

Produktive Unproduktivität

Herausgegeben von
Inga Wilke, Gregor Dobler,
Markus Tauschek und
Michael Vollstädt



Otium.

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 14

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich,
Ina Habermann, Richard Hunter, Irmela von der Lühe,
Ulrich Pfisterer, Gérard Raullet, Gerd Spittler,
Sabine Volk-Birke

14



Produktive Unproduktivität

Zum Verhältnis von
Arbeit und Muße

Herausgegeben von

Inga Wilke, Gregor Dobler,
Markus Tauschek und Michael Vollstädt

Mohr Siebeck

Inga Wilke ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ an der Universität Freiburg.

Gregor Dobler ist Professor für Ethnologie an der Universität Freiburg und Sprecher des SFB 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“.

Markus Tauschek ist Professor am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Freiburg, seit 2017 Teilprojektleiter im SFB 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“.

Michael Vollstädt ist Projektkoordinator der Gründungs-Akademie der Universität Freiburg.

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

ISBN 978-3-16-159684-1 / eISBN 978-3-16-159685-8

DOI 10.1628/978-3-16-159685-8

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

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

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist seit 01/2023 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Bundesarchiv, Bild 183-DO80-0003-003 / Fotograf: Friedrich Gahlbeck.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

<i>Gregor Dobler, Markus Tauschek, Michael Vollstädt und Inga Wilke</i> Einleitung	1
---	---

Muße und Arbeit – historische Perspektivierungen

<i>Karen Lambrecht</i> Müßiggang oder Arbeit? Adlige Lebenswelten in der Vormoderne	15
--	----

<i>Albert Schirrmeister</i> Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert	33
--	----

<i>Marco Swiniartzki</i> Zwischen technisch-organisatorischen Freiräumen und ‚Eigen-Sinn‘ – Muße-Praktiken und ihre Organisation im Arbeitsalltag von Industriearbeiter*innen (bis 1933)	65
---	----

Muße, Arbeit, Ökonomien

<i>Michael Vollstädt</i> Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit	89
---	----

<i>Stephanie Sommer</i> Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien. Eine Sondierung	111
---	-----

<i>Jürgen P. Rinderspacher</i> Das Freie Wochenende. Zeitstrukturelle Rahmenbedingungen der Muße im Spannungsfeld widerstreitender wirtschaftlicher und kultureller Interessen	127
---	-----

Erika Spieß und Julia A. M. Reif
 Arbeit und Freizeit ohne Muße? Ein Beitrag aus arbeits-
 und organisationspsychologischer Sicht 161

Markus Tauschek und Inga Wilke
 Muße als Arbeit? Selbst- und Gesellschaftskonstruktionen
 im Kontext von Muße-Angeboten 181

Jochen Gimmel
 Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel.
 Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung? 199

Orte der Muße – Orte der Arbeit

Christian Timo Zenke
 Zwischen ‚school work‘ und ‚Augenlust‘.
 Zum Ort der Muße in der Schule 229

Melina Munz
 Village Idyll? The Blending of Work and *Otium*
 in Contemporary Indian Fiction on Rural Life 247

Raphael Reichel
 Strategien und Praktiken der Alltagsstrukturierung
 unter Ruhesitzmigranten in Thailand 263

Ute Sonnleitner
 Von heterochronotopen Arbeits-Räumen und Frei-Zeiten.
 Mußestunden und -räume darstellender Künstler*innen 279

Herausforderungen – Potenziale – Forschungsfragen

Gregor Dobler
 Arbeit und Muße. Bruchlinien und offene Fragen 305

Einleitung

*Gregor Dobler, Markus Tauschek, Michael Vollstädt
und Inga Wilke*

Folgt man den gängigen Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen, so leben wir in gesellschaftlichen Strukturen, die sich durch Beschleunigung, Selbstoptimierung und omniprésente Effizienzsteigerung auszeichnen. In der interdisziplinären Forschung zur Arbeit und zu Arbeitskulturen ist dieser Befund mit dem Begriff der Entgrenzung von Arbeit vielfach kritisch diskutiert worden. Die Lebenswelten insbesondere kapitalistischer Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, dass Logiken aus dem Bereich der Arbeit längst auch in jene zeitlichen Phasen diffundieren, die man gemeinhin als Freizeit definiert. Damit gerät auch jene Qualifizierung zeitlicher Erfahrung unter Druck, die man als Muße charakterisieren könnte. Muße, so die Definition des Sonderforschungsbereichs 1015, beschreibt ein komplexes Verhältnis von Tätigkeit und Untätigkeit oder Produktivität und Unproduktivität. Sie zeichnet sich aus durch die Freiheit von zeitlichen Zwängen, durch die sie Räume für selbstbestimmte und selbstzweckhafte Erfahrungen und Tätigkeiten eröffnet. Die kulturhistorischen Arbeiten des Sonderforschungsbereichs 1015 haben in detaillierten Studien dabei insbesondere auf den Privilegiencharakter von Muße aufmerksam gemacht. In der Antike etwa verfügten – so die entsprechenden zeitgenössischen Diskurse – nur die Eliten über Muße, waren sie doch durch den Besitz der entsprechenden Kapitalformen von der Arbeit befreit. Muße ergibt sich hier durch die Abwesenheit von Arbeit.

Gleichwohl ist das Verhältnis von Muße und Arbeit so einfach nicht zu bestimmen. Hier setzte eine Tagung des Sonderforschungsbereichs 1015 an, die im April 2018 stattfand: Es ging darum, aus einer dezidiert interdisziplinären Perspektive heraus die Relationalität von Muße und Arbeit in den Blick zu nehmen. Die Ausgangsthese der Tagung sowie der vorliegenden Tagungsbeiträge ist, dass Muße keineswegs in jedem Fall das Gegenteil von Arbeit ist. Vielmehr galt es, den Fokus auf Muße als heuristisches Instrument zu nutzen, um unterschiedliche Erfahrungen von Arbeit näher bestimmen zu können – und umgekehrt durch den Fokus auf Arbeit genauer zu verstehen, was Mußezeiten ausmacht. Der Versuch, das Verhältnis von Muße und Arbeit genauer zu bestimmen, sollte uns helfen, sowohl Muße als spezifische Qualifizierung zeitlicher Erfahrung als auch Arbeit als zentrales gesellschaftliches Strukturelement der Alltagsgestal-

tung genauer zu fassen. Erst damit lassen sich dann das jeweilige Verhältnis von Muße und Arbeit bestimmen und ihre jeweiligen Interdependenzen, Brüche und Bezüge verstehen. Ist Arbeit etwa frei von Muße? Wenn dies nicht so ist, wann und in welcher Form kann sich Muße auch in Arbeitswelten einstellen und welche soziale Funktion kommt ihr dann zu? Was lernen wir über gesellschaftliche Transformationsprozesse, wenn Muße heute beispielsweise in global agierenden Unternehmen zunehmend auch als Ressource entdeckt wird, mithilfe derer etwa die Zufriedenheit von Mitarbeiter*innen gestärkt werden soll? Wie verhalten sich – genereller gefragt – Muße und Freizeit, wenn Freizeit nicht mehr nur der Regeneration der Arbeitskraft, sondern vielfach auch der Arbeit am Selbst dient?

Die Beiträge des vorliegenden Bandes nehmen diese Fragen aus ganz unterschiedlichen disziplinären Perspektiven in den Blick. Ziel war es dabei nicht, eine Synthese verschiedener Zugänge zu erreichen. Vielmehr ging es darum, am Beispiel des Verhältnisses von Muße und Arbeit etwas über das paradoxe und ambivalente Verhältnis von Produktivität und Unproduktivität zu lernen.

Damit knüpfen die Beiträge des Bandes an eine zentrale Frage an, die den Sonderforschungsbereich 1015 seit seiner Einrichtung begleitet: In zentralen Publikationen hat der Sonderforschungsbereich immer wieder nach dem gesellschaftlichen Stellenwert von Muße gefragt.¹ Dieser Stellenwert ergibt sich, so ließe sich argumentieren, in besonderer Weise aus ihrem Verhältnis zur Arbeit. Gregor Dobler hat etwa darauf hingewiesen, dass das Gegenteil von Muße keineswegs Arbeit, sondern vielmehr entfremdete Arbeit sei.² Dobler geht weiter davon aus, dass Menschen sich „überall Räume der Muße, der Selbstbestimmung, auch in der fremdbestimmten Zeit der Arbeit“ suchten.³ Daraus ergibt sich die nicht nur wissenschaftliche, sondern auch gesellschaftspolitische Frage danach, wer mit welchen Argumenten und aus welchen Gründen Arbeit und Muße trennt und welche gesellschaftlichen Effekte sich aus einer solchen Trennung ergeben. In dieser Perspektive wird die wissenschaftliche Untersuchung von Muße Grundlage einer umfassenderen Gesellschaftsdiagnose. Eine genau solche Diagnostik versucht aus einer ökonomischen und philosophischen Perspektive auch Birger Priddat in seinem während der redaktionellen Arbeiten an diesem Band erschienenem Essay zu „Arbeit und Muße“.⁴ Priddat fragt hier nach dem gegenwärtigen

¹ Vgl. Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017.

² Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 61–85.

³ Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen. Ähnlichkeiten. Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 53–67, 55.

⁴ Birger P. Priddat, *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes,*

gen Stellenwert von Arbeit und den daraus sich möglicherweise (neu) ergebenden Potenzialen von Muße, bzw. nach dem Verlust von Muße: „Geht eine lange Epoche der Hochwertung der Arbeit zuende? Verschwindet damit zugleich aber auch das Zivilisationsideal einer gebildeten Muße-Welt?“⁵. Priddat liefert einen diskursgeschichtlich orientierten Überblick über die sich wandelnden Problematisierungen des Verhältnisses von Muße und Arbeit. Anders als der vorliegende Tagungsband fokussiert Priddat hier weniger konkrete lebens- oder alltagsweltliche Kontexte, die das Verhältnis von Muße und Arbeit in konkreten Feldern näher bestimmen können. Priddat geht es vielmehr darum, auf der Basis geistesgeschichtlicher Diskurse in großen historischen Bögen Forderungen für gegenwärtige ökonomische Logiken abzuleiten. So zielen Priddats Überlegungen etwa darauf ab, die Rolle von Muße, die er als „höhere Tätigkeit“ (so im Titel des Bandes) begreift, in den Debatten um das bedingungslose Grundeinkommen herauszuarbeiten, das ja beispielsweise derzeit im Kontext der Corona-Pandemie wieder intensiver im politischen Diskurs verhandelt wird. Priddat sieht hier Muße als Potenzial, um auch neu über wirtschaftliche Strukturen und Zwänge nachdenken zu können.

Die Beiträge des Bandes versuchen, das Verhältnis von Muße und Arbeit komplementär zu Priddats eher programmatischen Perspektiven und mitunter normativen Zugängen exemplarisch näher in den Blick zu nehmen. Einige Beiträge orientieren sich eng an den Bestimmungen von Muße, die der Sonderforschungsbereich 1015 vorgeschlagen hat. Andere nutzen Muße stärker als Heuristik und befassen sich mit zeitlichen Ordnungen in der Freizeit oder mit Logiken der Erwerbsarbeit. Grundlegend war für alle Beiträge der Ausgangspunkt, dass eine Untersuchung von Muße und der damit verbundenen Diskurse Rückschlüsse auf die jeweiligen Gesellschaften zulässt. Antworten auf die Frage, wie wir mit Muße umgehen, wie wir über Muße nachdenken, wer von Mußeerfahrungen kategorisch ausgeschlossen wird oder warum wir – wie Hans-Georg Soeffner betont hat⁶ – heute wieder vermehrt Muße suchen, verweisen darauf, dass Muße als Indikator für gesellschaftliche Transformationsprozesse verstanden werden kann. Dies gilt für gegenwärtige Gesellschaften genauso wie für vergangene. Insbesondere durch ihren Privilegiencharakter wird Muße dabei stets auch zu einer gesellschaftlichen Ressource, deren Verfügbarkeit in komplexen Aushandlungsprozessen geregelt wird – zu einem knappen Gut, dessen Zugang umkämpft sein kann. Das macht gerade das Verhältnis von Muße und Arbeit dann auch zu einem Politikum oder zu einer ideologisierbaren und instrumentalisierbaren Zielgröße. Die normativen diskursiven Rahmungen, die Muße in diesen Prozessen

Russel, Marcuse, Precht. *Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

⁵ Priddat, „Muße“, 7.

⁶ Hans Goerg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 34–53.

erfährt, sind um so folgenreicher, als Muße es Akteur*innen erlaubt, ihr eigenes Tun als selbstbestimmt zu erfahren und damit kritische Distanz zu fremdbestimmten Elementen des Arbeitsalltags zu entwickeln.

Gregor Dobler weist in seinem, diesen Band abschließenden Beitrag darauf hin, dass es uns (aus einer wissenschaftlichen wie lebensweltlichen Perspektive) gemeinhin leichter fällt, genauer zu bestimmen, was Arbeit sei. Ob Erwerbs-, Reproduktions- oder Care-Arbeit – Arbeit meint körperliche oder mental-kognitive Tätigkeit, die auf ein bestimmtes Ziel oder ein Ergebnis ausgerichtet ist. Freizeit lasse sich leicht als Gegenbegriff zur Arbeit, oder zumindest zur organisierten Erwerbsarbeit, bestimmen, aber gerade weil Muße nicht in solchen binären Bestimmungen aufgehe, sei sie viel schwerer empirisch zu fassen als Arbeit. Dobler schlägt deshalb vier Perspektivierungen des Verhältnisses von Muße und Arbeit vor, die zwar nicht die Gliederung des vorliegenden Bandes abbilden, als Querschnittsdimension hingegen alle Beiträge dieses Bandes mehr oder weniger explizit durchziehen: *Muße gegen Arbeit*, *Muße in Arbeit*, *Arbeit als Muße* und *Muße als Arbeit*. Muße kann explizit als Gegenpol zu (entfremdeter) Arbeit verstanden werden; sie kann in von der Arbeit geprägten Räumen oder emphatisch in guter Arbeit gesucht werden; und sie kann selbst zum erstrebenswerten Ziel werden, das zu erreichen Arbeit am Selbst voraussetzt.

Diese vier von Dobler vorgeschlagenen Perspektivierungen sind als idealtypische Bestimmungen gedacht, die dabei helfen, das Verhältnis von Muße und Arbeit in den von den unterschiedlichen Beiträgen behandelten Kontexten genauer zu beschreiben.

Unsere Einleitung situiert im Folgenden die Beiträge des Bandes und bettet sie in übergreifende Forschungskontexte ein. Wir haben sie in drei Teile aufgliedert:

Den ersten Teil des Bandes bilden drei historische Aufsätze, die Praktiken und Diskursivierungen von Muße und Arbeit in sehr unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten in den Blick nehmen. Sie zeigen deutlich, wie sehr das Verhältnis von Muße und Arbeit von den Akteur*innen selbst thematisiert und diskursiviert wird und ihre jeweilige Praxis prägt.

Die folgenden sechs Beiträge sind der Analyse unterschiedlicher ökonomischer Kontexte der Gegenwart gewidmet. Sie machen die Breite deutlich, in der das Verhältnis von Muße und Arbeit heute gesellschaftliche Diskussionen prägt, und zeigen auf, welche zentrale Themen unserer Gesellschaft in diesen Diskussionen verhandelt werden.

Dabei werden Arbeit und Muße nicht nur diskursiv getrennt, sondern auch in der Praxis unterschiedlichen Räumen zugewiesen. Solchen kulturhistorisch spezifischen Räumen der Arbeit und der Muße ist der dritte Teil des Tagungsbandes gewidmet.

Damit ist freilich noch keine interdisziplinäre Synthese vorgeschlagen, sondern vielmehr ein heuristischer Rahmen abgesteckt, der Anstoß für weiterfüh-

rende Forschung geben möchte. Die Beschäftigung mit Muße und Arbeit lädt auch dazu ein, vermeintlich klar abgrenzbare Konzepte wie Arbeit, Freizeit und Spiel erstens näher zu bestimmen und zweitens in ihrer Verwobenheit zu diskutieren.

1. Muße und Arbeit – historische Perspektivierungen

Das Verhältnis von Muße und Arbeit ist kein neues Thema. Vielmehr sind ausdifferenzierende Formen von Arbeit (etwa Erwerbsarbeit oder Reproduktionsarbeit) historisch betrachtet immer auch mit Formen zeitlicher Freiheit verbunden, die je nach historischem und kulturellem Kontext ganz unterschiedlich bezeichnet, interpretiert und diskursiviert werden. Geradezu paradigmatisch ließe sich dies in einer Rekonstruktion des Freizeitbegriffs aufzeigen. Untersuche man etwa die Geschichte der Freizeit, so Hans-Werner Prahl in seinem historischen Überblick, dann sind „die dominierenden Zeitregime von ausschlaggebender Bedeutung“⁷ – also etwa geringere Urlaubsansprüche in den USA oder Japan im Vergleich zu europäischen Kontexten. Die Freizeitgeschichte identifiziert folglich den Beginn von Freizeit in unserem heutigen westlich-europäischen Verständnis anhand verschiedener Kriterien:

Die bisherigen Studien zur Geschichte der Freizeit datieren den Beginn der Freizeit entweder ideengeschichtlich, wobei insbesondere auf die Ideen einer selbstständigen Lebensführung im Zeitalter der Aufklärung seit dem 16. Jahrhundert verwiesen wird, oder arbeitsgeschichtlich, wobei die Industrialisierung seit dem 19. Jahrhundert im Vordergrund steht.⁸

Zu Recht weist Prahl darauf hin, dass hier Arbeitsverständnisse privilegiert werden, die mit einer protestantischen Arbeitsethik, dem Calvinismus oder dem Puritanismus verbunden seien. Komplexer dürfte sich das Bild gestalten, wenn man in die historische Analyse auch andere kulturelle Kontexte jenseits der westlichen Hemisphäre zu integrieren versuchte.

Dasselbe gilt auch für eine historische Einordnung des komplexen Wechselspiels zwischen Arbeit und Muße. In seiner freizeitgeschichtlichen Rhythmisierung versteht Prahl Muße gleichsam synonym zum Freizeitbegriff und verortet diese vor allen Dingen im klassischen Altertum, wo sich Vorstellungen von Arbeit in erster Linie „aus dem Gegensatz zur Muße“⁹ abgeleitet hätten. Prahl sieht Muße hier bereits sozial determiniert. Ein „Muße-monopol der herrschen-

⁷ Hans-Werner Prahl, „Geschichte und Entwicklung der Freizeit“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch Freizeitsoziologie*, Wiesbaden 2015, 3–27, 4.

⁸ Prahl, „Freizeit“, 5.

⁹ Prahl, „Freizeit“, 7.

den Klasse“¹⁰ stehe den Zeitregimen der Unfreien gegenüber, die – so zumindest programmatisch – nicht über Muße verfügten. Historisch differenzierend müsste man hier sicher einwenden, dass wohl davon auszugehen ist, dass auch die Unfreien des klassischen Altertums in ihren Alltagsvollzügen in Wechseln zwischen Tätigkeit und Untätigkeit lebten und über das verfügten, was man aus heutiger Perspektive als Freizeit oder Muße verstehen könnte, wenngleich in einem zeitgenössischen gelehrten Diskurs gerade dies diskursiv negiert wurde.

Soziale Differenzierungen ziehen sich in der Folge auch durch Prahl's Analyse. Erst im Übergang zur Neuzeit bröckelte „das Mußemonopol der einstmals herrschenden Klasse“¹¹. Prahl erkennt hier gleichsam einen Modus kultureller, sozialer Diffusion, indem nämlich das Bürgertum Formen der Muße aus der höfischen Gesellschaft adaptiert habe. Relevant ist hier, dass in dieser Verschiebung jedoch erneut Distinktionsmechanismen fortgeschrieben wurden. Denn mit der Übernahme von Muße, so Prahl, setzte sich das Bürgertum nun wiederum von jenen Klassen ab, die unter diesem standen. Ausmachen lassen sich diese Differenzierungen und Verschiebungen beispielhaft in der Nutzung und Deutung von Vergnügungspraktiken, die ihrerseits wiederum häufig der Disktinktion dienten. Hier entstehen dann auch Vorstellungen populärer Kultur, die der sog. Hochkultur gegenübergestellt wurden. Für die spätere Industrialisierung spricht Prahl dann nicht mehr von Muße, sondern in der Tat von Freizeit, deren Qualität sich mit der Industrialisierung stark verändert habe.

Ohne historisch und räumlich an dieser Stelle noch weiter zu differenzieren, werfen Prahl's Überlegungen kulturwissenschaftlich und historisch relevante Fragen auf, die im Zentrum der drei Beiträge des ersten Blocks des Tagungsbandes stehen. Ein erstes differenziertes Bild zeichnet *Karen Lambrecht* mit ihrem Beitrag zum Müßiggang in adligen Lebenswelten der Vormoderne. Am Beispiel der Hochzeit Eva von Rosenbergs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kann Lambrecht eindrücklich zeigen, wie die Hochzeitsfeier zwar aus heutiger Sicht als Form eines verschwenderischen adligen Müßiggangs qualifiziert werden könnte, bei genauerer historischer Analyse hier jedoch ein Modus von „Adelsarbeit“ seinen Ausdruck fand. Anders als Prahl geht Lambrecht davon aus, dass Muße wie Müßiggang noch im Mittelalter moralisch abgewertet wurde. Erst mit der Renaissance habe sich dies in zentraler Weise verschoben. In Rückgriff auf Bourdieusche Denkfiguren geht Lambrecht davon aus, dass Muße erstens in adligen Kontexten nicht in negativ konnotierten Müßiggang transformiert werden durfte und zweitens Muße auch als Ort repräsentativer Selbstdarstellung soziales Kapital generieren konnte. Muße ist in Lambrechts Interpretation in adligen Lebenswelten der Vormoderne „eine besondere Form gesellschaftlicher Arbeit“. In geradezu beispielhafter Weise unterstützt Karen Lambrechts Beitrag die zentrale These

¹⁰ Prahl, „Freizeit“, 7.

¹¹ Prahl, „Freizeit“, 14.

des Bandes, indem sie mit Nachdruck darauf hinweist, dass Muße und Arbeit ineinander verschränkt und keineswegs deutlich voneinander zu trennen sind.

Der Beitrag von *Albert Schirrmeister* geht der Frage der Verschränkung von Arbeit und Muße im ausgehenden 17. und 18. Jahrhundert nach. Dabei zeigt er auf, wie sich die Einschätzung der religiösen Feiertage bei ökonomischen wie theologischen Autoren in dieser Zeit verändert und zwischen den Kategorien von Kontrolle und Eigensinn changiert. In einer differenzierten Analyse der historischen Werke weist er eine zunehmende Regulierung der Feiertage nach, die sowohl von staatlicher als auch kirchlicher Seite vorangetrieben wird, die allerdings immer wieder von den subversiven Praktiken der Akteur*innen konterkariert wird. Dabei ist entscheidend, dass sich die Akteur*innen von der staatlich-kirchlich vorgeschriebenen Muße absetzen, um eigene, praktisch-performative Formen der Muße zu verwirklichen, die es schaffen, die teils divergierenden Bereiche (religiös-säkular, Arbeit-Feiertag etc.) zu verknüpfen und damit den Menschen als Ganzen zu thematisieren. Damit zeigt Schirrmeister zum einen die Widerständigkeit von Mußepraktiken wie auch zum anderen ihren trans- und digressiven Charakter auf.

Die historischen Perspektivierungen werden abgeschlossen durch einen Beitrag des Historikers *Marco Swiniartzki*, der sich mit Mußepraktiken von Industriearbeiter*innen bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts auseinandersetzt. Dabei hebt Swiniartzkis Argumentation mit der Feststellung an, dass die historisch ausgerichtete Arbeiterforschung den Zusammenhang von Muße und Industriearbeit bislang nicht berücksichtigt habe, was auch daran lag, dass beide Sphären zu verkürzt als kategorial getrennt verstanden wurden. Swiniartzki bricht dieses Bild mit beeindruckenden Beispielen auf. In Anlehnung an Alf Lüdtke geht er dabei von einer „eigen-sinnigen Arbeit-in-Muße“ aus, in der Swiniartzki das Potenzial zur Widerständigkeit erkennt. Während in der Zeit um 1900 ein Trennungsprozess zwischen Arbeit und Freizeit auszumachen sei, treffe dies auf Arbeit und Muße eben keineswegs zu. In seiner Analyse geht Swiniartzki von einem je spezifischen Mußepotenzial innerhalb der Industriearbeit aus, das von unterschiedlichen Faktoren – etwa der Solidarität von Industriearbeiter*innen – geprägt ist. Muße entsteht hier trotz Arbeit, etwa wenn Industriearbeiter*innen Maschinen beschädigten, um sich zeitliche Freiräume zu erobern; sie entsteht in Pausen während der Arbeit, wenn beispielsweise Wartezeiten während Arbeitsprozessen genutzt wurden; und sie entsteht durch Praktiken der Unterhaltung während der Arbeit, so etwa beim gemeinsamen Singen. In seinem Fazit ordnet Swiniartzki seine Befunde reflexiv ein: Zentral ist dabei sein Argument, das auch mit Quellenproblemen zusammenhängt, die Forschung müsse erstens die Dispositionen der Arbeiter*innen zu ihren Arbeitsverhältnissen reflektieren und zweitens, darauf aufbauend, Praktiken mit Mußepotenzial in den Blick nehmen. Ob sich in diesen Praktiken dann tatsächlich auf der Ebene des Erlebens Muße einstellte, bleibt dabei fraglich.

Die drei historisch kontextualisierenden Beiträge können zwar nur sehr exemplarisch auf den Zusammenhang von Muße und Arbeit in historischen Lebenswelten hinweisen, sie liefern darüber hinaus aber auch zentrale Erkenntnisse für eher gegenwartsorientierte Forschung, die im Zentrum des folgenden Teils zum Zusammenhang von Muße und Arbeit in gegenwärtigen Ökonomien stehen. So hinterfragen alle drei Beiträge konsequent eine allzu dichotome Trennung von Muße und Arbeit und weisen vielmehr auf die komplexen Verquickungen und deren historische Genese hin. Und gleichzeitig zeigen sie, wie zentral dekonstruierende, historisch perspektivierte Beiträge sind, um heutige Muße-Praktiken und -Vorstellungen zu situieren.

2. Muße, Arbeit, Ökonomien

Erfahrungen und Praktiken der Muße sind immer auch eingebunden in ökonomische Strukturen, deren Logiken sie diametral entgegensetzen scheinen. Auf lebensweltlicher Ebene kollidiert der Wunsch nach freiem, selbstbestimmtem, selbstzweckhaftem Tun zeitlich, räumlich, moralisch und praktisch mit dem Anspruch, ein fleißiges, effektives, effizientes, alle Optionen geschickt nutzendes Leben zu führen. Vor dem Hintergrund einer ‚Zeit ist Geld‘-Maxime erscheinen Muße-Praktiken nicht als ‚ökonomisches Handeln‘. Beispiele für aktuelle gesellschaftliche Debatten, die die Gegenüberstellung von Arbeit und Muße unterstreichen, sind Diskussionen um die Verkürzung der Wochenarbeitszeit, den Zeitpunkt für den Eintritt ins Rentenalter, die volkswirtschaftlichen Folgen von Arbeitslosigkeit oder die Umsetzbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens.

Leistungs- und Optimierungslogiken durchziehen jedoch nicht nur die Sphäre der Arbeit. Der genaue wissenschaftlich-analytische Blick auf Entwicklungen der letzten 30 bis 40 Jahre wirft vielmehr die Frage auf, ob sich die Grenzen zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen ihren jeweiligen Ideologien, Logiken, Deutungen, Praktiken und Erfahrungen halten lassen oder ob nicht vielmehr neue Modelle und Perspektiven herangezogen werden müssen. Luc Boltanski und Ève Chiapello konstatieren in ihrer Studie *Der neue Geist des Kapitalismus* etwa einen Wandel des traditionellen Arbeitsverständnisses. Anstelle der ‚Arbeit‘ stehe nun die ‚Aktivität‘, sie überwinde

die Oppositionsbildungen zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen Lohnarbeiterschaft und Nicht-Lohnarbeiterschaft, zwischen finanzieller Beteiligung und ehrenamtlicher Tätigkeit, zwischen dem, was sich in Begriffe der Produktivität übersetzen lässt, und dem, was sich jeder bezifferbaren Bewertung entzieht.¹²

¹² Luc Boltanski/Eve Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006, 155.

Unter dem Begriff Projekt, in dem sich das Aktiv-Sein manifestiere, seien Kapitalismus und kapitalismusfeindliche Kräfte gleichermaßen vereinbar. Auch Ulrich Bröckling verweist durch die Analyse des Leitbilds eines unternehmerischen Selbst auf die Unhintergebarkeit der unternehmerisch-wirtschaftlich-optimierenden Imperative der Gegenwart. Die so gestaltete „Anrufung des Subjekts“¹³ durchziehe alle Lebensbereiche. Die Grenzen zwischen Muße und Arbeit – auf der Konzeptebene klar trennbar – verschwimmen in alltagskulturellen Praktiken und Erfahrungen oder lösen sich ganz auf. Vor diesem Hintergrund entwerfen die sechs Beiträge, die sich mit „Muße, Arbeit, Ökonomien“ befassen, normativ, anwendungsorientiert und dekonstruierend Perspektiven auf gegenwartsbezogene Phänomene, Entwicklungen und Problemlagen im Verhältnis von Muße und Arbeit. Augenfällige Entwicklungen des gegenwärtigen Wirtschaftsdiskurses sind die verstärkte Relevanz der Start-Up-Kultur als neuer Wirtschaftsform und der/die Entrepreneur*in als deren kreativ-innovative Leitfigur. *Michael Vollstädt* fragt in seinem Beitrag, inwiefern Entrepreneurship als mußevolle Tätigkeit gedeutet werden kann. Er stellt die Konfrontation der „alten Muße“ mit der „neuen Wirtschaft“ in Frage und entwirft ein differenzierteres Bild, indem er die Entrepreneur-Tätigkeit als eingebunden in ein kreativ-expressivistisches Handlungsdispositiv herausarbeitet.

Im Rahmen einer angewandten Kulturanthropologie beleuchtet *Stefanie Sommer*, wie sich Arbeits- und Mußepraktiken vor dem Hintergrund digitaler Innovationen entwickeln. Von Karel Čapeks 1920 uraufgeführtem Theaterstück „R.U.R.“ und den darin aufgeworfenen Fragen nach dem Menschsein in einer technischen Welt und nach der Bedeutung von Arbeit für das menschliche Leben spannt sie einen Bogen zu aktuellen Fragen und Entwicklungen im Zuge der digitalen Transformation. Dabei reflektiert sie auch ihre eigene Rolle als Forscherin und Beraterin im digitalen Arbeitsfeld. Am Beispiel des Design Thinking als Verquickung von Forschung, Technologie und Industrie, zeigt sie die Entgrenzung von Muße und Arbeit in ihrer Ambivalenz zwischen Instrumentalisierung und der Eröffnung von Freiräumen im Arbeitshandeln.

Jürgen P. Rinderspacher geht in seinem Beitrag der These nach, dass das freie Wochenende als institutionalisierter Zeitraum für Muße-Möglichkeiten aufgrund erhöhter Flexibilitätsanforderungen in der Erwerbsarbeit gegenwärtig besonders an Bedeutung gewinnt. Er konstatiert die Infragestellung des freien Wochenendes als kollektive Wochenzäsur durch wirtschaftliche, technische, soziale und kulturelle Entwicklungen. Als beispielhaftes „Konfliktfeld“ dient der Onlinehandel, der durch seine 24/7-Logik die Grenzen zwischen Werktagen und handelsfreiem Sonntag auflöse. Unter diesen Voraussetzungen fragt Rinderspacher „nach den Zukunftschancen des Freien Wochenendes als einer zentralen

¹³ Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2016, 27.

soziokulturellen Ermöglichungsstruktur“. Dazu ordnet er das freie Wochenende historisch ein, diskutiert seinen Stellenwert aus Perspektive unterschiedlicher Akteursgruppen und begreift es im Sinne einer gerechten Zugänglichkeit von Mußezeiträumen schließlich als Zeitpolitikum.

Welchen Wert könnte das Konstrukt Muße für die Aufgabenstellungen der Arbeits- und Organisationspsychologie haben? Dieser Frage gehen *Erika Spieß* und *Julia A. M. Reifnach*, indem sie zunächst arbeits- und organisationspsychologisch definierte Konzepte wie Arbeit, Stress, Freizeit und Erholung vorstellen. Muße sei bisher nicht als psychologisches Konzept etabliert und bislang eher mit dem negativ konnotierten Müßiggang verbunden worden. Achtsamkeit und Tagträumen, so die Autorinnen, könnten jedoch als Praktiken gefasst werden, die Muße und Arbeit sowie Muße und Freizeit verschränken könnten. Durch die Perspektive der Muße ergebe sich ein anderer Blick auf die Arbeitswelt, der den Regenerationsaspekt der Freizeit zugunsten von Freiräumen für kreatives Handeln und Denken suspendiere.

Mit der Entgrenzung von Arbeit und Nicht-Arbeit im Rahmen von Kursangeboten zu u.a. Achtsamkeit und Entschleunigung befassen sich *Markus Tauschek* und *Inga Wilke* in ihrem Beitrag, der auf ethnografischer Forschung basiert. Inwiefern können Muße-Praktiken, wie sie in den Kursen gelehrt und gelernt werden, im Kontext neoliberaler Anforderungen als Arbeit am Selbst gedeutet werden? Wie verhalten sich Logiken der Erwerbsarbeit zu jenen der ihr vermeintlich entgegengesetzten freien Zeit? Durch die Analyse der in Interviews geäußerten Selbstdeutungen und Gesellschaftsbilder kristallisiert sich ein mehrdeutiges Konzept von Muße heraus, das Selbstsorge und Selbstoptimierung auf ambivalente Weise vereint und dadurch gesellschaftstransformierendes Potenzial in sich birgt.

Der Abschnitt zu „Muße, Arbeit, Ökonomien“ schließt mit einer philosophischen Betrachtung der Muße im Spannungsfeld von spielerischer Wirklichkeitsaneignung und der Utopie der Selbstverwirklichung. *Jochen Gimmel* charakterisiert Arbeit und Muße als gleichzeitig lebensweltliche und abstrakte Konzepte. Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine radikale Eingrenzung der gesellschaftlichen Bedeutung von Arbeit und der konkreten Arbeitszeit, für ein Ende des Wachstumszwangs und die Wertschätzung des „guten Lebens“ jenseits von Leistungsanforderungen.

3. Orte der Muße – Orte der Arbeit

In Anlehnung an Marco Swiniartzkis Überlegungen zu Muße-Praktiken von Industriearbeiter*innen könnte man für den folgenden Teil des Tagungsbandes zu Muße-Orten argumentieren, dass Orte an sich zunächst einmal eine Vielzahl an Potenzialen in sich tragen, dann aber in spezifischen soziokulturellen und his-

torischen Momenten eben auch Muße-Potenzial haben. Zu fragen ist dabei unter anderem, welche Akteur*innen und Akteursgruppen Orte als mußevoll oder mußefördernd interpretieren oder wie die Eigenlogik von Räumen auf Muße-Erfahrungen rückwirken können.

In Anlehnung an die klassische Raumtheorie Henri Lefebvres¹⁴, die etwa von Johanna Rolshoven¹⁵ für die kulturwissenschaftliche Forschung weitergedacht wurde, ließe sich der Beitrag von *Christian Timo Zenke* als diskursanalytisch ausgerichtete Analyse spezifischer Raumkonzeptionen charakterisieren. Zenke befasst sich hierbei mit einem Raum – der Schule –, der zunächst einmal alltagsweltlich als nicht besonders mußevoll gedeutet wird. Dabei argumentiert er, dass der Muße – oder hier spezifischer dem zweckfreien Spiel – in der Schule schon im 17. Jahrhundert Raum zugebilligt wurde. In den vergangenen Jahren habe sich zunehmend eine „Verschränkung von Arbeit und Muße“ in der Schule durchgesetzt. Diese Verschränkung drücke sich auch programmatisch in der Schularchitektur aus, die in wachsendem Maße die Grenzen von Arbeit, Freizeit und Muße in der Schule auflöse. Zenke rekonstruiert mit Blick auf pädagogische Diskurse und veränderte Raumstrukturen und Raumnutzungen, wie Muße in der Schule diskursiv und performativ erzeugt wird und werden soll.

Die Anglistin *Melina Munz* folgt einem anderen Raumbegriff. Sie fragt am Beispiel indischer Gegenwartsromane danach, wie Muße und Arbeit in fiktionalen Texten verschränkt werden. Insbesondere in der Auseinandersetzung und literarischen Repräsentation ländlicher Idyllen sei eine zentrale Referenzgröße die Metropole mit ihren ganz anderen zeitlichen Anforderungen und Rhythmen. Wenn Munz von ländlichen Idyllen spricht, so sind diese keineswegs nur romantisierend überformt, sondern die fiktionalen Texte problematisieren auch das schwere und harte Leben, vor dessen Hintergrund Muße-Erfahrungen umso deutlicher zutage treten.

Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive fokussiert *Raphael Reichel* einen weiteren räumlichen Kontext, der zunächst einmal im Kontext des globalen Tourismus Muße-Potenzial in sich trägt. Thailand ist inzwischen längst eine klassische touristische Destination, Bekanntheit hat das Land in medialen Diskursen darüber hinaus überwiegend erlangt durch die enorme Infrastruktur des Sextourismus. In seinem Beitrag befasst sich Reichel nun mit einer spezifischen Akteursgruppe, deutschen Ruhesitzmigranten, die vor Ort damit konfrontiert sind, die nun zur Verfügung stehende Zeit mit Sinn zu versehen. Auf der Basis narrativer Interviews und teilnehmender Beobachtung kann Reichel zeigen, wie reflektiert die befragten Rentner aus Deutschland sinnvoll genutzte Zeit etwa von negativ interpretierter Langeweile diskursiv abgrenzen. Reichels

¹⁴ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford u.a. 1991.

¹⁵ Johanna Rolshoven, „Raumkulturforschung – Der phänomenologische Raumbegriff der Volkskunde“, in: Petra Ernst/Alexandra Strohmaier, (Hg.), *Raum: Konzepte in den Künsten, Kultur- und Naturwissenschaften*, Baden-Baden 2013, 125–140.

Fallbeispiel zeigt deutlich, wie Tätigkeit und Untätigkeit hier bewertet und ausgehandelt werden.

Schließlich befasst sich die Historikerin *Ute Sonnleitner* mit einem geradezu paradigmatischen Ort – so ihre These –, an dem Muße, Arbeit und Freizeit untrennbar ineinander verwoben sind: dem Theater. Dieses fasst Sonnleitner als Heterochronotop für Publikum und Bühnendarsteller*innen gleichermaßen. Anhand von Selbstzeugnissen darstellender Künstler*innen um 1900 zeigt sie die starke Verschränkung von Arbeit, Freizeit und Muße in diesem Feld auf.

Den Abschluss des Bandes bilden programmatische Überlegungen von *Gregor Dobler*. Er reflektiert das Verhältnis von Muße und Arbeit, wie es sich in den Beiträgen des Bandes ausdrückt, und konstatiert, dass Arbeit den Beitragenden dabei sehr viel fragloser gegeben erscheint als Muße. Darauf aufbauend systematisiert er inhaltliche und methodische Differenzen in den Beiträgen. Abschließend identifiziert er vier Varianten in der Bestimmung des Verhältnisses von Muße und Arbeit. In unterschiedlichen Kontexten erscheint Arbeit als Gegensatz von Muße; als fremdbestimmte Zeit, während derer dennoch Muße möglich wird; oder als selbstbestimmte Tätigkeit, in der beide verschwimmen. Wo Muße und Arbeit als Gegensätze verstanden werden, erscheint als vierte Möglichkeit das Übergreifen der Arbeitslogik auf die Muße: Muße wird zur Arbeit am Selbst, mit deren Hilfe der Alltag bewältigt und durch das Individuum aufgefangen werden soll.

Die Aufsätze des Bandes fassen die Tagung des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ mit dem Titel „Muße und Arbeit“ zusammen, die vom 12. bis 14. April 2018 in Freiburg stattfand. Dank gilt der Geschäftsstelle des Sonderforschungsbereichs, insbesondere Birgit Teichmann und Tilman Kasten, sowie den Hilfskräften Britta Laskowski, Tobias Becker, Lea Breitsprecher und Julia Fuchs für die Unterstützung bei der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge. Darüber hinaus danken wir den anonymen Gutachter*innen für wertvolle Hinweise.

Muße und Arbeit –
historische Perspektivierungen

Müßiggang oder Arbeit?

Adlige Lebenswelten in der Vormoderne

Karen Lambrecht

1578, Böhmisches Krummlo, heute Český Krumlov – der gesamte europäische Hochadel versammelte sich zur Hochzeit von Eva von Rosenberg, der Tochter Josts III. Die Familie der Rosenberger gehörte zu den größten Territorialherren der böhmischen Länder.¹ Der schlesische Adlige Hans von Schweinichen trug in sein Memorialbuch ein:

Es ist das eine Hochzeit gewesen, daß gar nicht genug von der Pracht und der Menge des Volkes zu sagen ist. Sieben Tage hat man mit Tanzen, Fechten, Ringelrennen, Mummerei, Feuerwerk und anderer Kurzweil zugebracht. Es soll diese Hochzeit über 100 000 Taler gekostet haben, und ich habe aus der Küche folgendes Verzeichnis des Aufwandes bekommen.

Nun zählte Schweinichen folgende fast unglaublich klingende Mengen auf: 113 ganze Hirsche, 24 Tonnen Hirschwildbret, 98 wilde Schweine, 19 Schweine in Tonnen usw. – beachtlich etwa auch die Zahl von fünf Tonnen Austern.²

¹ Eva von Rosenberg (1537–1591) heiratete in zweiter Ehe 1578 den italienischen Grafen Poala Gazoldo.

² Nach wie vor ist die beste Edition ohne Auslassungen: Hans von Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, hg. v. Hermann Oesterley, Breslau 1878, 164. Die lange Aufzählung der Lebensmittel geht wie folgt weiter: 162 Rehe, 2229 Hasen, 470 Fasanen, 246 Auerhühner, 3.910 Rebhühner, 22.687 Krammetsvögel [Wachholderdrosseln], 88 westfälische Schinken, 370 Ochsen, 2.681 Schöpfe [Hammel], 1.579 Kälber, 421 Bratlämmer, 99 Spickschweine, 300 gemästete Schweine, 577 Spanferkel, 600 indianische Hühner, 3.000 gemästete Kapaunen, 12.888 gemästete Hühner, 2.500 junge Hühner, 3.550 gemästete Gänse, 40.837 Eier, 117 Zentner Schmalz, 39 Tonnen Fett, 5.960 große Forellen, 117 Lachs in Pasteten, 50 grüne Lachse, 470 gar große Hechte, 1374 Haupthechte, 15800 Karpfen, 478 Zuber von allerlei anderen Fischen, 314 große Aale, 37 Welse, 5 Tonnen Austern, 1.787 Eimer Rheinwein, 2.000 Eimer Ungarwein, 700 Eimer Österreichischen Wein, 448 Eimer böhmischen Wein, 1.100 Eimer mährischen Wein, 370 Eimer süßen Wein aller Lagen, 5.487 Viertel Weißbier, 180 Viertel Rakonitzer Bier, 920 Viertel Gerstenbier, 24 Viertel Schöps, 12.743 Taler für Gewürz, Marzipan und Konfekt, 26 Malter Weizen zu Mehl, 128 Malter Korn zu Brot, 478 Malter Haber zum Futter.

Bei all diesem Überfluss: der Dienstherr des schlesischen Adligen Hans von Schweinichen, Herzog Heinrich XI. von Liegnitz (1539–1588), lebte größtenteils auf Kredit, was ihn jedoch nicht davon abhielt, sich in den entsprechenden Kreisen zu bewegen. Schweinichens Aufgabe und Arbeit als eine Art *Eventmanager* bestand darin, für den sich in notorischer Geldnot befindenden Adligen die finanziellen Dinge zu regeln – also Geld und die nötige Ausstattung zu besorgen. Schweinichens Dienstherr, Heinrich, sagte also bei der Hochzeit zu und befahl ihm, alles Nötige für die Reise zu organisieren, vor allem das erforderliche Geld zu beschaffen.³ Die Rechnung ging nicht ganz auf – nach der siebentägigen Hochzeit konnte Heinrich seine Unterkunft nicht verlassen, weil er noch 180 Taler schuldig war und peinlicherweise auch noch die von der Herzogin geliehene Kette nicht zurückgeben konnte. Schweinichen gelang es dennoch, das fehlende Geld bei einem Juden zu organisieren.⁴

Hier wurde in Saus und Braus gefeiert und man kann wohl davon ausgehen, dass die Zahlen realistisch sind.⁵ Auch wenn Verschuldung zur Normalität adliger Lebensformen gehörte, so konnten sich die Rosenberger als eines der reichen Geschlechter diese „adlige Verschwendung“ vermutlich leisten.⁶ Dieses Geld wurde gerne investiert, handelte es sich doch um eine Art Arbeit und nicht um – im modernen Sinne – Müßiggang, eine Pause von der Arbeit, um Freizeit, um ein Fest, das einen den mühseligen Arbeitsalltag vergessen lassen kann, um „kollektive Ausgelassenheit“.⁷ Mit unserem modernen, bürgerlichen und abwertenden

³ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 164: „[...] denn IFG [Ihro Fürstlichen Gnaden] wollten mit großer Pracht aufziehen. Schickten mir derwegen bald zu Herzog Jorgen und lassen IFG ansprechen um goldene Ketten vor sich und die Jungen zu führen. [...] Jedoch liehen sie mein Credit vor 500 Gulden goldene Ketten, die Herzogin aber auf IFG mündliches selbsten Begehren eine Panzerkette vor 200 Fl[oren] Ung[arisch].“

⁴ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 165 f.: „[...] letztlich so bekam ich von des Herren von Rosenberg Gezwerg [Zwerg] 100 Fl. Ung. auf die Kette, so der Herzogin war, vorlieh, denn ich IFG Herzog Jorgen zugesagt hatte, derselbigen Ketten wiederum einzustellen. [...] Mich aber schickten IFG. mit dem übrigen Gesindlein nach dem Hainau zu. Wann aber kein Zehrung vorhanden, musste ich der Jungen zehn große Dolche bei einem Juden allda zu Kolin versetzen [...].“

⁵ Vgl. die überlieferte „große Rechnung“ der Landshuter Hochzeit. Thomas Alexander Bauer, *Feiern unter den Augen der Chronisten. Die Quellentexte zur Landshuter Fürstenhochzeit von 1475* (Sprach- und Literaturwissenschaften 26), München 2008, 169–173. Es werden u.a. aufgelistet: 333 Ochsen, 285 Schweine, 1.133 Schafe, 625 neugeborene Schafe, 1.537 Lämmer, 490 Kälber und 684 Spanferkel, 12.000 Gänse, 40.000 Hühner, 194.345 Eier, 220 Zentner Schmalz, 119 Scheiben Salz, mehrere Tonnen Fisch. Dazu 1.400 Maß Traubenwein, 18.390 Maß Hefewein und 330 Maß Met.

⁶ Am Beispiel Mecklenburgs Axel Lubinski, „Ländliches Kreditwesen und Gutsherrschaft – Zur Verschuldung des Adels in Mecklenburg-Strelitz im 18. Jh.“, in: Jan Peters (Hg), *Gutsherrschaftsgesellschaften im europäischen Vergleich*, Berlin 1997, 133–175.

⁷ Gabriela Muri, *Pause! Zeitordnung und Auszeiten aus alltagskultureller Sicht*, Frankfurt a.M. 2004.

Blick sehen wir darin lediglich adlige Muße und Müßiggang, die sich jedoch in der Vormoderne als eine ständisch bestimmte *Adelsarbeit* darstellt. Eine Welt, in der es vielleicht möglich ist, die Dichotomie von Arbeit und Muße, die die Leistungsgesellschaft des 21. Jahrhunderts bestimmt, aufzulösen.

Gleichwohl haben wir Schwierigkeiten, klare Definitionen zu liefern, sperren sich doch zeitgenössische Verwendung und Abgrenzung gegen Eindeutigkeit. Besonders Muße und Müßiggang wird in historischen Quellen wenig beschrieben, während wir eine Fülle von Darstellungen haben, wie Arbeitswelt und Arbeitsleben ausgesehen haben könnten, in der Vormoderne eher aufgaben- als zeitorientiert und – vermutlich – mit mehr „Muße-in-Arbeit“.⁸ Schauen wir uns dies näher an.

1. Quellenzugänge

Festbeschreibungen wie die obige – ergänzt mit pikanten erotischen Details – sorgten seit der Publikation der Autobiografie in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts für Aufmerksamkeit und verschafften Schweinichens von ihm selbst als ‚Memorial-Buch‘ bezeichneter Autobiografie⁹ ungewöhnliche Popularität in der Abteilung Kultur- und Sittengeschichte – bis hin zur Aufnahme in die Reihe „Meisterwerke der erotischen Literatur“¹⁰ des Wiener Heim-Verlages. Bis heute erscheinen Anthologien wie etwa „Schlesisches Lachen“¹¹ oder ‚Lese-

⁸ So formuliert bei Gregor Dobler, „Arbeit und Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbe-setzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 54–68.

⁹ Der erste Teil beginnt mit: „Vorrede und Erklärung des folgenden meines Buches oder Memorials“ (Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 6), der zweite Teil ab 1579 ist betitelt mit: „Anfang meines anderen Memorial-Buches, was mir in meinem Leben unter Händen gegangen und zugestanden hat. Von Anno 79 und so lange mir Gott mein Leben fristen wird. Gloria deo“ (Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 209). Der dritte Teil beginnt im Jahr 1592 mit einer Danksagung, in der Schweinichen formuliert: „Und wie zuvor in den beiden Büchern ich meine Erben ersuchet und ihnen Lehre gegeben, wie sie mit solcher meiner Verzeichnis und Memorial-Buch umzugehen [...]“ (Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 394). Konrad Wutke nennt in seiner Ausgabe den Text „Merkbuch“: *Merkbuch des Hans von Schweinichen*, hg. v. Konrad Wutke, Berlin 1895.

¹⁰ *Leben, Lieben und Taten des Hans von Schweinichen eines deutschen Ritters aus dem sechzehnten Jahrhundert. Von ihm selbst erzählt* (Meisterwerke der erotischen Literatur), Wien 1928. Auch hier sind die Editionsrichtlinien unklar, es wird lediglich die Vorlage genannt: „Nach der Diezmannschen Ausgabe von 1853 durchgesehen und bearbeitet von R. Daponte.“ Die Illustrationen stammen von Philipp Grot-Johann (1841–1892).

¹¹ *Schlesisches Lachen. Ein heiteres Brevier*, hg. v. Albrecht Baehr, 4. Aufl., München 2003. In der Verlagsanzeige steht: „Der höchst originelle schlesische Ritter Hans von Schweinichen feiert ebenso fröhliche Urständ [...]“.

bücher‘ zu einzelnen Orten mit den entsprechenden Quellenauszügen aus dem auch gut als Reisetagebuch zu beschreibenden Text Schweinichens.¹²

Die Autobiografie erschien zunächst in Breslau unter dem Titel: „Lieben, Lust und Leben der Deutschen des sechzehnten Jahrhunderts, in den Begebenheiten des Schlesischen Ritters Hans von Schweinichen.“ In der identischen Leipziger Neuausgabe des Brockhaus-Verlages wurden die Begriffe „Lieben“ und „Lust“ dann weggelassen. Der Titel lautete „Leben und Abenteuer des schlesischen Ritters Hans von Schweinichen. Von ihm selbst aufgesetzt und herausgegeben vom Professor Büsching.“¹³ In der Folge wurde Schweinichens Autobiografie in bearbeiteten und gekürzten Versionen nachgedruckt, übersetzt und literarisch umgesetzt, als wissenschaftlich zuverlässig gilt allein diejenige von Hermann Oesterley.¹⁴ Heute noch vorhanden ist der zweite Band des ursprünglich dreibändigen Autografs¹⁵ sowie eine weitere vollständige Abschrift aus dem 17. Jahrhundert.¹⁶

Kurz nach Erscheinen der Edition von Büsching vermerkte der alternde Goethe seine ungetrübte Freude, die er bei der Lektüre empfand und empfahl den Stoff und Gehalt der Autobiografie schließlich in seinen Schriften zur Literatur jungen Schriftstellern zur weiteren Bearbeitung:

„Herr von Schweinichen‘ ist ein merkwürdiges Geschichts- und Sittenbuch; für die Mühe, die es kostet es zu lesen, finden wir uns reichlich belohnt, es wird für gewisse Zustände eine Symbolik der vollkommensten Art. Es ist kein Lese-Buch, aber man muss es gelesen haben.“¹⁷

¹² Diethard H. Klein, *Celle. Ein Lesebuch. Die Stadt Celle einst und jetzt in Sagen und Geschichten, Erinnerungen und Berichten, Briefen und Gedichten*, Husum 1987. Es gibt auch durchaus solche Anthologien mit wissenschaftlichem Anspruch: Ann B. Tlusty (Hg.), *Augsburg During the Reformation Era: An Anthology of Sources*, Indianapolis 2012, 78–80, Quellenauszug 3.4: „The Silesian Knight Hans von Schweinichen Describes Elite Hospitality in Augsburg“.

¹³ *Lieben, Lust und Leben der Deutschen des sechzehnten Jahrhunderts, in den Begebenheiten des Schlesischen Ritters Hans von Schweinichen, von ihm selbst aufgesetzt*, hg. v. [Georg] Büsching, 3 Bde., Breslau 1820, 1822, 1823 [Neue Ausgabe, Bd. 1, 1823 digitalisiert <http://books.google.de/books?id=vdIMAQAIAAJ&printsec=frontcover&dq=hans+von+schweinichen#v=onepage&q=&f=false> (abgerufen am 10.09.2018).

¹⁴ Hierzu sehr kundig und ausführlich Stephan Pastenaci, der auch seine Versuche beschreibt, die im Verlauf des Kriegsgeschehens verlorenen Handschriften nachzuweisen: „Probleme der Edition und Kommentierung deutschsprachiger Autobiographien und Tagebücher der Frühen Neuzeit, dargestellt anhand dreier Beispiele“, in: Jochen Golz (Hg.), *Edition von autobiographischen Schriften und Zeugnissen zur Biographie* (Beihefte zu editio 7), Tübingen 1995, 10–26, 17 f.

¹⁵ Biblioteka Uniwersytecka, Wrocław. Signatur: Akc. 1948/721.

¹⁶ Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Signatur: Ms. germ. fol. 462. Bei Stephan Pastenaci, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung in deutschsprachigen Autobiographien des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Psychologie* (Literatur – Imagination – Realität 6), Trier 1993. Im Anhang findet sich auch eine synoptische Textprobe zum Vergleich der beiden Handschriften (Anlage 10, S. 291 f.).

¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe, *Aphorismen und Aufzeichnungen. Maximen und Re-*

Zur Bekanntheit des Textes beigetragen – wenn nicht sogar verursacht – hat schließlich die Aufnahme von Schweinichens Adelsdarstellung im Kapitel „Deutscher Landadel im sechzehnten Jahrhundert“ in Gustav Freytags „Bilder[n] aus der deutschen Vergangenheit“.¹⁸ Der Landsmann von Schweinichen – Freytag lebte von 1816 bis 1895 – ist heute kaum noch bekannt, im 19. Jahrhundert gehörte sein zwischen 1859 und 1867 erstelltes Werk zu den beliebtesten und am häufigsten gedruckten Geschichtsbüchern. Vor dem Hintergrund der Formierung des Bürgertums dienten ihm einzelne Passagen der Autobiografie als Beispiel der Sittenlosigkeit und Verkommenheit des Adels. Sie wird damit zur „Selbsterzählung des Bürgertums“, in der sich der Adel nur durch eine „Verbürgerlichung“ (wie etwa Schweinichen) retten kann. Besonders in der Gestalt von Schweinichens Dienstherrn, Herzog Heinrich XI. von Liegnitz¹⁹, präsentierte sich der Adel als ständig in Geldnot, ständig zu Festen und Feiern reisend, betrunken, jähzornig und unmoralisch. Freytags Erzählung setzt ein mit:

Das alte Fürstenhaus der schlesischen Piasten zeigt neben wenigen bedeutenden und mehreren mäßigen Regenten eine Reihe verschrobener Gesellen mit großen Ansprüchen und geringer Kraft. Die wilde Nachbarschaft, die isolierte Lage, die vielen Teilungen des Landes in kleine Fürstentümer vermögen die sittliche Entartung so vieler Herzöge zu erklären; außerdem aber bleibt auffallend ein vielen gemeinsamer Zug, ein unstetes, zerfahrenes, unpraktisches Wesen, tyrannische Gelüste und mitten darin wieder einzelne Blitze von Geist und guter Laune, vor allem eine Lebenskraft, welche den Untergang dieser Entarteten wohl länger aufhält als bei andern Sterblichen möglich wäre. [...] Im Jahrhundert der Reformation wird die äußere Lage der schlesischen Fürsten noch schlechter: die meisten Häuser der Piasten vergehen, die übrigen vermögen nur mühsam sich in die neue Zeit zu schicken. Eine der auffallendsten Gestalten unter ihnen ist Heinrich XI. von Liegnitz, der liederliche Sohn eines Vaters, der nicht besser war.²⁰

In diesem Stil geht es weiter:

Wenn es in dem zerfahrenen Wesen dieses Fürsten etwas Außerordentliches gab, so war es die souveräne Freiheit von allem, was man sonst Rechtsgefühl und Gewissen nennt. Er hat nicht den Leichtsinns seines Hofjunkers, der sich über innere Bedenken hinwegsetzt, ihm fehlt ganz und gar die sittliche Empfindung. Und diese Rücksichtslosigkeit kommt ihm, dem vornehmen Herrn, eine Zeitlang zugut, denn mit gefälliger Leichtigkeit schlüpft er über alle Bedenken und Schwierigkeiten hinweg, und mit Lächeln

flexionen. Aus „Kunst und Altertum“. Fünften Bandes erstes Heft, Berlin 1824, 509; Hartmut Frösche, *Goethes Verhältnis zur Romantik*, Würzburg 2002, 465.

¹⁸ Gustav Freytag, *Bilder aus der Deutschen Vergangenheit*. Bd. 3, Abt. 2: Aus dem Jahrhundert der Reformation (1500–1600), Leipzig [ca. 1924].

¹⁹ Freytag nutzte hierzu auch noch die von Schweinichen verfasste Lebensbeschreibung Heinrichs in: *Scriptores rerum Silesiacarum oder Sammlung schlesischer Geschichtsschreiber 4: Herzog Hans der Grausame von Sagan im Jahre 1488 und Hans Schweinichens Leben Herzog Heinrichs XI. von Liegnitz*, hg. u. mit Noten u. Beilagen vers. von Gustav Adolf Stenzel, Breslau 1850.

²⁰ Freytag, *Bilder aus der Deutschen Vergangenheit*, 404 f.

oder vornehmer Verwunderung gleitet er auch durch solche Situationen, bei denen wenig andere eine brennende Schamröte von ihren Wangen ferngehalten hätten. Wie er sich Geld schafft, ist ihm gleichgültig; in der Not schreibt er Bettelbriefe an alle Welt, sogar er, der Protestant, an den römischen Legaten; von jedem Fürstenhof, jeder Stadt, in welcher er einkehrt und nach damaligem Brauch bewirtet wird, versucht er Geld zu borgen.²¹

Dagegen wird Schweinichen selbst recht positiv aufgebaut:

Ein anderes Gegenbild ist sein Genosse und Biograph, Junker Hans von Schweinichen. Dieser närrische Kauz ist von Kopf bis zu Fuß ein deutscher Schlesier. [...] Aber bei der größten Nachsicht wird man in seiner Biographie einige bedenkliche Stellen finden, welche seine Rechnung im Himmel schlechter gestellt haben müssen, als er in seiner Genügsamkeit annimmt. Er aber ging nicht unter. Er hatte nicht wie ein Slawe, sondern als Deutscher getrunken, vielleicht noch stärker als sein Herr – denn er hatte nach damaligem Brauch seinem Herrn ‚vor dem Trunk zu stehen‘, d.h. demselben beim Zechen aufzuwarten und seine Trinkduelle auszufechten – aber er hatte sich immer mit einem gewissen Vorbehalt betrunken. Deutschen Ordnungssinn und das methodische Wesen hatte er nicht verloren und nicht das Verständnis seiner Lage. Er war kein Mann des Schwertes, und seine Ritterlichkeit wurde durch einen starken Zusatz von Vorsicht gemindert. Immer guter Laune und dabei schlau und mit einer mächtigen Suada versehen, wußte er sich durch die schwierigsten Verhältnisse wie ein Aal durchzuwinden, mit dem offenen Wesen eines Biedermannes und dem gutmütigsten Gesicht von der Welt. Während er am liederlichsten war, hielt er fest an dem Glauben an ehrbare Zukunft, und während er als verwilderter Hofmann lebte, betrachtete er sich selbst als einen ehrenfesten Landedelmann, der die gute Meinung seiner Genossen zu bewahren habe.²²

Vor dem Hintergrund der populär- und pseudowissenschaftlichen Nutzung von Schweinichens Quellenmaterial tat sich die etablierte Historikerkunft eher schwer. Max Goos etwa begründete in der Vorrede seiner Ausgabe von 1907 noch, warum Memoiren als Quellen wertvoll sind:

Mehr denn je muss es in unserer schnelllebigen Zeit als ein Wagnis gelten, ein historisches Denkmal aus längsten Tagen zu veröffentlichen. Nicht als ob unsere Generation der Sinn für Geschichte fehlte. Aber mit Recht fordert der moderne Leser von dem alten Schriftwerk, dass es ihn nicht lediglich vom historischen Standpunkt nur interessiere. Über den Strom der Jahrhunderte hinweg soll ihn das Buch allgemein menschlich ergreifen.²³

Der historische „Wert“ schien Goos im Falle Schweinichens zumindest ambivalent:

²¹ Freytag, *Bilder aus der Deutschen Vergangenheit*, 405.

²² Freytag, *Bilder aus der Deutschen Vergangenheit*, 406 f.

²³ Max Goos, *Deutsches Bürgertum und deutscher Adel im 16. Jahrhundert. Lebens-Erinnerungen des Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow und des Ritters Hans von Schweinichen* (Bibliothek wertvoller Memoiren 2), Hamburg 1907, 17.

So wohlgelungen eine ganze Reihe von Skizzen und Anekdoten sind, der Hauptwert des Buches liegt doch wohl in der trefflichen Charakterskizze der drei Herzöge, denen Schweinichen nacheinander seine Dienste gewidmet hat.²⁴

Verglichen mit den Lebenserinnerungen des Greifswalder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow fallen sie eindeutig ab:

Der Vergleich zwischen Sastrow und Schweinichens Aufzeichnungen fällt zweifellos sehr zu Ungunsten des letzteren aus. Schweinichen sieht nur das Nächstliegende, ihm fehlen die großen Gesichtspunkte. Auch besitzt er nicht entfernt die Kunst der Charakterisierung: Zustände, Gegenden, Menschen sind bei ihm in viel matteren Farben zum Ausdruck gekommen.²⁵

So steht der Popularität innerhalb der Kultur- und Sittengeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine bis heute geringe Rezeption bei den Historiker*innen und auch Literaturwissenschaftler*innen gegenüber.²⁶ Gerade diese besondere Rezeptionsgeschichte gibt der Originalquelle noch eine zusätzliche Dimension, weil wir hier kontextgebundene gesellschaftliche Umbrüche und die Bewertung von Muße, Müßiggang und Adel sehr viel stärker wahrnehmen können.

2. Fragestellungen und Leitbegriffe

Gustav Freytag hat es in der Sprache der bürgerlichen Entrüstung beschrieben: Neben der bäuerlichen und der städtisch-bürgerlichen Lebenswelt erlebte auch der Adelstand in der Zeit um 1500 einen Umbruch: Im Zug der abnehmenden Schutzfunktion besann man sich auf eher persönliche Verdienste und Tugenden, die im Gegensatz zum Geburtsadel die Nobilität ausmachen (sollten). Im 16. Jahrhundert formulierte Franz Merkel bereits drastisch: „Wer ligt in lastern *wie ein* Schwein, Der kann *furwar* nicht Edel sein.“²⁷

²⁴ Goos, *Deutsches Bürgertum*, 16.

²⁵ Goos, *Deutsches Bürgertum*, 18.

²⁶ Zusammenfassung der wichtigsten Literatur bei Gabriele Jancke, „Selbstzeugnisse im deutschsprachigen Raum“, in: *Freie Universität Berlin*, <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/jancke-quellenkunde/verzeichnis/s/schweinichen/> (abgerufen am 10.09.2018). Die Arbeit von Pastenaci, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung*, präsentiert die ausführlichste und wissenschaftlich anspruchsvollste Analyse. Wenig Erwähnung findet die Autobiografie auch in der polnischsprachigen Schlesiensforschung.

²⁷ Cyriakus Spangenberg, *Ander Teil des Adelspiegels* [...], Schmalkalden 1594, 173, <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/drwspangenberg1594/0355?sid=736cd2981c04a99805b0cca94b29ec38> (abgerufen am 07.04.2020). Zit. nach Heiner Boggrefe, „Humanistischer Tugendbegriff und aristokratisches Standesdenken. Positionen zum Adel in der Literatur des 16. Jahrhunderts“, in: *Der Adel in der Stadt des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Marburg 1996, 75–84, 75.

Noch im Mittelalter hatte der höfische Ritter – selbst wenn er nicht in den Krieg zog – die Aufgabe und Arbeit, sich im Zweikampf zu beweisen. Die Ehre, die sich der Ritter etwa den Artusromanen durch die Arbeit eines Kampfes erwarb, wurde direkt in symbolisches Kapital²⁸ umgemünzt. ‚Muße‘ oder ‚Müßiggang‘ dufte es hierbei nicht geben und wurde moralisch abgewertet.²⁹ Erst mit der Renaissance und der Suche nach einer neuen Adelsidentität konnte Muße auch zum symbolischen Kapital des Adels und seiner Selbstdarstellung werden. Allerdings müssen wir hier differenzieren: Die dem Adel eigentlich zustehende Muße – körperliche Arbeit war den anderen Ständen vorbehalten – durfte nicht in den negativ bewerteten Müßiggang abgleiten, sondern verwandelte sich in eine besondere ‚Adels-Arbeit‘ als im Bourdieu’schen Sinne Verwaltung des sozialen Kapitals: Diese Arbeit, die sich nicht als solche darstellt, kann doch eine permanente Aufgabe sein und sehr unterschiedliche Formen annehmen: Organisation von Mittag- und Abendessen, Empfänge, Feste, Jagdpartien, Briefwechsel, Empfehlungen etc. Die gesellschaftlichen Verpflichtungen nehmen im Leben der höfischen Menschen sehr viel mehr Raum und Zeit ein als im Leben des berufstätigen Bürgertums und sind nicht nur, wie man gemeinhin glaubt, beispielhafte Demonstrationen des müßigen Lebens, sondern stellen eine besondere Form gesellschaftlicher Arbeit dar.³⁰ Es handelt sich somit beim Adel auch nicht um eine Art ‚leisure class‘³¹, die sich durch die prestigeerzeugenden Funktion des Konsums strikt von den Regeln der Kaufmannschaft abgrenzt.

Muße steht als Antonym der Arbeit gegenüber und ist seit der Antike als Privileg der Philosophen und Adligen positiv konnotiert, man kann es sich leisten, sich der Muße hinzugeben. Der Müßiggang mit Blick auf die Beschäftigung mit unnützen Dingen dagegen negativ, er steht im Zusammenhang mit Nichtstun, Faulheit und der Langeweile.³² Der Sonderforschungsbereich 1015 in Freiburg definiert Muße ganz allgemein als „Freiheit von temporalen Zwängen und die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung.“³³ In der historischen Langzeitperspektive wurde die Muße besonders seit der Reformation und der einsetzenden „Sozialdisziplinierung“³⁴ im Ar-

²⁸ Pierre Bourdieu, „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt Sonderband 2), Göttingen 1983, 183–198.

²⁹ Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über gemach und muoze in höfischer Epik“, in: Hasebrink/Riedl, *Muße im kulturellen Wandel*, 107–130, 110 f.

³⁰ So treffend formuliert bei Monique de Saint Martin, *Der Adel. Soziologie eines Standes*, Konstanz 2003, 44.

³¹ Vgl. Thorstein Veblen, *Die Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, Frankfurt a.M. 1986.

³² Vgl. dazu auch Jochen Gimmel/Tobias Keiling (Hg.), *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 11–23.

³³ <http://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/forschungsprofil-1> (abgerufen am 10.09.2018).

³⁴ Zum 1968 entwickelten Forschungskonzept der „Sozialdisziplinierung“ vgl. Winfried

mutsdiskurs³⁵ als abwertend für die sogenannten unwürdigen Armen verwandt. Die Armut der arbeitsfähigen Armen galt nicht mehr – wie im Mittelalter – als Schicksal oder gar als Beweis besonderer Gottesnähe, sondern als Konsequenz von Müßiggang, Verschwendung und mangelnder Vorsorge, also als moralischer Defekt, der mit einem Zwang zur Arbeit korrigiert werden musste. In der Moderne schließlich stehen sich zwei Vorstellungen gegenüber – die ‚Pflicht zur Arbeit‘ und das ‚Recht auf Faulheit‘.³⁶ In der heutigen Diskussion ist sogar von einem „Ende der Arbeitsgesellschaft“ (Rifkin) die Rede.³⁷

Wir haben es also mit einem fundamentalen Wandel der Arbeitswelt zu tun, der den Beginn der Moderne markiert und der in der Vormoderne, der Frühen Neuzeit, einsetzt. Man hat versucht, ihn mit verschiedenen theoretischen Konzepten zu fassen, die hier nur genannt werden und denen die Frage nach dem Entstehen der Moderne, aber auch ein Mangel an empirischer Beweisführung gemeinsam ist. Der Prozess einer Sozialdisziplinierung geht einher mit Max Webers Rationalisierungsthese und der Arbeitsethik. Deren Rezeption wiederum wurde aber durch die Diskussion um Norbert Elias' These vom Prozess der Zivilisation und Michel Foucaults Studien zur Disziplinargesellschaft befördert.

Empirische Belege können dagegen Autobiografien liefern, die sich auf das Leben eines einzelnen Individuums fokussieren bzw. das Individuum als Folie allgemeinerer, epistemologischer Reflexionen sehen. Der Wandel der Arbeitswelt erfordert Anpassung, Neudenken und Reorganisation menschlicher Gewohnheiten, Traditionen und Einstellungen. Die Umbruchssituation am Beginn des modernen Europas lässt noch eine Ständegesellschaft erkennen, in der der soziale Status oder der Stand die Arbeit bestimmte und mit ständischer Ehre verbunden war. Aufsteigerbiografien wie diejenige von Thomas Platter, in der wir bereits im 16. Jahrhundert auf das (moderne) Phänomen treffen, dass durch Ausbildung und harte Arbeit der soziale Status verändert werden konnte, sind absolute Ausnahmen.³⁸ Platter schildert eindrücklich, wie er sich vom Hirtenjungen in der ländlich-bäuerlichen Walliser Agrargesellschaft über das städtische Handwerk schließlich in das Basler Gelehrtentum emporarbeitete – immer mit Gottes Gnade an seiner Seite. Erst mit der Doppelrevolution um 1800, also der Industrialisierung und der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhun-

Schulze, „Gerhard Oestreichs Begriff der Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), 265–302.

³⁵ Martin Dinges, „Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung?“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), 5–29.

³⁶ Wolfgang Asholt/Walter Fähnders (Hg), *Arbeit und Müßiggang 1789–1914. Dokumente und Analysen*, Frankfurt a.M. 1991.

³⁷ Jeremy Rifkin, *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt a.M./New York 1995; Erw. Neuausg., *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Neue Konzepte für das 21. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2004.

³⁸ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Eine Welt im Umbruch. Der Aufstieg der Familie Platter im Zeitalter der Renaissance und Reformation*, Stuttgart 1998.

dert, bestimmte dann umgekehrt die Arbeit immer mehr den sozialen Status. Im 18. Jahrhundert konnte Ulrich Bräker dann aber schon überlegen, mit seiner Autobiografie Geld zu verdienen: Erlebte er das Schreiben zunächst als Drang, als „Schreibsucht“,³⁹ so kam der mögliche wirtschaftliche Nutzen nach dem Erfolg der Lebensgeschichte in Betracht. Seine prekäre Situation – und die körperliche Arbeit – verbesserte sich nicht wirklich, bot aber dem ‚müßige‘ Schreiben eine Perspektive der ‚Nützlichkeit‘. Innerhalb von 200 Jahren veränderte sich also bei den Fallbeispielen von Platter und Bräker die Auffassung von ‚Arbeit‘, die noch als körperliche Mühe und Plage erscheint, aber bereits in Richtung Aufstiegsmöglichkeiten durch Bildung verweist.

Im Gegensatz zu den modernen Definitionen von Arbeit als Ressource (John Locke) oder im volkswirtschaftlichen Sinne als Produktionsfaktor steht in der vormodernen Stände- und Agrargesellschaft noch die Auffassung von Arbeit als ‚Mühe‘ und ‚Plage‘ im Vordergrund, es ‚arbeitet‘ demzufolge nur die untere Schicht, der dritte Stand. Mit der Moderne beginnt eine Verberuflichung und Professionalisierung,⁴⁰ es entsteht eine privilegierte ‚Arbeit‘ in Schreibstuben (wie bei Ulrich Bräker), die einen anderen Stellenwert einnimmt, ob wir es nun „protestantische Arbeitsethik“⁴¹ nennen oder nicht. Mit der Moderne wandelt sich die Arbeit zum Selbstzweck und stellt die Fragen nach dem Verhältnis von Arbeit, Leben und Identität neu.

Werfen wir noch einen Blick auf ein zeitgleich zu Schweinichen entstandenes „Selbstzeugnis“⁴²: die Briefe des wohl berühmtesten bürgerlichen Ehepaar-

³⁹ *Schreibsucht. Autobiographische Schriften des Pietisten Ulrich Bräker (1735–1798)*, hg. v. Alfred Messerli/Adolf Muschg, Göttingen 2004.

⁴⁰ Zur Begriffsgeschichte Werner Conze, „Arbeit“, in: Otto Brunner u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1972, 154–215; Jürgen Kocka, „Thesen zur Geschichte der Arbeit“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 21 (2001), 8–14.

⁴¹ Nach dem heutigen Stand der Forschung gibt es keine spezifisch wirksame „protestantische Ethik“ – auch keine für die Reformation in Europa oder auch nur einheitlich für die protestantischen Sekten in Großbritannien. Heinz Steinert, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt a.M. u.a. 2010, 19. Steinert deutet die von Weber formulierte „innerweltliche Askese“ als „Phantasie“, hier 303–307.

⁴² Allgemein anerkannt ist inzwischen die Verwendung des Begriffs „Selbstzeugnis“. Mitte der 1990er Jahre entwickelte sich ein regelrechter Boom der Selbstzeugnisforschung, bei der allerdings die historisch-kritische Aufarbeitung der Quellen immer noch nicht annähernd abgeschlossen ist. Ansätze hierzu bieten mehrere Datenbanken, die online zur Verfügung stehen. Benigna von Krusenstjern, „Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert“, in: *Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 2 (1994), 462–471. Zum erweiterten Begriff des Ego-Dokuments Winfried Schulze, „Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‚Ego-Dokumente‘“, in: Winfried Schulze (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte* (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, 11–30.

res des 16. Jahrhunderts, Magdalena und Balthasar⁴³ aus Nürnberg – immerhin eine Metropole im spätmittelalterlichen Heiligen Römischen Reich. Sie treten uns in diesen Briefen unmittelbar entgegen, sie sind also quellenkritisch gesehen ‚näher‘, also authentischer als eine im Nachhinein überarbeitete Autobiografie wie diejenige von Schweinichen. Balthasar, der sich häufig auf Dienstreisen in Oberitalien befand, kommentierte die dunklen Seiten des Kaufmannsdaseins. Die körperlichen Gefahren entlang der Handelsstrecke, die er und seine Kollegen ‚Mordweg‘ nannten, verfolgten ihn. Aber nicht allein die körperlichen Risiken entfremdeten Balthasar seiner Arbeit; er hätte seinen Beruf auch unter günstigsten gesundheitlichen Umständen nicht gemocht. An den wichtigsten Pflichten des Handelsgewerbes – dem Feilschen über Preise und der Jagd nach hohen Umsätzen – fand Balthasar keinen Gefallen. Er verabscheute Wettbewerb und Konfrontation. So schwierig er das Kaufmannsleben auch fand und so sehr er es verabscheuen gelernt hatte, sah Balthasar darin doch auch eine Gnade. Es nötigte ihn zu Ordnung und Disziplin, ohne die er, wie er fürchtete, vielleicht der Trägheit und der Trunksucht – das Wort ‚Müßiggang‘ nimmt er nicht in den Mund – hätte verfallen können. Er gestand sich eine Neigung zum haltlosen Trinken ein, insbesondere bei festlichen Anlässen, und er glaubte, nur seine Arbeit habe ihn in den Stand versetzt, diese Neigung unter Kontrolle zu halten.⁴⁴ Arbeit gibt Struktur und Ordnung.

Bei der Interpretation der Selbstzeugnisse stellt sich natürlich die Frage nach möglichen Generalisierungen. Inwieweit haben wir hier nur individuelle Lebensläufe vor uns? Ich denke, es existiert – wie heute auch – ein breites Spektrum verschiedener Lebensentwürfe. Müßiggang erlaubten sich weder Platter noch Bräker noch Balthasar, denn sie mussten ihre Familie ernähren. Mußestunden erlebte Platter vielleicht im nächtlichen Latein- und Griechisch-Lernen, Schweinichen und Bräker beim Schreiben, Balthasar beim – wenn auch kontrollierten – Trinken und Feiern. Dass es sich bei den frühneuzeitlichen Adelsfesten nicht um Müßiggang, sondern gesellschaftliche Arbeit handelte, haben wir bereits herausgearbeitet. Gleichzeitig erleben wir die vormoderne Ständegesellschaft als in sich vielfältig differenzierter und weniger geschlossen und homogen als gemeinhin angenommen.

⁴³ *Magdalena & [und] Balthasar. Briefwechsel der Eheleute Paumgartner aus der Lebenswelt des 16. Jahrhunderts*, vorgestellt v. Steven Ozment [aus d. amerikan. u. d. frühneuhocht. Original übers. von Friedhelm Rathjen], Frankfurt a.M. 1989.

⁴⁴ *Magdalena & [und] Balthasar*, 52–62, Kap. „Mordweg“.

3. Schweinichens Leben und Arbeiten

Kehren wir zurück zum Geschlecht der Schweinichen, die tatsächlich eine alte schlesische Adelsfamilie⁴⁵ waren – auch wenn einem der Name heute wie ein passend gewähltes Pseudonym vorkommt. Auch für den Uradel gehörte der Dienst am Hof stets zur adligen Profession, Tätigkeiten im Handel und Handwerk führten dagegen zum Ausscheiden aus dem Adel.⁴⁶ Schweinichens Autobiografie steht in einem ambivalenten Verhältnis zu den zeitgenössischen Diskursen. Sie schildert einerseits den lasterhaften Müßiggang seiner Dienstherrn, enthält also quasi in der Autobiografie eine Biografie – und andererseits den ständigen Kampf, einigermaßen tugendhaft zu bleiben. Schweinichen selbst verblieb – so zumindest seine Darstellung – bis auf das Trinken relativ standhaft und gottergeben. Die Autobiografie basiert auf Aufzeichnungen, die er seit dem fünfzehnten Lebensjahr regelmäßig und schließlich Jahr für Jahr vornahm. Sie besteht aus drei Büchern, die jeweils mit einer Vorrede anfangen und die chronologisch nach Jahren gegliedert sind. Die Aufzeichnungen beginnen mit dem Jahr 1568 und brechen 1602 ab. In der ersten Vorrede legte Schweinichen eine ‚Confession‘ seines evangelischen Glaubens ab. Die jeweiligen Jahre werden zusätzlich mit einer Bilanzierung verbunden. Im Gegensatz zum Tagebuch fällt hier also die beschriebene Zeit und die Schreibzeit auseinander. Zu den Jahresresümees zählen auch thematische Resümees am Ende einer Reise oder beim Tod seiner Ehefrau. Randnotizen deuten auf eigene Überarbeitungen in späterer Zeit hin.

Die Autobiografie war nicht für die Öffentlichkeit, sondern lediglich für die Nachkommen geschrieben und vermittelt deshalb eine besondere Authentizität, weil durch die erbetene Geheimhaltung weniger Selbstdarstellung und „self-fashioning“⁴⁷ enthalten ist: „ist Solches nach meinem Tode mein Wille, [...] meine hinterlassenen Erben gebeten habe, [...] daß sie solches [das Buch] als Gold verwahren und in geheim halten wollen.“⁴⁸ Schweinichen schildert chronologisch zu Beginn seine Kindheit und Jugend. So lernte er etwa mit neun Jahren Lesen und Schreiben beim Dorfschreiber und hütete gleichzeitig Gänse. Mit zehn genoss er gemeinsam mit Herzog Friedrich IV. von Liegnitz eine Ausbildung u.a. an der bekannten Goldberger Schule. Im selben Alter begann Schweinichens Dienst bei verschiedenen Dienstherrn: zunächst als Page bei Fried-

⁴⁵ *Zur Geschichte des Geschlechts derer von Schweinichen*, hg. v. Constantin von Schweinichen, 3 Bde, Breslau 1904–1906.

⁴⁶ Ulrich Schmielewski, „Der schlesische Adel – Herkunft, Zusammensetzung und politisch-gesellschaftliche Rolle vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert“, in: *Adel in Schlesien*, Bd. 2: Repertorium: Forschungsperspektiven – Quellenkunde – Bibliographie (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 37), München 2010, 69–91, 82.

⁴⁷ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 2005 [1980].

⁴⁸ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 7.

rich III., später als Kammerjunker und Marschall von Heinrich XI. von Liegnitz. Allerdings begann auch mit achtzehn sein regelmäßiges Trinken:

Inmittelst habe ich nicht allein gelernt, Wein zu trinken, sondern auch ziemlich wohl gekonnt, daß ich wohl sagen kann, auch gemeinet, es wäre unmöglichen, daß mich einer vollsaufen könne, und habe es hernach stark continuirt. Ob es mich aber zur Seligkeit und guter Gesundheit gereicht, stelle ich sein Ort.⁴⁹

Nach Heinrichs Tod 1588 diente Schweinichen bei Friedrich IV. als Hofmeister und fürstlicher Rat, ab 1596 bei Herzog Joachim Friedrich von Brieg, wo er schließlich in hohem Ansehen bis zu seinem Tod stand. In Schweinichens geheim gehaltenen Rechenschaftsbericht – und das war seine Autobiografie über weite Strecken – führte er eine Art Zwiesprache mit Gott:

Solches gleich zu meiner Nachricht von Jahr zu Jahr vermerket, von mir, wie in einer kurzen Summa, meinen Verlauf des Lebens, Guten und Bösens, [...] daraus ich Gottes sonderliche Führung und Erhaltung zu spüren, ihm vor seine Güte und Wohltaten, so er mir erzeigen werde, destomehr zu danken und ihn davor loben, ehren und preisen hätte.⁵⁰

4. Arbeit und autobiografisches Erzählen

Schweinichens ‚Arbeit‘ war es also, seinen Dienstherrn vor größerem Schaden zu bewahren und sich der ‚Logistik‘ seiner verschiedenen Aktivitäten anzunehmen und im Sinne der ‚Verwaltung des sozialen Kapitals‘ zu agieren. Als überzeugter Protestant lieferte er eine Art Beichte, seine lebenslangen Hofmeisterdienste, das Ausfüllen des Dienstadels zeigte eine Art aus der Zeit gekommene feudale Treue, die Schweinichen jedoch stereotyp als ‚Gottes Wille‘ betonte. Die Dienste, die er leistete, waren ‚entgrenzt‘, d.h. ihre Strukturen übertrugen sich auf alle Lebensbereiche und prägten damit seine individuelle Lebensgestaltung und Identitätsbildung (etwa seine eigene Heirat). Die ‚Arbeit‘ prägte damit auch das Schreiben und Erzählen über das eigene Leben und die Persönlichkeit. In seinem ‚Gespräch‘ mit der Autobiografie reflektierte der Autor auch die unterschiedlichen Ausprägungen der Arbeit und seine entgangenen Möglichkeiten. So bedauerte er, dass er seine Bildungsmöglichkeiten nicht wahrgenommen habe oder dass seine offensichtlichen Kompetenzen – und zwar Organisationstalent und Redegabe nicht an einem anderen, höheren Fürstenhof anbringen konnte. Die – vormoderne – Perspektive eines Aufstiegs durch Bildung, die man gemeinhin eher dem Bürgertum zuspricht, kann hier also auch für den Adel belegt werden. Schweinichens Engagement, seine Arbeit, wurde nicht angemessen belohnt – sein ernüchterndes Fazit lautete: „Es geht mir allezeit so, wem ich wohlthue, der thut mir Arges dagegen, wird also das Sprichwort: ‚Der Undank ist der Welt

⁴⁹ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 32.

⁵⁰ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 6.

Lohn', an mir recht bewiesen."⁵¹ Das autobiografische Schreiben wird damit auch zu einer Arbeit am Selbst bzw. zur Technik der Selbstreflexion.⁵²

Schweinichen riet deshalb im Rückblick jedem – und das ist dann folgerichtig an seine Nachkommen gerichtet – von seiner ‚Arbeit‘ ab:

Rathe es derowegen nimmermehr keinem jungen Mann (wie ich damals war), der sich wegen eines Herren in solche Sorgen, ja auch Gefahr und Treu, Ehr und Glaubens also einstecket, als ich gethan und allbereit etliche Jahr continuiert habe, weiß auch, daß ich es (wo mich Gott läßt leben) in meinem Alter fühlen werde, und habe doch nichts davon gehabt, auch nicht. daß ich ein Quart Wein zahlen mögen. Denn was ich thät, das thät ich als ein getreuer, gehorsamer Unterthan und Diener, glaube auch nicht anders, denn daß es mir gegeben war worden, daß ich vom Herrn nicht ablassen konnte, wenn ich schon sonst gute Gelegenheit hatte.⁵³

Neben Schweinichens eigener Arbeit nimmt die – biografische – Beschreibung der Arbeit seiner höhergestellten adligen Dienstherrn breiten Raum ein. Ihre ‚Arbeit‘ beschränkte sich auf gesellschaftliche und repräsentative Pflichten. Ehepaare treten dabei auch im Adel als Arbeitspaar⁵⁴ auf, ihre individuellen Schwächen gehen in Schweinichens Darstellung über in schwankhafte Darstellung, die auch sexuelle Ausschweifungen nicht ausspart. Hier hatte die Komik die Funktion einer Distanzierung. Auch wenn Schweinichen nicht immer eine rühmliche Figur machte, stilisierte er sich selbst und seine Rolle natürlich vor der Folie seiner Dienstherrn positiv, er organisierte und rettete – auch die Ehre – wo er konnte.

⁵¹ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 530.

⁵² In dieser Hinsicht zeigt sich auch ein Bezug von Muße und autobiografischem Erzählen, vgl. dazu Georg Feitscher, *Kontemplation und Konfrontation. Die Topik autobiographischer Erzählungen der Gegenwart* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 9), Tübingen 2018, 7–59; Anna Sennefelder, *Rückzugsorte des Erzählens. Muße als Modus autobiographischer Selbstreflexion* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 7), Tübingen 2018, 53–90.

⁵³ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 226.

⁵⁴ Das frühneuzeitliche Konzept des „Arbeitspaares“ entwickelte Heide Wunder. Hier stehen die Arbeitswelten der Ehepartner gleichberechtigt nebeneinander und ergänzen sich, während die Abwertung der häuslichen Arbeit und der Frauenarbeit erst mit dem Entstehen der bürgerlichen Welt begann (vgl. Heide Wunder, *„Er ist die Sonn', sie ist der Mond“*. *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992). Heide Wunder hat auch als eine der Wenigen Schweinichens Text ausgewertet: Heide Wunder, „Überlegungen zur Konstruktion von Männlichkeit und männlicher Identität in Selbstzeugnissen der Frühen Neuzeit. Hans von Schweinichen (1552–1616) in seinem Memorial“, in: Doris Ruhe (Hg.), *Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen. Kolloquium des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald*, Würzburg 2000, 151–171.

5. Ergebnisse

In den untersuchten Quellen ist die Muße mit der Arbeit auf unvorhersehbare Weise verschränkt, es handelt sich nicht um zwei getrennte oder einander feindliche Felder. Wir erleben, dass in der Vormoderne in antiker Tradition das Konzept der Arbeit als Mühe dominiert, das Konzept oder das Streben nach Muße jedoch fehlt. Gleichwohl finden wir Praktiken, die nach modernem Verständnis sehr viele Muße-Anteile haben, ebenso wie wir Arbeit in scheinbaren Muße-Bereichen sehen können. Schweinichens Arbeit im Dienstadel ist zeitlich und räumlich entgrenzt, es gibt insofern keinen Freizeit- und keinen Mußebereich. So ist etwa das Trinken durchaus Teil seiner Arbeit, während bei dem bürgerlichen Kaufmann Balthasar schon im modernen Sinne Arbeit als strukturgebende Maßnahme gegen die Trunksucht eingesetzt wird. Erkennt man bei Schweinichens Autobiografie in seiner Selbstwahrnehmung klar den mühevollen Anteil seiner scheinbar „müßigen“ Arbeit, ist diese Dichotomie bei Schweinichens Dienstherrn, also dem höheren Adel, in der von Festen und Feiern geprägten Lebenswelt fast völlig aufgelöst. Die aufgaben- und daseinsorientierte Adelsarbeit stellt sich als selbstverständlich wahrgenommene ständische Arbeit dar, in der die Muße integriert ist und ihren natürlichen Platz hat, ohne als Gegensatz begriffen zu werden. Schweinichens Arbeit dagegen als ‚Mühe‘ war prägend für sein Selbstkonzept als Individuum, das sich im Sinne der vormodernen Verberuflichung und Professionalisierung erlebt. Gleichzeitig rechtfertigt sich Schweinich in seiner autobiografischen Beichte mit göttlicher Fügung und Lenkung. Sie steht deshalb ebenso wie die recht feudal beschriebene Lebenswelt am Schnittpunkt zwischen noch mittelalterlichen und schon frühneuzeitlichen, vormodernen Elementen. Wir haben hier also ein Beispiel, wenn nicht gar den Ausgangspunkt für einen beginnenden Wandel und die Spaltung von Arbeit und Muße.

