liegt aber der Widerstandscharakter, der das Denken auszeichnet, wesentlich auch in dessen spezifischer Muße-Situation; Muße ist dann selbst schon Bruch mit dem Bann hypostasierter Geschäftigkeit und als solcher deren implizite Kritik.²⁴

Utopische Praxis

Nach dem eben Erläuterten sollte es nicht wundern, dass Adorno Muße sogar als Voraussetzung von Humanität bestimmte.²⁵ Zugleich kommt darin aber auch der utopische Bezug kritischer Selbstbesinnung zum Ausdruck. Denken als Selbstbesinnung ist als ein Verhalten inmitten der Praxis umfassender Geschäftigkeit selbst praktisch im Sinne des Widerstandes gegen solche Praxis. Aber mehr noch, es nimmt als Selbstbesinnung in Muße etwas von der Utopie des Reichs der Freiheit vorweg, gibt ein Versprechen davon ab, wie das bloß Individuelle und Kontingente, Muße als Privileg, zu einem allgemeinen werden könnte – und performiert somit in beschnittener Form bereits die Utopie. Kritik und Utopie gehen bei Adorno in diesem Sinne Hand in Hand.

Bei Adorno lassen sich drei Praxisbegriffe unterscheiden, die das Verhältnis von Muße zwischen Kritik und Utopie erläutern. Praxis meint zum einen die reale gesellschaftliche Praxis, zum zweiten die utopische bzw. „wahre Praxis“ einer Veränderung der Welt zum Bessern und schließlich die Praxis kritischen und widerständigen Denkens, das beide miteinander vermittelt. Gerade in seiner Marxinterpretation entfaltet Adorno diese Differenzierung des Praxisbegriffs auf subtile Weise: „Das Telos der ihm zufolge fälligen Praxis war die Abschaffung ihres Primats in der Gestalt, welche die bürgerliche Gesellschaft durchherrscht hatte. Kontemplation wäre möglich ohne Inhumanität, sobald die Produktivkräfte soweit entfesselt sind, daß die Menschen nicht länger von einer Praxis verschlungen werden, die der Mangel ihnen abzwängt und die dann in ihnen sich automatisiert. Das Schlechte an der Kontemplation bis heute, der diesseits von Praxis sich genügenden, wie Aristoteles erstmals als *summum bonum* sie entwickelt hatte, war, daß sie gerade durch ihre Gleichgültigkeit gegen die Veränderung der Welt zum Stück bornierter Praxis: daß sie Methode und instrumentell ward. Die mögliche Reduktion von Arbeit auf ein

²³ Adorno, GS 4, S. 283.

²⁴ Dass Selbstbesinnung auch als Widerstand und konstitutiven Ort von Kritik verstanden werden kann, bringt sie keineswegs in eine Querlage zum Begriff der Muße. Oevermann hat in dem Vortrag *Krise und Muße* (Ulrich Oevermann, *Krise und Muße. Struktureigenschaften ästhetischer Erfahrung aus soziologischer Sicht*, Vortrag am 19.6. 1996 in der Städel-Schule) anhand des Konzepts der ästhetischen Erfahrung gezeigt, inwiefern gerade Mußesituationen geschützte Räume der Krise darstellen, durch die erst ein autonomes und auf Neues zielendes und mithin kritisches Urteil möglich wird. Erstaunlicherweise rekurriert er dabei nicht auf Kants Philosophie des Erhabenen, die dafür den eigentlich philosophiegeschichtlich relevanten Verweis abgeben könnte.

²⁵ Vgl. Adorno, GS 10.1, S. 83.

Minimum müßte den Begriff Praxis radikal affizieren. Was an Einsicht einer durch Praxis befreiten Menschheit zufiele, wäre von Praxis, die ideologisch sich selbst erhöht und die Subjekte so oder so sich zu tummeln veranlaßt, verschieden. Ein Abglanz davon fällt auf Kontemplation heute.“²⁶

Wahre, verändernde Praxis richtet sich also laut Adorno gerade gegen die herrschende Praxis, die auf unterschiedlichem Produktionsniveau doch nur das Immer-gleiche reproduziert. Solche wahre Praxis ist in der Hinsicht utopisch, als ihre Verwirklichung durch den ideologischen Schein der Notwendigkeit falscher aber realer Praxis verbaut ist. Die Praxis kritischer Reflexion, der Selbstbesinnung in Muße, wäre demgegenüber gerade ein Durchbrechen dieses Scheincharakters der Notwendigkeit entfesselter Produktivität, das die Möglichkeit der Verwirklichung wahrer Praxis offen hielte. Somit sind Theorie und Praxis aufs Engste miteinander verwoben ohne ineinander zu fallen. Und wie oben bereits erwähnt, basiert die ermöglichende Kritik auf einem Teilvollzug des Utopischen, nämlich einer Performance von Muße. Sieht man sich genauer an, wie die wahre und utopische Praxis, die Veränderung der Welt zum Besseren, aussehen müsste, dann finden wir wiederum zur Muße zurück. „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, »sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung« könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“²⁷