Spätestens mit der Industrialisierung, als mit der Arbeit eine stärkere zeitabhängige Leistungserwartung verbunden war, konnte das Bedürfnis nach ‚moderner‘ Muße im Sinne einer Freiheit von temporalen Zwängen und der Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung explizit formuliert werden. Vor dieser Folie betrachten und bewerten wir historische Quellen aus unserer Zeit heraus. Gustav Freytags Geschichtsschreibung ist hier ein einschlägiges Beispiel, das uns mahnt, Begriffe kontextabhängig zu beschreiben.

Die Autobiografie von Hans von Schweinichen tritt einem als ein relativ authentisches Bild adligen Lebens vom Ende des 16. Jahrhunderts entgegen. Die Authentizität ist hierbei verknüpft mit dem Aspekt der Veröffentlichung – also je näher und privater am Autor oder an der Autorin, desto authentischer, wie etwa die Briefe von Magdalena und Balthasar, die als historisch sehr zuverlässig gelten. In beiden identifizierten adligen Arbeitswelten korreliert diese mit der

Lebenswelt, die Arbeit wird entgrenzt und ihre Strukturen und Inhalte werden auf alle Lebensbereiche übertragen. Schweinichens permanente Anstrengungen, seine ‚Arbeit‘, bot nicht nur den Anlass zum Schreiben über das eigene Leben, sondern wurde vor der Folie seines Dienstherrn zum Selbstzweck: als Beichte und Rechenschaftsbericht. Sie ist damit ein Vorläufer späterer calvinistischer und pietistischer Autobiografien. Schweinichen integriert sinnliches Erleben und religiöse Erfahrung.⁵⁵ Er erwartete keinen ‚realen‘ Lohn für seine Arbeit, in der er ausharrte und die er in seinen Aufzeichnungen als seine ‚Mühe‘ festhielt: „daß ich also dies Jahr [1594] ein mühseliges Wesen geführet und unruhiges Dienst gehabt und gewiß im Schweiß meines Angesichts mein Brod gessen.“⁵⁶

Zum Abschluss nehme ich noch einmal die Ambivalenzen in Schweinichens Autobiografie in den Blick: Auf der einen Seite befindet sich Schweinichens Dienstherr, der sich eigentlich tugendhaft verhalten müsste, aber ins Schwankhaft-Obszöne abgleitet – eine Lebensführung, die dem religiösen Anspruch von Schweinichen selbst entgegensteht. Andererseits steht die adlige Verschwendungssucht Heinrichs dem fast schon bürgerlichen Ökonomiedenken seines Dienstadels gegenüber. Im „Memorial-Buch“ finden sich durchgehend Preisangaben,⁵⁷ Abrechnungen und Verbrauchlisten, ähnlich der eingangs zitierten Angaben des prachtvollen Festes der Rosenberger. Die ständige Rechnungsführung erinnert dabei an spätmittelalterliche Handlungs- und Rechnungsbücher, die durch persönliche Notizen erweitert und aus denen heraus sich häufig ein Tagebuch entwickelt hat.⁵⁸

Das moderne Konzept von Glück und Erfolg⁵⁹, eigentlich eine Art Selbstoptimierungsprogramm, das sich in Ansätzen etwa im Tagebuch von Samuel Pepys⁶⁰ findet, der sein Tagebuch führte, um sich selbst zu verbessern, steht dem häufig erfolglosen Bemühen und Scheitern Schweinichens entgegen. Für Schweinichen gilt schon im Sinne der protestantischen Arbeitsethik der Beruf als Berufung Gottes. Er steht als Dienstadel damit quasi zwischen den adligen Be-

⁵⁵ Pastenaci, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung*, 14.

⁵⁶ Schweinichen, *Denkwürdigkeiten*, 437.

⁵⁷ Genutzt wurde dieses reichhaltige Material allerdings nur wenig, etwa bei Joachim Braun, „Die Denkwürdigkeiten des Hans von Schweinichen als Quelle zur schlesischen Agrargeschichte“, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau* 4 (1959), 198–206.

⁵⁸ So etwa der Konstanzer Goldschmied Maignow, der nicht nur Geschäftliches, sondern auch einschneidende familiäre Ereignisse eintrug, etwa die Geburt seiner fünf Kinder. Privates und Geschäftliches ist hier nicht getrennt. *Das Geschäftsbuch des Konstanzer Goldschmiedes Steffan Maignow*, hg. v. Gabriela Signori/Marc Müntz, Ostfildern 2012.

⁵⁹ Robert Suter, „Bluff und Autosuggestion. Wege zum Erfolg in der Weimarer Republik (Walter Benjamin, Johannes Baader, Emile Coué, Walter Serner)“, in: Ulrich Johannes Beil/Cornelia Herberichs/Marcus Sandl (Hg.), *Aura und Auratisierung in medialer Perspektive*, Zürich 2014, 325–349.

⁶⁰ Samuel Pepys, *Die Tagebücher. Vollständige Ausgabe in neun Bänden nebst einem „Companion“*, eing. u. hg. v. Gerd Haffmans/Georg Deggerich, Frankfurt a.M. 2010.

rufen der Vermarktung des Sozialkapitals und der bürgerlich-protestantischen Selbst-Rechtfertigung durch Arbeit. An Schweinichens Autobiografie können wir also die Ambivalenzen des vormodernen Muße-begriffs zeigen und damit unsere modernen leistungs- und zeitorientierten Arbeitsbegriffe hinterfragen.⁶¹

⁶¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Beiträge in der zweiten Sektion dieses Tagungsbandes.

Feiertag!

Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert

Albert Schirrmeister

„Feiertag 31. Oktober: Können wir uns das leisten?“ – So lautet die Überschrift eines Zeitungsartikels aus dem Jahr 2018. Er fasst die Diskussion zusammen, ob der wegen des Reformationsjubiläums einmalige Feiertag des Vorjahres auf Dauer – zumal im vorrangig protestantischen Norddeutschland – (wieder) eingeführt werden solle.¹

Eine Binse: Verglichen mit dem 18. Jahrhundert unterscheiden sich die ökonomischen Diskussionen ebenso wie ihre Strukturen, ebenso auch wie die politischen, die kulturellen und die sozialen Bedingungen. Das wichtigste Schlagwort aber bleibt: Produktivität – und die Sorge, dass der Feiertag diese schädigt. Zur Rechtfertigung des zusätzlichen Feiertags hingegen werden Phänomene ins Feld geführt, die als Mußepraktiken bezeichnet werden können:

Die Belastungen durch einen zusätzlichen Feiertag variieren je nach Wirtschaftssektor sehr stark. Die Produktion leidet besonders stark im verarbeitenden Gewerbe, wohingegen im Bereich der Infrastruktur und im Dienstleistungsgewerbe durch anfallende Notdienste und Versorgungsleistungen auch an Feiertagen viel gearbeitet wird. [...] Pausen oder auch mehr Freizeit wirken sich positiv auf die Produktivität der Arbeitnehmer aus, predigen Gesundheitspsychologen immer wieder. Davon ist auch Ifo-Wissenschaftler Meyer überzeugt. „Unsere Zeitstruktur zerfasert“, sagt er. Immer häufiger wechseln die Arbeitszeiten. Sind in einer Partnerschaft beide berufstätig, könnten sie dadurch nur noch selten gemeinsam ihre Freizeit verbringen. Dem könnten gesetzliche Feiertage entgegensteuern. [...] Der Ökonom Meyer ist der Ansicht, dass die Vorfreude auf einen Feiertag die Arbeitnehmer in den Tagen und Wochen zuvor anspornt. Das erhöhe die Produktivität in diesem Zeitraum. Zudem würden Mitarbeiter, die von zu Hause aus arbeiten, unter Umständen auch an einem Feiertag einige Stunden am Schreibtisch sitzen und erst danach die zusätzliche freie Zeit genießen.²

¹ Nina Bub, „Können wir uns das leisten?“, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 24.04.2018, http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/reformationstag-soll-in-weiteren-bundeslaendern-gesetzlicher-feiertag-werden-15553822.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0 (abgerufen am 05.09.2019).

² Bub, „Können wir uns das leisten?“.

Ohne die heutige Diskussion hier weiter auszubreiten, kann man die Anspielung nutzen, um auf die Implikationen des Themas hinzuweisen und hier gewählte Herangehensweisen zu rechtfertigen. In sozialen und ökonomischen Diskussionen werden anthropologische Annahmen verhandelt: Die Rolle der Arbeit für die Konturierung des Menschenbildes. Feiertage werden ohne große Reflexion als Gegenstück zur Arbeit gesehen, die dadurch legitimiert werden, dass sie die Produktivität steigern und das Verhältnis der Arbeitenden zu ihrer Arbeit verbessern. Doch wie verhalten sich Feiertage und Arbeit zueinander und wie werden in diesem Verhältnis Mußezeiten generiert? Sind Feiertage lediglich freie Tage oder doch Tage der Freiheit?

Zur Sprache kommt also das Verhältnis von Kontrolle und Eigensinn in der Gestaltung von Feiertagen sowie Arbeit und ob Muße durch Funktionalisierung legitimiert werden soll oder ob Mußepraktiken gerade aus dieser Logik befreit werden sollen. Erst in der Analyse konkreter historischer Realisierung in bestimmten Gesellschaften erhalten Muße und Arbeit klare Formen und erst dann können Aussagen über frühneuzeitliche Muße und Arbeit zur Gestaltung gesellschaftskritischer Ansätze im 21. Jahrhundert relevant werden.

Aus den in diesen Vorbemerkungen formulierten Erkenntnisinteressen ergibt sich folgende Gliederung: Den Ausgangspunkt bildet die publizierte Definition von ‚Muße‘ des Freiburger Sonderforschungsbereichs, um die Problemstellung in den analytischen Rahmen zu integrieren und den möglichen Erkenntnisgewinn durch eine historische Einordnung benennen zu können.

Von hier aus weitergehend werden Elemente der Diskurs- und Begriffssemantik von Arbeit im 17. und 18. Jahrhundert in einer Konzentration auf ihr Verhältnis zu Muße skizziert: Analysen der Wortfelder und Gegenbegriffe tragen dazu bei, anthropologische Kontexte und Konzepte zu rekonstruieren. Gerade in Bereichen, in denen die sozio-kulturelle Kontrolle es verbieten könnte, von Muße zu sprechen, vielleicht die intellektuellen Fähigkeiten oder der Wille, von Muße zu sprechen, fehlen könnten, ist es sinnvoll, begriffliche Alternativen zu erwägen und ihre Bedeutung zu untersuchen. Sowohl Arbeit (mit semantischen Nachbarn wie Beschäftigung, Profession, Lebenserwerb oder Fleiß) als auch Muße (mit Nachbarn wie Müßiggang, Faulheit, Trägheit und nicht zuletzt Feiertag und Freizeit) – wie gerade auch ihr Verhältnis zueinander können hierdurch gut beschrieben und analysiert werden.

Der nächste Schritt führt zur Diskussion über Feiertage im 17. und 18. Jahrhundert, die gerade in der agrarisch geprägten Welt als vorrangige Zeiten möglicher Muße erscheinen. Die Diskussionen sind zumeist katholische – bzw. auf katholische Gebräuche und Territorien bezogen. Sie zeigen sich häufig skeptisch über den Sinn von Feiertagen, vermuten Missbrauch und lassen sich folglich auf zwei Konsequenzen konzentrieren: Reduktion und Kontrolle, die beide von (mal gegenläufigen, mal gleichgerichteten) theologischen, politischen und ökonomischen Argumenten und Kriterien geprägt werden. Sie setzen sich mit dem immer

wieder als Devianz wahrgenommenen und bekämpften Eigensinn auseinander, in dessen analytischer Darstellung die folgenden Ausführungen münden: Sind Feiertage Tage der Muße?

1. Muße: Definition, Reichweite, Perspektiven

Muße wird nach dem Freiburger Sonderforschungsbereich in „abgegrenzte[n] Perioden einer Freiheit von temporalen Zwängen“ gelebt,

die mit der Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung verbunden sind. Muße unterscheidet sich vom bloßen Nichtstun zumindest in der gesellschaftlichen Bewertung dadurch, dass ihr auf zweiter Ebene wieder Produktivität zugeschrieben wird. Aus der Freiheit des Nicht-Tuns kann die Produktivität neuen Tuns erwachsen. Anders als die Freizeit, die der Regeneration der Arbeitskraft dient, bleibt Muße dabei aber transgressiv und in ihren Zwecken unbestimmbar. Das unterscheidet sie von Faulheit und Freizeit, und zwar sowohl in der Erfahrung des Einzelnen als auch in der Wertung der Gesellschaft.³

Die Definition formuliert also zunächst ohne soziale und kulturelle Einschränkung und ohne historische Festlegung. Mit ‚Freizeit‘ wird Muße allerdings von einem Begriff differenziert, der eng mit der zeitgenössischen europäischen Gesellschaft verknüpft wird und außerhalb dieser wenig Geltung besitzt. Als wichtigster, Ordnung generierender Referenzbegriff der Freiburger Definition erscheint Produktivität, an der auch Muße gemessen wird. Dobler formuliert axiomatisch über die gesellschaftlich enge Verbindung von Muße und Arbeit, die sich im Verhältnis zur Produktivität äußert: „Fehlende Produktivität wird nur dann zu echter Muße geadelt, wenn sie die Möglichkeit von Produktivität neu schafft.“⁴

Schon hier scheint der Freiburger Muße-Begriff von einem anthropologischen Verständnis auszugehen, das den *homo laborans* als Fixpunkt nimmt. Erst in den weitergehenden Erläuterungen wird dann das Verhältnis zu Arbeit – genauer: zu Erwerbsarbeit – nicht nur implizit thematisiert. Mußepraxis sei gekennzeichnet durch paradoxe Räume: Bestimmte Unbestimmtheit, tätige Untätigkeit, produktive Unproduktivität und bewege sich damit zwischen Arbeit und Freizeit.⁵ Mit diesen abstrakten und recht vagen Begriffen werden gesellschaftliche Be-

³ Dies die Formulierungen von Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 1–17, hier 1.

⁴ Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen. Ähnlichkeiten. Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 53–67, 54.

⁵ Dobler/Riedl, „Einleitung“, 3.

dingungen wie zeitliche Zwänge und Leistungserwartungen angedeutet, die auf ökonomischen und sozialen Ordnungsstrukturen basieren. Von hier ausgehend die konkrete Ausprägung von Muße, die Art und Weise des Handelns (denn Muße heißt ja nicht ‚Nichtstun‘), den jeweiligen speziellen Untersuchungen zuzuweisen, ist eine notwendige und sinnvolle Begrenzung.

Doch Entscheidende sind in diesem definatorischen Ansatz gar nicht erwähnt: Akteur*innen, Menschen die mit Muße – und Arbeit – handeln.⁶ Die Fragen, wer überhaupt mußefähig sein könnte und wer darüber auf welche Weise und aus welchen Gründen entscheidet, gehören allerdings zu den wichtigsten aus historischer Perspektive zu behandelnden Elementen – insbesondere, wenn man mit dem analytischen Begriff ‚Muße‘ „soziale und sozialpsychologische Strukturen, Ordnungsmuster und Machtdiskurse“⁷ zu reflektieren sucht. Angesichts der Bedeutung, die in unterschiedlichen Gesellschaften Muße zugemessen wird, liegt eine anthropologisch verstandene Differenzierung nahe, die sich als soziale Differenzierung realisiert: Gender und Alter wären z.B. zwei Differenzierungen von Akteur*innen (die ich im Folgenden allerdings auch lediglich nebenbei thematisieren werde), die massive Bedeutung erlangen können, wenn man danach fragt, wer Muße praktizieren könnte.⁸ Stellt man diese Frage, dann wird – so denke ich – auch die These problematisch, Mußezeit lasse sich frei halten von unmittelbaren gesellschaftlichen Ansprüchen und ermögliche es, sich selbst als differenzierender von gesellschaftlich definierten Rollen zu erfahren.⁹ Gibt es nicht immer wieder gesellschaftliche Gruppen, zu deren Rolle (oder Habitus) es gehört, Muße zu praktizieren? In der europäischen Vormoderne, von der auch dieser Beitrag handelt, beanspruchen am klarsten und offensichtlichsten Adel und (klösterlicher) Klerus für sich das nahezu exklusive Vorrecht, Muße zu praktizieren, ein Vorrecht, das zugleich zur Pflicht wird, um der Gruppenidentität zu genügen.¹⁰

⁶ Dies bezieht sich ausdrücklich nur auf die Definition, in den zahlreichen Beiträgen werden die unterschiedlichen Rollen der Akteur*innen immer wieder diskutiert; vgl. neben den im folgenden genannten Beiträgen deshalb auch die Hinweise von Inga Wilke/Markus Tauschek, „Muße als Arbeit? Selbst- und Gesellschaftskonstruktionen im Kontext von Muße-Angeboten“, 189 f., und Gregor Dobler, „Arbeit und Muße. Bruchlinien und offene Fragen“, 308 f. in diesem Band.

⁷ Dobler/Riedl, „Einleitung“, 4.

⁸ Vgl. die Beiträge von Bastian Schlüter, „‘Mein Schreibtisch‘. Muße erfahren, schreiben, lesen bei Sophie von La Roche“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), 381–400, und Elisabeth Cheauré, „Muße, Gender – und ein Selbstmord. Zur Funktion von Handarbeiten in L.N. Tolstojs *Anna Karenina*“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), 401–418, zur Genderdifferenzierung; daneben mein Beitrag zu Lebensalter und Muße: Albert Schirrmeister, „Die gute und die schlechte Zeit der Muße. Funktionalisierungen von *oisiveté* zur Zeit Ludwigs XIV.“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), 317–334.

⁹ Dobler/Riedl, „Einleitung“, 7.

¹⁰ Vgl. der Einfachheit halber im gleichen Band (Dobler/ Riedl, *Muße und Gesellschaft*)

Diese Habitualisierung läuft damit parallel zu weiteren soziokulturellen Differenzierungen. Definiert werden somit nicht allein legitime Mußepraktiken, sondern zugleich Arbeitsformen, die mit Muße legitim verknüpft werden können.¹¹

2. Arbeitsbegriffe: Ökonomie, Policey und Theologie

Entscheidend ist also, welcher Arbeitsbegriff zu Grunde gelegt werden kann – und wie die analytischen und die jeweiligen historischen Begrifflichkeiten zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Gibt es einen mehr oder weniger einheitlichen europäischen Arbeitsbegriff, der sich dadurch von anderen Konzepten unterscheidet, dass „Arbeit als fremdbestimmte (oder durch eigene vorab gesetzte Ziele bestimmte) Tätigkeit“ begreift, „die viel stärker Mittel zum Zweck ist als eigenständige Handlung“¹², wie Gregor Dobler formuliert?

Die ältere begriffsgeschichtliche Forschung, geprägt vor allem durch Werner Conze in seinem Artikel in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*, zeichnet eine recht geradlinige Entwicklung eines eindeutigen Arbeitsbegriffs von einer Betonung von „Mühe, Qual und Last“ hin zu einer aktiven Anstrengung, die bewusst gesucht werde. Für das 17. und spätestens im 18. Jahrhundert wird von Conze eine Erweiterung angesetzt, in der Arbeit als Quelle wahren Vergnügens angesehen und mit den Begriffen *diligentia*, *sedulitas* und *industria* verbunden werde – Fleiß und Arbeitsamkeit als Gegensatz zur Faulheit, so Conze.¹³ Aller-

die Beiträge von Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, 163–178; Simone Müller, „Der ‚hohe Müßiggänger‘ (koto yumin) im sozial-politischen Diskurs der japanischen Moderne“, 179–204, sowie Albert Schirrmeyer, „Die gute und die schlechte Zeit der Muße“; zudem auch den Beitrag von Karen Lambrecht, „Müßiggang oder Arbeit? Adlige Lebenswelten in der Vormoderne“ in diesem Band.

¹¹ Dazu genügt an dieser Stelle als zeitgenössische Stimme der scharfzüngige und hell-sichtige Bernard Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, mit einer Einl. v. Walter Euchner, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1980, 273: „Wir nennen selten jemanden träge, den wir nicht als unter uns stehend betrachten, und von dem wir nicht eine Dienstleistung erwarten.“ „Ein vornehmer Herr kann so abscheulich bequem und faul sein, daß er sich, obwohl jung und kräftig, nicht einmal seine Schuhe selbst anziehen mag; trotzdem wird ihn deshalb niemand träge nennen, falls er sich einen Bediensteten oder sonst jemanden halten kann, der es für ihn tut.“

¹² Dobler, „Muße und Arbeit“, 54.

¹³ Werner Conze, „Arbeit“, in: Reinhart Koselleck/Otto Brunner/Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, A–D, Stuttgart 1972, 154–215, 171: Conze bezieht sich in der Deutung von *diligentia* als Fleiß auf Otto Friedrich Bollnow (*Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a.M. 1958, 50 ff.), dabei allerdings unterschlagend, dass diese Deutung auf die sehr spezielle *Ethica De virtute* (1665) des Cartesianers Arnold Geulincx aufbaut: Fleiß bestehe (so Bollnow Geulincx paraphrasierend, 52) in der gründlichen und stetigen Abkehr von den äußeren Dingen und in einer tiefen Hinwendung zu sich selbst; Fleiß habe sich, so weiter Bollnow (54) in der Bedeutung einer Beständigkeit in der Arbeit erst im 18. Jahrhun-

dings haben neuere semantische Ansätze diese ‚Großerzählung‘ mit Blick auf den konkreten Wortgebrauch revidiert und als diskontinuierlichere Episoden der Auf- und Abwertung neu formuliert.¹⁴ In diesen Zusammenhang gehört die beträchtliche Einschränkung des Eigenwertes der *vita contemplativa* zugunsten der moralischen Gebote des *Policey*-Staates, der Arbeit als Mittel gegen unchristlichen Müßiggang angesehen habe, woraus die Erfindung des Arbeitshauses resultiert sei.¹⁵

Predigten und theologische Positionen, die auf der *conditio humana* nach dem Sündenfall basieren und von hier aus den *homo laborans* konstruieren, können von aufgeklärten ökonomischen Diskussionen und *Policey*-Traktaten aufgenommen und umgewertet werden. Sowohl im protestantischen¹⁶ als auch im katholischen Diskurs wird Arbeit als Gottesdienst gedeutet, der tätige Mensch wird damit zum religiösen Ideal. Zwei jesuitische Beispiele mögen hier genügen. Wolfgang Rauscher (1641–1709) hat im späten 17. Jahrhundert unter dem Titel *Oel und Wein deß mitleidigen Samaritans* drei Bände von Predigten zu den Sonntagen und Feiertagen verfasst, die für die Predigtpraxis als Vorlagen benutzt werden konnten. Vor allem in einer Predigt zu Matthäus 20 (dem Gleichnis der Arbeiter im Weinberg) geht er auf die Rolle der Arbeit im menschlichen Leben und ihr Verhältnis zu Müßiggang ein. Der Grundtenor ist in den folgenden Sätzen zu fassen:

So muß es dann gearbeitet seyn: und wer sich aus den Müßiggeheren davon abschraufft / handelt wider das Ziel und End / warzu der Mensch erschaffen ist. GOTT hat ihm Händ geben zum arbeiten [...].¹⁷

dert (wie viele andere) durchgesetzt, zuvor sei die Gewissenhaftigkeit in der Befolgung von Pflichten vorherrschend gewesen.

¹⁴ Jörn Leonhard/Willibald Steinmetz, „Von der Begriffsgeschichte zur historischen Semantik von ‚Arbeit‘“, in: Jörn Leonhard/Willibald Steinmetz (Hg.), *Semantiken von Arbeit. Diachrone und vergleichende Perspektiven* (Industrielle Welt 91), Köln/Weimar/Wien 2016, 13: „Je näher man also die Linse an einzelne ‚Situationen des Wortgebrauchs‘ heranführt, desto mehr scheint sich die Großerzählung der Aufwertung von (körperlicher) Arbeit schon für die älteren Epochen der europäischen Geschichte aufzulösen in sich wiederholende Teilepisoden von Auf- und Abwertung, allgemeinem Arbeitspostulat und Widerspruch dagegen.“

¹⁵ Richard van Dülmen, „‚Arbeit‘ in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Vorläufige Bemerkungen“, in: Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York 2000, 80–87, 81.

¹⁶ Zum protestantischen Diskurs vgl. den Artikel „Arbeit“ in der *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3 „Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus“, Berlin 1978, 613–669, insbesondere die großen Abschnitte „V. Mittelalter“ (Jacques LeGoff, 626–635), „VI. Reformation und Orthodoxie“ (Karl-Heinz zur Mühlen, 635–639), „VII. 18.–20. Jahrhundert“ (Abschnitt 1–4, verfasst von Martin Honecker, 639–646).

¹⁷ Wolfgang Rauscher, *Oel und Wein deß mitleidigen Samaritans*, Bd. 3, Dillingen 1698: „Am Sonntag Septuagesimae. Die ander Predigt (zu Matt. 20 v.6: „Was stehet ihr da den gantzen Tag müßig?“), 132–139, hier 133.

Rauscher wiederholt nochmals in einer Kaskade von auffordernden Ausrufen, die sich bis zum Ende der Predigt steigern:

Laboremus, lasst uns arbeiten; dieweil wir hierzu erschaffen seynd; laboremus, lasst uns arbeiten / dieweil das unser profession, Stand / und Beruff ausweiset: laboremus, lasst uns arbeiten / dieweil der Müssiggang keinem wol ansteht: laboremus, lasst uns arbeiten allerhand Anfechtungen / schwären Sünd und Lasteren zu entgehn / welche aus dem Müssiggehn entspringen: laboremus, lasst uns arbeiten; aber nicht nur um das zeitliche Stücklein Brod / sondern in Sachen unser Seelen Heyl betreffend / umb den ewigen Lohn / welcher sehr groß seyñ wird in dem Himmel. Amen.¹⁸

Die allgemeine Pflicht des Menschen, seinem Leben Sinn durch Arbeit zu geben, weil dies Gottes Willen entspreche, wird durch die Einordnung präzisiert und bekräftigt, dass dies von jedem entsprechend seines Standes und nicht für den Lebensunterhalt, sondern für den göttlichen Lohn im Jenseits geschehen solle.

Einige Jahrzehnte später formuliert der Augsburger Domherr und Jesuit Franz Neumayr ähnlich eindringlich:

Ja einem König, keinem Bauren, keinem Burger, keinem Edelmann, keinem sterblichen Fürsten: sondern dem König aller Königen arbeiten wir. Laßt uns hurtig arbeiten: die Erinnerung, wem wir arbeiten, solle uns fröhlich und munter machen.¹⁹

Die gesellschaftlichen Bedingungen und Abhängigkeitsverhältnisse binden nur vordergründig, Arbeit wird als göttliche Prüfung interpretiert:

Er lasset es zu, uns zu erinnern, daß wir das Gebett von welchem der Seegen herkommt, mit der Arbeit vergesellschafteten. Er lasset es zu, uns zu prüfen, ob wir wegen seiner, wie fromme Kinder, oder nur Nutzens, Gewinns, und Trosts halber, wie ein Miedling, arbeiten.²⁰

Gegen solche christliche Ausformulierung des positiven Arbeitsbegriffs – als gottgemäßer Fortführung des Schöpfungswerks – urteilt Richard van Dülmen, der *homo faber*²¹ habe erst im frühen 18. Jahrhundert eine größere Aktualität erhalten: Vor allem in den Schriften der aufklärerischen Pädagogen und Philosophen, weniger bei Theologen und Staatstheoretikern werde Arbeit zur Quelle der gesellschaftlichen Glückseligkeit.²² Mit diesem Leitbegriff wird allerdings gerade von den Kameralwissenschaften, nicht zuletzt von Johann Heinrich Gottlob Justi

¹⁸ Rauscher, *Oel und Wein*, 139.

¹⁹ Franz Neumayr, *Tilgung der Trägheit, nach der Vorschrift unsers Herrn Jesu Christi ...ehemahlen in Lateinischer Sprach herausgegeben von P. Francisco Neumayr S.J. Jetzt aber zu allgemeinem Gebrauch ihres Heyls beflissener Seelen in das Teutsche übersetzt von einem weltlichen Priester*, Augsburg 1756, 318.

²⁰ Neumayr, *Tilgung der Trägheit*, 319.

²¹ Dieses anthropologische Konzept, nicht den *homo laborans*, legt van Dülmen zu Grunde – und verfehlt damit m.E. die fundamentale Verbindung von Theologie und Politik und den ebenso fundamentalen Gegensatz von Muße und Arbeit, die als Begriffspaar erst gemeinsam ihre volle Bedeutung erhalten.

²² Van Dülmen, „Arbeit“, 82.

selbst, der „Endzweck eines Staates und eines Gemeinwesens“ umschrieben: Gemeinschaftliche zeitliche Glückseligkeit, die als verwaltete Eudämonie begriffen wird und deshalb sowohl individualrechtliche als auch überindividuell-staatspolitische Aspekte enthält. Individuell ist sie, weil die gemeinschaftliche Dimension sich in der obrigkeitlichen Aufsicht und Kontrolle der Untertanen verwirklicht.²³ Engelhardt betont, dass sich bei aller Problematik von Wirkungsaussagen „ein – territorial wie graduell freilich sehr unterschiedlicher – Einfluss des Glückseligkeitspostulats auf die aufgeklärt-absolutistische Regierungsweise jedenfalls nicht ausschließen“²⁴ ließe. Johann Adam von Ickstatt (1702–1776), katholischer Aufklärer und Berater des bayerischen Kurfürsten Max III. Joseph, definiert mit der individuellen Glückseligkeit und der allgemeinen Wohlfahrt den Endzweck der Staaten, wozu jeder verpflichtet sei, nach seiner Kraft beizutragen: „Alle müssen arbeiten, die Vermögen und Kräften zu arbeiten besitzen.“ Die hierzu beitragenden Arbeiten teilt er in zwei „Hauptclassen“: Erstens Produktion und Handel (zusammengefasst als „Nehrstand“), zweitens diejenigen, die den „gesellschaftlichen Zusammenhang“ gewährleisten – also diejenigen, die in der Verwaltung arbeiten, für Recht und Sicherheit sorgen oder in geistlichen und rechtlichen Pflichten unterweisen (zusammengefasst als „Zehrstand“).²⁵ Mit dem Ideal der Glückseligkeit lässt sich somit eine Säkularisierung des christlichen Arbeitsethos verbinden. Theologisches und Ökonomisches berühren sich in der Begründung, so ist der Effekt bei einer unterschiedlichen Argumentation durchaus ähnlich, vergleicht man beispielsweise den Jesuiten Franz Neumayr und den ökonomischen Autor Johann Philipp Guden. Die Diskussion über Arbeit und den arbeitenden Menschen führt in den Kernbereich der Forschungen zu Sozialdisziplinierung, Konfessionalisierung und Säkularisierung.²⁶ Hier knüpft auch die Forschungsmeinung an, die für das späte 18. Jahrhundert zumindest in den ökonomisch weit entwickelten Regionen Westeuropas eine grundsätzlich geänderte Einstellung zur Arbeit und ihrer Zielsetzung annimmt: An die Stelle einer Mußpräferenz sei der Wunsch eines höheren Einkommens getreten, um mehr

²³ Ulrich Engelhardt, „Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.H.G. v. Justi)“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 8 (1981), 37–79, 39, 51 und 53; zu Justi 47–49.

²⁴ Engelhardt, „Zum Begriff der Glückseligkeit“, 68.

²⁵ Johann Adam von Ickstatt, *Akademische Rede von dem Einfluß des Nationalfleißes und Arbeitsamkeit der Unterthanen in die Glückseligkeit der Staaten ...*, München 1770, (unpaginiert) A3v–[A4]r.

²⁶ Die Forschungsdiskussionen der genannten – jeweils nicht unumstrittenen! – Konzepte und Theorien sind zu breit, um hier angeführt zu werden. Vgl. deshalb mit jeweils konziser Forschungsdiskussion und weiterführender Literatur: Lars Behrisch, „Sozialdisziplinierung“; Friedrich Wilhelm Graf, „Säkularisierung“; Thomas Kaufmann, „Konfessionalisierung“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, hg. im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts u. in Verbindung mit den Fachherausgebern hg. v. Friedrich Jaeger, Leiden/Boston 2014: http://dx.doi.org.ezproxy-unifr-1.redi-bw.de/10.1163/2352-0248_edn_COM_295718 (zuletzt abgerufen: 18.07.2019).

konsumieren zu können. In zwei Schlagworten wird diese Entwicklung gefasst, die beide den umwälzenden Charakter betonen: John Brewer und Roy Porter sprechen von einer *consumer revolution*, Jan de Vries von einer *industrious revolution*, die durch den Wunsch nach größerem Konsum verursacht, der industriellen Revolution nicht nur voran gegangen sei, sondern sie tatsächlich erst ermöglicht habe.²⁷ Diese Deutungen können allerdings nur mit Differenzierungen geltend gemacht werden, wie bereits für England von R.C. Allen und J. L. Weisdorf gezeigt worden ist: Für die ländliche Bevölkerung und ihre Einstellungen zu Arbeit, Konsum und Muße scheint dieser Zusammenhang nicht nachweisbar.²⁸

Die *Oekonomische Encyclopädie* von Johann Georg Krünitz²⁹ sieht die Landarbeiter geradezu als Inbegriff einer Glückseligkeit durch erfüllte Arbeit – einer Arbeit, die mit Muße eng verknüpft erscheint:

Wenn ich mich im Sommer auf dem Lande befinde, so muß ich allemahl die allerhöchste Weisheit Gottes bewundern, daß er gewußt hat, alle Stände in der Welt und auch die Geringsten mit den Höchsten gleich glücklich zu machen. Ich sehe mehr als eine Schar des Tages mit vergnügten Mienen und heitern Gesichtern an die mühsamste und beschwerlichste Arbeit gehen. Wenn ich des Abends spazieren gehe, so hat sie die Hitze des Tages und die Länge der Arbeit noch nicht verdrießlich gemacht; sie sind noch eben so lustig, als sie bey ihrem Ausgange waren. Was sollte mich abhalten, zu glauben, daß sie eben so glücklich sind, als die Vornehmsten dieser Welt?³⁰

²⁷ John Brewer/Roy Porter (Hg.), *Consumption and the World of Goods*, London 1993; Jan de Vries, *The Industrious Revolution. Consumer Behavior and Household Economy, 1650 to the Present*, Cambridge 2008.

²⁸ R. C. Allen/J. L. Weisdorf, „Was There an ‚Industrious Revolution‘ Before the Industrial Revolution? An Empirical Exercise for England, c. 1300–1830“, in: *The Economic History Review* 64 (2011), 715–729.

²⁹ *Oekonomische Encyclopädie oder allgemeines System der Staats- Stadt- Haus- und Landwirthschaft*, begründet v. Johann Georg Krünitz, 1773–1858. Die ursprünglich nur als Übersetzung aus französischen Vorbildern gedachte Enzyklopädie wurde maßgeblich von Krünitz zu einem eigenständigen Werk mit eigenen Lemmata ausgebaut. Krünitz selber bearbeitete und verfasste zu einem Großteil 72 der am Ende 242 Bände; obwohl er also lediglich bis zum Artikel „Leibes=Umfang“ als Autor genannt werden kann, wird sein Name im Folgenden für sämtliche Artikel der Enzyklopädie benutzt. Zweite wichtige Herausgeber- und Autorfigur ist Heinrich Gustav Flörke, verantwortlich für die Bände 78–123 (Artikel „Licht“ bis „Rindviehstall“). Der lutherische Theologe, Mediziner und Botaniker ist Bruder von Friedrich Jakob Flörke, der bis zu seinem Tod 1799 für die Bände 73–77 verantwortlich war. Zur Enzyklopädie vgl. Annette Fröhner, „Die ‚Oeconomisch-technologische Encyclopädie‘ von Johann Georg Krünitz“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des Achtzehnten Jahrhunderts* 17 (1993), 119–129; grundlegende Informationen mit weiterführender Literatur auf der Webseite „Oekonomische Encyclopädie“ der UB Trier, hg. v. Hans-Ulrich Seifert u. Hagen Reinstein, „Oekonomische Encyclopädie“, in: [kruenitz1.uni-trier](http://www.kruenitz1.uni-trier.de/), <http://www.kruenitz1.uni-trier.de/> (abgerufen am 03.12.2018). Alle Zitate aus der Enzyklopädie nach dieser Onlineversion.

³⁰ Artikel „Glückseligkeit“, in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 19, 223–232, 230.

Diese kaum mit der bäuerlichen Realität³¹ zur Deckung zu bringenden Darstellung bei Krünitz kann geradezu als Illustration der Hypothese fungieren, bäuerliche Arbeit sei, da sie einer aufgabenorientierten Zeit gehorche, „ein Hort potentieller Muße in Arbeit“, ganz im Gegensatz zu industrieller Arbeit. Doch diese Grenzziehung wird von Dobler skeptisch betrachtet: auch bäuerliche Arbeit sei geordnet durch feste Zeiten und Abläufe, vor allem aber verfehle die Aufspaltung in Zeitorientierung und Aufgabenorientierung den Handlungscharakter von Arbeit.³²

Bei jeder Thematisierung von Arbeit muss folglich differenziert werden, um welche Arbeitsformen es geht und wer von wem als Arbeitenden spricht, da dies die Aussagen über Lebensführung und Lebensgestaltung fundamental prägt. In der idealisierten Darstellung bäuerlicher Arbeit bei Krünitz wird eine selbstbestimmte Arbeitsform behauptet, die allerdings gespiegelt wird von den Darstellungen bei ihm und in anderen Traktaten, die bäuerliche Dienstleistende in abhängigen Arbeitsformen schildert und diese Abhängigkeit auch als nötig ansieht.

In diese changierende Wahrnehmung schreiben sich auch ambivalente Bewertungen von Tätigkeiten ein, die das Verhältnis von Muße und Arbeit betreffen. Während Gregor Dobler konstatiert, in vielen bäuerlichen Gegenden Europas seien „die Spinnstuben, in der mit Spinnrädern gesponnen wurde, der paradigmatische Ort gemeinschaftlicher tätiger Muße“, nennt Guden gerade das Spinnen als Beispiel weiblichen Fleißes: Im Gegensatz zu den Männern nutzten Frauen die freie Zeit zur Arbeit, wodurch das Spinnen schon bereits vor der Einführung der Spinnmaschinen in den Arbeitsbereich herüber gezogen wird.³³ Gudens Lob der Frauen in den Spinnstuben liefert einen weiteren Beleg für Heide Wunders Einschätzung, dass Treffpunkte von Frauen außerhalb des eigenen Haushalts immer mit Arbeit verbunden sind.³⁴ Fleiß wird geradezu zur weibli-

³¹ Vgl. dazu Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Erster Band. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, Frankfurt a.M. 1987, 159–174; vgl. auch Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg i.Br. 2015, 637: „Von ‚Muße des Bauern‘ zu reden, scheint aber völlig verfehlt und eine wissenschaftliche Blasphemie zu sein; wurde doch von der Aufklärung bis zum Marxismus die Strenge der landwirtschaftlichen Arbeit und die gedrückte Rolle der Bauern im vorrevolutionären Sozialsystem immer wieder betont.“

³² Dobler, „Muße und Arbeit“, 58 f.

³³ Dobler, „Muße und Arbeit“, 66 f.; Philipp Peter Guden, *Polizey der Industrie, oder Abhandlung von den Mitteln, den Fleiß der Einwohner zu ermuntern ...*, Braunschweig 1768, § 61: „Von der Verächtlichkeit gewisser nützlicher Handthierungen, insonderheit des Spinnens unter den Manns=Personen. Weichlich und wohlhlüstig wird man nur durch Müßiggang, nicht durch Arbeit, sie mag beschaffen seyn, wie sie will.“, zitiert nach: Albert Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler und sozialer Habitus. Kommentar zu Philipp Peter Guden und Adolph von Knigge“, in: Bernhard Kleeberg (Hg.), *Schlechte Angewohnheiten. Eine Anthologie 1750–1900*, Berlin 2012, 130–161, 140.

³⁴ Wunder, *Frauen in der Frühen Neuzeit*, 226. Wunder nennt Waschplatz bzw. Waschhaus, Brunnen, Backhaus und Weibergemeinderat. Sie bezieht es auf den Austausch von

chen Tugend, wie Claudia Ulbrich vor geraumer Zeit pointiert formulierte.³⁵ Die Dichotomie weiblicher und männlicher Orte, die die Spinnstube dem Wirtshaus entgegengesetzt, in dem die Männer auch nach Gudens Urteil lieber faulenzten als weibliche Arbeit zu tun, kann allerdings in dieser strikten Fassung nicht bestehen. Die Spinnstube erscheint vielmehr als ein Ort, an dem sowohl gearbeitet wird, als auch Gesellschaft geleistet wird, vielleicht also ein Ort mühevoller Arbeit.³⁶ Wohl um diese Situation geschlechterübergreifend produktiv nutzbar zu machen, wendet sich Guden gegen die Befürchtung, dass das männliche Geschlecht bei der „falschen“ Arbeit „weibisch oder weichlich“ werde. Er plädiert stattdessen dafür, den Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Arbeit aufzuheben. Der französische Physiokrat Melon hingegen hatte für wichtig gehalten, dass die Obrigkeit die Arbeiten je nach Vermögen zuteile, damit nicht Männer zu leichte Frauenarbeit machten.³⁷

Von fundamentaler Bedeutung – und das scheint relativ allgemein zu gelten – ist es für die Autor*innen der Frühen Neuzeit, Menschen generell in Arbeit zu halten, die Art der Beschäftigung ist dabei relativ unwichtig. Beispiele hierfür finden sich in pointierter Form bei dem frühen Vertreter der französischen Physiokraten, dem Bankier Richard Cantillon in seinem *Essai sur la Nature du Commerce en Général* (verfasst wahrscheinlich um 1730, publiziert erstmalig posthum 1755). Er verurteilt die Bettelmönche, die nicht nur selber keine nützliche Arbeit ausüben, sondern darüber hinaus auch die anderen Einwohner von der Arbeit abhielten. Cantillon urteilt (wie viele andere), die protestantischen Staaten profitierten davon, dass es bei ihnen keine Mönche gebe, wodurch sie ebenso wie durch die deutlich verminderte Zahl an Feiertagen reicher geworden seien.³⁸ Zunächst sei es egal, welche Beschäftigung die Menschen ausübten

Neuigkeiten – es spricht einiges dafür, dies auch allgemeiner auf Kommunikation und die Konstitution von Gemeinschaft zu beziehen.

³⁵ Claudia Ulbrich, „Weibliche Delinquenz im 18. Jahrhundert. Eine dörfliche Fallstudie“, in: Otto Ulbricht (Hg.), *Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit*, Köln u.a. 1995, 281–311, 300.

³⁶ Barbara Krug-Richter, „Agrargeschichte der frühen Neuzeit in geschlechtergeschichtlicher Perspektive. Anmerkungen zu einem Forschungsdesiderat“, in: Werner Troßbach/Clemens Zimmermann (Hg.), *Agrargeschichte. Positionen und Perspektiven*, Stuttgart 1998, 33–56, 48: „Reine Frauen- oder Männerräume‘ allerdings prägten sich unter derartigen Konstellationen wohl eher selten aus, im Gegenteil: Der spinnenden Hausmutter oder Tochter leisteten gegebenenfalls nicht nur die Schwiegermutter, sondern auch Schwager oder Bruder Gesellschaft, die in der Stube parallel ihr Handwerk ausübten. Auch die oben schon erwähnten Arbeitspausen der Männer führten diese nicht immer nur ins Wirtshaus, sondern gelegentlich auch nach Hause“ (exemplarischer Fall in Fußnote 72).

³⁷ Jean François Melon, *Essai politique sur le commerce*, Erstdruck Paris 1734, wieder in: Eugène Daire (Hg.), *Économistes – Financiers du XVIIIe siècle*, Paris 1843 (ND Osnabrück 1966), 707–835, 739: „Qu’une police éclairée assigne les travaux de chaque sexe et même de chaque âge, et il y en aura pour tous.“

³⁸ Richard Cantillon, *Essai sur la Nature du Commerce en Général*, London 1755 (ND Boston 1892), 125.

– wenn keine anderen Möglichkeiten bestünden, dann auch durchaus Arbeiten, die der Zierde oder der Unterhaltung dienten (als Beispiel nennt er Diogenes, der seine Tonne umhergerollt habe, um nicht unbeschäftigt zu bleiben).³⁹ Cantillon weist hierbei den Landbesitzern die Aufgabe zu, die Veranlagung der Einwohner für gute Beschäftigungen und Arbeit zu befördern.⁴⁰

Eine solche ständische Differenzierung von Arbeitsaufgaben findet sich auch in der bereits zitierten „Tilgung der Trägheit“ des Jesuiten Neumayr. Er unterscheidet drei Klassen von Arbeitenden, die unterschiedlich von Trägheit bedrängt würden und gegen sie ankämpfen müssten. Neben den beiden Gruppen von Menschen, die eindeutig entweder gezwungen seien zu arbeiten („wie die Israeliten unter der Pharaonitischen Tyrannei“) oder gänzlich freiwillig arbeiteten, kennt er eine gemischte Klasse. Für diese dritte Klasse der Arbeitenden – diejenigen, die „teils aus Noth, theils aus freyem Willen arbeiten“ – konstatiert er, sie kehrten die Ordnung um, indem sie „die willkührliche Beschäftigungen sorgfältig, die nothwendigen aber nur obenhin verrichten“. ⁴¹ Für diejenigen, die freiwillig arbeiten, empfiehlt Neumayr – und er beruft sich dabei auf seinen Arzt – Spaziergänge, die gegen Melancholie als Ursache des Müßiggangs helfen könnten: Sie können selbständig und eigenverantwortlich gegen ihn angehen. Den abhängig Arbeitenden empfiehlt Neumayr eine Aufteilung ihrer Arbeitspflichten, um nicht durch ein Übermaß an Arbeit in Untätigkeit zu verfallen, weil man nicht mehr erkennt, welche die wirklich wichtige ist.⁴²

Krünitz sieht eine andere Gefahr: Eine zu große Zahl an Bediensteten, da der Mangel an Arbeit zu viele andere Menschen (vor allem Männer) anziehe, die auf ein Leben in Müßiggang hoffen. Seine Befürchtung ist, dass dieser zum Teil des Charakters wird. Er stellt die rhetorische Frage, ob überflüssige Diener die wichtige Rolle eines Friseurs spielen sollten und beantwortet sie:

Nun, meinerwegen mag es geschehen. Aber alsdenn dünkt mich, daß ein solcher Mensch, wenn er etwas taugt, eine bessere Bestimmung verdiene. Im widrigen Falle aber möchte ich, meinen Haaren zu Gefallen, keinen Verräther in meinem Hause ernähren, der alle

³⁹ Cantillon, *Essai*: „Si on ne trouvoit pas assez d’emploi pour occuper les vingtcing personnes, en cent, à des choses utiles & avantageuses à l’Etat, je ne trouverois pas d’inconvenient qu’on y encourageât le travail qui ne sert qu’à l’ornement ou à l’amusement. L’Etat n’est pas moins censé riche, par mille babioles qui regardent l’amusement des Dames, & même des Hommes, & qui servent aux jeux & aux divertissemens qu’on y voit, que par les ouvrages qui sont utiles & commodes. Diogene, au siege de Corinthe, se mit, dit-on, à rouler son tonneau, afin de ne pas paroître oisif, pendant que tout le monde étoit occupé; & nous avons aujourd’hui des Sociétés entieres, tant d’Hommes que de Femmes, qui s’occupent de travaux & d’exercices aussi inutiles à l’Etat, que celui de Diogene.“

⁴⁰ Cantillon, *Essai*, 121: „C’est toujours le génie des Propriétaires de terres qui encourage ou décourage les différentes occupations des Habitans & les différens genres de travail que ceux-ci imaginent.“

⁴¹ Neumayr, *Tilgung der Trägheit*, 312.

⁴² Neumayr, *Tilgung der Trägheit*, 312–317.

meine Handlungen belauert. Ein Diener würde unter dergleichen Umständen sich als eine Person betrachten, die nicht nur müßig gehen darf, sondern auch müßig gehen muß, da ihr der Müßiggang als die wichtigste ihrer Arbeiten bezahlt wird. Wenn dieses einmal bekannt ist, so werden sich viele haufenweise zu einem solchen Stande hinzu drängen, wo man andere für sein Brod sorgen läßt, indem man für die Befriedigung ihrer Eitelkeit sorget.⁴³

Dieser anschauliche Fall dient Krünitz dazu, seine grundsätzlichen Bedenken zu illustrieren, dass überflüssige Bediente der Bevölkerung schädlich seien:

Die Gesundheit und der moralische Character solcher Tagdiebe wird durch den Müßiggang verdorben, weil ihr bunter Rock sie von der Arbeit befreyet, und ihre Seele müßig ist, indem sie in ihrer Jugend nicht zum Gebrauche derselben angeführt worden sind. [...] Vielleicht wären Adam und Eva nicht gefallen, wenn sie die Gaben der Natur im Schweiß ihres Angesichts hätten veredeln müssen, ehe sie brauchbar gewesen wären. Nicht die Arbeit, sondern der Müßiggang ist ein Fluch, der dem Menschen das Leben verkürzt; und derjenige, welcher Leute, deren Hände für die Arbeit bestimmt waren, zu Müßiggänger macht, wird an ihnen ein Meuchelmörder, welcher für den Staat noch gefährlicher ist, als ein Bandit, der den Dolch in der Tasche trägt, weil dieser ein geschriebenes Gesetz gegen sich, und dieser ein nicht geschriebenes Gesetz oder die Gewohnheit für sich hat.⁴⁴

Krünitz nennt es deshalb eine wichtige Aufgabe des Hausvorstands, das Gesinde bei Verdacht auf Faulheit zu züchtigen, allerdings policeylich begrenzt, denn schließlich ist er für das Erreichen der familiären Glückseligkeit verantwortlich:

Einige tüchtige Hiebe mit der Peitsche, Karbatsche oder Kantschu, werden in den meisten Fällen, wenn die Sache nicht etwa einen verstockten Bösewicht betrifft, hinreichend seyn, bey dem Gezüchtigten mehrern Fleiß und Aufmerksamkeit zuwege zu bringen.⁴⁵

Die Grenzen für die eigene Aufsicht durch den Hausvater zieht Krünitz bei den Aufgaben, zu denen das Gesinde bei den Bauern verpflichtet ist und bei der übergeordneten staatlichen Aufsicht, der Policey. Die „einfältigen Bauern“ müssen

⁴³ Artikel „Gesinde“, in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 17, 565–712, 698.

⁴⁴ „Gesinde“, 699.

⁴⁵ „Gesinde“, 706f: „Der Hausvater muß sie zu denjenigen Endzwecken anhalten können, weshalb sie in seine Dienste getreten sind, damit diese Endzwecke durch ihre Faulheit, Unordnung und Widerspenstigkeit nicht verloren gehen. Da eine jede Familie sich ihre eigene Glückseligkeit vorgesetzt hat, so muß der Hausvater diejenige Ordnung, Mittel und Maßregeln darzu anwenden können, die er nach seiner Einsicht für die schicklichsten hält.“ „Gesinde“, 615 f.: „Ob nun gleich, der Natur der Sache und allen vernünftigen Begriffen nach, dem Hausvater diese Zwangsmittel nicht abzusprechen sind: so können doch die Gesetze das Gesinde nicht völlig der Willkühr der Herrschaft überlassen. Es gibt unbillige, harte und unbarmherzige Herrschaften gegen ihr Gesinde, eben so, wie es faules, liederliches und boshafte Gesinde gibt. Die Policeyverordnungen setzen demnach der häuslichen Gewalt über das Gesinde mit Recht billige Schranken, und behalten der Obrigkeit, bey großen Vergehungen des Gesindes, das Erkenntniß und die Bestrafung vor.“

davor bewahrt werden, ihrer Faulheit nachzugeben.⁴⁶ Krünitz sieht also v.a. die Notwendigkeit, die schlechten Gewohnheiten durch Zucht und Aufsicht im Zaum zu halten und Auswüchse zu kontrollieren. Der Kameralist Paul Jacob Marperger (1656–1730) argumentiert bereits Anfang des 18. Jahrhunderts in seinem ‚Plantagentractat‘, die Anpflanzung neuer Gewächse in Deutschland bringe neben anderem den Nutzen, dass viele arme Leute unterhalten, Müßiggänger und Bettler von der Straße geholt würden und sich somit wie im antiken Rom Strafen zum Nutzen der Allgemeinheit auswirken sollen – und variiert damit die übliche Argumentation bei der Einrichtung von Arbeits- bzw. Armenhäusern. Marperger setzt fort, dass Plantagenarbeit und Ackerbau die Müßiggänger verändere. Die Gewohnheit mache aus ihnen fleißige Menschen.⁴⁷ Diese bei Marperger angelegte Sicht verstärkt sich noch bei Guden, der Lust als einzig starkes Movens für gute Arbeit ansieht, denn durch Zwang und Furcht könne ein Mensch zwar zu viel Arbeit getrieben werden, nicht aber dazu, sie gut zu machen.⁴⁸ Aus der Strafe wird durch die Arbeit also eine zweite Natur, aber keine schlechtere, sondern eine bessere. In der Verbindung zur Gewohnheit erhält das Soziale folglich eine anthropologische Dimension. Die gefährliche Nähe von Müßiggang, Faulheit und Muße besteht allerdings nicht nur auf individueller Basis, sondern gefährdet auch die Gesellschaft, das Gemeinwohl – oder besser: die allgemeine Glückseligkeit. Nicht jeder Autor formuliert dies so drastisch wie der französische Physiokrat Jean-François Melon (1675–1738), der warnt, jedes Wort der Moral, das gegen den Müßiggang gesagt werden könne, sei zu schwach, wenn man ihn nicht als Verbrechen gegen den Staat betrachte, dem er als Samen jedes Verbrechens gelten müsse: als Ursache aller Aufstände, Bürgerkriege und auch wohl des Falls der Römischen Republik.⁴⁹ Die Einschränkung des Müßig-

⁴⁶ Artikel „Bauerngüter“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 3, 768–794, 787: „Die Bauern müssen überhaupt sowohl wegen ihrer Einfalt und zu ihrem eigenen Besten, als auch um des gemeinen Bestens willen, nicht freie Hand haben, mit ihren Gütern nach eigenem Gefallen zu schalten und zu walten; sie müssen vielmehr beständig unter der Vormundschaft des Policitywesens stehen.“

⁴⁷ Paul Jacob Marperger, *Nutz- und Lustreicher Plantagentractat ...*, Dresden 1722, 7 f.: „Der dritte Nutzen möchte darinn bestehen, daß [...] Müßiggänger und Missethäter aber dadurch in Arbeit gesetzt, von der Betteley, womit sie andern Leuten beschwerlich fallen, abgezogen, und so sie Straffe verwürcket, dadurch auf eine solche Weisem wie dort die bey denen Römern ad metalla, oder in die Bergwercke condemnirte, dergestalt gezüchtigt worden, daß solche Straffe nicht bloß allein auf ihre Personen falle sondern auch dem Publico und sonderlich dem Aerario, noch Zugang und Nutzen durch geschaffet werde.“

⁴⁸ Guden, *Polizey der Industrie*, § 5; 9; Marperger, *Plantagentraktat*, 3: „es gehöret aber auch Lust zu solchen Plantagen, weil solche alle dabey sich findende Arbeit gering machet, und Brodt ins Haus bringet, da hingegen ein Fauler darben, und Hunger leiden muß, welches uns der weise Hauß=Lehrer gar schön unter dem Gleichniß von einer Arbeitsamen Ameiße, und fleißigen Biene vorgestellt.“

⁴⁹ Melon, *Essai politique sur le commerce*, 694, dort heißt es weiter: „La monarchie la plus sage et la mieux établie aurait bien de la peine à se soutenir, si une partie des habitants de la

gangs ist essenziell für Gesinde – also Diener, Knechte – denn ist er einmal übermächtig, wird er zur Gewohnheit, zur zweiten Natur. So fasst Krünitz allgemein zusammen:

Daß dem Gesinde und Dienst=Volke der Bauern, Faulheit, Trägheit und Unachtsamkeit gleichsam zur andern Natur geworden, und daß sie bey ihren Verrichtungen, wenn sie nicht mit Nachdruck dazu angehalten werden, theils nur halbe Arbeit thun, und theils durch ihre Unachtsamkeit und Vernachlässigungen mancherley Schaden anrichten, ist einem Landwirthe aus der täglichen Erfahrung zur Genüge bekannt.⁵⁰

Ist dies einmal eingetreten, scheinen Krünitz auch die Erfolgsaussichten für Feiertagsreduktionen eher gering zu sein, denn Bauern gingen an Feiertagen gar nicht „ökonomisch müßig“, außer sie seien dem Müßiggang verfallen:

Sollte man diese sehr thätige Erholungs=Stunden dem Bauer wohl nehmen dürfen? Ist der Bauer aber einmahl ein Müßigänger und Schwelger, so wird er aus moralischen Gründen nicht besser, und wenn man auch das dritte Geboth gar abschaffte.⁵¹

Die anthropologische Sicht auf die Gefährdungen durch Müßiggang führt bei dem Kameralisten Justi zu ökonomischen Schlussfolgerungen zur Lohnpolitik:

Der Müßiggang entsteht [...] wenn die Arbeiter Gelegenheit haben, sich ihre Arbeit theuer bezahlen zu lassen. Denn die meisten Menschen sind geneigt, nicht eher zu arbeiten, bis sie die Noth dazu treibt. Der Flor der Gewerbe und Commerciën aber erfordert, daß sich die Arbeiter mit einem mäßigen Gewinn begnügen [...].⁵²

Optimistischer ist die Prognose in einer Antwort auf eine Preisfrage der Göttinger Akademie aus dem Jahr 1783: „Der Geist der Industrie wird das Ungeheuer

capitale étaient nourris et amusés dans l’oisiveté de la paix, et n’avaient rien à perdre dans les troubles de la guerre civile.“

⁵⁰ Artikel „Gesinde“, in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 17, 705 f.

⁵¹ Artikel „Fest-Tag“, in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 12, 634–645, 640 f.: „Um des Landmannes willen, wäre die allzu große Einschränkung und Verminderung der Fest= und Feyer=Tage gar nicht nöthig. Die Bauern gehen Sonn= und Festtags gar nicht ökonomisch müßig. Sie berichtigen z. E. den Hirtenschutt, (wo derselbe, wie in Ober=Sachsen, üblich ist); sie besehen das Gehäge; sie berathschlagen sich, was die künftige Woche über gethan werden soll, damit sie durch die zu befürchtenden Amts= und Hof=Dienste nicht in den nöthigsten Arbeiten gestöret werden. Sie flicken wohl einiges zu wirthschaftlichen Arbeiten nöthiges Lederwerk aus. Sie thun solche Reisen, die ihre Familien=Angelegenheiten erfordern. Die Weiber setzen die für sich, Mann und Kinder nöthigen Kleidungsstücke wieder in Stand, u.s.w. Sollte man diese sehr thätige Erholungs=Stunden dem Bauer wohl nehmen dürfen? Ist der Bauer aber einmahl ein Müßigänger und Schwelger, so wird er aus moralischen Gründen nicht besser, und wenn man auch das dritte Geboth gar abschaffte.“

⁵² Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policywissenschaft in einem vernünftigen, auf den Endzweck gegründeten Zusammenhang*, Reprint der 3. Aufl. von 1782, Frankfurt a.M. 1969, 282.

Trägheit verdrängen.“⁵³ Offenbar baut August Friedrich Rulffs, ein Protestant in Diensten des Mainzer Kurfürsten, auf einen dauerhaft erzieherischen Effekt.

Letztlich können die Differenzierungen des Arbeitsbegriffs als Anzeichen dafür gewertet werden, dass eine gesellschaftliche Einordnung nur subsidiär über Arbeit getroffen wird, primär aber über Stand, Familie und die damit verbundenen Rechte und Privilegien. Arbeit, Fleiß und Leistung werden nur in einem ständisch definierten Rahmen produktiv, wie Richard van Dülmen betont hat.⁵⁴ So gelangen Arbeit und Muße gemeinsam in ein enges Verhältnis zu Ehre: Ehre, so möchte ich argumentieren, sei dabei Rudolf Schlögl folgend als Kommunikationsmodus begriffen, gleichzeitig aber auch als Kapital (wogegen sich Schlögl wendet)⁵⁵, denn schließlich kann Ehre erworben, akzeptiert, verwehrt werden. Durch sie und mit ihrer Hilfe wird soziale Differenzierung konstruiert und verfestigt. In Bezug auf Muße und Arbeit bedeutet dies, dass eine illegitim ausgeübte Muße ebenso die Ehre gefährdet wie eine schlecht (nachlässig, mangelhaft) ausgeführte Arbeit – anders gesagt: Dass Muße illegitim ist, wird durch die Gefährdung der Ehre vermittelt (somit im Kommunikationsmodus). Die ständische Ordnung wird durch die Formierung konkreter, anthropologisch gedachter, Vorgaben zur Lebensführung stabilisiert. Diese werden in der pastoralen Menschenführung und der gouvernementalen Praxis⁵⁶ konkret und mehrstufig verwirklicht in Dörfern, Städten, Gemeinden. Weltliche und geistliche Gewalten arbeiten dabei zuweilen zusammen, manchmal allein, manchmal parallel. Je nachdem, welche Arbeitsform ausgeübt wird, kann eine bestimmte Mußepraxis in Anspruch genommen oder paternalistisch kontrolliert, zugebilligt und verwehrt werden – die Frage stellt sich allerdings, wann und zu welcher Gelegenheit.

⁵³ Zitiert nach Rudolf Helmstetter, „Austreibung der Faulheit, Regulierung des Müßiggangs. Arbeit und Freizeit seit der Industrialisierung“, in: Ulrich Bröckling/Eva Horn (Hg.), *Anthropologie der Arbeit* (Literatur und Anthropologie 15), Tübingen 2002, 259–279, 262; A.F. Rulffs, *Über die Preisfrage der Kgl. Sozietät der Wissenschaften zu Göttingen von den vorteilhaftesten Einrichtungen der Werk- und Zuchthäuser*, Göttingen 1783.

⁵⁴ Van Dülmen, „Arbeit“, 83.

⁵⁵ Rudolf Schlögl, *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2014, 145.

⁵⁶ Diese Begrifflichkeit nach Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977–1978*, Paris 2004 (Hautes études); zum hier interessierenden Zusammenhang insbesondere die *Leçons* vom 8. Februar 1978 (119–138), vom 8. März 1978 (233–260), vom 29. März 1978 (319–340). Die gouvernementale Perspektive wird auch im Beitrag von Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“, 93–96 in diesem Band in den Fokus genommen.

3. Feiertage: Regelungen, Diskussionen – Welches Verhältnis zu Muße?

3.1. Begründungen von Feiertagen und ihre Kritik

Schon im von Arbeit beherrschten Alltag ist die Kontrolle von Mußezeiten also ein grundsätzliches Problem und eine fundamentale Angelegenheit. Feste und Feiertage verstärken diese Problematik, da sie den Kontakt zweier unterschiedlicher gesellschaftlicher Bereiche markieren. Begründet werden sie (zumindest allermeist) religiös, für Arbeitszeiten haben sie grundsätzlich rhythmisierende Bedeutung. Diese Verbindung der unterschiedlichen ökonomischen und religiösen Logiken stärkt einerseits die Verankerung in der Gesellschaft, setzt andererseits die Feiernden auch von beiden Seiten unter Druck.⁵⁷ Die Art zu feiern, die Dauer und die Anzahl an Feiertagen sind die wichtigsten Diskussionspunkte. Van Dülmen zählt unter sechs Merkmalen, die die frühneuzeitliche Arbeit und ihre Organisation geprägt hätten, als zweites den lockeren Wechsel von Arbeit und Fest, wobei er betont, dass auch das Fest keinesfalls einem autonomen Willen und individuellen Wünschen freigestellt gewesen sei. Bei allen konfessionellen Unterschieden sieht er diese enge Verknüpfung generell als konstitutiv für das Gemeinschaftsleben.⁵⁸

Feste werden an sich als eine notwendige Grundlage zur Sicherung und Steigerung der Wohlfahrt des Staates, zur ‚Glückseligkeit‘, akzeptiert. In der ökonomischen Enzyklopädie von Krünitz wird der Sinn von Feiertagen anthropologisch und mit ihrem Nutzen für Produktivität begründet – und man hört den im Zeitungsartikel zitierten „Ifo-Wissenschaftler Meyer“ als fernes Echo:

Es ist nöthig, daß gewisse Tage seyn, an welchen sich das Volk erquicken, und von seiner Arbeit erholen und ausruhen könne. Eine ununterbrochene Arbeitsamkeit übersteigt gleichsam die Kräfte der menschlichen Natur, besonders in sauern oder mühseligen Arbeiten; und wenn sie möglich wäre, so würde sie der Arbeitsamkeit selbst nicht beförderlich seyn. Ohne alle Erquickungstage würde man die Arbeit viel träger und unfleißiger verrichten. [...] Die Festtage müssen nicht allein bloß in Ausruhung und Erholung von der Arbeit bestehen, sondern es muß auch erlaubt seyn, solche den Vergnügungen und Lustbarkeiten zu widmen. Dieses ist ein Grundsatz, den die Policy schlechterdings annehmen muß.⁵⁹

⁵⁷ Vgl. in diesem Kontext auch den Beitrag von Jürgen P. Rinderspacher, „Das Freie Wochenende. Zeitstrukturelle Rahmenbedingungen der Muße im Spannungsfeld widerstreitender wirtschaftlicher und kultureller Interessen“, zur aktuellen Diskussion um Muße und Feiertage in der Gegenwart in diesem Band.

⁵⁸ Van Dülmen, „Arbeit“, 83.

⁵⁹ Artikel „Fest-Tag“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, 636; vgl. auch die Zusammenfassung aufklärerischer Argumente für Feste: Beate Heidrich, *Fest und Aufklärung. Der Diskurs über die Volksvergnügungen in bayerischen Zeitschriften (1765–1815)*, München 1984, 36: „Zudem sei die Festfreudigkeit und Fröhlichkeit eines

Krünitz sieht sogar die Notwendigkeit, mehrtägige „Ausruhungs- und Erquickungstage“ einzulegen – dies sei bei allen Völkern üblich.⁶⁰ Er nennt neben den religiösen auch profane Feiertage – die ersten seien ganz Gott gewidmet, während nur die letzteren Zeit für „öffentliche Tänze, Schauspiele und lustige Gesellschaften geben dürfe“.⁶¹ Auch wenn das natürliche Festbedürfnis des Menschen in der Aufklärung also durchaus anerkannt wird, so wird doch die Art des Beschäftigung differenziert beurteilt und als Beleg der sittlichen Qualität eines Volkes gewertet.⁶²

Gleichwohl ist die hohe Zahl der Feiertage, ganz besonders in katholischen Ländern⁶³, ein großes Thema der ökonomischen, religiösen und gesellschaftlichen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts, nicht erst seitdem Papst Benedikt XIV. (Amtszeit 1740 bis 1758) die Reformen der Heiligenkalender unterstützte. Dabei geht es nicht immer um Verminderung der Feiertage, sondern mitunter um Klärung und Hierarchisierung, die einerseits eine christozentrische Spiritualität⁶⁴ (und damit den Sonntag gegenüber anderen Feiertagen) stär-

Volkes auch eine gute Voraussetzung für die ‚Wohlfahrt des Staates‘. Denn ein munteres, frohes Volk trage ‚zehnmal schwerere Lasten mit leichterer Mühe‘, sei ‚hundertmal leutsehtiger, ofner, erfind- und gewerbsamer‘, die Menschen gingen weit freudiger ‚zu den ihnen angewiesenen Geschäften‘ und würden weit mehr arbeiten, als dies bei einem ‚trübseligen‘ Volk der Fall sei.“

⁶⁰ Artikel „Fest-Tag“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, 636: „Diese Feste, als Ausruhungs- und Erquickungstage, können nicht sämtlich nur in einem einzigen Tage bestehen. Die Menschen haben zuweilen einer längern Erholung nöthig. Sie wollen zuweilen auch ihre abwesende Anverwandte, Freunde und Bekannte besuchen, und sich mit ihnen ergetzen, wozu Ein Tag schwerlich zureichend ist. Wollte man sagen, daß dieses zu allen Zeiten ohne hohe Festtage geschehen könnte: so bedenket man nicht, daß sie ihren Freunden und Bekannten gemeiniglich zur ungelegenen Zeit kommen würden. Ihre Arbeit würde nicht zulassen, daß sie sich mit ihren Gästen vergnügen könnten; diese Gäste würden ihnen vielmehr beschwerlich seyn. Es sind demnach Feste von mehrern Tagen nöthig, die allgemein zu einer längern Ausruhung und Vergnügung bestimmt sind. Auch solche Feste findet man bey allen Völkern ohne Unterschied.“

⁶¹ „Fest-Tag“, 638 f.

⁶² Heidrich, *Fest und Aufklärung*, 38: „Feste haben für die mit anthropologischen Gesichtspunkten argumentierenden Aufklärer also zwei Funktionen: Einmal kann durch sie den natürlichen, als ‚gut‘ und ‚berechtigt‘ erachteten Bedürfnissen nachgegangen werden. Zum andern stellen sie eine ebenso zwingend notwendige Abwechslung zur täglichen Arbeit dar. Einwänden, wonach diese Bedürfnisse auch durch ‚geistige Vergnügungen‘ oder durch den ‚erquickenden Schlaf‘ befriedigt werden könnten, hält man meist die ‚sinnliche Natur‘ des Menschen, genauer: des ‚Volksmenschen‘, entgegen, die, im Gegensatz zur Natur des gebildeten, aufgeklärten Menschen, zu inneren, sublimeren Freuden nicht oder noch nicht hinreichend disponiert sei.“

⁶³ Aber, wie die bereits zitierten Arbeiten zu England zeigen, nicht allein dort, vgl. de Vries (wie Anm. 27).

⁶⁴ Man kann dies in den (nicht allein religiös zu verstehenden) Prozess der „normativen Zentrierung“ einordnen. Vgl. hierzu Berndt Hamm, „Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 26 (1999), 163–202.

ken, andererseits aber auch durch neue Heiligsprechungen katholische Glaubenszeugnisse hervorheben kann.⁶⁵ Benedikt XIV., der selber ein Werk über Heiligsprechungen verfasst hatte, bat im Anschluss daran um Gutachten von 40 Gelehrten zur Frage der Reduktion.⁶⁶ Benedikt XIV. baut explizit auf päpstliche Vorgänger auf, insbesondere Urban VIII. und Benedikt XIII., der auf Bitten des Provinzialkonzils von Tarragone 1727 eine massive Reduktion von Feiertagen für einen Großteil Spaniens gewährte.⁶⁷ Damit setzen sich vorgängige Tendenzen in den unterschiedlichen Staaten fort, die das weithin unregelmäßige Anwachsen der Feiertage seit dem späten Mittelalter⁶⁸ einzudämmen suchen: In Frankreich kann man jansenistisch und merkantilistisch inspirierte Feiertagsreduktionen unter Ludwig XIV. nennen. Hierfür wurde vor allem der Zuwachs an Produktivität in der konfessionellen Konkurrenz hervorgehoben, während umgekehrt eine Bedrohung konfessioneller, katholischer Identität durch den Verzicht auf Feiertage ins Feld geführt wurde. Zu den anthropologischen Bedenken treten die ökonomischen Berechnungen von Produktivitätsverlusten. So heißt es aus ökonomischer (und protestantischer) Perspektive bei Krünitz:

Rechnet man zu den üblichen ca. 40 Festtagen noch diese ‚biß in dreyssig‘ arbeitsfreien Tage und 52 Sonntage, so fällt gut ein Drittel des Jahres für Landwirtschaft und Handwerk, Handel und Behörden aus. So viel ist gewiß, daß eine gute Policey keine überflüssige Feiertage zulaßen kann. Der Nahrungsstand leidet gar sehr darunter. Man hat ausgerechnet, daß die unterlassene Arbeit in einem großen Reiche an einem einzigen Festtage eine Million Schaden verursacht; und dieses ist in der That noch der geringste Nachtheil. Jedermann will an den Festtagen besser leben; jedermann wendet wenigstens noch einmahl so viel auf, als in Werktagen. Man setzet also nicht zu viel, wenn man annimmt, daß an einem Festtage 2 Millionen mehr verschwendet werden.⁶⁹

Die konfessionelle Aufladung der ökonomischen Diskussion führt zu polemischen Behauptungen, die Katholiken müssten wegen der unzähligen Feiertage das Korn bis zum Faulen stehen lassen – so der oben bereits erwähnte Johann Adam von Ickstatt.⁷⁰

⁶⁵ Vgl. Jean-Yves Grenier, „Temps de travail et fêtes religieuses au XVIIIe siècle“, in: *Revue Historique* 314, 3 (Nr. 663) (2012), 609–641, 624 ff.

⁶⁶ Ludwig Freiherr von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV. bis zum Tode Pius VI. (1740–1799). Erste Abtheilung. Benedikt XIV. und Klemens XIII. (1740–1769)* (Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters XVI, 1), Freiburg 1931, 229; Grenier, „Temps de travail“, 621 f.

⁶⁷ Vgl. Grenier, „Temps de travail“, 620 f.

⁶⁸ Seit der frühesten Christenheit entstehen die dem Leben Christi und der Gottesmutter gewidmeten Feiertage, wozu lokal und regional gefeierte Heiligenfeste in großer Zahl kommen; vgl. Grenier, „Temps de travail“, 616–618.

⁶⁹ Artikel „Fest-Tag“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, 635; Dort wird auch die Modellrechnung von Philipp Peter Guden erwähnt, vgl. Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler“, 152 mit Verweis auf Guden, § 58, 7 (139).

⁷⁰ Zitiert nach Hersche, *Muße und Verschwendung*, 638. Vgl. neben der oben (FN 25)

Um welche Tage geht es bei diesen kritischen Diskussionen, wenn also Feiertage nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden? Peter Hersche spricht in Anlehnung an französische Forschung vom agro-liturgischen Jahr, dessen Festkalender mit seinen Schwankungen in fast idealer Weise den Anforderungen des bäuerlichen Arbeitsjahres entsprochen habe: Mit der Winterruhe und einer großen Dichte von Feiertagen, dem festarmen Frühjahr (inklusive der Fastenzeit), gefolgt von Mai und Juni mit Gebeten für den Erfolg des Säens, dem Sommer mit intensiver Arbeit, einem ruhigeren September vor einem intensiven Herbst.⁷¹ Trotz einer solchen Anmutung einer Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit, die nicht zuletzt durch den Heiligenkalender und die für die Bauern gleichen Anliegen verursacht wird, sind es regional durchaus unterschiedliche Tage, die dann im Einzelnen als Hagelfeiertage oder als Patronatsfeste begangen werden. Es sind v.a. in der Mehrzahl irreguläre, nicht vorgegebene Feiertage, die von den Bischöfen nur ungern gesehen wurden.⁷² Bereits aus dem Jahr 1670 zitiert Barbara Goy einen Erlass des Würzburger Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn. Dieser kritisiert die ohne amtliches Wissen und Genehmigung praktizierten Hagelfeiern. Dies will er beenden, denn durch Müßiggang der aus ihm entstehenden Vernachlässigung göttlicher Gebote werde Gott keinesfalls geehrt. Kein Pfarrer solle noch an solchen Feiern teilnehmen, sondern allein an den Patrozinien und den gebotenen Feiertagen Messfeiern halten.⁷³

zitierten Rede v.a.: Johann Adam von Ickstatt, *Warum ist, oder war bisher der Wohlstand der Protestantischen Staaten so gar viel größer als der Katholischen?*, Wien 1782, besonders: IV. Abschnitt: „Versäumnis der Zeit bey dem katholischen Gottesdienst, 53–65.

⁷¹ Hersche, *Muße und Verschwendung*, 635.

⁷² Peter Hersche, „Wider ‚Müssiggang‘ und ‚Ausschweifung‘. Feiertage und ihre Reduktion im katholischen Europa, namentlich im deutschsprachigen Raum zwischen 1750 und 1800“, in: *Innsbrucker Historische Studien* 12/13 (1990), 97–122, 100: „Hinzu kamen die Feste der speziellen Bauernpatrone, an erster Stelle der heilige Wendelin, dessen Fest z.B. in der Gegend von Amorbach ‚so hoch wie das höchste festum domini gehalten wird‘. Andere, etwa Leonhard, Michael, Anna oder Heilige aus dem Kreise der Vierzehn Nothelfer, schlossen sich an“; vgl. grundlegend Barbara Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969.

⁷³ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 54: „Nachdeme Wir auch vernommen/ welcher Gestalt an vielen Orten/ die also genannnde von den Gemeinden/ ohne Unser vnd vnsers Vicariats Vorwissen vnd Verwilligung angestellte Hagel- Feyer oder Gelübd- Fest dermassen zugenommen/ daß in verschiedenen Pfarren Zehen/ Fünfzehen/ Zwanzig biß in dreyssig dergleichen/ mit Enthaltung von knechtlicher Arbeit Jährlich begangen werden/ vnd aber dieses denen heilsamen Kirchensatzungen/ Krafft dern die Einsetzung der Heil. Festtügen nit anderst als durch Ertz: vnd Bischofflichen Gewalt geschehen solle/ gerad zu wider/ vnd der Allmächtige Gott damit wenig geehret/ sondern vielmehr durch den verderblichen vnd auch den gemeinen Leuten an ihrer Nahrung schädlichen Müssiggang vnd andern auß demselben entstehende Ubertretung göttlichen Gesatz erzürnet würd/ [...] Als ist Unser gnädigst befehlender Will/ vnd Verordnung daß forthin ausser denen in angeregter vnser Kirchen-Agend verzeichneter Festen/ (alle andere die Kirchweyh vnd jedes Orts Patrocinien allein außgenommen) auffgehoben seyn sollen/ massen dieselbe von Weyland Unsern Lobsel. Vorfahren allbereit vorhin auch auffgehoben worden/ deren Edict Wir

Diese Zweifel an den lokalen Feiertagen sind, wie einige andere, theologisch begründet, aber dennoch gilt grundsätzlich, was Krünitz konstatiert: „Die überflüssigen Feyer= Tage wurden aus den Grundsätzen der Polickey angegriffen, und aus den Gründen der Religion vertheidiget“.⁷⁴ Ob Krünitz dabei das Beispiel des Salzburger Franziskaners P. Clarentius Pschaider im Sinn hatte? Dieser publizierte 1773 ein Libell gegen die Feiertagsverminderung und wurde daraufhin zu acht Jahren Kerker verurteilt, die ganze Auflage eingestampft und die Besitzerin der Druckerei durch einen Akt der Kabinettsjustiz gezwungen, ihr Unternehmen dem staatlichen Waisenhaus zu verkaufen.⁷⁵ Dennoch ist die Diskussion in katholischen Ländern nicht aufzuhalten – auch nicht durch eine Bulle Papst Benedikts XIV. im Jahr 1748, die auf einen Streit zwischen dem Kardinal Quirini und dem Historiker Muratori reagiert und das Schreiben über Feiertagsreduktionen verbot.⁷⁶

3.2. Möglichkeiten der Feiertagsreduktion

Welche Möglichkeiten der Reduktion wurden diskutiert und praktiziert? Drei grundsätzliche Wege stehen im Vordergrund: Erstens können Feiertage vollständig gestrichen werden. Feiertage schlicht auf den nächsten Sonntag zu verlegen erfährt theologischen Widerspruch: Ein Heiligenfest dürfe nicht die Aufmerksamkeit am „Tag des Herrn“ beanspruchen. Dennoch erhielt der Würzburger Bischof 1770 (widerstrebend) die päpstliche Erlaubnis, so zu verfahren, der Kölner Kurfürst Max Friedrich ließ im gleichen Jahr 18 Feiertage auf den jeweils folgenden Sonntag verlegen.⁷⁷ Schließlich wurden Feiertage zu Halbfeiertagen umgewandelt, an denen die Katholiken zwar weiterhin zum morgendlichen Messebesuch verpflichtet sein sollten, nachher aber arbeiten sollten. Diese Lösung wurde bereits im 16. Jahrhundert genutzt⁷⁸, öffnete aber auch den Weg für Umgehungspraktiken – „der Wegfall der an den vollen Feiertagen üblichen Nach-

hiemit erneuern vnd folglich auch dahin gnädigst erklären/ daß hinfüro ohne Unser vnd vnser Nachkommen Vorwissen vnd Willen kein Feyertag introducirt werden/ auch kein Pfarrer oder Seelsorger schuldig seyn solle/ an bemeldten von Uns abgethanen Hagel- oder Gelübd-Festen das Ambt der H. Meß zu verrichten“.

⁷⁴ Artikel „Fest-Tag“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, 635.

⁷⁵ Hersche, „Wider ‚Müssiggang‘ und ‚Ausschweifung‘“, 120. Vgl. Ulrich L. Lehner, *Enlightened Monks. The German Benedictines 1740–1803*, Oxford 2011, 179 mit Nachweisen in FN 16.

⁷⁶ Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus*, 229.

⁷⁷ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 56 f.; Jonathan Sperber, „Der Kampf um die Feiertage in Rheinland-Westfalen 1770–1870“, in: *Geschichte und Gesellschaft* Sonderheft, Bd. 11 (1986), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, 123–136, 123; vgl. Thomas Paul Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln: Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43), Bonn 1989, 180 f.

⁷⁸ Grenier, „Temps de travail“, 619, verweist auf ein Trierer Beispiel.

mittagsgottesdienste bot zusätzlich Gelegenheit zu Müßiggang und Ausschweifung“, wie Peter Hersche formuliert.⁷⁹ Clarentius Pschaider weidet die Zwitterstellung polemisch aus, um gegen die Reduktion zu kämpfen:

„Sehet da, wie die Verwilligung, daß man arbeiten könne, zu einem Notzwange werde, dass man arbeiten müsse. Merket Ihr nicht, wie viel es geschlagen. Greifet ihr noch nicht mit Händen die Verfolgung der eifrigen Christen?“⁸⁰

Ein Vorwand sei es nur, sich auf schlecht gehaltene Feiertage zu berufen: „Die Sache selbst abschaffen – schafft man auch die Kirche ab, weil in ihnen gelacht, geschwätzt, nicht selten die greulichsten Bosheiten ausgeheckt werden?“⁸¹

Pschaider reagiert damit auf viele Initiativen: Bereits 1667 in Mainz, 1680 in Trier werden v.a. „Hagelfeiertage“ verboten, an denen die Gemeinden durch Prozessionen und Wallfahrten um Verschonung vor Hagel und sonstigen Unwetterschäden baten.⁸² 1693 datiert ein Erlass des Würzburger Bischofs, dass Tage, an denen Dankgottesdienste wegen der Verschonung vor Pest oder Unwetter gehalten würden, keine gebotenen Feiertage seien: Arbeit sei durchaus erlaubt.⁸³ Die Forschung hat ganze Serien von Erlassen zu Feiertagsreduktionen und Verlegungen nachgewiesen, insbesondere ab den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts. In Bamberg wurde am 16. März 1770 eine Feiertagsreduktion verkündet, Österreich erreichte 1771 vom Papst eine verschärfte Erneuerung nach einem päpstlichen Breve, das 1754 durch Maria Theresia erlangt worden war, die sich von den „Halbfeiertagen“ verabschiedet und auf vollständige Reduktionen setzt. Am 20. September 1771 erschien in Würzburg eine erneute Erinnerung an die Aufhebung der verlegten und der Hagelfeiertage. Dennoch darf man sich die Reduktionen nicht als kontinuierliche, dauerhaft von der Kurie gesteuerten Bewegung vorstellen, im Gegenteil betont der in der Frage der Verminderung der Feiertage sehr aktive Papst Benedikt XIV., ihm seien von Beginn seines Pontifikats an „von Bischöfen diesseits und jenseits der Alpen Bitten in dieser Hinsicht vorgelegt worden.“⁸⁴ Entscheidend sind die Bestrebungen in den Diözesen für ihre eigenen Territorien und die katholischen Länder. Wie Barbara Goy bemerkt, rücken die Begründungen dabei von Fall zu Fall unterschiedliche Elemente in den Vordergrund: Während beim Würzburger Dekret von 1770 die Zahl der Feiertage und ihre willkürliche Vermehrung im Vordergrund gestanden habe, liege in Bam-

⁷⁹ Hersche, „Wider ‚Müssiggang‘ und ‚Ausschweifung‘“, 106.

⁸⁰ [Clarentius Pschaider], *Frage, ob die Abstellung der Feiertägebey jetzmaligen Weltlauf christlich, und zu billigen seye? gut deutsch Beantwortet aus göttlicher Schrift, heil. Vätern, und gesunder Vernunft von einem katholischen Christen, dessen Namen Gott wohl bekannt*, Frankfurt a.M./Leipzig 1773. Der Druck ist anonym, ohne Drucker und offenbar mit falschem Druckort publiziert (s. o. FN 75).

⁸¹ Pschaider, *Frage*, 55.

⁸² Hersche, *Muße und Verschwendung*, 625.

⁸³ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 54.

⁸⁴ Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus*, 229.

berg im gleichen Jahr der Schwerpunkt auf dem falschen Umgang mit den Feiertagen.⁸⁵ Diese Argumentationslinie kann dahin verlängert werden, dass sich Frömmigkeit nicht nach der Anzahl von Feiertagen berechne – zudem sei es auch an abgesetzten Feiertagen durchaus erwünscht, zur Messe zu gehen.⁸⁶

Wie schwierig es war, die Reduktionen durchzusetzen, zeigen auch die Regelungen zum Verkauf von Kalendern in den betreffenden Territorien. In unterschiedlicher Ausführlichkeit verzeichnen diese im 18. Jahrhundert besondere Termine wie Messen, Märkte oder auch Aderlasstage. Die zeitliche Strukturierung in den Kalendern verfährt somit persönlich-körperlich und zugleich ökonomisch, manchmal auch mit einer räumlichen Komponente, indem Post- und Botenverbindungen verzeichnet werden. Der Straubinger Schreibkalender (nur für die Jahre 1766 und 1770 erhalten) integriert zudem Bauernregeln, die so umfangreich sind, dass Katharina Masel sie als Barockpredigten bezeichnet.⁸⁷ Mit diesen ausführlicheren Elementen, die zur sittlichen Lebensführung auffordern, wird die Verknüpfung moralischer und ökonomischer Elemente akzentuiert. Bereits Ende 1770 erlässt die fürstbischöfliche Regierung von Würzburg ein erstes Dekret, in dem Einfuhr und Verkauf aller jener auswärtigen Kalender, die die abgeschafften Feiertage weiterhin verzeichneten, verboten wurde. Allerdings mit so wenig durchschlagendem Erfolg, dass bereits 1771 und in den folgenden Jahren bis 1794 weitere Verweise veröffentlicht wurden. Noch 1801 wurde in den Fränkischen Provinzialblättern gerügt,

daß von Römhild aus ein Kalender verbreitet werde, in dem die abgeschafften Feiertage mit roter Farbe gedruckt sind, ‚damit ja der fromme Christ denselben im Wirthshause feyere‘, wie es ironisch heißt.⁸⁸

Doch die Regulierungen beziehen sich nicht alleine auf Feiertage, sondern spezieller auf Wallfahrten und Prozessionen, um dort eine weitergehende Kontrolle der Untertanen zu gewährleisten: Diese Form der (Sozial-)Disziplinierung beginnt in Österreich schon unter Maria Theresia und wird von Kaiser Joseph II. verstärkt, der 1772 zunächst Wallfahrten seiner Untertanen ins Ausland verbietet, dies dann ausweitet auf solche innerhalb des Landes – mit wenig Erfolg aller-

⁸⁵ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 59.

⁸⁶ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 79: Mit einem Zitat aus einem 1787 erschienenen katechetischen Handbuch (erneuerte Auflage von Leonhard Goffine, O.P., Christkatholisches Unterrichtsbuch, erste Ausgabe als „Handpostille“ 1687, noch ohne diesen Vermerk): „Es bestehet nämlich die Frömmigkeit nicht in der Menge der Feiertage, sondern in Gott gefälliger Entrichtung aller täglichen Werke. Es ist aber übrigens nicht nur nicht verboten, sondern vielmehr dem Wunsche der Kirche gemäß, wenn man an abgesetzten Feiertagen der H. Messe beywohnet; wiewohl es keine Schuldigkeit ist.“

⁸⁷ Katharina Masel, *Kalender und Volksaufklärung in Bayern: Zur Entwicklung des Kalenderwesens 1750 bis 1830* (Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 2), St. Ottilien 1997, 94–101; Im 19. Jahrhundert wird der ökonomische Charakter zusätzlich durch Währungsumrechnungstabellen verstärkt.

⁸⁸ Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 69.

dings, wie die 1775 und 1776 ausgesprochenen wiederholten Erneuerungen, die sich v.a. auf Ungarn beziehen, die nach Aachen und Köln pilgern, zeigen. Umgekehrt sucht der Kölner Erzbischof, Kurfürst Max Friedrich, 1776 die Einreise in sein Erzbistum einzuschränken. Er bezieht sich auf die Wallfahrt armer Leute, die in Köln gute Versorgung im Pilgerhaus über sechs Wochen durch Adlige und Klöster erwarten können – auch dies bleibt erfolglos. Dies reiht sich in seine wiederholten Bestrebungen der vorhergehenden Jahre ein, öffentliche Prozessionen und Bittfahrten mit Übernachtungen zu verbieten – trotz der Strafbewehrung wird Ineffizienz berichtet und energisches Durchsetzen gefordert. Begründet werden die Verbote mit Ausschweifungen, Ärgernissen, Vernachlässigung der Haushaltung. Flankierend werden 1787 Kollekten für Wallfahrten und Nebendachten verboten; als Vorschlag zur Güte erscheint die Anweisung, übernachtende Prozessionen durch örtliche Kirchenfeste zu ersetzen.⁸⁹

3.3. Muße und Eigensinn

Die Dekrete, Vorschläge und Begründungen zur Reduktion der Feiertage und zur Begrenzung von Wallfahrten und Prozessionen lassen die Befürchtungen erkennbar werden, die sich mit eigensinniger Festtagsbeschäftigung verbinden. Diese sind auch ansonsten tendenziell nur ex negativo nachweisbar, besonders in den Visitationsakten⁹⁰ und aus ihnen hervorgehenden Vorschriften zu Prozessions- und Wallfahrtspraktiken.

Wie wird also gefeiert? Die Feier des Sonntags nach dem Konzil von Trient sollte idealerweise nach einem klaren Ablauf mit geregelter Teilnahme gestaltet sein: Die Mitfeier der Frühmesse um 7 Uhr ist nicht verpflichtend, hingegen sehr wohl – im nüchternen Zustand – die Teilnahme am Hochamt (inklusive der Predigt). Nach dem Mittagessen sollte für Jugendliche, Knechte und Mägde die „Christenlehre“ stattfinden, anschließend um 17 Uhr Rosenkranz und Vesper.⁹¹ Außer der Teilnahme an den Messfeiern (und der Predigt!) wird in den Visitationsakten vor allem die Christenlehre thematisiert und ihr Besuch als schwach bezeichnet: Spiel und Geselligkeit werde der Vorzug gegeben.⁹²

⁸⁹ Yuki Ikari, *Wallfahrtswesen in Köln vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung* (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 46), Köln 2009, 220.

⁹⁰ Dies gilt insbesondere seit der nachreformatatorischen Umstellung von personenorientierter Visitation, die auf Häresien achtet und Häretiker zu finden sucht, hin zu sachorientierten Visitationen. Die bürokratische Förmlichkeit von Fragebogen, wie sie ab 1715 in Köln im Gebrauch sind, prägt die Praxis des 18. Jahrhunderts: Vgl. hierzu Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln*, 9–15.

⁹¹ Becker, *Konfessionalisierung*, 171 f.

⁹² Becker, *Konfessionalisierung*, 174; Müller, *Die Visitation des Herzogtums Westfalen*, 244–247.

Die Katholische Reform verstärkt die kirchliche Aufsicht über Prozessionen. Dies ist an unterschiedlichen Orten in ähnlicher Weise nachweisbar – als Beispiel seien hier die von Ulrich Pfister belegten Beispiele aus Graubünden genannt. Auf Grund von Visitationen wurden Vorschriften erlassen, die das gewünschte Idealbild erkennbar machen: So sollen Prozessionen nicht im Alleingang, sondern immer unter Beisein des Pfarrers durchgeführt werden – die Sorge vor einer autonomen Glaubenspraxis und der eigenwilligen Formung der Praxis wird sichtbar. Konkret werden Essen und Trinken bei Prozessionen untersagt. Bescheiden und fromm, in einer dauernd bewahrten Ordnung bei getrennten Geschlechtern sollten die Prozessionen durchgeführt werden, ohne Verpflegungsbündel mitzuführen (die als Mittel zum Missbrauch identifiziert werden). Zur Prozessionspflicht gehört die Zählung am Ziel und auf dem Nachhauseweg.⁹³ Auf Prozessionen soll nicht generell verzichtet werden, sie sollen nur eingeschränkt werden: Für das Herzogtum Westfalen wird in einer Visitation festgelegt, dass jeder Pastor in seiner Pfarrei mindestens eine Prozession durchführen solle, in Bindung an lokale Traditionen (bevorzugt an Fronleichnam und Christi Himmelfahrt als Teil der *demonstratio catholica*). Neueinführungen solle es nur bei Zustimmung des Generalvikars geben.⁹⁴

Daneben stehen spielerisch-performative Praktiken, die wenigstens teilweise als legitime Elemente in Prozessionsgeschehen und Gottesdienste des Mittelalters und der Frühen Neuzeit verankert waren. Dazu zählen Passionsspiele, bayerische Ölbergandachten mit beweglichen Figuren oder in Spanien die szenischen Andachten „Quarant’ore“ vor Aschermittwoch, die Hersche als Konkurrenzveranstaltungen zum Karneval auffasst.⁹⁵ Damit ist ein wichtiger Umschlagpunkt genannt, der zu den immer wiederkehrenden Klagen wegen Indenzenz und Laszivität führt. Besonders eindrücklich formulieren es die *Gedanken eines Land=Pfarrers über die Verminderung der Feyertage* von 1781:

Was geschieht nach dem Besuch der Messe? Ich erröte es zu sagen. Werde ich es aber nicht sagen, so werden die Stein auf den Gassen, und die Mauern der Häuser reden. Sie werden sagen, man habe die übrige Zeit den Müßiggang oder häuslichen Geschäften gewidmet.⁹⁶

⁹³ Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert* (Religion und Politik 1), Würzburg 2012, 313. Ähnliche Vorschriften und Regelungen lassen sich aus Visitationsberichten des Kölner Erzbistums ziehen. Vgl. hierzu z.B. Reinhard Müller, *Die Visitation des Herzogtums Westfalen durch den Kölner Generalvikar Johann Arnold de Reux (1716/17)* (Forschungen zur Volkskunde 63), Münster 2015.

⁹⁴ Müller, *Die Visitation des Herzogtums Westfalen*, 196.

⁹⁵ Hersche, *Muße und Verschwendung*, 428.

⁹⁶ *Gedanken eines Land=Pfarrers über die Verminderung der Feyertage und schuldige Heiligung der Sonn= und noch übrig=beybehaltenen Feyertaege*, Wallerstein 1781, 67.

Starke Laienpräsenz gefährdet die elementar wichtige Kontrollierbarkeit von Prozessionen, die gleichzeitig die ständische Ordnung darstellen sollen⁹⁷: Deswegen sind die Probleme burlesker Elemente, des Theatralischen, die Klagen der Bischöfe über Indezenz, Laszivität und Trinken wohl nicht allein theologische Probleme. Die ständische Funktion wird allerdings zugleich dadurch gefährdet, dass sich Oberschichten im Laufe des 18. Jahrhunderts aus der Teilnahme an Wallfahrten zurückziehen, die mitunter die Teilnahme an ihre Mägde und Dienstboten delegieren.⁹⁸ Die Dorfpfarrer hingegen hatten keine Wahl: Sie waren bei dem starken sozialen Druck im Dorf gezwungen, den Wünschen der Gemeinde nachzukommen und mitzufeiern, auch wenn ihnen gelegentlich theologische Bedenken kamen, weil sie bei mangelndem Engagement für Prozessionen von der Dorfgemeinschaft für Hagelschäden und Ernteauffälle verantwortlich gemacht wurden⁹⁹. Für die protestantische Seite sieht Guden die Mußekontrolle aus ökonomischer Sicht ebenfalls als eine Aufgabe der dörflichen Pfarrer, die in ihren Predigten disziplinierend auf den Fleiß der Gemeindemitglieder einwirken sollen.¹⁰⁰ Die Pfarrer stehen somit zwischen den Hierarchien – zugleich teilnehmend und beaufsichtigend.

Das gilt insbesondere für die Gestaltung der abgeschafften oder auf halbe Feiertage reduzierten Tage. Der Pfarrer von Frensdorf entwirft in einem Brief an die weltliche Regierung in Bamberg vom 5. Oktober 1793 ein umfassendes Gesamtbild, das seine eigene Position ebenso thematisiert wie das Verhalten seiner Gemeinde:

Durch all dieses von den Seelsorgern bis hierher fortgesetzte Anmahnen auf den Kantzen und Christlichen Lehren ware nicht zu erwürcken, daß der Landmann an den abgesetzten Feyertagen seine Feld- oder andere Arbeiten nachgeheth, und solche verrichtet.¹⁰¹

Seine Belehrungen und sein Handeln durch gutes Beispiel seien völlig erfolglos gewesen und seine Gemeinde zur Arbeit zwingen könne er auch nicht; so hält er staatlichen Zwang für das einzige Mittel, den Bauern zum Gehorsam zu bringen, denn schließlich gebe es für ihr Verhalten tiefliegende Gründe:

Woher es komme, daß das Land Volk an den abgesetzten Feyertägen nicht arbeite, hier über weis keinen anderen Grund anzugeben, als daß der Landmann von dem nicht leicht abzubringen ist, was er von Jugend auf sich angewöhnet, von seinen Eltern gesehen und

⁹⁷ Hersche, *Muße und Verschwendung*, 421.

⁹⁸ Hersche, *Muße und Verschwendung*, 813.

⁹⁹ Rainer Beck, „Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts“, in: Richard van Dülmen (Hg.), *Armut, Liebe, Ehre* (Studien zur historischen Kulturforschung 1), Frankfurt 1988, 107–143, 141: Hagelschäden, gefallenes Vieh, eine Feuersbrunst werden als Folgen genannt.

¹⁰⁰ Guden, *Polizey der Industrie*, § 58, Absatz 2 und 3; zitiert nach Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler“, 137, 155.

¹⁰¹ Zitiert auszugsweise nach Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 78.

von jeher beobachtet hat. In dem Beichtstuhl klagen sich die Leute an, und rechnen es sich zur Sünde wenn sie an einem derley verlegten Feiertägen keine Heilige Messe hören.¹⁰²

Das Wirtshaus ist als Ort relativ fest verbunden mit Muße¹⁰³, durchaus auch legitimer Muße – und zugleich Ansatzpunkt für Kritik an den dortigen Praktiken. In der paternalistischen Perspektive wird bei der Feiertagsbeschäftigung eine darin erkannte Nachahmung der Obrigkeit problematisiert und die Obrigkeit zu einer bedachten Mußepraxis aufgefordert: „Diese thun daher sehr wohl, wenn sie sich auf den öffentlichen Schau-Plätzen der Schwelgerey, des Müßiggangs und der Wohllust nicht zu oft oder vielmehr gar nicht, sehen lassen.“¹⁰⁴ Gemeint sind Wirtshäuser, Kaffee- und Weinschenken: öffentliches Trinken und Kartenspiel. Da das „einfache Volk“ für unfähig gehalten wird, eigenständig Feiertage angemessen zu feiern und das Fest als Teil des Wegs zum glückseligen Leben zu gestalten, soll der aufgeklärte Staat bzw. die lokale Obrigkeit sich der Festgestaltung annehmen.¹⁰⁵

Aber sowohl die Policy-Aufsicht über das öffentliche Leben als auch die kirchlichen Visitationen bleiben unvollkommen – auch wenn an manchen Orten die Pastoren eine gewisse Findigkeit entwickeln, um den Beschäftigungen ihrer Gemeindeglieder nachzuforschen¹⁰⁶. Die gouvernementalistische Menschenführung durch religiöse, pfarrerliche und staatliche Obrigkeit stößt an ihre Grenzen: Besonders relevant ist Muße (respektive Müßiggang), weil über sie die zentralen Bereiche Arbeit und Religion verknüpft werden – von Ökonomie wird übergeleitet zum Seelenheil, sie betrifft den ganzen Menschen. Die Menschen entziehen sich aber der Aufsicht (die in utopischen Policytraktaten vollkommener gedacht wird bei Aufhebung der Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem¹⁰⁷). Die Visitationsakten imaginieren die fehlenden Auskünfte durch die Erzählung erwartbarer Abweichungen – Abwesenheit bei Prozessionen und

¹⁰² Zitiert auszugsweise nach Goy, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit*, 78.

¹⁰³ So auch im Grimm'schen Wörterbuch, in dem für das Bayerische zwei örtliche Bestimmungen der Muße genannt werden: Kirche und Wirtshaus: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961. Online-Version vom 18.10.2018. Artikel: musze, f. otium, Absatz 2. Die Uneindeutigkeit von Mußeorten wird auch in den Beiträgen der dritten Sektion in diesem Band näher untersucht.

¹⁰⁴ Guden, *Polizey der Industrie*, § 58, Absatz 6; zitiert nach Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler“, 138, 154.

¹⁰⁵ Heidrich, *Fest und Aufklärung*, 27, 34: „Doch sah man im Fest weit häufiger ein Mittel, um – wie es heißt – den Launen des Volks Herr zu werden, um also die etablierte Ordnung zu erhalten und das friedliche Zusammenleben von Herrschenden und Beherrschten zu fördern.“

¹⁰⁶ Müller, *Die Visitation des Herzogtums Westfalen*, 252: „In Allendorf überlistet der Pastor seine Pfarrangehörigen. Er lässt einen anderen Pastor die Messe feiern und sieht derweil selbst nach, was seine Pfarrangehörigen so treiben. Aber anstatt Spieler und Alkoholiker vorzufinden trifft er sie dabei an, wie sie Handelsgeschäften nachgehen.“

¹⁰⁷ Bettina Dietz, „Utopie und Policy. Frühneuzeitliche Konzeptionen eines idealen Ordnungsstaates“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 30, 4 (2003), 591–617.

Messfeiern, besonders bei Predigten. Aus den Akten kann herausgelesen werden, dass die visitierten Pfarrer sich der Schwierigkeit der Kontrolle bewusst sind: Ein Fehlverhalten sei nur schwer feststellbar, weil es häufig im Verborgenen stattfinde – deshalb wird dieser Schwierigkeit durch Vermutungen begegnet, die den Erwartungen der visitierenden Instanzen über die Devianz der Untertanen zu entsprechen suchen: Aufenthalte in der Gastwirtschaft, Karten- und Würfelspiel sind die genannten Beschäftigungen.¹⁰⁸

Die immer wieder artikulierten Vorwürfe zielen also zugleich auf übermäßige Geschäftigkeit und fehlgeleiteten Müßiggang, dass das Pfarrvolk seine Zeit mit Kartenspiel, Trinken, Essen oder gar anakreontischen Liedern¹⁰⁹ statt mit religiöser Praxis verbringt. Guden zieht die Verbindung zur Arbeitshaltung, einmal kurzfristig, vielmehr aber grundlegend: Kaum der Rede ist ihm wert, dass sie an einem Feiertag „so sehr schwelgen, daß sie am folgenden Tag zur Arbeit untüchtig sind“, wichtiger aber die habituellen Folgen: Sie entwöhnen sich an den vielen Festtagen der Arbeit:

Die Arbeit wird nur allein durch die Gewohnheit süsse. Je seltener man sich dem Müßiggang ergibt, desto angenehmer bleibt die Arbeit. Am Anfang hält es schwer, sich dazu zu gewöhnen; ist man aber einmal im Zuge, so wird uns selbst der Müßiggang unerträglich.¹¹⁰

Der oben bereits zitierte jesuitische Prediger Wolfgang Rauscher malt die unziemlichen Feiertagsbeschäftigungen aus und stellt sie in einen Zusammenhang mit Faulheit, Trägheit und Müßiggang. Bemerkenswert legt er allerdings den Schwerpunkt auf ein Fehlverhalten während der Arbeit und während der Gottesdienste, also den gesellschaftlich am stärksten kontrollierten Zeiten und wendet seine kritische Aufmerksamkeit von den gewissermaßen akzeptablen Mußezeiten ab:

Muß man also den Müßiggang nicht im Wirthshauß / sonder in der Werckstatt suchen; wo mancher lang umb die Arbeit ungeschlindig herum geht / wie die Katz um den haissen Brey / und sich zehnmal besinnt / biß er einmal angreiff. In dem Bett wird man ihn finden / warin mancher fauler Knecht an Sonn- und Feyertagen umb acht Uhr noch strotzet / und Meß und Predig verabsaumt. Aber man muß wol unterscheiden die Faulheit / Trägheit / und Müßiggang / so werden wir bald aus dem Zweifel kommen. Faul ist / der

¹⁰⁸ Müller, *Die Visitation des Herzogtums Westfalen*, 243, mit dem Resümee, in den Visitationsakten werde von Pastoren immer wieder angemerkt, dass das Fehlverhalten nur schwer feststellbar sei, weil es im Verborgenen stattfinde (vgl. auch FN 103) •••; Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln*, 176: Der Pfarrer von Meckenheim vermutet 1665 lediglich, dass Ballspiele stattfinden würden.

¹⁰⁹ Guden, *Polizey der Industrie*, § 58, Absatz 9, (173): „Die Dichtkunst hat eine ungemeine Kraft, die Menschen einzunehmen und ihr Herz zu bilden. Man meint, es sey schön, sich täglich zu betrinken, weil in so schönen Versen davon gesungen wird.“

¹¹⁰ Guden, *Polizey der Industrie*, § 58, Absatz 6; zitiert nach Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler“, 139.

gar nichts thut: träg / der saumseelig und nachlässig im Gottesdienst ist, müßig / der zu seiner Zeit nicht thut / was er thun solt / ob er schon etwas anders thut.¹¹¹

Ebenso moniert er in einer weiteren Predigt zur gleichen Bibelstelle die Ablenkung von Spielern während der Gebete: „Ihr Andacht ist in dem Bettbüchlein / das 4. Farben hat: ihre Augen seynd gerichtet auf die Augen der Würffel; und ihre Seufftzer auf das einziehen.“¹¹²

Was in den Predigten ebenso wie in den Visitationsakten sichtbar wird, ist die Konkurrenz legitimer und illegitimer Beschäftigung – aber können die Praktiken beider Bereiche auch zu Muße gezählt werden? Die Teilnahme an religiöser Praxis, an Gottesdiensten, das Hören der Predigt auf der einen Seite und das Spiel, das Trinken auf der anderen Seite. Das ist das durchgängige Thema, mal implizit, zumeist explizit – allerdings ohne dass Gottesdienst als Muße bezeichnet würde, während die illegitime Praxis pejorativ als Müßiggang eingeordnet wird.

Ein Charakteristikum von Muße ist, dass sie geprägt ist von einer „Anti-Struktur des Alltags“¹¹³ – das beschreibt recht genau ein Charakteristikum von Feiertagen. Sowohl auf Muße als auch auf Feiertage bezogen liegt die Erwartung zugrunde, dass diese freie Zeit wertvoll gestaltet wird.¹¹⁴ Eine ethische Qualität soll Muße auszeichnen – doch ob diese den Praktiken zugemessen wird, entscheidet sich nicht allein aus der Tätigkeit, sondern aus ihrer Beurteilung. Die Teilnahme an Gottesdiensten, das Hören der Predigten sind wesentliche Bestandteile der Feiertagsbeschäftigungen. Diesen Tätigkeiten wird also eine eminente ethische Qualität zugeschrieben. Religiöse Praxis ist allgemein von einer Produktivitätserwartung freigestellt und erhält damit ein weiteres Kennzeichen von Mußepraktiken. Versucht man, die legitimen Praktiken weiter danach zu differenzieren, ob sie zu Muße gezählt werden sollten oder ob sie ein eigenes, getrenntes Segment als religiöse Praktiken bilden, bieten die Reduktionen einen Anhaltspunkt. Sie trennen die zentralen Riten von weniger wichtigen Zeremonien. Möchte man also die fundamentale religiöse Praxis als etwas anderes zählen als Muße, dann bleiben v.a. die performativen und gemeinschaftlichen Praktiken der Prozessionen und der Wallfahrten, deren Erhalt von den Gemeinden stärker gefördert wird als von der kirchlichen Hierarchie. In ihnen vollzieht sich eine Aneignung von legitimierten Mußepraktiken auch gegen Widerstände, bei der mitunter auch die dörflichen Pfarrer zur Beteiligung gezwungen werden.

¹¹¹ Wolfgang Rauscher, *Oel und Wein deß mitleidigen Samaritans*, Bd. 3, Dillingen 1698, 136.

¹¹² Wolfgang Rauscher, *Oel und Wein deß mitleidigen Samaritans*, Bd. 2, Dillingen 1689: „Die Fünffzehende Predig. Am Sonntag Septuagesimae Evangelium Matthaei am 20. Capitel“, 101–106, 104.

¹¹³ Dobler/Riedl, „Einleitung“, 7.

¹¹⁴ Dobler/Riedl, „Einleitung“, 3.

Selbst aus der kritischen Sicht wird den tendenziell illegitimen Mußpraktiken bescheinigt, dass sie mit Lust – mit mehr Lust als die Arbeit – betrieben werden, obwohl von der Arbeit ein größerer (Guden meint: langfristigerer) Vorteil zu erwarten ist und durch sie zur ‚Glückseligkeit‘ gelangt werden könne.¹¹⁵ Onanie ist die einzige Praktik, die vollständig als ethisch inakzeptabel gilt¹¹⁶ und – wie z.B. bei Krünitz nicht zufällig im Artikel „Gesinde“ – als Missbrauch freier Zeit angesehen wird.¹¹⁷ Sie ist die einzige explizit und ausschließlich als männlich angesprochene Praktik – doch vor allem als männlich konnotiert und kritisch gesehen sind die Wirtshausgänge der einfachen (Land-)Bevölkerung, worin sich theologische und ökonomische Sichtweisen mit weiblicher Sicht zu treffen scheinen.¹¹⁸ Sowohl männlich als auch weiblich hingegen sind die Prozessionen geprägt – die Reduktionen von Feiertagen treffen damit ausgerechnet eine der wenigen öffentlichen, gemeinschaftlichen Möglichkeiten, weiblich Muße zu leben, ohne an Arbeitskontexte gebunden zu sein.

Es gibt also gute Argumente, beide Praktiken – sowohl religiöse als auch (kurz gesagt) säkulare – als Muße im Sinne des Freiburger Sonderforschungsbereichs zu bezeichnen. Die Auseinandersetzung wird von den unterschiedlichen Akteur*innen allerdings auf jeweils eigenen Ebenen betrieben: Die diskursive, normative Ebene der Verordnungen, Predigten, Visitationen und praktisch-performativ in der Gestaltung: Muße wird nicht begrifflich, umso intensiver aber performativ in Anspruch genommen, die Diskussion nahezu verweigert.

Die Prozessionen und Messfeiern stehen im Zentrum der Diskussionen um Feiertage, weil sie einerseits legitime Zeiten religiöser Muße darstellen, andererseits die Befreiung von vorgeschriebener Muße eröffnen, wenn sie für deviante Praktiken genutzt werden. Die Verordnungen imaginieren eine Gleichförmigkeit, deren Brüchigkeit in Visitationsprotokollen aufscheint. Der Eigensinn lässt

¹¹⁵ Guden, *Polizey der Industrie*, § 58 Absatz 4; zitiert nach Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler“, 137: „Die Spiele ziehen ebenmäßig den Baure und Handwerks-Mann von der Arbeit [...] Ich habe mich öfters gewundert, warum die Leute ihre ordentliche Arbeit so gerne liegen lassen, und zum Spiel sich drängen, ohngeachtet sie wissen, daß sie von jenen grössern und gewissern Vortheil haben, und die Arbeit bey den Spielen öfters schwerer ist. [...] Warum aber rechnet der Spieler lieber seine Charten, als die Handlungs-Bücher nach? Die Ursach bestehet ... lediglich in der damit verbundenen Wette.“

¹¹⁶ Vgl. dazu Franz X. Eder, „Wie die einsame Lust zur Krankheit wurde. Kommentar zu Christian Gotthilf Salzmann“, in: Bernhard Kleeberg (Hg.), *Schlechte Angewohnheiten. Eine Anthologie 1750–1900*, Berlin 2012, 165–192, 181.

¹¹⁷ Artikel „Gesinde“ in: Johann Georg Krünitz (Hg.), *Oekonomische Encyclopädie*, Bd. 17, 699: „Der Selbstgenuß macht die Müßiggänger zur animalischen Fortpflanzung untüchtig, oder sie verführen auch unschuldige Mädchen, machen sie zu unglücklichen Müttern, und überlassen die Kinder ihrem Schicksale. Wie ist nun diesen Uebeln am besten vorzubeugen? Dadurch, daß man die Quelle, woraus sie entspringen, verstopfe.“

¹¹⁸ Lyndal Roper, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt a.M./New York 1995, 147 ff.

sich nicht völlig unsichtbar machen – Praktiken, die offenbar ohne Hinblick auf Produktivität geübt werden, stehen neben der Feldarbeit und der Beschäftigung mit Geschäften während Christenlehre und Predigt. In ihrer Gestaltung können die Praktiken (die nicht sämtlich zur Muße gerechnet werden können) somit sowohl individuell als auch gemeinschaftlich charakterisiert werden.

Auch wenn die Beteiligung an Festen und an Feiertagen grundsätzlich als legitim angesehen wird, so steht doch die zeitliche Begrenzung der Muße durch Kirche und Policity zugunsten von Arbeit im Vordergrund. Eine solche Muße-kontrolle steht also im Kontext der Arbeitsaufwertung. Die Rolle der Arbeit und ihre soziale Differenzierung werden vermitteltst der Mußepraktiken ausgehandelt. An die bei Krünitz propagierte Sichtweise soll hier nochmals erinnert werden, da sie als paradigmatisch angesehen werden kann: Er imaginiert die Bauern nach ihrer Arbeit „mit vergnügten Mienen und heitern Gesichtern“ am Abend spazieren gehen und auf diese Weise durch die Arbeit, während und nach ihr Muße auf legitime Weise und mit fester Verbindung zur Produktivität praktizieren.¹¹⁹

Die Formen individueller und gesellschaftlicher „Glückseligkeit“ werden in einer deutlich konflikthaltigen Weise, aus konträren Positionen deutlich unterschiedener Machtverteilung ausgehandelt. In der Delegitimierung von Mußepraktiken für bestimmte soziale Schichten wird Muße als keinesfalls neutraler Begriff erkennbar, der dauerhaft Vehikel sozialer und kultureller Differenzierung ist.

¹¹⁹ Vgl. den oben vollständig zitierten Abschnitt aus Krünitz (FN 29) ●●●.

Zwischen technisch-organisatorischen Freiräumen und ‚Eigen-Sinn‘

Muße-Praktiken und ihre Organisation im Arbeitsalltag von Industriearbeiter*innen (bis 1933)

Marco Swiniartzki

1. Einleitung – Muße, Industriearbeit und die historische Forschung

Würde man in einer Umfrage nach dem Verhältnis von Industriearbeit und Muße fragen – die meisten Menschen behaupteten wohl instinktiv, dass es sich um einander ausschließende Phänomene handelt. Sowohl ein über Jahrzehnte gefestigtes Arbeitsverständnis als auch gängige Vorstellungen von der Industriearbeit lassen diese schnell als mußefreien Raum erscheinen. Auf der einen Seite existieren Zeitdisziplin, Technisierung, spezialisierte Arbeitsteilung und Kontrolle, während auf der anderen Seite keine Freiräume für selbstbestimmte Zeitlosigkeit mehr übrigbleiben. Muße käme dabei mit der Freizeit zur Deckung, die während den Arbeitspausen und nach der Arbeit das letzte Reservat der Freiheit von temporalen Zwängen und einer zeitlichen Leistungserwartung ermöglicht. Wohl auch aufgrund solch verständlicher Vorannahmen spielten Fragen nach der Beziehung von Muße und Industriearbeit wissenschaftlich lange keine Rolle.¹

¹ Dementsprechend können sich die folgenden Aussagen auch nicht auf einen historiografischen Forschungsstand stützen und werden über historische Erfahrungsberichte und andere persönliche Quellen erschlossen, wobei die ethnografische und kulturwissenschaftliche Forschung wichtige Impulse gegeben hat. Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–85; Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 54–68; Gerd Spittler, *Anthropologie der Arbeit. Ein ethnographischer Vergleich*, Wiesbaden 2016.

Von einer solchen Gegensätzlichkeit von Muße und Industriearbeit war auch die Forschung zur Geschichte der Arbeiter*innen² lange geprägt. Dabei waren es vor allem englische Historiker der Neuen Linken wie Edward P. Thompson, aber auch Eric Hobsbawm, die ein antagonistisches Verhältnis der Industriearbeit zur Muße prägten. Ihrer Ansicht nach fand während der Industrialisierung auch eine Revolution der Zeitdimension von Arbeit statt: Dominierte in der Agrarwirtschaft und in den Kleinhandwerken bis zum Ende des 18. Jahrhunderts der eher dingliche Aufgabencharakter der Arbeit, hätte die Verbindung von Fabriksystem und Industriekapitalismus dazu geführt, dass die Dauer einer Arbeitseinheit zur wichtigsten Kenngröße avancierte.³ Oder kurz gesagt: Dauerte ein Arbeitsauftrag zuvor so lange, wie er eben dauerte, sahen sich Beschäftigte in der Industrie der Macht der Uhr gegenüber, die die Zeit des Arbeitsauftrages reglementierte. Aus dem Blickwinkel der Arbeiterschaft ging mit der Industrialisierung demnach ein fundamentaler Bruch des Arbeitscharakters einher.

Neben der ‚Zeit‘ verwiesen Historiker wie Thompson ebenfalls stark auf die Bedeutung von Arbeitsrhythmus und Kontrolle im Übergang zum Industriezeitalter. Einem als autonom eingestuften Arbeitsrhythmus der Handwerker und der naturverbundenen Arbeitsweise der bäuerlichen Bevölkerung stellten sie eine Idee der Industriearbeit entgegen, die sich aus Sicht der Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit der Arbeiter*innen als drastische Verlustgeschichte präsentierte. In seinem 1967 in *Past and Present* erschienenen, bis heute viel zitierten Aufsatz *Time, Work-discipline and Industrial Capitalism* prägte Thompson in diesem Zusammenhang ein wegweisendes Bild von der Industriearbeit. Er schrieb, hier in der Übersetzung von 1972:

Wo immer die Menschen ihren Arbeitsrhythmus selbst bestimmen konnten, bildete sich ein Wechsel von höchster Arbeitsintensität und 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.)⁴

² Aufgrund einer einheitlichen Schreibweise des Tagungsbandes wird zwar Arbeiter*in mit Asteriscus geschrieben, aber andere Termini wie z.B. „Arbeiterschaft“ nicht; diese umfassen in der Folge ebenso männliche und weibliche Beschäftigte.

³ Geradezu paradigmatisch für diese Interpretation steht der vielzitierte Satz Eric Hobsbawms: „Die Industrielle Revolution ist die gründlichste Umwälzung menschlicher Existenz in der Weltgeschichte, die jemals in schriftlichen Dokumenten festgehalten wurde.“ Eric J. Hobsbawm, *Industrie und Empire. Britische Wirtschaftsgeschichte seit 1750*, Bd. 1, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1974, 11.

⁴ Edward Palmer Thompson, „Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus“, in: Rudolf Braun (Hg.), *Gesellschaft in der industriellen Revolution*, Köln 1973, 81–122, 89. Im Original: Edward Palmer Thompson, „Time, Work-discipline and Industrial Capitalism“, in: *Past and Present* 38 (1967), 56–97.

Für Muße, egal welcher Art, schien laut dieser simplen Behauptung in der Industriearbeit also kein Platz zu sein. Auf einer 1964 von *Past and Present* abgehaltenen Konferenz von Historikern, die den Titel *Work and Leisure in Pre-industrial and Industrial Society* trug, wurden die Elemente dieses wirkmächtigen Postulats in ihrer ganzen Bandbreite deutlich: Während Arbeit und Nicht-Arbeit in der als ‚traditionell‘ eingestuften Vormoderne unauflösbar miteinander verknüpft waren⁵, trennte die Industrialisierung beide und schuf auf diese Weise ein vollkommen neues Arbeitsverständnis. Keith Thomas, der den Inputaufsatz zu dieser Konferenz verfasste, ging so weit, von einer „old primitive confusion as to where work ended and leisure began“⁶ zu sprechen. Darüber hinaus hätte die Industrialisierung sämtliche in „primitiven“ Gesellschaften vorhandenen Arbeitsanreize wie Arbeitsfreude, Wettbewerb, Handwerkskunst und soziale Verantwortung weggewischt und an ihre Stelle die „Faulheit als natürlichen Zustand“⁷ gesetzt.

Auch Hobsbawm, der die Diskussion auf der Tagung anstieß, ging – jedoch unter weniger stark handwerksromantischen und modernisierungstheoretischen Vorzeichen – von einer Unvereinbarkeit von Industrie-Arbeit und Muße aus. Wie alle anderen Teilnehmer auch verband er die Muße mit der Freizeit und würdigte die Möglichkeit, Muße während der Arbeit zu praktizieren, keines Blickes. Man muss jedoch attestieren, dass die sprachliche Mehrdeutigkeit des Englischen hierbei mehrere Interpretationen zulässt – aber dennoch: ‚Leisure‘ wurde auch von Hobsbawm in der Taverne verortet und hatte mit dem Arbeitsprozess noch nichts zu tun.⁸

Wie wirkmächtig diese historische Einordnung vom Übergang in die Industriegesellschaft war, wurde noch 15 Jahre später deutlich: In einem von Detlev Puls herausgegebenen Sammelband fanden sich gleich mehrere Aufsätze zu Muße-Praktiken während des 19. Jahrhunderts, etwa zum ‚Blauen Montag‘ oder den Konsumgewohnheiten von Alkohol.⁹ Sie beschrieben zwar hervorragend die

⁵ Vgl. dazu auch die differenzierten Beiträge zu solch einer These von Karen Lambrecht, „Müßiggang oder Arbeit? Adlige Lebenswelten in der Vormoderne“, und Albert Schirrmeyer, „Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert“, in diesem Band sowie Emmelius „Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit. Zum Verhältnis von Muße und Arbeit in Morus’ *Utopia*, im *Ulenspiegel* und im *Lalebuch*“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 141–162.

⁶ Keith Thomas, „Work and Leisure in Pre-Industrial Society“, in: *Past and Present* 29 (1964), 50–62, 53.

⁷ Thomas, „Work and Leisure“, 62.

⁸ Vgl. Eric Hobsbawm, „Work and Leisure in Industrial Society“, in: *Past and Present* 30 (1965), 96–103.

⁹ Vgl. W.R. Lambert, „Alkohol und Arbeitsdisziplin in den Industriegebieten von Südwales 1800 bis 1870“, in: Detlev Puls (Hg.), *Wahrnehmungsformen und Protestverhalten. Studien zur Lage der Unterschichten im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1979, 296–316; Douglas A. Reid, „Der Kampf gegen den ‚Blauen Montag‘ 1766 bis 1876“, in: Detlev Puls

Zähigkeit, mit der seitens der Arbeiterschaft an Bräuchen und Traditionen festgehalten wurde, folgten jedoch auch weiterhin der Idee einer auch kulturell radikalen Gegensätzlichkeit von ‚vormoderner‘ und industrialisierter Arbeitswelt. Einer der Autoren sprach in dieser Hinsicht sogar von der kompletten „Auslöschung der ‚regellosen‘ Lebensweisen und [der] [...] Umwandlung der Arbeiterschaft in einen ‚berechenbaren Produktionsfaktor‘“.¹⁰

Der Muße der Arbeiterschaft kam in diesem langen Übergang von der ‚Tradition‘ in die ‚Moderne‘ höchstens die Funktion eines Verlustgegenstandes zu. Bei der Frage nach dem *Verhältnis* von Muße und Industriearbeit hielt man sich jedenfalls in der englischen Forschung nicht auf. Dem ‚Blauen Montag‘ ging es dabei wie dem traditionellen Alkoholkonsum und der Muße im Allgemeinen: Sie wurden als Relikt einer vergangenen Zeit interpretiert, deren Ablösung durch die Fabrikdisziplin nur eine Frage der Zeit gewesen war.

Im Zuge des Aufstiegs der Kulturgeschichte der Arbeit wurden solche Postulate seit den 1970er Jahren jedoch immer stärker hinterfragt¹¹; und in gewisser Weise beschäftigten sich viele deutsche Historiker*innen dadurch zum ersten Mal mit der Frage der Nicht-Arbeit im Industrialisierungszeitalter. Eine echte Pionierfunktion kam in dieser Hinsicht sicherlich Alf Lüdtke zu, der als einer der ersten deutschen Historiker Kritik an einer gängigen Sozialgeschichte der Arbeit äußerte, die sich weder mit individueller Erfahrung noch mit querliegenden Verhaltensmustern der Arbeiterschaft beschäftigte. Ebenfalls 1979 schrieb er gegen die „leichtfertige Unterstellung [an] [...], Erfahrung tendiere nach ‚Konsistenz‘“.¹² Er warf der Sozialgeschichte vor, ein Bedürfnis nach der Vermeidung dissonanter Wahrnehmungen entwickelt zu haben, das letztlich vor dem Hintergrund der Widersprüchlichkeit von Arbeiterverhalten nur eine Scheinlösung sei.

(Hg.), *Wahrnehmungsformen und Protestverhalten. Studien zur Lage der Unterschichten im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1979, 265–295.

¹⁰ Lambert, „Alkohol und Arbeitsdisziplin“, 312.

¹¹ Zum Aufstieg der Kulturgeschichte vgl. Thomas Mergel/Thomas Welskopp, „Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie“, in: Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, 9–35, 25–27; vgl. auch Thomas Sokoll, „Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft“, in: Thomas Mergel/Thomas Welskopp, *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*, 233–271.

¹² Alf Lüdtke, „Erfahrung von Industriearbeitern. Thesen zur einer vernachlässigten Dimension der Arbeitergeschichte“, in: Werner Conze/Ulrich Engelhardt (Hg.), *Arbeiter im Industrialisierungsprozess. Herkunft, Lage und Verhalten*, Stuttgart 1979, 494–512, 510.

2. Muße und ‚Eigen-Sinn‘

Lüdtke gebührt daher auch das Verdienst, in den folgenden Jahren durch seine Beschäftigung mit Phänomenen der Arbeit, Nicht-Arbeit und des Pausenverhaltens die Geschichte der Industriearbeiterschaft kulturgeschichtlich entscheidend erweitert zu haben. Vor allem seinem Konzept des ‚Eigen-Sinns‘ kommt im Rahmen dieser Überlegungen ein wichtiger Platz zu¹³ – denn wichtige Bedingungen und Praktiken eigen-sinnigen Verhaltens überschneiden sich frappierend mit den Phänomenen einer Muße *während* der Arbeit. So hielt er 1986 beispielsweise fest, dass von einer andauernden Aktivität der Arbeiter*innen auszugehen sei, die sich weder in völliger Solidarität noch in völliger Kollektivität ausdrückte. Er wollte die Mehrdimensionalität von Arbeiterverhalten als Einordnung zwischen den beiden Polen „Bei-sich-Sein“ und „Bei-anderen-Sein“ verstanden wissen. „Eigensinn“, so Lüdtke,

markiert nicht nur die kalkulierten Löcher im Kontrollnetzwerk ‚von oben‘. Vor allem verweist ‚Eigensinn‘ auf vielfältige Potentiale für individuelles wie kollektives Handeln. Die Erfahrung von Eigenständigkeit konnte sehr wohl spektakuläre Widerständigkeit und langfristig angelegte (kollektive) Interessendurchsetzung begründen und ermöglichen.¹⁴

Er betonte außerdem immer wieder, dass Eigen-Sinn einen eigenen Rhythmus besäße, der sich entscheidend von jenem der Arbeitsverrichtung unterscheide.¹⁵ Er deutete damit die stabile Existenz einer Arbeitermacht über den Arbeitsrhythmus an, von dem auch die Mußenspielräume maßgeblich abhängig waren.

In welcher Beziehung standen nun Muße und Eigen-Sinn? Obgleich sich in den Quellen eine Menge Verhaltensweisen finden lassen, bei denen Muße nicht mit Eigen-Sinn oder Eigen-Sinn nicht mit Muße einherging, ist die Schnittmenge beider Begriffe dennoch sehr groß. Beide verweisen auf einen Zwischenraum zwischen Arbeitszumutungen und der Freizeit. Sie wiesen einen der Fabrikdisziplin entgegengesetzten Rhythmus auf und konnten der individuellen Selbstvergewisserung dienen. Sie verstießen meist gegen die Fabrikordnungen, wollten aber nicht unbedingt aktiv stören – dennoch waren sie gewissermaßen

¹³ Zum Konzept und zur historischen Verortung des ‚Eigen-Sinns‘ vgl. die Neuauflage der Aufsatzsammlung Lüdtkes: Alf Lüdtke, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Münster 2015.

¹⁴ Alf Lüdtke, „Arbeiterpolitik versus Politik der Arbeiter? Zu Unternehmensstrategien und Arbeiterverhalten in deutschen Großbetrieben zwischen 1890 und 1914/20“, in: Jürgen Kocka (Hg.), *Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich*, München 1986, 202–212, 208.

¹⁵ Vgl. etwa Alf Lüdtke, „Deutsche Qualitätsarbeit‘, ‚Spielereien‘ am Arbeitsplatz und ‚Fliehen‘ aus der Fabrik. Industrielle Arbeitsprozesse und Arbeiterverhalten in den 1920er Jahren – Aspekte eines offenen Forschungsfeldes“, in: Friedhelm Boll (Hg.), *Arbeiterkulturen zwischen Alltag und Politik. Beiträge zum europäischen Vergleich in der Zwischenkriegszeit*, Wien 1986, 155–198, 191.

erkämpft und der Arbeitszeit abgerungen. Bei Muße in Industriebetrieben und Eigen-Sinn handelte es sich daher häufig um „absichtsvolle Absichtslosigkeit“¹⁶. Die als zeitlos empfundene Entbindung von der Arbeitspflicht konnte deshalb auch durchaus mit der selbstvergewissernden Aneignung des Arbeitsprozesses in Form von Eigen-Sinn praktisch zusammenfallen – musste sie aber nicht, weshalb Muße-in-Arbeit auch nicht als Funktion des Eigen-Sinns gelten kann. Beide individuellen Verhaltenskategorien mit ihren unterschiedlichen Stoßrichtungen müssen von Fall zu Fall auf ihr Verhältnis hin befragt werden. Fest steht jedoch, dass einer eigen-sinnigen Muße-in-Arbeit immer auch das Potenzial des Widerstandes gegen ein Zwangssystem innewohnte.

Ebenso wie Lüttke darauf hinwies, dass sich selbst in durchrationalisierten Betrieben der Massenfertigung Potenziale querliegender Verhaltensmuster finden lassen, muss davon ausgegangen werden, dass Muße und Industriearbeit keinen Widerspruch darstellten. Während also Arbeit und Freizeit einen Trennungsprozess durchliefen, trifft dies auf Arbeit und Muße entgegen langläufiger Vorstellungen nicht zu. So konnte Moritz Bromme 1905 in seinen *Lebenserinnerungen eines modernen Fabrikarbeiters* über die Arbeit in den Steinnußknopffabriken von Schmölln trotz repetitiver Massenfertigung festhalten: „Beim Auflegen der Knöpfe war es natürlich am gemütlichsten. Trotzdem es außerordentlich schnell gehen mußte, konnte man doch dabei erzählen und Allotria treiben.“¹⁷

Gleichzeitig wies Lüttke dem Eigen-Sinn-Begriff eine Mehrdimensionalität zu, die ich auch der Muße zuschreiben würde.¹⁸ Denn als originär individuelles Phänomen war die Muße ebenso sozial organisierbar. So herrschten in den engen solidarischen Arbeitsbeziehungen des Maschinenbaus noch Ende des 19. Jahrhunderts Praktiken der Belegschaften, an denen sich das gemeinschaftliche Potenzial von Mußevorstellungen zeigen lässt. In den Arbeitsgruppen herrschten dabei anscheinend genaue Vorstellungen darüber, wem das Recht zu Mußefreiräumen zugesprochen werden konnte und wie groß diese sein durften. Der Pfarramtskandidat Paul Göhre, der 1891 inkognito in einer Chemnitzer Maschinenfabrik arbeitete, schrieb dazu:

Es gab eine Reihe von Winkeln und Plätzen in der Fabrik, die einem auf eine halbe Stunde ein friedliches, auch vom Meister nicht bemerktes Ausruhen möglich machten. Oder ein guter Freund unter den Schlossern und Maschinenarbeitern betraute einen nur scheinbar mit einem Auftrag. Um dies zu verhüten, wurde ganz von selbst eine gegenseitige geheime Kontrolle geübt. Es gab unter uns besonders zwei, die sich gern einmal von der Arbeit drückten; auf sie hatten die andern ein besonders wachsames und scharfes

¹⁶ Hans-Goerg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, *Muße im kulturellen Wandel*, 34–53.

¹⁷ Moritz T. W. Bromme, *Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters*, hg. und eingel. von Paul Göhre, Frankfurt a.M. 1971 (= Nachdruck der Ausgabe Jena 1905), 93.

¹⁸ Vgl. Lüttke, „Deutsche Qualitätsarbeit“, 155–198.

Auge. Zwar sah man ihnen vieles nach; wenn sie es aber dann und wann einmal gar zu arg trieben, stellte man sie offen, ernstlich und nicht zart darüber zur Rede; das gab dann immer einen tüchtigen Streit und hatte zwischen den beiden Wortführern ein mehrtägiges oder mehrwöchiges Schmollen zur Folge.¹⁹

Aus den wenigen Quellen, die wir zum Arbeitsalltag von Industriearbeiter*innen besitzen, geht hervor, dass beide Formen, die individuelle Muße wie ihre soziale Organisation, konstant in vielen Praktiken der Arbeit vorhanden sein *könnten*. Kennzeichnend war dabei meines Erachtens, dass Muße bestimmten Verhaltensweisen nicht zwangsläufig innewohnte. Vielmehr hing es von einem Gemisch zahlreicher sozialer, individueller und situationsspezifischer Faktoren ab, ob sich in einer bestimmten Situation das Gefühl zeitentbundener Freiheit einstellte. Während daher keine Handlungsmuster existierten, die immer mit Mußeerfahrungen verbunden waren, artikulierte sich dieses Gefühl auch in der Industriearbeit stets spontan vor dem Hintergrund einer „konkreten inneren Handlungsorientierung“.²⁰ Es gab also ausschließlich Industriearbeit mit Mußepotenzial. Eine solch inhärent subjektive Analysekategorie stellt die Geschichtswissenschaft jedoch vor ein erhebliches Quellen- und Methodenproblem: Denn erst in der Beschreibung im Selbstzeugnis kann Muße zweifelsfrei als solche identifiziert werden, während die Beschreibung der äußeren Umstände lediglich dem „Indizienprozess“ nahekommt, wie ihn Carlo Ginzburg beschrieben hat.²¹ Eines der Ergebnisse der abgehaltenen Tagung – dass nämlich Muße seltener beschrieben und analysiert, sondern eher vermisst, gesucht oder vermutet wird²² – ist demnach auch auf einen Quellenvorbehalt zurückzuführen, der mit Blick auf die Vergangenheit noch dadurch verkompliziert wird, dass uns keine Befragungsmethoden mehr zur Verfügung stehen und die Verschriftlichung von Arbeitserfahrungen nie zu den Kernanliegen proletarischer Akteur*innen gehörte.

3. Betriebliche Beziehungen von Muße und Industriearbeit

Um sich den historischen Beziehungen von Muße und Industriearbeit zu nähern, sollten zunächst alle modernisierungstheoretischen Vorannahmen über den Übergang zwischen ‚vormoderner‘ und ‚moderner‘ Arbeit hinterfragt wer-

¹⁹ Paul Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Eine praktische Studie*, Leipzig 1891, 80.

²⁰ Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, 61.

²¹ Vgl. Carlo Ginzburg, „Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst“, in: Carlo Ginzburg, *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 2011, 7–57.

²² Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit und Muße. Bruchlinien und offene Fragen“, 305–314 in diesem Band. An dieser Stelle sei Gregor Dobler für sein inspirierendes Tagungsfazit gedankt.

den. Es ist mittlerweile gut belegt, dass es sich bei der „Industrialisierung“, die diesen Übergang terminologisch einfangen sollte, um einen „gefährlichen Prozessbegriff“²³ handelt, der dort künstliche Gradlinigkeit und gesellschaftliche Einheitlichkeit nahelegt, wo auf Mikro- und Mesoebenen in Wirklichkeit fast ausschließlich stabiles Nebeneinander, Widersprüchlichkeit und mehrdimensionale Erfahrung existierten. Es führt daher bereits sehr weit, den Übergang in die Industriearbeit und -gesellschaft als langen und vielfach auf der Ebene individueller Erfahrung gebrochenen Prozess zu umreißen, der sich keineswegs als subjektive Einbahnstraße darstellte, sondern immer auch ‚Rückwege‘ in die vermeintliche Vormodernität umfasste. Heute gängige Bilder von der Industriearbeit waren nur selten in dieser Absolutheit vorhanden – ein Befund, der sich übrigens bereits für die 1920er Jahre belegen lässt, in denen der Fließarbeit und Bandsystemen eine diskursive Bedeutung zukam, die den tatsächlichen Anteil solcher Systeme an der Metallindustrie von 1,5 Prozent weit in den Schatten stellte.²⁴ Möchte man die Modernisierungstheorie an dieser Stelle dennoch gebrauchen, dann blieb die Industriearbeit bis weit in das 20. Jahrhundert hinein konstant ‚vormodern‘ (d.h. besonders handwerklich) durchsetzt, was viele verschiedene Ursachen hatte: Die hochdifferenzierte Nachfrage der Konsumenten und der Weiterverarbeiter erzeugten breite Produktpaletten, die sich schlecht arbeitsteilig organisieren ließen. Technische Innovationen drangen nur langsam in den Arbeitsprozess ein und führten an manchen Stellen dazu, dass die Industriearbeit um 1900 eher der Arbeit von 1700 als jener von 1935 glich (so etwa bei den Schmieden²⁵ und vielen anderen handwerklichen Berufsgruppen, deren Fähigkeiten auch in den Industriebetrieben benötigt wurden wie Sattler, Maurer usw.). Gleichzeitig blieben die Qualifikationsanforderungen in der Industrie dauerhaft hoch, was unter den Bedingungen defizitärer Lehrangebote eine schwierige Ersetzbarkeit nach sich zog und viele Autonomiespielräume der Belegschaften begründete. Kurzum: Das Bild von den durchrationalisierten und massenfertigenden Betrieben traf auch noch im 20. Jahrhundert auf den größten Teil der Industrie *nicht* zu. Es herrschten dezentrale Fertigungsprinzipien mit hohem Facharbeiteranteil und einer Betriebsorganisation, in die erst nach 1900 langsam wissenschaftliche Maßstäbe Einzug hielten. Vor diesem Hintergrund ging es den Sozial- und Machtbeziehungen in den Betrieben ebenso wie den Mußpraktiken und den Vorstellungen von der freien Einteilung der Tageszeit: Sie bewiesen

²³ Hans Joas, „Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung“, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, 603–622.

²⁴ Vgl. *Die Rationalisierung in der Metallindustrie*, zsgest., bearb. u. hg. vom Vorstand des Deutschen Metallarbeiter-Verbandes, Berlin 1933, 48, 86.

²⁵ Vgl. Volker Benad-Wagenhoff/Akos Paulinyi/Jürgen Ruby, „Die Entwicklung der Fertigungstechnik“, in: Ulrich Wengenroth (Hg.), *Technik und Wirtschaft*, Düsseldorf 1993, 189–241, 212.

große Beharrungskräfte, die auch vor hochgradig arbeitsteiliger Produktion in Riesenbetrieben nicht Halt machten. So hielt Moritz Bromme beispielsweise über die Gepflogenheiten in einer Zigarrenfabrik in Ostthüringen fest:

Der Leser wird sich wundern, daß man damals so ohne Weiteres die Arbeit verlassen konnte. Ich habe mich später selbst darüber gewundert, wir aber nahmen diese Freiheiten als ganz selbstverständlich in Anspruch.²⁶

Und über die Arbeit seines Vaters als Pantoffelmacher in Ronneburg bemerkte er:

Mittags, er kam stets $\frac{1}{2}$ Uhr, legte er sich gewöhnlich erst bis $\frac{1}{2}$ 3 Uhr auf sein Schurzfell und hielt Mittagspause. Und kein Chef sagte ihm etwas! Das war damals noch alles möglich! An den Montagen wurde damals auch nur selten gearbeitet.²⁷

Doch nicht nur im Entzug *von* der Arbeit, auch *während* der Arbeit hielten sich Muster der freien Einteilung der Zeit sehr stabil – und dies selbst dort, wo es dem Verdienstinteresse schadete: „Allein er hatte kein Sitzfleisch. Wenn er eine Stunde gearbeitet hatte, dann bummelte er wieder zwei, was ihm leicht möglich war, denn es ging alles im Akkord.“²⁸

4. Muße-trotz-Arbeit

Gregor Dobler hat in seinem Aufsatz *Muße und Arbeit*²⁹ mehrere gut geeignete soziale Konstellationen hervorgehoben, in denen sich Mußepotenzial auch während der Industrie-Arbeit artikulieren konnte und in die sich eine ganze Fülle von Quellenbeispielen einordnen lassen. Erstens betrifft dies den Kontrast zwischen fremder Beschäftigung und eigener Beschäftigungslosigkeit: So tauchen in den Erinnerungen von Arbeiter*innen regelmäßig schlafende Kolleg*innen auf, die sich an einer unbeobachteten Stelle der Fabrik der Arbeit für eine unbestimmte Zeit entzogen oder die Arbeitsstelle sogar verließen, um sich bei schönem Wetter ins Gras zu legen oder eine Kneipe zu besuchen.³⁰ Als wichtigste Kontrollinstanz mussten sie ihre Kolleg*innen fürchten. Denn gegenseitige Arbeits- und Verantwortungsbeziehungen, wie sie vor allem in den Anlagenbesat-

²⁶ Bromme, *Lebensgeschichte*, 130.

²⁷ Bromme, *Lebensgeschichte*, 164.

²⁸ Bromme, *Lebensgeschichte*, 199.

²⁹ Vgl. Dobler, „Muße und Arbeit“. Die folgenden drei Kategorien sind Beispielen aus diesem Aufsatz entnommen.

³⁰ Generell gehörte der Drang der Arbeiterschaft, sich der Arbeitspflicht so weit wie möglich zu entziehen, zu den markantesten Verhaltensweisen des Industriezeitalters. Weitere Beispiele umfassen das Zuspätkommen und frühzeitige Verlassen der Arbeit sowie das Verlassen der Fabrik in den Pausen. Vgl. Marco Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband 1891–1933. Eine Gewerkschaft im Spannungsfeld von Arbeitern, Betrieb und Politik*, Köln/Weimar/Wien 2017, 65–70.

zungen der Hüttenwerke oder in den Maschinensälen der Werkzeugmaschinenfabriken vorhanden waren, machten auch vor der Muße nicht halt. Ein im Kern individuelles Verhalten wurde auf diese Weise gruppenintern eingeordnet und begrenzt. Mußefreiräume und -praktiken waren hier ein fester Bestandteil betrieblicher Sozialbeziehungen. Ein 22-jähriger, gelernter Schlosser machte dies 1927 in einer Befragung deutlich:

Die Arbeitsweise war gewissermaßen dem Verantwortungsgefühl des einzelnen überlassen. Wurde an Tagen wie Montag oder Sonnabend die Arbeit vernachlässigt, was in der Regel geschah, dann wurde dies ausgeglichen durch intensive Arbeit in den Zwischentagen. Selten fand sich für den Monteur ein Grund zum Einschreiten. Chronisch faule Kollegen wurden von den anderen gerügt und bearbeitet, so daß sie sich bald den allgemeinen Gepflogenheiten anpaßten. Kollegiales Verhalten war erstes Gesetz, dauernde Verstöße dagegen mit einem Verbleiben im Betrieb nicht vereinbar. Wirklich dringende und schnelle Arbeiten wurden durch die gegenseitige Hilfsbereitschaft mit einer Schnelligkeit durchgeführt, wie sie nie mit einem Zwangssystem erreicht werden kann. In den Vormittagsstunden wurde häufig gesungen bei der Arbeit, und Scherzworte flogen herunter und hinüber. [...] Hier konnte man gut von einer großen Familie sprechen, in der jeder Rechte aber auch Pflichten hatte.³¹

In solchen betrieblichen Einstehens- und Verantwortungsgemeinschaften wurde Muße gewissermaßen organisiert und je nach Auftragslage, gemeinsamem Verdienstinteresse oder persönlichen Umständen ‚vergeben‘. Dabei nahm man durchaus Rücksicht aufeinander:

Einer half dem anderen, wo es notwendig war. Das ging oft so weit, daß der durch Krankheit Geschwächte oft ruhig in einer verschwiegenen Ecke schnarchte und der Chorus seine Arbeit mit erledigte.³²

Gleichzeitig wird hier aber auch deutlich, dass Muße und Arbeit in ihrer sozialen Organisation meistens als Gegenteile konstruiert wurden. Entweder es wurde schnell und effektiv gearbeitet oder es wurde gar nicht gearbeitet. Auch der ‚Blaue Montag‘ fiel als geradezu institutionalisierte Form des Müßiggangs in diese Kategorie und wurde von einer kleinen Gruppe handwerklich geprägter und schwerindustrieller Arbeiter*innen bis weit in das 19. Jahrhundert hinein aufrechterhalten.³³ In all diesen Fällen konnte aus dem Bewusstsein heraus, sich der allgegenwärtigen Arbeitspflicht zu entziehen, Muße praktiziert werden. Diesen Fällen war außerdem gemeinsam, dass sie die Mußefreiräume dem Ar-

³¹ Hendrik de Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude. Eine Untersuchung auf Grund der Aussagen von 78 Industriearbeitern und Angestellten*, Jena 1927, 62.

³² De Man, *Kampf um die Arbeitsfreude*, 66.

³³ Vgl. John Holloway/Edward Palmer Thompson, *Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin*, übers. v. Lars Stubbe, Hamburg 2007; vgl. Reid, „Der Kampf gegen den ‚Blauen Montag‘; über die Gießerei der schweizerischen Georg Fischer AG: Rudolf Vetterli, *Industriearbeit, Arbeiterbewußtsein und gewerkschaftliche Organisation. Dargestellt am Beispiel der Georg Fischer AG (1890–1930)*, Göttingen 1978, 46.

beitsprozess abrangen – es handelte sich daher weniger um Muße-in-Arbeit als um Muße-trotz-Arbeit. Besonders deutlich wurde dies bei den Fällen, in denen Arbeiter*innen ihre Maschinen absichtlich beschädigten und sich Spielräume dadurch gewaltsam schafften, obwohl diese ihrem Verdienstinteresse eigentlich entgegenstanden.³⁴

Andere Erinnerungen berichten davon, dass es gang und gäbe war, dass sich einige Arbeiter während der Arbeit an geschützten Orten selbst befriedigten:

Dann nahm er mich auch einmal beiseite und sagte, daß er in dieser Fabrik die jungen Burschen schon mehrmals bei der Selbstbefleckung angetroffen habe. Mehrere Male habe er welche in der Bedürfnisanstalt und mehrmals auch oben hinter den Säcken oder hinter dem Kessel im Maschinenhaus beobachtet.³⁵

Dass es teilweise auch weniger schamvoll zuzuging und Onanie keine Frage des Alters war, bemerkte auch Moritz Bromme an einem Beispiel:

Brüger lehnte sich nun auf die oberste Etage, mitten in diese drückende Hitze und wenn er sein Frühstück verzehrt hatte – frönte er der Onanie, ohne sich im geringsten vor den manchmal mitanwesenden jüngeren Leuten zu verbergen. [...] Trotzdem war er einer der besten Reckturner der Stadt.³⁶

5. Muße-in-Arbeit und Pausen-Muße

Eine zweite Konstellation umriss Dobler mit „man arbeitete, aber man arbeitete nicht ausschließlich“³⁷. Mußepraktiken dieser Art profitierten in Industriebetrieben vor allem von den kontinuierlich auftretenden technischen Engpässen, von Versorgungsproblemen und der defizitären Arbeitsorganisation. So dauerten viele Arbeitsaufträge an großen spanenden Maschinen wie Hobel- oder Bohrmaschinen mehrere Stunden, in denen der/die Arbeiter*in nur dann und wann einen kontrollierenden Blick auf das Werkstück werfen musste – die übrige Zeit wurde Zeitung gelesen, mit Kolleg*innen gesprochen oder man nutzte die Zeit, um einen Spaziergang in der Fabrik zu unternehmen. Innerbetrieblich mobile Berufsgruppen wie Schlosser*innen und Hilfsarbeiter*innen nutzten diese Freiräume besonders exzessiv.³⁸ Andere Spielräume entstanden bei längeren Wartezeiten, etwa auf Material oder in der Schmiede, wo die Werkzeuge gehärtet werden mussten. Es handelte sich bei solchen Praktiken also um Erweiterungen der

³⁴ Vgl. Adolf Levenstein, *Aus der Tiefe. Arbeiterbriefe: Beiträge zur Seelen-Analyse moderner Arbeiter*, Berlin 1909, 119–125.

³⁵ Bromme, *Lebensgeschichte*, 123. Hier bezog sich Bromme auf seine Arbeit in einer Zigarrenfabrik.

³⁶ Bromme, *Lebensgeschichte*, 201. Dieses Beispiel entnahm Bromme seiner Arbeit in einer Pantoffelfabrik in Ronneburg, Sachsen-Anhalt.

³⁷ Dobler, „Muße und Arbeit“, 57.

³⁸ Vgl. Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 51, 55, 67.

Arbeit durch Nicht-Arbeit, durch einmalige Chancen, persönlichen Angewohnheiten oder aber auch Routinen, die sich in manchen Fällen sehr lange behaupteten und teilweise noch bis heute fortbestehen. Dazu gehörte etwa das Rauchen in Maschinenbetrieben, über das Bromme bemerkte: „Dieser rauchte den ganzen Tag von früh bis Abends Zigarren, das war in den Schmöllner Knopffabriken erlaubt.“³⁹ Der Konsum nicht-alltäglicher und teurer Rauchwaren sowie deren geschickte Zubereitung sollten dabei individuell nicht nur von Geschmack und Geschick zeugen – sie wurden auch ostentativ eingesetzt, um die Sphäre der erzwungenen Pflicht im Arbeitsprozess mit Aspekten des Genusses auszufüllen, wobei dem Rauch eine explizit räumlich aneignende Funktion zukam. Der ganze Betrieb wurde für alle riechbar mühevoll angereichert:

Er rauchte den ganzen Tag Zigaretten, die er sich meist selbst drehte. Er lernte es mir auch. Sonntags leistete er sich ein Päckchen „Herzegowina“ für 50 Pfennige. Montags hatte er dann und wann noch einige davon und wenn er damit zum Drehsaale hereintrat, so roch man den aromatischen Duft auch in der entferntesten Ecke.⁴⁰

Anders als das Rauchen wurde das im 19. und frühen 20. Jahrhundert massenhaft praktizierte Trinken von Alkohol während der Arbeit auf Grund seiner Auswirkungen auf die Arbeitsqualität früher und viel stärker bekämpft und verboten. So schenkte man bei Krupp Kaffee oder andere nichtalkoholische Getränke als Ersatz für den Branntwein aus, der in den offiziellen und inoffiziellen Pausen konsumiert wurde. Bis 1878 versuchte die Werksleitung darüber hinaus erfolglos, auch das Bier dadurch ersetzen zu können, während bei der Gutehoffnungshütte in Oberhausen seit Mitte der 1890er Jahre Tee angeboten wurde.⁴¹ Dennoch war es bis weit in das 20. Jahrhundert hinein üblich, dass besonders in Werkstatt-, Meister- und Vorarbeitersystemen Lehrjungen Bier oder Branntwein zu beschaffen hatten und selbst nach betrieblichen Verboten wurde Alkohol häufig noch über illegale Wege in die Fabriken transportiert.

Zu dieser zeitgleichen Erweiterung der Arbeit durch Elemente der Nicht-Arbeit gehörten aber auch Praktiken, die weder einen räumlichen noch nach außen sichtbaren Charakter trugen. So berichteten viele Arbeiter*innen über ihre Gedankenspiele, die sie während Routinearbeiten beschäftigten. Es wurden in solchen Fällen Verse gereimt, Fremdsprachenkenntnisse durch Übungen im Geiste aufgefrischt oder Gefühle wie Fernweh gepflegt. Ein ungelernter Maschinenarbeiter in der Holzindustrie hielt in diesem Zusammenhang fest:

³⁹ Bromme, *Lebensgeschichte*, 121.

⁴⁰ Bromme, *Lebensgeschichte*, 247. Hier bezog sich Bromme auf seine Zeit in der Werkzeug- und Maschinenfabrik Wetzlar in Gera.

⁴¹ Vgl. Alf Lüdtkke, „Arbeitsbeginn, Arbeitspausen, Arbeitsende. Skizzen zu Bedürfnisbefriedigung und Industriearbeit im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: Gerhard Huck (Hg.), *Sozialgeschichte der Freizeit. Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland*, Wuppertal 1980, 95–122, 108.

Singen und Pfeifen, bei gewisser Routinearbeiten Gelegenheit zu ‚Tagesträumen‘ bisweilen konjungierte ich die unregelmäßigen französischen Verba, die Verba auf einem Stück Papier, die Konjugationen im Kopf.⁴²

Auch Bromme bediente sich dieser ‚Muße im Geiste‘:

Ich hatte übrigens 2 Bänke zu bedienen; wenn man große und starke Bohrer zu drehen hatte, konnte man sich auch dann noch schöne Zeit dabei lassen. Ich machte dann gewöhnlich Verse, die ich Abends in ein Diarium einschrieb.⁴³

Ganz im Sinne eigen-sinnigen Verhaltens ging mit diesen Gedankenspielen ein ‚Bei-sich-selbst-Sein‘ einher, eine ‚Zeit für sich‘, die man der Arbeit aufgrund der routinierten Arbeitserfahrung trotz körperlicher Präsenz abringen konnte, so oft man wollte. Bei keiner Muße-Praktik der Industriearbeit wird daher auch so deutlich, dass sich Arbeit und Muße oft zeitgleich, aber auf unterschiedlichen Ebenen abspielen konnten.

Bei all diesen beliebig erweiterbaren Beispielen erscheint Muße-in-Arbeit als flüchtige und spontane Erscheinung, deren Inhalt, Dauer und individuelle Bedeutung im Augenblick ihrer Generierung oft noch gar nicht abzusehen waren. Damit unterschied sie sich auch fundamental von der Pause, deren Dauer von vornherein feststand. Zwar konnte auch in Pausen müßiggängerisches Verhalten praktiziert werden, doch resultierte dies dann eben gerade nicht aus der Verbindung von Arbeit und Muße, sondern von Muße und Freizeit. Pausen-Muße war planbar und vorhersehbar sowie zeitlich garantiert – Bromme nahm sich beispielsweise Bücher mit zur Arbeit, um sie in der Pause zu lesen:

Dann, an einem der folgenden Tage, die sehr warm waren, lag ich vor der Fabrik im Grase des Bahndammes der Linie Berlin-München, wie ich das täglich tat, nachdem ich mein frugales Mittagmahl verzehrt hatte, und las in den Meyerausgaben von ‚Heines Harzreise‘ und ‚Florentinische Nächte‘ [...].⁴⁴

Unter Brommes Kollegen herrschte des Weiteren eine erhebliche Anzahl unterschiedlicher Pausenaktivitäten, mit denen man sich – und dies ist der Unterschied zur Muße-in-Arbeit – die Zeit vertrieb:

Der Speisesaal war bei Beginn der Pause, namentlich bei unfreundlichem Wetter, voll gefüllt. Ein Drittel der Kollegen vertrieb sich die Zeit mit Kartenspiel, die jüngeren Leute tummelten sich im Freien umher. Einige begaben sich an die Ufer der Elster, legten sich dann ins Gras und lauschten dem Rauschen des Flusses. Während der warmen Jahreszeit badeten auch viele nach dem Essen. Der kleinste Teil schlief. Manchmal spazierte auch ich nach dem Essen hinüber, legte mich auf eine einsame Stelle, dicht neben das Wasser und las; nur höchst selten schlief ich dabei ein.⁴⁵

⁴² De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, 18.

⁴³ Bromme, *Lebensgeschichte*, 252.

⁴⁴ Bromme, *Lebensgeschichte*, 261.

⁴⁵ Bromme, *Lebensgeschichte*, 288. Die Praxis vieler Arbeiter, die Betriebe während der Pausen zu verlassen, entsprang wohlmöglich unterbewusst auch dem Wunsch, die Pause

Die meist unregelmäßig und spontan auftretende Muße-in-Arbeit erfüllte dagegen eine wichtige Eigenschaft der Muße – nämlich, die Zeit besonders wertvoll auszufüllen – umso mehr, als dass sie Mußefreiräume in einem *per definitionem* muße-feindlichen Umfeld eroberte. Muße-in-Arbeit dürfte daher wohl auch nicht selten als Form der Selbstvergewisserung und individuellen Wertschöpfung in einem erzwungenen Abhängigkeitsverhältnis der Arbeit gedient haben.⁴⁶ Es ist vor diesem Hintergrund bezeichnend, dass sich Bestrebungen der Belegschaften, die Arbeitspausen möglichst kurz zu halten, um so wenig wie möglich Zeit im Arbeitsumfeld zu verbringen, in vielen Industriebetrieben nachweisen lassen, während solche Forderungen hinsichtlich der Mußefreiräume nie erhoben wurden und auch nicht erhoben werden konnten. Muße-in-Arbeit blieb ein nicht-delegierter und unkontrollierbarer Teil des Arbeitsverhältnisses nicht zwischen Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen, sondern zwischen Arbeiter*innen und ihrer Arbeitstätigkeit.

6. Mußepotenzial durch ‚Unterhaltung‘

Und drittens – und damit zusammenhängend – sieht Dobler auch in Konstellationen ein Mußepotenzial, in denen die Möglichkeit bestand, die Tätigkeit als Arbeit oder als Unterhaltung zu definieren.⁴⁷ Generell kommen der Musik und dem Gesang in diesem Kontext eine große Bedeutung zu. Es gehörte in vielen Betrieben der Metall-, Holz- und Textilindustrie zum Fabrikalltag, dass man ein Liedchen anstimmte und den für Muße so entscheidenden Arbeitsrhythmus dadurch um so mehr selbst bestimmte. In den 1920er Jahren waren diese Potenziale jedoch schon so weit unter Druck geraten, dass die Muße durch musikalische Ausdrucksformen zu den viel vermissten früheren Kernaspekten der Industriearbeit gehörte. Ein angelernter Textilarbeiter schrieb dementsprechend 1927: „Die Unmöglichkeit, sich während der Arbeit mit Kollegen zu unterhalten oder ‚ein Lied anzustimmen‘, wird auch als Hemmung der Arbeitsfreude empfunden.“⁴⁸ Vor allem unter den Bedingungen entfremdeter Arbeit in Massenproduktionen sehnten sich viele Arbeiter*innen nach einer rhythmischen Steigerung der Arbeitslust durch Musik:

von ihrer Konnotation mit dem Arbeitszwang zu befreien. Vgl. auch Göhre, *Drei Monate*, 30–36.

⁴⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung“, in diesem Band.

⁴⁷ Vgl. Dobler, „Arbeit und Muße“, 57.

⁴⁸ De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, 35.

Besonders empfand man die Einförmigkeit dieser Massennarbeit nicht so sehr, wenn man geistig abgelenkt wurde (das geschah durch Singen, Flöten). Sehr oft wurde der Vorschlag gemacht, Musik in der Werkstatt spielen zu lassen. Zweifellos würde die Produktion dabei ihre Linie halten.⁴⁹

Eine ganze Gruppe von weiteren Praktiken mit Mußepotenzial eröffneten sich in Betrieben, in denen Frauen und Männer gemeinsam arbeiteten. Die Bandbreite sexuell aufgeladener Beziehungen umfasste dabei tendenziell alle hier vorgeschlagenen Analysekatogorien und reichte vom Anlernen von Arbeiterinnen durch männliche Kollegen über Schäkern und Anbandeln bis hin zu sexueller Belästigung und tätlichen Übergriffen, wobei die Frauen meistens, aber keineswegs ausschließlich die Opfer darstellten. Die üblichste Variante bildete in dieser Hinsicht die schlichte Freude beider Seiten, die Sozialbeziehungen in generisch homogenen Belegschaften um eine andere Perspektive zu erweitern. Gegenseitige Neckereien und Spielchen schienen dabei auf beide Seiten eine hohe Anziehungskraft auszuüben. Ein angelernter Textilarbeiter hielt dazu 1927 fest: „Offen gesagt, die vielen jungen hübschen Mädels in der Fabrik und die Möglichkeit, mit diesen einen Schabernack zu spielen, ließen seelisches Wohlbefinden aufkommen.“⁵⁰ Auch Bromme beobachtete solche Praktiken: „Während sich die Streicher und Lehmzurichter mit den böhmischen Mädchen, gleich spielenden Hunden, im Grase herumbalgt, schlief ich ein.“⁵¹

Vor allem in Betrieben, in denen die Arbeiterinnen in der Mehrzahl waren und der männliche Kollege zur Ausnahme gehörte, führten gemeinsame Umkleideräume und Pausen zu sexuellen Kontakten, in denen – so bei Moritz Bromme – sich die Kolleginnen einen Spaß daraus machten, den jungen Lehrburschen „zu testen“, wobei es besonders die offene Schamlosigkeit und Aggressivität einiger Kolleginnen waren, die ihn verwirrten:

Bei Hantschel waren aber außer mir nur Mädchen als Aufleger beschäftigt und zwar meistens über 20 Jahre alte. Wenn diese auf Arbeit kamen, war es mir das Peinlichste, daß sie sich ganz ohne Scheu vor mir 15jährigen Burschen und dem etwa 30 Jahre alten, noch ledigen Spritzer auszogen, das Korsett ablegten und in die Arbeitskleidung schlüpfen.⁵²

Bromme hielt weiterhin ein Muster fest, dem häufig Verführungsversuche folgten:

Wir waren 5 bis 6 Mädchen und Frauen und ich Bürschchen. Das jüngste Mädchen war 19 Jahre und die war auch noch schwanger. Auch diese Mädchen zogen sich ganz ungeüniert vor mir aus und legten das Korsett ab. Die Schwangere stellte sich oft zu mir und

⁴⁹ De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, 78.

⁵⁰ De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, 34.

⁵¹ Bromme, *Lebensgeschichte*, 112.

⁵² Bromme, *Lebensgeschichte*, 110.

schwatzte mit mir. Sie stemmte dabei gewöhnlich das eine Bein auf den Schemel, hob den Rock und machte sich das Strumpfband fest.⁵³

Forderten solche Praktiken den Gegenüber lediglich heraus, ließen sich vor allem männliche Kollegen Möglichkeiten einfallen, durch die die Privatsphäre der Kolleginnen weitaus heftiger angegriffen werden konnte:

bohrte dort durch die Holzverkleidung Löcher, um in den Frauenabteil sehen zu können und ähnliche Dummheiten. Ja, er und auch noch andere, waren so vertiert, daß sie beobachteten, wer von den Frauen oder Mädchen den Abort benutzte, dann nachgingen, im Männerabteil ihren Kopf durch die ‚Brille‘ steckten und sich so die Geschlechtsteile der Frauen oder Mädchen anschauten, ohne daß diese so etwas ahnten.⁵⁴

Gewalttätige Beziehungen zwischen den Geschlechtern beschränkten sich jedoch nicht nur auf die Arbeiterschaft. Auch zwischen Unternehmern, Angestellten und Vorgesetzten sowie der Arbeiterschaft kam es regelmäßig zu Vorfällen sexualisierter Gewalt. Über die Arbeitgeber bemerkte Bromme diesbezüglich:

Unter jeder Herde gibt es rüdische Schafe. Es ist bekannt, daß unter den Fabrikanten, die weibliche Arbeitskräfte beschäftigen, Leute vorhanden sind, die nicht nur deren Arbeitskraft, sondern auch den Leib für sich in Anspruch nehmen möchten.⁵⁵

Besonders letztere Beispiele zeigen auf, daß Muße auch gewalttätig und höchst einseitig erobert werden konnte. Innerhalb der Mehrdimensionalität betrieblicher Sozialbeziehungen zwischen radikalem Eigennutz und kollektiver Verantwortungsgemeinschaft bildeten Sexualpraktiken mit einseitigem Mußepotenzial daher häufig den schlagendsten Beweis dafür, dass Arbeitsbeziehungen bei aller Kollektivität immer auch „Notwendigkeits-Kooperationen“⁵⁶ blieben und den erzwungenen Kolleg*innen nicht der gleiche Respekt zukam wie der Familie oder engen Freund*innen.

Generell wiesen viele Verhaltensweisen innerhalb der Belegschaften eine hohe Körperlichkeit auf, die besonders unter den Männern nicht selten an der Grenze zur Gewalt angesiedelt war. Diese umfassten etwa das „Bartwischen“, das Wegziehen von Stühlen, das Einsetzen von Reißnägeln in Hocker, das Bewerfen aus Verstecken heraus oder (gegenüber Lehrlingen) Handgreiflichkeiten.⁵⁷ Die unendliche Vielfalt an Spielen, Initiationsriten und Streichen war dabei jedoch immer mehr als bloß die raue Seite eines unterhaltsamen Sozialgefüges – gemeinsam eroberte Mußespielräume konnten genauso dem Aufbau einer gegenseitigen Vertrauensbeziehung und der Etablierung belegschaftsinterner Solidarstrukturen dienen. Muße charakterisierte dabei prototypisch das Entfliehen aus dem

⁵³ Bromme, *Lebensgeschichte*, 124.

⁵⁴ Bromme, *Lebensgeschichte*, 96.

⁵⁵ Bromme, *Lebensgeschichte*, 216.

⁵⁶ Lüdtke, „Deutsche Qualitätsarbeit“, 173.

⁵⁷ Vgl. Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 68 f.

zeitlichen Arbeitszwang. Sie wurde sich sowohl genommen als auch gegenseitig gewährt, sie konnte Sozialbeziehungen sowohl untergraben als auch stärken und sollte deshalb auch stets auf ihr solidarisches Potenzial hin befragt werden – dass Muße und betriebliche (Streik-)Emotionen spontan entstanden und ihren verbindenden Wert weniger aus dem Ziel als aus der Aktion der Selbstvergewisserung bezogen, ist in diesem Moment kein Zufall.⁵⁸

7. Muße als Interessen- und Verhandlungsgegenstand

Muße wurde bis zu einem bestimmten Punkt auch immer erobert, das heißt entweder nutzten Beschäftigte die Lücken im Kontrollsystem, die besonders in Produktionspakten sehr groß waren, oder sie etablierten Räume der Muße aktiv gegen die steigende Kontrolle und Beschleunigung. Aufgrund dieses Verstoßes gegen den Verpflichtungscharakter der Arbeit hatte Muße-in-Arbeit, anders als die Muße in der Pause oder Freizeit, auch keine gewerkschaftliche Lobby. Ebenso wie der Eigen-Sinn war sie den disziplinierten Gewerkschaftern in der Arbeiterbewegung als unkontrollierbares Verhalten zuwider. Sich der Arbeit – auf welche Art auch immer – zu entziehen, galt vielen Gewerkschaftern als ungebildet, zügellos und charakterschwach – vor allem, weil es sie gegenüber den Arbeitgebern vor grundlegende Vertretungsprobleme stellte. So konterkarierte die Eroberung von Mußefreiräumen während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts immer wieder die Bemühungen der Gewerkschaften, Arbeitsbeziehungen zu verrechtlichen. Gleichzeitig identifizierten Gewerkschaften Mußepraktiken ebenso wie den Maschinensturm als Relikte einer überkommenen Arbeitswelt, die keineswegs zu der immer wieder beschworenen ‚Modernität‘ der Gewerkschaftsbewegung passten.⁵⁹ 1911 interpretierte der DMV-Gewerkschafter Wilhelm Richter in der Metallarbeiter-Zeitung dementsprechend die Neckereien zwischen den Kolleg*innen, in denen sich immer wieder Mußepotenzial ergeben konnte:

Späße allzu grober Art sind nun glücklicherweise in neuerer Zeit zu vereinzelt Erscheinungen geworden. Einerseits bietet ihnen der moderne Betrieb und die bedeutend gesteigerte Ausbeutung des Arbeiters nicht mehr den genügenden Spielraum. Andererseits

⁵⁸ Muße war in diesem Zusammenhang – vor allem wenn ihre Praxis arbeitsgruppenintern organisiert wurde – ein elementarer Teil betrieblicher Sozialbeziehungen und vorgewerkschaftlicher Solidarstrukturen am Arbeitsplatz.

⁵⁹ Die Gewerkschaftsbewegung gehört zu den historischen Vorreitern der Vorstellung, die Freizeit mit der Muße zur Deckung zu bringen und damit zu den Promotoren einer Arbeit als Last. Ganz im Sinne Marx'scher Philosophie versuchen die Organisationen bis heute, Arbeitszeiten zu reduzieren – auch, um dem Individuum Muße in der Freizeit zu ermöglichen. Eine produktive Verschmelzung von Muße und Arbeit ist in dieser Denkart unmöglich, nicht zuletzt, weil ‚Muße-in-Arbeit‘ untrennbar mit Faulheit, Eigen-Sinn und dem Unterlaufen ausgehandelter Regeln verknüpft wird.

wurde durch die Gewerkschaftsbewegung der allgemeine Bildungsgrad so gehoben, daß das Bedürfnis nach einer derartigen Unterhaltung mehr und mehr geschwunden ist.⁶⁰

Seitens der Unternehmer wurde die Muße der Arbeiterschaft ebenso als Faulheit stigmatisiert, blieb dabei aber stärker auf die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse bezogen. Nur wenige Unternehmen des 18. und 19. Jahrhunderts konnten sich eine Kontrolle der Arbeitstätigkeiten bis ins kleinste Detail leisten oder ihren Meistern ein ‚Durchregieren‘ mit harter Hand ermöglichen – dies musste bereits an organisatorischen Erwägungen scheitern. Darüber hinaus waren die meisten Fabrikanten von einem stabilen und motivierten Facharbeiter- und/oder Handwerkerstamm abhängig, den sie nur aufbauen oder halten konnten, wenn sie ihrer Belegschaft bei den Lohn- und Arbeitsverhältnissen entgegenkamen. Innerhalb solcher Produktionspakete lag es daher nicht im Interesse der Unternehmer, den Arbeiter*innen penible Vorschriften über die Ausübung ihrer Arbeitspflicht zu machen – so lange Aufträge eingehalten werden konnten und die Arbeitsbeziehungen ein ‚unsichtbares‘ Maß nicht überschritten, dessen Lage natürlich je nach Situation variierte und Teil der betrieblichen Aushandlungsprozesse war.⁶¹ Auch die strengen Fabrikordnungen sollten in diesem Zusammenhang nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich qualifizierte Arbeiter*innen in ihren Arbeitsgruppen über ihren wirtschaftlichen Wert bewusst waren und sich Teile des Arbeitsprozesses und damit auch Mußefreiräume aneigneten. Als Beispiele dafür können etwa die teamartig organisierten Puddler in den Eisenwerken, die Schlosser und Dreher in den Maschinenfabriken, die Former in den Gießereien oder qualifizierte Weber in Textilfabriken gelten. Die dort jeweils spezifischen Gewohnheiten des Trinkens, Rauchens oder Feierns wurden lange Zeit weitestgehend gewährt, weil sie aus pragmatischer Sicht der Unternehmer ein geringeres Übel darstellten. Die Empörung, mit der selbst der ansonsten alkoholskeptische Metallarbeiter-Verband auf das Bierverbot eines Meisters bei der Chemnitzer Maschinenfabrik Oscar Ehrlich reagierte oder der durch diese Gewerkschaft organisierte „Bierkrieg“ in Chemnitz von 1906 stehen hier paradigmatisch für den Alkoholkonsum während der Arbeit als absolute Alltagsnormalität.⁶² Freilich existierten auch hier zahlreiche Ausnahmen und Differenzierungen je nachdem, um welche Praxis es sich handelte und wie die Unternehmer die betrieblichen Machtbeziehungen nutzen konnten: So war es für einige Chemnitzer Maschinenbauunternehmer nicht hinnehmbar, dass die Arbeiter Pfeife rauchten, weil deren aufwändigere Handhabung schlicht Zeit kostete, während solche Einwände über das Rauchen von Zigarren und später Zigaretten weniger

⁶⁰ Wilhelm Richter, „Allerlei Hänseleien“, in: *Metallarbeiter-Zeitung* 29 (1911), 41, 329.

⁶¹ Vgl. Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 58–61.

⁶² Vgl. *Geschäftsbericht für das Jahr 1907*, hg. vom Vorstand der Verwaltungsstelle Chemnitz des Deutschen Metallarbeiter-Verbandes, Chemnitz 1908, 1168; *Bericht des Gewerkschafts-Kartells zu Chemnitz auf das Jahr 1906*, hg. vom Gewerkschaftskartell Chemnitz, Chemnitz 1907, 5 f.

häufig sind. In der *Chemnitzer Freien Presse* hieß es dazu, dass das Rauchverbot weniger deshalb erlassen wurde,

weil Feuer entstehen könnte, sondern weil beim Pfeifestopfen und Anbrennen etwas Zeit vergeht, und dadurch gerathen die armen Fabrikanten in die Klemme; die Minute, die der Arbeiter, um seinen Rauchapparat zu präpariren, versäumt, wächst im Laufe der Zeit zu Stunden und Tagen an, in denen er nichts für den Fabrikanten erzeugt, mithin großer Verlust und Bankerott, alles durch den Tabaksqualm.⁶³

Nichtsdestotrotz führten die technisch-organisatorischen Innovationen sowie die Verwissenschaftlichung der Betriebsführung während des gesamten 19. Jahrhunderts und beschleunigt noch einmal seit der direkten Vorkriegszeit zu einer tendenziellen Abnahme von Autonomiespielräumen durch die Arbeiterschaft. Darunter litten die Mußepotenziale sichtlich, sodass – und darauf wiesen bereits die einleitenden Zitate Moritz Brommes hin – es einen immensen Unterschied machte, ob Arbeiter*innen aus den 1880er Jahren oder 1905 über ihre Freiräume berichteten. Die partielle Abhängigkeit von diesen Freiräumen und der Kontrolle durch die Vorgesetzten machten die Muße zu einem gefährdeten Gut in der Arbeitswelt, das sich immer schwieriger Geltung verschaffen konnte. Denn dort, wo eine völlige Ausschaltung des Faktors Mensch in der Arbeitsorganisation erreicht wurde, konnte es auch keine Muße-in-Arbeit mehr geben und die Muße wurde auf ihre Schnittmenge mit der Freizeit reduziert. Aus dieser Sicht macht es daher auch auf jeden Fall Sinn, den entscheidenden Antipoden der Muße nicht in der Arbeit, sondern in der Entfremdung von der Arbeit auszumachen.⁶⁴ Mit Blick auf die Quellen erklärt sich dann auch, warum sich gerade in den 1920er Jahren die Muße-in-Arbeit zu einer stärkeren Eroberung von Mußefreiräumen verschob.⁶⁵ So war die Hochzeit des *scientific management* auch der erklärte Todfeind von Muße-in-Arbeit, scheiterte aber in vielen der sozialrationalistischen Anliegen kläglich.⁶⁶ Den mit Abstand größten Teil der Industrie erreichten diese Maßnahmen ohnehin nicht, sodass man sie nicht überschätzen sollte. Die Fließfertigung, der Automat und die völlige Ausschaltung des Eigenrhythmus der Beschäftigten spielten vor allem eine diskursive Rolle im Rationalisierungsprozess und die Quellen zeigen, dass auch bei stark beschleu-

⁶³ Chemnitzer Freie Presse, 29.4.1875, zit. nach Lothar Machtan, „Zum Innenleben deutscher Fabriken im 19. Jahrhundert. Die formelle und die informelle Verfassung von Industriebetrieben, anhand von Beispielen aus dem Bereich der Textil- und Maschinenbauherstellung (1869–1891)“, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 21 (1981), 179–236, 216.

⁶⁴ Vgl. Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, 61.

⁶⁵ Vgl. Swiniartski, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 360 f.

⁶⁶ Vgl. Thomas von Freyberg, *Industrielle Rationalisierung in der Weimarer Republik. Untersucht an Beispielen aus dem Maschinenbau und der Elektroindustrie*, Frankfurt a.M./New York 1981, 371–384; Mary Nolan, *Visions of modernity. American business and the modernization of Germany*, New York 1994; Tilla Siegel, „Das ist nur rational. Ein Essay zur Logik der sozialen Rationalisierung“, in: Dagmar Reese u.a. (Hg.), *Rationale Beziehungen? Geschlechterverhältnisse im Rationalisierungsprozeß*, Frankfurt a.M. 1993, 363–396.

nigten Mehrbanksystemen und in der Massenfertigung eindeutig Mußepotenziale durch den Arbeitsrhythmus vorhanden blieben.⁶⁷ Mit Blick auf die bisherigen Aussagen kann deshalb auch festgehalten werden, dass es eine ‚reine‘ oder ‚absolute‘ Arbeit, die lediglich einen auf Zeit orientierten Verpflichtungscharakter besitzt, in der Industriearbeit nie gegeben hat⁶⁸ – viel eher wurde und wird auch von Seiten der Unternehmer erkannt, dass Zufriedenheit durch Aufgabenorientierung zu einer Effizienzsteigerung führen kann.

8. Fazit

In all diesen Fällen waren Mußepraktiken und ihre Organisation aber dennoch stark abhängig von der jeweiligen Branche, der technisch-organisatorischen Gestaltung und betriebssoziologischen Verfassung eines Betriebs – hatten aber auch viel mit der Herkunft des Unternehmers und der Meister zu tun. Leider gehören Fragen nach der Arbeitstätigkeit, der Arbeitsorganisation, dem Arbeitsalltag und der betrieblichen Sozialbeziehungen nicht mehr zum Kern der historischen Beschäftigung mit der Arbeit. Dabei wäre gerade die Erforschung der sozialen Industriekultur ein wichtiger Schlüssel zum historischen Verhältnis von Muße und Arbeit. Besonders die aktuell regelrechte wissenschaftliche Verabschiedung vom 19. Jahrhundert, dem auch in der Entwicklung des Verhältnisses von Muße und Arbeit eine Schlüsselrolle zukommt, machen es aber schwer, Aussagen zur Muße von Industriearbeiter*innen auf ein gesichertes Fundament zu stellen. Doch auch das Fehlen jeglicher Arbeits-Normalität in den Quellen und die Tatsache, dass vor 1933 keine Arbeitssoziologie nennenswerten Ausmaßes bestand, machen die hier vorgestellten Aussagen eher zu einer Annäherung an ein offenes Forschungsfeld.

Dennoch können mit Blick auf die Beziehungen von Muße und Industriearbeit abschließend einige Ergebnisse festgehalten werden:

1. Das Desiderat historischer Muße-Forschung und besonders solcher zur Industriearbeit sagt weniger über die historischen Beziehungen von Muße und Arbeit aus als über das Arbeitsverständnis der zeitgenössischen Leistungsgesellschaft. Vorstellungen über die Notwendigkeit der Arbeit als Voraussetzung der Existenzsicherung scheinen jedenfalls so tief verwurzelt zu sein, dass der Vermutung von Muße im Arbeitsprozess eine automatische Skepsis entgegenschlägt, während die negativen Folgen des Arbeitsbegriffs – Beschleunigung, Entfremdung, Stress – vielen unmittelbar einleuchten. Da Industriearbeit aufgrund zahlreicher romantischer Verklärungen der ‚vormodernen‘ Arbeitswelt diese Folgen prototypisch und komplett zu umfassen scheint, ist es daher auch wenig ver-

⁶⁷ Vgl. Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 352–362.

⁶⁸ Vgl. dazu auch Spittler, *Anthropologie der Arbeit*, 22.

wunderlich, dass Muße in der Sozialgeschichtsschreibung während der Phase des industriellen Normalarbeitsverhältnisses keine wissenschaftliche Beachtung fand – dies war deshalb auch kein selbstverschuldetes Desiderat, sondern bleibt teilweise bis heute eine Funktion eines Arbeitsverständnisses, das – tief verankert in der kapitalistischen Verwertungslogik – ‚falsche‘ Elemente eines ‚richtigen‘ Arbeitslebens herausfiltert und Muße auf diese Weise zur Utopie und faulen Gegenwelt verkürt.