Wir sehen also auch hier, dass die Veränderung zum Besseren, die wahre Praxis, die utopisch hinter den Möglichkeiten direkter Herstellbarkeit verborgen liegt, eben keines Handlungsplans bedarf, sondern lediglich der Ergreifung der Möglichkeit des Lassens. „Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.“²⁸ Somit wäre wahre Praxis und mithin ein utopischer Zustand wesentlich von den Motiven des Lassens und Begrenzens geprägt, des Sich-genügens. Darin drückt sich zugleich die Besinnung auf das rechte Maß aus, das zu einer rationalen Lebenseinrichtung nach Maße der Humanität führen könnte. Wir sind somit wieder an den Anfang des Vortrages zurückgekehrt, zu der Frage nämlich, inwieweit es nicht gerade die Besinnung und Begrenzung ist, die durch die Muße gewährleistet werden kann und in der das spezifische Potential einer grundlegenden Kritik und einer Muße als utopischem Wert auszumachen ist.

Ich habe versucht zu skizzieren, inwiefern Adorno implizit - und an einigen Stellen auch explizit - auf das Konzept der Muße rekurriert, um damit zum einen eine Position radikaler

²⁶ Adorno, GS 6, S. 241-242.

²⁷ Adorno, GS 4, S. 179.

²⁸ Adorno, GS 4, S. 179.

Kritik zu gewinnen, die sich dem spezifischen Ausnahme- und Freiheitscharakter der Muße verdankt, und zum anderen, wie Muße hier selbst zu einer Kennzeichnung der von Adorno anvisierten Utopie dienen kann. Dass gerade ‚Muße‘ hier wieder in Anschlag gebracht wird, ist keiner nostalgisch geistesgeschichtlichen Verzückung anzulasten - der Adorno wohl auch kaum verdächtigt werden dürfte -, sondern speist sich aus einem inhärenten Wesenszug der Moderne. Ich möchte das in einer abschließenden These formulieren: Die Moderne steht in unterschiedlichen Ausprägungen unter dem Paradigma der Selbstverwirklichung des Menschen und der Menschheit. Das bedeutet mithin, dass der Mensch als Projekt angesehen wird und sich selbst in eine Zukunft projiziert, in der er allererst bei sich selbst angekommen wäre. Aus dieser Perspektive ist jegliches Verhalten des Menschen ‚Arbeit am Selbst‘ und bloßes Mittel des zukünftigen Menschen. Muße als Selbstzweck ist dann die utopische Aussicht des selbstverwirklichten Menschen, eine Utopie wie sie im Reich der Freiheit dargelegt wird. Der Fortschrittsskeptiker Adorno sieht aber gerade in dieser Idee geschichtlich sich notwendig vollziehender Menschwerdung den Motor zur radikalen und konkreten Verdinglichung des Menschen, was just die Idee der Selbstverwirklichung zu einer Form sich totalisierender Selbstverfehlung umschlagen lässt.²⁹ Demgegenüber kann er sich auf das Modell des Maßes und der Grenze beziehen, um darin dem modernen Anspruch auf Humanität offen zu halten. Muße stellt gegenüber der Verabsolutierung der ‚Arbeit am Selbst‘ deren kritisches Korrektiv und eine utopische Praxis dar, die sich auf die Möglichkeit bezieht, dass Menschen jenseits der Idee einer Selbstoptimierung sie selbst sein dürften und darin zu ihrer Selbstverwirklichung gelangen könnten. Die spezifische Differenz zu einem antiken Mußeverständnis liegt dann meines Erachtens vor allem in zwei Modifikationen: 1. Muße wird zu einem gesamtgesellschaftlichen Anspruch einer zu-sich gekommenen Menschheit. 2. Muße steht nicht länger in einem Gegensatzverhältnis zur Arbeit, sondern wird zu dem Unterscheidungskriterium zwischen notwendiger Arbeit und Arbeit als Selbstverwirklichung, die dann konsequenter Weise als eine ‚Tätigkeit in Muße‘ begriffen werden kann.

²⁹ Vgl. dazu auch Kierkegaard, von dem Adorno wesentliche Motive für sein Denken übernahm: „Insoweit arbeitet sich das Selbst, in seinem verzweifelten Streben, es selbst sein zu wollen, in das gerade Gegenteil hinein, es wird eigentlich kein Selbst.“ Sören Kierkegaard, Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke, hrsg. von Emanuel Hirsch u.a., Simmerath 2003, Band 17, S. 180.