2. Die Muße-Problematik ordnet sich weder früher noch heute nahtlos in den Gegensatz von Industriearbeit und Freizeit ein. Sie besitzt als querliegende Erfahrung eine Schnittmenge mit beiden Dimensionen, die aus ihrer Genese selbst erwächst: So gehört Muße nicht wie Arbeit und Freizeit zu den wirtschafts- und sozialpolitischen Verhandlungsgegenständen, sondern entspringt der inneren und zutiefst individuellen Disposition der Arbeiter*innen gegenüber ihrer Arbeitstätigkeit. Die Beschreibung äußerer historischer Arbeits- und Lebensumstände kann daher auch nur von Praktiken mit *Mußepotenzial* sprechen.

3. Die Industriearbeit als Gegenpol zur Muße zu erklären, ist historisch nicht haltbar. Dennoch war Muße keinesfalls ein voraussetzungsloser Bestandteil des industriellen Arbeitsalltags. Besonders für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert lässt sich nachweisen, wie sensibel Mußepotenziale auf Veränderungen im technisch-organisatorischen und betriebssozialen Umfeld der Industriebetriebe reagierten.

4. Bis auf wenige Ausnahmen wie den handwerklichen Arbeitsstolz, der in vielen Industriebetrieben in anderer Form überlebte, bildeten Muße und Industriearbeit in der historischen Praxis und im Diskurs der wirtschaftlichen Organisationen tendenziell einen Gegensatz. Dies gilt für die Vorstellungen in den Arbeitsgruppen ebenso wie für die Unternehmer und Gewerkschafter. Das 19. Jahrhundert markiert in dieser Hinsicht trotz der Persistenz von Autonomiespielräumen der Arbeiter*innen eine vorläufige Wegscheide: Beispiele der Muße-trotz-Arbeit gewannen langsam die Oberhand über die Elemente der Muße-in-Arbeit, deren Reichweite sich bald nur noch auf eroberte oder gar stille Praktiken beschränkte, die der Verteidigung eines Terrains der Selbstbestimmung dienten. Eine wichtige Beschleunigung erlebte diese Entfremdung der Industriearbeit von der Muße zwischen 1900 und 1920 in der diskursiven Vorbereitung der Rationalisierungsphase der 1920er Jahre.

5. Während Muße zu jeder Zeit (aber mit durchaus unterschiedlichen persönlichen Folgen) individuell erobert werden konnte, kam das Privileg der sozial organisierten Muße nur jenen zu, die auch im Sinne des Leistungsziels der Gruppe arbeiteten. Solche, die sich lediglich auf Kosten anderer mußevoll betätigten, hatten in den Betrieben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts teils drastische Konsequenzen seitens der Kolleg*innen zu erwarten. Prioritär arbeitete man also, um in bestimmten Situationen auch einmal Zeitlosigkeit zu erfahren – Muße war hier kein gleichberechtigter Teil, sondern höchstens eine Folge von Arbeit.

6. Je weniger sich Arbeiter*innen mit ihrer Arbeitstätigkeit identifizieren konnten, desto stärker bemühten sich organisierte Interessen, Ersatzideen zu etablieren. Diese Möglichkeit einer Instrumentalisierung von Mußevorstellungen schien besonders in den 1920er Jahren in der Arbeit des „Deutschen Instituts für technische Arbeitsschulung“ (DINTA) im „Kampf um die Seele des Arbeiters“ auf.⁶⁹ Die Erfahrung der Entfremdung von der Arbeit ebenso wie von der Arbeiterbewegung rief ideologische Standpunkte auf den Plan, die neue Freiräume als Substitution einer verlorenen Arbeitsethik postulierten. Nicht zufällig gehört die Zeit der Weimarer Republik zur Geburtsstunde der Freizeitindustrie, in der Massensport, Reiseeuphorie, Technikneurose und künstlerische Experimente eine Reaktion auf ein erfahrenes Ungleichgewicht nicht nur im politischen, sondern auch im rationalisierten Arbeitsumfeld anzeigten.

7. Der hier eingenommene Fokus wirft auch einen erhellenden Blick auf die Gewerkschaftsgeschichte bis in die 1930er Jahre. Die Tatsache, dass Gewerkschafter die mußepraktizierenden Arbeiter*innen indirekt als ungebildete Veräter am Arbeitsbegriff und Ideal der Arbeiterbewegung deklarierten, macht deutlich, wie sehr die Gewerkschafter von der Arbeit als notwendiger Bürde dachten. Freiräume für Muße bedeuteten Unsicherheit auch für den gewerkschaftlichen Vertretungsanspruch, der vor allem von einer reibungslosen Kanalisierung von betrieblichen Emotionen abhängig war. Die Nichtbeschäftigung der Gewerkschaften mit der Ebene der täglichen Arbeit und der Rückzug aus den Betrieben in den 1920er Jahren führten zu Unverständnis gegenüber Handlungsformen der Arbeiterschaft, in denen sich der Wunsch nach Umgestaltung der Arbeit artikuliert. Die ‚Lösung‘ der Gewerkschaften in diesen Jahren war folgerichtig die Zurückdrängung der Arbeit, um Vollbeschäftigung und Massenkonsum zu ermöglichen, ohne die Kritik an der Qualität der Arbeit durch die Mitglieder ernst zu nehmen.

⁶⁹ Zur Ausrichtung und Wirkung des DINTA vgl. Swiniartzki, *Der Deutsche Metallarbeiter-Verband*, 374–377.

Muße, Arbeit, Ökonomien

Wirtschaft in Muße?

Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit

Michael Vollstädt

1. Wirtschaft in Muße?

Wirtschaft in Muße? Diese Frage scheint keiner weiteren Antwort zu bedürfen, gibt es doch kaum einen Bereich der Gesellschaft, der derart durch Geschwindigkeit, Rastlosigkeit und Aktivismus geprägt ist wie das Wirtschaftssystem. Unter dem Druck von Konkurrent*innen, der Profitmaximierung oder der Globalisierung stehen alle Akteur*innen scheinbar immer stärker unter dem Druck zur Optimierung. Wo bleibt da ein Platz für Muße, einem Konzept, das nach einer verlorenen Zeit klingt, da einer bestimmten Klasse das Privileg der Muße zukam oder einer Zeit, da der Philosoph als Inbegriff des weisen Herrschers Muße und Kontemplation verband? Demgegenüber zeichnet sich die Gegenwart doch vielmehr durch Rastlosigkeit, Zeitnot und Beschleunigung aus.¹

Der Begriff der Muße, so scheint es, hat in diesem Sinne entweder einen historischen Wert oder wird vielerorts als Nostalgie begriffen, in Erinnerung einer noch nicht beschleunigten, sondern in sich ruhenden Zeit.² Dass diese Nostalgie und der Ruf nach Entschleunigung selbst als Ergebnis der Hermeneutik einer beschleunigten Moderne erscheint, ist zwar offensichtlich³, jedoch „wie immer dient die Offensichtlichkeit dazu, etwas zu verdecken“⁴. In diesem Fall die Frage nach der Ermöglichung von Muße sozusagen im Auge des modernen Sturms – im Zentrum der Wirtschaft selbst. Damit ist auch das zentrale Augenmerk der hie-

¹ Grundlegend dazu Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M. 2005.

² Ausführliche Einzelstudien zum Themenfeld der Muße in unterschiedlichen Räumen, Zeiten, Kontexten, Sprachen oder Genres bieten die Forschungsergebnisse des SFB 1015 Muße, die wie der vorliegende Band in der Reihe „Otium“ des Mohr Siebeck Verlages erscheinen, vgl. z.B. zum hiesigen Thema: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017. Einen systematischen Einblick zum Thema Muße gibt der Band: Jochen Gimmel/Tobias Keiling (Hg.), *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016.

³ Vgl. dazu Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2005, 16–22.

⁴ Niklas Luhmann, *Das Kind als Medium der Erziehung*, Frankfurt a.M. 2006, 26.

sigen Ausführungen beschrieben: Es geht darum, nach mußevollen Tätigkeiten innerhalb der Wirtschaft selbst zu suchen. Die Hypothese lautet, dass mit Entrepreneurship ein Bezugspunkt gefunden ist, der dieses Versprechen erfüllen kann, insofern die Bedeutung des Unternehmers sowohl in der Geschichte der Wirtschaftswissenschaften, aber auch in der Gegenwart einen wichtigen Platz einnimmt⁵; und darüber hinaus auch zentrale Eigenschaften mußevoller Praxis zu beinhalten scheint: Kreativität, Reflexion, Innovationskraft. Fast scheint es hier, dass man einen neuen Typus eines/einer Held*in des postheroischen Zeitalters auferstehen sieht, insofern all diese Eigenschaften auf das Engste mit der Persönlichkeit des Unternehmers⁶ selbst verbunden sind.

Bei all dieser vermeintlichen Heroisierung der Start-Up-Kultur und ihrer Persönlichkeiten verschwimmen jedoch die Grenzen des Untersuchungsgegenstandes immer stärker. Der Aufsatz wird dementsprechend in drei Schritten vorgehen: Zuerst soll geklärt werden, was mit Entrepreneurship gemeint ist, d.h. zum einen, wie sich der Begriff von anderen Formen unterscheidet (Selbstständigkeit, Freiberuflichkeit), und zum anderen, wie sich diese Bestimmung von Entrepreneurship möglicherweise vom soziologischen Diskurs des unternehmerischen Selbst differenzieren lässt. Sodann steht die Frage des spezifischen kreativ-innovativen Handlungsdispositivs im Zentrum; hier soll in Auseinandersetzung zur ökonomischen Rationalisierungsthese versucht werden die kreativ-expressive Form von Entrepreneurship herauszuarbeiten. Zuletzt werden die Argumente nochmals gebündelt und explizit der Bezug zur Muße zur Sprache kommen, um damit aufzuzeigen, wie Entrepreneurship als Form einer mußevollen Tätigkeit verstanden werden kann. Dabei sei hier sogleich die Hauptthese des Aufsatzes vorgestellt, demnach *Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit unter den*

⁵ Innerhalb der Wirtschaftswissenschaften ist dieser zentrale Platz des Unternehmers untrennbar mit dem Werk Joseph Schumpeters verbunden (vgl. v.a. Joseph Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmerrgewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*, 9. Aufl., Berlin 1997, 110–139). Daneben ist aber auch Werner Sombart zu nennen (vgl. Werner Sombart, „Der kapitalistische Unternehmer“, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 29 (1909), 689–758), der allerdings stärker in den Sozialwissenschaften rezipiert wird. Gegenwärtig erfreut sich das Thema v.a. im Sinne der Gründungsthematik einer großen Resonanz, die politisch stark unterstützt und finanziell gefördert wird, so beispielsweise auch im universitären Bereich mit „EXIST – Existenzgründungen aus der Wissenschaft“ (BMW).

⁶ Die Genderdiskriminierung der ausschließlich männlichen Form *des Gründers* ist hier bewusst gewählt. Dass die Statistik eine eindeutige Verteilung hin zu männlichen Gründern zeigt, ist die eine Seite (vgl. etwa Dennis A. De, *Entrepreneurship. Gründung und Wachstum von kleinen und mittleren Unternehmen*, München u.a. 2005, 42 f.); die andere, dass immer wieder Projekte für *Female Entrepreneurship* und dergleichen angeregt werden, die in aller Deutlichkeit dieses Ungleichgewicht vor Augen führen. Insofern lehnt sich die hier benutzte Schreibweise zwar einerseits an die Realität an, sucht aber andererseits diese zu problematisieren.

Bedingungen einer ökonomisierten Spätmoderne zu verstehen sei.⁷ Damit sucht der Beitrag auch zu klären, ob die hier eingangs recht schematisch dargestellte Gegenüberstellung von der alten Muße und der neuen Wirtschaft wirklich gerechtfertigt erscheint, oder, ob es hier nicht doch auch wieder nur um scheinbare, noch unvermittelte Widersprüche geht.

2. Entrepreneurship

2.1. Begriffsbestimmung

Mit dem Wort Entrepreneurship hält ein recht sperrig anmutender Begriff Eingang in die deutsche Sprache. Selbst sichtbar französischer Provenienz, bezeichnet er auch im amerikanischen Englisch einen weiten Bereich von wirtschaftlicher Unternehmung.⁸ Diese Bedeutungsvielfalt büßt der Begriff bei seiner Einführung in das Deutsche allerdings ein, insofern er hier vielmehr spezifisch auf das Feld der Unternehmensgründung begrenzt wird. Damit verliert der Begriff zwar einerseits an seiner Breite und Ambivalenz, gewinnt andererseits aber an Deutlichkeit dazu. Hinzu kommt, dass der Begriff als Neologismus die Eigenschaft mitbringt, dass ihm eine neue Konnotation eingeschrieben werden kann, die in diesem Kontext gewisse positive Potentiale zu wecken im Stande ist, nämlich eine andere Form der Wirtschaft zu bieten, was in Labels wie *Green-* oder *Sharing-Economy* manifest wird.

Schwierigkeiten bietet der Begriff jedoch, wenn es um die Abgrenzung von anderen Begrifflichkeiten wie Freiberuflichkeit oder Selbstständigkeit geht. Diese Heterogenität und Unschärfe von Entrepreneurship stellt zwar, spezifisch in der Ratgeberliteratur, einen Vorteil dar, insofern hier ganz unterschiedliche Konzepte vermischt werden können, ohne genauer geklärt zu werden. Wissenschaftlich scheint eine solche Unschärfe allerdings wenig förderlich.⁹ Dementsprechend ist dem Vorschlag von Pongratz/Abbenhardt zu folgen, die die Besonderheit von Entrepreneurship in dessen projektorientierter Innovationsfunktion gegeben sehen.¹⁰ Die innovative unternehmerische Initiative – und diese seriell

⁷ Der Begriff der Spätmoderne ist durchaus umstritten und wird hier in Anlehnung an Rosa, *Beschleunigung*, 47–50 verwendet.

⁸ Zu Historie und Entstehung des Begriffs Entrepreneurship vgl. Bert F. Hoselitz, „The Early History of Entrepreneurial Theory“, in: *Explorations in Entrepreneurial History* 3 (1951), 193–220.

⁹ Vgl. Scott Shane/S. Venkataraman, „The Promise of Entrepreneurship as a Field of Research“, in: *Academy of Management Review* 25 (2000), 217–226; Phillip H. Kim, „Action and Process, Vision and Values. Entrepreneurship Means Something Different to Everyone“, in: Ted Baker/Friederike Welter (Hg.), *The Routledge Companion to Entrepreneurship*, London/New York 2015, 59–74.

¹⁰ Vgl. Hans J. Pongratz/Lisa Abbenhardt, „Selbstständigkeit, Unternehmertum oder Entrepreneurship? Differenzierungen der Felder unternehmerischen Handelns“, in: *So-*

in der Form des Projektes – zeichne dementsprechend die Eigenheit von Entrepreneurship aus. Die Bedeutung der Innovationsfunktion als Ausdruck der unternehmerischen Initiative im Sinne der Ausnutzung einer Gelegenheit hob bereits Schumpeter in seiner klassischen Beschreibung des Unternehmers hervor.¹¹ Die Autor*innen erweitern diese klassische Bestimmung um die Bedeutung der Projekthaftigkeit dieses Handelns. Damit tragen sie dem oft seriellen Auftreten von Gründungen Rechnung, mehr aber noch der nötigen Flexibilität, die die Form des Projektes bietet. Denn das Projekt setzt zwar ein spezifisches Ziel und entsprechende Ressourcenausstattung fest, bietet andererseits aber die Möglichkeit, sich schnell an wechselnde Markterfordernisse anzupassen.¹² Damit korreliert diese Form des Wirtschaftens aufs Engste mit der Forderung der *post-fordistischen*¹³ Arbeitswelt nach allumfassender Flexibilisierung.¹⁴

Allerdings vernachlässigen die beiden Autor*innen im Zuge ihrer Begriffsbestimmung eine andere Eigenart: die Ausweitung von Entrepreneurship über den ökonomischen Bereich hinaus. Dies bemerken auch Pongratz und Abbenhardt, wenn sie schreiben:

Manifest werden die darin angelegte Expansion und Diffusion des Entrepreneurship-Begriffs in der Integration der Forschungsfelder Social und Cultural Entrepreneurship [...]. Mit dieser Ausweitung über den ökonomischen Kontext hinaus überschreitet der Entrepreneurship-Begriff systematisch die Grenzen beruflicher Selbständigkeit und kapitalistischen Unternehmertums.¹⁵

Spezifisch diese Ausweitung der Bedeutung von Entrepreneurship über das Wirtschaftssystem hinaus stellt allerdings eine Eigenart des *entrepreneurial claim* dar.¹⁶ Besonders wird diesem übergreifenden Anspruch in den *Govern-*

zialer Fortschritt 64 (2015), 209–215. Demgegenüber zeichne sich die „Selbständigkeit als Erwerbsform“ und die „Unternehmerschaft als sozio-ökonomische Elite“ aus (vgl. Pongratz/Abbenhardt, „Selbständigkeit, Unternehmertum oder Entrepreneurship?“, 210).

¹¹ Vgl. neben Anmerkung 269 auch Mark Blaug, „Entrepreneurship Before and After Schumpeter“, in: Richard Swedberg (Hg.), *Entrepreneurship. The Social Science View*, Oxford 2000, 76–88.

¹² Vgl. Pongratz/Abbenhardt, „Selbständigkeit, Unternehmertum oder Entrepreneurship?“, 213.

¹³ Zum Post-Fordismus vgl. den Überblick bei Ash Amin, „Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition“, in: Amin Ash (Hg.), *Post-Fordism. A Reader*, Oxford 1994, 1–39; daneben auch Sven Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Hamburg 2004, besonders 92–99.

¹⁴ Vgl. dazu Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998; Thomas Lemke, „Flexibilität“, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2004, 82–88; Sven Opitz, „Der flexible Mensch“, in: Stephan Moebius/Markus Schroer (Hg.), *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*, Berlin 2010, 132–147.

¹⁵ Pongratz/Abbenhardt, „Selbständigkeit, Unternehmertum oder Entrepreneurship?“, 211.

¹⁶ Mit dem *entrepreneurial claim* ist eben dieser Anspruch gemeint, den der Neologis-

mentality Studies nachgegangen.¹⁷ Dementsprechend wird im Folgenden zu untersuchen sein, ob das Konzept der Gouvernamentalität einen geeigneten Ansatz zur Analyse von Entrepreneurship bietet.

2.2. Gouvernamentalität und Entrepreneurship

Der Begriff und die Bestimmung der Gouvernamentalität gehen auf späte Vorlesungen von Michel Foucault zurück, in denen er die Bedeutung der *Regierung* – in einem weiten Sinne – im Kontext der Moderne untersucht.¹⁸ Neben der Frage der Regierung des Staates beziehungsweise der Bevölkerung oder der Biopolitik treten dabei die Techniken der Selbstregierung ins Zentrum des Interesses.¹⁹ Die weitere Auseinandersetzung mit der Frage der unternehmerischen Subjektivierung im Kontext des Neoliberalismus ist für den Bereich Entrepreneurship von besonderem Interesse und erlaubt am ehesten zu klären, ob und inwiefern Entrepreneurship von der Theorie einer Ökonomisierung der Gesellschaft abgegrenzt werden kann.²⁰ Dabei nehmen die Studien von Ulrich Bröckling einen zentralen Bezugspunkt ein, da sie sehr eindringlich die Genese und die Implikationen einer derartigen unternehmerischen Subjektivierung vor Augen führen.²¹

mus im Deutschen zu eigen hat, nämlich etwas die Ausschließlichkeit des Wirtschaftssystems Transzendierendes zu sein, das heißt vor allem auch eine nachhaltigere und umfanglichere Form des Wirtschaftens darzustellen.

¹⁷ Vgl. zum Überblick Thomas Lemke/Susanne Krasmann/Ulrich Bröckling, „Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung“, in: Thomas Lemke/Susanne Krasmann/Ulrich Bröckling (Hg.), *Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2000, 7–40; Lars Gertenbach, „Governmentality Studies. Die Regierung der Gesellschaft im Spannungsfeld von Ökonomie, Staat und Subjekt“, in: Stephan Moebius (Hg.), *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*, Bielefeld 2012, 108–127.

¹⁸ Vgl. Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I/Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II*, Frankfurt a.M. 2004. Zur Frage von Gouvernamentalität und Muße vgl. auch den Beitrag von Albert Schirrmeister „Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert“, bes. S. 48 und 59 in diesem Band.

¹⁹ Dies stimmt mit dem Fokus des Foucault'schen Spätwerkes überein, in der er sich sukzessive der Frage der Individualität bzw. Subjektivierung zuwendet, vgl. programmatisch dazu Michel Foucault, „Omnes et singulatim: zu einer Kritik der politischen Vernunft“, in: Michel Foucault, *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M. 2005, 188–219, 190: „Meine Arbeit wird sich künftig auf das Problem der Individualität beziehen – oder, wie ich auch sagen könnte, auf das Problem der Individualität im Zusammenhang mit dem Problem der ‚individualisierenden Macht‘.“

²⁰ Vgl. zu dieser These Uwe Schimank/Ute Volkmann, „Ökonomisierung der Gesellschaft“, in: Andrea Maurer (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, 2. Aufl., Wiesbaden 2017, 593–609.

²¹ Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2007; Ulrich Bröckling, *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenre-*

Bröckling zeigt auf, wie das Subjekt im Zuge des zunehmenden neoliberalen Anspruches auf sich selbst hin als ein *unternehmerisches Selbst* verpflichtet wird.²² Das unternehmerische Selbst wird hierbei

jedoch nicht als heuristischer Idealtypus verstanden [...]. Sie [die Figur des unternehmerischen Selbst, M.V.] gilt auch nicht als unmittelbare Aussage über die Realität, sondern wird als performative Sprechweise behandelt, die dasjenige mitproduziert, was sie ihrer Selbstbeschreibung nach erst zu repräsentieren beansprucht.²³

Es handelt sich mithin nicht um einen neuen *homo oeconomicus*, sondern im Sinne Foucaults um eine Grammatik der Macht:²⁴

Untersucht wird also ein Regime der Subjektivierung, nicht was die diesem Regime unterworfenen und in dieser Unterwerfung sich selbst als Subjekte konstituierenden Menschen tatsächlich sagen oder tun. [...] Nicht *warum* oder *wozu*, sondern *wie* ist die Leitfrage [Hervorhebung i.O., M.V.].²⁵

Analysiert wird folglich kein Ist-Zustand, sondern der Soll-Zustand, ausgehend von den Ansprüchen einer gouvernementalen Verpflichtung auf die eigene unternehmerische Initiative.²⁶ Das unternehmerische Selbst, welches sich selbst managt und führt, stellt folgerichtig keinen auffindbaren Zustand dar, sondern fungiert im Sinne des Gerundivums als Projekt: „Ein unternehmerisches Selbst ist man nicht, man soll es werden. Und man kann es nur werden, weil man immer schon als solches angesprochen ist.“²⁷

Es zeigt eine Richtung der Verbesserung, in die das Selbst sich bewegen soll, ohne jedoch einen wirklichen Zielpunkt vorzugeben: „Der Einzelne wird zum Agenten eines kontinuierlichen Verbesserungsprozesses seiner selbst, der keine finale Zielerreichung kennt“.²⁸ Das unternehmerische Selbst ist folglich in zwei-

gierungskünste, Berlin 2017. Zwar teilt Bröckling nicht den systemtheoretischen Bezugsrahmen von Schimank/Volkman (vgl. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 24–26), dennoch sieht auch er eine „Ökonomisierung des Sozialen“ (Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 12) gegeben.

²² Bröckling kann dabei auf eine Rezeption von Foucaults Gouvernementalität im englischsprachigen Raum zurückgreifen, vgl. etwa Nikolas S. Rose, „Governing the enterprise self“, in: Paul Heelas/Paul Morris (Hg.), *The Values of the Enterprise Culture. The Moral Debate*, London/New York: 1992, 143–164; Paul Du Gay, *Consumption and Identity at Work*, London u.a. 1996.

²³ Gertenbach, „Governmentality Studies“, 123.

²⁴ Unter *Macht* versteht Foucault nicht ein festes Besitzverhältnis, sondern vielmehr ein relationales Kraftfeld, welches die Freiheit der Beteiligten voraussetzt, vgl. Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1997, 113–124; Michel Foucault, *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M. 2005, 251–263.

²⁵ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 10, 36.

²⁶ Vgl. Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 144: „Das ultimative Ziel der Gouvernementalität ist, mit anderen Worten, der Selbsttechniker als Unternehmer seiner Arbeitskraft.“

²⁷ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 47.

²⁸ Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 128.

facher Hinsicht als Projekt identifizierbar²⁹: Zum einen als externer gesellschaftlicher Anspruch an das Subjekt, andererseits in seiner Umsetzung als Projektion der eigenen Genese des Selbst, das selbst keinen Zielpunkt kennt, sondern nur einen (dis)kontinuierlichen Prozess der Selbst-Werdung (*Selbst-Optimierung*³⁰). Motivation erfährt dieses Projekt des unternehmerischen *Life-Leadership*³¹ dabei im Vergleich mit anderen:

die Entwicklung von Entrepreneurship steht unter dem Diktat des Komparativs [...]. Die Beschwörung des Unternehmergeistes erweist sich somit als eine paradoxe Mobilisierung: Jeder soll Entrepreneur werden, aber wären es tatsächlich alle, wäre es keine. Jeder könnte, aber nicht alle können. Es ist diese Kombination von allgemeiner Möglichkeit und ihrer selektiven Realisierung, welche die ökonomische Bestimmung unternehmerischen Handelns zum Fluchtpunkt individueller Optimierungsanstrengungen macht und zugleich jenen, die im täglichen Konkurrenzkampf unterliegen, die alleinige Verantwortung für ihr Scheitern aufbürdet. Niemand ist immer und überall Unternehmer, aber jeder kann und soll seine unternehmerischen Tugenden ausbauen. [...] Das unternehmerische Selbst ist daher nicht nur Leitbild, sondern auch Schreckbild. Was alle werden sollen, ist zugleich das, was allen droht.³²

So gesehen, gibt es scheinbar keine Fluchtmöglichkeit aus dem unternehmerischen Anspruch – keinen Zielpunkt, keinen Ausweg. Sogar die Erreichung gesetzter Ziele und die Durchsetzung der Spitzenposition im Vergleich mit anderen können die grundsätzliche Ziellosigkeit dieses infiniten Prozesses nur momentan anhalten, nicht aber entkräften, da die Stabilisierung dieses Prozesses in der dynamisierten Beschleunigung selbst begründet liegt.³³ Die Maxime dieses Anspruches ist mithin das *plus ultra* der Innovationlust des *Kreativitätsdispositivs*³⁴, das das ‚Neue‘ immer wieder hervorzubringen sucht.³⁵ Diese kreative In-

²⁹ Vgl. Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 117: „Das unternehmerische Selbst hat es somit im wörtlichen Sinne mit humanem Projektmanagement zu tun. Es soll ein Gewinn bringendes Projekt aus seiner gesamten Existenz machen [...]“

³⁰ Aus der Vielzahl der Literatur zur Selbst-Optimierung: Ralf Meyer/Christiane Thompson, „Inszenierung und Optimierung des Selbst“, in: Ralf Meyer/Christiane Thompson/Michael Wimmer (Hg.), *Inszenierung und Optimierung des Selbst. Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, Wiesbaden 2013, 7–28 sowie die entsprechenden Beiträge dort. Vgl. zudem den Beitrag von Inga Wilke/Markus Tauschek „Muße als Arbeit? Selbst- und Gesellschaftskonstruktionen im Kontext von Muße-Angeboten“ in diesem Band.

³¹ Vgl. Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 154–157.

³² Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 126.

³³ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 44–49.

³⁴ Vgl. Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, 49–53.

³⁵ Zu den verschiedenen Bedeutungsformen des „Neuen“ vgl. Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*, 43–46. Er unterscheidet dabei drei Bedeutungen des Neuen: „das Neue als Stufe (Neues I); das Neue als Steigerung und Überbietung (Neues II); das Neue als Reiz (Neues III)“ (Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*, 44), die teilweise nebeneinander bestehen, wobei spezifisch das Neue als Reiz (Neues III) als Signifikum des Kreativitätsdispositivs angesehen werden könne.

novation treibt somit das unternehmerische Selbst an, sich selbst immer wieder neu zu erfinden.

2.3. Managerial und Entrepreneurial Entrepreneurship

Wo nun, so muss man an dieser Stelle fragen, bleibt hier dann überhaupt noch eine Möglichkeit diesem unternehmerischen Anspruch zu entgehen, geschweige denn zu fragen: Wo bleibt hier noch Platz für Muße? Um sich dieser Frage zu nähern, scheint eine gewisse Diversifikation des Unternehmerischen notwendig zu sein: Wie bereits eingangs beschrieben, ist Entrepreneurship ein recht heterogener Begriff, der näher bestimmt wurde als innovatives Projekt, welches einer unternehmerischen Initiative entspringt. Diese Definition zusammen mit der beschriebenen Ausweitung des unternehmerischen Anspruches auf andere gesellschaftliche Felder (*entrepreneurial claim*) konnte als gouvernementaler Anspruch kenntlich gemacht werden. Die Möglichkeit, Entrepreneurship aus diesem Kraftfeld herauszunehmen und damit einen sinnvollen Platz für Muße zu schaffen, liegt in der von Daniel Hjorth eingeführten Differenzierung von Unternehmertum im Sinne von *Enterprise* bzw. *Managerial Entrepreneurship* und *Entrepreneurial Entrepreneurship*.³⁶ Damit diese Unterscheidung jedoch nicht rein begrifflich bleibt oder gar in einer Tautologie endet, ist zu erklären, worin genau der Unterschied dieser beiden Formen zu suchen ist.

Unter *Managerial Entrepreneurship* versteht Hjorth die Engführung des Unternehmerbegriffes auf *Enterprise*³⁷, das heißt auf einen (rein) ökonomischen Zugang an das Thema Entrepreneurship, das gleichzeitig auch als Kolonialisierung anderer gesellschaftlicher Bereiche durch einen spezifischen Typus von Ökonomie verstanden werden kann.³⁸ Besonders deutlich zeigt sich dieser Typus in der zunehmenden Management- beziehungsweise Ratgeberliteratur zum Thema Entrepreneurship³⁹, die als zentrales und programmatisches Medium für die Verbreitung solch eines Unternehmerversständnisses angesehen werden kann.⁴⁰

³⁶ Vgl. Daniel Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship – for a new perspective on organisational creativity*, Malmö u.a. 2003, 57–83.

³⁷ Die Häufung von Anglizismen lässt sich hier, aufgrund fehlender äquivalenter Begriffe im Deutschen, leider nicht vermeiden.

³⁸ Vgl. Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship*, 46–83.

³⁹ Als klassisches Referenzwerk können hierfür beispielhaft Peter F. Drucker, *Innovations-Management für Wirtschaft und Politik*, Düsseldorf/Wien 1985 sowie Thomas J. Peters/Robert H. Waterman, *Auf der Suche nach Spitzenleistung. Was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann*, Landsberg am Lech 1983 angeführt werden.

⁴⁰ Vgl. Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 113–116; Alberto Martinelli, „Entrepreneurship and Management“, in: Neil J. Smelser/Richard Swedberg (Hg.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton 1994, 476–503.

Diese Bestimmung von Entrepreneurship koinzidiert mit der gouvernementalen Aneignung und Anrufung, die im vorhergehenden Abschnitt dargelegt wurde.⁴¹

Unter *Entrepreneurial Entrepreneurship* versteht Hjorth demgegenüber ein anderes Verständnis von Entrepreneurship, abseits der herrschenden Managementlehre und im Gegensatz zu *Business Administration* und *Enterprise*. Dabei greift er auf vor allem poststrukturalistische Autor*innen zurück, um in seiner *Relecture* dieses Diskurses ein neues Verständnis von Entrepreneurship zu Tage zu fördern. Zentral sind vor allem zwei Punkte: Zum einen eine Anreicherung und Erweiterung der Vorstellung von Entrepreneurship um vor allem philosophische und sozialwissenschaftliche Elemente.⁴² Diese Ausweitung der klassischen wirtschaftswissenschaftlichen Ausgangsbasis für das behandelte Thema wurde bereits mehrmals hervorgehoben. Wichtig ist an diesem Punkt allerdings, dass hierbei keine ‚Kolonialisierung‘ der Gesellschaft durch die Wirtschaft gemeint ist, sondern vielmehr, dass von Anfang an die Herangehensweise an Entrepreneurship eine polyperspektivische und multidisziplinäre sein muss.⁴³ Zum anderen ist die Umstellung von modernen Theorien und Vorstellungen einer Steuer- und Regulierbarkeit, wie sie in den herrschenden Managementlehren vorherrscht, hin zur Anerkennung von Kontingenz als Signifikat der Postmoderne von Bedeutung.⁴⁴

Mit der Unterscheidung von *Managerial Entrepreneurship* und *Entrepreneurial Entrepreneurship* entkommt Hjorth damit auch der im vorhergehenden Kapitel dargestellten Kritik der *Governmentality Studies*, insofern diese lediglich den *Managerial Entrepreneurship* Diskurs kritisieren. Hjorth hingegen kritisiert ebenso wie jene diese Diskursschiene, sieht aber im *Entrepreneurial Entrepreneurship* einen Ausweg aus der scheinbar ausweglosen Analyse der gouverne-

⁴¹ Hjorth macht dementsprechend die *Governmentality Studies* als eine Hauptquelle seiner Unterscheidung aus, vgl. Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship*, 15.

⁴² Vgl. dazu Daniel Hjorth, „Sketching a philosophy of entrepreneurship“, in: Ted Baker/Friederike Welter (Hg.), *The Routledge Companion to Entrepreneurship*, London/New York 2015, 41–58. Allerdings sei darauf hinzuweisen, dass Hjorth praktisch alle philosophischen Ansätze über die Interpretation von Deleuze angeht.

⁴³ Dies ist einer der zentralen Ansätze neuerer Theorien zu Entrepreneurship, wie sie beispielsweise in Deutschland vor allem durch Günter Faltn populär gemacht wurden, vgl. dazu Günter Faltn, *Kopfschlägt Kapital. Die ganz andere Art ein Unternehmen zu gründen. Von der Lust, ein Entrepreneur zu sein*, München 2008; Günter Faltn, *Wir sind das Kapital. Erkenne den Entrepreneur in Dir. Aufbruch in eine intelligentere Ökonomie*, Hamburg 2015. Insgesamt lässt sich eine Ausweitung und Profanisierung des Unternehmertums in Gesellschaft und Wirtschaft erkennen, vgl. Hans J. Pongratz, „Eine Gesellschaft von Unternehmern. Expansion und Profanisierung ‚schöpferischer Zerstörung‘ in kapitalistischen Ökonomien“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 18 (2008), 457–475.

⁴⁴ Vgl. Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship*, 16–37. Hjorth beschränkt sich insgesamt allerdings (fast) ausschließlich auf poststrukturalistische Autoren*innen (vor allem Foucault, Derrida, Deleuze), was die Multiperspektivität stark eingrenzt, so kommen beispielsweise systemtheoretische Autor*innen oder auch Vertreter*innen der *Économie des conventions* nirgends vor.

mentalen Kritik. Dazu bedient er sich – wie auch Vertreter*innen zuvor⁴⁵ – der auf de Certeau zurückgehenden Unterscheidung von Strategie und Taktik.⁴⁶ De Certeau sieht die notwendige Voraussetzung für diese Differenzierung in der Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit gegeben, da beide Bereiche in der post-fordistischen Arbeitswelt nicht mehr trennscharf unterschieden werden können:

Es drängt sich eine andere Einteilung auf als diejenige, die die Verhaltensweisen nach ihrem *Ort* (der Arbeit oder der Freizeit) unterscheiden [...]. Es gibt Unterscheidungen anderer Art. Sie beziehen sich auf die *Modalitäten* des Handelns und auf die *Formalitäten* der Praktiken. Sie überschreiten die Grenzen der Zuordnung zum Bereich der Arbeit oder der Freizeit [Hervorhebungen i.O., M.V.].⁴⁷

Als adäquateres Grundschema bietet de Certeau in diesem Kontext die Unterscheidung von *Strategie* und *Taktik* an.⁴⁸ Als *strategisch* agierend wird in diesem Sinne ein *Establishment* verstanden, welches seine Position aus einem gegebenen Machtverhältnis bezieht, und das Hjorth mit dem aktuell vorherrschenden *Managerial Entrepreneurship* identifiziert.⁴⁹ Die *Taktik* ist demgegenüber demjenigen eigen, der keinen eigenen Ort hat und der sich lediglich in der Aneignung gegebener Bedingungen und Mächte zu handeln befähigt sieht. Diese taktische Verhaltensweise wäre, im Sinne Hjorths, also dem *Entrepreneurial Entrepreneurship* eigen. Entscheidend hierbei ist die unterschiedliche Bedeutung der Voraussetzung: Kommt dem Establishment aufgrund seiner vorfindbaren Hegemonie eine eindeutig aktive Handlungsmacht zu, so bleibt allen Taktikern allein die Reaktion. Eine entscheidende Wendung kommt diesem Verhältnis jedoch im Handlungsvollzug zu. Hier gibt gerade die Ortlosigkeit der Taktik den Vorteil, flexibler und unberechenbar zu sein. Für einen Moment lässt sich gar das Machtfeld umdrehen, aber wohlweislich nur für einen Moment, die Wendung bleibt Ereignis. Würde die Taktik obsiegen, so würde sie selbst Strategie werden. Anders ausgedrückt: Jede Form einer taktischen Kritik am strategisch institutionalisierten Managementdiskurs kann immer nur punktuell siegreich sein – als Widerstand.⁵⁰ Diesem „kybernetischen Kapitalismus“⁵¹ ist somit grundsätzlich

⁴⁵ Vgl. Du Gay, *Consumption and Identity at Work*, 88–92, 161–165; Opitz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, 164–168; Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 283–297.

⁴⁶ Vgl. Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship*, 227–231; Daniel Hjorth, „Organizational Entrepreneurship. With de Certeau on Creating Heterotopias (or Spaces for Play)“, in: *Journal of Management Inquiry* 14 (2005), 386–398.

⁴⁷ Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 77.

⁴⁸ Vgl. De Certeau, *Kunst des Handelns*, 87–92.

⁴⁹ Vgl. Hjorth, „Organizational Entrepreneurship“, 388–390.

⁵⁰ Zum Verständnis der Kritik am kybernetischen Kapitalismus als Widerstand vgl. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 288–297; Bröckling, *Gute Hirten führen sanft*, 392–410.

⁵¹ Vgl. Simon Schaupp, „Vergessene Horizonte. Der kybernetische Kapitalismus und seine Alternativen“, in: Paul Buckermann/Anne Koppenburger/Simon Schaupp (Hg.), *Ky-*

der Einbezug von Kritik als Motor der Selbstentfaltung eigen – jedwede Gegenstrategie befördert ihn nur weiter.⁵²

Damit nimmt Hjorth die Analyse der *Governmentality Studies* an der Vorherrschaft des neoliberalen Managementdiskurses und die Schwierigkeit einer wirkungsvollen Kritik daran auf und findet in der Unterscheidung von Taktik und Strategie einen Fluchtpunkt für ein neues Entrepreneurship-Verständnis. *Entrepreneurial Entrepreneurship* stellt in diesem Sinne kein Gegenprojekt zum managementorientierten Enterprise-Diskurs dar, sondern eröffnet im Sinne Foucaults *Heterotopien*⁵³, mithin Räume, die keiner vorgegebenen Ordnung entsprechen und gleichsam als Gegen-Orte fungieren.⁵⁴ Die Ausfüllung dieser „lokalisierten Utopien“⁵⁵, der *Heterotopien*, ist die Handlungsaufgabe dieses von Hjorth ausgeführten Verständnisses von Entrepreneurship, im Sinne der praktischen Erfahrbarkeit einer anderen Form von Arbeit.⁵⁶

Hier lässt sich nun ein erster Bezugspunkt zur Muße finden, da diese selbst bereits mit dem Konzept der *Heterotopie* in Verbindung gebracht wurde.⁵⁷ Muße kommt – teilweise in paradoxaler Weise – die Funktion zu, eine Außeralltäglichkeit darzustellen, einen Ausbruch aus dem Getriebe des Normalen, anders ausgedrückt, Muße stellt eine Digression des Alltäglichen dar.⁵⁸ Dieser *digressive Charakter* der Muße kommt in diesem Sinne auch dem beschriebenen Verständnis von Entrepreneurship zu. Allerdings liegt der Fokus beim letzteren klar auf einer anwendungsorientierten Pragmatik. Gesucht wird nach konkreter Anwendung und nach Gestaltungsmöglichkeiten, die eine Veränderung hervorbringen.⁵⁹ Fraglich ist deshalb, ob Entrepreneurship als wirtschaftliche Tätigkeit, also als

bernetik, Kapitalismus, Revolutionen. Emanzipatorische Perspektiven im technologischen Wandel, Münster 2017, 51–73.

⁵² Vgl. grundlegend Luc Boltanski/Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003; dazu Bröckling, *Gute Hirten führen sanft*, 378–382.

⁵³ Vgl. dazu Michel Foucault, *Die Heterotopien/Der Utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M. 2005, 7–22.

⁵⁴ Vgl. Hjorth, „Organizational Entrepreneurship“, 391–393.

⁵⁵ Foucault, *Heterotopien*, 10.

⁵⁶ Vgl. Hjorth, „Organizational Entrepreneurship“, 397.

⁵⁷ Vgl. Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 107–130; Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom „Roman de la Rose“ bis zu Jorge Semprún* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 3), Tübingen 2016, 14–17.

⁵⁸ Vgl. dazu Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung“, 121–128.

⁵⁹ Siehe beispielsweise die Forderung von Richard Swedberg, die Entrepreneurship-Forschung stärker an ihre praktische Anwendbarkeit zurückzubinden, vgl. Richard Swedberg, „The Social Science View of Entrepreneurship: Introduction and Practical Applications“, in: Richard Swedberg (Hg.), *Entrepreneurship. The Social Science View*, Oxford 2000, 7–44, besonders 37–39.

Inbegriff der *vita activa*, mit der Muße als Inbegriff der *vita contemplativa* überhaupt kompatibel ist. Dazu soll im folgenden Abschnitt Entrepreneurship als Ausformung eines kreativen Handlungsverständnisses ausgewiesen werden, um diese scheinbare Kluft zu überbrücken.

2.4. Entrepreneurship und die Kreativität des Handelns

Der Siegeszug der neoliberalen Gouvernamentalität und des *Managerial Entrepreneurship* hängt auf das engste mit der Kritik an der Ineffizienz der Bürokratie zusammen. Wird die Bürokratie bei Max Weber noch als Inbegriff der Rationalisierungstendenz der Moderne beschrieben⁶⁰, so gilt sie in den gegenwärtigen Entrepreneurship-Diskursen geradezu als zentrales Feindbild der Rückschrittlichkeit.⁶¹ Entrepreneurship versteht sich als Gegenbild zu dieser Negativfolie der Bürokratie: Steht dort die Sicherheit, Routine und Regelkonformität im Zentrum, so steht Entrepreneurship für die Liebe zum Risiko, für Flexibilität und persönliche Entfaltung.

Besieht man sich diese antinomische Darstellung jedoch näher, so zeigt sie sich deutlich heterogener. Spezifisch in der Entrepreneurship-Lehre stehen häufig *Business Modelling* beziehungsweise der Businessplan im Zentrum der Aufmerksamkeit und insgesamt ist eine starke methodische Ausrichtung auf die Betriebswirtschaftslehre zu konstatieren. Damit geht in der Regel auch eine Fokussierung auf wirtschaftliche Rationalisierung einher, so dass hier vielmehr von einer Koinzidenz von Bürokratie und Entrepreneurship zu sprechen ist. Auch theoretisch wurde diese Gleichwertigkeit schon bei Max Weber herausgestellt, dort fungiert der Unternehmer als letzte Résistance vor der allumfassenden Herrschaft der Bürokratie:

Die bureaukratische Verwaltung bedeutet: Herrschaft kraft Wissen: dies ist ihr spezifisch rationaler Grundcharakter. [...] Ueberlegen ist der Bureaukratie an Wissen: Fachwissen und Tatsachenkenntnis, innerhalb seines Interessenbereiches, regelmäßig nur: der pri-

⁶⁰ Zur Rationalisierungsthese von Weber vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Aufl., Tübingen 1988, besonders 1–13, 536–573; dazu Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 373–414; spezifisch zum Konnex von Rationalisierung und Bürokratie vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen 1980, 124–130, 551–579, 825–837; dazu Renate Mayntz, „Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 17 (1965), 493–502; Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a.M. 1980, 75–133.

⁶¹ Vgl. Du Gay, *Consumption and Identity at Work*, 186–190; Paul du Gay, *In Praise of Bureaucracy. Weber – Organization – Ethics*, London u.a. 2003, 61–80. Bereits bei Hayek findet sich der Beamte als Feindbild einer liberalen Gesellschaft, vgl. Friedrich August von Hayek, „Alte Wahrheiten und neue Irrtümer“, in: Friedrich August von Hayek, *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1969, 18–31, 28–31.

vate Erwerbsinteressent. Also: der kapitalistische Unternehmer. Er ist die einzige wirklich gegen die Unentrinnbarkeit der bürokratischen rationalen Wissens-Herrschaft (mindestens: relativ) immune Instanz.⁶²

Der Unternehmer hat aufgrund seiner existentiellen Bindung an sein Unternehmen sogar in wirtschaftlicher Hinsicht eine stärkere Motivation zum Wissenserwerb, der ihm einen Vorteil gegenüber dem Bürokraten bringt.⁶³ Entscheidend dabei ist, dass der Unternehmer die Bürokratie auf ihrem ureigenen Feld der Wissenherrschaft schlägt. Damit bringt Weber allerdings den Unternehmer in Verbindung mit seinem Typus der legalen Herrschaft⁶⁴, und dementsprechend in das Zentrum einer instrumentell-rationalen Handlungslogik.

Auf dieser praktischen Betrachtungsebene, die auch die institutionelle Verankerung von Entrepreneurship vor allem im betriebswirtschaftlichen Bereich der Wirtschaftswissenschaften widerspiegelt, scheint der im Entrepreneurship-Diskurs beschriebene Gegensatz zur Bürokratie eher konträr zur eigentlichen Sachlage zu liegen. Eine Lösung liegt wiederum in der von Hjorth dargestellten Differenzierung von *Enterprise* beziehungsweise *Managerial Entrepreneurship* und *Entrepreneurial Entrepreneurship*. Ist ersterer der rationalisiert-fordistischen orthodoxen Wirtschaftswissenschaft verhaftet, so bringt der zweite ein weitaus breiteres Verständnis eines expressiv-ganzheitlichen Wirtschaftens zum Ausdruck. Der *Entrepreneurial-Entrepreneurship-Diskurs* folgt damit einem religiös-romantischen Motiv der Selbstentfaltung⁶⁵, und entwickelt sich als Gegenbewegung zur modernen Rationalisierung, wie sie noch weitestgehend die Managementliteratur und den *Enterprise-Diskurs* beherrscht.⁶⁶ Damit läuft diese Schiene dem von Weber analysierten Schema der Rationalisierung entgegen und ist eher mit dessen Vorstellung von *Charisma* zu verbinden⁶⁷, wie sie sich auch

⁶² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 129.

⁶³ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 574: „Ueberlegen ist der Sachkenntnis der Bürokratie nur die Sachkenntnis der privatwirtschaftlichen Interessenten auf dem Gebiet der ‚Wirtschaft‘. Diese deshalb, weil für sie die genaue Tatsachenkenntnis auf ihrem Gebiet direkt wirtschaftliche Existenzfrage ist: Irrtümer in einer amtlichen Statistik haben für den schuldigen Beamten keine direkten wirtschaftlichen Folgen, – Irrtümer in der Kalkulation eines kapitalistischen Betriebes kosten diesem Verluste, vielleicht den Bestand [...]“

⁶⁴ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 122–130.

⁶⁵ Vgl. Du Gay, *In Praise of Bureaucracy*, 66–74.

⁶⁶ Charles Taylors Unterscheidung eines naturalistischen Paradigmas und eines romantisch-expressiven Gegenparadigmas als Quellen der Moderne ist hierfür besonders instruktiv und liegt den hiesigen Ausführungen zugrunde, vgl. dazu Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992, 261–272; Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996, besonders 855–895; dazu Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. 1998, 318–381.

⁶⁷ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 140–148, 654–687; dazu Shmuel N. Eisenstadt, „Introduction“, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Max Weber on Charisma and Institutional Building. Selected Papers*, Chicago/London 1968, ix–lvi, besonders xviii–xxxii; Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1992, 69–76.

in der Betonung der individuellen Persönlichkeit des Unternehmers im Entrepreneurship-Diskurs niederschlägt.⁶⁸

In diesem Sinne bietet sich die Richtung des *entrepreneurial Entrepreneurship* an, um es in Verbindung zu bringen mit einer kreativen Handlungstheorie⁶⁹, die diesem Strang einer expressiven Selbstentfaltung vermittels einer innovativ-kreativen Praxis am besten entspricht:

Bei Weber ist die Orientierung am Handlungsverständnis der Ökonomie, das wir heute als ‚rationales Handeln‘ bezeichnen, und an neukantianischen Philosophien ausschlaggebend, was ihn in Schwierigkeiten bringt, wenn er bestimmte Handlungsformen von zentraler Bedeutung für seine Religions- und Herrschaftssoziologie wie die des charismatischen Handelns in seiner eigenen Handlungstypologie unterbringen und angemessen begrifflich fassen will. Bei Troeltsch dagegen dominiert die Orientierung an dem, was heute (bei Isaiah Berlin und Charles Taylor) ‚expressivistisches‘ Handlungsverständnis heißt und nicht auf die Ökonomie oder Kant, sondern auf Herder, Hamann, Humboldt, Schleiermacher und Dilthey zurückgeht. In diesem Bezugsrahmen ist ein Gedanke wie der, charismatischer Innovationen nicht nur problemlos formulierbar, sondern geradezu problemlos.⁷⁰

Handeln wird nicht mehr als unpersönlich im Sinne von Webers Rationalisierungsthese verstanden, sondern verbindet sich wieder mit der konkreten Persönlichkeit. Diese Form einer expressivistischen Authentizität kann somit als zentraler Dreh- und Angelpunkt der handlungstheoretischen Bestimmung von Entrepreneurship verstanden werden.⁷¹ Damit wird für das Thema Entrepreneurship zweierlei gewonnen: Zum einen kann man das Phänomen eines zunehmenden Entrepreneurship-Hypes von hier aus relativ gut innerhalb des vieldeutigen und großen Bildes der Entwicklung der Moderne verorten; zum anderen wird hiermit die Absetzung von einer allzu klassisch betriebswirtschaftlichen Sicht verständlicher: Der starke Drang zur Motivation innerhalb des Entrepreneurship-Diskurses zur Absetzung von einer als kalt und eindimensional empfundenen, bestimmten Rationalisierungstendenz der Moderne fungiert hier als Feindbild eines neuen Unternehmerverständnisses. Ein positives Menschenbild⁷², gepaart mit einem grundsätzlich – nicht immer ganz unproblematischen – optimisti-

⁶⁸ Vgl. dazu Anmerkung 269.

⁶⁹ Als Grundlage dafür dient Joas, *Die Kreativität des Handelns*.

⁷⁰ Joas, *Die Macht des Heiligen*, 178 f.

⁷¹ Zum expressivistischen Handlungsverständnis vgl. Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge u.a. 1985, 15–76; dazu Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, 84–126.

⁷² Vgl. aus einer Vielzahl von neueren Managementtratgebern hier beispielhaft: Detlef Lohmann, *...und mittags geh ich heim. Die völlig andere Art, ein Unternehmen zum Erfolg zu führen*, Wien 2012, 66: „Echte Unternehmer haben ein positives Menschenbild. Sie vertrauen darauf, dass die Mitarbeiter, die sie ausgewählt haben, mit den besten Absichten diesen Job angenommen haben, und auch leisten wollen.“

schen Weltsicht⁷³, bringt genau die motivationale Basis, die es braucht um gegen eine rationalistisch-unpersönliche Welt zu opponieren.⁷⁴ Damit lebt dieser Diskurs grundsätzlich von einer Positivität, die besonders deutlich in einer charismatisch-personenzentrierten Ausrichtung zum Vorschein kommt.⁷⁵

In diesem Verständnis kommt Entrepreneurship die zentrale Aufgabe einer Rückgewinnung eigener Handlungsmöglichkeiten und des eigenen Selbstaustausdrucks zu. Dabei schlägt sich diese Rückgewinnung nicht, in einer Verteufelung der Technisierung nieder noch sucht sie allein nach dem einen Genie. Keine *Grand Theory* im eigentlichen Sinne ist das Anliegen eines derartigen Verständnisses von Entrepreneurship, sondern vielmehr eine pragmatisch-konkrete Forderung nach aktiver Gestaltung des Hier und Jetzt. Es geht mithin darum der *Möglichkeit schöpferischen Alltagshandelns* einen angemessenen Platz einzuräumen.⁷⁶ Daher stammt auch der häufig anzutreffende Bezug von Entrepreneurship zu Kunst und Kreativität⁷⁷, der wiederum aber nicht unproblematisch ist:

Der Begriff Kreativität weckt uneingeschränkt positive Assoziationen; umgekehrt gibt es kaum ein Übel, das nicht auf Kreativitätsdefizite zurückzuführen und nicht durch vermehrte kreative Anstrengungen zu kurieren sein soll. Was auch immer das Problem ist, Kreativität verspricht die Lösung. Der Glaube an die schöpferischen Potenziale des Individuums ist die Zivilreligion des unternehmerischen Selbst.⁷⁸

Die Bedeutung der Innovation und Kreativität in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskursen ist nicht zu übersehen, problematisch wird es allerdings

⁷³ Vgl. zu dieser Problematik Barbara Ehrenreich, *Smile or Die. How positive Thinking Fooled America and the World*, London 2009; Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt*, Berlin 2011, 118–127. Eine kritische Variante eines positiven Entrepreneurship-Verständnisses haben, im Rückgriff auf die Genealogie Nietzsches, Richard Weiskopf/Chris Steyaert, „Metamorphoses in entrepreneurship studies: towards an affirmative politics of entrepreneurship“, in: Daniel Hjorth/Chris Steyaert (Hg.), *The Politics and Aesthetics of Entrepreneurship. A Fourth Movements in Entrepreneurship Book*, Cheltenham u.a. 2010, 183–291 herausgearbeitet.

⁷⁴ Auffälligerweise steht dieser Optimismus in einem teilweise krassen Gegensatz zum Duktus politischer Förderungen der Start-Up-Kultur. Der politische Diskurs zum Thema ist stark von der Angst getrieben, von der Globalisierung wirtschaftlich abgehängt zu werden. Dementsprechend wird die Innovationsleistung hier manchmal geradezu als letzte Hoffnung vor dem drohenden Abstieg behandelt.

⁷⁵ Vgl. bereits Anmerkung 269 über die Bedeutung *des* Unternehmers. Gegenwärtig lässt sich diese Tendenz beispielsweise an der Überhöhung von Gründerpersönlichkeiten wie Steve Jobs, Elon Musk oder Jeff Bezos leicht aufzeigen. Aber auch gesamtgesellschaftlich lässt sich eine derartige Tendenz zur *Singularisierung* erkennen, vgl. dazu Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

⁷⁶ Vgl. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 76.

⁷⁷ Vgl. etwa Daniel Hjorth/Antonio Strati/Sarah Drakopoulou Dodd u.a., „Organizational Creativity, Play and Entrepreneurship: Introduction and Framing“, in: *Organization Studies* 39 (2018), 155–168; Faltin, *Wir sind das Kapital*, 152–156; Faltin, *Kopf schlägt Kapital*, 211–214.

⁷⁸ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 152.

auch für das Thema Entrepreneurship⁷⁹, wenn derartige Kreativworkshops nur als Projektphase unter dem Augenmerk der Verwertbarkeit gleichsam als hermetisch abgeriegelter *creative process* abgehalten werden.⁸⁰ Die Gefahr besteht dabei, dass sich das hier nahegelegte Verständnis von *Entrepreneurial Entrepreneurship* wieder verflüchtigt zugunsten einer *Managerial Enterprise*. Demgegenüber wäre eine Bindung an die Tradition des *amerikanischen Pragmatismus* wohl eine weit bessere Wahl für die Verortung eines derartigen Entrepreneurship-Verständnisses, da hier eine genuine Theorie vorliegt, die den Zielen und Erfordernissen von Entrepreneurship als einer allgemeinen Handlungslogik entgegenkommt⁸¹, und nicht versucht Entrepreneurship lediglich als einen spezifisch-wirtschaftlichen Handlungstyp zu deklarieren. Damit rückt die konkrete Person mit ihren gegebenen Ressourcen und Möglichkeiten wieder in das Zentrum⁸², gleichzeitig kommt es aber auch zu einer *Entheroisierung*⁸³ und *Demokratisierung*⁸⁴ von Entrepreneurship. Hierin läge ein viel adäquateres Grundmodell für ein entsprechendes Entrepreneurship-Verständnis, dass nicht nach dem exzeptionellen Ziel, sondern vielmehr dem jetzt in der Konkretion Erreichbaren sucht.⁸⁵

Aber auch so bleibt es dabei, das Thema Entrepreneurship ist hochgradig ambivalent in seiner Diskursivierung und konkreten Praxis. Drängt die Beschreibung und die Motivation zur gesellschaftlichen „Unternehmisierung“ darauf, die expressivistisch-romantische These der Authentizität und Selbstentfaltung in das Zentrum zu stellen, so führt vor allem die institutionelle Verankerung und

⁷⁹ Vgl. dazu Hans-Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?*, München 1988; Pierre-Michel Menger, *Kunst und Brot. Die Metamorphosen des Arbeitnehmers*, Konstanz 2006; Andreas Reckwitz, *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2016, 185–270; Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität*; Bröckling, *Gute Hirten führen sanft*, 411–422.

⁸⁰ Diese Problematik liegt meines Erachtens beispielsweise auch im *Agile Management* zugrunde, wenn die *Sprints* dort teilweise als Kreativphasen behandelt werden, so kann man darin weit eher einen Rückfall in eine verordnete Kreativität sehen, die aufgrund ihrer engen Grenzen eher panoptisch restriktiv statt kreativitätsförderlich ist. Nicht zuletzt entspringt das *Agile Management* dem Geiste des *Lean Management*, weshalb zuvörderst die Effizienz, weniger die Effektivität als zentrales Anliegen im Vordergrund steht.

⁸¹ Vgl. Joas, *Die Macht des Heiligen*, 426: „Ich habe vorgeschlagen, zur kürzesten möglichen Charakterisierung des intellektuellen Durchbruchs, den der Pragmatismus darstellt, von der ‚Kreativität des Handelns‘ zu sprechen. Damit ist nicht ein einzelner Handlungstypus des kreativen Handelns gemeint, sondern eine Qualität allen menschlichen Handelns.“ Ausführlicher dazu Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 187–213.

⁸² Vgl. Faltin, *Kopfschlägt Kapital*, 190–193.

⁸³ Vgl. Faltin, *Wir sind das Kapital*, 255–260.

⁸⁴ Vgl. Faltin, *Wir sind das Kapital*, 108–113.

⁸⁵ Ein Beispiel hierfür bildet der *Effectuation*-Ansatz, vgl. Saras D. Sarasvathy, *Effectuation. Elements of Entrepreneurial Expertise*, Cheltenham u.a. 2008, besonders 59–62, 183–190. Diese versucht, ausgehend von William James, eine pragmatische Annäherung an ein ressourcenorientiertes Entrepreneurship-Verständnis zu entwerfen, welches sehr gut in den hier beschriebenen Theorierahmen passt.

konkrete Praxis dazu, das Gegenbild einer instrumentell-rationalisierten Bürokratisierung von Entrepreneurship zu betreiben.⁸⁶ Die Differenzierung Hjorths kann in diesem Punkt einen Ausweg aus dieser Gemengelage bieten, jedoch die Ambivalenz dieses Diskurses nicht auflösen, sondern lediglich theoretisch auseinanderdividieren. Für das Thema der Muße jedoch ist diese Unterscheidung von zentraler Bedeutung, da sich in der Anbindung des *entrepreneurial Entrepreneurship* an eine romantisch-expressivistische Strömung deutliche Bezüge zur Muße herstellen lassen.

3. Entrepreneurship und Muße

Die Rezeption der romantisch-expressivistischen Strömung für das Thema Entrepreneurship und Muße ist von Bedeutung, weil sich hier zentrale Semantiken überschneiden, die einen Bezug beider zueinanderzulassen. So steht die expressive Handlung für einen authentischen Selbstaussdruck des Menschen, der sich in seiner Kreativität niederschlägt. Ähnlich wie der kreative Unternehmensprozess – vor allem im Sinne der Produktion beziehungsweise der Kreation der Unternehmensideen – ist Muße ebenso nicht einfach herstellbar.⁸⁷ Vielmehr können für Kreativität wie Muße lediglich Voraussetzungen geschaffen werden, die für diese günstig sind, sie sind aber nicht schlicht (re)produzierbar.⁸⁸ Beide sind somit durch die paradoxal anmutende Bestimmung einer „absichtsvollen Absichtslosigkeit“⁸⁹ zu charakterisieren, da sie zwar gezielt gefördert, aber eben nicht sicher hergestellt werden können. Daneben ist beiden die Gefahr des Missbrauchs und der Perversion inhärent:

Kreativität braucht Muße, der Markt erzwingt Beschleunigung. Unter den Bedingungen ökonomischen Ideenwettbewerbs ist Zeit eine knappe Ressource. Das Angebot entfesselter Kreativität untergräbt so zugleich deren Existenzbedingungen. Je höher Innovationsdruck, desto kürzer die Halbwertszeit des Neuen und desto größer der Verschleiß schöpferischer Potenziale. Wenn Muße systematisch verknappt oder zum Katalysator von Innovationsprozessen funktionalisiert wird, bleibt nur die Simulation von Kreativität.⁹⁰

⁸⁶ Vgl. dazu auch Hjorth, *Rewriting Entrepreneurship*, 113–124.

⁸⁷ Vgl. Niklas Luhmann, „Über ‚Kreativität‘“, in: Hans-Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Kreativität – Ein verbrauchter Begriff?*, München 1988, 13–19.

⁸⁸ Vgl. zur Nicht-Herstellbarkeit der Muße: Josef Pieper, *Muße und Kult*, München 2007, 113, 124.

⁸⁹ Vgl. dazu Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 34–53.

⁹⁰ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 179.

Diese These vom Verfall der Kunst und Kreativität zur reinen Reproduktion ist nicht neu⁹¹, gewinnt aber im Kontext einer dynamisierten Beschleunigung und dem Aufstieg des Innovationsfaktors für die westlichen Industriestaaten neue Relevanz.⁹² Daneben zeigt dieses Perversionspotential deutlich die *Fragilität mußealer Praktiken* auf. Muße erscheint hier nicht als stabiler Rettungsanker im Meer der Kontingenz, sondern ist selbst den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart ausgesetzt.⁹³ Selbiges gilt für Entrepreneurship, zumal nicht übersehen werden darf, dass dem Unternehmertum, vor allem als Selbstunternehmer (*Solopreneur*), in besonderer Weise die Gefahr der Prekarisierung inhärent ist.⁹⁴ Hier ist dann kein Platz mehr für Muße: Gehetztheit oder Müßiggang sind dann manchmal die einzigen Wege, sie bilden aber selber kein adäquates Widerstandsprogramm, sondern bleiben schlicht passiv.⁹⁵

Demgegenüber bietet das hier entwickelte Verständnis von Entrepreneurship im Sinne einer *Digression* des Gegebenen durchaus das Potential in sich als *Heterotopie* zu fungieren⁹⁶, wie es bereits vorher dargelegt wurde. In Verbindung mit der hier optierten Wahlverwandtschaft von Entrepreneurship und Pragmatismus lässt sich diese Handlungslogik vielmehr als eine *Theorie situierter Kreativität*⁹⁷ verstehen:

In Wirklichkeit bedeutet die pragmatische Theorie der Intelligenz, dass die Funktion des Geistes darin besteht, neue und komplexere Ziele zu entwerfen – die Erfahrung von Routine und Willkür zu befreien. Nicht der Gebrauch des Denkens, um Absichten zu er-

⁹¹ Klassisch in der Frankfurter Schule, vgl. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1981, 141–191.

⁹² Der Fokus auf Innovation ist mittlerweile zu einem derart zentralen Merkmal avanciert, dass man geradezu von einem *Schumpeter'schen Wettbewerbsstaat* sprechen kann, vgl. Bob Jessop, *The Future of Capitalist State*, Cambridge 2002, 95–139.

⁹³ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Stephanie Sommer „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“, S. 120–124 zum Verhältnis von Kreativitätstechniken und Muße in diesem Band.

⁹⁴ Vgl. dazu Andrea D. Bührmann/Hans J. Pongratz (Hg.), *Prekäres Unternehmertum. Unsicherheiten von selbstständiger Erwerbstätigkeit und Unternehmensgründung*, Wiesbaden 2010; Dieter Bögenhold/Uwe Fachinger, „Entrepreneurial Diversity: Theoretische und empirische Beleuchtung der Heterogenität beruflicher Selbstständigkeit in Deutschland“, in: *Zeitschrift für KMU und Entrepreneurship* 59 (2011), 251–272.

⁹⁵ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 293: „Wäre der fröhliche Müßiggänger das Vorbild für jene Praxis der Ent-Subjektivierung, sie sich dem Sog unternehmerischer (Selbst-)Mobilisierung zu entwinden sucht? [...] Ein Widerstandsprogramm gegen die Ökonomisierung des Individuums lässt sich aus dem passiven Aktivismus der Müßiggänger [...] nicht destillieren.“ Besonders instruktiv für eine begrifflich-konzeptionelle Verhältnisbestimmung von Muße-Arbeit/Faulheit-Müßiggang ist der Artikel von Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 47–59.

⁹⁶ Vgl. dazu Anmerkung 314, S. 99.

⁹⁷ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 196.

reichen, die im Mechanismus des Körpers oder des bestehenden Gesellschaftszustandes schon gegeben sind, sondern der Gebrauch der Intelligenz, um das Handeln zu befreien und zu liberalisieren, ist die Lektion des Pragmatismus. Ein Handeln, das sich auf gegebene und unveränderliche Ziele beschränkt, kann große technische Effizienz erreichen; aber Effizienz ist dann auch die einzige Qualität, auf die es Anspruch erheben kann. [...] Intelligenz als Intelligenz schaut ihrem ganzen Wesen nach in die Zukunft; nur wenn sie ihre primäre Funktion ignoriert, wird sie zu einem bloßen Mittel für ein schon gegebenes Ziel. Das Letztere ist unfrei, selbst wenn dieses Ziel moralisch, religiös oder ästhetisch genannt wird. Aber ein Handeln, das auf Ziele gerichtet ist, an die sich der Handelnde früher nicht gebunden hat, bringt unvermeidlich einen belebten und erweiterten Geist mit sich. Eine pragmatische Intelligenz ist eine kreative, keine mechanische Intelligenz.⁹⁸

Eine derart pragmatische Sicht von Entrepreneurship betont die Konzentration auf das Gegebene und die praktische Umsetzung mittels vorhandener Ressourcen.⁹⁹ Nicht ein bereits vorher völlig fixiertes Ziel steht im Zentrum, sondern ein jeweils kreativer Umgang mit der realen Gegebenheit und damit eine alltagstaugliche Pragmatik von Entrepreneurship, die einen entsprechenden Raum für Kreativität und Muße eröffnet¹⁰⁰, der nicht nur einigen wenigen offen steht.¹⁰¹ Kreativität, Muße sowie Entrepreneurship zeichnen sich dementsprechend in der Spätmoderne durch eine Tendenz der *Normalisierung* aus¹⁰², das heißt die vorher elitären Zuschreibungen werden mittlerweile als Querschnittskompetenzen für Jedermann beansprucht. Darin liegt, neben den problematischen Folgen der Verflachung und *Normatisierung*¹⁰³, aber auch die Möglichkeit, einen stärkeren Bezug zum Alltäglichen zu gewinnen, und damit eine in die konkrete Lebenswelt eingebettete Handlungsform zu stärken.¹⁰⁴

⁹⁸ John Dewey, *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, Frankfurt a.M. 2004, 189 f.

⁹⁹ Die hier dargestellte Beziehung von Pragmatismus und Entrepreneurship ist hier nur andeutungsweise angezeigt. In einer späteren Veröffentlichung will der Autor diese Verbindung stärker herausarbeiten und auf einer deutlich erweiterten Grundlage pragmatischer Texte (Dewey, Williams, Mead, Rorty etc.) den entsprechenden Nexus klarer darlegen.

¹⁰⁰ Eine ähnliche Richtung gehen Weiskopf/Steyaert, „Metamorphoses in entrepreneurship studies“, 194–201, die sich ebenso für eine pragmatisch-kritische Funktion von Entrepreneurship aussprechen, allerdings ohne den Rückgriff auf den amerikanischen Pragmatismus, sondern stärker über die Rezeption von Nietzsche, Foucault, Deleuze.

¹⁰¹ Dies bedeutet nicht, dass solche Praktiken nicht exklusiv seien oder keine Exklusionsfunktionen beinhalten, aber es lässt sich eine grundsätzliche Ausweitung derartiger Praktiken erkennen, vgl. dazu auch die folgende Anmerkung.

¹⁰² Zur Kreativität vgl. Reckwitz, *Kreativität und soziale Praxis*, 195–214; für Entrepreneurship vgl. Pongratz, „Eine Gesellschaft von Unternehmern“, 466–469.

¹⁰³ Vgl. dazu Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen 1997.

¹⁰⁴ In diesem Kontext sind auch die Hinweise von Gregor Dobler im Hinblick auf die freiheitliche Aneignungsfähigkeit von Arbeitsvorgaben vor allem in bäuerlichen Gesellschaften, aber auch in der Fabrikarbeit als Formen mußevoller Arbeit von Bedeutung, vgl. Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink, Burkhard/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (lin-

Damit dürfte klargeworden sein: *Entrepreneurship wie Muße sind hochgradig ambiguitär*. Beide bieten verheißungsvolle Möglichkeiten, die jedoch vor dem Hintergrund der konkreten Praxis, die sich meist dann doch nur als technische Reproduktion einer auf Effizienz ausgerichteten Gesellschaft zeigt, häufig umso mehr enttäuschen müssen. Dennoch liegt eben in dieser Oszillation zwischen Utopie, Dystopie oder gar Heterotopie¹⁰⁵, und damit genau in dieser *Ambiguität*¹⁰⁶, das Potenzial unternehmerischer Muße, in dem hier dargelegten kritischen Verständnis von Entrepreneurship. Nochmals deutlicher, gerade dieser ambiguitär-digressive Charakter von Muße und Kreativität bildet einen zentralen Grundpfeiler des dargelegten Verständnisses von Entrepreneurship.

Entrepreneurship stellt in diesem Sinne ganz bestimmt nicht *die* Antwort auf die Herausforderungen der spätmodernen Gesellschaft und des Kapitalismus dar, wohl aber eine mögliche Form einer mußevollen Selbstentfaltung, die immer von gesellschaftlichen Gegebenheiten abhängt. Die Bestimmung davon, was Entrepreneurship (Unternehmertum) eigentlich heißt, lässt sich demgemäß auch immer nur in einem spezifischen Kontext beschreiben. Wie hier vorgelegt, wird etwas recht Spezifisches unter (entrepreneurial) Entrepreneurship verstanden, nämlich eine Ausformung eines allgemeinen Handlungstypus des kreativen Handelns. Die Spezifikation fordert in der Folge aber auch ein engeres Verständnis von Entrepreneurship selbst. Nicht mehr einfach jedwede Form einer liberal-angelsächsisch geprägten Managementlehre lässt sich in diesem Sinne noch als Entrepreneurship verstehen. Vielmehr besteht auch hier die Notwendigkeit der Anpassung an einen stärker gesellschaftsorientierten Kontext.¹⁰⁷

Damit zeigen sich auch deutlich die Grenzen von Entrepreneurship als einer mußevollen Tätigkeit, insofern die Bedingungen der Ökonomie und der gesellschaftlichen Entwicklung innerhalb der westlichen Industriestaaten die zentralen Rahmenbedingungen darstellen. Wie beschrieben, kann in dem dargelegten Sinne eine pragmatisch-handlungsorientierte Bestimmung von (entrepreneurial) Entrepreneurship als mußevolle Tätigkeit verstanden und erkennbar

guae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 54–68.

¹⁰⁵ Zum Verhältnis von Muße und Utopie vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 335–377.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011, 26–53.

¹⁰⁷ Vgl. Daniel Hjorth/Björn Bjerkle, „Public Entrepreneurship: Moving from Social/Consumer to Public/Citizen“, in: Chris Steyaert/Daniel Hjorth (Hg.), *Entrepreneurship as Social Change*, Cheltenham u.a. 2006, 97–120; Daniel Hjorth, „Public Entrepreneurship: Desiring Social Change, Creating Sociality“, in: *Entrepreneurship & Regional Development* 25 (2013), 34–51; Steven Hill, *Die Start-Up-Illusion. Wie die Internet-Ökonomie unseren Sozialstaat ruiniert*, München 2017.

werden, aber nur vor dem Hintergrund einer dynamisch-kontingenten Moderne. Dementsprechend ist *Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit unter den Bedingungen einer ökonomisierten Spätmoderne* zu verstehen.

Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien

Eine Sondierung

Stephanie Sommer

Gegenwärtig werden in Deutschland unter den Schlagworten *Digitalisierung* und *Industrie 4.0* fundamentale Umbrüche nationalen und globalen Ausmaßes in Wirtschaft und Gesellschaft diskutiert. Dabei geht es im Wesentlichen darum, wie digitale Technologien den Alltag einer wachsenden Zahl der Weltbevölkerung im privaten wie im öffentlichen Bereich sowie die Organisation des Wirtschafts- und somit auch des Arbeitslebens verändern. Und obwohl mit Fug und Recht behauptet werden kann, dass es sich bei den aktuellen Entwicklungen im Zusammenspiel von menschlichen und technologischen Akteur*innen und im Kontext der Leistungsgesellschaft des 21. Jahrhunderts um tiefgreifende Neuformierungen handelt, lässt sich dennoch feststellen, dass bestimmte Tendenzen, die sich aus der Verbindung von moderner Technik, (Natur-)Wissenschaft und Industriewirtschaft für das Menschsein ergeben und sich auch in einem neuartigen Verhältnis von Arbeit und Muße Ausdruck verschaffen, spätestens seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts bereits beobachtet, reflektiert und antizipiert wurden.

1. Karel Čapeks Drama R.U.R. – Rossum's Universal Robots

Exemplarisch für diese frühe Auseinandersetzung kann hier das zwei Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, im Jahr 1920, erschienene Drama *R.U.R. – Rossum's Universal Robots* des tschechischen Schriftstellers Karel Čapek angeführt werden.¹ Nach seiner Uraufführung am 2. Januar 1921 in Königgrätz wurde das Stück

¹ Eine englische Hörspielversion auf der Grundlage der gekürzten und leicht geänderten Fassung von Paul Selver und Nigel Playfair von 1923 findet sich in: LibriVox (15.09.2014), <https://librivox.org/rur-rossums-universal-robots-by-karel-capek/> (abgerufen am 03.09.2018) Die hier folgende inhaltliche Zusammenfassung sowie die Zitate basieren auf meiner eigenen Übersetzung ins Deutsche aus diesem Hörspiel.

ein internationaler Erfolg. Mit ihm setzt zugleich eine Serie literarisch-künstlerischer Auseinandersetzungen mit den negativen Seiten des Fortschreitens von Wissenschaft und Technik ein. Diese reichen von Fritz Langs *Metropolis* (1926) über Aldous Huxleys *Brave New World* (1931) bis hin zu Charlie Chaplins *Modern Times* (1936) und George Orwells *1984* (1949), um nur die Bekanntesten zu nennen. Vorläufer von *R.U.R.* werden wiederum in der jüdisch-mittelalterlichen *Golem-Legende* sowie in Mary Shelleys Roman *Frankenstein* (1818) gesehen. Der Golem ist eine von Weisen aus Lehm erschaffene menschenähnliche Figur, die durch Zahlenmystik zum Leben erweckt wird und Aufträge erfüllen kann. Bei Frankenstein handelt es sich um einen von einem Wissenschaftler künstlich erschaffenen Menschen.²

Karel Čapeks Theaterstück selbst handelt in dem Unternehmen *R.U.R.*, in dem auf der Grundlage wissenschaftlicher Experimente und Erkenntnisse aus den Bereichen der Biologie, Chemie und Physiologie intelligente und sprechende künstliche Menschen hergestellt werden. Diese so genannten *Roboter* werden im Stück als billige und rechtlose Arbeiter*innen eingesetzt, was beim Hersteller *R.U.R.* zu prall gefüllten Auftragsbüchern und in der Welt zu tiefen Umwälzungen führt. Im Verlauf des Stücks kommt es dann zu einer Revolte der Roboter, die zur Auslöschung der Menschheit führt. Da die Roboter und ein als einzig überlebender Bauhandwerker allerdings nicht wissen, wie Roboter hergestellt werden, sind die Roboter nach der Vernichtung der Menschheit selbst vom Aussterben bedroht. Am Ende erlangen zwei der Roboter schließlich auf wundersame Weise die Fähigkeit zu fühlen und zu lieben und können sich und vermutlich also auch die Menschheit dadurch retten.

Es ist dieses Theaterstück, auf das sich die Entlehnung und Verbreitung des Wortes *Roboter* in der Alltagssprache in Deutschland sowie in vielen anderen Ländern zurückführen lässt. In der tschechischen Fassung werden die künstlichen Menschen *robot* genannt. Die Wortschöpfung selbst geht auf Karel Čapeks Bruder, den kubistischen Maler Josef Čapek, zurück. Sie leitet sich aus dem slawischen Wort für Arbeit *rabota* ab, welches die Wurzel des Altkirchenslawisch *rabu* hat, was Knecht, Leibeigener heißt.³ Das Wort *Roboter* bildet im Kontext von *R.U.R.* eine genuine Synthese zwischen Technik und mühseliger, sklavischer Arbeit. Bei einem Roboter handelt es sich somit um ein technologisch-dingliches Dasein, das mühevollen Arbeiten verrichtet. Das vor dem Erscheinen von *R.U.R.* gebräuchliche Wort *Androide*⁴ (altgriechisch *aner*: Mensch, Mann und *eidōs*: Gestalt Aussehen), mit dem heute das offene Betriebssystem und die Software-Platt-

² Vgl. Yehuda Shenef, „Nachwort des Übersetzers“, in: Karel Čapek, *Karel Čapeks R.U.R. – Rossum's Universal Robots*, übers. v. Yehuda Shenef, Norderstedt 2016, 185–194, 185–187.

³ Vgl. „Arbeit“ und „Roboter“, in: *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, hg. v. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, <https://www.dwds.de/wb/Arbeit>; <https://www.dwds.de/wb/Roboter> (abgerufen am 03.09.2018).

⁴ Vgl. Yehuda Shenef, „Nachwort des Übersetzers“, 186.

form für Mobilfunkgeräte *Android* des von Google initiierten Konsortiums *Open Handset Alliance* gebraucht wird, weist diesen Zusammenhang nicht auf.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle vor allem, dass die Idee, die menschliche Arbeitskraft auf der Grundlage naturwissenschaftlich fundierter Erkenntnisse und Technik durch humanoide Wesen zu ersetzen, am Anfang der 1920er Jahre auf den Begriff *Roboter* gebracht wurde. Dies geschah also zu einer Zeit, wo eine solche Ersetzung nicht nur fiktiv oder theoretisch denkbar war, sondern vor dem Hintergrund technologischer Entwicklungen auch ganz praktisch der Umsetzbarkeit entgegenstrebte. Es war auch eine Zeit, in der die Verwandlung bäuerlich geprägter Agrargesellschaften in urbanisierte und industrialisierte Arbeitsgesellschaften rasant voranschritt.⁵ In *R.U.R.* wird durch die Handlung und den Begriff *Roboter* jedoch nicht nur ein enges Band zwischen qualvoller Arbeit und der sie ersetzenden Technik geknüpft, sondern es wird an verschiedenen Stellen auch eine Verbindung zu den im folgenden Zitat beschriebenen menschlichen Tätigkeiten hergestellt, die in der europäischen Literatur häufig mit Muße assoziiert und im Weiteren zur Bestimmung des Begriffs als gesetzt angesehen werden.⁶ So heißt es im ersten Akt:

Ein Mensch ist zu kompliziert und ein guter Ingenieur könnte ihn einfacher machen. Was könnte ausgelassen oder vereinfacht werden? Ein Mensch ist etwas, das sich glücklich fühlt, Klavier spielt, das gern spazieren geht und das eine Menge Dinge tun möchte, die wirklich unnötig sind, die beispielsweise unnötig sind, wenn es weben oder zählen möchte. Es ist gut, wenn ein Mensch Klavier spielt, aber eine arbeitende Maschine darf nicht Klavier spielen.

Im zweiten Akt erfahren wir, dass den Robotern nichts gefällt, dass sie keine Angst vor dem Tod, keinen Appetit, keinen eigenen Willen, keine Leidenschaft und keine Liebe verspüren und dass niemand je einen Roboter hat lächeln sehen. Was die Zukunft der arbeitenden Menschen angeht, so stellen es sich die Ingenieure im Stück zunächst so vor, dass die immensen Kosteneinsparungen beim Einsatz von lebenden Maschinen dazu führen, dass es keine Armut mehr geben wird, dass die Menschen frei von Sorgen und frei von der Degradierung durch die Arbeit sein werden und nur noch leben, um sich selbst zu perfektionieren. Die Versklavung des Menschen durch den Menschen werde hiermit ein Ende nehmen. Dann kommt es jedoch anders und die Roboter vernichten die Mensch-

⁵ Am Beispiel der Pferde lässt sich in einer Studie von Ulrich Raulff sehr gut nachvollziehen, wie sich zu jener Zeit der Prozess, Lebendiges und lebendige Arbeitskraft durch Technik zu ersetzen, ausdehnt, vgl. Ulrich Raulff, *Das letzte Jahrhundert der Pferde. Geschichte einer Trennung*, München 2016.

⁶ Zur Auseinandersetzung in der Literatur um die letzten drei Jahrhundertwenden mit dem Begriff Muße vgl. Thorsten Unger, „Arbeit und Nichtarbeit in der Literatur. Texte dreier Jahrhundertwenden“, in: Susanna Brogi/Carolin Freier/Ulf Freier-Otten u.a. (Hg.), *Repräsentationen von Arbeit. Transdisziplinäre Analysen und künstlerische Produktionen*, Bielefeld 2013, 59–86.

heit und übernehmen die Herrschaft über die Erde. Am Ende des Dramas überwinden zwei Roboter das Roboter-Dasein, indem der eine sich im Traum in ein Landhaus mit Garten und Hunden versetzt sieht und indem sie beide träumend und wachend erkennen, dass sie Zuneigung füreinander empfinden, Herzklopfen haben, lachen können und sich an den Vögeln, an der Sonne und an einer Rose erfreuen.

Vor der Folie eines negativen Technikbegriffs behandelt Karel Čapek in *R.U.R.* also die Frage nach dem Menschsein in einer technischen Welt und nach der Bedeutung von Arbeit für das menschliche Leben. Dabei wird dem Schönen, der Natur und positiv konnotierten Emotionen, wie der Liebe und der Freude, ja im Grunde der Muße als Gegengewicht zur Technik und zur Arbeit eine entscheidende Rolle zugeschrieben. Indem nach der technologischen Vernichtung von Arbeitsplätzen die Menschheit selbst so gut wie ausgelöscht wird, stellt sich im Handlungsverlauf gleichzeitig die Frage, ob die Menschheit ohne Arbeit überhaupt existieren kann und ob Arbeit nicht auch konstitutiv für die Menschheit ist.⁷

Ein Großteil der von Karel Čapek in *R.U.R.* aufgeworfenen Fragen war im europäischen Kontext schon damals nicht neu und ist bis heute ungelöst. Die Antworten auf derartige Fragen reichen von den negativen Bewertungen der Arbeit in der griechischen Antike über ihre Aufwertungen in der Neuzeit bis hin zu ihrer Verherrlichung in den Arbeiterbewegungen. Dabei spielt der Gegensatz von Sinnstiftung, Selbstverwirklichung und Freiheit zu Entfremdung, Entwürdigung und Zwang bis heute eine bedeutende Rolle.⁸ Neuerer Natur sind allerdings die entlang realer Bedingungen entwickelten Gedanken zum Verhältnis von menschlicher Arbeit und Technik. Obwohl sich in *R.U.R.* interessante Verbindungen zwischen Arbeit, Technik und Muße entdecken lassen, ist mit alledem dennoch wenig über den konkreten und alltagsweltlichen Zusammenhang von Arbeit, Muße und digitalen Technologien in unserer Gegenwart gesagt. Sehen wir von der Interpretationsmöglichkeit ab, dass es im Stück die Menschen selbst sind, die sich durch ihre Reduktion auf das Arbeiten und durch die zunehmende Technisierung in Roboter verwandelt haben, erfahren wir im Text ansonsten sehr wenig darüber, wie sich die ehemals arbeitenden Menschen vor ihrer Vernichtung in einer Welt eingerichtet hatten, die von Robotern durchdrungen war.

⁷ Zum Verhältnis von Technik und Muße vgl. auch José Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik. Der Intellektuelle und der Andere*, Stuttgart 1949, 59–61.

⁸ Vgl. Hanna Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 15. Aufl., München/Berlin/Zürich 2016.

In diesem Punkt sind wir heute, knapp einhundert Jahre später, nicht nur in unseren Vorstellungen, sondern auch in der Wirklichkeit weiter und dies nicht zuletzt aufgrund der rasanten Entwicklung auf dem Gebiet der Informationstechnologien und der so genannten Digitalisierung. Wir leben in einer Welt, die uns genügend Anschauungsmaterial und persönliche Erfahrungen liefert, wie es sich in der Koexistenz mit Personal Computern und Laptops, mit dem Internet und mit Navigationsgeräten, mit Smartphones und Smartwatches, mit Social Media und Social Bots, mit Online-Plattformen und Suchmaschinen, mit Koch-, Reise- und Dating-Apps, mit Electronic Cash, mit Streaming und Postings, mit Avataren und mit Sprachassistenten namens Siri, Alexa und Cortana, mit Echo Dots und Dash Buttons, mit Tamagotchis und Pokémon GO, mit Second Life und World of Warcraft, mit Drohnen, Kampfrobotern und Roboterhunden, mit Social Scoring, Dark Net und Cybercrime und mit vielem anderen mehr lebt und zwar nicht nur, wenn wir arbeiten, sondern auch, wenn wir nicht arbeiten. All das hätten sich Karel Čapek und seine Zeitgenossen wahrscheinlich noch nicht einmal in ihren kühnsten Träumen ausmalen können. Viele der erwähnten Gerätschaften und Anwendungen sind dort, wo sie verfügbar sind, bereits tief in den Alltag der Menschen eingedrungen.

2. Was bedeutet Digitalisierung?

In den letzten hundert Jahren sind im Zuge technologischer Entwicklungen bisher auch, anders als von Karel Čapek erdacht, anstelle von biologischen, vor allem elektrische Roboter entstanden. Die fortschreitende Verschmelzung von Mechanik, Automation, Digitalisierung und Biotechnologie wirft heute jedoch bereits die Schatten stofflich menschenähnlicher Geschöpfe oder technologisch erweiterter Menschen voraus. So zeigen beispielsweise die Roboter des japanischen Roboterforschers Hiroshi Ishiguro, dass es vermutlich bald Geschöpfe geben wird, die Menschen zum Verwechseln ähnlich sehen und auf vergleichbare Weise sprechen und handeln werden.⁹ So unterschiedlich einzelne, bisher existierende technische Geräte sowie die mehr und mehr dazugehörigen digitalen Anwendungen auch sein mögen, so ist ihnen doch allen gemeinsam, dass unbelebter Materie zunehmend mentale menschliche Fähigkeiten eingeschrieben werden. Wurde im Zuge der Industrialisierung die Körperkraft von Mensch und Tier gesteigert und ersetzt, so steigert und ersetzt die Digitalisierung im Kern bestimmte Geisteskräfte des Menschen. Ein Teil dieser Fähigkeiten wird seit wenigen Jahrzehnten zudem ins Unermessliche ausgedehnt, wobei eine Fähigkeit besonders heraussticht, und zwar die Fähigkeit zu rechnen.

⁹ Vgl. Martina Mara, *Exploring the Uncanny Valley: theoretical and experimental investigations on user perceptions of humanlike robots*, Koblenz/Landau (Pfalz) 2014.

Um diese Entwicklung besser zu verstehen, lohnt sich ein kurzer Blick in die europäische Geistesgeschichte. Die Idee, die Welt komplett durch Zahlen erfassen zu können, findet sich erstmals in Isaac Newtons Werk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* aus dem Jahre 1686. In diesem Werk wird die Naturphilosophie zum ersten Mal anhand mathematischer Prinzipien erklärt. Es ist dieser Versuch, die Welt durch Zahlen zu erklären, der sich in der Nachfolge von Isaac Newton durch Persönlichkeiten wie Joseph-Louis Lagrange (*Analytische Mechanik*, 1788), Pierre-Simon Laplace (*Himmelsmechanik*, 1797), Alfred North Whitehead und Bertrand Russell (*Principia Mathematica*, 1910 und 1913) oder George Boole (*Die Gesetze des Denkens*, 1854) Geltung verschafft. Ebenfalls am Ende des 17. Jahrhunderts erfand Gottfried Wilhelm Leibniz 1697 in seiner *Philosophie der Binärzahlen* das Dualsystem, das zur Darstellung aller Zahlen nicht zehn, sondern zwei Ziffern verwendet und zwar die Null und die Eins. Wenige hundert Jahre später kommt dieses Dualsystem in elektrischen Schaltkreisen für Nicht-Strom und für Strom zum Einsatz und auf der Grundlage desselben Prinzips können heute alle Rechenoperationen im Computer abgebildet werden.

Dieses seit dem 17. Jahrhundert vorbereitete Denken kommt seit circa 150 Jahren auf der Basis von Erkenntnissen zu elektromagnetischen Wellen von Mathematiker*innen und Physiker*innen wie Michael Faraday, James Clerk Maxwell, Heinrich Hertz und Claude Elwood Shannon in angewandter Technologie zum Tragen. Die heutige Manifestation der Idee, die uns umgebende Welt durch Zahlen erklären und darstellen zu können, führt offenbar jedoch weniger dazu, dass die Welt als solche erklärt und dargestellt, als dass vielmehr eine künstliche Welt hergestellt wird, die den jeweils zugrunde gelegten Regeln entspricht.¹⁰ Dies bedeutet, dass die vormals als gegeben hingegenommene Welt in zunehmendem Maße durch eine vom Menschen erschaffene Welt auf kaum mehr umkehrbare Weise ersetzt und erweitert wird.¹¹ Und es ist sicherlich nicht übertrieben, dass ein wachsender Anteil dessen, was wir heute *Arbeit* nennen, darin besteht, die vorhandene Welt auf der Grundlage von zahlenbasierter Datenerfassung in eine vom Menschen beziehungsweise in eine vornehmlich von Mathematiker*innen, Physiker*innen, Ingenieur*innen und Informatiker*innen erdachte und gemachte Welt zu verwandeln. Darüber hinaus wird im ana-

¹⁰ Vgl. Heintz, Bettina, *Die Herrschaft der Regel: Zur Grundlagengeschichte des Computers*, Frankfurt a.M. 1993.

¹¹ Diese Gegebenheit findet ihren Niederschlag auch in den Sozialwissenschaften, wo insbesondere die Strömung des Konstruktivismus darauf hinweist, dass die Wirklichkeit ihr Vorhandensein und ihren Bestand den Gedanken und Taten jedermanns verdankt. Dabei wird die Wirklichkeit der Alltagswelt als bereits vorhanden und objektiviert vorausgesetzt, bevor der Mensch in die Welt hineintritt. Gleichzeitig wird davon ausgegangen, dass der Mensch diese innerhalb seiner Reichweite modifizieren kann, vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1980.

logen wie im virtuellen Raum immer mehr hervorgebracht, was bis vor wenigen Jahrzehnten schlichtweg nicht existiert hat.

Die Digitalisierung wird vor diesem Hintergrund gern mit der Erfindung des modernen Buchdrucks in der Mitte des 15. Jahrhunderts verglichen. Es spricht jedoch Einiges für die These Peter Weibels, dem Leiter des Zentrums für Kunst und Medien in Karlsruhe, dass die Digitalisierung in ihrer Wirkung weit über den Buchdruck hinausreicht. Peter Weibel zufolge tut sie dies auf der materiellen Ebene dadurch, dass ein Blatt Papier, anders als digitale Medien, keine mentalen Fähigkeiten hat und dass das Papier, wenn darauf $1 + 1 =$ geschrieben wird, nicht von sich aus das Ergebnis, die Zwei, ergänzt. Ein Taschenrechner, ein Computer und ein Smartphone tun dies jedoch.¹² Neben dem Rechnen übernehmen digitale Geräte heute aber auch zunehmend andere mentale Funktionen, wie das Erinnern, Sprechen und Recherchieren. Auf der Basis von Rechenoperationen werden diese an die zu Maschinen geformte und elektrisch betriebene Materie abgegeben. Anders als der Buchdruck berührt die Digitalisierung zudem, dort wo sie bisher Verbreitung gefunden hat, so gut wie jeden Lebensbereich. Sie kann wegen der mannigfaltigen Dimensionen, die sie umfasst, in Anlehnung an Marcel Mauss daher als „technologisch-soziales Totalphänomen“ betrachtet werden.¹³ Und obwohl wegen der Übernahme menschlicher mentaler Fähigkeiten durch digitale Gerätschaften eine Entlastung des Menschen zu erwarten sein sollte, ist es gar nicht so leicht, in alledem eine Spur von Muße zu finden.¹⁴ Diesem Punkt widmen sich die nun folgenden empirisch fundierten Erörterungen.

3. Das Zusammenspiel von Industrie, Forschung und Technik

Kehren wir zunächst noch einmal zurück zu *R.U.R.* Dadurch, dass das Stück in einem Unternehmen spielt, das in unternehmensinternen Forschungslaboren künstliche Menschen herstellt, hat Karel Čapek schon 1920 auf die Verquickung von Industrie, Forschung und Technik verwiesen. Sie ist offenbar eine Voraussetzung für die entsprechenden Hervorbringungen. Diese Annahme findet sich auch in den 1950er Jahren beispielsweise in Arnold Gehlens Buch *Die Seele im*

¹² Peter Weibel, „Digitalisierung – Eine kulturelle Revolution. Vortrag beim Forum Zukunft in Baden-Baden vom 22.01.2017“, in: *SWR Tele-Akademie* (30.07.2017), http://www.tele-akademie.de/03_suche.php?suchw=weibel (abgerufen am 03.09.2018).

¹³ Marcel Mauss, *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1990.

¹⁴ Vgl. hierzu auch: Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005.

*technischen Zeitalter*¹⁵ wieder, in dem er die Entwicklung der Dampfmaschine als Beispiel anführt. Heute wird sie insbesondere in den Arbeiten der *Science and Technology Studies (STS)* aufgegriffen. Setzen wir diese Verquickung als gegeben voraus, macht es sicherlich Sinn, auf der Grundlage von Einblicken in Unternehmen, die an der Herstellung und Verbreitung digitaler Technologien beteiligt sind, nach dem Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien zu fragen. Daher möchte ich in diesem Artikel auch an meine Erfahrungen als selbständige Unternehmensberaterin auf dem Gebiet der angewandten Kulturanthropologie zurückgreifen, wobei ich mich wissenschaftlich und praxisbezogen mit alltagskulturellen Fragen zu Technologie und technologischem Wandel beschäftige.¹⁶

Ich verwende hier den Ausdruck Technologie, da sich abzeichnet, dass der weniger klingende Begriff Technik im Sprachgebrauch zunehmend durch das Wort Technologie ersetzt wird. Dieser nimmt gegenwärtig wiederum die weiter gefasste Bedeutung des englischen Ausdrucks *technology* an. Neben der Wissenschaft von der Technik und der Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse für die menschliche Gesellschaft und der dazu nötigen Methoden, Verfahrensweisen, Apparaturen und Arbeitsmittel umfasst das englische *technology* auch und anders als die deutschen Worte Technik und Technologie ganz allgemein Geräte, Werkzeuge, Computerprogramme sowie technische Systeme und Verfahren und eignet sich daher besser für den Gegenstand, um den es vorliegend geht.¹⁷

Als Forscherin und Beraterin bin ich nun also selbst Teil jenes Geflechts geworden, das technologische Veränderungen hervorbringt und mitgestaltet. Dabei kommt mir gegenüber meinen Auftraggeber*innen in der Regel die Rolle zu, den Alltag von Menschen zu verstehen, Kontexte zu entschlüsseln und Perspektiven zu eröffnen, die Ökonom*innen, Ingenieur*innen und Informatiker*innen häufig verborgen bleiben. Das Ziel besteht üblicherweise darin, Anwendungsfälle zu identifizieren und zu einer größeren Akzeptanz und Verbreitung der entsprechenden Produkte und Technologien beizutragen. Die Felder, in denen ich mich bisher hauptsächlich bewege, sind Innovationsabteilungen großer Unternehmen und die so genannte *Start-up-Szene*. In beiden Feldern wird das Ziel verfolgt, mit innovativen Geschäftsideen ein extrem schnelles und hohes Wachstum

¹⁵ Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, hrsg. v. Karl Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M. 2007.

¹⁶ Für einen Überblick zu den Tätigkeitsfeldern der angewandten Kulturanthropologie in wirtschaftlichen Kontexten vgl. Melissa Cefkin (Hg.), *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of Corporations*, New York/Oxford 2009 sowie Rita Denny/Patricia Sunderland (Hg.), *Handbook of Anthropology in Business*, London/New York 2014.

¹⁷ Vgl. „Technologie“ in: *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, <https://www.dwds.de/wb/Technologie> (abgerufen am 03.09.2018). Ein kurzer Abriss zum Technikbegriff findet sich auch bei: Martina Heßler, *Kulturgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M. 2012, 16–18.

zu erreichen. Innovationsabteilungen und *Start-up-Unternehmen* können dabei aktuell als Keimzellen jenes fundamentalen Wandels betrachtet werden, der sich in Wirtschaft und Gesellschaft unter dem Begriff der Digitalisierung vollzieht.¹⁸

Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass es sich dabei in den vergangenen Jahrzehnten vor allem um einen gewaltigen globalen Technologie- und Kulturtransfer handelt, der seit den 1950er Jahren insbesondere von den USA und hier genauer vom *Silicon Valley*, einer Region um San Francisco und San José an der Westküste, und vom *Massachusetts Institute of Technology (MIT)* in Cambridge, Mass. an der Ostküste ausgeht. Die jüngere Vorgeschichte der Digitalisierung führt uns vor allem auch zu Forschungen des US-Verteidigungsministeriums. Aus der *Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA)* ist 1969 beispielsweise der Vorgänger des heutigen Internets hervorgegangen und in den 1970er Jahren wurde, zunächst ebenfalls für militärische Zwecke, das heute in Navigationsgeräten verwendete *Global Positioning System (GPS)* entwickelt, welches erst im Mai 2000 für die zivile Nutzung freigegeben wurde.¹⁹ Prominent im Bereich der Robotik ist das Unternehmen *Boston Dynamics*, das zunächst für das US-amerikanische Militär geforscht und entwickelt hat und heute autonome Laufroboter auch für zivile Einsatzbereiche entwickelt.

In Deutschland sind es derzeit vor allem US-amerikanische Unternehmen wie Microsoft (gegründet 1975), Apple (gegründet 1976), Amazon (gegründet 1994), Google (gegründet 1998), Facebook (gegründet 2004), Airbnb (gegründet 2008) und Uber (gegründet 2009), deren Namen untrennbar mit dem verbunden sind, was wir unter Digitalisierung verstehen. In China zählen heimische Unternehmen wie Tencent (gegründet 1998) und Alibaba (gegründet 1999) zu den erfolgreichsten Digitalpionieren der Welt. So nimmt es nicht wunder, dass deutsche Unternehmenslenker*innen und Innovationsmanager*innen seit der Mitte der 2000er Jahre vor allem aus Angst, den Anschluss zu verlieren, in Scharen ins *Silicon Valley* und teilweise auch nach China pilgern, um zu lernen, wie sich mit der Digitalisierung Geld verdienen lässt. Was sie neben technologischem Know-how von ihrer Reise mit zurückbringen, sind mehr oder weniger neuartige Managementmethoden und Kreativitätstechniken sowie eine veränderte Vorstellung davon, wie die Arbeit und das Management der Zukunft auszusehen haben.

¹⁸ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Arbeit in Start-ups vgl. Mathias Stuhr, *Mythos New Economy. Die Arbeit an der Geschichte der Informationsgesellschaft*, Bielefeld 2010; Annemarie Matthies, „Defizitmeldungen, Desillusionierungen und Dekonstruktionen. Der kritische Blick auf die Arbeitswelt in der Gegenwartsliteratur“, in: Susanna Brogi/Carolin Freier/Ulf Freier-Otten u.a. (Hg.), *Repräsentationen von Arbeit. Transdisziplinäre Analysen und künstlerische Produktionen*, Bielefeld 2013, 331–346, 337–340.

¹⁹ Vgl. Janet Abbate, *Inventing the Internet*, Cambridge/London 1999; Heßler, *Kulturgeschichte der Technik*, 132–141.

4. Arbeits- und Mußpraktiken im Kontext digitaler Innovationen

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, alle sich verändernden Unternehmens- und Arbeitspraktiken vorzustellen, die mit der Ausbreitung digitaler Technologien einhergehen. Ich möchte hier daher nur eine Praktik und zwar den Ansatz des *Design Thinking* herausheben.²⁰ Dieser Ansatz erfreut sich vor allem durch das Engagement des Multimilliardärs Hasso Plattner seit einigen Jahren immer größerer Beliebtheit in deutschen Unternehmen und Institutionen. Hasso Plattner ist der Mitgründer und heutige Aufsichtsratsvorsitzende des in Walldorf ansässigen Software-Unternehmens SAP. Zunächst hatte Hasso Plattner im Jahr 2005 mit dem *Hasso Plattner Institute of Design* die sogenannte *d.school* im *Silicon Valley* in Palo Alto an der Stanford University mit 35 Millionen US-Dollar finanziell unterstützt. Im Wintersemester 2007/2008 nahm dann auch die *Hasso-Plattner-Institute School of Design Thinking* in Potsdam den Lehrbetrieb auf. Die Schule ist ein Unterbereich des *Hasso-Plattner-Institutes für Digital Engineering gGmbH*. Diese gemeinnützige GmbH ist wiederum eine Fakultät der Universität Potsdam, die 1998 durch eine *Public-Private-Partnership* mit der Hasso-Plattner-Stiftung für Softwaresystemtechnik entstanden ist.

Vor diesem Hintergrund kann *Design Thinking* als ein plastisches Beispiel für die Verquickung von Forschung, Technologie und Industrie angesehen werden. In der Regel wird der Ansatz des *Design Thinking* in Form eines mehrstufigen moderierten Workshops umgesetzt. Hierbei wird in einer oder mehreren Gruppen von drei bis zehn Personen ein gemeinsames Verständnis für ein vorgegebenes Thema entwickelt. Das könnte zum Beispiel *Kochen* lauten. Grob betrachtet setzt sich der Prozess nach der Themensetzung aus vier Schritten zusammen. Der erste Schritt besteht in *Brainstorming* und im Grunde in der Anwendung ethnografischer Methoden, wie der teilnehmenden Beobachtung, um den so genannten *Problemraum* zu öffnen. In unserem Beispiel könnte dabei herausgefunden werden, wie verschiedene Menschen die mit dem Kochen zusammenhängenden Tätigkeiten bisher bewerkstelligen und welche Schwierigkeiten dabei in welchem Kontext auftreten können. Daraus werden dann prototypische *Personas* abgeleitet.

Im zweiten Schritt wird mit Kreativitätstechniken überlegt, wie die identifizierten Schwierigkeiten beziehungsweise der sogenannte *pain* (Schmerz) einer oder mehrerer ausgewählter *Personas* mit einer technologischen Lösung abge-

²⁰ Für eine ausführliche Beschreibung und Analyse vgl. Tim Seitz, *Design Thinking und der neue Geist des Kapitalismus. Soziologische Betrachtungen einer Innovationskultur*, Bielefeld 2017. Für eine typische Praxisanleitung vgl. Michael Lewrick/Patrick Link/Larry Leifer, *Das Design Thinking Playbook. Mit traditionellen, aktuellen und zukünftigen Erfolgsfaktoren*, München 2017.

mildert oder vollständig behoben werden könnten. Hiermit öffnet sich der sogenannte *Ideenraum*, der mit der Entwicklung eines aus Legosteinen oder anderen Materialien gebauten Prototyps im dritten Schritt in einen *Lösungsraum* übergeht. Der Prototyp selbst soll dann in der Interaktion mit potenziellen Kund*innen getestet und weiterentwickelt werden. Der Prozess ist iterativ angelegt und sollte im Idealfall öfter wiederholt werden. Das Besondere ist, dass bis hierhin nicht daran gedacht werden soll, wie sich mit der Lösung Geld verdienen lässt. Dadurch soll die Gruppe auf möglichst unkonventionelle und originelle Ideen kommen können. Der Ablauf ist sehr strukturiert und wird von der Moderatorin oder dem Moderator auf die Minute genau durchgetaktet.

Mir ist die Muße in diesem Prozess nun häufig auf zwei Weisen begegnet. Einerseits findet sich bereits im Ausdruck *Design Thinking* ein wichtiger Hinweis darauf, dass hier der arbeitsspezifische Handlungsablauf durch eine kreative Denkpause unterbrochen werden soll. Dafür wird ganz im Sinne der mittelhochdeutschen *muoze* ein Freiraum und Möglichkeitsraum geschaffen, in dem durch die Moderation zwar nicht von wirklich selbstbestimmtem und freiem Handeln die Rede sein kann, freies und eigenständiges Denken aber durchaus erwünscht sind.²¹ Dies zeigt sich schon im konkreten Raum. Dort, wo es um die Generierung digitaler Innovationen geht, sind die Räume in der Regel größer, die Wände bunter, die Sitzgelegenheiten bequemer und die Ausstattung vielfältiger als in einem durchschnittlichen Büro. Die Raumausstattung soll demonstrativ zur Muße einladen. Hier herrscht zwischen Pinnwänden, Post-its, Malstiften und Bastelutensilien ein bewusst herbeigeführtes und organisiertes Chaos. Ziel der Aktivitäten in solchen Räumen ist dabei die Konzentration auf einen Gegenstand, wie in unserem Beispiel das Kochen. Dabei handelt es sich gewissermaßen um die Profanierung der philosophisch oder religiös geprägten Kontemplation. Was schließlich vervollkommen werden soll, ist auch nicht der Mensch, der sich der Kontemplation hingibt, sondern das Produkt, so dass sich eine Umkehr von der Subjekt- zur Objektzentrierung feststellen lässt.²²

Die weitere Bedeutung von *muoze*, nämlich *Spielraum*, kann bei der Analyse von *Design Thinking* auch ganz wörtlich genommen werden. Selbst wenn Muße nicht gleichbedeutend mit Spiel ist, stellt das Spiel doch eine mögliche Ausprägung von Muße dar.²³ In der Phase des *Prototypings* kommt am häufigsten *Lego*

²¹ Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 6 f.; Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 3), Tübingen 2016, 2; Günter Figal/Tobias Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.): *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 2), Tübingen 2016, 9–28, 26 f.

²² Zum Verhältnis von Kontemplation und Muße vgl. Gimmel, *Konzepte der Muße*, 24–31.

²³ Vgl. Stefan Matuschek, „Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreien-

Serious Play zum Einsatz, welches ein speziell für die Geschäftswelt entwickeltes Lego-Spiel ist. Hierin zeigt sich die dem *Design Thinking* und anderen neuartigen Arbeitsweisen innewohnende Tendenz zur Verspieltheit beziehungsweise *Gamification*.²⁴ Die Mitarbeiter*innen in den Innovationsabteilungen oder die Jungunternehmer*innen aus den *Start-ups* sollen sich durch das Spiel frei fühlen. Es ist der Versuch, dem Ernst und der Rechenhaftigkeit des Arbeitslebens und Unternehmersdaseins das Spiel entgegenzustellen oder beizumengen. Hierin lässt sich das Bemühen erkennen, den Arbeitscharakter der entsprechenden Tätigkeiten zu verschleiern. Am besten sollen die am Prozess beteiligten Menschen gar nicht merken, dass sie arbeiten. Sie sollen vielmehr kreativ sein, ihrer Fantasie freien Lauf lassen und unabhängig von äußeren Zwängen neue Ideen generieren. Auch hinter der Indienstnahme von Spielelementen verbirgt sich die Vorstellung, dass Originalität nur in Muße oder zumindest in mußeähnlichen Zuständen erlangt werden kann.

Der Arbeit wird hier ihr mühevolleres Gesicht genommen, das in Karel Čapeks *R.U.R.* noch sehr deutlich herausgestellt wird. Es wird eine betont positive Atmosphäre kreiert, in der alle Beteiligten möglichst viel Freude an einer gemeinsamen Herausforderung haben sollen. Alles soll einem unbeschwertem, freiwilligen und geselligen Beisammensein gleichen. Bevor die Probleme der Welt digital gelöst werden, wird somit zunächst der Schmerz des Arbeitens, zumindest während solcher *Kreativphasen*, möglichst aufgehoben. Anders als in Absatz 329 zu Muße und Müßiggang in *Die fröhliche Wissenschaft* von Friedrich Nietzsche, braucht sich hier niemand seines Hangs zur Freude zu schämen.²⁵ Die Voraussetzung für die Freiheit zum Hang zur Freude ist natürlich, dass dieser Hang in den geregelten Bahnen des vorgegebenen *Design Thinking*-Ablaufs bleibt und dem Geschäftsziel dient. Von Selbstzweckhaftigkeit kann hier keine Rede sein.²⁶

Dabei hängt es sicherlich von den einzelnen Teilnehmer*innen ab, ob sie die gezeigte Freude beim *Design Thinking* auch wirklich empfinden oder nur vortäuschen. Es lässt sich jedenfalls beobachten, dass sich hier eine Eigenschaft der Arbeit auf die Muße überträgt: der Zwang. Aus dem Hang zur Freude wird der Zwang zur Freude oder anders gesagt: die Muße selbst beginnt, sich in Arbeit zu

den Kunst“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 229–241. Zum Zusammenhang von Arbeit und Spiel vgl. auch Georges Bataille, „Ernst und Spiel“, in: *Die Aufhebung der Ökonomie*, übers. v. Traugott König, Heinz Abosch u. Gerd Bergfleth, hrsg. v. Gerd Bergfleth, München 2001, 303–338.

²⁴ Anne Dippel/Sonia Fizek, „Ludifizierung von Kultur. Zur Bedeutung des Spiels in alltäglichen Praxen der digitalen Ära“, in: Gertraud Koch (Hg.), *Digitalisierung. Theorien und Konzepte für die empirische Kulturforschung*, Konstanz/München 2017, 363–383.

²⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, in: Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Deninger, Bindlach 2005, 453–588, 540.

²⁶ Zum Verhältnis von Arbeit, Freizeit und Muße, vgl. Gimmel, *Konzepte der Muße*, 11–23 sowie zur Selbstzweckhaftigkeit von Muße: Volker Schürmann, *Muße*, Bielefeld 2003, 17–21.

verwandeln. Positiv gewendet bedeutet dies jedoch auch, dass im Arbeitskontext, wenn auch künstliche, so doch reale Räume für Muße eingerichtet werden. Ob diese zu authentischem Mußeerleben führen, ist sicherlich subjektiv unterschiedlich und könnte meines Erachtens insbesondere unter Hinzunahme psychologischer Ansätze näher erforscht werden.²⁷

Etwas Ähnliches lässt sich beispielhaft im Kontext digitaler Innovationen auch auf der anderen Seite des *Design Thinking*-Prozesses beobachten. Gehen wir für diesen Punkt noch einmal in der Geschichte der Informatik zurück. Seit den 1960er Jahren ist eines der Leitmotive der Informatik die Automatisierung geistiger Tätigkeiten. Damit waren zunächst vor allem die Tätigkeiten des wissenschaftlich-technischen Rechnens, der kommerziellen Datenverarbeitung und der Forschungsprogramme zur Künstlichen Intelligenz gemeint. Der Mensch sollte durch die Maschine von langweiligen, repetitiven Tätigkeiten entlastet werden und Zeit für seine eigentlichen Aufgaben gewinnen. Dabei bestand von den „eigentlichen Aufgaben“ entweder die Vorstellung kreativer Tätigkeiten oder es war überhaupt unklar, was darunter zu verstehen sei.²⁸

Im Bereich digitaler Innovationen lässt sich aus meiner Sicht eine Steigerung dieser Idee der Entlastung von Routinetätigkeiten und eine Ausdehnung auf den Alltag beobachten. Hier wird, wie beschrieben, an den unterschiedlichsten Stellen nach einem „Schmerz“ gesucht, der sich digital beheben lässt. Dabei scheinen die Möglichkeiten unbegrenzt zu sein. Der *Schmerz* kann darin bestehen, abgelaufene Lebensmittel im Kühlschrank zu haben, im Winter Eis zu kratzen oder die Heizung zu regulieren, beim Lesen die Seiten umzublättern, die Haustür mit dem Schlüssel zu öffnen, eine CD aufzulegen, Blumen zu gießen, Tiere zu füttern, Sterne zu beobachten oder die Suppe umzurühren. All diese Tätigkeiten werden kurzerhand als lästig, schwierig oder verbesserungswürdig betrachtet. Das Spaziergehen wird durch Schrittzähler, das Sterneschauen durch Sternbild-Apps und das Schlafen durch die Messung der Herzfrequenz unter Kontrolle gebracht. Es gibt kaum eine menschliche Tätigkeit, die sich nicht auf irgendeine Weise digital unterstützen, optimieren, kontrollieren und steuern ließe. Dies bedeutet, dass im Kontext digitaler Innovationen ein Umfeld entsteht, wo potenziell jede nicht digital unterstützte Tätigkeit in lästige Arbeit beziehungsweise *Schmerz* verwandelt wird. Auf der Grundlage eines findigen Geschäftsmodells soll der *pain* dann digital geheilt werden. Es ist ersichtlich, dass zumindest der Raum für

²⁷ Vgl. den Beitrag von Erika Spieß/Julia Reif „Arbeit und Freizeit ohne Muße? Ein Beitrag aus arbeits- und organisationspsychologischer Sicht“ in diesem Band.

²⁸ Jörg Pflüger, „Konversation, Manipulation, Delegation: Zur Ideengeschichte der Interaktivität“, in: Hans Dieter Hellige (Hg.), *Geschichten der Informatik. Visionen, Paradigmen, Leitmotive*, Berlin u.a. 2004, 367–408, 367 f. Zum Gedanken, dass sich der Mensch anstrengt, um sich durch Technik Anstrengungen zu ersparen, ohne eine klare Vorstellung davon zu haben, wohin die ersparte Anstrengung führen soll und was dann noch übrig bleibt, vgl. Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik*, 37–45.

analoge Muße hierdurch massiv schrumpft. An die Stelle der menschlichen Vervollkommnung tritt die technische Optimierung.

Anhand des Beispiels Kochen lässt sich gleichzeitig zeigen, dass es sich bei den aktuellen Entwicklungen im Rahmen der Digitalisierung nicht unbedingt um vollkommen neue Denk- und Handlungsweisen handelt. Viele Geschäftsmodelle, die auf digitalen Technologien basieren, zielen auf Effizienzsteigerungen sowie auf die Erhebung und Weiterverwendung enormer Datenmengen ab. Bereits in den 1920er und 1930er Jahren gab es vor dem Hintergrund des Taylorismus Bemühungen, vor allem Frauen dazu zu veranlassen, den eigenen Haushalt mittels moderner Technik effizient und rational zu führen. Das wohl bekannteste Beispiel ist die im Auftrag des Stadtbaurats Ernst May von der Wiener Architektin Margarete Schütte-Lihotzky entworfene *Frankfurter Küche*, die zwischen 1926 und 1939 in 10.000 von der Stadt errichteten Wohnungen eingebaut wurde. Der Entwurf beruhte auf tayloristischen Zeit- und Arbeitsstudien zu in einer Küche zurückgelegten Wegen, Arbeitsschritten und „überflüssigen“ Bewegungen. Digitalisierung scheint hieran nahtlos anzuschließen.²⁹

5. Fazit: Mußepraktiken im Wirtschaftsleben zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Der Muße wird im Kontext von Arbeit und digitalen Technologien nun mindestens in zweifacher Hinsicht zu Leibe gerückt. Auf der einen Seite wird sie dazu instrumentalisiert, die Kreativität zu steigern und den Zwangscharakter von Arbeit zu verschleiern.³⁰ Hierdurch unterliegt sie selbst einem muße-feindlichen Zwang. Auf der anderen Seite werden analoge Muße-tätigkeiten von Digitalpionier*innen in zu optimierende Vorgänge verwandelt. Gleichzeitig verändert sich durch digitale Technologien und durch die in ihrem Umfeld entstehenden muße-ähnlichen Praktiken auch das, was wir unter Arbeit verstehen. Dafür werden sehr klar strukturierte und künstlich erschaffene Freiräume kreiert. Möglicherweise führen diese trotz der rigiden Rahmenbedingungen tatsächlich vereinzelt oder flächendeckend zu mehr Muße im Arbeitsprozess. Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass Arbeit und Muße anfangen, ihre Konturen zu verlieren und immer mehr ineinander überzugehen. Dabei ist es freilich fraglich, ob diese jemals wirklich klar voneinander zu trennen gewesen sind.³¹ Jedenfalls geschieht

²⁹ Zur *Frankfurter Küche* vgl. Heßler, *Kulturgeschichte der Technik*, 78–82. Zur Technisierung privater Haushalte vgl. Mathias Bös u.a., *Haushaltstechnisierung und gesellschaftliche Arbeitsteilung*, Frankfurt a.M. 1991.

³⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Michael Vollstädt „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“, 87 f. in diesem Band.

³¹ In einem Aufsatz zeigt Georg Dobler anhand von Beispielen, inwiefern es sich bei der Aufspaltung in reine Arbeit und reine Muße, die die intellektuelle europäische Muße-

die bewusst herbeigeführte Verschmelzung in der Praxis interessanterweise in einem historischen Moment, wo Arbeit und Muße im Kontext der Ausbreitung digitaler Technologien gleichermaßen als zunehmend bedroht wahrgenommen werden.

Durch Bemühungen von Menschen wie Steve Jobs, dem Mitgründer und langjährigen Chief Executive Officer (CEO) von Apple, hat Technologie für den Massenmarkt dabei zwar längst ihr hässliches Gesicht in ein ästhetisches und freundliches Antlitz verwandelt.³² Das Schöne und Gute, die in *R.U.R.* noch etwas der Technologie Entgegengesetztes waren, werden zunehmend von technologischen Innovationen vereinnahmt und gutes Design, Bequemlichkeit, Spiel und Freude verkaufen sich offensichtlich hervorragend. Sie täuschen jedoch auch über die bei Karel Čapek noch so deutlich hervorgetretenen Kehrseiten hinweg.

konzeptionen prägt, um eine „extreme Ausnahme“ handelt, vgl. Georg Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, *Muße im kulturellen Wandel*, 54–68. In seiner Forschung zu Algerien in den 1960er Jahren macht Pierre Bourdieu ebenfalls deutlich, wie stark die Vorstellungen von Arbeit und Muße von den jeweiligen wirtschaftlichen Rahmenbedingungen abhängen, vgl. Pierre Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*, Konstanz 2010.

³² Hierbei führt Apple gewissermaßen das seelisch-geistige Programm des positiven Denkens, das in Persönlichkeits- und Motivationsseminaren sowie in der entsprechenden Ratgeberliteratur Verbreitung findet, in die Technologie ein. Für eine Kritik an der Strömung des positiven Denkens vgl. Barbara Ehrenreich, *Smile or Die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*, München 2010.

Das Freie Wochenende

Zeitstrukturelle Rahmenbedingungen der Muße im Spannungsfeld widerstreitender wirtschaftlicher und kultureller Interessen

Jürgen P. Rinderspacher

Einleitung

Mußerfahrung ist nie unendlich, sondern stets in irgendeiner Weise und durch irgendwelche Umstände zeitlich begrenzt. Unter den Bedingungen einer hoch entwickelten Gesellschaft ist sie für die Mehrzahl der Menschen in der Regel an bestimmte Zeitfenster gebunden, das heißt sehr häufig bilden institutionalisierte zeitliche Limitierungen im Alltagsgeschehen erst den Rahmen, innerhalb dessen es dem Individuum möglich ist, eine so gegebene Chance zu Mußerfahrung zu nutzen oder nicht. So verbindet sich der Begriff der Muße im allgemeinen Verständnis entwickelter Gesellschaften zu einem Gutteil mit der Zeitinstitution des Freien Wochenendes. Zumindest erwartet man dort landläufig mehr Chancen, Muße zu erfahren, als im Getriebe erwerbsbezogener oder privater Alltagsgeschäfte. Die These dieses Beitrags ist, dass die institutionellen Voraussetzungen für Muße in einer Gesellschaft, deren Kennzeichen unter anderem ein engmaschiges Netz funktionsgebundener Alltagszeiten ist, zunehmend Bedeutung erlangen, auch oder gerade deshalb, weil allenthalben die Flexibilität der Arbeits- und Lebenszeiten zugenommen hat.

Schon von Beginn an sah sich das Freie Wochenende bzw. der Sonntag als herausgehobene, arbeitsfreie Zeit in seiner Existenz in Frage gestellt, sowohl durch wirtschaftliche Interessen, als auch infolge technischer, sozialer und kultureller Umbrüche. Diese werden auch künftig den Legitimationsdruck gegenüber einer regelmäßigen, kollektiven Unterbrechung eines mehr oder weniger erheblichen Teils der wirtschaftlichen Aktivitäten an ein bis zwei Tagen in der Woche erhöhen. Umgekehrt könnte dieser Druck im Sinne einer Gegenreaktion aber auch die Notwendigkeit einer kollektiven Wochenzäsur für Individuum und Gesellschaft deutlicher denn je hervortreten lassen.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Frage nach den Zukunftschancen des Freien Wochenendes als einer zentralen soziokulturellen Ermöglichungsstruk-

tur, gleichsam eines institutionalisierten zeitlichen Gehäuses, in dessen Schutz Muße in der modernen Gesellschaft gelebt werden kann.¹ Er problematisiert dabei den Wandel einer tradierten, auf der großen Erzählung des jüdischen Sabbat und des christlichen Sonntag und dem Freiheits- bzw. Freizeitversprechen der Moderne beruhenden Zeit-Institution.² Er konfrontiert die auf diese Wurzeln zurückgehende Logik einer kollektiven Diskontinuität, sprich einer Unterbrechung des Flusses gesellschaftlicher Betriebsamkeit, mit der gegenteiligen Logik der auf Durchlauf angelegten Digitalität, wie sie in Big Data verkörpert ist. Dabei wird unter anderem deutlich, dass sowohl die individuelle als auch die gesellschaftliche Fähigkeit zur Unterbrechung ein konstituierendes Merkmal von Muße ist.

1. Das Freie Wochenende in Bewegung: Gründe und Tendenzen

Nachdem das Freie Wochenende in den 1980er und 1990er Jahren Gegenstand zahlreicher harter öffentlicher Auseinandersetzungen gewesen ist, wurde es in der Folgezeit verhältnismäßig still um diese Zeitinstitution. Selbst die Ausdehnung der Ladenöffnungszeiten am Samstag im Zuge der Novellierung des Ladenschlussgesetzes wie auch dessen weitere Liberalisierung an Sonntagen konnte nur vorübergehend größere öffentliche Aufmerksamkeit für sich beanspruchen. Dessen ungeachtet scheint die Erosion des Freien Wochenendes als ein aus dem Wochenverlauf herausgehobener Zeitraum, der möglichst frei von Arbeit sein soll, voranzuschreiten: Arbeiteten im Jahr 1992 noch 21,1 Prozent der Beschäftigten *regelmäßig* am Samstag, so waren es 2016 schon 25,3 Prozent und der Anteil der Sonntagsarbeiter*innen stieg im gleichen Zeitraum – im Verhältnis wesentlich stärker – von 10,7 auf 14,1 Prozent. Im Dienstleistungssektor waren es sogar 17 Prozent. Fast doppelt so hoch liegen die Zahlen, wenn man nach *gelegentlicher* Samstags- beziehungsweise Sonntagsarbeit fragt. Von den Selbständigen (mit Angestellten) geht die Hälfte samstags in ihren Betrieb und immerhin ein Viertel dieser Personengruppe auch am Sonntag.³

¹ Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, „Muße und Gesellschaft. Einleitung“ in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 1–20.

² Für eine historische Perspektivierung des Verhältnisses von Muße und Feiertagen vgl. den Beitrag von Albert Schirrmeister „Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert“ in diesem Band.

³ Destatis, *Qualität der Arbeit. Geld verdienen und was sonst noch zählt* (2017), https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Arbeitsmarkt/Erwerbstaetigkeit/Publikationen/Downloads-Erwerbstaetigkeit/broschuere-qualitaet-arbeit-0010015179004.pdf?__blob=publicationFile (abgerufen am 24.04.2020).

Weitere gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen, bringen die Zeitinstitution des Freien Wochenendes in seiner bisher bekannten Form erneut in eine Defensivposition. In der öffentlichen Debatte findet sich regelmäßig die Forderung der Einzelhandelsverbände, mehr verkaufsoffene Sonntage als bisher zuzulassen. In die gleiche Richtung einer zeitlichen Entgrenzung von Arbeit und Freizeit weist auch die Forderung der Arbeitgeberverbände, im Zuge der digitalen Revolution in der Arbeitswelt das Arbeitszeitgesetz hin zu mehr unternehmensbezogener Flexibilität zu verändern.⁴ Davon betroffen wäre dann nicht nur die Höchstdauer der täglichen Arbeitszeit, sondern der Logik nach auch die der wöchentliche Ruhezeit.

Tatsächlich kann man angesichts der zunehmend kapitalintensiven und zugleich mit immer weniger Menschen besetzten Produktionsanlagen fragen, ob es gerechtfertigt sei, diese 52-mal im Jahr ein- oder zwei Tage – Samstag und Sonntag – stillstehen zu lassen, um den Menschen eine *kollektive* Ruhezeit zu ermöglichen. Genügt es nicht, wenn die Beschäftigten jeweils jede(r) für sich ihre Freizeit genießen und sich regenerieren können? Argumente, die bereits in den 1980er Jahren nicht nur von liberalen Politikern und Wirtschaftsverbänden vorgetragen wurden.⁵ Solche Gegen-Argumente haben die Idee des arbeitsfreien Sonntags von Beginn an begleitet. Tatsächlich lässt sich dies auch ökonomisch begründen: Je mehr die Industrialisierung und damit die Produktivität der Arbeit beziehungsweise der Industrieanlagen seit dem 19. Jahrhundert vorschritt, desto relativ teurer wurde der regelmäßige Stillstand der Anlagen, dargestellt in der für Ökonomen gebräuchlichen Denkfigur der Opportunitäts- oder ‚Verzichts-Kosten‘. Das sind die Kosten, die einem Unternehmen durch den Ausfall von Produktionschancen, also einem potentiellen, entgangenen Nutzen, entstehen. Und diese Kosten steigen rechnerisch, je effizienter eine Volkswirtschaft arbeitet, je mehr also deren Produktivität steigt.

Gegen den Einwand, kollektive Ruhezeiten seien eigentlich überflüssig, kann und muss man zum einen das arbeitsmedizinische Argument halten, dass mit Blick auf die Rekreation der Arbeitskraft kollektive Ruhezeiten mit ihren unterschiedlichen Funktionen (s.u.) effektiver sind als bloß individuelle Frei-Zeiten und dass, wenn dies zutrifft, die aus einer Erosion des Freien Wochenendes entstehenden Sozialkosten wieder auf die Gemeinschaft zurück schlagen würden.⁶

⁴ BMWI (Bundesministerium für Wirtschaft), „Zukunft der Arbeit“, in: BMWI, *Industrie 4.0*, Berlin 2004; Detlef Wetzels, *Arbeit 4.0. Was Beschäftigte und Unternehmen verändern müssen*, Freiburg i.Br. 2015.

⁵ Vgl. Ernst Helmstädter, „Wochenendarbeit, Freizeit und Wettbewerbsfähigkeit. Zehn Thesen aus der Sicht des Ökonomen“, in: Karl Wilhelm Dahm/Andreas Mattner/Jürgen P. Rinderspacher u.a. (Hg.), *Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes*, Frankfurt a.M./New York 1989, 43–51.

⁶ Vgl. Friedhelm Nachreiner, „Belastung durch Schichtarbeit“, in: GAWO e.V., http://www.boeckler.de/pdf/v_2012_02_28_nachreiner.pdf (abgerufen am 23.08.2019); Rutenfranz, Joseph, „Die Bedeutung der biologischen Rhythmik für Schichtarbeit bei kontinuier-

In welchem Umfang und wie oft es allerdings erforderlich ist, dass diese Rekreation für alle Mitglieder einer Gesellschaft im Gleichschritt eines wöchentlichen Rhythmus erfolgen muss, um soziale und gesundheitliche Schäden von den Beschäftigten abzuwenden, scheint bis heute nicht wirklich wissenschaftlich erwiesen. Solche funktionalen Argumente im Sinne der Stabilisierung des sozio-ökonomischen Systems betreffen jedoch nur den einen Aspekt der Frage nach der Bedeutung des Freien Wochenendes für eine hoch entwickelte Gesellschaft. Der andere, der uns hier mehr interessieren soll, betrifft die Bedeutung des Freien Wochenendes als (Zeit-)Kulturgut, das meint in unserem Zusammenhang seine Bedeutung als zeitliche Ermöglichungsstruktur von Muße unter den Bedingungen der reflexiven Moderne.⁷

Ein drittes Argument gegen kollektive Ruhezeiten lautete besonders in den letzten beiden Dekaden, dass der Trend zur Individualisierung westlicher Gesellschaften zur Folge habe, dass die alten kollektiven Rituale und Inszenierungen der Freizeit, wie etwa das gemeinsame Sonntagsessen, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Kern noch von dem Kollektivgeist und den Vergemeinschaftungsformen der ersten Industriemoderne geprägt und daher ohnehin aus der Zeit gefallen seien. Etwa die Verschiebung von Kollektiv- zu Individualsportarten weise ja in diese Richtung.⁸ Einmal davon abgesehen, dass wie gesagt solche Einwände den arbeitsfreien Sonntag und später das Freie Wochenende inklusive des Samstags von Beginn an begleitet haben, lässt sich tatsächlich kaum übersehen, dass sich die wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen, in die die Zeitinstitution ‚Freies Wochenende‘ eingebettet ist, insbesondere auch in der vergangenen Dekade noch einmal stark verändert haben; eine andere Frage ist, welche Schlüsse daraus abgeleitet werden können.

Zu diesen Veränderungen gehören unter anderem:

- *Zunehmender Wettbewerbsdruck* durch forcierte Globalisierung der Wirtschaft
- *Erhöhung der Nachfrage nach Arbeitskräften am Wochenende durch Expansion* unter anderem der Freizeitindustrie (Tourismus, Freizeitparks, Gastronomie, kulturelle Angebote usw.) oder des Care-Sektors (Pflege), hier unter anderem bedingt durch den demografischen Wandel
- *Strukturveränderungen der Arbeit beziehungsweise der Arbeitsbedingungen (Industrie 4.0)*

licher Produktion“, in: K. W. Dahm u.a. (Hg.), *Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes*, Frankfurt a.M./New York 1989, 71–84.

⁷ Vgl. Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt a.M. 1996.

⁸ Vgl. Jürgen Mittag, „Freizeitsport. Sport und Bewegung in der Freizeit“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch Freizeitsoziologie*, Wiesbaden 2015, 385–414.

- *Beschäftigungssituation* und *Einkommensentwicklung* (u.a. Niedriglohnsektor) erhöhen in bestimmten Segmenten des Arbeitsmarktes den Druck auf die Akzeptanz von Wochenendarbeit
- *Starker Strukturwandel im Einzelhandel (E-Commerce)* erhöht den Wettbewerbsdruck zwischen konventionellem Einzelhandel und Anbietern im Internet
- *Ständige, technisch vermittelte Erreichbarkeit* der Menschen *und* Netz-Kommunikation ohne zeitliche Limits und damit die Real-Erfahrung einer kontinuierlichen Gesellschaft (Social Media und 24/7 Internet-Shopping)
- *Forcierte Individualisierung* der Gesellschaft; damit Betonung des Werts der ‚eigenen‘ Zeit bei gleichzeitiger Minderbewertung kollektiver Zeiten wie dem Freien Wochenende
- *Anstieg von Obligationen* am Wochenende (u.a. Pflegeaufgaben, Fortbildungsnotwendigkeiten) belasten das Wochenende mit privaten Arbeitstätigkeiten
- *Kultur- und religionsspezifische Diversifizierung* der Zeit- beziehungsweise Sozialrhythmen in der mittelbaren und nahen Lebenswelt
- *Fortschreitende Säkularisierung beziehungsweise Entkirchlichung* der Gesellschaft führt zu sinkender Akzeptanz traditioneller Elemente der Sonntagskultur
- *Zunehmende Multikulturalität* relativiert teilweise die ursprüngliche christliche Fundierung der kollektiven *peak-period*, wie sie etwa in der geltenden Rechtsprechung zum Ausdruck kommt.

Wir erleben hier die Konfrontation einer gesellschaftlichen Zeitinstitution als einem gewachsenen Kulturgut mit teilweise noch hohen Anteilen an religiösen Elementen auf der einen Seite mit kommerziellen Interessen unterschiedlicher Wirtschaftszweige auf der anderen. Gleichsam quer dazu gehen Veränderungsimpulse zusätzlich vom sozio-kulturellen und sozio-ökonomischen Wandel der Gesellschaft und daraus resultierender Zeitverwendungsmuster der Menschen aus.⁹ Hinzu kommen Einflussfaktoren aus den Kulturen von Menschen mit Migrationsgeschichte bzw. nicht-christlicher Religionen.

⁹ Vgl. Bernhard Dietz/Christopher Neumaier/Andreas Rödder (Hg.), *Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren*, München 2013.

2. Herausgehobenheit: Soziale Funktionen und Darstellungsformen

In seiner seit den 1960er Jahren vorzufindenden Gestalt besteht die Zeitinstitution des Freien Wochenendes im Wesentlichen aus den Komponenten Samstag und Sonntag, respektive auch dem Freitag, mit je unterschiedlicher Entstehungsgeschichte und daraus resultierenden, je eigenen Begründungen, soziokulturellen Traditionen und gelebten Praxen.¹⁰ In das Wochenende als Zeitinstitution ist mit dem Sonntag vor allem die kirchliche Tradition eingegangen¹¹, mit dem Samstag die gewerkschaftliche.¹² Aus diesen Traditionen heraus sind zwei ‚zeitliche Protektorate‘ erwachsen, für die sich das eine Mal vorrangig die Kirchen, das andere Mal vorrangig die Gewerkschaften verantwortlich fühlen, unter anderem indem sie in Konfliktfällen als öffentliche Fürsprecher auftreten beziehungsweise den Sonntag mit spezifischen regelmäßigen Gestaltungsangeboten (u.a. Gottesdiensten) belegen und ihn darüber hinaus mit einer bestimmten Weltsicht sinnhaft besetzen. In diesem Kontext sind auch die gesetzlichen Vorschriften zum Schutz des Sonntags, genauer der Sonntagsruhe entstanden, sogar mit Verfassungsrang (Grundgesetz, Verfassungen der Bundesländer).¹³ Dagegen muss der Samstag infolge seiner Entstehungsgeschichte und Begründungsstruktur weithin ohne eine solche Absicherung auskommen. Er ist auch in Tarifverträgen und anderen Übereinkünften der Tarifparteien nur selten abgesichert¹⁴, was den Samstag in den vergangenen Dekaden zum bevorzugten Objekt von Erweiterungen der Betriebszeiten von Industrie- und Dienstleistungsunternehmen wie auch des Einzelhandels gemacht hat.

Trotz regelmäßiger Infragestellungen aus Wirtschaft und Politik ist das arbeitsfreie Wochenende als herausgehobene Zeit in den vergangenen sechs Jahrzehnten zu einem festen Bestandteil der sozialen Realität in Deutschland, in Westeuropa und nicht nur in den Industrienationen geworden.¹⁵ Als Zeitinstitu-

¹⁰ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, *Am Ende der Woche. Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes*, Bonn 1987.

¹¹ Vgl. Uwe Becker, *Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik*, Neukirchen-Vluyn 2006.

¹² Vgl. Friedrich Fürstenberg/Irmgard Herrmann-Stojanov/Jürgen P. Rinderspacher, (Hg.), *Der Samstag. Über Entstehung und Wandel einer modernen Zeitinstitution* (Forschungen aus der Hans-Böckler-Stiftung 14), Berlin 1999.

¹³ Vgl. Andreas Mattner, *Sonn- und Feiertagsrecht*, Köln 1991; Andreas Mattner, *Der Sonn- und Feiertagsschutz für Beschäftigte. Ausgewählte Fragestellungen. Ausarbeitung für den Wissenschaftlichen Dienst des Deutschen Bundestages*, Berlin 2014.

¹⁴ Vgl. Ulrich Mückenberger, „Kein Werktag, kein Sonntag. Tertium Datur“, in: Friedrich Fürstenberg/Irmgard Herrmann-Stojanov/Jürgen P. Rinderspacher, (Hg.), *Der Samstag. Über Entstehung und Wandel einer modernen Zeitinstitution* (Forschungen aus der Hans-Böckler-Stiftung 14), Berlin 1999, 247–266.

¹⁵ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Wochenruhetage im internationalen Vergleich“, in: Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Hollbach (Hg.), *Die Welt am Wochenende*.

tion hat es zunächst eine Reihe praktischer Funktionen: Die Regelmäßigkeit des Wochenrhythmus, der für alle Mitglieder der Gesellschaft verbindlich festgelegt ist, ermöglicht Individuum und Gesellschaft eine grundlegende zeitlich-zyklische Orientierung jenseits der linearen kalendarischen Zeitachse (*Orientierungsfunktion*).¹⁶ Es ermöglicht hierdurch darüber hinaus die gleichzeitige Anwesenheit vieler Menschen zur gleichen Zeit am gleichen Ort, etwa anlässlich von Fußballspielen, Gottesdiensten oder in der Diskothek (*Koordinationsfunktion*). Angesichts steigender Multilokalität und Multifokalität der Familien beziehungsweise Patchworkfamilien, die häufig regelmäßige größere Distanzüberwindungen am Wochenende nach sich ziehen, profitieren unter anderem diese von einem gemeinsamen Lebensrhythmus der Gesellschaft. Nicht zuletzt deshalb ist das Freie Wochenende ein wichtiges familienpolitisches Instrument.

Das Freie Wochenende, dessen Charakteristikum zunächst in nicht mehr und nicht weniger als in seiner – wenngleich stark symbolisch aufgeladenen – periodischen Herausgehobenheit aus dem Alltagsgeschehen besteht, ist über die genannten Funktionen hinaus bekanntlich ein Zeitraum für Freizeit und Erholung (*Rekreationsfunktion*). Aber es ist weit mehr als das: Indem es als zeitliches Biotop eine Basis für den temporären Ausstieg aus den Alltagsgeschäften bietet, verbessert es die Chancen für Transzendenzerfahrungen oder für ‚innere Einkehr‘. Es stützt sich dabei weithin auf kollektive Wertbezüge: So steht die Unterbrechung der Alltagsroutine auch in einer weithin säkularisierten Gesellschaft nach wie vor symbolisch für die im kollektiven Bewusstsein verankerte, eng mit der Sonntagsruhe beziehungsweise dem Sabbatgebot verbundene alttestamentliche Erkenntnis, dass Arbeit – Erwerbsarbeit ebenso wie Hausarbeit, Erziehungsarbeit und andere Obligationen – nicht den gesamten Lebenssinn ausmachen sollen.¹⁷ Die Partizipation der Menschen an der gelebten Praxis des Freien Wochenendes stellt daher immer auch einen Inklusionsmechanismus dar (*Integrationsfunktion*). Umgekehrt laufen entrhythmisierete Gesellschaften Gefahr, dieses starke zeitliche Symbol ihrer Zusammengehörigkeit zu verlieren, wodurch die zentrifugalen Kräfte eines Gemeinwesens bis hin zur Anomie verstärkt würden, wie schon Emile Durkheim befürchtete.¹⁸ Schließlich wäre fünftens die *Animationsfunktion* zu nennen: Das Freie Wochenende stiftet Gemeinschaft dadurch, dass der erwerbsarbeitsfreie Zeitraum Aufforderungscharakter hat, der sich etwa

Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage. Ein interkultureller Vergleich, Bochum 1994, 259–282.

¹⁶ Vgl. Rinderspacher, *Am Ende der Woche*.

¹⁷ Vgl. Jürgen Ebach, „Nicht das letzte Herausholen! Biblische Erinnerungen zum Thema Arbeits- und Ruhezeit“, in: Hartmut Przybylski/Jürgen P. Rinderspacher (Hg.), *Das Ende gemeinsamer Zeit. Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung und Öffnungszeiten*, Bochum 1988, 83–98.

¹⁸ Vgl. Axel Ermert, „Kollektive Zeiterfahrung und soziale Integration“, in: Hartmut Przybylski/Jürgen P. Rinderspacher, *Das Ende gemeinsamer Zeit*, 117–138.

in der wiederkehrenden Frage nach seiner Gestaltung ausdrückt: „Was machen wir am kommenden Wochenende, habt Ihr am Sonntag schon etwas vor?“ Insbesondere die Animationsfunktion, aber auch alle anderen Funktionen ermöglichen und unterstützen die Erfahrung unterschiedlicher Formen von Muße.

Die Wirksamkeit dieser Funktionen basiert allerdings auf der Voraussetzung einer (noch) mehr oder weniger hohen Sozialität der Individuen in einer gegebenen Gesellschaft, sodass im Sinne der *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens* Gabriel Tardes der soziale Vergleich handlungsleitend wirken kann: Wenn ich die Mitmenschen im kollektiven Ruhezustand erlebe, fällt es mir leichter, ebenso zu ruhen wie umgekehrt sichtbare Arbeitstätigkeit zur Nachahmung anregen kann.¹⁹ Ähnlich hat etwa auch die Glücksforschung gezeigt, dass Lebenszufriedenheit oder gar Glück vorwiegend relationale Größen sind, die sich also aus dem Vergleich mit dem sozialen Umfeld speisen.²⁰ Hier darf man analog vermuten, dass auch öffentlich sichtbares Muße-Verhalten das soziale Umfeld hierzu anstiftet, zumal wenn wie am Freien Wochenende das Individuum durch den Schutz der Gesetzgebung, durch institutionelle Arrangements und kollektives Gewohnheitshandeln keine Sanktionen oder Wettbewerbsnachteile für seine Arbeitsunterlassung zu befürchten hat.

Die Integrationsfunktion ist besonders in einer *Gesellschaft der Singularitäten*²¹, die durch ein starkes Distinktionsbedürfnis in Verbindung mit einem ausgeprägten Individualbewusstsein und weiteren Faktoren erhebliche Kohäsionsprobleme aufweist²², von großer Bedeutung. Rosanvallon hat in historischer Perspektive gezeigt, wie sehr Gleichzeitigkeit als symbolische Form, etwa zeitgleiche politische Aktionen, zur Integration politischer Bewegungen beitragen kann.²³ Andererseits, denkt man an migrationspolitische Aspekte, kann aber auch eben diese Integrationsfunktion des Freien Wochenendes die Marginalisierung bestimmter Individuen und Gruppen begünstigen. In diesem Zusammenhang wird in jüngster Zeit die Frage diskutiert, welchen Status vor allem der muslimische Freitag aber auch andere Feiertage religiöser Minderheiten in Deutschland haben müssten. Hierauf werde ich unten noch einmal zurückkommen.

¹⁹ Vgl. Christian Borch, *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Berlin 2009.

²⁰ Vgl. Renate Köcher/Bernd Raffelhüschen, *Glücksatlas Deutschland 2011*, München 2011; Mirko Gemmel/Claudia Löschner (Hg.), *Ökonomie des Glücks. Muße, Müßiggang und Faulheit in der Literatur*, Berlin 2014.

²¹ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Gesellschaft*, Berlin 2017.

²² Vgl. Jutta Allmendinger, „Soziale Ungleichheit, Diversität und soziale Kohäsion als gesellschaftliche Herausforderung“, in: *vhw-Fachkolloquium Soziale Ungleichheit, Diversität und soziale Kohäsion* (2015), https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/08_publicationen/verbandszeitschrift/FWS/2015/3_2015/FWS_3_15_Allmendinger.pdf (abgerufen am 24.04.2020).

²³ Vgl. Pierre Rosanvallon, *Die Gesellschaft der Gleichen*, Berlin 2017.

Die Herausgehobenheit der Tage Samstag und Sonntag wird in Arbeitsgesellschaften aus naheliegenden Gründen am deutlichsten durch die kollektive Unterbrechung der Erwerbsarbeit für möglichst viele Mitglieder der Gesellschaft dargestellt, flankiert von weiteren Symbolen, etwa durch eine spezifische Kleiderordnung, durch Speiserituale aber auch durch das gesetzliche Verbot, am Sonntag Handel zu treiben. So bietet die anderthalbjahrtausendjährige Praxis des kirchlichen Sonntagsruhegebots auf der einen Seite²⁴ und der von den Gewerkschaften seit den 1950er Jahren schrittweise erkämpfte arbeitsfreie Samstag (im Volksmund auch als ‚Gewerkschaftstag‘ bezeichnet²⁵) einen durch Gewohnheit bzw. Gewohnheitsrecht, Tarifvertrag und Gesetz mehr oder weniger gesicherten zeitlichen Schutzraum²⁶, ein zeitliches Biotop für Erholung, außeralltägliche Aktivitäten und gemeinsame Zeit.

Freilich ist diese Herausgehobenheit in unterschiedlichen sozialen und religiösen Kontexten mit unterschiedlichen Bedeutungsgehalten symbolisch aufgeladen, besonders in der jüdischen Tradition.²⁷ Hier wäre weiter zu differenzieren zwischen der Herausgehobenheit sowie unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen durch verschiedene Institutionen auf der einen Seite und den spezifischen öffentlichen und privaten Darstellungsformen dieser Herausgehobenheit auf der anderen. Alle sind im soziokulturellen bzw. religiösen Kontext einer Gesellschaft verwurzelt; dies betrifft erstens die Tatsache, dass überhaupt eine solche Herausgehobenheit existiert, zweitens dass diese regelmäßig/rhythmisch ist und drittens, dass diese hierin wieder siebentägig strukturiert ist.²⁸ So kennen wahrscheinlich alle Gesellschaften, auch die alten asiatischen, zwar *peak-periods* im Jahresverlauf, ursprünglich aber nicht regelmäßige und nicht in kürzeren Intervallen wie bei einer siebentägigen Wochenzählung.²⁹ Viertens ist dort, wo Herausgehobenheit siebentägig zelebriert wird, die Lage und damit eng verbunden die soziokulturelle und religiöse Deutung dieser Lage der entsprechenden *peak-periods* unterschiedlich, wie der Vergleich des Christlichen Sonntags

²⁴ Vgl. Simeon Nuß, *Der Streit um den Sonntag. Der Kampf der Katholischen Kirche in Deutschland von 1869 bis 1929 für den Sonntag als kollektive Zeitstruktur*, Idstein 1996; Justo Gonzalez, *Eine kurze Geschichte des Sonntags. Vom Urchristentum bis heute*, München 2017.

²⁵ Vgl. Fürstenberg/Herrmann-Stojanov/Rinderspacher, *Der Samstag*, 247–266.

²⁶ Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber, „Samstäglichkeiten. Zur Ethnographie eines Wochentags“, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 100 (2004), 155–171; Witold Rybczynski, *Am Freitag fängt das Leben an. Eine kleine Geschichte der Freizeit*, Reinbeck 1993.

²⁷ Vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 335–380.

²⁸ Hierzu: Eviatar Zerubavel, *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week*, New York 1985.

²⁹ Manfred Pohl, „Wochenende in Japan?“, in: Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Hollbach (Hg.), *Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage. Ein interkultureller Vergleich*, Bochum 1994, 237–244.

mit dem Jüdischen Sabbat und dem Islamischen Freitag zeigt. Fünftens ist zu unterscheiden, ob diese *peak-period* sinnhaft mit Deutungen und daraus resultierenden Symbolen aufgeladen ist oder nicht und wenn ja mit welchen. Diese Unterschiede betreffen sechstens auch die spezifischen Vorschriften in Bezug auf Arbeit, Handel, Speisevorschriften, Reinheitsgebote und natürlich die religiösen Kulte im engeren Sinne. Hinzu tritt siebtens in den weithin säkularisierten Gesellschaften des Westens die liberale Variante einer Sinnggebung, die gerade darin besteht, ihren Mitgliedern in Form rechtlicher Regelungen und Gewohnheitsrechte lediglich ein herausgehobenes zeitliches Gehäuse anzubieten, es dann jedoch den Individuen zu überlassen, dieses falls gewünscht mit Sinn, Symbolen und Ritualen zu besetzen oder nicht. Im christlichen Kontext geht das entsprechende Brauchtum bekanntlich auf die alttestamentliche Tradition der regelmäßigen Wochenzäsur durch eine kollektive Arbeitsunterbrechung bzw. des Sieben-Tage-Rhythmus zurück.³⁰

Dass jede Gesellschaft für ihren Zusammenhalt und ihr Selbstverständnis Symbole einer gemeinsamen Lebenskultur benötigt, hat im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts besonders Ernst Cassirer überzeugend dargestellt.³¹ Zuvor hatte bereits Durkheim die Bedeutung eines kollektiven Lebensrhythmus für den Zusammenhalt der Gesellschaft beschrieben.³² Das gleichzeitige, gleichförmige Agieren von Individuen kann jedoch nicht nur Zusammengehörigkeit der *Gleichen* zeigen, sondern ermöglicht auch die Anerkennung von Gleichheit und Gleichwertigkeit *in der Differenz*, wie Rosanvallon betont.³³ Gabriel Tarde hat wie erwähnt die Bedeutung des sozialen Vergleichs als Medium des Zusammenhalts von Gesellschaften zum zentralen Thema gemacht.³⁴ In all dem wird deutlich, dass die Individuen, so sehr sie sich im Verlauf der Modernisierung moderner Gesellschaften auch real individualisiert haben mögen, in ihrem Verhalten wesentlich von Symbolen und hierin wieder von zeitlichen Symbolen beeinflusst werden.

Dies plausibilisiert einmal mehr, dass die strukturelle Kollektivität des Freien Wochenendes für das Verhalten des Individuums, das Muße sucht, von großem Vorteil ist, in dem nicht die *eigene* Arbeit auf *eigenen* Entschluss und in *eigener* Verantwortung für die daraus resultierenden Folgen unterbrochen werden muss, sondern die Beweislast umgekehrt wird: Wenn das soziale Umfeld die Arbeit niederlegt, erscheint der/diejenige, der/die anders handelt, als Außenseiter und

³⁰ Vgl. Becker, *Sabbat und Sonntag*; Erich Spier, *Der Sabbat. Institut Kirche und Judentum*, Berlin 1989; Alexandra Grund, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, Tübingen 2011.

³¹ Vgl. Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1956.

³² Vgl. Axel Ermert, „Kollektive Zeiterfahrung und soziale Integration“, in: Hartmut Przybylski/Jürgen P. Rinderspacher (Hg.), *Das Ende gemeinsamer Zeit. Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung und Öffnungszeiten*, Bochum 1988, 117–138.

³³ Vgl. Rosanvallon, *Die Gesellschaft der Gleichen*.

³⁴ Vgl. Borch, *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens*.

wird damit für sein/ihr Handeln begründungspflichtig. Wenn also Muße als eine nicht durch Dritte oder andere Externitäten bestimmte, unverzweckte Tätigkeit verstanden werden soll³⁵, wäre Arbeit und hierin besonders die hochorganisierte Erwerbsarbeit als eine solche mußekritische Externität anzusprechen, die aber durch derartige Mechanismen des sozialen Vergleichs eingehegt werden kann.³⁶ Innerhalb dieses geschützten Freiraums kann sich die Fähigkeit, verfügbare Zeit entlang eigener Lebensziele und Lebensstile zur Entfaltung zu bringen – Zeitkompetenz – vergleichsweise ungehindert entfalten.³⁷ Es spricht viel dafür, dass solcherart Entscheidungsspielräume, hier die Fähigkeit der Kontrolle über die eigene Zeit, konstitutiv für Mußerfahrungen sind.³⁸

Allerdings könnte diese Form einer strukturell gesicherten Kollektivität der Unterbrechung, wie sie das Freie Wochenende bietet, ein Widerspruch zu einer *Gesellschaft der Singularitäten* sein: Zwar eröffnet das Freie Wochenende in seiner gegenwärtigen liberal-modernen Erscheinungsform und durch die oben dargestellte Unterschiedenheit seiner beiden Komponenten Samstag und Sonntag weite Gestaltungs- und Interpretations-Räume die es ermöglichen, Diversität zu leben; zugleich zeigen sich immer wieder Konfliktfelder, in denen die Interessen unterschiedlicher sozialer Gruppen aufeinander stoßen.

3. Neue Herausforderungen durch religiöse Diversität und zeitliche Vielfalt

Wenn, wie Durkheim feststellte, die Identität einer Gemeinschaft außer durch mehr oder weniger gegenständliche Symbole auch durch typische, mit Sinn aufgeladene Zeitrituale und gemeinsame Rhythmen im Alltag der Menschen zur Geltung gebracht wird, kann zur selben Gruppe nur gehören, wer neben anderen auch die zeitlichen Symbole – seiner – Gemeinschaft mit-lebt.³⁹ Das beginnt mit den – gemeinsamen oder getrennten – Einnahmezeiten der Mahlzeiten, geht über die Zeiten, an denen Familienmitglieder aufstehen oder zu Bett gehen und reicht bis hin zu – gemeinsamen oder individuellen – Ritualen, die das familiäre

³⁵ Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–88; Tobias Keiling, „Muße“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 44–46, online unter <http://mussemagazin.de/?p=546> (abgerufen am 01.11.2018).

³⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung“ in diesem Band.

³⁷ Vgl. Elmar Hatzelmann/ Martin Held, *Zeitkompetenz. Die Zeit für sich gewinnen*, Weinheim/Basel 2005.

³⁸ Vgl. Joachim Bauer, „Selbststeuerung als Voraussetzung von Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 89–100.

³⁹ Vgl. Ermert, „Kollektive Zeiterfahrung und soziale Integration“.

Wochenende kennzeichnen, etwa der Gang zum Fußballplatz, ein Kirchenbesuch oder der ARD-Tatort am Sonntagabend. Daraus ergibt sich die Frage, was die Menschen eigentlich bewegt, ihr Leben in solche kollektiven Rhythmen einzufügen oder nicht und wie Legitimationssysteme beschaffen sein müssen, die sie hierin unterstützen oder aber sie im Gegenteil daran hindern.⁴⁰

Wie im Kleinen zeigt sich auch im Großen die identitätsstiftende Wirkung von Zeitrhythmen, so in Bezug auf die Entstehung des heutigen Sieben-Tage-Wochenrhythmus bzw. des christlichen Sonntags: Die ersten Christ*innen stammten aus dem Judentum und begingen deshalb zunächst den Sabbat. Als das Christentum sich über die ganze Welt ausbreitete, kamen jedoch mehr und mehr Christen nicht mehr aus dieser Tradition. Nun wurde der auf den Sabbat folgende Tag, der Sonntag, zum wichtigsten Tag der christlichen Woche. Auch in Abgrenzung gegenüber dem Judentum versammelten sich nun die Christen an diesem – für sie – ersten Tag der Woche zu abendlichen Mahlfeiern, um der Auferstehung ihres Herrn zu gedenken.⁴¹ Sechs Jahrhunderte später versammelten sich die Muslime zu ihrer zentralen wöchentlichen Zusammenkunft – ebenfalls an jedem siebten Tag, aber jeweils am Freitag, und nicht begleitet von einem theologisch fundierten Arbeitsverbot.⁴²

Für den Sabbat ist die Unterbrechung der laufenden Geschäfte konstitutiv. Claussen leitet dieses Symbol aus der Geschichte des Volkes Israel, namentlich aus der Zerstörung des Tempels ab:

In der Fremde mussten sie erfinderisch werden, wenn sie sich und ihren Glauben nicht aufgeben wollten. Sie mussten ohne Tempel und heilige Orte eine andere Form von Gottesdienst finden. Wer nichts zu geben hat und keinen besonderen Raum besitzt, in dem er vor Gott treten könnte, hat immerhin noch sich selbst und seine Zeit. Die kann er Gott zum Opfer geben, heiligen und aus der gewöhnlichen Welt ausgrenzen, um in ihr dem Heiligen zu begegnen [...]. So trat der Sabbat an die Stelle des Tempels, und das Nichtstun am Siebten Tag wurde zum neuen Opfer. An diesem freien Tag opferten die Exilierten ihre Zeit.⁴³

Was den christlichen Sonntag betrifft wäre noch anzumerken, dass innerhalb des Christentums historisch unterschiedliche Auffassungen darüber bestanden haben, inwiefern für den Christlichen Sonntag das Ruhegebot konstitutiv sei. Während stärker in der alttestamentlichen Tradition verwurzelte Theologien eben

⁴⁰ Vgl. hierzu Rainer Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2015.

⁴¹ Vgl. Lukas 24, 30–43; Johannes 20, 1.

⁴² Vgl. Ahmad A. Reidegeld, *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, 2. Aufl., Kander 2008, 393–425; Thomas Vogtherr, *Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch*, 2. Aufl., München 2006; Bert G. Fagner, „Freitag in Teheran. Iranisches Wochenende“, in: Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Hollbach (Hg.), *Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage. Ein interkultureller Vergleich*, Bochum 1994, 168–181, 171.

⁴³ Johann Hinrich Claussen, *Das Buch der Flucht*, München 2018, 84.

dieses mit Rekurs auf den Sabbat bejahen, sieht eine mehr christologisch und vom Auferstehungsgeschehen her argumentierende Theologie die Sonntagsheiligung durch den Gottesdienst als bestimmend an, damit auch das Ruhegebot eher als eine sekundäre Erscheinung im Sinne religiösen Brauchtums. Im Heidelberger Katechismus etwa heißt es zum Sinn des Sonntags:

Gott will zum einen, dass das Predigtamt und die christliche Unterweisung erhalten bleiben und dass ich besonders am Feiertag, zu der Gemeinde Gottes fleißig komme. Dort soll ich Gottes Wort lernen, die heiligen Sakramente gebrauchen, den Herrn öffentlich anrufen [...].⁴⁴

Entsprechend der religiösen Begründungen fällt auch die alltagspraktische Symbolik unterschiedlich aus: Alttestamentlich-jüdisch gilt der Sabbat als der letzte Tag der Woche, als der Tag, an dem Gott nach dem priesterschriftlichen biblischen Schöpfungsbericht sein Werk vollendet hatte und ruhte.⁴⁵ Dagegen gilt in der neutestamentlichen Tradition der Sonntag als der erste Tag; als Tag der Auferstehung symbolisiert er die Erlösung des Menschen durch den Kreuzestod Christi, der einer christlichen Existenz erst Sinn und Richtung gibt. Zugleich besteht, wie Achenbach hervorhebt, eine enge Verbindung zwischen Sonntag und Sabbat dadurch, dass der Sabbat „für die Schwächeren da sein soll“, was dem durch Jesus gestifteten Gebot der Nächstenliebe sehr nahekommt.⁴⁶

In dem Maße jedoch, wie die Säkularisierung der Gesellschaft bzw. der Bezug der Menschen zu einer kirchlichen Tradition schwindet, treten an ihre Stelle neue, religiöse oder diskursiv erzeugte säkulare Begründungsmuster: Die heute weltweit offiziell gültige Form der Jahresgliederung findet sich in der ISO-Norm 8601 der Vereinten Nationen und geht auf eben jenen, allen mosaischen Religionen gemeinsamen Sieben-Tage-Rhythmus zurück. Als Welt-Norm nicht durchgesetzt hat sich dagegen die eben beschriebene christliche Auffassung, der zufolge die Woche mit dem Sonntag beginne; dieser ist nach internationaler UN-Norm nunmehr der letzte Tag der Woche, Montag der erste. Einige wenige Länder machen darin allerdings eine Ausnahme (USA, Australien, Israel u.a.).

Hinzuzufügen wäre, dass wie erwähnt viele Kulturen, etwa die alten asiatischen, ursprünglich keinen Sieben-Tage Rhythmus kannten; dieser wurde erst im Zuge der Westorientierung Japans im neunzehnten Jahrhundert Bestandteil einer modernisierten Zeitgliederung, in afrikanischen Ländern dagegen im Verlauf kolonialistischer Herrschaft eingeführt.⁴⁷ Inwieweit die jeweiligen Völker,

⁴⁴ *Heidelberger Katechismus*, Frage 103, online abrufbar unter <https://www.heidelberger-katechismus.net/8103-0-227-50.html> (abgerufen am 24.04.2020).

⁴⁵ Vgl. Gen 1,1-2,4.

⁴⁶ Vgl. Reinhart Achenbach, „Ruhetag sollte die Schwächsten schützen“, in: *Deutschlandfunk* (2017), https://www.deutschlandfunk.de/vom-schabbat-zum-sonntag-ruhetag-sollte-die-schwaechsten.886.de.html?dram:article_id=377249 (abgerufen am 25.07.2017).

⁴⁷ Vgl. Manfred Pohl, „Wochenende in Japan?“, Henning Melber, „Deutsches Wochenende in Windhoek. Namibia“, in: Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Holl-

sei es im Zuge der obrigkeitlich verfügbaren Westorientierung oder im Zuge des Kolonialismus, das damit eng verbundene europäische Lebens- und Weltorientierungsmodell als Ausdruck von Fremdherrschaft bekämpft oder aber als Bereicherung der eigenen Kultur betrachtet und im Sinne einer hegemonialen Akzeptanz adaptiert haben, kann hier nicht weiter vertieft werden.⁴⁸ Mit dem aufbrechenden Selbstbewusstsein der Weltkulturen sahen sich solche Adaptionen jedoch zunehmend der Kritik ausgesetzt; Hegemonie verwandelte sich damit in Vorherrschaft. Als Ausdruck der Re-Islamisierung wurden in vielen Ländern des Orients die ursprünglichen Feiertagsordnungen wieder eingeführt, mit dem Sieben-Tage-Rhythmus und dem Freitag als *peak-period*, teilweise auch unter Beibehaltung westlicher Relikte.⁴⁹ Damit haben sich dort die Rahmenbedingungen für Muße verändert, das heißt Gestalt, Begründungsmuster und Performanzregeln der zeitlichen Gehäuse, innerhalb derer Muße gelebt werden kann.

Anders als Judentum und Christentum greift der Islam durch den Verzicht auf ein Arbeitsverbot am heiligen Freitag zwar vergleichsweise wenig in die zeitliche Gestaltung seiner *wöchentlichen peak-period* ein. Insofern besteht die Unterbrechung der Woche am Freitag weniger in performativ sichtbaren Äußerlichkeiten wie der Unterbrechung der Arbeit als in der religiösen Handlung des Gottesdienstbesuches als solchem. Dafür greift der Islam jedoch umso mehr in die *tägliche* Strukturierung des Alltags ein, indem er die Gläubigen fünfmal zum Gebet – und damit weg von der Arbeit – ruft. Gemeinsamkeiten zwischen den drei Religionen in Bezug auf grundlegende zeitstrukturelle Prinzipien betreffend das Verhältnis von Ruhe und Arbeit, sind jedoch trotz dieser Unterschiede erkennbar: Bezieht man die fünf täglichen Zäsuren des Islam mit ein, bilden für die drei mosaischen Religionen Unterbrechungen des Alltäglichen zum Zweck ‚seelischer Erhebung‘ doch jeweils wieder feste Bestandteile ihrer gelebten religiösen Praxis, auch wenn diese Zäsuren zeitlich unterschiedlich lokalisiert und diese Lokalisierungen als fester Bestandteil der jeweiligen Theologie unterschiedlich begründet sind. In jedem Fall bieten diese tradierten Unterbrechungs-Regeln auf je eigene Art ein institutionell geschütztes zeitliches Gehäuse, innerhalb dessen Muße oder Mußeähnliches ihren Ort finden kann – zumindest potentiell.

Denn eine andere Frage ist, inwieweit diese Praxen des Innehaltens mit dem – aus der griechischen Antike entlehnten – Konzept bzw. Topos der Muße korrespondieren, d.h. in direkter Verbindung oder im Gegenteil gar im Widerspruch dazu stehen. Sofern diese religiösen Praxen im modernen Alltag ausgeübt werden, scheint *prima vista* vieles dafür zu sprechen, sie, zumindest aus der Sicht des distanzierenden wissenschaftlichen Beobachters, der außerhalb eines dieser re-

bach (Hg.), *Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage. Ein interkultureller Vergleich*, Bochum 1994, 155–167; Fragner, „Freitag in Teheran. Iranisches Wochenende“.

⁴⁸ Hierzu Perry Anderson, *Hegemonie. Konjunkturen eines Begriffs*, Berlin 2018.

⁴⁹ Fragner, „Freitag in Teheran. Iranisches Wochenende“.

ligiösen Systeme steht, einem wie auch immer verstandenen Muße-begriff zuzuordnen. Inwieweit die religiösen Praxen der Unterbrechung der Arbeit aus der Sicht der jeweiligen Religion als ‚Muße‘ verstanden werden wollen, wäre allerdings zu prüfen. Nicht nur was das Judentum betrifft bietet die Arbeit von Gimmel hierzu eine hervorragende Analyse zur weiteren Klärung.⁵⁰

Ein solches differenziertes, kulturell kontextualisiertes Verständnis von Muße gewinnt in dem Umfang an Bedeutung, wie in den hoch entwickelten westlichen Ländern wöchentliche *peak-periods* unterschiedlicher Provenienz auf engem Raum aufeinandertreffen.⁵¹ Das zeigt sich unter anderem an den Konflikten um die Akzeptanz religiöser oder lediglich als religiös behaupteter Symbole in unterschiedlichsten alltäglichen Situationen. Die Diskussionen über die Rechtmäßigkeit und Zumutbarkeit von Kopftüchern, Kruzifixen und Weihnachtsbäumen im öffentlichen Raum machen deutlich, dass mit zunehmender Unsicherheit über soziale Zugehörigkeiten solche Demonstrationen im Großen wie im Kleinen wichtiger werden.

Eine der großen Aufgaben moderner westlicher Gesellschaften besteht nun darin, über die *allgemeinen* Integrationsaufgaben hinaus auch die Integration *ursprünglich fremder Zeitkulturen* zu organisieren, das heißt diese in den alltagsrelevanten räumlichen Kontexten der Zuwanderungsländer lebbar zu machen. Etwa die Forderung muslimischer Verbände nach eigenen Feiertagen haben solche Ansprüche als zeitpolitische Gestaltungsaufgabe auf die politische Tagesordnung gesetzt. So dürfen beispielsweise schon heute einer gesetzlichen Regel im Bundesland Bremen entsprechend Menschen muslimischen Glaubens an den hohen Feiertagen des Islam der Arbeit bzw. der Schule fernbleiben.

Dass solche zeitkulturellen Arrangements zwischen unterschiedlichen Gruppen überhaupt notwendig sind, hat mehrere Gründe:

Erstens praktische Koordinations- bzw. Synchronisationserfordernisse mit Blick auf wirtschaftliche und öffentliche Belange, insbesondere um das gesellschaftliche Regime von Arbeits- und Ruhezeiten funktionsfähig zu halten. Hierzu gehört nicht zuletzt auch die zeitliche Abstimmung individueller wie kollektiver Freizeitaktivitäten und -events, etwa im Bereich des Sports, die unter anderem Mußephasen wenn nicht erst ermöglichen, so doch wahrscheinlicher machen.⁵²

Zweitens muss der symbolischen Bedeutung von kultur- und religions-spezifischen Zeitrhythmen bzw. -strukturen Rechnung getragen werden, das heißt es muss das durch die religiöse und soziokulturelle Aufladung von Zeitstrukturen unterschiedlicher Art erzeugte potentielle Konfliktpotential moderiert werden.

⁵⁰ Vgl. Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats“.

⁵¹ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Urbane Zeitkulturen. Die Vielfalt ist mitten unter uns. Plädoyer für eine dialogische Zeitpolitik“, in: Anja Besecke/Josiane Meier/Ricarda Pätzold u.a. (Hg.), *Stadtökonomie. Blickwinkel und Perspektiven*, Berlin 2017, 194–199.

⁵² Vgl. Mittag, „Freizeitsport. Sport und Bewegung in der Freizeit“

So etwa, indem ethnischen Minderheiten die Möglichkeit eingeräumt wird, mindestens ein bis zwei ihrer Feiertage als anerkannte Elemente des geltenden Festkalenders der Gesamtgesellschaft zu belegen.

Drittens: zeitliche Integration betrifft nicht nur Arbeitsrhythmen bzw. das als normal geltende Verhältnis von Arbeiten und Leben in einer Gesellschaft, wovon bisher die Rede war. Es betrifft auch das individuelle Zeitverhalten der Menschen, etwa die Handlungsgeschwindigkeiten, mit denen sie alltägliche Verrichtungen durchschnittlich erwartbar bewältigen; diese dürfen als wichtiger Bestandteil der durch die Herkunftskultur geprägten Lebensweise und damit als Teil der eigenen Identität nicht unterschätzt werden.⁵³ Hinzu kommen, bezogen auf das Zuwanderungsland, andersartige, zumeist religiöse Fundierungen der zeitlichen Fernorientierung der Menschen, sprich des Umgangs der Menschen mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.⁵⁴ So stellen westliche Industrieländer einen wesentlich höheren bzw. zum Teil völlig anders gearteten Anspruch an Planbarkeit und Kontrollierbarkeit an die Zeit, die die Menschen dort zudem emphatisch als ‚ihre eigene‘ verstehen, als die weniger individualisierten und stärker in religiösen Traditionen verwurzelten Kulturen, in denen etwa die Grundhaltung der Schicksalsergebenheit eine weitaus größere Bedeutung hat.⁵⁵

Würde man allein dem ideellen, papierenen Anspruch einer freiheitlichen Gesellschaft folgen, stünde die Forderung im Raum, jede in einer bestimmten Region mit den eingewanderten Menschen hinzugekommene Zeitordnung bzw. deren spezifische Zeitinstitutionen als gleichberechtigte zu behandeln. Naheliegender wäre auch, im Zuge einer interkulturellen Zeitpolitik⁵⁶ eine gänzlich neue, ideale Zeitarchitektur zu postulieren, in der Zeitgerechtigkeit⁵⁷ – und das meint hier die Gleichberechtigung aller zeitlicher Ausdrucksformen im öffentlichen Raum – die Orientierungsrichtlinie ihrer Konstruktionslogik wäre. Interkulturelle Zeitpolitik hätte dann die Aufgabe, die zeitlichen Rechte, Interessen und Bedürfnisse unterschiedlicher ethnischer Gruppen mit dem Ziel einer gleichberechtigten Koexistenz zu unterstützen.

⁵³ Vgl. Rudolf Wendorff, „Zeitbewusstsein in Entwicklungsländern“, in: Rudolf Wendorff. (Hg.), *Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär*, Stuttgart 1989, 105–117; Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, 3. Aufl., Wiesbaden 2017; hierzu auch Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“.

⁵⁴ Vgl. Zbigniew Zaleski (Hg.), *Psychology of future orientation*, Lublin 1994.

⁵⁵ Hierzu Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber u.a. (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2009.

⁵⁶ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Interkulturelle Zeitpolitik Plädoyer für eine Zeitpolitik der Vielfalt kultureller Zeitmuster“, in: *ZPM (Zeitpolitisches Magazin)* 32 (2018), 24–26.

⁵⁷ Vgl. Dietrich Henckel/Caroline Kramer (Hg.), *Zeitgerechte Stadt. Konzepte und Perspektiven für die Planungspraxis* (Forschungsberichte der ARL 9), Hannover 2019.

Einer solchen Idee einer Neukonstruktion einer ‚idealen‘ Zeitordnung stünde dabei allerdings entgegen, dass jede real existierende Sozial- und damit auch Zeitstruktur an ein jeweiliges Territorium gebunden ist, auf dem sie entstanden ist und auf dem sie dadurch, dass sie ihre je eigene Kultur- und Religionsgeschichte im Gepäck führt, gilt. Daher verbietet es sich, Zeitordnungen von Grund auf neu zu konstruieren; stattdessen sollten sich zeitstrukturelle Innovationen in den Grenzen regional gewachsener Pfadabhängigkeiten bewegen bzw. hieran anschließen. So hat Bruno Latour kürzlich darauf aufmerksam gemacht, dass ein von den Bedingungen des identitätsstiftenden Raumes losgelöstes Denken zu Fehlschlüssen verleite.⁵⁸ Holziger vertritt in diesem Zusammenhang neuerdings sogar die These, dass die Weltgesellschaft zunächst einmal ein – wenn auch positiv besetztes – Abstraktum ist, dem kaum eine empirisch verifizierbare Wirklichkeit korrespondiere.⁵⁹ Eine territoriale Tabula Rasa, auf der ein theoretisch gerechtes Modell gleichberechtigter *peak-periods* aufsetzen könnte, kann somit auch aus zeitpolitischer Sicht nicht postuliert werden.

Hinzu kommt ein weiteres: Zum Proprium der Zeitkultur der hoch entwickelten westlichen (Post-)Industrieländer Europas gehört außer der eigenen zeitkulturellen Tradition ein über weit mehr als ein Jahrhundert gewachsener, hegemonialer Anspruch einer bestimmten Art von Zeitverwendung gegenüber allen anderen Verwendungslogiken der Zeit, die auch als „infinitesimale Verwendungslogik der Zeit“ bezeichnet wurde.⁶⁰ Dieses universell geltende Rationalprinzip im Umgang mit der Zeit beinhaltet den strikten Vorrang der wirtschaftlichen Verwendung der Zeit, das heißt es folgt einer Logik der Zeitverwendung, die sich aus der Unterstellung ihrer allumfassenden Knappheit ergibt. Als ein solches Prinzip ist die infinitesimale Verwendungslogik der Zeit faktisch unverhandelbar. Es lässt sich somit, was seine Wertigkeit für das Selbstverständnis der hoch entwickelten Gesellschaften betrifft, durchaus auf gleicher Höhe ansiedeln wie die Sakralität religiöser Werte in traditional geprägten Gesellschaften.⁶¹

Dementsprechend tragen in der Realität gegenwärtiger moderner Gesellschaften die Zeitordnungen einerseits Reste ihrer jeweiligen Traditionen und deren Zeitstrukturen in sich, die etwa im 7-Tage-Rhythmus oder in der grundgesetzlich geschützten Sonntagsruhe zum Ausdruck kommen, wie sie andererseits von der Hegemonie der über marktförmige Prozesse vermittelten kapitalistischen

⁵⁸ Vgl. Bruno Latour, *Das terroristische Manifest*, Berlin 2018.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Markus Holziger, „Warum die Weltgesellschaft nicht existiert. Kritische Reflexionen zu einigen empirischen und epistemologischen Problemen der Theorie der Weltgesellschaft“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70 (2018) 183–211; Dirk Jörke, *Die Größe der Demokratie. Dimension von Herrschaft und Partizipation*, Berlin 2019.

⁶⁰ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, *Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York 1985; Jürgen P. Rinderspacher, „Die Kultur der knappen Zeit“, in: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 4 (1988), 313–323.

⁶¹ Vgl. hierzu auch Hans Joas, *Die Sakralität der Person*, Berlin 2011, 101 ff.

Zeitverwendungs-Logik geprägt sind. Die Beschaffenheit der Zeitkulturen moderner westlicher Gesellschaften⁶² reicht also über die religiösen Vermächtnisse und die Bräuche der Volkskulturen des christlichen Abendlandes (*erste Komponente*) hinaus, ebenso über die zeitkulturellen Einflüsse zugewanderter Menschen mit Migrationsgeschichte (*zweite Komponente*). Als *dritte Komponente* tritt in der globalisierten, multikulturellen Gesellschaft die eben angesprochene spezifische Logik der Zeitverwendung marktwirtschaftlich-kapitalistisch geprägter Gesellschaften als ein, wenn man so will, säkulares Kulturmuster der Zeitverwendung hinzu.

Diese drei unterschiedlichen Stränge berücksichtigend, wäre in Richtung einer transmodernen Integration von Zeitkulturen im Sinne einer Philosophie der Befreiung Enrique Dussels zu denken. Das würde allerdings über eine vor allem pragmatisch motivierte, synchronisierende kooperative Koexistenz hinausgehen. Diese Art von Integration würde darauf abzielen, die westlich-moderne Zeitordnung zu relativieren, indem sie diese mit den Hervorbringungen anderer Weltkulturen amalgamiert.⁶³ Das hieraus jeweils resultierende Modell würde mit der jeweiligen Region und deren kulturellem Kontext variieren, gleichzeitig jedoch weltweite zeitliche Normen beibehalten, wie etwa den Wochenrhythmus oder das grundlegende kalendarische System.⁶⁴ Auch für Letzteres gilt, dass in Hinblick auf eine transmoderne Welt-Zeit-Ordnung der Status quo, wie er sich in den zeitlichen Normierungen der Vereinten Nationen darstellt, möglicherweise nicht das letzte Wort bleiben kann.

Dass die zeitkulturellen Eigenheiten möglichst vieler Kulturen im Weltmaßstab ihren institutionellen Niederschlag finden, kann, siehe die dritte Komponente, also nicht bedeuten, lediglich auf religiös fundierte Zeitkulturen aufzusetzen. Vielmehr müssen ebenso die aus der Moderne hervorgegangenen, gegenüber den mythologischen Begründungskontexten der Religionen völlig andersartig legitimierten Umgangsweisen mit dem Phänomen Zeit in gleicher Weise gelten. In unserem Zusammenhang ist damit gemeint, dass die Industriekultur eigenständige und was ihre Begründung betrifft historisch völlig neuartige Zeitinstitutionen hervorgebracht hat. Namentlich gehört zu diesen proprietären, industriegulturellen zeitlichen Hervorbringungen vor allem die *peak-period* des Freien Samstags, wie aber auch der Erholungs-Urlaub oder, bezogen auf die Lebensarbeitszeit, der gesicherte Altersruhestand.⁶⁵ Sie gehören inzwi-

⁶² Hierzu auch Wendorff, „Zeitbewusstsein in Entwicklungsländern“.

⁶³ Vgl. Enrique Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien 2013, 169; Philipp Seitz, „Zwischen Europa und Afrika. Zur Synchronisierung kultureller Zeiten am Beispiel der christlichen Missionierung Afrikas“, in: Gerald Hartung (Hg.), *Mensch und Zeit*, Wiesbaden 2015, 267–290.

⁶⁴ Vgl. Wolfgang Hameter/Meta Niederkorn-Bruck/Martin Scheutz (Hg.), *Ideologisierte Zeit. Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit*, Innsbruck 2015.

⁶⁵ Fürstenberg u.a., *Der Samstag*; Schmidt-Lauber, „Samstäglichkeiten“.

schen ebenfalls zum Traditionsbestand moderner Gesellschaften, darunter vor allem der Wohlfahrtsstaaten. Im Gegensatz zu religiösen *peak-periods* sind sie nicht mit einer bestimmten Sinn-Vorgabe einer hegemonialen Institution, etwa einer Religionsgemeinschaft, eines Herrscherhauses oder eines demokratischen staatlichen Organs ausgestattet. Auch sind die *peak-periods* der Moderne, nicht nur der Freie Samstag, weder mit einer Zweckbestimmung noch mit bestimmten Verhaltensvorschriften belegt, sondern zeichnen sich entsprechend ihrer Herkunft als Resultat gestiegener Arbeitsproduktivität und, einer freien Gesellschaft entsprechend, durch vieldimensionale Offenheit aus.⁶⁶

Man darf vermuten, dass diese unterschiedlichen Beschaffenheiten und Fundierungen der *peak-periods* – jüdischer Sabbat, christlicher Sonntag, islamischer Freitag, moderner Samstag – Auswirkungen auf die Ermöglichung von Muße haben; etwa in dem Sinne, dass der Sonntag und die damit verbundene, tradierte Sonntagskultur (oder deren Reste) zumindest in bestimmten sozialen Milieus einen höheren Wall gegenüber dem Zugriff durch alltägliche Arbeitsaufgaben darstellen könnte als die eher von vielen Alltäglichkeiten bestimmte Kultur des Freien Samstags, aber auch des Islamischen Freitags.

So dient im marktwirtschaftlich-industriegesellschaftlichen Gesellschaftsvertrag, wie er sich in den Regularien und Präambeln der EU darstellt, das Bedürfnis nach freier Zeit für die Arbeitnehmer*innen als kleinster gemeinsamer Nenner und damit zugleich als wirksamstes Fundament für die Begründung einer Regelung der Sonntagsruhe. So schreibt die geltende EU-Arbeitszeitrichtlinie als Rahmengesetzgebung, die die einzelnen Mitgliedsstaaten zu konkretisieren haben, deshalb nicht mehr als eine durchgehende wöchentliche Mindestruhezeit für Arbeitnehmer*innen von 24 Stunden vor, ohne jedoch deren zeitliche Verortung im Wochenverlauf festzulegen. Das heißt, dass der Sonntag als der tradierte kollektive Ruhetag mit Rücksicht auf den laizistischen Grundkonsens der EU nicht festgeschrieben ist, geschweige denn eine sinngebende Ausformulierung der Sonntagsruhe und deren Gestaltungsprinzipien, wie im deutschen Grundgesetz.⁶⁷ Auch sind auf dieser Ebene keine Regelungen zu finden was Öffnungszeiten oder Lärmschutz betrifft. Eine Ausnahme stellt lediglich das in allen Mitgliedsstaaten geltende LKW-Fahrverbot dar.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass die Reste der alten Gesellschaft in der neuen noch weithin wirksam sind, wenn es um die Begründung neuer Feiertage geht. Ein Beispiel für die noch immer schwache Stellung des kleinsten gemeinsamen Nenners ‚Zuwachs an Freizeit‘ als politischen Rechtfertigungsgrund hierfür bot in jüngster Vergangenheit der

⁶⁶ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Der Freie Samstag: Ein Phänomen als Untersuchungsgegenstand“, in: Friedrich Fürstenberg/Irmgard Herrmann-Stojanov/Jürgen P. Rinderspacher, (Hg.), *Der Samstag. Über Entstehung und Wandel einer modernen Zeitinstitution* (Forschungen aus der Hans-Böckler-Stiftung 14), Berlin 1999, 17–68.

⁶⁷ Vgl. Mattner, *Sonn- und Feiertagsrecht*.

Versuch, im Bundesland Niedersachsen einen zusätzlichen gesetzlichen Feiertag zu kreieren.⁶⁸ Während als ursprüngliche Begründung von den initiativen Regierungsparteien die Angleichung der Anzahl der Feiertage an südliche Bundesländer genannt wurde, musste für die Wahl des neuen Feiertages – ungeachtet anderer Vorschläge aus der Zivilgesellschaft und ungeachtet der Proteste der Katholischen Kirche und jüdischer Verbände – am Ende ein religiös fundierter Feiertag erhalten, zudem der mit den Deutungen einer bestimmten Konfession belegte Reformationstag. Hier konnte man also den paradoxen Vorgang beobachten, dass die einfache Ermöglichung von erwerbsarbeitsfreier ‚Freizeit‘ als Grund für einen neuen Feiertag nicht hinreichend erschien und daher mit dem Gründungsmythos der Protestantischen Bewegung (das Narrativ der Veröffentlichung von Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass am 31. Oktober des Jahre 1517) unterlegt werden musste.

Auch die zumeist fundamental orientierten Glaubensgemeinschaften von Menschen mit Migrationsgeschichte werden sich kaum mit der säkularen Währung eines Zugewinns an ‚Freizeit für Arbeitnehmer*innen‘ als Fundierung von *peak-periods* identifizieren. Sie dürften, ebenso wie sie wie dargestellt zu Recht darauf insistieren, spezifische religiöse Symbole an Sakralbauten zeigen zu dürfen, langfristig darauf dringen, dass ihre spezifischen herausgehobenen Zeiten und deren Symbole offiziell in die Kalenderordnung des Zuwanderungslandes aufgenommen werden. Dies ist freilich im Fall des zumindest theologisch nicht mit einer Arbeitsruhe belegten Islamischen Freitags leichter als etwa im Fall eines streng religiös ausgelegten Jüdischen Sabbats, der strikte Abstinenzen (Arbeit, Bewegung, Speisen etc.) einfordert.⁶⁹ Dennoch kann der Besuch der Moschee am Freitag mit den Erfordernissen des deutschen Arbeit-Freizeit-Rhythmus, wo der Freitag bekanntlich ein normaler Werktag ist, kollidieren, wenn Arbeitgeber*innen und Gläubige nicht zu Kompromissen finden. Nach dem Vorbild US-amerikanischer Feiertagspraxis jedoch aus Praktikabilitätsgründen Feiertage auf der Zeitachse zu verschieben und etwa den Heiligen Freitag auf den Freien Samstag zu verlegen, wäre aus religiöser Sicht ein Sakrileg, vergleichbar mit einer Verlegung des 24. Dezember – nicht nur für Christen. Auch ein *gemeinsamer*, interreligiöser *peak-day* aller Glaubensgemeinschaften mit dem Ziel einer idealen, gleichberechtigten Zeitordnung würde, wie oben besprochen, jeder religiösen Weltdeutung widersprechen, weil die Lokation des jeweils herausgehobenen Tages im Wochenverlauf von allerhöchster religiöser Signifikanz ist. Dass die in Deutschland von einschlägigen Verbänden geforderte Anerkennung muslimischer Feiertage über kurz oder lang zur Anerkennung der wichtigsten Feiertage

⁶⁸ Hierzu Forst, *Normativität und Macht*.

⁶⁹ Vgl. Rolf Schmitz, „Sabbat – der kollektive Wochenruhetag in Israel“, in: Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Hollbach (Hg.), *Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage. Ein interkultureller Vergleich*, Bochum 1994, 105–119.

auch als *allgemeine* Feiertage nach dem Regionalprinzip führt, das heißt analog zu der Feiertagsregelung, wie sie im Verhältnis der christlichen Konfessionen festgeschrieben ist, scheint aber denkbar, zumindest in Regionen bzw. Bundesländern mit hoher Bevölkerungsdichte der jeweiligen Religion.

Problematisch dagegen wäre es, die hier skizzierten unterschiedlichen *peak-periods* ihrer jeweiligen religiösen und sonstigen Kontextualitäten zu entkleiden und sie – vermeintlich konsequent säkularistisch – lediglich als Räume für Muße zu vereinnahmen. Ebenso wie religiös fundierte Zeitgliederungssysteme nur aus ihrem Entstehungskontext verstanden und nicht universalistisch abstrahiert werden dürfen, scheint es wie gesagt aus den gleichen Gründen problematisch, den Mußebegriff umstandslos den nicht vom aristotelischen Denken her geprägten Kulturen anzutragen oder ihn gar dem ‚Inhalt‘ religiöser Rituale gleichzusetzen.

Diese Diversität im Sinne einer oben erwähnten Transmoderne und die daraus resultierenden Konsequenzen für den Mußebegriff einer Gesellschaft wären weiter zu untersuchen. Jedenfalls spricht einiges dafür, ihn in Richtung Diversität zu präzisieren, das meint ihn von seinem bisherigen, vermeintlich universalistischen Verständnis zu befreien und entweder kulturspezifisch zu differenzieren oder aber in umgekehrter Richtung auf den Kontext der so genannten westlichen Denktradition.

4. Neue Herausforderungen durch technisch-ökonomischen Wandel: Konfliktfeld E-Commerce

Es steht außer Frage, dass auch eine Zeitinstitution wie der Sonntag sich innerhalb gewisser Grenzen den Veränderungen einer neuen Epoche stellen muss. Wie oben dargestellt, wirken ständig veränderte Kräfte unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme auf Begründungsstruktur sowie zeitliche und soziale Gestalt des Freien Wochenendes, und darin besonders des Sonntags als der traditionsgebundeneren Komponente, ein. Diese Einwirkungen stellen sich vor allem als Konflikte gesellschaftlicher Interessengruppen und ihrer organisierten Vertretungen, aber auch als Rollenkonflikte der Individuen zwischen Arbeitnehmer*in und Konsument*in dar.

Mit der Beobachtung eines gewandelten gesellschaftlichen Verständnisses vom Charakter des Freien Wochenendes – darin insbesondere des Sonntags, verbindet sich die Frage, inwieweit diese Entwicklung mit einem – wie auch immer definierten – ‚eigentlichen‘ Sinn des Sonntags konform geht und damit, ob dies dem, was man – wie auch immer – unter Muße verstehen kann, entspricht. Ob es einen solchen postulierten Sinn des Sonntags als Narrativ im kollektiven Bewusstsein überhaupt gibt, wurde oben diskutiert: Zumindest was den Sonntag betrifft, ist eine solche Sinngebung in Deutschland durch Auskünfte der verfassten Kirchen institutionalisiert, ebenso wie ein Grundkonsens in deutschen Verfassungstexten

formuliert ist.⁷⁰ Dieser formalisierte Konsens, der auch sieben Jahrzehnte nach seiner Verkündung noch geltendes Recht ist, mündet in ein Ruhegebot am Sonntag, das sich sowohl auf die Unterlassung von abhängiger Erwerbsarbeit als auch auf solche Aktivitäten bezieht, die den Sonntag als ‚Tag der seelischen Erhebung‘ in seinem öffentlichen Erscheinungsbild beeinträchtigen könnten.⁷¹ ‚Ruhe‘ meint nach aktueller Praxis und Rechtsprechung, anders als zur Zeit der Entstehung des Grundgesetzartikels 140 in den 1940er Jahren, jedoch nicht mehr das, was aus heutiger Sicht eher als puritanisch strenge Überreglementierung, als ‚Friedhofsruhe‘ angesehen würde, sondern ein ausgewogenes Verhältnis reduzierter (Arbeits-)Aktivität auf der einen Seite und öffentlicher, allerdings rekreativbezogener und nicht beliebiger Betriebsamkeit auf der anderen.⁷² So jedenfalls höchstrichterliche Urteile, die die vielfältigen Angebote zur individuellen und kollektiven Freizeitgestaltung inzwischen als legitime Gestaltungselemente einer vom Gedanken der Ruhe geleiteten kollektiven Sonntagskultur akzeptieren.⁷³ Der Kerngedanke, die Suspension oder Transzendierung des Alltagsbetriebes und dessen Substitution durch Elemente zweckfreien, spielerischen Tuns, das ‚Zu-sich-kommen‘, ist dabei jedoch erhalten geblieben, auch wenn man dies heute nicht mehr, wie die Autor*innen des Grundgesetzes, als ‚seelische Erhebung‘ bezeichnen würde.

Ein besonders hervorzuhebender, weil den Kern des Themas berührender Konflikt zwischen dieser Sonntagsruhe und kommerziellen Interessen, aber auch zwischen digitaler und analoger Welt, stellt derzeit die Konkurrenz der Öffnungszeiten zwischen dem traditionellen Einzelhandel und dem E-Commerce, dem Handel via Internet, dar. So fordert der Bundesverband des Deutschen Einzelhandels gegenwärtig einmal mehr zusätzliche verkaufsoffene Sonntage mit dem Argument, Wettbewerbsnachteile ausgleichen zu müssen, die den Einzelhändlern im Zuge der Digitalisierung des Konsumsektors durch den E-Commerce entstanden seien. Im Gegensatz zu den Anbietern in der realen Welt der Fußgängerzonen sei es diesen erlaubt, ihr Geschäft gegen alle Regeln des Ladenschlussgesetzes an sieben Tagen in der Woche 24 Stunden pro Tag zu betreiben. Folge davon sei erstens eine erhebliche Wettbewerbsverzerrung und zweitens eine Entleerung der Fußgängerzonen, vor allem in kleineren Städten, was unter urbanistischen Gesichtspunkten als deutliche Fehlsteuerung anzusehen sei.

⁷⁰ Vgl. EKD (Evangelische Kirche in Deutschland), Unsere Verantwortung für den Sonntag. https://www.ekd.de/Sonntag_1988_Sonntag2.html (abgerufen 22.7.2019).

⁷¹ Vgl. Mattner, *Sonn- und Feiertagsrecht*.

⁷² Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Der Sonntag. Anmerkungen zu einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts und zur Bedeutung von Zeitwohlstand“, in: Dieter Becker/Peter Höhmann (Hg.), *Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik*. Frankfurt a.M. 2011, 205–220

⁷³ Vgl. Mattner, *Der Sonn- und Feiertagsschutz für Beschäftigte*.

Theoretisch sind, um diesen Konflikt zu lösen zwei Wege erkennbar: Auf der einen Seite die vom Einzelhandel geforderte erweiterte Sonntagsöffnung, also die fortschreitende Liberalisierung des geltenden Feiertagsrechts bis hin zu seiner Auflösung zuzulassen. Zumindest denkmöglich wäre auf der anderen Seite aber auch die gegenteilige Konsequenz, nämlich das Verbot, am Sonntag Handel zu treiben, über den Raum der so genannten realen Welt hinaus auf den medialen Raum auszuweiten. Das hieße, den Handel im Internet nicht anders einzustufen und vor dem Gesetz zu behandeln als den Verkauf am Ladentisch in der Fußgängerzone. Ebenso wie dieser wäre auch der Online-Handel am Sonntag zu untersagen bzw. einzuschränken. Zumindest als gedankliches Experiment kann diese Option erst einmal nicht zurückgewiesen werden.

Einmal abgesehen vom Aufschrei der Internet-Gemeinde und davon, welche politische Partei es wagen würde, ein solches Ansinnen in ihr Programm aufzunehmen; und auch ungeachtet des Problems, eine solche sonntägliche Unterbrechung technisch umzusetzen, erscheint doch die Frage legitim, welche Gründe eigentlich dafür sprechen sollten, dass der Geltungsbereich des Grundgesetzes an der Grenze zur virtuellen Welt haltmachen sollte? Womit zusätzlich die medientheoretische Frage aufgeworfen ist, ob die verbreitete Unterscheidung von realer und virtueller Welt, also auch die Zurechnung des öffentlichen Raumes des Internets zu einer vermeintlich nicht ‚tatsächlichen‘ Welt, überhaupt noch Sinn macht.⁷⁴ Als integraler Bestandteil der modernen Lebenswirklichkeit haben Online-Shops doch längst den Charakter bzw. die Wirkmächtigkeit eines realen öffentlichen Raumes angenommen, spätestens mit der physischen Auslieferung der bestellten Ware an der Haustür. Und so, wie die in den Grundgesetzartikeln geschützte Würde des Menschen im Kontext einer Netz-Kommunikation nicht aufgehoben ist, was zuletzt etwa die Gesetzgebungsverfahren der Bundesregierung zur Regulierung der Interaktionsbeziehungen in den sozialen Medien deutlich machten, spricht, der Logik des Artikels 140 folgend nichts dafür, das Ruhegebot beim Überschreiten der mittlerweile ohnehin fragwürdigen Grenze zwischen realer und virtueller Welt aufzuheben. Dann gilt mit anderen Worten auch in der virtuellen Sphäre, dass, um die Sonntagsruhe zu ermöglichen, deren umfassende, sichtbare Herstellung im öffentlichen Raum erforderlich ist – wie immer diese Ruhe sich dann bezogen auf diese spezifische mediale Öffentlichkeit im Einzelnen darstellt.

Die Sonntagsruhe in der Lebenswirklichkeit der Gesellschaft zu implementieren dienen Einzelgesetze dem Sonntagsschutz; sie sollen die Abwesenheit

⁷⁴ Vgl. Stalder, Felix: *Kultur der Digitalität*. Berlin 2017; Klaus Beck, *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit. Über die Vermittlung von gesellschaftlicher Zeitordnung und sozialem Zeitbewusstsein*, Wiesbaden 2013; „Muße in der digitalen Welt“, in: *ZPM (Zeitpolitisches Magazin)* 33 (2018), online unter http://www.zeitpolitik.de/pdfs/zpm_33_1218.pdf (abgerufen am 24.04.2020); „In der digitalen Informationsflut“, in: *ZPM (Zeitpolitisches Magazin)* Nr. 18 (2011), online unter http://www.zeitpolitik.de/pdfs/zpm_18_0711.pdf (abgerufen am 24.04.2020).

solcher Dinge erzwingen, die diese Ruhe stören könnten. Daher beispielsweise das Verbot von motorgetriebenen Rasenmähern am Sonntag in der Maschinenlärmschutzverordnung.⁷⁵ In die gleiche Richtung liefen in den vergangenen Jahrzehnten auch rechtliche Auseinandersetzungen, die den Betrieb vollautomatischer Autowaschanlagen behandelten; zu klären war die Frage, ob, selbst wenn dort keine Arbeitskraft mehr beschäftigt ist, nicht bereits der Reinigungsvorgang als solcher im Widerspruch zum Gebot der Sonntagsruhe stehe. Dieser Fall würde sinngemäß auch eintreten, wenn etwa Filialen des Lebensmitteleinzelhandels ausschließlich mit automatischen Kassen betrieben würden. In diesem Sinne wäre in Bezug auf den E-Commerce festzustellen, ob dem Ruhegebot entsprochen wird, wenn in diesem spezifischen gesellschaftlichen Sektor kommerzielle Interaktion geduldet wird.

5. Kollektive Ruhezeiten: Ein auslaufendes Modell?

Auch wenn Zeitinstitutionen zu allen Zeiten und in allen Kulturen einem ständigen Wandel unterworfen waren, wäre die Vorstellung falsch, solche Veränderungen würden sich mehr oder weniger subjektlos und hinter dem Rücken der betroffenen Gesellschaften durchsetzen.⁷⁶ Im Gegenteil lässt sich an kaum einem anderen Gegenstand als Kalenderordnungen besser zeigen, wie sich Weltbilder und Herrschaftsansprüche in kollektiv-verbindlichen Zeitstrukturen manifestieren.⁷⁷ Sie sind bei näherer Betrachtung das Ergebnis der jeweiligen historischen Entwicklung eines Landes in Politik, Wirtschaft, Sozialstruktur, Kultur und Religion. Anders ausgedrückt sind die Rhythmen der Kulturen und Länder weitgehend das Ergebnis von Zeitpolitik – Zeitpolitik der großen gesellschaftlichen Institutionen, die auf dem jeweiligen Territorium in den vergangenen Jahrhunderten und Jahrtausenden die Strukturen nach Maßgabe ihrer Interessen geprägt haben, allen voran Kirche, Staat und Wirtschaft⁷⁸ – auch wenn den agierenden Institutionen ihr Handeln nicht als Zeitpolitik, wie wir sie heute verstehen würden, bewusst war.⁷⁹ In modernen westlichen Gesellschaften mit einer starken Zivilgesellschaft dagegen sind, wie der Konflikt um den E-Commerce zeigt, in viel stärkerem Umfang die Betroffenen selbst diejenigen, die etwa als Konsumenten oder Mediennutzer an Entstehung und Aufrechterhaltung einer

⁷⁵ vgl. § 62 Bundesimmissionsschutzgesetz.

⁷⁶ Vgl. Hameter/Niederhorn-Bruck/Scheutz, *Ideologisierte Zeit*; Jörg Rüpke, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München 2006.

⁷⁷ Hierzu auch Michael Meinzer, *Der französische Revolutionskalender (1792–1805). Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung*, Berlin 1992.

⁷⁸ Becker, *Sabbat und Sonntag*.

⁷⁹ Vgl. hierzu Nils Weichert, *Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes*. Baden-Baden 2011.

öffentlichen Zeitordnung beteiligt sind. Dementsprechend richtet sich, was die Zukunft des Freien Wochenendes angeht, der Blick auf diese unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Akteur*innen und deren Einstellungen und Verhalten.

Zunächst kann kaum bestritten werden, dass das Freie Wochenende und darin besonders der Sonntag in den vergangenen Dekaden unter anderem in Folge von Säkularisierung und veränderten Wertestrukturen von einigen sozialen Gruppen, etwa von jüngeren Singles, als eher überflüssig, oder, was die Einschränkungen im öffentlichen Leben betrifft, sogar als zeitliches Zwangskorsett und Eingriff in persönliche Freiheitsrechte betrachtet wird. In diese Richtung weisen beispielsweise die regelmäßigen Proteste junger Erwachsener gegen das Tanzverbot an ‚stillen Feiertagen‘ wie auch gegen das Verkaufsverbot von Lebensmitteln an Sonntagen in sogenannten ‚Spätis‘. Auch ist das Image des Freien Wochenendes noch weithin mit eher als ‚uncool‘ geltenden gewerkschaftlichen Sinndeutungen wie „Samstags gehört Vati mir“ aus den 1960er Jahren und vor allem mit den Symbolen einer von kirchlichen Geboten geprägten Sonntagskultur behaftet.

Dass für Teile der Bevölkerung insbesondere der Sonntag mit Rückwärts-gewandtheit und Un-Modernität konnotiert ist, dürfte auch mit der täglichen Erfahrung eben jener Kontinuitäts-Logik des *world-wide-web* und darin des E-Commerce zusammenhängen, von der eben die Rede war.⁸⁰ Auch kann nicht übersehen werden, dass gelegentliche Sonntagsöffnungen in den guten Lagen der Innenstädte von den Verbrauchern nach wie vor gut angenommen werden. Weiterhin scheint für ein Akzeptanzproblem des Freien Wochenendes beziehungsweise seiner gelebten Praxis zu sprechen, dass die eingangs erwähnte Ausweitung der Samstags- und Sonntagsarbeit in unterschiedlichen Wirtschaftszweigen sich fast geräuschlos und ohne nennenswerten öffentlichen Widerstand vollziehen konnte. Daran hat auch ein zunehmend arbeitnehmer*innenfreundlicherer Arbeitsmarkt in den vergangenen Jahren nichts geändert, der zumindest die Chancen der Menschen in ihrer Rolle als abhängig Beschäftigte verbessert hat, solche Arbeitsplätze abzulehnen, die Wochenendarbeit beinhalten.

Problematisch ist aufgrund der nach wie vor bestehenden ungleichen Arbeitsteilung in den Familienhaushalten auch die Rolle der Frauen im Zusammenhang mit den typischen Wochenendaktivitäten.⁸¹ Für sie stellt das Freie Wochenende einen Schutzraum für Mußeerfahrung nur gegenüber der Erwerbsarbeit, nicht aber der Hausarbeit dar. Erst recht in der Ära, in der Frauen noch überwiegend Hausfrauen und Mütter waren, war das Freie Wochenende für diese statt eine Phase der Muße im Gegenteil die Zeit mit den höchsten Belastungen im Wochenzyklus: ihnen kam die Aufgabe zu, den hohen traditionellen Erwartungen

⁸⁰ Vgl. Stalder, *Kultur der Digitalität*.

⁸¹ Hierzu auch Sabine Beckmann, „Herrschaftszeiten. Genderdimensionen von Zeitverwendung und Zeitwohlstand“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch der Freizeitsoziologie*, Wiesbaden 2015, 211–232.

an den Höhepunkt der Woche entsprechend den Haushalt herzurichten und die Wochenend-Aktivitäten der Familie zu unterstützen.

Unter heutigen Bedingungen jedoch, wo egalitäre Geschlechterverhältnisse zwar bei weitem noch nicht allumfassend realisiert, aber wenigstens dem Anspruch nach verbreitet sind, gewinnt das Freie Wochenende als Raum der Muße auch für Frauen – zumindest potentiell – erheblich an Attraktivität. Andererseits sind vor allem teilzeitbeschäftigte Frauen in besonderer Weise von Erwerbsarbeit an Samstagen, bereichsweise auch an Sonntagen, betroffen, wie im Einzelhandel und in Dienstleistungsberufen. Zudem hat das Wochenende ungebrochen zentrale Bedeutung für die Erledigung der – weiterhin vor allem von Frauen geleisteten – Haus- und Fürsorgearbeit, insbesondere für voll Berufstätige.⁸²

Diesen Beobachtungen zum Trotz sprechen nicht wenige Anzeichen aber auch dafür, dass die allgemeine Wertschätzung des Freien Wochenendes wieder zunimmt. So ist einer Umfrage von 2012 zufolge, die einstmalige Begeisterung für den verkaufsoffenen Sonntag wie zu Beginn der Liberalisierung des Ladenschlusses bei breiteren Bevölkerungsschichten merklich abgeklungen.⁸³ Hierzu dürfte allerdings auch das Wachstum des E-Commerce beigetragen haben. Generell auf eine nach wie vor hohe Beliebtheit des freien Wochenendes deuten Befragungen des Deutschen Gewerkschaftsbunds hin.⁸⁴ Mehr noch scheinen neue Protagonisten des Wochenendes auf dem Vormarsch: Während einige gesellschaftliche Gruppierungen, vor allem die älteren Generationen, das Wochenende mehr oder weniger gewohnheitsmäßig für wert halten, haben jüngere Kohorten, denen in ihrer vormaligen Single-Existenz eine kollektive Wochenruhezeit lange als unwichtig erschien, diese anscheinend wieder für sich entdeckt. Gemeint sind unter anderem junge Familien im Segment der gut Ausgebildeten, etwa Angehörige der stärker auf Selbstverwirklichungswerte hin ausgerichteten Generation Y.⁸⁵ Eine solche *reflexive Wiederaneignung* der Zeitinstitution ‚Freies Wochenende‘ beruht unter anderem auf einer erhöhten Wertschätzung der Rhythmisierung und Kollektivität, damit auch der Verlässlichkeit über die Ver-

⁸² Vgl. „Wochenendarbeit“, in: *Statistisches Bundesamt* (2012), www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Indikatoren/QualitaetArbeit/Dimension3/3_3_Wochenendarbeit.html (abgerufen am 04.03.2020); Svenja Pfahl/Dietmar Hobler/S. Horvath, „Wochenendarbeit von abhängig Beschäftigten 1996 bis 2015“, in: *WSI GenderDatenPortal 2017* (03.12.2017), <https://www.boeckler.de/46017.html> (abgerufen am 04.03.2020).

⁸³ Philipp Neumann, „Deutsche wollen am Sonntag nicht einkaufen gehen“, in: *Die Welt* (2012), <https://www.welt.de/politik/deutschland/article108356783/Deutsche-wollen-am-Sonntag-nicht-einkaufen-gehen.html> (abgerufen am 23.08.2019).

⁸⁴ Vgl. Deutscher Gewerkschaftsbund. Deutscher Gewerkschaftsbund. DGB-Index Gute Arbeit, *Stressfaktor Wochenend-Arbeit. Ergebnisse der Repräsentativumfrage 2011 der DGB-Index Gute Arbeit GmbH, Berlin* 2012.

⁸⁵ Vgl. Klaus Hurrelmann/Erik Albrecht, *Die heimlichen Revolutionäre. Wie die Generation Y unsere Welt verändert*, Weinheim 2014.

fügung eines Zeit-Raums für ein gemeinsames Leben mit Familie und im Freundeskreis, aber auch für Sorge-Arbeiten.⁸⁶

Darüber hinaus treffen die persönlichen, gewandelten Lebensinteressen auf ein im kollektiven Bewusstsein der Gesellschaft gespeichertes Narrativ: das Freie Wochenende als eine Art Gegenentwurf bzw. Bewältigungsmuster gegenüber den Zumutungen des Alltagslebens, darunter wesentlich der zunehmenden Beschleunigung.⁸⁷ Dass die Wahrnehmung zunehmender Leistungsabforderung den Realitäten entspricht, haben neuere Studien gezeigt.⁸⁸ King et al. sprechen sogar von „Überforderung als neuer Normalität“.⁸⁹ Dabei stechen vor allem die Verdichtung des Arbeitslebens⁹⁰ und die Entgrenzung der Erwerbsarbeit hervor,⁹¹ oft in Verbindung mit Erziehungsaufgaben.⁹² Dies stützt die Vermutung, dass sowohl die subjektive Wertschätzung als auch die objektive Funktion des zeitlichen Biotops Wochenende als Schutzraum für Mußeerfahrung in dem Maße wieder ansteigen wird, wie einem wachsenden Teil der Bevölkerung die Teilhabe an Muße durch erwerbswirtschaftliche und anders bedingte zeitliche Barrieren erschwert ist, sprich wie der gesellschaftliche Leistungsdruck und damit die ‚Erschöpfung‘ der Individuen und ihrer Familien zunimmt.

Erstaunlich ist allerdings dass trotz der hohen Belastungen Wochenendarbeit dennoch in hohem Umfang geleistet wird.⁹³ Inwiefern dies als Akzeptanz zu deuten ist oder eher als Resilienz-Verhalten in dem Sinne, dass die betroffenen Arbeitnehmer*innen über keine oder nur mit sehr hohen Kosten verbundene Exit-Optionen verfügen, wäre noch zu untersuchen: Möglicherweise akzeptieren sie Wochenendarbeit nur deshalb, weil sie mehr oder weniger existentiell und

⁸⁶ Vgl. Stefan Reuyß/Svenja Pfahl/Jürgen P. Rinderspacher u.a., *Pflegesensible Arbeitszeiten. Perspektiven der Vereinbarkeit von Beruf und Pflege*, Berlin 2012.

⁸⁷ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Beschleunigung und Geschwindigkeit. Zeitliche Rahmenbedingungen der Freizeitgesellschaft“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch Freizeitsoziologie*. Wiesbaden 2015, 55–84.

⁸⁸ TKK (Techniker Krankenkasse), *Bleib locker, Deutschland! – TK-Studie zur Stresslage der Nation*, hrsg. von der Techniker Krankenkasse, Hamburg 2013.

⁸⁹ Vgl. Vera King/Benigna Gerisch/Hartmut Rosa u.a., „Überforderung als neue Normalität. Widersprüche optimierender Lebensführung und ihre Folgen“, in: Thomas Fuchs/Lukas Iwer/Stefano Micale (Hg.), *Das überforderte Subjekt*, Berlin 2018, 227–257.

⁹⁰ Vgl. Christoph Handrich/Carolyn Koch-Falkenberg/G. Günter Voß, *Professioneller Umgang mit Zeit- und Leistungsdruck*, Baden-Baden 2016.

⁹¹ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Auf Anruf Arbeit. Die Strategie der Externalisierung zeitlicher Ungewissheit und ihre Folgen“, in: Helmut Martens/Gerd Peter/Frieder O. Wolf (Hg.), *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt a.M./New York 2001, 39–65.

⁹² Vgl. Karin Jurcyk/Peggy Szymenderski, „Belastungen durch Entgrenzung. Warum Care in Familien zur knappen Ressource wird“, in: Roland Lutz (Hg.), *Erschöpfte Familien*, Wiesbaden 2012, 89–106.

⁹³ Deutscher Gewerkschaftsbund. DGB-Index Gute Arbeit, *Arbeitshetze, Arbeitsintensivierung, Entgrenzung*, Berlin 2012; DGB-Index Gute Arbeit, *Stressfaktor Wochenend-Arbeit. Ergebnisse der Repräsentativumfrage 2011 der DGB-Index Gute Arbeit GmbH*, Berlin 2012.

alternativlos darauf angewiesen sind, aber auch, weil sie befürchten, ohne die Zustimmung zu außergewöhnlichen Arbeitszeiten ihre Karrierechancen zu verschlechtern. Das könnte auch erklären, warum trotz der zahlreich angebotenen variablen Arbeitszeitsysteme in Verbindung mit einem für Arbeitnehmer*innen günstigen Arbeitsmarkt die Diskrepanz zwischen Arbeitszeit-Wunsch und Arbeitszeit-Wirklichkeit derzeit noch immer hoch ist.⁹⁴ In unserem Zusammenhang wäre allerdings zu unterscheiden zwischen solchen Berufen, bei denen Wochenendarbeit aufgrund des Charakters der Tätigkeit unabweisbar ist, wie bei jeder Form von Sorgearbeit oder bei Sicherheitsdiensten auf der einen Seite und gewerblicher Arbeit am Wochenende in Industrie, Handel und Verwaltung auf der anderen, bei der kein sachlicher Zwang zur Beschäftigung von Arbeitnehmer*innen am Samstag oder Sonntag besteht bzw. diese vorwiegend wirtschaftlich begründet ist.

Im Ergebnis ergibt sich eine weit(er) aufgehende Schere zwischen den Interessen derjenigen Mitglieder der Gesellschaft, die aus unterschiedlichen Gründen wenig oder gar nicht an einer regelmäßig wiederkehrenden, kollektiven Wochenruhezeit interessiert sind einerseits und solchen, die dem Freien Wochenende einen hohen Wert beimessen andererseits. Dabei bleiben die Einstellungen zum Freien Wochenende jedoch über den Lebenszyklus vermutlich nicht konstant, sondern verändern sich mit der individuellen Lebenslage.⁹⁵ Auch Kohorten-Effekte, dass also unterschiedliche Generationen voneinander abweichende typische Grundeinstellungen gegenüber der Zeitinstitution ‚Freies Wochenende‘ aufweisen und unter Umständen über den gesamten Lebenszyklus beibehalten, sind zu berücksichtigen. Von denen wiederum, die das Freie Wochenende wertschätzen und daran partizipieren möchten, ist jedoch nur ein Teil in der Lage, dieses Interesse gegenüber den zeitlichen Expansionsbestrebungen der Unternehmen an der Erweiterung ihrer Betriebs- bzw. Öffnungszeiten durchzusetzen.

An dieser Stelle wären noch einmal die unterschiedlichen sozialen Voraussetzungen für Mußeerfahrungen zu berücksichtigen.⁹⁶ Bekanntlich haben nicht alle Mitglieder der Gesellschaft auf Grund ihres Erwerbsstatus, ihrer Lebenslage, ihres Alters, ihres Geschlechts usw. die gleichen Chancen, Muße erfahren zu können. Dieser Aspekt bleibt, befangen in der in der griechischen Antike wurzelnden Rezeptionsgeschichte des Muße-Begriffs, häufig unterbelichtet. Unausgesprochen vorausgesetzt wird ein über seine Zeit frei disponierendes, von allen konkreten Lebensbedingungen losgelöstes Individuum; nicht hingegen der erwerbsabhängige, in enge soziale Bezüge eingewobene Mensch, wie er in der

⁹⁴ Vgl. Elke Holst/Hartmut Seifert, „Arbeitszeitpolitische Kontroversen im Spiegel der Arbeitszeitwünsche“, in: *WSI-Mitteilungen* 2 (2012), 141–149.

⁹⁵ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Freizeit“, in: Sebastian Schinkel/Fanny Hösel/Sina-Mareen u. a. (Hg.), *Zeit im Lebensverlauf. Ein Glossar*. Marburg 2020.

⁹⁶ Vgl. hierzu auch Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“.

modernen bzw. postmodernen Massenkultur tatsächlich vorkommt. Mit der sozialen Konkretisierung des muße suchenden und mußebedürftigen Individuums stellt sich das Problem der Muße dann grundsätzlich anders: Für ein soziologisches Wesen ist der Bezug auf die zeitlichen Rahmenbedingungen bzw. Restriktionen seiner Existenz konstitutiv.⁹⁷ Die Verfügung über die Ressource Zeit bildet dann in ganz besonderer Weise, nämlich kontrafaktisch zu den Alltag prägenden zeitlichen Restriktionen, eine der zentralen Ermöglichungsstrukturen von Handeln überhaupt und der Mußeerfahrung im Besonderen.

Im Hinblick auf die künftigen Chancen des Individuums, an möglichst vielen arbeitsfreien Wochenenden Mußeerfahrungen zu machen, sind zwei Szenarien denkbar: Szenario A würde zumindest den Status quo oder gar eine künftige Wiederbelebung der Wertschätzung und Bedeutung des Freien Wochenendes aufgrund einer entsprechenden gelebten Praxis wie darüber hinaus auch durch öffentliches Engagement für das Freie Wochenende unterstellen. Das würde dazu führen, dass vermittelt hierüber die Schutzmechanismen gegenüber dem Zugriff von Erwerbs- und Privatarbeiten auf Zeiten möglicher Mußeerfahrungen gestärkt würden (vgl. die eingangs genannten fünf Funktionen des Freien Wochenendes). Muße wäre dann stark mit dem Freien Wochenende als einem besonders häufig in Anspruch genommenen Zeit-Raum der Muße verbunden. Szenario B würde eine mehr oder weniger starke Erosion des Freien Wochenendes unterstellen, unter anderem durch Zunahme der Erwerbsarbeitsstunden am Wochenende sowie der Personen, die in diesem Zeitraum erwerbstätig sind. In die gleiche Richtung wirkt eine weitere Liberalisierung des Ladenschlusses sowie die Erosion einer typischen Kultur des Wochenendes infolge seiner Veralltäglichung.⁹⁸

Dieses zweite (Erosions-)Szenario (B) würde bedeuten, dass ein wachsender Anteil der Bevölkerung, indem der institutionalisierte Schutz des Freien Wochenendes vor dem Zugriff der Arbeit durchlöchert ist, Mußeerfahrung in Zukunft stärker in de-institutionalisierten, nicht geschützten zeitlichen Kontexten des Alltagslebens suchen muss, das heißt in sich mehr oder weniger zufällig eröffnenden zeitlichen Räumen. In diese Richtung eines Bedeutungszuwachses okkasioneller zeitlicher Ermöglichungsräume für Freizeit bzw. Muße weist über die hier behandelte Wochenend-Thematik hinaus wie gesagt auch die schon lange zu beobachtende generelle Tendenz der zeitlichen Entgrenzung der Erwerbsarbeit im Tages- und Wochenverlauf.⁹⁹

⁹⁷ Vgl. Rinderspacher, „Freizeit“.

⁹⁸ Vgl. Winfried Gebhardt, „Feste, Feiern und Events. Die etwas andere Freizeit“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch Freizeitsoziologie*. Wiesbaden 2015, 415–430.

⁹⁹ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Auf Anruf Arbeit. Die Strategie der Externalisierung zeitlicher Ungewissheit und ihre Folgen“, in: Helmut Martens/Gerd Peter/Frieder O. Wolf (Hg.), *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit*, Frankfurt a.M./New York 2001, 39–65; Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, München 2000.

Dies könnte nicht nur zu einer Verlagerung der zeitlichen Lokationsmuster von Muße führen, sondern auch einen Qualitätswandel beinhalten. Indem Muße immer weniger in durch institutionell abgesicherte Arrangements geschützten Zeitfenstern erfahren werden kann, verändert sich außer ihrer zeitlichen Lage und ihrer äußeren Erscheinung teilweise ihr ‚Inhalt‘: Sie findet dann häufiger als eine Art Sekundär- oder Parallel-Handlung statt und ist immer seltener an Handlungen gekoppelt, die als typische Freizeitbeschäftigungen gelten.¹⁰⁰ Im zeittheoretischen Kontext würde man von Zeitvertiefung oder eventuell von Multitasking als eine von mehreren gleichzeitig verrichteten Handlungen (im Sinne Hannah Arendts) sprechen, etwa wenn eine Mußeerfahrung parallel zu einem gewerblichen oder privaten Arbeitsprozess läuft.¹⁰¹

6. Wertvoll und nicht kostenfrei: Gemeinsame Muße-Zeit

Dass sich die Protagonisten des Freien Wochenendes bzw. des Freien Sonntags für eine möglichst strikte Vermeidung von Erwerbsarbeit und Kommerz einsetzen (Allianz für den Sonntag), begründet sich aus der Konstruktionslogik dieser Zeitinstitution: Im Gegensatz zu individuellen ‚freien Tagen‘ beruht die Idee eines Freien Wochenendes wie gesagt emphatisch auf einer öffentlich sichtbaren Gemeinsamkeit im Tun bzw. in der Darstellung von Symbolen der Unterlassung, kollektiv habitualisiert als gemeinsamer Lebensrhythmus im Wechsel von Arbeit und Freizeit. Kompromisse zwischen Protagonisten bzw. Praktizierenden und ‚Verweigerern‘ bzw. ‚Ignoranten‘ der Kultur des Freien Wochenendes im Sinne eines friedlichen Nebeneinanders sind hier nur begrenzt möglich. Denn Konflikte stellen sich nicht nur als abstrakte Meinungsverschiedenheiten, sondern als performative Konflikte dar: Wenn die eine Hälfte der Gesellschaft darauf besteht, ihre Alltagsgeschäfte wie gewohnt weiter führen zu dürfen, ist dies mit den Symboliken der Unterbrechung bzw. den Geboten der Unterlassung, seien es Einkaufsmöglichkeiten oder Lärmemissionen, kaum in Einklang zu bringen. Eine ‚friedliche Koexistenz‘ zwischen Betriebsamkeit und Ruhe ist nur schwer herzustellen, weil jede Lockerung bzw. Teil-Liberalisierung den Grundgedanken einer *kollektiven* Unterbrechung der Betriebsamkeit des Alltags in seinem Kern tangiert. Der Wettbewerb zwischen Einzelhandel und E-Commerce und die daraus resultierenden Folgen für die Sonntagskultur machten dies deutlich: Wird eine kritische Masse der Akzeptanz des Freien Wochenendes als kollektive

¹⁰⁰ Vgl. „Stiftung für Zukunftsfragen“, in: *Freizeitmonitor 2017*, <http://www.freizeitmonitor.de/2017> (abgerufen am 23.08.2019).

¹⁰¹ Vgl. Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“; BMFSFJ/Destatis (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) / (Statistisches Bundesamt) (Hg.), *Wo bleibt die Zeit? Die Zeitverwendung der Bevölkerung in Deutschland* (2001), Berlin 2003.

Ruhezeit unterschritten, die den kalendarisch vorgegebenen Wochenrhythmus beziehungsweise dessen *peak-periods* nicht mehr als Leit-System ihres basalen Aktivitäts-Musters akzeptiert, ist dieses kaum haltbar. In der gelebten Praxis der Nachkriegsperiode allerdings konnten solche Widersprüche trotz des erheblichen Konfliktpotentials bislang in akzeptabler Weise moderiert werden.¹⁰²

Dazu hat auch beigetragen, dass den zeitlichen Individualisierungsinteressen der abhängig Beschäftigten vielfach in anderer Weise Rechnung getragen wurde, als mit einer Aufweichung des Freien Wochenendes. Im zeitpolitischen Diskurs erscheint dieses Bedürfnis nach Erweiterung zeitlicher Handlungsspielräume der eigenen Person, auch über Arbeitszeitregelungen hinaus, unter anderem als die Forderung nach einem ‚Recht auf eigene Zeit‘.¹⁰³ Dabei müssen das Recht auf eigene Zeit, Zeitwohlstand und ein kollektives freies Wochenende kein Gegensatz sein, sondern sind eher zwei Seiten derselben Medaille.¹⁰⁴ So sind die Gewerkschaften nach anfänglichen Bedenken seit Dekaden bestrebt, mehr Zeitsouveränität im Tages-, Wochen-, Jahres- und Lebensverlauf im Rahmen entsprechender Tarifstrukturen zu verankern.¹⁰⁵ Dabei gilt eine Flexibilisierung der Arbeitszeiten in das Wochenende hinein jedoch als etwas möglichst zu Vermeidendes, auch wenn Kompromisse in zahlreichen Branchen geschlossen werden mussten, wenn etwa Arbeitszeitverkürzung gegen die Einführung von Samstagsarbeit verhandelt wurde.

Entgegen dem ersten Anschein haben die zeitlichen Dispositionsspielräume der Beschäftigten durch die Flexibilisierung der Arbeitszeiten jedoch nur bedingt und in teils sehr ambivalenter Weise zugenommen, vor allem weil Flexibilität in der betrieblichen Wirklichkeit überwiegend die Berücksichtigung der Arbeitgeberinteressen und nicht Zeitsouveränität meint.¹⁰⁶ Wie gesagt ist trotz vielfältiger Wahlmöglichkeiten die Diskrepanz zwischen Arbeitszeitwunsch und der tatsächlichen Arbeitszeit nach Dauer, Lage und Verteilung nach wie vor erheblich¹⁰⁷, auch was die Arbeit am Wochenende betrifft.¹⁰⁸ Bezeichnender-

¹⁰² Becker, *Sabbat und Sonntag*.

¹⁰³ Vgl. Ulrich Mückenberger, „Time Abstraction, Temporal Policy and the Right to One’s Own Time“, in: *KronoScope* 1,2 (2011), 66–97.

¹⁰⁴ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Zeitwohlstand und Zeitsouveränität. Gegensätzliche Konzepte oder zwei Seiten derselben Medaille?“, in: Martina Heitkötter/Karin Jurczyk/Andreas Lange u.a. (Hg.), *Zeit für Beziehungen? Zeit und Zeitpolitik für Familien*, Opladen 2009, 373–400; Jürgen P. Rinderspacher, „Zeitwohlstand. Kriterien für einen anderen Maßstab von Lebensqualität“, in: *Wirtschafts- und Sozialpolitische Zeitschrift* 11,1 (2012), 11–26.

¹⁰⁵ Vgl. IGM (Industriegewerkschaft Metall) (2018), www.igmetall.de/tarifabschluss; Hartmut Seifert (Hg.), *Flexible Zeiten in der Arbeitswelt*, Frankfurt a.M./New York 2005; Jörg Hofmann/Stefan Schaumburg/Tanja Smolenski (Hg.), *Miteinander für morgen. Für Arbeitszeiten, die zum Leben passen*, Bielefeld 2019.

¹⁰⁶ Vgl. Rinderspacher, „Auf Anruf Arbeit“.

¹⁰⁷ Vgl. Elke Holst/Hartmut Seifert, „Arbeitszeitpolitische Kontroversen im Spiegel der Arbeitszeitwünsche“, in: *WSI-Mitteilungen* 65,2 (2012), 141–149.

¹⁰⁸ Vgl. DGB-Index Gute Arbeit, *Stressfaktor Wochenend-Arbeit*.

weise traten, nachdem die konventionellen Arbeitszeitregimes seit den 1980er Jahren in der Regel zu Recht als zu starr attackiert worden waren, in dem Ausmaß, wie das Alltagsleben sich tatsächlich flexibilisiert hatte, zunehmend auch wieder die positiven Seiten regelmäßiger Arrangements zutage: Insbesondere in Verbindung mit Sorgeaufgaben sind Verlässlichkeit und Kalkulierbarkeit von hohem Wert und hierin auch die sichere Erwartbarkeit eines zeitlichen Biotops ‚Freies Wochenende‘.¹⁰⁹

Kollektive Ruhezeiten entstehen daraus, dass eine Gesellschaft an ein bis zwei von sieben Tagen einen wesentlichen Teil ihrer Produktion in Gewerbe, Verwaltung und Handel ruhen lässt, somit sind diese gesamtgesellschaftlich wie einzelwirtschaftlich nicht kostenfrei zu haben. Mit ihrer Option zugunsten von mehr Zeitwohlstand reduziert eine Gesellschaft ihren möglichen, höheren Güterwohlstand.¹¹⁰ Spätestens an dieser Stelle entsteht die Frage, welcher Nutzen diesen Kosten gegenüber steht, wie wichtig also dieses Gut ‚Freies Wochenende‘ als eine Art kollektives Beziehungsgut einer Gesellschaft ist bzw. kommenden Generationen sein wird.¹¹¹ Die Option für das Freie Wochenende beziehungsweise dessen Erhalt ist mit anderen Worten Ausdruck einer kollektiven Zeitpräferenz – das heißt eines kollektiv geäußerten Vorrangs der Verfügung über mehr (bzw. bessere) Zeit gegenüber einem Zuwachs an Geld, Gütern oder Waren. Der ewige Grund-Konflikt zwischen diesen beiden Optionen bezeichnet auch das entscheidende Spannungsfeld – ein labiles Gleichgewicht –, innerhalb dessen der arbeitsfreie Sonntag beziehungsweise das Freie Wochenende von Beginn ihrer konflikthaften Entstehung an standen und auch mit Blick auf die Zukunft zu diskutieren sein werden.

Die grundsätzlich prekäre Existenz dieser *peak-period*, die in diesem Beitrag exemplarisch an dem gegenwärtigen Konflikt zwischen klassischem Einzelhandel und E-Commerce gezeigt wurde, wirkt sich systemisch auch auf künftige Chancen der Mußeerfahrung aus. In einer dynamischer und unkalkulierbarer werdenden Welt, in der den Menschen, nicht nur den abhängig Beschäftigten, zunehmend die Verfügbarkeit über die eigene Lebensführung abhanden kommt¹¹², scheint ohne eine institutionalisierte zeitliche Rahmung für Mußeerfahrungen hierfür die Hürde größer zu werden und damit deren Realisierung tendenziell unwahrscheinlicher.

Muße als Massenphänomen stellt sich somit nicht nur als Problem der optimalen Allokation *individueller* Lebenszeit dar, sondern ebenso als Problem *gesellschaftlicher* Zeitstrukturen bzw. als Problem kollektiver Zeitallokation – und

¹⁰⁹ Vgl. Reuyß/Pfahl/Rinderspacher, *Pflegesensible Arbeitszeiten*.

¹¹⁰ Vgl. Jürgen P. Rinderspacher, „Zeitwohlstand in der Moderne“, in: *Wissenschaftszentrum Berlin GmbH. WZB-Papers P00-502*, Berlin 2000; Rinderspacher, *Zeitwohlstand*.

¹¹¹ Vgl. Rosanvallon, *Die Gesellschaft der Gleichen*, 321.

¹¹² Vgl. King/Gerisch/Rosa, „Überforderung als neue Normalität“.

damit als Thema von Zeitpolitik.¹¹³ Unter diesem Blickwinkel kann man das Freie Wochenende, nicht nur was seine Schutzfunktion gegen Übergriffe aus dem kommerziellen Sektor betrifft, dann auch als eine Art *zeitlicher Sozialpolitik* verstehen: Jedenfalls wenn damit gemeint ist, dass den Schwächeren nicht nur durch *materielle* Zuwendungen des Staates und der Institutionen der Zivilgesellschaft zu mehr Teilhabe am Reichtum der Gesellschaft ermöglicht werden soll, sondern auch durch die Verbesserung des Zugangs zu spezifischen zeitstrukturellen Arrangements. Dies vergrößert zumindest die Wahrscheinlichkeit, dass nicht nur gesellschaftliche Eliten, die außer über hohe materielle häufig auch über hohe zeitliche Dispositionsspielräume verfügen, ihre Zeitbedürfnisse im Sinne von Mußeerfahrungen realisieren können.

¹¹³ Vgl. Weichert, *Zeitpolitik*; Jürgen P. Rinderspacher, „Zeitdarwinismus oder Zeitpolitik? Der Wert der Beschleunigung in der Zivilgesellschaft“, in: Walter Schweidler (Hg.), *Werte im 21. Jahrhundert*, Baden-Baden 2001, 251–285.

Arbeit und Freizeit ohne Muße?

Ein Beitrag aus arbeits- und organisationspsychologischer Sicht

Erika Spieß und Julia A. M. Reif

1. Einleitung

Der SFB 1015 stellt sich in seinem Forschungsprogramm die Frage, wie in einer effizienzorientierten Gesellschaft „Möglichkeitenräume“ der Muße herstellbar sind.¹ Diese Möglichkeitenräume oder „Freiräume der Muße sind bestimmt in ihrer Abgrenzung, unbestimmt jedoch in ihrer Ausführung“.² Das heißt, einerseits gibt es keine einengenden Zeitwänge, andererseits sind die Freiräume der Muße „spezifisch unbestimmt“. Der SFB 1015 stellt „[d]iese Interferenz von Bestimmtheit und Unbestimmtheit“³ in das Zentrum des Forschungsinteresses. Damit versteht der SFB Muße als eine Haltung, „die auf genuin gelassene Weise der Simultaneität und damit der Räumlichkeit verpflichtet ist“ und die „für die Arbeits- und Leistungsorientierung charakteristische Taktung der Zeit“⁴ ergänzt. Muße wird nicht mit Freizeit gleichgesetzt, da Freizeit von der Arbeitszeit her bestimmt ist: „Muße hat vielmehr ihre eigene, offene Zeit, die zum Freiraum simultaner Möglichkeiten in Kreativität, Denken und Erfahrung wird“⁵. Einerseits ist Muße also „verheißungsvoll“, andererseits destabilisierend, da sie aus dem Alltag führt.

Menschen entziehen sich im Mußezustand dem strikten Zeitkorsett, wie es häufig in der Arbeitswelt vorherrscht. Dadurch können sie wiederum Freiräume erlangen, durch die sie Zeit gewinnen, um kreative Einfälle zu bekommen. Psychologisch verbindet sich damit eine selbstbestimmte Motivation, eine sinnstiftende Tätigkeit, die mit positiven Emotionen verbunden ist.⁶ Empirische

¹ Vgl. Burkard Hasebrink/Thomas Klinkert (Hg.), *Muße – Konzepte, Räume, Figuren*, Freiburg i.Br. 2014.

² Hasebrink/Klinkert, *Muße*, 8.

³ Hasebrink/Klinkert, *Muße*, 8.

⁴ Hasebrink/Klinkert, *Muße*, 9.

⁵ Hasebrink/Klinkert, *Muße*, 8.

⁶ Vgl. Stefan Schmidt, „5 Fragen an... Prof. Dr. Stefan Schmidt“, in: *Report Psycho-*

Ergebnisse von Schmidt zeigen, dass mehr Muße mit einer höheren Lebenszufriedenheit und einem geringeren subjektiven Stresserleben zusammenhängt.⁷ Die Anwendung von Achtsamkeitstechniken erhöht die Wahrscheinlichkeit für Erfüllung und Muße. Bestimmte Umgebungen wie Natur und Wandern oder Kunst im Museum können die Entstehung von Muße fördern.

Angesichts von Beschleunigung, Zeitverdichtung und Effizienz erhält die Kategorie Muße damit eine neue gesellschaftliche Bedeutung.⁸ Muße kann verstanden werden als

abgegrenzte Perioden einer Freiheit von temporalen Zwängen, die mit der Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung verbunden sind [...]. Aus der Freiheit des Nicht-Tuns kann die Produktivität neuen Tuns erwachsen. Anders als die Freizeit, die der Regeneration der Arbeitskraft dient, bleibt Muße dabei aber transgressiv und in ihren Zwecken unbestimmbar. [...] Muße (wird) [...] als ein subjektbezogenes Phänomen wahrgenommen.⁹

Muße ist nicht als Gegensatz von Arbeit aufzufassen, vielmehr lässt sich auch in Arbeit Muße finden.

Doch gerade dieser Moment des ‚Arbeitens mit Muße‘ erscheint angesichts neuerer Entwicklungen in der Arbeitswelt und zunehmender Digitalisierung schwieriger zu werden.¹⁰ Die technologische Entwicklung beschleunigt die Arbeitsprozesse, es gibt zunehmend weniger Freiräume und die Grenzen zwischen Arbeit und Freizeit verschwinden. Eine räumliche und zeitliche Entgrenzung der Arbeit (z.B. ständige Verfügbarkeit) kann zu einer stetigen Überlastung führen.¹¹ Wir werfen einen Blick aus der Arbeits- und Organisationspsychologie auf dieses neue Themenfeld und fragen uns: Welche Praktiken können sich aus der Verschränkung von Muße und Arbeit ergeben? Welche Diskurse formieren sich um die Entgrenzung von Arbeit und die Diffusion von Arbeitswelten in die Freizeit?

logie (09.02.2016), http://www.report-psychologie.de/fileadmin/user_upload/Thema_des_Monats/2016-02_Musse_-_Prof._Dr._Stefan_Schmidt.pdf (abgerufen am 18.09.2019)

⁷ Vgl. Schmidt, „5 Fragen an... Prof. Dr. Stefan Schmidt“.

⁸ Vgl. Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017.

⁹ Dobler/Riedl, *Muße und Gesellschaft*, 1.

¹⁰ Vgl. dazu auch die Beiträge von Michael Vollstädt „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“ und Stephanie Sommer „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“ in diesem Band.

¹¹ Vgl. Julia A. M. Reif/Erika Spieß/Peter Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress – Aspekte des betrieblichen Gesundheitsmanagements“, in: Felix Brodbeck/Erich Kirchner/Ralph Woschée (Hg.), *Die Wirtschaftspsychologie*, Berlin 2018.

2. Die Sichtweise der Arbeits- und Organisationspsychologie

Die Psychologie ist die Wissenschaft vom Erleben und Verhalten des Menschen. Dementsprechend ist die Arbeits- und Organisationspsychologie die Wissenschaft vom Erleben und Verhalten des Menschen in Organisationen und im Kontext der Arbeit. Ein Ziel der Psychologie ist die Entwicklung und Testung von Theorien. Eine Theorie ist ein System an Aussagen, das die Variation einer abhängigen Variablen anhand der Variation von unterschiedlich wichtigen unabhängigen Variablen erklärt.¹² Mit guten Theorien kann Erleben und Verhalten (z.B. wie es sich in empirischen Daten zeigt) beschrieben, erklärt und vorhergesagt werden.¹³

In Unternehmen hat sich die Einsicht verbreitet, dass Psycholog*innen wichtige Beiträge für die Herausforderungen der Wirtschaft leisten können. Arbeit, Organisationen und Strukturen sollen menschengerecht gestaltet, und Menschen befähigt werden, mit den hohen Anforderungen der sich verändernden Arbeitswelt zurechtzukommen.¹⁴ Die Arbeits-, Personal- und Organisationspsychologie liefert durch empirisch validierte Theorien Erkenntnisse zu den für Unternehmen relevanten Bereichen Arbeit, Individuum, Interaktion und Organisation (siehe Abb. 1, Seite 162).

Zur klassischen Arbeitspsychologie gehören die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit, Fragen der Arbeitsgestaltung und der Arbeitsanalyse. Die Personalpsychologie umfasst Themen, die das Individuum betreffen wie Personalauswahl, und -entwicklung, Motivation, Zufriedenheit, Gesundheit und Stress sowie Aspekte, die die Interaktion in Organisationen betreffen wie Team, Führung und Kooperation. Klassische Themen der Organisationspsychologie sind Organisationskultur, Change Management und Organisationsentwicklung.

¹² Vgl. Jürgen Bortz/Nicola Döring, *Forschungsmethoden und Evaluation*, Berlin 2013; Dan Van Knippenberg, „Advancing theory in organizational psychology“, in: *Organizational Psychology Review* 1 (2011), 3–8.

¹³ Vgl. William K. Gabrenya jr, „Research Skills for Psychology Majors: Everything You Need to Know to Get Started“, in: *Theories and Models in Psychology* (2003), <http://my.fit.edu/~gabrenya/IntroMethods/eBook/theories.pdf> (abgerufen am 14.09.2018).

¹⁴ Vgl. Heinz Schuler/Klaus Moser, *Lehrbuch Organisationspsychologie*, 5. Aufl., Bern 2014.

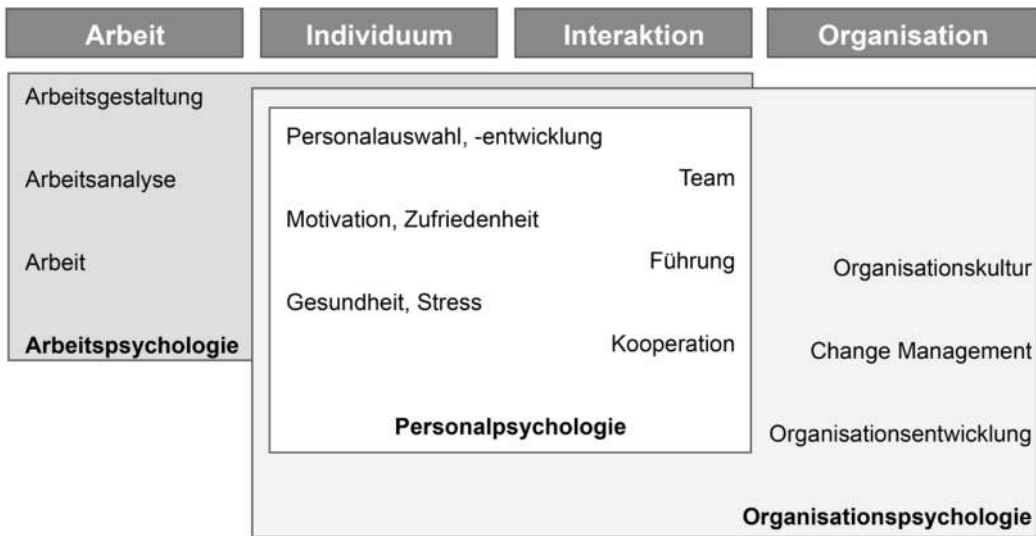


Abb. 1: Betrachtungsgegenstände der Arbeits-, Personal- und Organisationspsychologie (eigene Darstellung nach Kauffeld¹⁵).

In dieser Einteilung ist der Aspekt von Freizeit, Muße oder Erholung zunächst nicht vorgesehen, allerdings verbirgt er sich z.B. hinter den Themen Gesundheit und Stress oder – wenn man auf einen verwandten Zweig der Arbeits- und Organisationspsychologie, die Werbepsychologie, zurückgreift – dem Begriff des Konsums.

Arbeit galt in der Arbeitspsychologie traditionell als ‚Tugend‘, während Freizeit, Erholung oder auch Konsum negativ besetzt waren, wie das folgende Zitat zeigt:

Während eine Wissenschaft im Dienste der Arbeitsleistung durchaus mit dem Ideal einer protestantischen Berufsethik in Einklang gebracht werden kann, musste eine Werbepsychologie [...] als unehrenhafte Förderung von Müßiggang und Verschwendung [...] erscheinen. Der Tugend der Arbeit stand das Laster des Konsums gegenüber.¹⁶

Der Begriff ‚Muße‘ taucht in der traditionellen Arbeitspsychologie also in Form von ‚Müßiggang‘ gemeinsam mit Verschwendung als negatives Pendant zur Arbeitsleistung auf. Wiendiecks Ausführungen sind Teilbestand seines Beitrags zur Geschichte der Psychologie, in dem er Gründe für die späte Anerkennung der Werbepsychologie als Wissenschaft sucht. Er sieht diese Gründe in der von der protestantischen Arbeitsethik geprägten Befassung mit dem Thema Arbeit in der Arbeitspsychologie, die sich der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand des

¹⁵ Vgl. Simone Kauffeld, *Arbeits-, Organisations- und Personalpsychologie*, Berlin/Heidelberg u.a. 2011.

¹⁶ Gerd Wiendieck, „Werbepsychologie“, in: Helmut E. Lück/Rudolf Miller (Hg.), *Illustrierte Geschichte der Psychologie*, Weinheim 1999, 275–278.

Konsums verweigert. Immer noch besteht eine Trennung zwischen Arbeits- und Konsumwelt¹⁷, wobei der Zusammenhang zwischen beiden Welten offensichtlich ist: Produktionsbedingungen wirken sich auf die Konsumgüter aus; werden diese nicht gekauft, hat das wiederum Auswirkungen auf die Produktion.¹⁸

3. Arbeit und ihre psychosozialen Funktionen

Arbeit gilt als eine Tätigkeit, die gesellschaftlich organisiert wird, dauerhaften Einsatz von Kräften fordert, als Anstrengung erlebt wird, strukturiert abläuft und zielbestimmt ist, zu materiellen Produkten führt, und den arbeitenden Menschen verändert.¹⁹ Durch ihre Ausführung trägt der/die Arbeitstätige zur Schaffung materieller oder immaterieller Werte für sich und/oder andere bei.²⁰ Im Sinne einer protestantischen Ethik wird Arbeit als eine dem Menschen aufgegebene Verpflichtung betrachtet.²¹

Nach Kurt Lewin hat Arbeit zwei Gesichter²²: Zum einen impliziert Arbeit Mühe, Last, und Kraftaufwand. Zum anderen hat Arbeit aber auch einen positiven Wert, denn sie enthält das Lebenswerte. Es ist ein unendlicher Prozess, unerfreuliche Arbeit in Arbeit mit eigenem Lebenswert umzuwandeln. Eberhard Ulich bezeichnet dies als die wichtigste Aufgabe der Arbeitspsychologie.²³

Folgende Aspekte der Arbeit werden als wichtig für die Arbeitenden selbst betrachtet: der Arbeitsinhalt, die Arbeitsbedingungen, organisationale Rahmenbedingungen, sowie soziale und finanzielle Bedingungen (vgl. Tabelle 1). In dieser Unterscheidung spiegeln sich wichtige Momente der modernen Arbeitswelt wieder, die zum Beispiel in Mitarbeiterumfragen mittels qualitativer oder quantitativer Befragungstechniken erhoben werden.²⁴

¹⁷ Vgl. z.B. die einschlägigen Lehrbücher wie Friedemann W. Nerdinger/Gerhard Blickle/Niklas Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*, 4. Aufl., Berlin 2019; Schuler/Moser, *Lehrbuch Organisationspsychologie*; Werner Kroeber-Riel/Peter Weinberg/Andrea Gröppel-Klein, *Konsumentenverhalten*, 10. Aufl., München 2013.

¹⁸ Vgl. z.B. Erika Spieß, *Konsumentenpsychologie*, München 2013; Claus J. Tully/Wolfgang Krug, *Konsum im Jugendalter*, Schwalbach 2011.

¹⁹ Vgl. Oswald Neuberger, *Arbeit: Begriff-Gestaltung-Motivation-Zufriedenheit*, Stuttgart 1985.

²⁰ Vgl. Eberhard Ulich, *Arbeitspsychologie*, 6., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2005.

²¹ Vgl. Lutz von Rosenstiel, *Grundlagen der Organisationspsychologie*, 6., überarb. Aufl., Stuttgart 2007.

²² Vgl. Kurt Lewin, *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften*, Bern 1963.

²³ Vgl. Eberhard Ulich, *Arbeitspsychologie*, 7. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2011.

²⁴ Vgl. Ingwer Borg, „Mitarbeiterbefragungen“, in: Heinz Schuler (Hg.), *Lehrbuch der Personalpsychologie*, Göttingen 2006, 409–432.

<i>Wichtige Aspekte der Arbeit für die Arbeitenden</i>	<i>Beispiele</i>
Arbeitsinhalt	Interessante Aufgaben; Ganzheitlichkeit; Abwechslungsreichtum
Arbeitsbedingungen	Arbeitszeit (Dauer und Lage); Arbeitsumgebung
Organisationale Rahmenbedingungen	Sicherheit des Arbeitsplatzes; Aufstiegschancen
Soziale Bedingungen	Kontaktmöglichkeiten; Betriebsklima
Finanzielle Bedingungen	Lohn; Sozialleistungen

Tabelle 1: Wichtige Aspekte der Arbeit für die Arbeitenden (nach Semmer/Meier, „Bedeutung und Wirkung von Arbeit“).

Die *psychosozialen Funktionen der Arbeit* (siehe Tabelle 2) werden in der Arbeits- und Organisationspsychologie in Aktivität und Kompetenz, in der Zeitstrukturierung, in Kooperation und Kontakt, sozialer Anerkennung und persönlicher Identität gesehen.²⁵ Um diese Funktionen erhalten zu können, bedarf es gezielten Stressmanagements und eines effizienten Umgangs mit Ressourcen.

<i>Psychosoziale Funktionen der Erwerbsarbeit</i>	<i>Beispiele</i>
Aktivität und Kompetenz	Erwerb von Handlungskompetenz
Zeitstrukturierung	Die Arbeit strukturiert Tages-, Wochen und Jahresablauf
Kooperation und Kontakt	Wesentliches soziales Kontaktfeld
Soziale Anerkennung	Gefühl, nützlich zu sein
Persönliche Identität	Berufsrolle, Arbeitsaufgabe, Erfahrung

Tabelle 2: Psychosoziale Funktionen der Erwerbsarbeit (nach Semmer/Meier, „Bedeutung und Wirkung von Arbeit“).

²⁵ Vgl. Norbert Semmer/Laurenz L. Meier, „Bedeutung und Wirkung von Arbeit“, in: Heinz Schuler/Klaus Moser (Hg.), *Organisationspsychologie*, Bern 2014, 559–604.

4. Stress in der Arbeits- und Organisationspsychologie

Fragen von Gesundheit und Stress werden überwiegend in der Arbeits- und Personalpsychologie behandelt. Stress ist ein subjektiv erlebter, intensiver und unangenehmer Spannungszustand,

der aus der Befürchtung entsteht, dass eine stark aversive, subjektiv zeitlich nahe (oder bereits eingetretene) subjektiv lang andauernde Situation sehr wahrscheinlich nicht vollständig kontrollierbar ist, deren Vermeidung aber subjektiv wichtig erscheint. Stressoren sind Faktoren, die mit erhöhter Wahrscheinlichkeit Stress (oder Stressempfinden) auslösen.²⁶

Stress entsteht häufig aus einer Diskrepanz zwischen objektiven Anforderungen einerseits und Bewältigungskapazitäten des Individuums andererseits. Die Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsprozesse des Individuums bestimmen den Stressprozess wesentlich mit.

In Abbildung 2 werden Umfrageergebnisse der Techniker Krankenkasse zur Frage „Was stresst im Job?“ gezeigt.²⁷ Als häufigste Stressquelle werden von den Berufstätigen zu viel Arbeit, Termindruck und Unterbrechungen genannt.

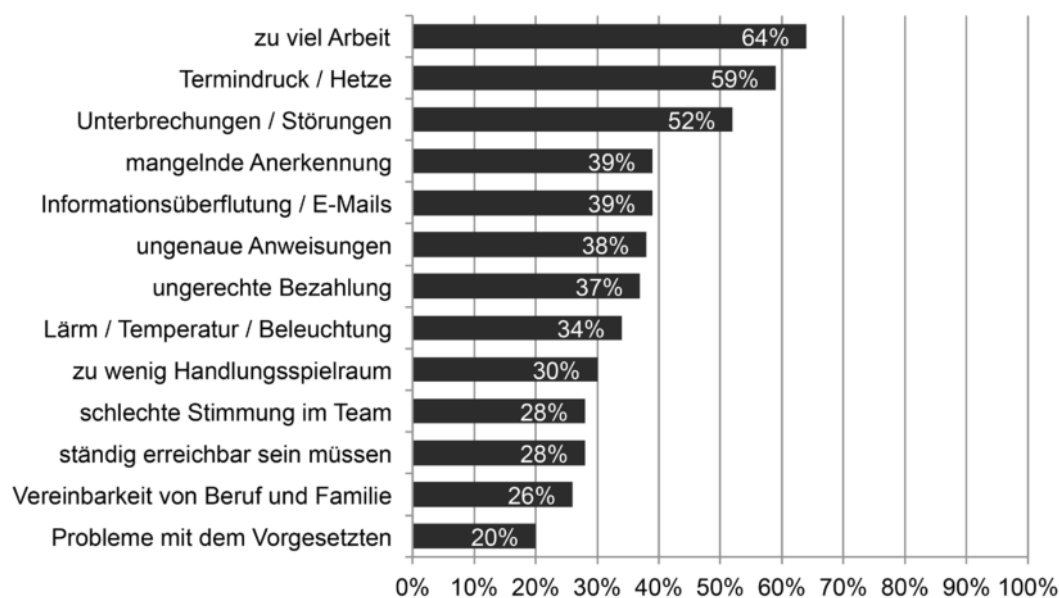


Abb. 2: Das stresst im Job – Anteil der befragten Berufstätigen, die folgende Stressfaktoren im Job als belastend empfinden (Quelle: Techniker Krankenkasse, *Entspann dich, Deutschland*).

²⁶ Niclas Schaper, „Wirkungen der Arbeit“, in: Friedemann W. Nerdinger/Gerhard Blickle/Niclas Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*, 4. Aufl., Berlin 2019, 573–600, 575.

²⁷ Vgl. Techniker Krankenkasse, *Entspann dich, Deutschland*, TK-Stressstudie 2016.

Der AOK Fehlzeitenreport 2018 stellt zudem heraus, dass Sinnerleben im Beruf einen hohen Einfluss auf die Gesundheit hat (weniger arbeitsbedingte gesundheitliche Beschwerden, selteneres Fehlen am Arbeitsplatz) und von den Beschäftigten als wichtiger empfunden wird als beispielsweise ein hohes Einkommen.²⁸

Die Begriffe Stressoren (das, was den Stress auslöst) und Stressreaktionen (das, was durch Stress im Menschen ausgelöst wird) korrespondieren mit den beiden Begriffen Belastung und Beanspruchung in der Arbeitspsychologie. Psychische *Belastung* ist nach DIN EN ISO 10075-1 (1a) „die Gesamtheit aller erfassbaren Einflüsse, die von außen auf den Menschen zukommen und psychisch auf ihn einwirken.“²⁹ Nach DIN EN ISO 10075-1 ist psychische *Beanspruchung* „die unmittelbare (nicht langfristige) Auswirkung der psychischen Belastung im Individuum in Abhängigkeit von seinen jeweiligen überdauernden und augenblicklichen Voraussetzungen, einschließlich der individuellen Bewältigungsstrategien.“³⁰

In der nebenstehenden Abbildung werden Stressoren nach Reif, Spieß und Stadler in acht Dimensionen kategorisiert und mit Beispielen versehen.³¹ Im Rahmen eines EU-Projektes wird ein Fragebogen entwickelt und getestet, der diese Dimensionen validieren soll.³²

Aus der Begegnung mit anderen *Kulturen* können z.B. Kommunikationsprobleme entstehen, *Arbeitsbedingungen* können Lärm und Hitze beinhalten, Über- und Unterforderungen entstehen durch die *Arbeitsaufgabe*. Die *Person* selbst kann durch ihr Streben nach Perfektion Stress verursachen, unklare Erwartungen an die *Arbeitsrolle* verunsichern, das *soziale Umfeld* und die *Organisation* stressen durch Mikropolitik oder unfaire Behandlung und der *Aktionsraum* ist beispielsweise durch ermüdendes Pendeln geprägt.

²⁸ Vgl. AOK-Bundesverband und Wissenschaftliches Institut der AOK (WIdO), „Pressemitteilung zum Fehlzeiten-Report 2018“, in: Fehlzeiten-Report 2018 (2018), https://aok-bv.de/imperia/md/aokbv/presse/pressemitteilungen/archiv/2018/02pressemitteilung_pk_fzr_2018.pdf (abgerufen am 14.09.2018).

²⁹ Karin Joiko/Martin Schmauder/Gertrud Wolff, *Psychische Belastung und Beanspruchung im Berufsleben. Erkennen – Gestalten*, 5. Aufl., Dortmund 2010, 9.

³⁰ Joiko/Schmauder/Wolff, *Psychische Belastung und Beanspruchung*, 10.

³¹ Vgl. Reif/Spiß/Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress“.

³² Vgl. <http://www.excellence-in-stress-management.eu/> (abgerufen am 24.04.2020).

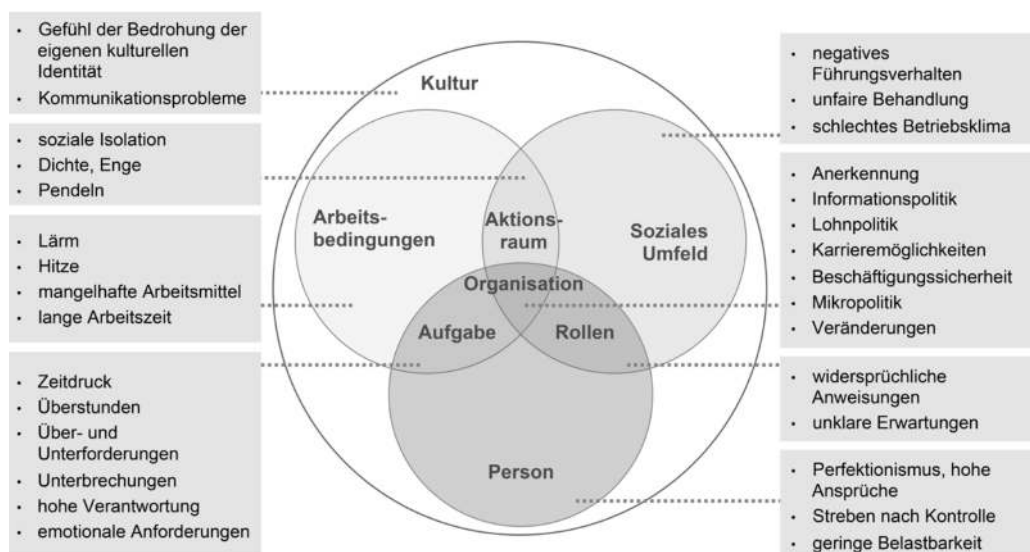


Abb. 3: Stressoren nach Reif/Spieß/Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress“.

5. Ressourcen

Der Aufbau von persönlichen Ressourcen hilft, dass Stressoren gar nicht erst zu solchen werden. Durch das Training und den Erwerb von berufsbezogenen Kompetenzen und Fähigkeiten sollen Personen das Rüstzeug erhalten, um berufsbezogene Anforderungen ohne Stress bewältigen zu können, nach dem Motto ‚smarter arbeiten, nicht härter‘. Der Aufbau von Ressourcen trägt auch dazu bei, die eigene Selbstwirksamkeit zu erhöhen. Anstatt vorwiegend darauf abzielen, die Schwächen der Mitarbeitenden zu bearbeiten, lenkt neuere organisationspsychologische Forschung den Fokus auf die Förderung, Unterstützung und Nutzung der Stärken der Mitarbeitenden.³³

Ressourcen spielen in der Stressforschung eine wichtige Rolle und können „alle Faktoren sein, auf die eine Person zurückgreifen kann, um den Umgang mit einer bedrohlichen Situation zu erleichtern.“³⁴ Ähnlich wie Stressoren können auch Ressourcen im Arbeitskontext aus verschiedenen Quellen stammen.

Die Begegnung mit anderen *Kulturen* kann durch kulturelles Wissen erleichtert werden, *Arbeitsbedingungen* können durch das Anbieten ergonomischer Arbeitsplätze verbessert, Überforderungen in der *Arbeitsaufgabe* können durch Weiterbildungsangebote gemildert werden. Die *Person* selbst kann durch den Erwerb sozialer Kompetenzen gefestigt werden, die *Arbeitsrolle* durch die Schaf-

³³ Vgl. Marianne van Woerkom/Arnold B. Bakker/Lisa H. Nishii, „Accumulative job demands and support for strength use: Fine-tuning the JD-R model using COR theory“, in: *Academy of Management Proceedings* 101 (2016), 141–150.

³⁴ Vgl. Schaper, „Wirkungen der Arbeit“, 522.

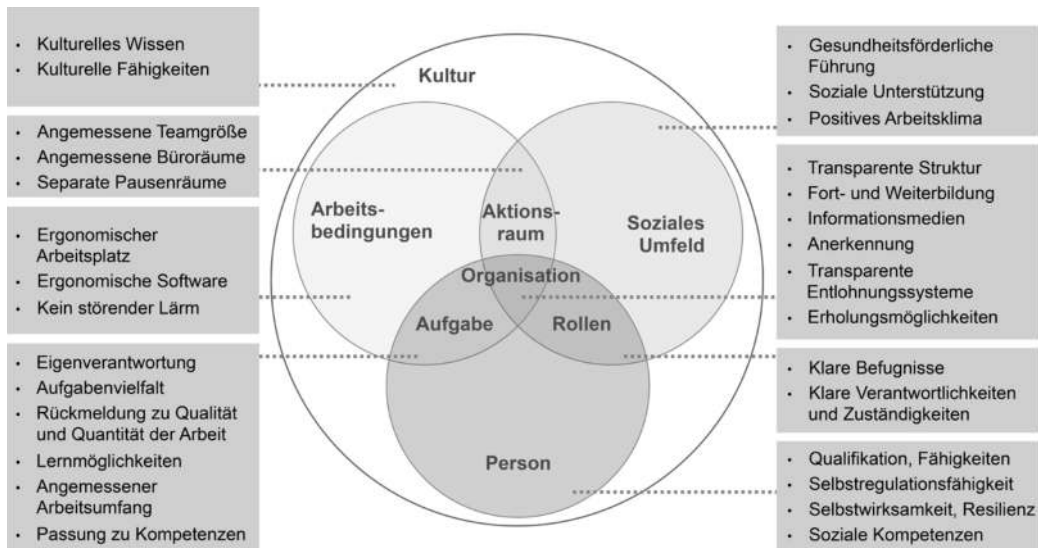


Abb. 4: Ressourcen nach Reif/Spieß/Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress“.

fung klarer Verantwortlichkeiten stabilisiert werden, das *soziale Umfeld* bietet soziale Unterstützung, die *Organisation* Anerkennung und Transparenz und der *Aktionsraum* beispielsweise separate Pausenräume als Erholungsmöglichkeit.³⁵

6. Ein übergreifendes Stressmodell

In einem übergreifenden Stressmodell nehmen wir als zentrale Quellen von Stressoren die Person, Rollen, das soziale Umfeld, den Aktionsraum („Behavior Setting“), die technische Umwelt, die Aufgabe, die Organisation und die Kultur an. Diese Quellen können zum einen zur Entstehung von Stress beitragen, zum anderen bilden sie auch zentrale Ressourcen, auf die zurückgegriffen werden kann, um den Umgang mit einer bedrohlichen Situation oder mit Stressoren zu erleichtern. Diese Ressourcen beeinflussen wiederum die Wahrnehmung und Bewertung des Stresses. Kurzfristig können Stressoren durchaus auch eine positive Aktivierung bewirken. Werden aber Stressoren nicht bewältigt, so können langfristig negative Folgen entstehen, die häufig die Basis für ernsthafte Erkrankungen wie z.B. Burn-out bilden. Erholung und Stressbewältigung stellen somit wichtige Prozesse dar, um – bildlich gesprochen – die ‚Batterien‘ wieder aufzuladen.

Das Stressmodell lehnt sich an klassische Stressmodelle an, deren Grundannahme ist, dass Stress ein Ungleichgewicht in den Person-Umwelt-Transaktionen darstellt, also der wahrgenommenen Unfähigkeit einer Person, den wahrgenom-

³⁵ In diesem Kontext kommen Orten und Räumen für Mußeerfahrungen eine besondere Bedeutung zu, vgl. dazu die Beiträge in der dritten Sektion dieses Bandes.

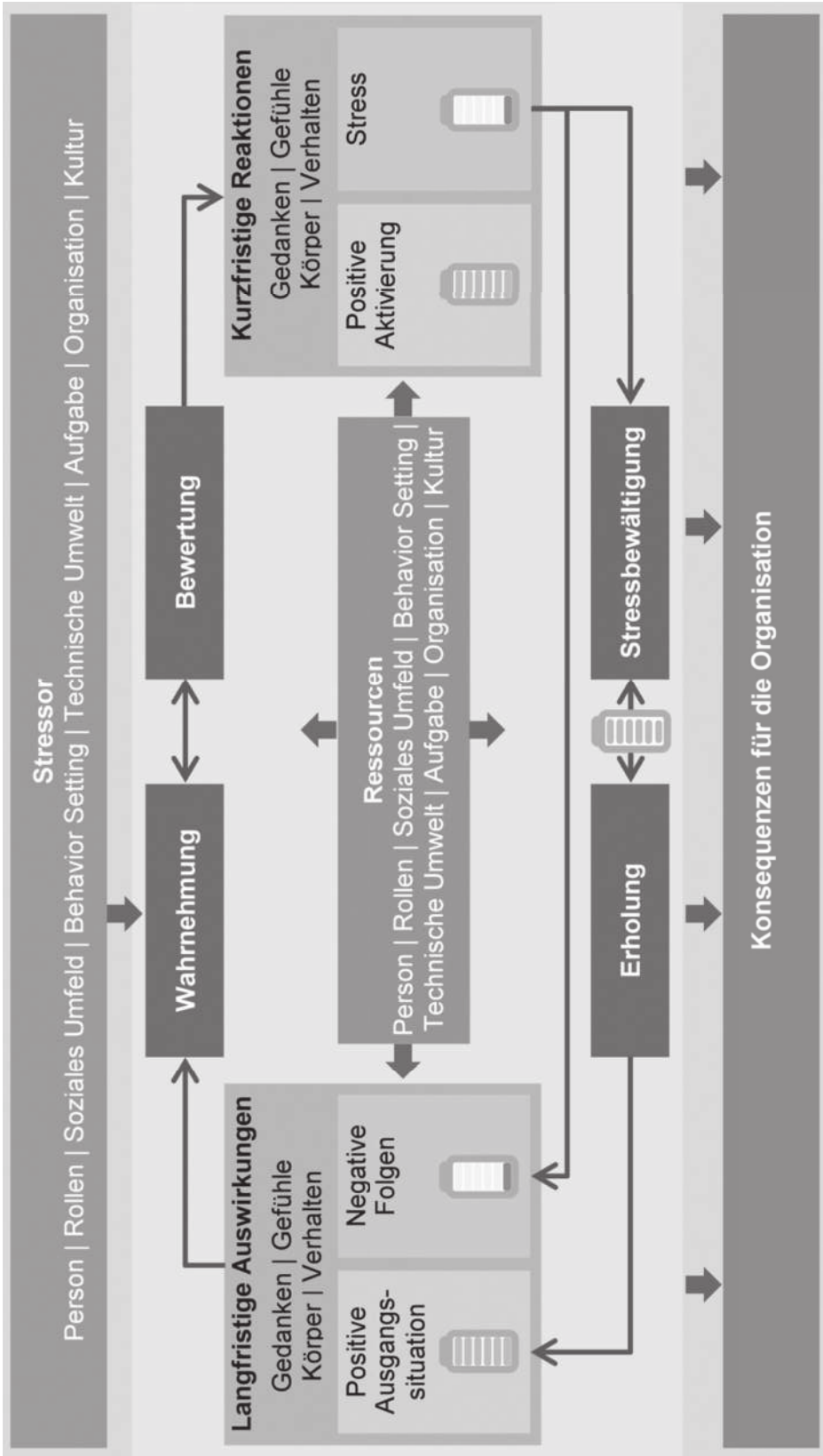


Abb. 5: Ein übergreifendes Stressmodell nach Reif/Spieß/Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress“.

menen Umweltaforderungen zu entsprechen. Stress ist zum einen abhängig von kognitiven Bewertungsprozessen (*appraisal*) und subjektiven Bewältigungsfähigkeiten bzw. situativen Bewältigungsmöglichkeiten (*coping*).

Freizeit und Erholung dienen laut Modell der Wiederaufladung der Batterien und sind wichtig für eine gelingende Stressbewältigung. Im Folgenden werden verschiedene Formen der Erholung und Freizeitbetätigung vorgestellt.

7. Freizeit und Erholung

Erholungserfahrungen beinhalten das mentale Abschalten von der Arbeit, Entspannung, die Erfahrung, Herausforderungen in anderen Domänen meistern zu können und Kontrolle darüber, was man in der Freizeit wann und wie macht. Erholung kann in Pausen, am Feierabend, am Wochenende oder auch im Urlaub stattfinden. Auch ein guter Schlaf trägt maßgeblich zur Erholung bei.

Durch Erholung werden die negativen Auswirkungen von Stressoren wieder rückgängig gemacht oder zumindest abgemildert. Eine erfolgreiche Erholung führt dazu, dass unsere ‚Batterien‘ wieder aufgeladen und damit Wohlbefinden und Leistungsfähigkeit wiederhergestellt werden.³⁶ Es gibt Studien zur Erholung im Urlaub, am Wochenende und im Schlaf.³⁷ Allerdings zeichnen sich diese Studien dadurch aus, dass sie die Funktionalität von Erholung und Schlaf für das geregelte Arbeitsleben betrachten. So zeigt beispielsweise Ute Hülshager in ihrer Forschung, dass sich die Vorteile eines guten Schlafes besonders zu Beginn eines Arbeitstages zeigen und sich in verminderter Müdigkeit beim Start in den Arbeitstag äußern.³⁸ Danach steigt dann die Müdigkeit bis zum Ende des Arbeitstages wieder an. Menschen mit schlechtem Schlaf starten mit erhöhter Müdigkeit in den Arbeitstag, die dann aber gegen Mittag abnimmt, um dann bis zum Ende des Arbeitstages wieder anzusteigen. Maßstab ist also die Funktionstüchtigkeit im Arbeitsalltag, nicht die allgemeine Lebenszufriedenheit.

Während die psychologische Forschung viel zum Thema ‚Erholung‘ beiträgt, findet sich vergleichsweise wenig zum Thema ‚Freizeit‘: Die klassischen Lehrbücher der Arbeits- und Organisationspsychologie sind dadurch geprägt, dass es entweder kein Stichwort zu Freizeit gibt³⁹, oder Freizeit mit Work-Life-Balance

³⁶ Vgl. Carmen Binnewies/Verena Hahn, *Erholung leicht gemacht: Informationen Tipps Übungen*, Münster 2012, www1.wdr.de/enstpannungpdf100.pdf (abgerufen am 14.09.2018).

³⁷ Vgl. Reif/Spieß/Stadler, „Effektiver Umgang mit Stress“.

³⁸ Vgl. Ute R. Hülshager, „From dawn till dusk: Shedding light on the recovery process by investigating daily change patterns in fatigue“, in: *Journal of Applied Psychology* 101 (2016), 905–914.

³⁹ Vgl. von Nerdinger/Blickle/Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*; Schuler/Moser, *Lehrbuch Organisationspsychologie*; Eva Bamberg/Tim Vahle-Hinz, „Belastungen und Ressourcen“, in: Heinz Schuler/Uwe P. Kanning (Hg.), *Lehrbuch der Personalpsychologie*, Göttingen 2014, 1031–1080; Norbert K. Semmer/Simone Grebner/Achim Elfering,

gleichgesetzt wird.⁴⁰ Was ist unter Freizeit zu verstehen? Freizeit hat mit Entspannung oder Erholung zu tun, egal ob es dabei um die Ausführung eines Hobbies geht oder um den Genuss des Nichts-tuns.⁴¹ Freizeitaktivitäten können in unterschiedlichem Zusammenhang mit der Arbeitstätigkeit stehen: Freizeitaktivitäten können eine Erweiterung der Arbeitstätigkeit sein, sie können eine Kompensation zur Arbeitstätigkeit darstellen oder können in keiner Beziehung zur Arbeitstätigkeit stehen.⁴² Freizeitaktivitäten können eine kompensierende oder ergänzende Funktion zur Arbeitstätigkeit erfüllen, dadurch, dass man sich in ihr – im Gegensatz zur Arbeitstätigkeit – selbst (z.B. gestalterisch) ausdrücken kann. Im Sinne einer protestantischen Arbeitsethik kann man Freizeit auch als eine ‚Vorbereitung auf die Arbeit‘ betrachten⁴³, in dem man ein Hobby wählt, durch dessen Ausführung man Erfahrungen für die (spätere) Arbeit sammeln und arbeitsrelevante Fähigkeiten erwerben und einüben kann.⁴⁴ Freizeitaktivitäten können – in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit – aber auch eine substituierende Funktion erfüllen, indem man mit ihnen Phasen der Erwerbslosigkeit überbrückt und dadurch Struktur, soziale Kontakte und Selbstverwirklichung erfährt oder tatsächlich einen Nebenerwerb erhält.⁴⁵

8. Der inkrementelle Wert des Konstruktes ‚Muße‘ für die Arbeits- und Organisationspsychologie

In der Arbeits- und Organisationspsychologie wurde bisher das Thema Muße eher ignoriert, ebenso wie die gesamte Psychologie bisher den Begriff ‚Muße‘ nicht definiert hat.⁴⁶ Mitunter herrscht sogar eine negative Sicht vor. Z.B. wird

„Psychische Kosten‘ von Arbeit: Beanspruchung und Erholung, Leistung und Gesundheit“, in: Uwe Kleinbeck/Klaus-Helmut Schmidt (Hg.), *Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich D, Praxisgebiete, Serie III, Wirtschafts-, Organisations- und Arbeitspsychologie, Band 1, Arbeitspsychologie*, Göttingen 2010, 325–370.

⁴⁰ Vgl. Karl Heinz Sonntag/Ekkehard Frieling/Ralf Stegmaier, *Lehrbuch Arbeitspsychologie*, 3. Aufl., Bern 2012, 293; Sabine Sonntag/Charlotte Fritz, „Arbeit und Privatleben: Das Verhältnis von Arbeit und Lebensbereichen außerhalb der Arbeit aus Sicht der Arbeitspsychologie“, in: Uwe Kleinbeck/Klaus-Helmut Schmidt (Hg.), *Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich D, Praxisgebiete, Serie III, Wirtschafts-, Organisations- und Arbeitspsychologie, Band 1, Arbeitspsychologie*, Göttingen 2010, 669–702; Nerdinger/Blickle/Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*, 595.

⁴¹ Vgl. Donald E. Super, „Leisure: What it is and might be“, in: *Journal of Career Development* 11 (1984), 71–80, 73.

⁴² Vgl. Donald E. Super, *Avocational interest patterns: A study in the psychology of avocations*, Stanford 1940.

⁴³ Vgl. z.B. Carl McDaniels, „The work-leisure connection“, in: *The Vocational Guidance Quarterly* 33 (1984), 35–44.

⁴⁴ Vgl. auch Super, „Leisure“.

⁴⁵ Vgl. Super, „Leisure“, 73.

⁴⁶ Vgl. Schmidt, „5 Fragen an... Prof. Dr. Stefan Schmidt“.

bei Nerdinger et al., „social loafing“ mit „sozialer Müßiggang“ übersetzt.⁴⁷ Er beschreibt den Motivationsverlust in der Gruppe, wobei ohne bewusste Entscheidung, die eigene Anstrengung verringert wird:

„Die Person erlebt sich als normales Mitglied der Gruppe und empfindet ihre Anstrengung als angemessen. Tatsächlich hat sie aber ihre Leistung reduziert, möglicherweise, weil sie eben aufgrund der Situation in der Gruppe mit zu viel Muße bei der Sache war.“⁴⁸

Dies entspricht der Sichtweise in dem Beitrag von Uwe Kleinbeck in der Enzyklopädie der Arbeitspsychologie.⁴⁹ Auch in der traditionellen Arbeitspsychologie taucht, wie bereits geschildert, der Begriff ‚Muße‘ in Form von ‚Müßiggang‘ gemeinsam mit Verschwendung als negatives Pendant zur Arbeitsleistung auf. Einzig in einem Beitrag von Martin Stengel zur Psychologie der Freizeit und des Tourismus hat Muße eine positivere Bedeutung, wenn auch nur im historischen Kontext:

Aristoteles sah als Ziel des Lebens die Muße: freies, sich selbst genügendes oder für die Polis wesentliches Schaffen, das allerdings bestimmten gesellschaftlichen Schichten vorbehalten war.⁵⁰

Das Konstrukt Muße taucht als solches in der Arbeits- und Organisationspsychologie also kaum auf. Ein Konstrukt, das aber inhaltliche Ähnlichkeiten zur Muße aufweist, ist das Konstrukt *mind wandering*. *Mind wandering*, also ‚Tagträumen‘ ist ein psychologischer Zustand in welchem die Gedanken einer Person von der eigentlichen Aufgabe und stimulierenden Umwelt abschweifen.⁵¹ *Mind wandering* wird im Arbeits- und Organisationskontext als *Gegenstück* zum Konzept der *Achtsamkeit* angesehen und häufig mit negativen leistungsbezogenen Konsequenzen in Verbindung gebracht. Während Achtsamkeit, durch den Fokus auf den Moment, die aktuellen Aufgaben und Ereignisse, mit Leistungsgewinnen zusammenhängt⁵², scheint *mind wandering* arbeitsbezogene Leistung

⁴⁷ Nerdinger/Blickle/Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*, 128, 132.

⁴⁸ Nerdinger/Blickle/Schaper, *Arbeits- und Organisationspsychologie*, 128.

⁴⁹ Vgl. Uwe Kleinbeck, „Förderung motivationaler und volitionaler Kompetenzen in Arbeitsgruppen“, in: Uwe Kleinbeck/Klaus-Helmut Schmidt, *Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich D, Praxisgebiete, Serie III, Wirtschafts-, Organisations- und Arbeitspsychologie, Band 1, Arbeitspsychologie*, Göttingen 2010, 705–747, 726.

⁵⁰ Martin Stengel, „Psychologie der Freizeit – Psychologie des Tourismus“, in: Uwe Kleinbeck/Klaus-Helmut Schmidt, *Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich D, Praxisgebiete, Serie III, Wirtschafts-, Organisations- und Arbeitspsychologie, Band 1, Arbeitspsychologie*, Göttingen 2010, 649–697, 657.

⁵¹ Vgl. Erik Dane, „Where is my mind? Theorizing Mind Wandering and performance-related consequences in organizations“, in: *Academy of Management Review* 43 (2018), 179–197, 180.

⁵² Vgl. z.B. Erik Dane/Bradley J. Brummel, „Examining workplace mindfulness and its relations to job performance and turnover intention“, in: *Human Relations* 67 (2014), 105–128.

zu untergraben.⁵³ Fehler, so die Argumentation, passieren vor allem dann, wenn Menschen nicht genügend Aufmerksamkeit auf ihre Arbeit oder Arbeitsumwelt richten.⁵⁴

Neuere Forschung hingegen weist darauf hin, dass *mind wandering* auch positive (längerfristige) arbeitsbezogene Konsequenzen und positive Auswirkungen hinsichtlich der Anpassungsfähigkeit von Menschen haben kann: *mind wandering* kann zu einer Anpassung von Zielen, zur Antizipation und Planung der Zukunft, sowie zur Entwicklung kreativer Lösungen für herausfordernde Probleme führen.⁵⁵ Die positiven Konsequenzen von *mind wandering* können noch differenzierter betrachtet werden: Die Forschung unterscheidet drei inhaltliche Dimensionen und zwei Ebenen des *mind wanderings*. Inhaltlich kann sich *mind wandering* auf Gegenwärtiges beziehen, auf Nicht-Gegenwärtiges (Vergangenes, Zukünftiges) und auf Imaginatives. Die inhaltlichen Gedanken können entweder problembezogen oder emotionsbezogen sein. Ein theoretisches Modell von Dane⁵⁶ nimmt an, dass sich problembezogenes *mind wandering* (durch Stimulierung planenden, zielorientierten und kreativen Verhaltens) positiv auf langfristige arbeitsbezogene Leistung auswirkt, und emotionsbezogenes *mind wandering* (durch Stimulierung vermeidenden Verhaltens, depressiver Stimmung und emotionaler Erschöpfung) in negativem Zusammenhang mit langfristiger arbeitsbezogener Leistung steht.

Muße in Arbeit und Freizeit müsste es somit heißen – Achtsamkeit und *mind wandering* zugleich könnten geeignete Praktiken sein, Muße und Arbeit ebenso wie Muße und Freizeit zu verschränken (vgl. Abb. 6 auf Seite 176).

Der inkrementelle Wert des Konstrukts Muße für die Arbeits- und Organisationspsychologie könnte somit in einer nichtfunktionalistischen Betrachtungsweise bestehen, die mehr Gelassenheit und Zweckfreiheit nahelegt.

Mind wandering, bzw. ‚Tagträumen‘, bei dem Menschen weniger fokussiert sind und gedanklich abschweifen, kann zu kreativen Ergebnissen führen. Als Gegenstück zum Konzept der Achtsamkeit mag es negative leistungsbezogene Konsequenzen haben, jedoch in Verbindung mit der Freizeit zu einem stärkeren Erholungseffekt beitragen. ‚Muße zu haben‘ mag ein Luxusgut darstellen in einer von Leistung und zeitlichen Zwängen gekennzeichneten Arbeitswelt. Es stellt aber auch eine Chance dar, Dinge in der Arbeit und in der Freizeit mit mehr Gelassenheit und Kreativität anzugehen und gerade dadurch ein Mehr an Freiheit und Lebensqualität zu gewinnen.

⁵³ Vgl. Jason G. Randall/Frederick L. Oswald/Margaret E. Beier, „Mind-wandering, cognition, and performance: A theory-driven meta-analysis of attention regulation“, in: *Psychological Bulletin* 140 (2014), 1411–1431.

⁵⁴ Vgl. James Reason, *Human error*, Cambridge 1990.

⁵⁵ Vgl. Dane, „Where is my mind?“, 180.

⁵⁶ Vgl. Dane, „Where is my mind?“.

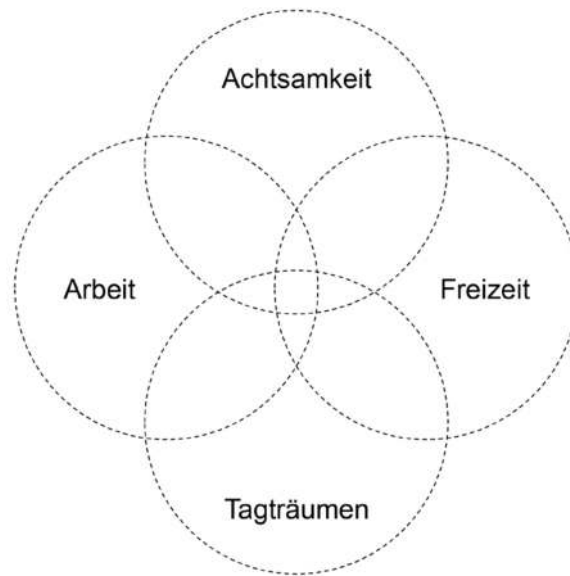


Abb. 6: Die Verschränkung von Arbeit, Freizeit, Achtsamkeit und Tagträumen (eigene Darstellung).

9. Ausblick

Unsere Ausführungen zeigen, dass sich zukünftige (arbeits- und organisations-) psychologische Forschung der Konzeptionalisierung, Abgrenzung, theoretischen und empirischen Überprüfung des Konstruktes Muße widmen sollte. Korrelate, Antezedentien und Konsequenzen der Muße sollten (längsschnittlich) untersucht werden, um beispielsweise Zusammenhänge mit in der Arbeits- und Organisationspsychologie beliebten Konstrukten wie Arbeitszufriedenheit, Commitment etc. herzustellen. Dabei könnten auch kulturvergleichende Studien zum Einsatz kommen.⁵⁷

Zudem wäre die dispositionelle versus situative Verankerung der Muße zu spezifizieren. Eine Untersuchung von Handlungsstrukturen in der Arbeit und in der freien Zeit zeigte, dass das Erleben

einer Freiheit von temporären Zwängen stärker in der konkreten inneren Handlungsorientierung wurzelt als in der äußeren Zuschreibung an Abschnitte der Tätigkeit oder Untätigkeit.⁵⁸

⁵⁷ Vgl. z.B. Kenneth D. Keith, *Cross-cultural psychology: Contemporary themes and perspectives*, Chichester 2011.

⁵⁸ Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, *Muße und Gesellschaft* (Otiom. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–88, 61.

Ebenso ist im Sinne von Dobler die Trennung von zweckbestimmter Arbeitszeit und zweckfreier Freizeit in Frage zu stellen. In seiner Auseinandersetzung mit dem Arbeitsbegriff kommt Dobler zu der Erkenntnis, dass Arbeit und Muße unerwartet zusammenhängen können: „Muße ist produktive Untätigkeit [...] dadurch birgt sie schöpferische und bildende Kräfte, die wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Produktivität entfalten können.“⁵⁹ In diesem Zusammenhang könnte auch ein Beitrag zur Überwindung der traditionellen Abgrenzung der Arbeits- und Organisationspsychologie von der Konsumentenpsychologie geleistet werden.

Die arbeits- und organisationspsychologische Forschung bietet bewährte und neuere Forschungsmethoden, die sich für eine wissenschaftliche, empirische Ergründung des Konstruktes Muße eignen könnten. Sandra Ohly et al. nutzen in ihrer Forschung zu Stress und Erholung Tagebuchstudien.⁶⁰ In diesen Studien werden die Versuchspersonen aufgefordert, Einträge bezüglich verschiedener Variablen (Stimmungen, Belastungen etc.) in Tagebüchern vorzunehmen. Sabine Sonntag untersuchte mittels einer Tagebuchstudie⁶¹, wie Menschen ihre freie Zeit nutzen, um sich von der Arbeit zu erholen. Niederländische Lehrer*innen sollten ein Tagebuch an fünf Tagen darüber führen, wie sie ihre Freizeit verbrachten und wie sie sich dabei wohlfühlten. Es stellte sich heraus, dass Freizeitaktivitäten, die mit sozialen und physischen Aktivitäten verbunden waren sowie wenig Stress in der Arbeit zum individuellen Wohlbefinden beitrugen.

Cornelia Niessen und Sabine Sonntag untersuchten in einer weiteren Tagebuchstudie, wie Angestellte in der Arbeit Erfolg haben (definiert als Erfahrung von Vitalität und Lernen) bezogen auf ihre Ressourcen.⁶² Angestellte im sozialen Servicebereich beantworteten dreimal am Tag in einer Woche einen Fragebogen. Wenn sie am Morgen eine positive Bedeutung der Arbeit erfahren hatten, führte dies zu besseren Lernerfolgen und einer höheren Vitalität am Abend.

Ein ähnliches forschungsmethodisches Vorgehen wäre auch zur Erforschung der Muße denkbar, so dass die Versuchspersonen protokollieren, wann, wo und wie sie zum Beispiel Mußestunden erlebten. In Studien, die als Längsschnitt angelegt werden, könnten über einen bestimmten Zeitraum hinweg mehrfach Mußerfahrungen in verschiedenen Kontexten und Situationen erhoben und miteinander verglichen werden.⁶³

⁵⁹ Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, 63.

⁶⁰ Vgl. Sandra Ohly/Sabine Sonntag/Cornelia Niessen u.a., „Diary studies in organizational research – An introduction and some practical recommendations“, in: *Journal of Personnel Psychology* 9 (2010), 79–93.

⁶¹ Vgl. Sabine Sonntag, „Work, recovery activities, and individual well-being: a diary study“, in: *Journal of Occupational Health Psychology* 6 (2001), 196–210.

⁶² Vgl. Cornelia Niessen/Sabine Sonntag, „Thriving at work – A diary study“, in: *Journal of Organizational Behavior* 33 (2012), 468–487.

⁶³ Vgl. Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden 2014.

10. Abschluss

Muße bietet durch die offene Zeit Freiraum für kreatives Handeln und Denken. Muße bezieht sich auf eine Haltung bzw. Einstellung, die Gelassenheit ermöglicht und dadurch neue Erfahrungen bieten kann. Muße haben bedeutet, nicht mehr temporalen Zwängen zu unterliegen und Abstand zu nehmen von Leistungserwartungen. Aus dieser gelassenen Haltung heraus kann eine neue und kreative Produktivität entstehen. Es ist dies ein anderer Blickwinkel auf die Arbeitswelt, als der einer Freizeit, die stets die Regeneration der Arbeitskraft im Auge hat und dadurch das Freizeitverhalten in Stress transformieren kann, weil auch in diesem Bereich die Leistungsstandards und das Sich-Messen und Vergleichen mit den anderen Einzug gehalten hat. Dadurch verliert nun wieder die Freizeit den Sinn, den man ihr normalerweise zuschreibt: Erholung vom Alltag und Fitmachen dafür zugleich.

Muße und Stress sind Gegensätze, Stress erlaubt keine Muße, Muße wiederum lässt Stress nicht zu (Abb. 7). Muße verbindet sich mit Erholung bzw. der Fähigkeit dazu (Es gibt gestresste Menschen, die sich nicht mehr erholen können!). Muße in der Freizeit ist losgelöst vom Leistungsgedanken. Achtsamkeit ist eine moderne (alte) Technik mentaler Fokussierung, während *mind wandering* durch das mentale Umherschweifen auch ein kreatives Momentum in sich birgt. Muße in Arbeit und Freizeit zu haben könnte zu einem Mehr an Lebensqualität beitragen.

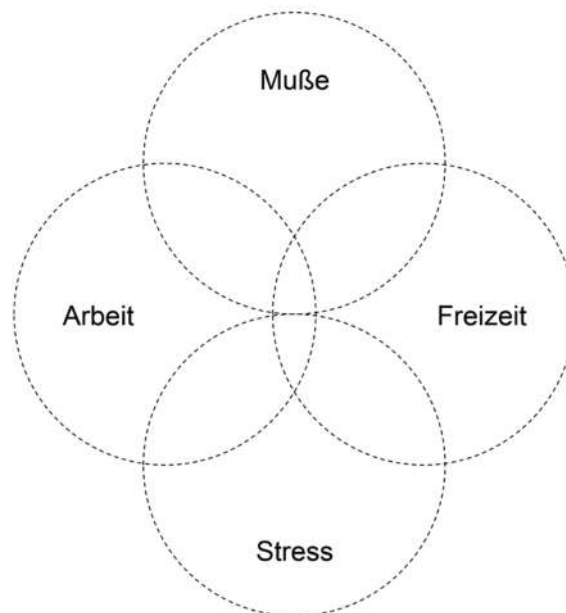


Abb. 7: Die Verschränkung von Arbeit, Freizeit, Muße und Stress (eigene Darstellung).

Abschließend sei auf ein Zitat von Bertrand Russell verwiesen, der auf den negativen Einfluss eines unmäßigen Arbeitstages hinweist, nämlich:

dass in der heutigen Welt sehr viel Unheil entsteht aus dem Glauben an den überragenden Wert der Arbeit an sich, und dass der Weg zu Glück und Wohlfahrt in einer organisierten Arbeitseinschränkung zu sehen ist. [...] Wenn auf Erden niemand mehr gezwungen wäre, mehr als vier Stunden täglich zu arbeiten, würde jeder Wissbegierige seinen wissenschaftlichen Neigungen nachgehen können und jeder Maler könnte malen, ohne dabei zu verhungern, und wenn seine Bilder noch so gut wären. [...] Die Ärzte werden Zeit haben, sich mit den Fortschritten auf medizinischem Gebiet vertraut zu machen, die Lehrer werden sich nicht mehr erbittert bemühen müssen, mit routinemäßigen Methoden Dinge zu lehren, die sie in ihrer Jugend gelernt und die sich in der Zwischenzeit vielleicht als falsch erwiesen haben. [...] Vor allem aber wird es wieder Glück und Lebensfreude geben, statt der nervösen Gereiztheit, Übermüdung und schlechten Verdauung.⁶⁴

⁶⁴ Bertrand Russel, „Lob des Müßiggangs“, in: Bertrand Russel, *Lob des Müßiggangs*, Hamburg/Wien 1957, 12, 29 f. Wir danken Felix Brodbeck für diesen Literaturhinweis.

Muße als Arbeit?

Selbst- und Gesellschaftskonstruktionen im Kontext von Muße-Angeboten

Markus Tauschek und Inga Wilke

Entgrenzung ist seit einigen Jahren einer der schillerndsten Begriffe in der interdisziplinär ausgerichteten Arbeits- und Arbeitskulturforschung.¹ Er bezeichnet die tiefgreifenden Transformationen unserer Arbeitswelten, die mit Schlagworten wie Digitalisierung, Flexibilisierung, Neuordnung von Unternehmens- und Arbeitsorganisation verknüpft sind. Aus diesen Transformationen ergeben sich unter anderem jene Verschiebungen, mit denen die Arbeitssubjekte selbst konfrontiert sind und die Auswirkungen auf Lebensverhältnisse und Persönlichkeitseigenschaften haben.²

¹ Karin Gottschall/G. Günter Voß, *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag*, München 2003; Gerrit Herlyn/Johannes Müske/Klaus Schönberger u.a. (Hg.), *Arbeit und Nicht-Arbeit. Entgrenzungen und Begrenzungen von Lebensbereichen und Praxen*, München 2009.

² Vgl. G. Günter Voß, „Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft. Eine subjektorientierte Interpretation des Wandels der Arbeit“, in: *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 31,3 (1998), 473–487; Klaus Schönberger/Stefanie Springer, „Handlungsräume subjektiver Arbeit in der Wissensökonomie. Eine Einführung“, in: Klaus Schönberger/Stefanie Springer (Hg.), *Subjektiviert Arbeit. Mensch, Organisation und Technik in einer entgrenzten Arbeitswelt*, Frankfurt a.M. 2003, 7–20. Die Arbeitskulturforschung in der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie geht von einem strukturellen Wandel in der Arbeitswelt aus, der mit Konzepten wie der Subjektivierung von Arbeit und der Entgrenzung von Lebensbereichen beschrieben wird. Mit dem Konzept Subjektivierung fassen Klaus Schönberger und Stefanie Springer die „veränderte Rolle, die den Subjekten und ihrer Subjektivität in Gesellschaft und Arbeitswelt zukommt“ (Schönberger/Springer, „Handlungsräume subjektiver Arbeit in der Wissensökonomie“, 7). Subjektivierung sei ein wechselseitig stattfindender Prozess: Arbeitgeber*innen stellen Anforderungen an die persönlichen Leistungen und Fähigkeiten der Arbeitskräfte, sie sollen als ökonomische Ressource nutzbar gemacht werden. Gleichzeitig formulieren die Subjekte Ansprüche an den/die Arbeitgeber*in und den Arbeitsprozess: Sie fordern mehr Gestaltungsspielräume im Arbeitshandeln und Möglichkeiten der Selbstverwirklichung (Schönberger/Springer, „Handlungsräume subjektiver Arbeit in der Wissensökonomie“, 13). Die Entgrenzung betreffe ganz konkret das Individuum in allen seinen Lebensbereichen (Schönberger/Springer, „Handlungsräume subjektiver Arbeit in der Wissensökonomie“, 17).

Vorstellungen und Praxisformen von Muße, die in ihrem historischen Gewordensein auf das Engste mit Tätigkeit, Arbeit oder Produktivität verbunden sind³, bleiben von der Entgrenzung von Arbeit nicht unberührt. Unternehmen etwa erkennen seit einigen Jahren, dass Muße am Arbeitsplatz nicht nur ein Standortfaktor im Kampf um Angestellte sein, sondern dass Muße darüber hinaus Produktivität und Kreativität steigern kann – so jedenfalls die höchst zielorientierte Vorstellung. Muße wird dabei zu einem strategischen Instrument, das gezielt eingesetzt werden kann.⁴ Ein genau solches Instrument ist Muße auch in einem expandierenden und sich immer weiter ausdifferenzierenden Freizeitmarkt.⁵ In Reaktion auf die Entgrenzung von Arbeit und Nichtarbeit wird Muße in immer stärkerem Maße marktförmig gemacht: In Ländern des globalen Nordens hat spätestens mit dem Erstarken des Neoliberalismus seit den 1980er Jahren eine regelrechte Muße-Industrie mit dem entsprechenden Ratgeber- und Zeitschriften-Markt⁶ und einer Vielzahl performativer Angebote herausgebildet, die verspricht, die Subjekte für die Herausforderungen postmoderner Arbeits- und Lebensverhältnisse fit zu machen. Die von uns untersuchten Kursangebote wollen dazu unterschiedliche Techniken und Praktiken wie Meditation, Waldauf-

³ Vgl. historisch Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 107–130; Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 54–68.

⁴ Vgl. dazu auch die Beiträge von Michael Vollstädt „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“ und Stephanie Sommer „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“ in diesem Band.

⁵ Siehe dazu u.a. Horst W. Opaschowski, *Freizeitökonomie. Marketing von Erlebniswelten*, Opladen 1993.

⁶ Zur Bedeutung von Ratgeberliteratur als Quelle in der Kulturanalyse siehe unter anderem Timo Heimerdinger, „Der gelebte Konjunktiv. Zur Pragmatik von Ratgeberliteratur in alltagskultureller Perspektive“, in: Andy Hahnemann/David Oels (Hg.), *Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 2008, 97–108. In seinem Beitrag verweist Heimerdinger unter anderem auf das Problem, dass Ratgeber zwar in ihrer normativen Verfasstheit gesellschaftlich gültige Normen und Idealvorstellungen abbildeten, dabei aber nur begrenzt Rückschlüsse auf die gelebte Praxis zu ziehen seien. Dennoch versprächen Forschungen zu Ratgebern Zugänge zur Kultur: „Aber nicht zu dem, was kulturell *ist* [kursiv i.O.; Anm. d. Verf.], sondern zu dem, was *fehlt* [kursiv i.O.; Anm. d. Verf.], was offenbar nicht ist. Ratgeber können so als Reflexe weit verbreiteter Bedürfnislagen gelesen werden. Ratgeber verweisen auf Bereiche der Ratlosigkeit und der Suche nach Orientierung“ (Heimerdinger, „Der gelebte Konjunktiv“, 106). Dieser Befund kann sicher auch auf die hier untersuchten Kursangebote übertragen werden, bleibt doch fraglich, welche Elemente Kursteilnehmende nach dem Besuch eines entsprechenden Kurses in ihre Alltage integrieren. Es stellt sich die Frage, ob die Kurse nicht eher wie die entsprechende Ratgeberliteratur imaginierbare Möglichkeitsräume („so könnte es sein“) bereitstellen, die ihrerseits wieder entlastend wirken können.

enthalte oder reflexives Schreiben in einem außeralltäglichen Setting erfahrbar machen.

Ein häufig artikuliertes Interpretament von Muße ist in diesem Rahmen das Los-Lassen alltäglicher Zwänge. Dieses Los-Lassen beschreibt die 58-jährige Simone, die sich zu einem Kurs in einem Kloster angemeldet hat, als überaus attraktiv. Genau dieses Handlungsmuster würde ihr im Alltag allzu oft fehlen: „Und hab’ mich jetzt halt für dieses Seminar im Herbst noch angemeldet, weil genau das, also das hieß ja ‚Lass es einmal gut sein‘. Ich kann’s ja immer nicht gut sein lassen.“⁷ Simone arbeitet in der Verwaltung eines ambulanten Pflegedienstes und hat – unter anderem begründet durch Überlastungserfahrungen, die sie dort macht – bereits verschiedene Kursangebote ausprobiert. Ein anderer Teilnehmer beschreibt die Inhalte eines Meditationskurses – in dessen Titel Muße explizit aufgeführt ist – in einer österreichischen Bildungseinrichtung.

Dann ’n Spaziergang gemacht, ich war sehr viel unterwegs. Ohne irgendeine Absicht, oder, das ist ja sonst ist das bei mir nicht so, dann geh’ ich dahin und dann dahin und dann auf diesen Hügel und so weit und so lang. Und das hab’ ich sehr genossen, auch einfach ziellos umherzuwandern.⁸

Es gut sein lassen, kein explizites Ziel zu haben – dies sind in diesen exemplarischen und für die untersuchten Muße-Kurse typischen Selbstdeutungen reflexiv herzustellende Haltungen; sie werden ganz gezielt gesucht. Insbesondere die letzte Interviewpassage verweist in geradezu paradigmatischer Weise auf den paradoxalen Charakter von Muße – die absichtsvolle Absichtslosigkeit⁹, die als wert- und genussvoll gedeutet wird.

Vor diesem Hintergrund untersuchen wir exemplarisch Diskursivierungen von Muße im Spannungsfeld von Arbeit, Freizeit und Muße.¹⁰ Uns interessiert,

⁷ Interview vom 11.10.2017. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit sind die Zitate sprachlich geglättet und ohne Pausenzeichen wiedergegeben. Außerdem wurden die Befragten pseudonymisiert.

⁸ Interview vom 02.11.2017.

⁹ Vgl. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin 2014, 34–53.

¹⁰ Dieses Spannungsfeld ist auch in der interdisziplinär ausgerichteten Freizeitforschung verschiedentlich problematisiert worden, ohne dabei jedoch explizit den Aspekt der Muße zu thematisieren. Eine Ausnahme bilden Hans-Werner Prahls Überlegungen zur Geschichte der Freizeit; Muße spielt bei Prahls jedoch ausschließlich in der griechisch-römischen Antike eine Rolle, in der sich „ein deutlicher Gegensatz von Arbeit und Freizeit“ (Hans-Werner Prahls, „Geschichte und Entwicklung der Freizeit“, in: Renate Freericks/Dieter Brinkmann (Hg.), *Handbuch Freizeitsoziologie*, Wiesbaden 2015, 3–27, 6) entwickelt habe. Aus einer Metaperspektive ließe sich dieser Befund selbst wiederum hinterfragen: Ist es in der Tat so, dass Freizeit Muße ersetzt hat? Oder würde die Freizeitforschung ihre Perspektiven schärfen, wenn man den Begriff der Muße stark machen würde? Dann wäre auch zu diskutieren, ob – wie u.a. Hans-Georg Soeffner dies vorschlägt – Freizeit mit Zer-

welche Selbstdeutungen und Gesellschaftsdiagnosen Menschen im Zusammenhang von Kursen artikulieren, in denen sie Muße erlernen möchten. Diese Kurse nutzen entweder explizit den Begriff Muße oder beziehen sich auf das semantische Feld rund um diesen Begriff – es geht um Entschleunigung, Erholung, Achtsamkeit und so weiter. Arbeit ist hier *ex negativo* immer mitgedacht – Arbeit ist das Referenzobjekt, das Handeln, Deuten und Sprechen in zentraler Weise prägt. Forschungsleitend ist für uns die Frage, inwiefern das Erlernen von Muße Arbeit am Selbst darstellt. Was sagt der Umgang mit Muße aus über Subjektpositionen und den Umgang mit den vielfach als Herausforderung empfundenen Transformationen unserer Arbeitswelten? Uns interessiert, wie die von uns untersuchten Akteur*innen Selbstoptimierungstendenzen¹¹ und Leistungsideologien, die auf das Engste mit der Entgrenzung von Arbeit verbunden sind, deuten und reflektieren. Und schließlich geht es uns darum zu fragen, wie die in den Kursen praktizierte Arbeit am Selbst auf körperlich-performativer Ebene vollzogen wird. Denn das Ziel der Kurse ist nicht nur, das Nachdenken über sich selbst zu verändern. Es geht – kulturwissenschaftlich formuliert – stets auch um Embodiment, denn eingeübt werden immer auch spezifische Körperpraktiken, die als besonders muße-affin verstanden werden.

Der folgende Beitrag, der sich als Werkstattbericht aus einem laufenden ethnografischen Forschungsprojekt versteht und erste analytische Schneisen in das empirische Material schlägt, argumentiert in vier Schritten. Zunächst stellt er drei Themen vor, die sich im empirischen Material als relevante Kategorien für die Analyse von Muße als Arbeit gezeigt haben: Leistung, die Rolle des Körpers und das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. In allen drei Themen zeigt sich, wie die Akteur*innen durch die ‚Arbeit am Selbst in Muße‘ neoliberale Anforderungen umsetzen und gleichsam als solche reflektieren. Dieses Ergebnis ordnen wir im Fazit in Hinblick auf den paradoxalen Charakter von Muße und ihr transformatives Potenzial ein.

streuung und Muße mit Entfaltung so trennscharf in Verbindung zu bringen ist (Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 39; vgl. auch Dobler, „Muße und Arbeit“, 54). Diese Unterscheidung ist erstens empirisch sicher noch genauer in den Blick zu nehmen; sie würde auch gewinnen, wenn man hegemoniekritische Ansätze in die Überlegungen integrieren würde (vgl. u.a. Robert Cassar, „Leisure and Hegemony“, in: Karl Spracklen, Brett Lashua, Erin Sharpe u.a. (Hg.), *The Palgrave Handbook of Leisure Theory*, London 2017, 539–556).

¹¹ Zu Dimensionen der Selbstoptimierung und -inszenierung siehe u.a. Ralf Mayer/Christiane Thompson, „Inszenierung und Optimierung des Selbst. Eine Einführung“, in: Ralf Mayer/Christiane Thompson/Michael Wimmer (Hg.), *Inszenierung und Optimierung des Selbst. Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, Wiesbaden 2013, 7–28.

1. Leistung, Arbeit und Muße

Die Kurse, die wir bislang ethnografisch begleitet haben, sind Formate, in denen Leistungsanforderungen explizit zur Disposition gestellt werden.¹² Sie sind Angebote, in denen die Teilnehmenden über ihre eigenen Haltungen nachdenken. Die bereits eingangs zitierte Simone etwa versteht sich selbst als Perfektionistin. Aus ihren eigenen Erfahrungen leitet sie einen Lernbedarf ab: „Ich müsste noch mehr machen, noch mehr Techniken lernen“.¹³

„Da bin ich noch nicht so weit“ – argumentiert ganz ähnlich der 50-jährige Christoph.¹⁴ Als Schulleiter in der Schweiz war er schon häufiger mit dem Thema Achtsamkeit in Berührung gekommen, hatte aber selbst noch keine Erfahrungen mit diesen Techniken gesammelt. Auch ein anderer Kursteilnehmer, der 55-jährige Frank, argumentiert so: „Also da möcht’ ich auch ’n bisschen mehr tun“.¹⁵

Noch nicht so weit sein, mehr tun, mehr Techniken lernen – diese Deutungen verweisen darauf, wie sehr sich Optimierungslogiken, die mit Ideen der Steigerung zusammenhängen, in die Subjekte eingeschrieben haben. Sie stellen die Ansprüche der Leistungsgesellschaft gerade nicht grundsätzlich infrage, indem sie etwa alternative Handlungslogiken zur Disposition stellen. Sie konterkarieren durch ihre Zielgerichtetheit, in der auch Vorstellungen eines perfekten Selbst artikuliert werden, in gewisser Weise das diskursiv in Stellung gebrachte Ziel der Kurse, in dem ja gerade die Absage an diese Logiken prominent ausbuchstabiert wird.¹⁶

¹² Zum Leistungsbegriff siehe u.a. Sighard Neckel, „Leistung‘ und ‚Erfolg‘. Die symbolische Ordnung der Marktgesellschaft“, in: Eva Barlösius/Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), *Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland*, Opladen 2001, 245–265; historisch einordnend Nina Verheyen, „Unter Druck. Die Entstehung individuellen Leistungsstrebens um 1900“, in: *Merkur* 66,5 (2012), 382–390.

¹³ Interview vom 11.10.2017.

¹⁴ Interview vom 02.11.2017.

¹⁵ Interview vom 01.11.2017.

¹⁶ Diese Interpretation ist sicherlich insofern zugespitzt, als sie Optimierung als unhintergebar begreift und den befragten Akteur*innen in gewisser Weise Handlungsmacht abspricht, weil sie – so die dem zugrundeliegende These – den übermächtigen Strukturen regelrecht ausgeliefert sind. Eine offene Frage hingegen ist, ob und wie Akteur*innen sich nicht doch gleichermaßen emanzipatorisch mit diesen Strukturen auseinandersetzen. Inwiefern kann etwa die Arbeit an sich selbst, die man auch als Selbstsorge konzeptualisieren kann, emanzipatorisch werden und auf gesellschaftliche Strukturen zurückwirken? Wir präsentieren mit der hier vorgelegten Analyse eine im empirischen Material angelegte interpretative Linie und betonen Aspekte der Selbstoptimierung dabei stärker als jene der Selbstsorge (die zweifelsohne ebenfalls im Material präsent sind). Unser Ziel ist die kritische Diskussion eines sowohl alltagssprachlich als auch wissenschaftlich meist positiv konnotierten Muße-Begriffs, der auf Basis unserer Befunde für das erforschte Feld erweitert, neu kontextualisiert und in gegenwärtig vorherrschende soziokulturelle Ansprüche und Orientierungsmuster eingeordnet werden soll.

Die von Simone formulierte Zielsetzung ist auf Beruf und Familie gleichermaßen ausgerichtet:

Ich versuche jetzt, nicht mehr so sehr auf Arbeit fixiert zu sein. Also in der Seminarankündigung stand auch, dass wir ja sehr leistungsorientiert sind, ne, in unserer heutigen Gesellschaft sowieso und ich auch, da schließ' ich mich ein, bei mir geht's viel so um Leistung, ich möchte was leisten, ich muss gar nicht mehr so unbedingt vielleicht heute, aber wo die Kinder noch klein waren, da wurde, da wird man ja nicht gefragt, ob man was machen will oder nicht oder ob man gerade Lust hat oder nicht, die Kinder sind da und Dinge müssen getan werden und manchmal hab' ich das Gefühl, ich hab' mir das dann auch irgendwann abgewöhnt, mich zu fragen, ob ich das jetzt g'rade will oder ob ich dazu Lust hab' oder so, weil ich musste es ja sowieso machen. Und, aber jetzt bin ich ja in 'ner ganz anderen Lebenssituation und jetzt könnt' ich das wieder 'n bisschen drehen, aber das ist schwer, ich find's schwer.¹⁷

Bedeutsam scheint in diesen Ausführungen zunächst die biografische Einordnung. Simone sieht sich selbst in einer „ganz anderen Lebenssituation“, die sie gleichermaßen narrativ als Wendepunkt konzipiert: Ihre Kinder sind mittlerweile aus dem Haus und haben eigene Familien gegründet. Und dieser Wendepunkt zeichnet sich in ihrer Deutung durch ein neues Subjektverständnis aus: Deutet sie ihr bisheriges Leben als durch und durch geprägt von Strukturen, in denen sie sich, ohne dies zu explizieren, als Marionette imaginiert („da wird man ja nicht gefragt, ob man das machen will oder nicht“), bietet ihr der Kurs die Möglichkeit, eigene Handlungsmacht wieder zu erlangen. Relevant ist neben der Einbettung in traditionalisierte Geschlechterrollen hier auch die höchst reflexive Bewertung des Wendepunkts, der als Herausforderung gedeutet wird. Aus einer narrationsanalytischen Perspektive¹⁸ ist es sicherlich kein Zufall, dass die zunächst entpersonalisierte Deutung „aber das ist schwer“ durch die, stärker die Agentivierung unterstreichende Formulierung „ich find's schwer“ besonders betont wird.

Die Kurse wollen dabei helfen zu lernen, wie ein situativer, alltäglich routinierter Ausstieg aus dem „Hamsterrad“ (eine häufig verwendete sprachliche Figur) gelingen kann. Aus der Reflexionsarbeit wird die Handlungsmacht der Einzelnen abgeleitet, Leistungsdenken und Leistungsverhalten zu unterbrechen. Den Anbietenden geht es darum, den Teilnehmenden diese Handlungsmacht bewusst zu machen. Sie ist aber mit weiterer Arbeit verbunden, die der oder die Einzelne leisten muss. Anstatt sich Überforderungsgefühlen ohnmächtig hinzugeben, soll er oder sie selbst aktiv werden.

¹⁷ Interview vom 11.10.2017.

¹⁸ Zur kulturwissenschaftlichen Narrationsanalyse siehe die Beiträge in Silke Meyer (Hg), *Narrative Analysis and Identity Politics/Narrationsanalyse und Identitätspolitik*. Fabela 59, 1+2 (2018).

Diese Agentivierung ist in den Selbstdeutungen der von uns befragten Akteur*innen mitunter gerahmt mit Entgrenzungserfahrungen. Frank arbeitet in der IT-Abteilung eines international agierenden Unternehmens. Er betont die Herausforderungen, die mit dem Trend zur Flexibilisierung einhergingen: „insofern wirst du immer weniger geführt, in Anführungsstrichen, bist immer mehr alleine, bist so dein eigener Manager“¹⁹ – hier zeigt sich überdeutlich ein paradoxales Verhältnis. Zielen die Kurse darauf ab, eigene Handlungsmacht wiederzuerlangen, deutet Frank die Delegation von Handlungsmacht auf den/die Arbeitnehmer*in im beruflichen Feld als Herausforderung. Ist „Führung“ – wie Frank artikuliert – im beruflichen Feld positiv konnotiert, findet genau darüber im Rahmen der Kurse eine kritische Diskussion statt.

Als Leitkonzept formulieren alle bisher von uns untersuchten Anbietenden den Anspruch an die Teilnehmenden, dass sie „Lösungen selber dabei haben“²⁰, die dann im Rahmen des Kurses und danach herausgearbeitet werden könnten. Hier werden die Teilnehmenden dann gleichermaßen zu ihren eigenen Manager*innen, um noch einmal die Formulierung Franks aufzugreifen.

Diese eigenen Lösungen zu erforschen und dabei auch sich selbst besser kennenzulernen, beschreibt die 50-jährige Karin als wichtige Erfahrungen während ihrer ersten Kursteilnahme:

Selbst in den paar Tagen hab' ich halt 'n bisschen besser verstanden, worum's geht und dass man sich da nicht so unter Druck setzen muss, ja, und das mein' ich eben mit Alles-Richtig-Machen, dass man sich da auch die Zeit nimmt und dass es ein Erlernen ist und dass man es nicht vom ersten Tag an kann, in Anführungsstrichen, sondern dass es wirklich auch 'n Verlauf bedeutet, das Regelmäßigkeit bedeutet, um tatsächlich, ja, bei sich anzukommen und auch milde mit sich zu sein, sagen wir's mal so, und das fand ich einfach auch 'ne schöne Erkenntnis.²¹

Karin spricht in dieser Interviewpassage, Muße als Ergebnis eines längeren Lernprozesses beschreibend, etwas an, das die Arbeitsforschung vielfach unter dem Begriff der Entfremdung subsumiert²² – „bei sich anzukommen“ ist für Karin ein wichtiges Ziel. Das heißt auf der anderen Seite, dass sie ihre Biografie und sich selbst als entfremdet interpretiert. Das Ankommen beschreibt Karin bezeichnenderweise als Arbeit und als Lernen, als Prozess, der in ihrer Deutung

¹⁹ Interview vom 01.11.2017.

²⁰ Interview mit zwei Anbietenden vom 17.09.2017.

²¹ Interview vom 27.10.2017.

²² Vgl. Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M. 2005; Hartmut Rosa, „Entfremdung in der Spätmoderne. Umriss einer Kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung“, in: Cornelia Koppetsch (Hg.), *Nachrichten aus den Innenwelten des Kapitalismus. Zur Transformation moderner Subjektivität*, Wiesbaden 2011, 221–252. Zum Zusammenhang von Muße, Arbeit und Entfremdung vgl. Dobler, „Muße und Arbeit“. Dobler stellt darin fest: „das Gegenteil von Muße ist nicht Arbeit, sondern Entfremdung.“ (Dobler, „Muße und Arbeit“, 68).

viel mit Routinen zu tun hat. Die Interviewpassage enthält erneut eine Absage an Leistungsideologien – man müsse lernen, „milde mit sich zu sein“.

Im Kurs sollen die Teilnehmenden lernen, Praktiken ohne Leistungsansprüche an sich selbst durchzuführen – diese Dimension ist immer wieder besonders prominent. Bei der Meditation z.B. sei es in Ordnung, wenn Gedanken auftauchen und die Aufmerksamkeit vom Körper ablenken.

Die 50-jährige Anbieterin Sandra, buddhistische Meditationslehrerin und Autorin eines „Muße“-Ratgebers, spricht mit der Gefahr eines „Meditations- und Achtsamkeits-Leistungsverhaltens“²³ die grundsätzliche Ambivalenz der Kursangebote an, also die zielorientierte Instrumentalisierung von Achtsamkeit. Die Vereinnahmung dieser Techniken für Selbstmanagement und Selbstoptimierung wird als latente Gefahr gedeutet, die stets über der Praxis schwebt. Leistungs- und Optimierungsideologien sind dabei gleichsam als unhintergebar imaginiert.

Die Teilnehmenden hingegen formulieren immer wieder das konkrete Ziel, Lerninhalte praktisch umzusetzen, um die positiven Effekte der Techniken erleben zu können. Christoph formuliert dies so:

Es ist so wie, wie so'n kleiner Reset-Knopf, oder, zum Beispiel auf'm Computer, wenn der dann hängt und in der Schlaufe ist, dann musst du den abwürgen und dann geht's vielleicht wieder und das ist so eine aktive Rückholung zum, ja, wie ein Reset, so dass ich dann weiterarbeiten kann viel besser oder eben nicht und dann wirklich auch entspannen und nicht zu Bett gehe und dann dort noch zwei Stunden im Bett das nachdenke.²⁴

Der Vergleich mit dem Computer deutet hier erneut auf Entfremdungserfahrungen hin: „in der Schlaufe sein“, „aktive Rückholung“. Die Werkzeuge, die Christoph im Kurs erlernt, beschreibt er hier als erfolgreiches Instrument, um zu sich selbst zu finden. Zwei Ziele formuliert er dabei: viel besser weiterarbeiten oder sich entspannen.

2. Muße und Körper

Kurse, die Muße als Element der Selbstfürsorge vermitteln möchten, setzen auf zwei Ebenen an: Die erste Ebene bezieht sich wie oben skizziert auf die innere Haltung. Den Anbietenden geht es darum, andere Perspektiven auf das Selbst, den Alltag oder größer gefasst auf das Leben anzubieten. Diese Perspektiven sind wiederum auf der zweiten Ebene eng mit spezifischen Körperpraktiken wie dem Bodyscan oder Atemübungen verbunden, die das Los-Lassen-Können oder die Entspannung als Grundvoraussetzung für Muße erst ermöglichen sollen. Wir schlagen vor, diese Praktiken als Arbeit am Selbst zu begreifen. Mit diesem Vor-

²³ Interview vom 01.10.2017.

²⁴ Interview vom 02.11.2017.

schlag verbunden ist eine spezifische Interpretation oder theoretische Setzung, die nicht zwangsläufig bedeuten muss, dass alle von uns beobachteten Praktiken auch als Arbeit zu interpretieren sind. Folgt man dieser jedoch, dann ist diese Form der Arbeit am Selbst verbunden mit Reflexion auf der einen und konkreten körperlichen Praktiken auf der anderen Seite. Körpererfahrung und Denken werden in den Kursen diskursiv und performativ getrennt. Das ist vor allem den Programmabläufen geschuldet: es gibt Inputs, Gesprächsrunden und Reflexionen sowie Elemente, die auf das Spüren des eigenen Körpers angelegt sind und die das Denken explizit ausklammern wollen (wie z.B. die Meditation).

Der Körper wird dabei zu einem Instrument, das gezielt eingesetzt werden kann, um mußevolle Erfahrungen zu ermöglichen. Auch hier schwingt im Hintergrund übermächtig eine Vorstellung der Entfremdung vom eigenen Körper mit. Ziel ist es vielfach, den eigenen Körper zurückzuerobern und über diesen so zu verfügen, dass er eben nicht nur wie eine Maschine den permanenten Leistungsanforderungen gerecht wird.

Da zeigen sich einfach die Schwachstellen, die jeder so hat, und da bricht es auf, beim Einen ist es im Rücken, beim Nächsten am Herz, beim Übernächsten ist es einfach ein Erschöpfungszustand, das ist dann der Sammelbegriff Burn-out, aber was dahinter steckt, ist eine fehlende Bewältigungsstrategie und nicht gelernt zu haben, Grenzen zu setzen.²⁵

So beschreibt die Anbieterin Sandra mögliche Effekte hoher Arbeitsbelastung. Ihre Einschätzung ist hier weitestgehend losgelöst von eigenen Erfahrungen – sie deutet die Effekte eher pauschal auf der Basis ihrer Beratungstätigkeit in diversen Unternehmen. Relevant ist Sandras Einschätzung der Ursachen für die körperlichen Reaktionen auf Überforderung. Es sind nicht etwa die Strukturen und Rahmenbedingungen, sondern in ihrer Formulierung „fehlende Bewältigungsstrategien“. Wenn Sandra annimmt, man habe nicht gelernt, „Grenzen zu setzen“, dann verlagert sie die Verantwortung einzig und allein in die Subjekte. Sie bewegt sich mit dieser Deutung in einem größeren Diskurs, der in den letzten Jahren mit dem Begriff der Resilienz an Fahrt aufgenommen hat.²⁶ Aus einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive ist dieser Begriff hinlänglich kritisch diskutiert und als neoliberaler Verschleierungsmechanismus tatsächlicher sozialer, politischer und ökonomischer Problemlagen entlarvt worden und in der Tat könnte man die von uns untersuchten Kurse auch vor diesem Hintergrund verstehen.²⁷

²⁵ Interview vom 01.10.2017.

²⁶ U.a. Peter A. Hall/Michèle Lamont (Hg.), *Social Resilience in the Neoliberal Age*, Cambridge 2013; Mark Neocleous, „Resisting Resilience“, in: *Radical Philosophy* 178 (2013), 2–7.

²⁷ Siehe u.a. aus kulturwissenschaftlicher Perspektive zum Resilienz begriff: Dorothy Noyes, „Compromised Concepts in Rising Waters: Making the Folk resilient“, in: Dorothy Noyes, *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*, Bloomington 2016, 410–437.

Der Bedarf an Entspannung wird vielfach auf körperlicher Ebene festgestellt. Die Akteur*innen beschreiben gesundheitliche Probleme, deren Ursprung sie in Belastungen und Stress sehen. Als probate Mittel gegen solche körperlichen und emotionalen Befindlichkeiten werden die im Kurs erlernten Techniken interpretiert. Die Anbietenden begreifen den Kontakt der Teilnehmenden zu ihrem Körper als defizitär. Teilweise beschreiben die Teilnehmenden auch selbst, dass sie ihren Körper wieder stärker spüren wollen – auch hier also das Interpretament der Entfremdung. Bei den Techniken wolle man nicht viel denken müssen, sondern ins Fühlen kommen, hinspüren; es gehe um Sinnes- und um körperliche Erfahrungen.

Die Ebene des körperlichen Spürens deutet der Achtsamkeitstrainer Karl als ganz zentrale Ressource:

Wenn wir mehr mit dem Körper in Kontakt sind, können wir auch viel schneller dann darauf eingehen oder für uns sorgen, als wenn wir quasi uns gar nicht spüren und irgendwie weiter funktionieren, bis wir irgendwann umkippen oder so ähnlich, so dass insgesamt das Leben natürlich auch viel reicher wird, wenn wir's wirklich spüren, und dafür ist es halt sinnvoll, eben auch dieses Sich-berühren-lassen von den Sinnen sozusagen fast wieder üben zu müssen, was ja eigentlich ein bisschen verrückt ist, aber ich glaube, in unserer Kultur sind wir halt einfach sehr wenig mit dem Körper in Kontakt, aber alle Emotionen sind auch im Körper, das ist ja nicht was, was nur im Kopf stattfindet, und insofern ist das schon ein ganz wesentlicher Aspekt der ganzen Praxis.²⁸

Auch hier ist erneut eine Erfahrung von Entfremdung – und gleichzeitig eine Entfremdung von Erfahrung – artikuliert, die Karl als kulturspezifisch ausmacht. Diese Einschätzung stärkt der Interviewpartner durch ein kollektives „wir“. Das Zulassen von Sinneserfahrungen sei sinnvoll. Und erneut ist hier die Dimension des Erlernens und Übens angesprochen. Wenn Karl dies als „ein bisschen verrückt“ interpretiert, so deutet dies zudem gleichermaßen auf einen angenommenen Urzustand hin, in dem der Körper eben eine viel zentralere Rolle gespielt habe. Damit wird die Gegenwart gleichzeitig als Effekt eines zivilisatorischen Prozesses kritisiert.

Die Arbeit am Selbst wird in den Kursen insgesamt ganz gezielt verkörpert, indem das reflexive Element wieder herausgenommen werden soll, hin zu einem reinen Spüren. Ziel ist es dabei gewissermaßen, eine Habitualisierung zu erreichen. Der Körper soll automatisiert wissen, wie sich Entspannung anfühlt, wie gut sie tut und wie sie erreicht werden kann.

²⁸ Interview vom 23.10.2017.

3. Individuum und Gesellschaft

Eine weitere Dimension in der Analyse des Verhältnisses von Muße und Arbeit auf Basis der Kursangebote hat sich in einigen Interviewpassagen schon angedeutet: Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist relevant, da die Kurse von allen Akteur*innen, die wir bislang interviewt haben, immer auch in einen gesamtgesellschaftlichen Rahmen eingeordnet werden.²⁹ In der Wahrnehmung von Anbietenden und Teilnehmenden fallen die Kurse insofern aus diesem Rahmen, als sie gegensätzliche Modelle propagieren und praktisch vermitteln wollen. Ein Teilnehmer vergleicht den „freundlichen Rahmen“ des Kurses mit dem „gesellschaftlichen Rahmen“, der doch ein ganz anderer sei.³⁰

Ein großer Unterschied bestehe zum Beispiel im Verständnis von Produktivität und Leistung. Die Kurse stellten – so seine explizite Deutung – eine Gegenwelt zur Leistungsgesellschaft dar, deren Logiken als Gefahr erscheinen. Die Umsetzung eines gegenteiligen Lebensmodells wird dabei als Herausforderung gesehen. Weil die Gesellschaft nicht auf den Einzelnen achte, müsse man sich umso mehr um sich selbst sorgen. In den Kursen wird die Bewältigung von Problemen, die teilweise in gesellschaftlichen Bedingungen wurzeln, zu einer Aufgabe des oder der Einzelnen gemacht.

Gleichzeitig konnten wir zu genau diesem Aspekt mitunter ein hohes Maß an Reflexivität und Problembewusstsein feststellen. So etwa, wenn der Anbieter Norbert, der Pfarrer ist und Kurse zu Muße und Gelassenheit anbietet, auf die strukturellen gesellschaftlichen Herausforderungen aufmerksam macht:

Die Gefahr ist ja immer, dass wir, um es mal hart zu sagen, dieses System noch stabilisieren durch unsere Angebote und ob es nicht konsequenter wäre, ja, sich auf diese Ebenen nicht einzulassen. Das ist uns ja auch deutlich geworden. Am Anfang haben wir uns noch sehr stark, bei der ersten Ausschreibung, in den Sprachgebrauch dieser Fortbildungsmaßnahmen auch eingefügt und dann hab' ich gesagt: ‚Ich hab' den Eindruck, wir müssen das nochmal radikal anders machen.‘ Und dann ist dieses ‚Lass es mal gut sein‘ rausgekommen, wo es nun wirklich darum geht, jetzt in eine andere Lebenshaltung reinzugehen. Wenn ich jetzt den Eindruck hab', und den hab' ich bei diesem Seminar nicht, von den Teilnehmern nicht und auch wie's gelaufen ist nicht, dass wir hier nur sozusagen ein System bedienen und dem ein bisschen menschlicheres Antlitz geben oder irgendwelche humanitären Dinge da noch reinstreuen, noch ein paar Werte reinstreuen oder sowas, das möchte ich nicht.³¹

²⁹ Vgl. hierzu auch die Anmerkungen zur Bedeutung der Akteur*innen und der gesellschaftlichen Einbettung von Muße im Beitrag von Albert Schirrmeyer „Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert“, 34 sowie die Ausführungen von Gregor Dobler „Arbeit und Muße: Bruchlinien und offene Fragen“, 292 zur subjektzentrierten Bestimmung von Muße in diesem Band.

³⁰ Interview vom 30.10.2017.

³¹ Interview vom 17.09.2017.

In seiner Deutung erkennt Norbert explizit, dass Muße grundsätzlich das Potenzial der Ideologisierung in sich trägt. Wenn Norbert durch sein Verständnis von Muße und deren Vermittlung das System eben nicht stabilisieren möchte, dann steckt darin ein gutes Maß an Gesellschaftskritik. Dagegen bringt er ein spezifisches Verständnis von Muße in Stellung, das geprägt ist von Vorstellungen eines gelingenden Lebens, von einer – wie er es ausdrückt – „anderen Lebenshaltung“. Gleichzeitig grenzt er sich implizit von all jenen Angeboten ab, die Muße in seiner Interpretation lediglich als verschleiernde Fassade nutzen, hinter der dann doch wirkmächtige Ideologien firmierten. Es geht also letztlich auch um das Hinterfragen der Effekte gesellschaftlicher Strukturen.

Hier zeigt sich erneut, wie ambivalent Muße in dem von uns untersuchten Feld ist. Sie wird reflexiv diskutiert und in ihrem Ideologisierungs- und Instrumentalisierungspotenzial kritisch bewertet. In dieser kritischen Bewertung manifestieren sich dann Vorstellungen von Muße, die als wirkliches Gegenmodell zu den Herausforderungen der Gegenwart verstanden und imaginiert werden.

Anhand dieser hier exemplarisch angedeuteten empirischen Befunde lässt sich zusammenfassend festhalten, dass sich die von uns befragten Akteur*innen häufig selbst als defizitär und lernbedürftig in Hinblick auf den Umgang mit Anforderungen konzipieren. Diese Selbstdeutungen treffen auf den in den Kursen vermittelten Imperativ, an sich zu arbeiten (der auch als Möglichkeit gedeutet wird), um mit der Entgrenzung von Lebensbereichen und Praktiken besser umgehen zu können. Vor diesem Hintergrund und in Bezug auf das artikulierte Verhältnis von Individuum und Gesellschaft können die Kursangebote in das Feld einer sozialwissenschaftlich konstatierten Beratungs- und Therapiegesellschaft eingeordnet werden.³²

In ihrem Aufsatz *Das beratene Selbst*, erschienen im gleichnamigen Sammelband, bietet die Wissenschaftssoziologin Sabine Maasen eine Einordnung der gegenwärtigen Ubiquität und Diversifizierung von therapeutischen Beratungsangeboten, indem sie historisch-vergleichend eine Linie vom Psychoboom der 1970er Jahre zu gegenwärtigen Entwicklungen zeichnet.³³ Gouvernamentalitätstheoretischen³⁴ Ansätzen folgend, konstatiert Maasen:

³² Siehe dazu Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*, Frankfurt a. M. 2009; Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2004; Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, London 1991; Nikolas Rose, *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*, Cambridge 1998. Zum Thema Beratung siehe u.a. Stefanie Duttweiler, „Beratung“, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2004, 23–29.

³³ Vgl. Sabine Maasen, „Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ‚langen‘ Siebzigern: Eine Perspektivierung“, in: Sabine Maasen/Jens Elberfeld/Pascal Eitler u.a. (Hg.): *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ‚langen‘ Siebzigern*, Bielefeld 2011, 7–33, 8.

³⁴ Unter dem von Michel Foucault 1978 geprägten Begriff Gouvernamentalität (frz. gou-

Der wohl auffälligste Punkt ist der, dass Therapie und Beratung heute mit fulminanter Regierungswirkung ausgestattet sind. Als entfaltete und hoch differenzierte Technologien des Selbst werden sie als effiziente Instrumente hochspezifischer Selbst- und Fremdführung betrachtet, über die Individuen kompetent verfügen können, aber auch sollten, um sich gesellschaftsfähig zu erhalten (gesund, belastbar, arbeits- und beziehungsfähig, ...).³⁵

Die Auseinandersetzung mit sich selbst, den eigenen Problemen und Potenzialen, sei heute zu einer „Schlüsselkompetenz unternehmerischer Subjekte“³⁶ geworden, was Maasen als „entscheidende Wende gegenüber den 1970er Jahren“ bezeichnet. Die Selbsttechnologien seien deshalb so erfolgreich, weil „neoliberale politische Rationalität nicht *gegen*, sondern *mit* [kursiv i.O.; Anm. d. Verf.] den entfaltenen Selbsttechnologien“ regiere und diese damit augenscheinlich zu „Freiheitstechnologien“³⁷ mache.³⁸

Therapeutisch-beratende Diskurse und ihre Institutionalisierungen seien gleichzeitig Indikator und Vehikel des gesellschaftlich-kulturellen Wandels sowie Einrichtungen individueller und kollektiver Krisenbewältigungsanstrengung.³⁹ Dieser Befund ist für die Deutung der Kursangebote, die wir hier vorschlagen möchten, von besonderer Relevanz. Muße-Techniken und Muße-Diskurse im Rahmen der Kurse können damit gleichzeitig als gesellschaftsbeschreibend und gesellschaftstransformierend verstanden werden. Der aktive und reflexive Umgang mit den Anforderungen, die in kapitalistischen Gesellschaften an die Subjekte gestellt werden, die unterschiedlichen Haltungen, die in verschiedenen Kursangeboten von unterschiedlichen Menschen dazu eingenommen werden, und die Einordnung dieser Deutungen in eigene Erfahrungen und Biografien machen das hier untersuchte Feld in besonderer Weise aus und erweitern gouvernementale Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse um einen entscheidenden

vernementalité) verstand dieser – grob verkürzt – ein Konglomerat von Regierungstechniken in spätkapitalistischen Gesellschaften, die mit verschiedensten Fremd- und Selbststeuerungstechnologien einhergehen (vgl. Michel Foucault, *Analytik der Macht*, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 2015). Im Rahmen der interdisziplinären *Gouvernementality Studies* sind in den letzten Jahren viele Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, zu Subjektivierungsformen, Selbstoptimierung, Therapiekultur usw. erschienen, die diese Phänomene vor dem Hintergrund von Regierungsweisen betrachten und so erklären wollen, warum sich Subjekte in der Spätmoderne freiwillig bestimmten Imperativen (Kreativität, Selbstverwirklichung, Optimierung des Körpers und der Psyche) unterwerfen (vgl. dazu z.B. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Zur Soziologie einer Subjektivierungsform*, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 2016; Laura Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst. Eine Feldforschung in der Coachingzone*, Bielefeld 2016; Maasen, „Das beratene Selbst“).

³⁵ Maasen, „Das beratene Selbst“, 8.

³⁶ Maasen, „Das beratene Selbst“, 8.

³⁷ Maasen, „Das beratene Selbst“, 9.

³⁸ Vgl. auch Ulrich Bröckling, *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungs-künste*, Berlin 2017.

³⁹ Vgl. Maasen, „Das beratene Selbst“, 26.

Punkt: ein mögliches Veränderungspotenzial, das in der Bewusstmachung von Handlungsmacht wurzelt – sei es bezogen auf individuelle Bedürfnisse oder gesellschaftliche Strukturen.

4. Zum paradoxalen Charakter von Muße – und zu ihrem transformativen Potenzial

Nachdem wir in den vorangegangenen Abschnitten nah am empirischen Material argumentierend einige Charakteristika des von uns untersuchten Feldes in Hinblick auf das Verhältnis von Muße und Arbeit herausgearbeitet haben, soll es abschließend noch einmal dezidierter um das Konzept Muße und seine heuristische Anwendung in unserer Analyse der Kursangebote gehen, die uns schließlich zum transformativen Potenzial von Muße führt.

In der Retrospektive ordnen viele unserer Interviewpartner*innen Kurssituationen (z.B. einen Aufenthalt im Wald, bei dem man sich von besonderen Dingen „finden lassen sollte statt selbst zu suchen“) als „schön“ und „wertvoll“ ein, weil sie sich als Gegenteil von Leistungserfahrungen beschreiben lassen. Diese Attribute verweisen darauf, dass Muße hier auch auf zwei verschiedenen Ebenen mit Wert versehen wird: Muße ist in der Deutung der interviewten Akteur*innen eine spezifische ästhetische Erfahrung („schön“), die auch mit bestimmten Räumen verbunden wird – etwa dem Wald. Darüber hinaus wird Muße als äußerst sinnhaft (u.a. „wertvoll“) interpretiert. Die mit dem Konzept Muße verbundenen inneren Haltungen entstehen in solchen Selbstdeutungen keineswegs von selbst – ja, sie scheinen geradezu als verlernt imaginiert zu werden. Muße, die sich im Sinne des Sonderforschungsbereichs 1015 als paradoxales Verhältnis von Produktivität und Unproduktivität oder Tätigkeit und Untätigkeit charakterisieren lässt, ist hier als gezielte, kulturell kodierte Technik beschrieben, die man erlernen kann, die unter den Vorzeichen einer fortschreitenden Leistungsgesellschaft und eben der Entgrenzungen von Arbeit geradezu ein Heilmittel zu sein scheint, das Linderung vor dem Hintergrund omnipräsenter Optimierungslogiken verspricht.

Auf den paradoxalen Charakter von Muße hat Hans-Georg Soeffner in einem grundlegenden Aufsatz zur gesellschaftlichen Rahmung von Muße mit Nachdruck hingewiesen. Es sei bezeichnend,

dass in der zeitgenössischen Ratgeberliteratur das Gefühl, etwas Eigentümliches und zugleich Wichtiges verloren zu haben, mit der Aufforderung zum Ausdruck gebracht wird, man möge dieses Etwas wiederfinden, also Muße *suchen* [kursiv i.O.; Anm. d. Verf.].⁴⁰

Das von Soeffner angenommene und mit dem Gefühl des Verlusts verbundene „Etwas“ ist dabei situiert in einem größeren Markt. Muße ist vor diesem Hin-

⁴⁰ Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 36.

tergrund anscheinend immer auch ein gut funktionierendes Verkaufsargument: Es offeriert Imaginationen eines Selbst, das in der marktförmigen Anwendung auf die als herausfordernd beschriebene Arbeitswelt reagieren kann.⁴¹ Es geht also immer auch um das Versprechen, durch den Besuch eines entsprechenden Kurses und das Erlernen spezifischer Körpertechniken könne das Subjekt Handlungsmacht zurückerobern. Interpretamente, die dabei immer wieder formuliert werden, beschreiben ein Subjekt, das bei sich selbst ist, wieder zu sich zurückfindet, den Körper mit allen Sinnen wahrnimmt und – so das häufigste und wirkmächtigste Interpretament – die mit der Entgrenzung von Arbeitswelten verbundenen Zwänge loslassen kann. So gewendet verweisen die dabei zur Disposition gestellten Deutungsmuster von Muße auf ein imaginiertes historisches Subjekt, das in einer imaginierten Vergangenheit noch über Muße verfügen konnte. Diese historisierende Einordnung wiederum ist gleichermaßen zeitlos, situiert Muße in einem Imaginationsraum, der historische, kulturelle und soziale Differenzen in der Erfahrung und Deutung von Muße ausblendet. Muße wird dabei zu einer anthropologischen Universalie, die stets positiv konnotiert ist und als wichtiger Bestandteil eines gelingenden Lebens interpretiert wird.

Muße macht vor diesem Hintergrund Arbeit am Selbst erforderlich – sie referiert dabei gleichzeitig permanent auf die Erwerbs- oder Reproduktionsarbeit und wird damit zu einem höchst fruchtbaren Feld einer gouvernementalitätstheoretisch informierten Kulturanalyse, die das Wechselspiel und die zirkulierenden Logiken dieser Sphären in den Blick nimmt.⁴²

⁴¹ In einer 2016 veröffentlichten Studie hat Laura Glauser aus einer ethnologischen Perspektive Career Service-Angebote an deutschen Hochschulen im Hinblick auf die von Ulrich Bröckling geprägte Figur des unternehmerischen Selbst untersucht (Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst*). Sie konstatiert darin eine „Ökonomisierung des Sozialen“ (Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst*, 14) und will mithilfe eines ethnografischen Zugangs die damit verbundenen konkreten Auswirkungen auf das Leben von Menschen aufzeigen. Im Sinne Bröcklings – und damit gouvernementalitätstheoretischen Ansätzen folgend (siehe Anmerkung 34) – führt sie aus, dass die von ihr in den Blick genommenen Subjekte ihrem Handeln vermehrt betriebswirtschaftliche Effizienzkriterien zugrunde legen (Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst*, 24). Sie beleuchtet aber auch davon abweichende Sinngebungen und Widerständigkeit und macht deutlich, dass der Diskurs nicht bruchlos in das Denken und Handeln übersetzt werde (Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst*, 14). Glauser betont darüber hinaus die Wirkmacht des Diskurses um das unternehmerische Selbst, den die Forschung durch ihre Annahme eines Wandels in der Arbeitswelt teilweise mit produzieren würde: Die Literatur stelle hingegen „zu wenig die Frage, worin genau das fundamental Neue im Rahmen einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung eigentlich besteht und in welchen Macht- und Interessenfeldern der Diskurs eines unternehmerischen Subjektes angesiedelt ist“ (Glauser, *Das Projekt des unternehmerischen Selbst*, 53). Glauser konstatiert, es gebe zu wenig praxisorientierte Forschung zum unternehmerischen Selbst.

⁴² Vgl. hierzu auch den folgenden Beitrag von Jochen Gimmel „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung?“ in diesem Band.

Mit einer kulturhistorischen Perspektivierung könnte man nun einwenden, dass dies keineswegs neu ist, dass also Muße je nach historischem Kontext stets mit einer je spezifischen Arbeit am Selbst verbunden war.⁴³ Neu sind vielmehr die spezifischen soziokulturellen Rahmen und der sich damit deutlich konturrierende instrumentell-strategische Charakter von Muße, das Zirkulieren von Leistungs- und Optimierungslogiken aus dem Feld der Arbeit oder auch die Art und Weise, wie die Subjekte gezielt Muße suchen, nutzen und mitunter durchaus ambivalent und in hohem Maße reflexiv bewerten. Neu ist darüber hinaus auch die Einbettung in ein ökonomisches Feld, bei dem letztlich dann zu fragen ist, ob dieses Muße überhaupt ermöglichen kann:

Diese Krankenkassen- und Wellness-Center-Muße verbindet medizinische, psychologische und sozialpolitische Empfehlungen zu einer Kombination von Selbst- und Fremdeheilungsbemühungen. In ihr schließen sich die Gesellschaftsmitglieder zu einer weitgefächerten Therapiegesellschaft zusammen – mit dem Ziel, durch die therapeutisch instrumentalisierte Freizeit in Zukunft und auf Dauer die Arbeit besser bewältigen zu können. Für Muße jenseits der Hilfestellung von Therapeuten und Lebensconsultants bleibt da wenig Raum.⁴⁴

Dieser von Soeffner formulierten Kritik und Befürchtung steht in den von uns im Rahmen dieses Beitrags präsentierten Deutungen der Akteur*innen Muße als ambivalentes Konzept gegenüber, das sich weder rein selbstsorglichen noch rein selbstoptimierenden Logiken zuordnen lässt.⁴⁵ Während die Kurse selbst mitunter eine eindeutige Absage an aus der Arbeitswelt zirkulierende Leistungs- und Optimierungsideologien formulieren, reproduzieren Teilnehmende in den Erwartungen an sich selbst genau diese Ideologien, die damit unhintergebar zu sein scheinen. Das Sprechen über Muße wird zum Sprechen über die aktuellen gesellschaftlichen Zustände. Diese Zustände, das drückte sich in unserem gesamten empirischen Material aus, sind charakterisiert durch eine als scheinbar unaufhaltsam wahrgenommene Ökonomisierung und Optimierung des Selbst. Die Diskursivierungen von Muße schreiben Ökonomisierung und Optimierung fort und reproduzieren diese. Gleichzeitig werden Muße und die damit verbundenen körperlichen Erfahrungen zumindest in unserem Feld aber auch als strategisch einzusetzendes Instrument gegen diese Entwicklung verstanden.

⁴³ Vgl. Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“.

⁴⁴ Vgl. Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 40.

⁴⁵ Diese Doppelstruktur der Arbeit am Selbst halten auch Mayer und Thompson fest: „Die ‚Arbeit am Selbst‘ impliziert eine Position von Autonomie bzw. Verfügung *und zugleich* eine kaum eingeschränkte Disponibilität für Veränderungen und damit ein Unterworfensein unter wechselnde Ansprüche und Anforderungsprofile. Über die ‚Arbeit am Selbst‘ erschließen sich demnach nicht nur immer wieder neue Möglichkeiten zu *sein*; vielmehr realisiert diese Arbeit das Selbst als radikal gestaltbares, *als* Versprechen, Unsicherheit und Zumutung: Sie situiert es in einer Differenz zu sich, in der Aufforderung seiner Steigerung und Überschreitung.“ (Mayer/Thompson, „Inszenierung und Optimierung des Selbst“, 7 f., kursiv i.O.).

Muße ist heute in westlich-europäischen Kontexten vor dem Hintergrund kapitalistischer oder neoliberaler Logiken und insbesondere vor dem Hintergrund der Entgrenzung von Arbeit nur zu verstehen im Angesicht der fortschreitenden Ökonomisierung des Selbst. Muße bedeutet in unserem Feld dabei permanente Arbeit am Selbst – und diese Arbeit ist auf das Engste verwoben mit den Transformationen im Feld der Erwerbsarbeit. Eine kulturwissenschaftlich fundierte Analyse von Muße kann dabei ein Mosaikstein in einer umfassenderen Gesellschaftsanalyse sein, weil sich in den von uns dokumentierten Konzepten von Muße gesellschaftliche Transformationen einerseits widerspiegeln und weil diese Konzepte andererseits gleichzeitig selbst wiederum transformatives Potenzial in sich bergen können.⁴⁶

⁴⁶ Der Beitrag entstand im Rahmen des Teilprojekts G6 „Muße lernen? Freie Zeit, Kreativität und Entschleunigung im Kontext von Leistungssteigerung und Selbstoptimierung“ im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619. Für wertvolle Hinweise bei der Überarbeitung danken wir Gregor Dobler und Julian Genner.

Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel

Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung?

Jochen Gimmel

1. Vorbemerkung zum Verhältnis von Muße und Arbeit

Das Verhältnis von Arbeit und Muße kann nur dann als eine Dichotomie im engeren Sinn verstanden werden, wenn Muße nicht von Freizeit unterschieden wird. Dichotomien, ‚In-zwei-Geteiltes‘, gliedern ein Ganzes oder eine Menge durch eine zentrale Unterscheidung in einander ausschließende Teile (z.B. einen Kalendertag in Tag und Nacht, eine Gruppe in Raucher*innen und Nichtraucher*innen, alle ganzen Zahlen in gerade und ungerade, usw.). Die Begriffe Arbeit und Freizeit stellen eine sinnvolle Dichotomie von Zeit (nämlich die Unterteilung von Tag, Woche, Monat und Jahr in Arbeitszeit und Freizeit) dar, auf die man sich alltäglich praktisch bezieht. ‚Sinnvoll‘ erscheint diese Dichotomie vorwiegend in modernen Arbeitsgesellschaften und unter Bedingungen der Lohnarbeit.¹ Auffallend an dieser für moderne Arbeitsgesellschaften typischen Dichotomie ist, dass Freizeit dort in der Regel nicht als ebenbürtiges Komplement der Arbeit verstanden wird, sondern einerseits als bloße Negation der Arbeit (*privative Arbeitsdichotomie*) und andererseits im Sinne der Regenerationsfunktion für Arbeit (*funktionale Arbeitsdichotomie*). Sie beruht also auf einem privaten Gegensatz und einer funktionalen Komplementarität unter dem Sinnprimat der Arbeit, d.h. Arbeit wird als die auszeichnende und sinnstiftende Hinsicht der Unterteilung von Arbeitszeit und Freizeit begriffen.² Mit Muße beziehe

¹ Vgl. Hans Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verlorenen Balance von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 21–45. Während die Dichotomie von Arbeitszeit und Freizeit in modernen Arbeitsgesellschaften enorm an Bedeutung gewonnen hat, müsste man demgegenüber von einer modernen Mußelosigkeit sprechen, wo sich „industrielle Zeitstrukturen“ durchgesetzt haben. So spricht Bertram davon, dass in der Moderne „aus Muße Freizeit wurde“ (Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit“, 24). „Freie Zeiten, die nicht der Erholung des Arbeitnehmers dienen oder seiner Ausbildung und Weiterbildung, kommen in diesem Konzept vom Lebenslauf nicht vor“ (Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit“, 25).

² Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 11–16.

ich mich dagegen auf ein Konzept, das etwas grundsätzlich anderes bedeuten soll als Nichtarbeit und Erholung (Freizeit) und keine Dichotomie, sondern einen radikalen Sinn-Gegensatz zur Arbeit ausmacht. Mit Muße ist eine Sinnenebene angesprochen, welche die Effizienz- bzw. Herstellungslogik der Arbeit nicht bloß unterläuft, sondern sie sprengt bzw. aufhebt.

Konkrete Tätigkeiten, Erfahrungen oder Situationen können nicht *per se* eindeutig als Arbeit oder als Muße (oder auch als andere Konzepte wie z.B. Unterhaltung, Glück, Strafe, etc.) bestimmt werden. Um etwas als Arbeit oder Muße zu kennzeichnen, „kommt [es] also auf den Sinnzusammenhang an, in dem eine Tätigkeit stattfindet und nicht auf die Tätigkeit an sich“.³ Arbeit oder Muße werden konkreten Sachverhalten (Apfelbaum schneiden, den Bürgersteig kehren, auf der Wiese in der Sonne liegen, etc.) als Sinnattribute, die sich aus einem Sinnkontext ergeben und ihn zugleich (mit-)konstituieren, zugesprochen. Dieser Sinn hat zwar konkrete Bedeutung, aber dennoch einen ideellen Gehalt, was sich zeigt, wenn man versucht anzugeben, was es denn bedeutet, dass etwas Arbeit oder Muße (o.Ä.) sei (also was es beispielsweise jeweils bedeutet, dass das Apfelbaumschneiden einmal Arbeit, dann aber auch wieder eine Mußepraktik sein kann). Ich begreife Arbeit und Muße also als Konzepte, die, obgleich sie unsere Lebenswelt als solche konkret prägen, dennoch einen ideellen oder abstrakten Sinn haben.⁴ So verstanden können Arbeit und Muße einerseits konkreten Sachverhalten als Sinnfunktionen (logische Prädikate) attribuiert (X ist Arbeit/Muße) oder andererseits als mehr oder minder abstrakte Gegenstände

³ Hans-Jürgen Arlt/Rainer Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult* (essentials), Wiesbaden 2015, 6.

⁴ Man ist z.B. am Abend müde vom Schafe-Scheren, vom Loch-Graben oder von dem Vor-dem-Bildschirm-Sitzen und Textschreiben. Alle drei Tätigkeiten können Arbeit (und auch Mußepraktiken) sein, müssen es aber nicht. D.h. Arbeit stellt gegenüber diesen sinnlich-konkreten Verrichtungen einen abstrakten Tätigkeits-Sinn dar, der diesen zugemessen wird oder nicht. Wie abstrakt oder ideell dieser Sinn ist, zeigt sich, wenn man versucht, ihn im Allgemeinen zu bestimmen, also zu sagen, was denn Arbeit bzw. Muße überhaupt sei. Analog dazu bei der Muße. Wenn im SFB 1015 darauf verwiesen wird, dass Muße und Arbeit keineswegs in einem ausschließenden Gegensatz zueinander stünden, sondern in einander übergehen können, sich überschneiden, etc., dann betrifft das konkrete Sachverhalte (Tätigkeiten, Erfahrungen, Situationen etc.), die tatsächlich sowohl als Muße als auch als Arbeit und diesbezüglich im Wandel stehend begriffen werden können, nicht aber den Sinn der Konzepte Arbeit und Muße, der diesen Sachverhalten zugesprochen wird. Selbstredend kann ein Satz wie ‚Meine Arbeit als Gärtner ist für mich die reinste Muße‘ sinnvoll sein und einen Sachverhalt treffend kennzeichnen. Dass diese Aussage aber von einer Paradoxalität getragen wird, scheint mir den eigentlichen Sinn der Aussage auszumachen, der sich ja auch so formulieren ließe: ‚Meine Arbeit als Gärtner erscheint mir meist gar nicht als Arbeit, vielmehr hat sie den Charakter der Muße.‘ Paradoxa, Widersprüche und Gegensätze charakterisieren ja durchaus oft und treffend reale konkrete Begebenheiten, deren Sinn sie gerade zum Ausdruck bringen. Nur weil man also konkrete Begebenheiten sowohl als Arbeit als auch als Muße – und das auch noch zeitlich vermittelt – beschreiben kann, heißt das nicht, dass sie ihrem Sinn nach nicht Gegensätze und Widersprüche bedeuten würden.

(Ideen) im Allgemeinen thematisiert werden. Obgleich Arbeit und Muße auf unterschiedlichen kategorialen Ebenen angesiedelt sind (Arbeit zum Beispiel meist als Tätigkeit thematisch wird, Muße jedoch eher als Möglichkeitsfreiraum), stehen sie zueinander dennoch in einem Sinn-Gegensatz, der sich folgendermaßen beschreiben lässt: Die spezifischen Kennzeichen von Muße – selbstzweckhafte, erfahrungsoffene und eigendynamische⁵ Sinnkonstitution – schließen die wesentlichen Merkmale von Arbeit als zweckgebundener, instrumental-funktionaler und nutzenorientierter Tätigkeit konzeptionell aus. Gesteht man diese Kennzeichnung zu (die sich durchaus auf das diachron vorherrschende Verständnis der fraglichen Begriffe in weiten Teilen der abendländischen Tradition berufen kann), dann treten Arbeit und Muße auf prädikativer Ebene (x ist Arbeit *und* x ist Muße) in einen Widerspruch, während sie auf nominaler Ebene (als Ideen verstanden) einen Gegensatz ausmachen.

So verstanden können Muße und Arbeit nicht auf derselben Ebene verhandelt werden und bilden zusammen keine übergeordnete Strukturganzheit, die eine dichotome Unterteilung zuließe, und dennoch stehen sie in einem Gegensatz zueinander. Der spezifische Sinn und die sie auszeichnenden Bestimmungen, die einer Sache als Arbeit oder als Muße zugesprochen werden, können nicht zugleich in derselben Hinsicht Geltung beanspruchen (z.B. sind Selbstzweckhaftigkeit und Nutzenkalkül nicht in ein und derselben Hinsicht zu vereinen, ohne ein widersprüchliches oder paradoxes Verhältnis zu bezeichnen). Dieses Gegensatzverhältnis bezeichne ich als *kategorialen Gegensatz*. Wo Arbeit thematisiert wird, ist der „Funktionskreis“⁶ eines „Systems der Bedürfnisse“⁷ angesprochen, dem Muße enthoben ist, wenn sie durch *Selbstzweckhaftigkeit* (*produktive Un-*

⁵ Mit ‚eigendynamisch‘ kennzeichne ich hier die spezifische Tätigkeitsform bzw. Selbstbewegung von Muße im Gegensatz zu Arbeitsverrichtungen. Als erfüllend-erfülltes Tun entspricht es der Idee des Selbstzwecks und negiert Teleologie, insofern es diese überbietet. Hans-Dieter Bahr wie auch Josef Pieper haben auf die Feier als Kennzeichnung der eigentümlichen Eigendynamik von Muße hingewiesen: „Das Feiern vollzieht daher in sich eine Grenzziehung gegen alles Handeln, sofern in ihm der Gipfel eines durch nichts mehr überbietbaren, letzten Zwecks menschlichen Tuns erreicht ist.“ (Hans-Dieter Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008, 40) Im Kontext meiner Überlegungen zu Marx, werde ich in gleicher Intention den Begriff des Genusses stark machen. In diesem Sinne thematisiert auch Martin Seel den „Modus der Muße“ als eine „[...] im Genuss einer nicht auf ein zuvor fixiertes Ziel abgezweckten Periode der Zeit“ (Martin Seel, „Wonnen der Arbeit, Mühen der Faulheit. Über die Transformation von Tugenden in Laster und Lastern in Tugenden“, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Mut zur Faulheit. Die Arbeit und ihr Schicksal*, Wien 2018, 50–68). Vgl. zu der Frage nach der Eigendynamik der Muße im Bezug zu Naturbewegung und Schöpfungstätigkeit: Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 335–377, bes. 352–360.

⁶ Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 68.

⁷ G.F.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswis-*

produktivität), *Erfahrungsoffenheit (bestimmte Unbestimmtheit)* und *Eigendynamik (tätige Untätigkeit)* gekennzeichnet wird. Muße sprengt oder transzendiert den *Funktionszusammenhang* von Tätigkeiten als Arbeiten, da Funktionalität in dem als Muße gekennzeichneten Möglichkeitsfreiraum nicht mehr das grundlegend sinnstiftende Strukturmerkmal ausmacht (kein Wozu, kein Mittel, etc.), sondern auf einen Sinn jenseits von Funktionalität abgehoben wird.⁸ Wenn man etwas in Muße tut, wird so z.B. der Lohnerwerb dabei gerade keine Rolle mehr spielen, selbst wenn er die ursprüngliche Motivation dieses Tuns ausgemacht hat. Wo etwas als Muße gekennzeichnet wird, ist also auf die wenigstens aktuelle Aufhebung der Bestimmungen der Arbeit verwiesen. Ich spreche selbstredend nur von dem Sinn, der durch Arbeit und Muße angesprochen wird. Das ist gemeint, wenn Josef Pieper davon spricht, dass die Muße senkrecht zum Arbeitstag stehe.⁹

Dennoch setzt Muße Arbeit und Bedürfnisbefriedigung natürlich voraus.¹⁰ Zu den – heute vielleicht seltsam erscheinenden – Besonderheiten eines von Aristoteles bis Oscar Wilde¹¹ tradierten Mußekonzepts gehört, dass Arbeit als notwendig, aber nicht wesentlich, Muße jedoch als wesentlich aber nicht notwendig im menschlichen Lebensvollzug erachtet wurde. Arbeit sei notwendig, weil der schiere Lebenserhalt sie erzwingt, trage aber nichts zu einem geglückten menschlichen Leben bei (sondern in gewissem Sinne schließe sie es sogar aus¹²), während mit der Muße gerade Nichtnotwendiges, Hinzukommendes – man

senschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke, Bd. 7, hg. v. Eva Moldenhauer, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 2015, § 189.

⁸ Mit den paradoxalen Formeln ‚produktive Unproduktivität‘, ‚bestimmte Unbestimmtheit‘ und ‚tätige Untätigkeit‘ beziehe ich mich auf die ‚Analysebegriffe‘, die im *SFB 1015* entwickelt worden sind. Ich ordne ihnen systematisch die Begriffskomplexe Selbstzweckhaftigkeit-Erfüllung-Glück, Offenheit-Integrität-Freiheit und Eigendynamik-Feiergenuss zu.

⁹ Vgl. Josef Pieper, *Muße und Kult*. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann, Neuausg. der 5. Aufl., München 2007, 91.

¹⁰ Dieses Vorausgesetztsein meint keine höhere Wertigkeit oder auch nur einen grundlegenden Wirklichkeitsgehalt von Arbeit. Gerade in der antiken Tradition erscheint Arbeit zwar als ‚notwendiges Übel‘, darum kommt ihr aber nicht die Dignität notwendiger Wahrheit zu, die vielmehr auf *theoria* und mithin *scholé* verwiesen bleibt. Vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 8), Tübingen 2018, 31 und 35–39.

¹¹ Von notwendig ist hier im Sinne der ‚schmutzigen Notwendigkeit, für andere zu leben‘ die Rede (Oscar Wilde, *Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Ein Essay*, Zürich 1982, 7). Aristoteles hat sie den Sklav*innen überlassen wollen und Muße dem *bios theoretikos* vorbehalten. Oscar Wilde sieht in der Befreiung von der schmutzigen Notwendigkeit (d.h. von der Notwendigkeit zur (Lohn-)Arbeit) durch den Sozialismus den Freiraum zu einer allgemeingesellschaftlich ermöglichten individualistischen Künstler*innenexistenz geben, die man m.E. als Muße kennzeichnen dürfte.

¹² Vgl. z.B. Aristoteles, *Politik 1278a*, in: *Politik* (Philosophische Bibliothek 616), hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012.

kann vielleicht sogar sagen Luxuriöses¹³ – zur Bedingung von sinnerfülltem Menschsein erklärt wird.¹⁴ So steht in der aristotelischen Tradition die Arbeit für die zwingenden Notwendigkeiten des „nackten Lebens“¹⁵ während die Muße demgegenüber als Geschenk¹⁶ geglückten Daseins erscheint, das es erlaubt, in ein freies und erkennendes Verhältnis zur Welt zu treten. Dieses Motiv ruft ökonomische Implikationen auf, die aristokratischen Verhältnissen entspringen, darin aber nicht befangen bleiben müssen. Gerade in der Moderne wird unter dem Anspruch menschlicher Emanzipation die Frage drängend, inwieweit Menschen aus den Bedingungen nackten Lebens zur Freiheit erfüllter Menschlichkeit durchdringen können und ob diese Emanzipation als eine Befreiung in Arbeit (Arbeit als Freiheitsvollzug) oder einer Befreiung von Arbeit (Arbeit als Mittel zu einer Freiheit jenseits der Arbeit) zu verstehen sei.¹⁷ Hier verbindet sich die Frage nach dem Verhältnis von Muße und Arbeit mit biopolitischen¹⁸ und ökologischen Di-

¹³ George Bataille hat Ökonomie radikal umgedeutet, vom Primat der Nützlichkeit befreit und auf dem Prinzip der Verschwendung und des Luxus bzw. der „unproduktiven Verausgabung“ in Fest, Opfer, Gabentausch, usw. gegründet. Es würde sich lohnen, Muße systematisch im Rahmen dieses Werks zu diskutieren, wo ihr ein ausgezeichnete Platz zugesprochen werden müsste. Arbeit gilt hier wesentlich als Verausgabungsform unter der Maßgabe des Wachstums, während die „fortschrittlichen Parteien“ gerade auf „Generosität [d.h. Hebung des Lebensstandards und Arbeitszeitverkürzung, J.G.] und unverzüglichen Lebensgenuß“ abzielen (Georges Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung; Der verfemte Teil; Kommunismus und Stalinismus; Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, Das theoretische Werk in Einzelbänden (Batterien 22), hg. v. Gerd Bergfleth, 2. Aufl., München 2001, 190).

¹⁴ Der Arbeit wird *zoé* und der Muße die Möglichkeit eines *bios* zugeordnet. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München 2013, 116. Zu den anthropologischen Konsequenzen hierzu in Hinblick auf Muße: Jochen Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6), Tübingen 2017, 295–321.

¹⁵ Ich beziehe mich mit diesem Ausdruck auf Giorgio Agamben, der die Unterscheidung von nacktem und geglücktem Leben souveränitätstheoretisch untersucht hat. „Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.“ (Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring (Edition Suhrkamp 2068), Frankfurt a.M. 2011, 17.) In diesem Sinne wird gerade die Arbeit zum Signum des Ausschlusses in der Aristotelischen Politik (vgl. bspw. Aristoteles, *Politik* 1278a).

¹⁶ Mit dem Ausdruck ‚Geschenk‘ soll der grundsätzliche Unterschied zur Arbeit noch einmal deutlich gekennzeichnet sein. So mögen wir laut Aristoteles „unmüßig sein, um Muße zu haben“ (EN 1177b 4–6, übersetzt nach Pieper, *Muße und Kult*, 49), aber dennoch erscheint Muße, selbst wo sie Zweck von Handlungen ist, als etwas grundsätzlich vom Bereich des Herstellens Unterschiedenes, als etwas Ermöglichtes, das (in der Engführung mit dem Begriff der *theoria*) den Charakter einer Gabe oder eines Geschenkes annimmt und nicht den eines Werkes.

¹⁷ Zu einer Darstellung der Arbeit als Freiheitsvollzug und ihrer Kritik vgl. Andreas Arndt, „Arbeit und Leben“, in: *Hegelyahrbuch*, 1 (2006), 312–316.

¹⁸ Vgl. hierzu bspw. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, Frankfurt a.M. 2003, 407–410.

mensionen¹⁹ und lässt das kritische Potential der Mußekonzeption erahnen, insofern die Logik notwendigen Wachstums (unter kapitalistischen Bedingungen ist sie identisch mit der Struktur von Arbeit als Wertschöpfung im ‚prozessierenden Widerspruch‘) im Genuss eines ‚Reichtums an Zeit‘²⁰ (Muße) ein Korrektiv finden kann.²¹ Muße als Reichtum freier Zeit könnte gerade in der genießenden Hinwendung zu einer ‚Freiheit, die Möglichkeiten ungenutzt lässt‘, der Dynamik Grenzen setzen, ‚welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduziert‘²².

Ich verstehe das Verhältnis von Muße und Arbeit also nicht als Dichotomie, sondern als kategorialen Gegensatz: Was ihre Eigenlogik angeht, schließen sich Arbeit und Muße aus, ohne zusammen ein Ganzes zu bilden. In der konkreten Erfahrung bedingen und durchdringen sich Muße und Arbeit dennoch sicherlich und ihre Unterscheidung wird sich als fließend, diskurs- und situationsabhängig darstellen.²³ Obgleich dieser kategoriale Gegensatz zwischen Arbeit und Muße also konzeptioneller Art ist und sich nicht unmittelbar von empirischen

¹⁹ Muße wäre hier als positiver Gehalt, auf den Wachstumskritik und Selbstbegrenzung zielen kann, stark zu machen. In diesem Sinne lassen sich beispielsweise die Überlegungen von André Gorz verstehen. Vgl. André Gorz, *Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie*, übers. v. Eva Moldenhauer, Zürich 2009. Muße kann somit ein tragfähiges Konzept in den Debatten um Postwachstum werden.

²⁰ Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx Engels Werke, Bd. 42, Berlin 1983, 604. Bei Marx ist es mit dem scheinbaren Primat der Arbeit nicht so eindeutig bestellt, wie es den Anschein haben könnte, vielmehr lässt sich zeigen, dass Arbeit ihr *telos* in der freien Zeit hat und in Bildung bzw. Persönlichkeitsentfaltung umschlagen, also Mußepraxis werden soll. Vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays* (Ökonomische Essays 13), Marburg 2008, 25–62.

²¹ In diese Richtung gehen auch Robert und Edward Skidelsky mit ihrer populären Untersuchung, die Aristoteles in wachstumskritischer Perspektive aktualisiert: Robert Jacob Alexander Skidelsky/Edward Skidelsky, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, übers. v. Ursel Schäfer u. Thomas Pfeifer (Goldmann 15805), 2. Aufl., München 2014.

²² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. v. Rolf Tiedemann, 9. Aufl., Frankfurt a.M. 2014, 179.

²³ Gregor Dobler hat klargemacht, wie fließend die Übergänge von Arbeit und Muße erfahren werden können. Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–85. Und: Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 53–67. Zum historischen Wandel der Diskurse um Muße und Arbeit vgl. z.B. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 34–53; Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *vita contemplativa* zur *vita activa*“, in: *Paragrana* 16.1 (2007), 15–25; vgl. zudem die Beiträge der ersten Sektion in diesem Band.

Fakten herleiten kann, ist er als gegensätzlicher Sinnbezug dennoch konkret erfahrbar – man denke nur an das Glück selbstzweckhaften Tätigseins (Schwimmen im See) gegenüber dem Nutzenkalkül zweckgebundener Verrichtungen (Antrag schreiben) – auch wenn die Gegenstände dieser Erfahrung jederzeit in ihr Gegenteil umschlagen können (z.B. wenn das Antragskalkül der Freude am Schreiben Platz macht).

Eine solche kategoriale Unterscheidung ist in industriellen und postindustriellen Gesellschaften grundsätzlich in Frage gestellt. Muße erscheint als ein antiquiertes Konzept, weil die Unterscheidung zum Komplex Arbeit/Freizeit kaum mehr Sinn zu ergeben scheint, wenn sich funktional-instrumentelle Erklärungsformen und Rationalitätsmodelle auf Kosten von Begründungsformen des Selbstzwecks und des erfüllenden Selbstvollzugs durchsetzen.²⁴ Das Spezifische der Muße kommt nicht zur Geltung, wo Arbeits-, Herstellungs- und Effizienzvorstellungen für die Erklärung von Wirklichkeit Modell stehen²⁵; Muße wird unter den Vorzeichen der Arbeit konturlos, kann nicht mehr als etwas Spezifisches wahrgenommen werden und fällt so entweder mit Freizeit zusammen oder entrückt als Utopie unserer Lebenswelt. Ich gehe davon aus, dass die Eigenlogik von Arbeit – gekennzeichnet durch Funktionalität, Instrumentalität, Effizi-

²⁴ In identischer Wortwahl sprechen Pieper und Bahr in diesem Sinne von einer „totalen Arbeitswelt“ (Pieper, *Muße und Kult*, 95; Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 69). Dieses Motiv ist auch in den Untersuchungen der kritischen Theorie, die aus einer explizit neomarxistischen Perspektive die Effizienz- und Produktionslogiken abendländischer Wirklichkeitsverständnisse kritisieren, zentral (vgl. bspw. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, 199). Zu denken ist neben der Hypostasierung der Arbeit in idealistischen Modellen „reiner Tätigkeit“ ebenso an utilitaristische Erklärungsmodelle oder auch an versteckt teleologisch-ökonomisch argumentierende Vorstellungen von Evolution.

²⁵ Dass sich die Wirklichkeitsdeutung oft paradigmatisch des Modells der Arbeit oder Herstellung bedient hat, ist sowohl von vielen marxistischen wie auch nichtmarxistischen Intellektuellen gesehen worden. Ein berühmtes Beispiel stellt die Dialektik der Aufklärung dar. Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, 49–60. Man findet vergleichbare Thesen aber z.B. auch bei Hannah Arendt oder Martin Heidegger. Vgl. Arendt, *Vita activa*, 375–415; Martin Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, in: Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 8. Aufl., Stuttgart 1997, 41–66. Im Grunde kommt die Deutung von Wirklichkeit anhand von Arbeits- bzw. Herstellungsrichtungen bereits im aristotelischen Begriff der *energeia* oder z.B. in dessen konsequenter Thematisierung der Naturbewegungen in Analogie mit der Baukunst zum Ausdruck (vgl. Aristoteles, *Physik* 201b5–15). Doch hier wird zugleich auch der Unterschied von zweckgebundenen Tätigkeiten zu selbstzweckhafter Praxis, der für den Begriff der Muße in Abgrenzung zur Arbeit zentral ist, stark gemacht. Wirklichkeit und das natürliche Werden sind nicht einfach als Erschaffen von Werken zu verstehen, sondern als ein In-sich-Wirken, aktuelle Entelechie, dem die Theorie und mit ihr die Muße strukturell zugeordnet sind. Wo solche Konzepte der *energeia* und *entelecheia* einem positivistischen und utilitaristischen Realitätsverständnis Platz gemacht habe, macht die Rede von Muße kaum mehr Sinn. Dies wird gerade an der spezifischen Eigendynamik der Muße deutlich. Vgl. Fußnote 4.

enz, Logik der Knappheit, der Verfahrensoptimierung und des gewinnbasierten Tauschs/ Arbeitsteilung – in der Neuzeit bzw. Moderne als Strukturprinzip zur Welterklärung generalisiert worden ist, während die Sinnkonstitution in Muße – gekennzeichnet durch Erfahrungs- und Ergebnisoffenheit (bestimmte Unbestimmtheit), Selbstzweckhaftigkeit (produktive Unproduktivität) und Eigendynamik (tätige Untätigkeit) – weitgehend ihre Relevanz und Überzeugungskraft eingebüßt hat.²⁶ Das Konzept der Muße verblasst oder erscheint erfahrungsfern, weil es in einer Wirklichkeitskonzeption keine Entsprechung findet, das dem Modell der Herstellung bzw. Arbeit entspringt. Durch die vermeintlich postindustriellen Entwicklungen, in der die Schlüsselrolle der „immateriellen Arbeit“²⁷, ein „Humanismus der Ware“²⁸ oder das „Ende der Arbeit“²⁹ in den Blick rücken, wird diese Mußelosigkeit nicht ent- sondern verschärft. Wo selbst die Unterscheidung von Arbeit und Freizeit zusehends aufgehoben wird gegenüber der Totalisierung einer ‚Verwertung des Wertes‘, die alle Lebensbereiche durchdringt, da mag der Konsum selbst die zentrale produktive Instanz bzw. „der User zum Produkt“³⁰ werden und Arbeit nicht mehr eindeutig zu identifizieren sein – das Andere der Arbeit, Muße, wäre nur umso gründlicher verstellt, je totaler das Leben unter den Anspruch der Verwertung gerät. Dazu später mehr.

Wo die Struktur der Arbeit das Modell zur Erklärung von Wirklichkeit abgibt, erscheint nicht bloß Muße antiquiert und gespenstisch blutleer, sondern auch alle Erfahrungswirklichkeit ungemein arbeitsam.³¹ Ich gehe mithin von einer modernen Entgrenzung des Arbeitsbegriffs aus, die auf der einen Seite

²⁶ Ein Sonderfall dieser Entwicklung scheint im wissenschaftlichen Feld zu beobachten zu sein. Alexander Lenger hat ausgewiesen, wie in geisteswissenschaftlichen Milieus ein ausgeprägter Mußebegriff habituell verankert bleibt, der zugleich durch die Ökonomisierung der Wissenschaft konterkariert wird. Hier wird auch deutlich, dass Muße in quantitativ-empirischen Untersuchungen – die oft zwingend erwartet werden – schon allein aus methodischen Gründen mit Freizeit identifiziert wird. Vgl. Alexander Lenger, „Die Geisteswissenschaften und ihre Muße. Das akademische Feld zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 205–225.

²⁷ Vgl. Hardt/Negri, *Empire*, 300–305.

²⁸ Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, übers. v. Jean Jacques Raspaud (Critica Diabolis 65), 2. Aufl., Berlin 2013, 36.

²⁹ Jeremy Rifkin, *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1996.

³⁰ Martin Burckhardt/Dirk Höfer, *Alles und Nichts. Ein Pandämonium der digitalen Weltvernichtung* (Fröhliche Wissenschaft 069), Berlin 2015, 58. Auch wenn die Autoren gerade den Verwertungsmechanismus des klassischen Kapitalismus zur bloßen Kulisse erstorben sehen und von einem Neo-Feudalismus einer digitalen Wirtschaft des Geschenks sprechen, wird doch der User gerade darum zum Produkt, weil dessen Aufmerksamkeitsspannen in der digitalen Umwelt verwertet werden können.

³¹ So deuten die Untersuchungsergebnisse von Inga Wilke und Markus Tauschek (vgl. ihren Beitrag in diesem Band) darauf hin, dass selbst beim bewussten Aufsuchen von ‚Freiräumen der Muße‘ in entsprechenden Kursen u.Ä. eigentlich ein Leistungs- bzw. Optimierungskalkül im Hintergrund wirksam zu bleiben scheint, das weniger der Muße als der Eigenlogik der Arbeit nachkommt.

zu einer herstellungslogischen Entzauberung der Wirklichkeit geführt hat, auf der anderen Seite aber eine emphatische Aufladung des Arbeitsbegriffs mit sich brachte. In und durch Arbeit soll sich fortan Freiheit verwirklichen, ein anthropologisches Grundbedürfnis befriedigen, die Selbstverwirklichung des Individuums und der Gattung statthaben, die Menschheit zu sich finden, Anerkennung erwirkt werden usw. Bei genauerer Betrachtung lässt sich zeigen, dass der emphatische Arbeitsbegriff der Moderne tendenziell nicht nur zum Synonym für Tätigsein überhaupt geworden ist³², sondern dieses auch unter dem Stichwort der Selbstverwirklichung mit ungemeiner Dignität ausstattet. Wenigstens vier unterschiedliche Bereiche werden meines Erachtens im emphatischen Arbeitsbegriff regelmäßig miteinander kurzgeschlossen, um unter der Überschrift ‚Selbstverwirklichung‘ solche Dignität gegenüber der entfremdeten Realität der meisten Arbeit zu behaupten: 1. Zweckrationales ökonomisches Tun, also Arbeit im engeren Sinn, wird als Erklärungsmodell von Wirklichkeit hypostasiert³³ – realitätsproduktives Arbeitsparadigma; 2. Ästhetik und künstlerisches Schaffen werden zur Arbeit erklärt und diese dann im Sinne Schiller’schen Spiels stilisiert³⁴ – ästhetisches Arbeitsparadigma; 3. ‚Reproduktionsarbeit‘, Fortpflanzung, Fürsorge- und Liebesbeziehungen werden als naturwüchsige Arbeit verstanden – biopolitisches Arbeitsparadigma; 4. Das platonische Eros-Motiv (Wissbegier, Neugier, Erkenntnisfaszination und Gesprächsbedürfnis) wird als Arbeitsbedürfnis umgedeutet und auf diesem Wege notbedingte Arbeit³⁵ mit Mußepraxis identifiziert – erkenntniserotisches Arbeitsparadigma.

Selbst wo eine nüchterne Einschätzung der Arbeitstätigkeiten vorherrscht, wird Arbeit oft zu einer zentralen Sinninstanz erklärt, da sie a) gesellschaftliche Anerkennung verbürge und b) den konkreten öffentlichen Raum bilde, an dem sich Menschen jenseits bloßer Privatbeziehungen begegnen. Nicht zuletzt darum erscheint Arbeit oft als eine Art Herzschriftmacher demokratischer Gesellschaften³⁶ – ausblendend, dass es doch gerade Arbeit war, durch die sowohl in der Antike als auch in der Moderne Menschen in ein System der Ausbeutung ge-

³² Unten werde ich auf Belegstellen zu sprechen kommen, in denen Arbeit vom Geschlechtsakt, über bloße Körperfunktionen bis hin zur Verwirklichung des Weltgeistes für quasi alles einstehen muss. Zu dieser Universalisierungstendenz vgl. Arlt/Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*.

³³ Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, 199.

³⁴ Demgegenüber Stefan Matuschek: „Denn auch die *Ästhetische Erziehung* handelt vom Glück jenseits aller Arbeit, das auch keinen realen Ort hat.“ (Stefan Matuschek, „Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 229–241, 241.)

³⁵ Vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats“.

³⁶ Als ein Beispiel solcher demokratischer Wertschätzung der Arbeit und einer Argumentation, die Arbeit statt Muße fordert, vgl. Ottfried Höffe, „Selbstverantwortung und Selbstverwirklichung: Arbeit“, in: Heinz-Dieter Assmann/Karl-Josef Kuschel/ Karin Moser v. Filseck (Hg.), *Grenzen des Lebens – Grenzen der Verständigung*, Würzburg 2009, 161–169.

bannt waren, dass Anerkennung die längste Zeit der Menschheitsgeschichte keineswegs an Arbeit geknüpft war³⁷ und gesellschaftliche Teilhabe ihren genuinen Entfaltungsraum wohl mehr auf öffentlichen Plätzen und Straßen, in Gärten und Kneipen findet als in Fabrikhallen, Büroanlagen oder in der virtuellen Umgebung des Homeworking.

Die folgenden Überlegungen sollen in beschränkter Form einige Momente zur Kritik eines solch überladenen, emphatischen Arbeitsbegriffs beisteuern, indem sie dessen erotische bzw. libidinöse und sexuell-reproduktive Momente exemplarisch ausweisen und hinterfragen. Muße, die aus einem kategorialen Gegensatz zu Arbeit verstanden werden soll, wird erst durch eine Kritik des Arbeitsbegriffs wieder an Gestalt gewinnen können.

2. Entgrenzung der Arbeit – Utopie der Selbstverwirklichung

„Die ehemals scharfe Trennung zwischen ‚Home‘ und ‚Work‘ ist verschwunden, Arbeit findet überall und zu jeder Tageszeit statt.“³⁸ Diese drastische Zeitdiagnose entstammt nicht der Feder eines nörgelnden Gesellschaftskritikers, sondern dem Internetauftritt des Möbelherstellers Vitra. Vitra sieht in der Entwicklung einer umfassenden Entgrenzung der Arbeit Chancen für einen neuen ‚Workspirit‘. Für diejenigen, die gerne ‚positiv denken‘, wird unmittelbar klar sein, dass dieser ‚Spirit‘ Selbstverwirklichung, Anerkennung, offene Kommunikation und Freude an der Produktivität vereinen soll und so Arbeit und Leben in schöpferischem Elan aussöhnt – der Odem des Lebens und der Geist der Arbeit vereinen sich im Schoße der Kreativitätsschmiede, so die verheißungsvolle Botschaft in der Abteilung Bürobedarf.³⁹ Eine Zukunft wird ausgemalt, in der sich Arbeit

³⁷ So kann man diskutieren, ob die sogenannte „Repräsentationsarbeit“ in der Frühen Neuzeit, die Karin Lamprecht in ihrem Beitrag zu diesem Band aufgezeigt hat, auf Anerkennungsformen gründet, die jenseits von Arbeit siedeln. Darauf deutet jedenfalls hin, dass ein wesentliches Moment dieser Repräsentation im Aushalten des standesgemäßen Vollrausches zu bestehen scheint. Die Rolle des Rausches scheint überhaupt ein wichtiger Indikator zu sein, um die Verschiebung im Werte- und mithin Anerkennungskanon von Gesellschaften auch bezüglich des Verhältnisses von Muße und Arbeit zu charakterisieren. Vgl. dazu auch die Beiträge von Marco Swiniartzki „Zwischen technisch-organisatorischen Freiräumen und ‚Eigen-Sinn‘ – Muße-Praktiken und ihre Organisation im Arbeitsalltag von Industriearbeitern (bis 1933)“ und Raphael Reichel, „Strategien und Praktiken der Alltagsstrukturierung unter Ruhesitzmigranten in Thailand“ in diesem Band, in denen der Alkoholkonsum sich als ein wichtiges Moment zur (De-)Regulierung des Verhältnisses von Arbeit, Nichtarbeit und vielleicht auch Muße darstellt.

³⁸ „Vitra. Workspirit“, in: *Vitra*, <https://www.vitra.com/de-de/concepts-projects/office/workspirit> (abgerufen am 13.07.2018).

³⁹ Vgl. auch die kritischen Einschätzungen zum Kreativitätsimperativ in der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft bei Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als

zum zentralen Gut und Glück des Lebens aufschwingt. Arbeitgeber*innen werden mithin zu Dienstleister*innen an ihrer Arbeiterschaft, die sie voll umfänglich mit der Infrastruktur ihrer professionellen Selbstverwirklichung versorgen. Die Gemeinschaft des Teams, in der wir unseren Lebenstraum verwirklichen sollen, verspricht uns ‚Empowerment‘. – Eine Kapitalismuskritik, der bei obigem Satz der Atem stockt und Übles schwant, erscheint gegenüber solchem zeitgemäß-peppig aufgemachten Workspirit seltsam rheumatisch. Ihr Unbehagen rührt aber nicht daher, dass in der sozialistischen Weltdeutung die Trennung von ‚Work‘ und ‚Home‘ um jeden Preis erhalten werden sollte, sondern dass sie im heutigen Kapitalismus unter falschen Vorzeichen aufgehoben zu werden droht. Lässt man einmal die scharfe Trennung von Zuhause und Arbeit in umgekehrter Richtung verschwinden, dann müsste die Aussage ungefähr so lauten: „Zuhause ist überall und niemals ist man fremd.“ Einem kosmopolitischen Entfremdungstheoretiker, der um die „transzendente Obdachlosigkeit“⁴⁰ des Menschen Sorge trägt, müsste bei solchem Satz das Herz aufgehen. So gesehen, geben uns die Zukunftsingenieure von Vitra quasi *ex negativo* die sozialistische Utopie als Formel vor. Wenn die Grenzen der Arbeit fallen, dann macht es einen Unterschied ums Ganze, ob das Leben nicht mehr von der Arbeit oder die Arbeit nicht mehr vom Leben zu unterscheiden ist.⁴¹

Dass Arbeit ein Spiel werden könne, Spaß machen soll und mit einem erfüllten Leben verschmelze, diese einst dem utopischen Sozialismus vorbehaltene Idee wurde von der New Economy gekapert.⁴² In jovialem Ton wird von den Befehlshaber*innen flacher Hierarchien gefordert, dass die starre Grenze zwischen Arbeit und dem übrigen Leben falle, denn die Zukunft gehöre einer Arbeit, der man aus Freude nachgeht. Diese Wohlfühl-Entgrenzung der Arbeit betrifft nun vor allem die Funktionselite, Menschen also, die in Büros arbeiten, wo auch eine Couch gerne gesehen wird und bei Bedarf vom Frühstückstisch aus die erste Video-Konferenz gutgelaunt bei Goji-Beeren-Smoothie stattfinden darf. Dass trotz dieser Freude-durch-Arbeit-Stimmung der Humanverschleiß erheblich ist und insbesondere dem pharmazeutischen Sektor die Nachfrage sichert⁴³, sollte uns

Form mußevoller Tätigkeit“, 101 f. und Stephanie Sommer, „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“, 114–119 in diesem Band.

⁴⁰ Vgl. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Werkauswahl in Einzelbänden, Bd. 2, hg. v. Frank Benseler, Bielefeld 2009, 30.

⁴¹ Zum Begriff der Entgrenzung der Arbeit und dem Verhältnis von Arbeit und Leben vgl. Karin Gottschall/Günter Voß, „Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zur Einleitung“, in: Karin Gottschall/Günter Voß (Hg.), *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag* (Arbeit und Leben im Umbruch 5), München 2003, 11–33.

⁴² Vgl. dazu auch den Beitrag von Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße – Entrepreneurship als Form mußevoller Arbeit?“ in diesem Band.

⁴³ Vgl. Martin Schütte/Armin Windel, „Psychische Gesundheit in der Arbeitswelt –

genauso zu denken geben, wie der Verdacht, dass sich die Entgrenzung der Arbeit für das Prekariat vor allem als eine Sorge um Arbeit entpuppt, die alles zu überschatten droht (man denke nur an die Existenzsorgen durch Zeitverträge, Doppelbeschäftigungen, Scheinselbständigkeiten, Leiharbeit, erzwungene Mobilität, etc.). Jedenfalls kann ein Unbehagen auf Seiten marxistischer Gemüter konstatiert werden, das daraus resultiert, dass die Forderung einer Aufhebung der Arbeit⁴⁴ in der ‚Selbstverwirklichung des Individuums‘, die einst postuliert wurde (siehe unten), angesichts der feindlichen Übernahme durch die freie Wirtschaft zwielichtig, wenn nicht gar anstößig erscheint.

3. Anthropo-poietischer Arbeitsbegriff

Es hat eine komplizierte Bewandnis mit dieser sozialistischen Idee einer Aufhebung der Arbeit. Marx hat gegenüber Charles Fourier immer darauf bestanden, dass Arbeit kein Spiel werden könne.⁴⁵ Die „Selbstverwirklichung des Individuums“ sei keine bloßes „amusement“, „denn wirklich freie Arbeiten, z.B. Komponieren, ist gerade zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung“.⁴⁶ Diese Abgrenzung erscheint mir nicht evident. Mit *amusement* kann es durchaus „verdammtester Ernst“ sein, genauso wie im Spiel die „intensivste Anstrengung“ verausgabt werden mag. Marx’ Beispiel vom Komponieren – man sitzt zu Hause am Klavier oder der Gitarre und gibt sich ganz dem musikalischen Sinn hin – ist spielerisch und amüsant gerade wo es ernst und intensiv, d.h. nicht langweilig ist – Johan Huizinga spricht gar vom „heiligen Ernst“ des Spiels.⁴⁷ Mir scheint in dieser Abgrenzung zu Fourier vielmehr eine konzeptionelle Vagheit eines überladenen Arbeitsbegriffs von Marx zum Ausdruck zu kommen. Warum bezeichnet Marx eine Tätigkeit als Arbeit, die spätere und sehr wohlwollende Interpreten als Hobby, als spielerisch-ästhetisches „Werk der Phantasie“⁴⁸ oder „tätige Muße“⁴⁹ betitelt haben? Einerseits geht Marx von einem sehr weiten Begriff von Arbeit aus⁵⁰, der jegliche menschliche Regung umfasst, weil er das

Wissenschaftliche Standortbestimmung“, in: *Zeitschrift für Arbeitswissenschaft* 71,1 (2017), 1–5.

⁴⁴ Vgl. Uri Zilbersheid, *Die Marxsche Idee der Aufhebung der Arbeit und ihre Rezeption bei Fromm und Marcuse* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20 Philosophie 193), Frankfurt a.M. 1986.

⁴⁵ Vgl. Marx, *Grundrisse*, 607.

⁴⁶ Marx, *Grundrisse*, 512.

⁴⁷ Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übers. v. Hans Nachod (rororo Rowohlts Enzyklopädie 55435), 24. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2015, 27.

⁴⁸ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt a.M. 1969, 175–176.

⁴⁹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 3), 8. Aufl., Frankfurt a.M. 1980, 1080.

⁵⁰ Zur Ambivalenz dieses Arbeitsbegriffs: Vgl. Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder

Leben selbst als einen Produktionsprozess des Menschen versteht. Die Idee der Selbstverwirklichung durch Arbeit beruht im Grunde auf diesem, wie man sagen könnte, *anthropo-poietischen Arbeitsbegriff*: Der Mensch bringt sich selbst hervor und somit ist das Leben des Menschen im Ganzen als Arbeit an sich selbst zu verstehen. Andererseits benötigt Marx aber einen engeren Arbeitsbegriff, der es ihm erlaubt, die ökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus angemessen zu analysieren. Diese Arbeit meint das „ökonomisch zweckbestimmte“⁵¹ Tätigsein. Das betrifft keineswegs nur kapitalistische Lohnarbeit, sondern jede Arbeitstätigkeit, die darauf abzielt, Gebrauchswerte zu schaffen oder zu beschaffen, die dann konsumiert, genossen, getauscht oder benutzt werden können.

Aus Perspektive der Kritik der politischen Ökonomie stellt sich die Aufhebung der Arbeit als Aufhebung der Unterscheidung von der Sphäre der Arbeit und der Sphäre des Konsums dar. „Jeder nach seinen Fähigkeiten und jedem nach seinen Bedürfnissen“⁵², diese Formel bezeichnet nicht bloß herrschaftsfreie Arbeits- und Güterverteilung (das Jenseits des bürgerlichen Rechts), sondern das Zusammenfallen von Bedürfnis und Fähigkeit in freier Selbstentfaltung. Man ist tätig, weil man ein Bedürfnis zur Tätigkeit hat, und man genießt, weil man eine Fähigkeit zum Genuss erlangt hat. Zugespitzt könnte man sagen: Bedürfnisse verwandeln sich in den Genuss des tätigen Lebens und Genießen-zu-können wird zur Befähigung menschlicher Existenz. Das emanzipative Moment bei Marx liegt so gesehen in seinem latenten Hedonismus.⁵³ (Ein Hedonismus der selbstredend nicht die repräsentative Verschwendung und materielle Zur-Schau-stellung der von Veblen kritisierten *leisure class* meint,⁵⁴ sondern eine Versöhnung des Widerspruchs von Tätigkeit und Genuss in der sinnlichen Lust am Leben.) Im Sinne der ökonomischen Schriften stellt sich das praktisch als Rationalisierung der Produktionsweise dar, „um die Arbeitszeit der ganzen Gesellschaft auf ein fallendes Minimum zu reduzieren und so die Zeit aller frei für die eigene

ruheloher Müßiggang“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 47–59.

⁵¹ Vgl. André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, übers. v. Otto Kallscheuer, Zürich 2010, 330.

⁵² Karl Marx, „Kritik des Gothaer Programms“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1987, 10–51, 21.

⁵³ Dieser postuliert, dass die Teilung der Arbeit aufgehoben werde, durch die „der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufalle“ (Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd. 3, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 32). Die Idee des guten Lebens kann erfreulicherweise einen Konjunkturaufschwung verzeichnen, was auch die Frage nach einer Re-Etablierung des Konzepts der Muße auf den Plan ruft. Vgl. Robert Pfaller, *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*, Frankfurt a.M. 2011.

⁵⁴ Vgl. Thorstein Veblen, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, München 1981. Zur Kritik an Veblen im Sinne dieser Untersuchung vgl. Theodor Wiesengrund Adorno, „Veblens Angriff auf die Kultur“, in: Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft 1*, Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1998, 72–96.

Entwicklung zu machen“.⁵⁵ Ökonomisch notwendige Arbeit soll reduziert werden, um dem Genuss freier Zeit, d.h. der anthropo-poietischen Arbeit als Selbstverwirklichung, Raum zu verschaffen.

Ich möchte nun versuchen zu zeigen, dass der anthropo-poietische Arbeitsbegriff, der keineswegs nur bei Marx anzutreffen ist, sondern im Grunde allen emphatischen Arbeitsbegriffen der Moderne implizit ist, unter anderem durch die Aufladung mit einem ursprünglich der Arbeit fremden Motiv zustande kommt: dem des Eros, der Liebe, der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit. Meine These lautet also: Der emphatische Arbeitsbegriff der Moderne ist ein erotisierter.

4. Arbeit und Reproduktivität: Arendt

Gehen wir von der vielzitierten Bestimmung der Arbeit als ‚Stoffwechsel mit Natur‘⁵⁶ aus.⁵⁷ Vormoderne Arbeitsbegriffe, die Arbeit bekanntlich meist als eine Mühe, Last, Qual, oder, neutraler, als Notwendigkeit charakterisiert haben, können mit dieser Bestimmung in Übereinkunft gebracht werden. Das Leben verzehrt und braucht auf und muss darum auch herstellen und beschaffen. Im natürlichen Lebensprozess, der sich zyklisch zwischen Erarbeiten und Aufbrauchen bewegt, stellen Anstrengung und Genuss die zwei Seiten der einen Medaille dar, dem Leben. Allerdings lassen sich diese beiden Seiten, so sehr sie auch zusammenhängen, durchaus klar voneinander unterscheiden – für diesen viel gescholtenen Arbeitsbegriff spricht gerade die Evidenz dieser Unterscheidung. Es macht einen großen Unterschied, den Acker umzugraben und die Feldfrüchte nach Hause zu schleppen oder dieselben Früchte bei geselligem Mahl aufzuesen. So verstanden ist Arbeit notwendig und ganz und gar nicht schlecht, denn

⁵⁵ Marx, *Grundrisse*, 604.

⁵⁶ Vgl. z.B. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Marx Engels Werke, Bd. 23, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962, 57.

⁵⁷ Diese Bestimmung impliziert eine Universalisierung des Arbeitsbegriffs, die Arbeit zum Schibboleth des Menschseins erhebt. Sobald Arbeit zur einer anthropologischen Konstante erklärt worden ist, legt es sich nahe, sie mit jeder Tätigkeit gleichzusetzen, die ein Mindestmaß an intendierter Kraftverausgabung impliziert. Ein anthropologischer Arbeitsbegriff als ‚Stoffwechsel mit Natur‘ meint dann im Grunde jede Regung des Naturwesens Mensch. Ein schönes Beispiel für diese Entdifferenzierung des Arbeitsbegriffs gibt Karl Büchers Verteidigung der Naturvölker gegenüber dem Vorwurf der Arbeitsscheu ab. Er weist darauf hin, dass diese Völker sehr vielen, wenngleich auch „überflüssigen Arbeiten“ nachgehen und z.B. das „Ordnen des Haares, das Bemalen des Körpers, das Tätowieren, das Anfertigen zahlloser Nichtigkeiten, mit denen sie die Gliedmassen verzieren“ (Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig 1899, 15) mit großem Arbeitseifer verfolgen. Dem Arbeitstheoretiker scheint sich unter dem wohlwollenden, anthropologischen Blick auch das zur Arbeit zu verwandeln, was er im heimischen Badezimmer seinem eigenen, europäischen Nachwuchs wohl kaum als überflüssige Arbeit durchgehen ließe.

sie ist Voraussetzung und Mittel zu dem, was gerade *nicht* Arbeit ist: dem Genuss der Früchte, dem Genuss zweckfreier Geselligkeit und natürlich dem Genuss der Muße. Dass Arbeit in der Regel als lästige und mühselige Notwendigkeit angesehen, oder noch bei Luther gerade zur Selbstzüchtigung empfohlen wurde⁵⁸, verweist auf ihren prinzipiellen Mittelcharakter: Selbst wo Arbeit gelobt wird, meint sie kein Gut, sondern nur ein Mittel für Güter.

Wie kommt es nun dazu, dass in der Moderne Arbeit tendenziell selbst zu einem Wert oder Gut erklärt bzw. ihr das Potential der Sinnstiftung zugesprochen wird? Wo das geschieht, verwischt und verkehrt sich die Unterscheidung von Arbeit und Genuss zusehends: Arbeit selbst wird zum Genuss, zur Freude erklärt, und Genuss wird als Konsum zum notwendigen Teil der Reproduktion der Arbeitskraft degradiert. Das geht soweit, dass es heute ganz selbstverständlich erscheint, von einem Bedürfnis nach Arbeit oder einem Arbeitswunsch zu sprechen, also das Instrument der Bedürfnisbefriedigung selbst zum Bedürfnis zu erklären, was konsequenterweise dazu führt, dass sich Arbeit schließlich zu einer verwertbaren Ware verwandelt, deren ‚Arbeits-Markt‘ sich eigene Dienstleistungszweige annehmen.⁵⁹

Hannah Arendt, die epochal von einem Sieg des *animal laborans* spricht, sieht diese Tendenz, die „alle Tätigkeiten als Arbeiten“⁶⁰ versteht, als das Ergebnis einer modernen Verunsicherung des säkularisierten Weltverständnisses, dem „als einziger fester Bezugspunkt [...] das Leben selbst übrigbleibt, und zwar der potentiell unvergängliche Lebensprozeß des Menschengeschlechts“.⁶¹ Den neuzeitlichen Zweifel an ewigen Formen und Wahrheiten überlebt sozusagen nur der Lebensprozess selbst, der sich im Spiel von Selbsterhaltung und Reproduktion verewigt und zum Weltprinzip erhoben wird. Das reine Faktum biologischer Reproduktivität wird den sich aufbrauchenden Menschen zum sinnhaften Bezugspunkt im Leben der Gattung. Wo der Lebensprozess selbst dieses metaphysische Gewicht erhält, da liegt für Arendt der Sieg des *animal laborans*: Von diesem „Standpunkt des ‚Ernstes des Lebens‘, der darin besteht, das Leben in der Arbeit zu reproduzieren und ‚to make a living“⁶², wird die Arbeit mit dem Gattungsleben identi-

⁵⁸ Vgl. Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: *Reformatorsche Schriften*, Luthers Werke für das christliche Haus, Bd. 1, Leipzig 1924, 291–316, 307.

⁵⁹ Gerburg Treusch-Dieter hat die Entwicklung aufgezeigt, in der Arbeit selbst zu einer verwertbaren Ware wird, der eigene Dienstleistungsbereiche zugeordnet sind. Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, „Die Abschaffung der Arbeit. Von den Zumutungen der modernen Dienstleistung“, in: *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* 24 (2004), 5–17. Diese Tendenz, Arbeit als eine wünschenswerte Ware verstehen bzw. verkaufen zu wollen, öffnet in der Wunschinfrastuktur einer Gesellschaft die Schleusen zur Entgrenzung gegenüber dem, was ehemals ‚Broterwerb‘ heißen durfte, und erweist sich überaus förderlich, um die Selbstoptimierung zugunsten der Lebensarbeit anzukurbeln.

⁶⁰ Arendt, *Vita activa*, 150.

⁶¹ Arendt, *Vita activa*, 408.

⁶² Arendt, *Vita activa*, 152.

fiziert. Die zweckbestimmte, produzierende Tätigkeit, die durch die Zeiten des Genusses begrenzt war und in ihnen ihren Zweck fand, wird nun tendenziell als expansive Re-Produktion verstanden, die bereits mit der „Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens“ auftritt.⁶³ Es geht um Erhalt durch reproduktive *Vermehrung*, die schließlich im Wachstumszwang kapitalistischer Wirtschaftsformen und dem biopolitisch ausgegebenen Ziel des Bevölkerungswachstums ihre Entsprechungen findet. Wo Arbeit als Lebensreproduktion verstanden wird, ist ihr schon die Logik eines Wachstums eingeimpft, das keinen anderen Zweck kennt, als seine eigene Steigerung. Benjamin Franklin hat davon Zeugnis abgelegt, wenn er jungen Geschäftsmännern auf ihrem Erfolgsweg folgenden drastischen Vergleich ans Herz legt: „He that kills a breeding sow, destroys all her offspring to the thousandth generation. He that murders a crown, destroys all that it might have produced, even scores of pounds.“⁶⁴

So wird die Genusssphäre tendenziell unter die arbeitende Reproduktion subsumiert. Arendt spricht von einer Gleichsetzung von Fruchtbarkeit und Produktivität in der Moderne und verweist darauf, dass Glück fortan als Lust missdeutet wird.⁶⁵ Modell der Arbeit wird somit die Reproduktivität der Fortpflanzung bzw. libidinöse Aktivität, wo Genuss und Produktivität ineinander fallen bzw. der Genuss als Funktion des Wachstums zum Instrument der Produktion verkehrt wird.

5. Arbeit, Eros, Liebe, Sex: Marx

Da scheint der Hinweis Axel Honneths nicht zufällig, dass die Anerkennungslehre Hegels, aus der Marx wesentlich seinen Arbeitsbegriff abgeleitet hat, ihre Vorgeschichte im Liebesbegriff findet.⁶⁶ Der frühe Hegel schreibt: In der Liebe „findet sich das Leben selbst als einer Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben“.⁶⁷ „Die Vereingten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden.“⁶⁸ Dieses Liebesmotiv, das auf Platon rekur-

⁶³ Marx, *Kapital Erster Band*, 90. Dieses Eigenleben bezeichnet eine Facette vom Fetischcharakter der Warenwelt.

⁶⁴ Benjamin Franklin, „Advices to a young tradesman“, in: *A monitor for an apprentice; or, A sure guide to gain both esteem an estate. With rules for his conduct to his master, and to others*. Boston 1808, 115–118, 115.

⁶⁵ Arendt, *Vita activa*, 156–160.

⁶⁶ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Universal-Bibliothek 1844), Stuttgart 2001, 106. Honneth bezieht sich hier in erster Linie auf die Rechtsphilosophie (mit der sich der frühe Marx, um den es hier geht, intensiv auseinandergesetzt hat), das aber im Kontext der Anerkennungsproblematik.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Werke, Bd. 1, hg. v. Eva Moldenhauer, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 2016, 246.

⁶⁸ Hegel, *Frühe Schriften*, 249.

riert⁶⁹ und mit reproduktiver Erotik kurzgeschlossen ist, beschreibt den Prozess, in dem sich Menschen erst in der Anerkennung eines Getrennten und Entgegen-gesetzten selbst erkennen und darin über sich hinaus entwickeln. In der Phänomenologie findet sich parallel dazu das Modell der Selbstwerdung durch den Gegenstandsbezug der Arbeit.⁷⁰ Marx lobt Hegel gerade dafür, dass er

die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.⁷¹

Man darf sich wohl wundern, denn ‚den gegenständlichen, wahren, weil wirklichen Menschen‘ würde man doch nicht zuerst als Resultat seiner Arbeit ansehen, sondern als das der liebevollen Betätigung seiner Eltern. Das gilt insbesondere, wo Marx von solcher Selbstverwirklichung als dem „wirklichen tätigen Verhalten des Menschen als Gattungswesen“ spricht.⁷² Arendts Verdacht, dass der Siegeszug des Arbeitsbegriffs mit der Identifikation von Reproduktion und geschlechtlichem Gattungsleben einhergeht, lässt sich bei Marx in diesen frühen Schriften also durchaus stützen. Das umso mehr, wenn wir uns Marx Kennzeichnung einer nichtentfremdeten Gesellschaft im selben Text ansehen:

Setzt den Menschen als Mensch und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst Du Liebe nur gegen Liebe austauschen, [...] wenn Deine Liebe als Liebe nicht die Gegenliebe *produziert* [Hervorhebung, J.G.], wenn du durch deine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen *machst* [Hervorhebung, J.G.], so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.⁷³

Dieses Unglück wurde direkt zuvor eindringlich als ein auf Geld beruhendes Tauschverhältnis beschrieben. Die Arbeit wird mit geschlechtlicher, gattungsbezogener Fruchtbarkeit identifiziert und so werden für den Erotomanen der Arbeit folgerichtig unter menschlichen Bedingungen Arbeits- und das heißt Tauschverhältnisse Liebesverhältnisse.⁷⁴ Der sexuelle Sinn kommt ganz unverhohlen zum

⁶⁹ Hegel zitiert Platons Phaidros. Vgl. Hegel, *Frühe Schriften*, 244.

⁷⁰ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, hg. v. Eva Moldenhauer, 11. Aufl., Frankfurt a.M. 2010, 152–155.

⁷¹ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx Engels Werke, Bd. 40, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 574.

⁷² Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 557.

⁷³ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 567.

⁷⁴ Die entsprechende Literatur hat diese enge Verknüpfung des Liebesbegriffs mit der Anerkennungslehre und der Konzeption von Arbeit ausgewiesen und dem Einfluss Feuerbachs zugeschrieben. Vgl. Michael Quante, „Kommentar zu Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, in: *Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Kommentar von Michael Quante, Frankfurt a.M. 2009, 209–410.

Ausdruck, wenn Marx von den Anfängen der Arbeitsteilung spricht, die „ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt“.⁷⁵

Der Zusammenhang von geschlechtlicher Fruchtbarkeit und arbeitender Produktion ist in diesen frühen Schriften ganz explizit. Arbeit erscheint in ihrer ursprünglichen Form als Ausdruck des „natürlichen Gattungsverhältnisses“ im „unzweideutigen, entschiedenen, offenbaren, enthüllten Ausdruck“ des Geschlechtsverhältnisses des „Mannes zum Weib“.⁷⁶ Entfremdete Arbeit kann darum von Marx hier auch im Handumdrehen mit Prostitution analogisiert werden.⁷⁷ Dass Arbeit überhaupt als Selbst-Verwirklichung begriffen werden kann, hat für Marx seinen Grund in der tiefer gelegenen Identität von Arbeit und Sex⁷⁸: Von der „Begattung zweier Menschen“, die den „Menschen produziert“, lässt sich die Menschwerdung als die „Kreisbewegung, welche in jenem Progreß sinnlich anschaulich ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der Mensch immer Subjekt bleibt.“⁷⁹ Diese Bewegung der Selbstwerdung erweist sich für Marx vom Standpunkt der zu sich gefundenen, befreiten Gesellschaft als identisch mit der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen.“⁸⁰ Im reiferen ökonomischen Werk verliert diese Identifikation von Arbeit und Sexualität ihre schroffe Ausdrücklichkeit, zeigt sich jedoch nach wie vor als Mehrdeutigkeit des Produktions-Begriffs, der neben der Güterproduktion gleicherweise die Reproduktion (Essen, Hausarbeiten, Fortpflanzung) und die individuelle Selbstentfaltung umfasst und diesen schimmernden Produktionsbegriff grundsätzlich zu demographischen Erwägungen in Bezug setzt.⁸¹

6. Sozialtechnologien einer Arbeitsgesellschaft der Lust: Charles Fourier

Bei dem oben bereits erwähnten Charles Fourier, der für Marx eine zentrale Referenz darstellt, ist der Bezug von Arbeit, Liebe und Lust ganz ausdrücklich. Er geht davon aus, dass durch die von ihm geforderte Einrichtung der Welt nach

⁷⁵ Marx, *Deutsche Ideologie*, 31.

⁷⁶ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 535.

⁷⁷ Vgl. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 534.

⁷⁸ Lyotard hat eine Interpretation von Marx vorgelegt, die diesen Zusammenhang ausführlich thematisiert. Vgl. Jean-François Lyotard, *Libidinöse Ökonomie*, übers. v. Gabriele Ricke/Ronald Vouillé, Zürich/Berlin 2007, 117–188.

⁷⁹ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 545.

⁸⁰ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 546.

⁸¹ Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind die Auseinandersetzung mit Malthus (dem Ideengeber Darwins) und die Konzeption einer relativen Überbevölkerung. Vgl. auch Wolfgang Weiss, „Zwischen Marx und Malthus. Die Scheu der Linken vor der Demographie“, in: *UTOPIE kreativ* 159 (2004), 42–53.

Maßgabe der Attraktionsgesetze neue Sonnen über den Polen der Erde aufgehen und sich die dortigen Eiswüsten in fruchtbare Schlaraffenländereien verwandeln werden.⁸² Fourier weiß sich als Entdecker globalpolitischer Maßnahmen der Erotisierung und Attraktivitätsentfaltung, die nicht bloß den Menschen sondern den ganzen Planeten in ein erotisch-spielerisches Selbstverhältnis versetzen sollen. Die beiden Kräfte der Welt – man müsste genauer sagen: die beiden Fundamental-Lüste des Kosmos – Anziehung und Abstoßung, bilden für Fourier eigentlich nur zwei Facetten des erotischen Vergnügens, die entfacht werden sollen, um die Menschheit in einen harmonischen und glückseligen Zustand zu versetzen. Damit spricht er sowohl Sexualität in ihren unterschiedlichen Spielarten als auch Erotik im weiteren Sinne an. Auf die Arbeitsverhältnisse nimmt diese erotische Weltanschauung insofern Einfluss, als Fourier versucht, nach Maßgabe einer Politik der Liebe⁸³ eine Arbeits-Lust-Armee industrieller Herstellung zu errichten.⁸⁴ Zur Überwindung der Zivilisation werden Arbeitstrupps, Fourier nennt sie *phalanstère* (von *phalanx*), gebildet, die sich in ihrer Zusammensetzung und Arbeitsbeschäftigung einer Rationalität der Luststeigerung verdanken.⁸⁵ Sie werden dann in sogenannten ‚industriellen Serien‘ in einen kollektiven Produktionsprozess eingegliedert, der sie nach Maßgabe der steuernden Lüste (Streitlust, der Übereinstimmungslust und der Flatterlust) zu einer optimalen Ausnutzung der Fähigkeiten und Kräfte aller Beteiligten ergänzt. Dabei bleiben keine Arbeiten lustlos zurück, sondern selbst die schmutzigsten Verrichtungen werden beispielsweise durch die Ausnutzung der „Neigung zur Unsauberkeit bei den Knaben“, die nun „unerschrocken alle widerwärtigen Aufgaben verrichten, die eine Gruppe von Arbeitern erniedrigen würde, wie Ausräumen der Kanalisation, Stallausmisten, Reinigen der Därme usw.“⁸⁶, in eine Lustverrichtung organisiert. Die Verwaltung dieser Lust-Ökonomie⁸⁷ soll durch die Einsetzung von Vestalen und Vestalinnen erleichtert werden, durch welche die „Galanterie,

⁸² Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, hg. v. Theodor W. Adorno/ Elisabeth Lenk (Politische Texte), Frankfurt a.M. 1966, 73.

⁸³ Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, hg. v. Daniel Guérin (Wagenbachs Taschenbücherei 32), Berlin 1977, 203–206.

⁸⁴ Wie ungemein strikt dieses Produktionsregime vorzustellen ist, wird sehr deutlich, wenn man sich die ideale Fourier'sche Tagesplanung ansieht. Vgl. Tilman Reitz, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben“, in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.

⁸⁵ Vgl. Richard Saage, „Utopie und Eros. Zu Charles Fouriers ‚neuer sozietärer Ordnung‘“, in: *UTOPIE kreativ* 105 (1999), 68–80, 74–76.

⁸⁶ Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 198–199.

⁸⁷ Mit eigenartigem Wohlwollen beschreibt Roland Barthes Fouriers „Lustkalkül“ in einem weiten Zusammenhang mit so illustren Persönlichkeiten wie de Sade und de Loyola. Vgl. Roland Barthes, *Sade. Fourier. Loyola*, übers. v. Maren Sell u. Jürgen Hoch, Frankfurt a.M. 1974, 95–99.

die heute so nutzlos ist, [...] [zu einer] der stärksten Triebfeder des sozialen Mechanismus“ werde.⁸⁸ „Die Liebe, die in der Zivilisation ein Keim der Unordnung, Faulheit und Verschwendung ist, wird in der neuen Gesellschaft eine Quelle der Wohltat und des Reichtums.“⁸⁹

Es ist erstaunlich, dass sich trotz dieses in weiten Teilen nicht bloß absurd, sondern aus heutiger Perspektive erschreckend erscheinenden sozialutopischen Willens zur Herstellung einer neuen Welt immer wieder ernst zu nehmende Autor*innen positiv auf Fourier bezogen haben. Einer von diesen, Herbert Marcuse, hat wenigstens zugestanden, dass „die Arbeitsgemeinschaften der *phalanstère* eher »Kraft durch Freude« voraus[nehmen] als die Freiheit“⁹⁰. Betrachte ich heute Fouriers Arbeitsprogramme der Lust, fühle ich mich durch den darin zum Ausdruck kommenden Willen zur totalen sozialtechnischen Gestaltung in der Tat an totalitäre Gesellschaften erinnert, die mittels des Primats der Arbeit die letzten freien Winkel des Lebens mit ihrer „Biomacht“, wie Foucault treffend kennzeichnet⁹¹, besetzten und durch konkrete Arbeit die physische Vernichtung von Menschen ‚produktiv‘ machten.

Beschäftigen wir uns heute mit Arbeit, dann sollten wir den Gegensatz zwischen utopischer Verklärung von Arbeit und dystopischer Realisierung nicht aus dem Blick verlieren. Marcuse hat diese Nähe der Utopie befreiter Arbeit zur autoritären, biopolitischen Steuerung der Massengesellschaft wohl wahrgenommen. Dennoch warb er dafür, von „Marx zu Fourier überzugehen“.⁹² Um dieses Moment zu begreifen, muss man sich vergegenwärtigen, welche Neudeutung das Verhältnis von Arbeit und Eros im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss der Psychoanalyse erfahren hat. Die Freud'sche Trieblehre wird auf die Funktionsweise des Kapitalismus angewandt, „indem wir aufdecken, in welcher Weise die gesellschaftliche Produktion und die Produktionsverhältnisse eine Institution des Wunsches bilden, und in welcher Weise die Affekte oder Triebe zur Infrastruktur selbst gehören“.⁹³ So haben Deleuze/Guattari es im *Anti-Ödipus* formuliert. Ich beschränke mich hier aber auf eine kurze Skizze des freudo-marxistischen Ansatzes Marcuses.⁹⁴

⁸⁸ Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 206.

⁸⁹ Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 203.

⁹⁰ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 215.

⁹¹ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, 21. Aufl., Frankfurt a.M. 2017, 136.

⁹² Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, übers. v. Helmut Reinicke u. Alfred Schmidt (Suhrkamp 1968) einmalige Sonderausg., Frankfurt a.M. 2008, 42.

⁹³ Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1977, 81.

⁹⁴ Vgl. Gvozden Flego, „Erotisierte Einzelne – Erotisierte Gesellschaft?“, in: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmiedt-Kowarzik (Hg.), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik*, Giessen 1989, 127–153.

7.1. Industrielle Moral: Marcuse I

In einer Studie von 1957 über die *Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*⁹⁵ schreibt Marcuse:

Die Ähnlichkeit [zwischen kalvinistischer und sowjetischer Ethik] ist mehr als zufällig: die beiden Ethiken [...] reflektieren die Notwendigkeit, große Massen ‚rückständiger‘ Menschen einem neuen Gesellschaftssystem einzugliedern, die Notwendigkeit, eine [...] disziplinierte Arbeiterschaft zu schaffen [...] und auf immer rationellere Weise stets ansteigende Gütermengen zu erzeugen, wobei die vernünftige Anwendung dieser Güter für individuelle Bedürfnisse durch die ‚Umstände‘ stets mehr hinausgezögert wird.⁹⁶

Diese dem Sowjet-Marxismus wie dem Kapitalismus eigene Strukturlogik ist eben jene, die ich oben mit dem Wachstumszwang der Reproduktionsarbeit angesprochen habe. Sie erhebt die Produktivität, die Mittel eines notbefreiten menschlichen Lebens sein könnte, zu einem Selbstzweck, der sich der Individuen als Arbeitsmittel bedient, während er ihnen den Genuss der Güter in freier Zeit bzw. ihre Selbstentfaltung weitgehend vorenthält. Diese „industrielle Moral“⁹⁷, wie Marcuse sagt, schlägt sich unmittelbar in der reaktionären Rückständigkeit bzw. Fortpflanzungsversessenheit der Liebesmoral nieder.

Unter solchen Bedingungen ist das Hervorbringen von Kindern in der Tat im selben Sinne produktiv wie das von Werkzeugmaschinen, und ein liebender Ehemann und Vater ist im selben Sinne gut, wie ein tüchtiger Fabrikarbeiter.⁹⁸

Trotz dieser beklemmenden Bestandsaufnahme hält Marcuse an den emanzipatorischen Versprechen des Marxismus fest. Er konstatiert allerdings, dass die Entfaltung der Produktivkräfte keineswegs, wie vom wissenschaftlichen Sozialismus prognostiziert, zur Implosion entfremdeter Produktions- und Arbeitsformen geführt hat. Vielmehr tobte im Kalten Krieg eine Konkurrenz, die auf beiden Seiten entfremdete Arbeit glorifiziere⁹⁹ und Produktion als Waffe des Systemkampfs ins Unabsehbare steigere. Marcuse sieht in der Produktivkraftentwicklung zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung der Befreiung des Menschen, die vielmehr eine Transformation der Triebstruktur

⁹⁵ Herbert Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, übers. v. Alfred Schmidt (Herbert Marcuse Schriften 6), Frankfurt a.M. 1989. Vgl. dazu: Alfred Schmidt, „Ein unverbesserlicher Romantiker. Alfred Schmidt im Gespräch mit Karin Beindorff“, in: Peter-Erwin Jansen/Redaktion ‚Perspektiven‘ (Hg.), *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1999, 15–38, 21–22.

⁹⁶ Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 222–223.

⁹⁷ Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 225.

⁹⁸ Gesellschaftliche Fortschritte wie die Emanzipation der Frau entpuppen sich unter dem Diktat der Produktivität letztlich vornehmlich als Fortschritt der Arbeitsausbeutung. So „läßt die ökonomische und kulturelle Emanzipation der Frauen diese nur in gleichem Maße am System entfremdeter Arbeit teilhaben“ (Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 235).

⁹⁹ Vgl. Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 224.

voraussetze. Es bedarf neuer Menschen, die „ein gutes Gewissen haben, menschlich und sinnlich zu sein; die sich nicht mehr ihrer selbst schämen“¹⁰⁰, damit die Produktivität vom Fluch zum Segen sinnlicher Freiheit und menschlichen Genusses werden kann.

7.2. Transformation der Triebstruktur: Marcuse II

Was meint Marcuse nun mit dieser „triebmäßigen Transformation“?¹⁰¹ An dieser Stelle kann die detaillierte Auseinandersetzung Marcuses mit Freud nicht diskutiert werden¹⁰²; ich möchte nur ein Schlaglicht auf die Konsequenzen für den Arbeitsbegriff werfen. Arbeit erscheint hier als ein Grundmoment des Realitätsprinzips, das das Lustprinzip einschränkt und sublimiert.¹⁰³ „[D]er Mensch lernt, augenblickliche, ungewisse und zerstörerische Lust zu Gunsten einer späteren, beschränkten, aber gesicherten Lusterfüllung aufzugeben.“¹⁰⁴ Diese Unterdrückung unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung kann als eine Modifikation des Lustprinzips angesehen werden, sie ist eine Unterdrückungsleistung des Lebenswillens, des Eros selbst.¹⁰⁵ Arbeit lässt sich so als libidinöse Tätigkeit unter den Bedingungen der Lebensnot verstehen, aufgrund derer „Energien von der Sexualbetätigung weg auf Arbeit [zu] lenken“ sind.¹⁰⁶ Marcuse interpretiert so gesehen Entfremdung nicht vor dem Hintergrund einer im Grunde erfüllenden Arbeit (anthropo-poietische Arbeit), sondern Arbeit als eine ursprüngliche Entfremdungsform von Lust. Diese notwendige Triebunterdrückung bzw. -sublimierung stellt für Marcuse eine anthropologische oder ‚biologische‘ Voraussetzung¹⁰⁷ nicht bloß des Überlebens, sondern ebenso sehr der Entwicklung von Rationalität, Kunst, Kultur und gesellschaftlichem Zusammenleben dar. In der Form „zusätzlicher Unterdrückung“¹⁰⁸ internalisiert sich zudem gesellschaft-

¹⁰⁰ Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 40.

¹⁰¹ Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 40.

¹⁰² Vgl. dazu Veronika Füchtner, „Das Unbehagen in der Triebstruktur. Herbert Marcuses Aneignung von Sigmund Freud“, in: Peter-Erwin Jansen/Redaktion ‚Perspektiven‘ (Hg.), *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1999, 113–129.

¹⁰³ Freud schreibt „[D]a [die menschliche Gesellschaft] nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf Arbeit lenken.“ Zitiert nach Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 22.

¹⁰⁴ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 19.

¹⁰⁵ Es lassen sich destruktive und libidinöse, Ich-triebe oder Selbsterhaltungstribe bzw. Lebenstribe und Todestribe bei Freud unterscheiden. Dabei wird der „Eros [...] als die große einende Kraft definiert, die alles Leben erhält“ (Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 32).

¹⁰⁶ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 22.

¹⁰⁷ Vgl. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 21–41.

¹⁰⁸ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 40.

liche Herrschaft als Sphäre der Allgemeinheit und es etabliert sich ein „Leistungsprinzip“¹⁰⁹, das den konkreten Lustverzicht im Rahmen einer übergeordneten Produktionsleistung fasst und Arbeit zum Lebensprinzip erhebt.

Die Arbeit ist allgemein geworden, und so sind es die der Libido auferlegten Beschränkungen: die Arbeitszeit, die den größten Teil der Lebenszeit des Menschen ausmacht, ist eine leidvolle Zeit, denn entfremdete Arbeit bedeutet das Fehlen der Befriedigung, die Verneinung des Lustprinzips.¹¹⁰

Die individuelle Lustbefriedigung unterwirft sich dem übergeordneten Eros, der sich als Produktivität, als Leistungsinstanz darstellt, „erotische Leistung ist mit gesellschaftsfördernder Leistung gleichgerichtet.“¹¹¹

Diese triebunterdrückende und doch fundamental libidinöse Konstellation entfremdeter Arbeit resultiert aus dem Umgang mit der blanken Lebensnot. Durch die technische Entfaltung der Produktivkräfte sei es dagegen heute durchaus möglich, „Armut und Elend“ und „entfremdete Arbeit“ abzuschaffen.¹¹² Dennoch hält sich das Leistungsprinzip hartnäckig, indem die warenfetischistische Produktionsordnung sich der Sphäre des Genusses und der libidinösen Entfaltung bemächtigt. „Die Ausdehnung der Kontrolle auf ehemals freie Regionen des Bewußtseins und der Muße gestatten eine Lockerung der Sexual-Tabus.“¹¹³ So wird der ganze Bereich der Konsumtion und der individuellen erotischen Verhältnisse zunehmend unter die Gesetze des Leistungsprinzips gestellt. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte werden die zuvor arbeitsförmig unterdrückten libidinösen Energien warenförmig frei und selbst zum Mittel der Unterdrückung. Kulturindustrie, repressive Entsublimierung¹¹⁴ und repressive Toleranz¹¹⁵ sind hier die entscheidenden Schlagworte, durch die Marcuse das Fortbestehen der unterdrückenden Produktionslogik trotz realer Möglichkeit ihrer Abschaffung erklärt. „Im Austausch gegen Bequemlichkeiten, die sein Leben beherrschen, verkauft [der Einzelne] nicht nur seine Arbeitskraft, sondern auch seine freie Zeit.“¹¹⁶

Der Vordenker der sexuellen Befreiung war ein radikaler Kritiker eines sexuellen Ausverkaufs der Menschen. Er fordert dagegen eine Entwicklung der Selbstsublimierung, der Sexualität hin zum Eros.

¹⁰⁹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 49.

¹¹⁰ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 49–50.

¹¹¹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 50.

¹¹² Herbert Marcuse, *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt a.M. 1980, 12.

¹¹³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 95–96.

¹¹⁴ Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 199–200.

¹¹⁵ Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. v. Alfred Schmidt (Sammlung Luchterhand 4), 21. Aufl., Darmstadt 1987, 236–238.

¹¹⁶ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 101.

Unter nicht-repressiven Bedingungen tendiert die Sexualität dahin, sich zum Eros zu „entwickeln“ – das heißt zur Selbstsublimierung in dauerhafte und erweiterte Beziehungen (einschließlich von Arbeitsbeziehungen), die dazu dienen, die Triebbefriedigung zu intensivieren und zu vergrößern.¹¹⁷

Die Möglichkeit der erotischen Sublimierung ist historisch mit der triebunterdrückenden Arbeit verknüpft, soll diese nun aber durch neue erotische, sinnliche und befriedigende Tätigkeitsformen ablösen. Modell für diese andere, nicht-entfremdete, sublimierende Tätigkeitsform ist das freie Spiel in Anlehnung an Kant und Schiller und der platonische Eros.¹¹⁸ Freies Spiel und Eros kennzeichnen als sinnlich-sublimierte Dimensionen der Lustbefriedigung Marcuses Utopie der Aufhebung der Arbeit. Die Parole ‚von Marx zu Fourier überzugehen‘, muss als die Forderung verstanden werden, das Reich der Notwendigkeit *vollständig* in einem Reich der Freiheit aufzuheben; alle Arbeit müsste ihren Zwangscharakter einbüßen und alles Notwendige sich quasi als ein Kollateraleffekt der freien, spielerischen und libidinösen Betätigung der Menschen erledigen. Wo also mit Marcuse von einer Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel gesprochen werden kann, meint es die „vollständige Unterordnung der Arbeit“¹¹⁹ unter die spielerische Wirklichkeitsaneignung. Diese Befreiung im libidinösen Spiel sei „völlig unvereinbar mit den Institutionen des Leistungsprinzips“, worauf hinzuweisen Marcuse gesteigerten Wert legt, da eine Tendenz bestehe „die repressive Produktivität als menschliche Selbstverwirklichung zu feiern.“¹²⁰ Nimmt man diese radikal-utopische Wendung ernst, müsste man tatsächlich von einer restlosen Aufhebung der Arbeit zugunsten einer erotisch-künstlerischen Existenz ohne Not ausgehen.

Schluss: Plädoyer für eine Begrenzung der Arbeit

Wie zu Beginn bemerkt, vermengt sich im Begriff selbstverwirklichender Arbeit ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit mit den Komplexen der Reproduktion/Libido, Eros/selbstzweckhafter Tätigkeit und Ästhetik/Kreativität. Bei dieser Motiv-Gemengelage des Arbeitsbegriffs hat auch Muße gute Chancen, untergebracht zu werden – die Frage ist nur, ob von ihr unter dem Anspruch der Arbeit

¹¹⁷ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 219.

¹¹⁸ Früchtl spricht von einer „Synthese hedonistisch-antiidealistischer und kantisch-antihedonistischer Position“ (Josef Früchtl, „Revolution der Sinnlichkeit und Rationalität. Eine Erinnerung an Marcuse in aktualisierender Absicht“, in: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik*, Giessen 1989, 287–301, 294). Vgl. dazu Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 171–233.

¹¹⁹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 194.

¹²⁰ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 215.

mehr bleibt, als sich verzehrende Selbstoptimierung; die Anlehnung der New Economy und des Entrepreneurships an Mußediskurse¹²¹ lassen solche Funktionalisierung des Mußekonzepts zum Zwecke der Leistungsoptimierung befürchten.¹²² Mir scheint es verdächtig, dass gerade in der Menschheitsepoche, die eine Ökonomie grenzenloser Produktion und instrumentell-entfremdeter Arbeitsformen global etabliert hat, Arbeit mehr und anderes bedeuten soll, als ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit. Dass Arbeit tatsächlich ihr Antlitz wandelt und herkömmliche Formen von Lohnarbeit zum Teil ablöst, ändert nichts an der Struktur der Wertbildung durch ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit, dass also Mehrwert erzielt wird, indem produktive Verausgabung von Lebenszeit warenförmige Gestalt annimmt und mit Profit verwertet wird. Dass in manchen Bereichen diese Verwertung nicht mehr eindeutig als Arbeit identifiziert werden kann, weil sie mit Konsum verwoben ist, stellt ein luxuriöses Problem dar, das den Großteil der Menschen in ihrer Lebensrealität nicht oder nur am Rande betrifft. Wo das der Fall ist, können wir Arbeit vielleicht nicht mehr eindeutig von Konsum unterscheiden, das heißt aber noch lange nicht, dass darum der Muße das Feld bereitet wäre.

Marx, Fourier und Marcuse sind drei Autoren, an die man denken könnte, wenn man nach modernen Arbeitsbegriffen sucht, die Muße konzeptionell implizieren. Bei Marcuse bleibt aber bei genauerer Hinsicht keine Arbeit mehr, die mit Muße zu vereinen wäre, denn sie hätte sich vollständig in Spiel und Eros verwandelt. Bei Fourier stößt man auf die Utopie einer totalitär anmutenden Sozialtechnologie libidinöser Arbeit, die kein Selbst mehr übrigließe, das sich einen Selbstzweck zuschreiben könnte. Bei Marx schließlich stößt man auf eine grundsätzliche Ambivalenz des Arbeitsbegriffs, die entschieden werden muss, um das Verhältnis von Muße und Arbeit klären zu können. So lässt sich der sehr weite und erotisch-reproduktiv aufgeladene Begriff anthro-poietischer Arbeit aufgreifen, die Entfaltung des Menschen an menschliche Arbeit knüpfen und Muße, die überflüssig geworden ist, schließlich als Ausdruck von Ausbeutungsverhältnissen und bourgeoiser Dekadenz *ad acta* legen. Diesen Weg, der schließlich in Produktionsfetischismus und totale biopolitische Steuerung geführt hat, ist im

¹²¹ Vgl. dazu die Beiträge von Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße – Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“ und Stephanie Sommer, „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“ in diesem Band.

¹²² Ulrich Bröckling hat im Zusammenhang des ‚Unternehmers seiner selbst‘ von einem „Verfleißigungsprogramm“ (Ulrich Bröckling, „Vermarktlichung, Entgrenzung, Subjektivierung. Die Arbeit des unternehmerischen Selbst“, in: Jörn Leonhard/Willibald Steinmetz (Hg.), *Semantiken von Arbeit. Diachrone und vergleichende Perspektiven*, Köln/Weimar/Wien 2016, 371–390, 389) gesprochen. Sein Verweis auf die Bedeutung der Vergegenwärtigung eines Jenseits der Arbeit in Bezug auf die ‚Glücklichen Arbeitslosen‘ sollte auch in diesem Rahmen ins Gedächtnis gerufen werden, um sich klar zu machen, dass Muße als kategorialer Gegensatz zur Arbeit hierzu Sinnoptionen bereitzustellen in der Lage wäre.

Großen und Ganzen der orthodoxe Marxismus sowjetischer Prägung gegangen, wie man Marcuses oben zitierte Studie entnehmen kann.

Angesichts der akuten Probleme, die unbegrenztes Produktionswachstum und ein Verständnis von Arbeit, das sich implizit noch immer durch Versprechen erotisierter Selbstverhältnisse zur Entgrenzung anschickt, hervorrufen, scheint es mir dagegen wichtig, ausgehend von den ökonomischen Schriften Marx', eine radikale Arbeitskritik stark zu machen. Diese müsste die Entfaltungsmöglichkeit des Menschen letztlich in einer freien Zeit verorten, die nicht mehr bloß als Freizeit (Nichtarbeit und Erholungszeit) sondern als Mußezeit zu verstehen wäre (also als eine Zeit, die durch Selbstzweckhaftigkeit, Erfahrungsoffenheit und Eigendynamik geprägt wäre). Die Marx'sche Analyse weist darauf hin, dass sich diese Möglichkeit aus der Entfaltung des Kapitalismus selbst ergibt, welche die „Gesellschaft von der Arbeit überhaupt emanzipiert“.¹²³ Wenn eine Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Ökonomie um sich greift, wird es relevanter als je zuvor, einen präzisen, ökonomisch begrenzten Arbeitsbegriff zu verwenden und eindeutige Unterscheidungen der Sphären von Arbeit und Muße zu treffen. Man darf sich hierzu an den Marx des Kapitals halten, der Arbeit als notwendige und ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit fasst, wenn er schreibt:

Die Freiheit [...] kann nur darin bestehen, daß [die] vergesellschaftete[n] Mensch[en] [...] diesen [...] Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.¹²⁴

Grundbedingung von Muße wäre in diesem Sinne die scharfe Trennung von ‚Home‘ und ‚Work‘. Um Willen des Genusses freier Zeit ist Arbeit notwendig und als Notwendige möglichst menschenwürdig zu organisieren, gerecht zu verteilen und auf ein Minimum zu reduzieren. Man hat es hier mit einem Umschlag von Quantität in Qualität zu tun: Das private Komplement der Arbeit, die Freizeit, müsste derart anwachsen, dass sie sich in eine freie Zeit der Muße und Selbstentfaltung des Menschen wandeln könnte, d.h. dass die Lebenszeit des Menschen nicht mehr von der Arbeit, sondern vielmehr die notwendige Arbeit von der Muße als ihrem Zweck und Sinn bestimmt wäre.

¹²³ Martin Burckhardt, „Der Kapitalismus ist tot (er weiß es nur noch nicht). Marx' ‚Maschinenfragment‘ und die Logik des Plattform-Kapitalismus“, in: *Merkur* 72,8 (2018), 21–33, 28.

¹²⁴ Karl Marx, *Kapital Dritter Band. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, Marx Engels Werke, Bd. 25, hg. v. Institut für Marxismus–Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 406.

Ich plädiere also mit Marx nicht bloß dafür, den Begriff der Arbeit, sondern auch die reale Arbeitszeit im Leben der Menschen radikal einzugrenzen, um Muße zu ermöglichen. Das müsste auch bedeuten, die allzu enge Bindung gesellschaftlicher Anerkennung und öffentlicher Teilhabe an Arbeit zu lockern. Nicht alles, was wir als wichtige gesellschaftliche ‚Leistungen‘ oder Qualitäten unseres Zusammenlebens verstehen, muss arbeitsförmig erscheinen, um Anerkennung zu verdienen. Vielmehr käme es meines Erachtens darauf an, gerade auch den Tätigkeiten eine besondere ideelle wie auch materielle Wertschätzung zukommen zu lassen, die nicht der Sphäre der Arbeit entspringen. ‚Gutes Leben‘ jenseits aller Leistungsanforderungen wertzuschätzen und durch radikale Umverteilung des Reichtums zu finanzieren, entspräche den aktuellen Anforderungen in einer Welt, die allen Grund hat, sich nach einem Ende des Wachstumszwangs zu sehnen. Öffentliche Räume und gesellschaftliche Teilhabe, die nicht an Arbeit gebunden sind, zu ‚fördern und zu fordern‘, scheint mir ein Desiderat für Gesellschaften, die dabei sind ihre demokratische Übereinkunft im Arbeitskampf der Verwertung aufzureiben. Jenseits der Arbeit beginnt die „Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt“, d.h. gesellschaftliche Selbstentfaltung, ein sich genießendes Tätigsein, Spiel, Erotik, Muße. Arbeit wird notwendig bleiben, ist darum aber noch lange nicht sexy.

Orte der Muße – Orte der Arbeit

Zwischen ‚school work‘ und ‚Augenlust‘

Zum Ort der Muße in der Schule

Christian Timo Zenke

Begreift man das alltägliche Tätigsein von Kindern und Jugendlichen in der Schule mit Georg Breidenstein als „Schülerjob“, als „school work“, im Rahmen dessen man „tut, was zu tun ist, ohne damit (vollständig) identifiziert zu sein“¹, so stellt sich die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Arbeit und Muße – nach ihrer jeweiligen Herstellung, Verschränkung und Abgrenzung – in der Institution Schule in ganz besonderem Maße. Da hier nämlich im engeren Sinne nichts produziert oder ‚ge(dienst)leistet‘ wird, scheint letztlich allein die habituelle Abgrenzung der Sphäre der Schul-*Arbeit* gegenüber derjenigen des Kinder-*Spiels* den Status der Schule als Schule zu bestimmen. Mit anderen Worten: Schule ist, wenn der Spaß aufhört.

Gleichzeitig jedoch wurde, historisch betrachtet, auch dem Bereich der Muße – dem zweckfreien Spiel sowie der selbstvergessenen ästhetischen Wahrnehmung – immer schon ein gewisser ‚Raum‘ in der Schule zugewiesen. So heißt es beispielsweise bereits in der Gründungsschrift des modernen Schulwesens, in Comenius’ *Didactica magna* von 1657, es empfehle sich, „während der Tagesarbeit einmal auszutreten, zu plaudern, spielen, scherzen, musizieren oder etwas Ähnliches zu treiben, was Nerven und Sinnesorgane erfrischt“, weshalb „ein guter Teil einer richtigen Schuleinrichtung“ denn auch „in der zweckmäßigen Verteilung von Arbeit und Ruhe, von Tätigkeit und Muße oder Erholung“ bestehe.² Außerhalb des Schulgebäudes, so Comenius einige Seiten später, solle deshalb „nicht nur ein Lauf- und Spielplatz liegen“, sondern ebenso „ein Garten, in dem man bisweilen die Kinder zur Augenlust an Bäumen, Blumen und Kräutern führt“.³ Oder, wie es in einer neueren Übersetzung des lateinischen Originals durch Andreas Flitner heißt:

¹ Georg Breidenstein, *Teilnahme am Unterricht. Ethnographische Studien zum Schülerjob*, Wiesbaden 2006, 11.

² Johann Amos Comenius, *Didactica magna*, hg. u. übers. v. Walther Vorbrodts, Leipzig 1906, 75.

³ Comenius, *Didactica magna*, 89. Den Hinweis auf diese Passage in Comenius’ *Didactica Magna* verdanke ich Michael Luley (vgl. Michael Luley, *Eine kleine Geschichte des Schulbaus. Vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2000, 13).

Die *Schule* selbst soll eine liebliche Stätte sein, von außen und von innen den Augen einen angenehmen Anblick bieten: Innen ein helles, sauberes Zimmer, das rundherum mit Bildern geschmückt sein soll. Die Bilder können berühmte Männer darstellen oder geschichtliche Ereignisse, es können auch Landkarten sein oder irgendwelche Embleme. Draußen soll nicht nur ein Platz vorhanden sein zum Springen und Spielen, denn dazu muß man den Kindern Gelegenheit geben, [...] sondern auch ein Garten, in den man sie ab und zu schicken soll, daß sie sich am Anblick der Bäume, Blumen und Gräser erfreuen können. Wenn es so eingerichtet wird, kommen die Kinder wahrscheinlich nicht weniger gern in die Schule, als sie sonst auf Jahrmärkte gehn [sic!, C.T.Z.], wo sie immer etwas Neues zu sehen und zu hören hoffen.⁴

Während ein solcher, hier zumindest rhetorisch eingeforderter Ort der Muße in der Schule jedoch über die Jahrhunderte mehr oder weniger deutlich von demjenigen der Schul-*Arbeit* getrennt blieb, hat sich in den vergangenen Jahren – insbesondere im Zuge der Ganztagschulentwicklung – eine zunehmende Verschränkung von Arbeit und Muße schließlich auch hier, in der Sphäre der Schule, durchzusetzen begonnen. Diese Entwicklung gilt dabei nicht zuletzt auch für den Bereich der Schul-*Architektur*: So wird die traditionelle Klassenraum-Flur-Schule mit ihrer auch räumlich strikten Trennung zwischen Klassenzimmer und Pausenhof mittlerweile verstärkt abgelöst von Cluster-Schulen oder auch Lernlandschaften, die sich gezielt um die Auflösung etablierter Grenzen zwischen Lernen und Leben, zwischen schulischer Arbeit, schulischer Freizeit und Muße bemühen.⁵

Vor dem Hintergrund dieses Spannungsverhältnisses soll im Folgenden deshalb einerseits skizziert werden, wie sich der ganz konkrete, räumlich ausgewiesene *Ort der Muße in der Schule* über die Jahrhunderte bis hinein in die Jetztzeit verändert hat, und andererseits diskutiert werden, inwieweit eine prinzipielle Trennung von Arbeit und Muße auch heute noch, in aktuellen Schulentwürfen, auf raumbezogener Ebene hergestellt und realisiert wird. Ausgangspunkt der Untersuchung wird dabei die Annahme sein, dass sich das pädagogisch intendierte Verhältnis von Arbeit und Muße, von „school work“ und „Augenlust“, nicht nur in der ganz konkreten architektonischen Gestalt der einzelnen Schule *niederschlägt*, sondern dass bei der Herstellung eines solchen Verhältnisses zugleich immer auch die räumlichen Bedingungen selbst *beteiligt* sind. Praktiken und Räume der Muße in der Schule müssen in diesem Sinne also immer zusammengedacht und analytisch aufeinander bezogen werden. Oder, um die eingangs verwendete Sentenz noch einmal aufzugreifen: Wenn Schule tatsächlich derje-

⁴ Johann Amos Comenius, *Große Didaktik*, hg. u. übers. v. Andreas Flitner, Stuttgart 1992, 99 (Herv. i. O.).

⁵ Vgl. Christian Timo Zenke, „Schularchitektur und inklusive Didaktik. Auf der Suche nach einer inklusiven Schulraumgestaltung“, in: Katharina Rosenberger/Doris Lindner/Franz Hammerer (Hg.), *SchulRäume. Einblick in die Wirkkraft neuer Lernwelten* (Schulheft Bd. 163), Innsbruck 2016, 20–30.

nige Ort sein sollte, an dem „der Spaß aufhört“, woran erkennen der Schüler*innen dann, dass sie diesen Ort betreten bzw. wieder verlassen haben?

1. Von der „Einraumschule“ zur „Schulkaserne“

Beschäftigt man sich eingehender mit dem grundsätzlichen Verhältnis von Schule und Muße sowie mit dessen Thematisierung in pädagogischen Diskussionen, so stößt man schon bald – und dann immer wieder – auf den etymologischen Ursprung des Begriffs der Muße im altgriechischen *scholé*, verbunden beispielsweise mit dem Hinweis, dass

in der Antike offensichtlich ein Zusammenhang gesehen wurde zwischen einem geistig anspruchsvollem Nachdenken über Grundfragen des Menschseins, des menschlichen Zusammenlebens und der Natur, wie es etwa in den Philosophenschulen des alten Griechenland gepflegt wurde, und freier, von Alltagsgeschäften und körperlicher Arbeit unbelasteter Zeit – Muße eben.⁶

Doch auch wenn ebenjener etymologische Zusammenhang von Muße und Schule durchaus zur Annahme verleiten könnte, dass – wie Hans Werner Heymann und Jörg Siewert es formulieren – „in der heutigen Schule und insbesondere beim Lernen die Muße eine besondere oder gar zentrale Rolle spielen müsse“⁷, hat die klassische Schule, zumindest im mitteleuropäischen Raum, in ihrer Geschichte doch nur selten sonderlich viel Platz zur Entfaltung ebenjener „frei[e]n, von Alltagsgeschäften und körperlicher Arbeit unbelastete[n] Zeit“ gelassen.⁸ Im Gegenteil: Zwar wurde – wie eingangs bereits angedeutet – zumindest *rhetorisch* durchaus die Forderung formuliert, den Kindern auch in der Schule Zeit und Raum für Spiel und „Augenlust“ zu geben⁹, die schulische *Wirklichkeit* hingegen sah in der Regel jedoch deutlich anders aus. Dies gilt zumindest dann, wenn man unter das Prinzip Muße nicht einfach eine jede Form schulischer „Freizeit“ subsumiert (also jede Tätigkeit, die nicht im engeren Sinne mit der Erledigung unterrichtlicher Aufgaben zu tun hat), sondern den spezifischen phänomenalen Grundzug von Muße vielmehr mit Jochen Gimmel und Tobias Keiling als Form des „*Innehalten[s]*“ begreift: als „ein *Verweilen*, in dem die Sukzession der Zeiterfahrung zugunsten der *Simultanität*, der *Unbestimmtheit* und damit auch der *Räumlichkeit* der Erfahrung zurücktritt“.¹⁰

Wie schwer der schulische Vollzug einer solchen Form der „*innehaltenden*“ Muße-Erfahrung dabei allerdings über Generation hinweg tatsächlich gewesen

⁶ Hans Werner Heymann/Jörg Siewert, „Muße in der Schule. Leistungsorientierung ist nicht alles!“, in: *Pädagogik* 10 (2015), 6–10, 6.

⁷ Heymann/Siewert, „Muße in der Schule“, 6.

⁸ Heymann/Siewert, „Muße in der Schule“, 6.

⁹ Vgl. hierzu genauer Luley, *Eine kleine Geschichte des Schulbaus*, 13 ff.

¹⁰ Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 6 f. (Herv. i. O.).

sein dürfte, dies zeigt bereits ein Blick auf die konkreten *Räumlichkeiten* der Schule und deren Entwicklung: Während im 18. und frühen 19. Jahrhundert zunächst noch die sogenannte „Einraumschule“ vorgeherrscht hatte¹¹, die – zugleich als Wohnraum des Lehrers fungierend – zumindest vom Prinzip her auf eine *polyvalente* Nutzung ihrer Räumlichkeiten hin ausgelegt war¹², setzte sich spätestens mit Einführung der Schulpflicht gegen Mitte des 19. Jahrhunderts eine Standardisierung und funktionale Zonierung des gesamten Schulgebäudes durch. Beginnend bei der Schulbank, die so konzipiert war, dass an ihr nur ganz bestimmte Tätigkeiten in genau bestimmten Körperhaltungen durchgeführt werden konnten (siehe Abb. 1), über die Anordnung von Bänken und Lehrerpult im Klassenzimmer, die so organisiert war, dass den Kindern die Kommunikation untereinander erschwert und der Lehrer zugleich als „allgegenwärtig, alles sehend, allwissend und omnipotent“ wahrgenommen werden konnte¹³, bis hin zum gesamten Schulgebäude, dessen Ausmaße und Struktur unter direkter Bezugnahme auf den idealtypischen, standardisierten Schülerkörper ‚hochgerechnet‘ wurden.

So ergab sich etwa die in den preußischen Schulbauvorschriften von 1895 als Standard formulierte Klassenzimmerbreite von 6m aus der normierten Platzbreite pro Schüler*in zuzüglich Gangbreiten, während die hiermit korrespondierende Raumlänge von ca. 9m aus Sitztiefe zuzüglich Gangbereich und Lehrerpodest errechnet wurde.¹⁴ Ebendiese 9m waren dabei zugleich die maximale Distanz, von der man annahm, dass die Kinder das an der Tafel Geschriebene noch lesen konnten. Hierzu notiert Sonja Hnilica:

Die Vorschriften für die Belichtung führten zu Raumhöhen um 3,5 m. Mit diesen Abmessungen wurde ein Rauminhalt je Kind von 3,5–4,0m³ gewährleistet, genug um ein Kind für eine Schulstunde mit Sauerstoff zum Atmen zu versorgen. Die Belichtung sollte von links kommen, damit die Schreibhand keinen Schatten auf das Papier wirft. Die Schüler saßen im Klassenzimmer in Zweierreihen, vor sich das erhöhte Lehrerpult und die Tafel. Der Lehrer hatte die Klasse im Blick, und die Klasse sah auf den Lehrer.¹⁵

¹¹ Michael Zinner, „schulRAUMkultur: Wie Anstalten loslassen? Wie in Schulen heimkommen?“, in: *zeitschrift ästhetische bildung* 6,1 (2014), 1–17, 2 ff.

¹² Siehe hierzu genauer Johannes Bilstein, „Hör-Räume – Seh-Räume. Zur Real- und Imaginationsgeschichte von Schulbauten“, in: Christin Westphal (Hg.), *Orte des Lernens. Beiträge zu einer Pädagogik des Raumes*, Weinheim/ München 2007, 95–120, 97 ff. und Michael Göhlich, „Schulraum und Schulentwicklung. Ein historischer Abriss“, in: Jeanette Böhme (Hg.), *Schularchitektur im interdisziplinären Diskurs. Territorialisierungskrise und Gestaltungsperspektiven des schulischen Bildungsraums*, Wiesbaden 2009, 89–102, 93 f.

¹³ Sonja Hnilica, „Schulbank und Klassenzimmer“, in: Rudolf Egger/Bernd Hackl, *Sinnliche Bildung? Pädagogische Prozesse zwischen vorprädikativer Situierung und reflexivem Anspruch*, Wiesbaden 2010, 141–162, 156.

¹⁴ Vgl. Hnilica, *Schulbank und Klassenzimmer*, 155.

¹⁵ Vgl. Hnilica, *Schulbank und Klassenzimmer*, 155 f.

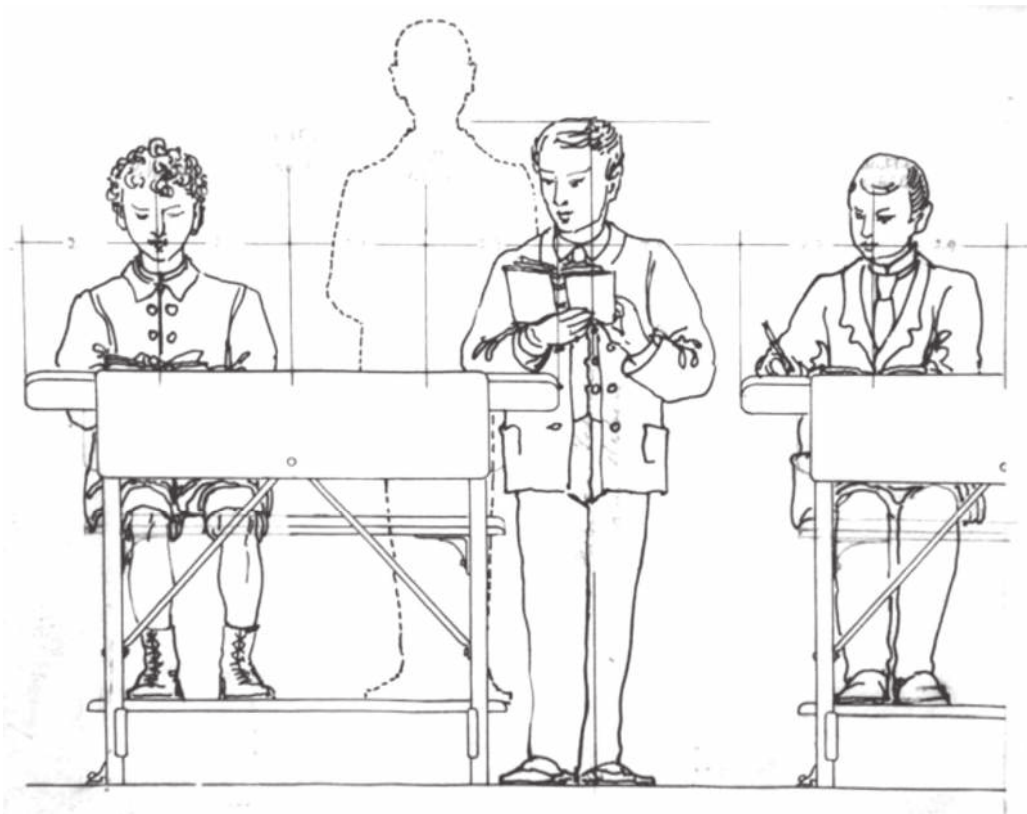


Abb. 1: Austreten aus der Bank nach Rettig, 1893 patentiert
(Schulmöbelmuseum VS Tauberbischofsheim)
(Quelle: Hnilica, *Schulbank und Klassenzimmer*, 148).

Aus diesen Anforderungen und Machtkonstellationen heraus entwickelte sich schließlich der klassische Grundriss der sogenannten „Schulkasernen“¹⁶: mit Klassenzimmern, Sportbereich, Toiletten und einem schlauchähnlichen Flur, der alles miteinander verband. Die Funktionszuschreibung der einzelnen Bereiche war dabei von vornherein eindeutig: In den Klassenzimmern wurde gelesen, geschrieben, zugehört und gesprochen, im Sportbereich wurde der Leib ertüchtigt und auf dem Flur sich von A nach B bewegt. Alles in allem hatte man es also, wie Johannes Bilstein es formuliert, mit einem „streng ordentliche[n], Hierarchie und Ordnung widerspiegelnde[n] Raum-Arrangement“ zu tun, das „ganz offensichtlich auf Kontrolle, Überblick und Sauberkeit hin konzipiert“ war, „ohne irgendwelche Nischen und ohne Variationsangebote“.¹⁷

Die Muße aber, das selbstvergessene, zweckfreie Innehalten und Verweilen, war in einer solchermaßen durchgestalteten Schule bereits als *Tätigkeit* nicht vorgesehen, so dass ihr dementsprechend weder konkrete Orte *zugewiesen* noch

¹⁶ Vgl. Bilstein, „Hör-Räume – Seh-Räume“, 108.

¹⁷ Bilstein, „Hör-Räume – Seh-Räume“, 107.

die von Bilstein vermissten „Nischen“ *offengehalten* wurden. Auch die Außenbereiche der Schulen, von Comenius noch als anregende Gärten erträumt, konnten hier keinen Ausgleich schaffen – handelte es sich bei diesen doch, wie Ahmet Derecik es formuliert, in der Regel um „rechteckige, eintönige und abgegrenzte Flächen, frei von Hindernissen“, die zumeist als „Turn- oder Exerzierplätze“ genutzt wurden und dementsprechend stark an „militärische Kadettenanstalten“ angelehnt waren.¹⁸

2. Von „Fensterbanksitzern“, „Eckenstehern“ und „Beatschuppen“

Zwar dürfte die mit der skizzierten Form von Raumgestaltung verbundene Idee der „militärisch strukturierten“ Schule¹⁹ mittlerweile der Vergangenheit angehören, die Folgen der damals getroffenen Entscheidungen in Sachen Schulbau zeigen sich heute allerdings noch immer. So gelang es der Schule und deren Pädagogik nach Ende des Zweiten Weltkriegs zwar schon bald, sich von den skizzierten, auf Obrigkeitshörigkeit und militärischen Drill abzielenden Prinzipien der Schulkaserne abzuwenden, die damals errichteten Gebäude jedoch wurden – und werden – zwangsläufig zunächst noch weitergenutzt. Was aber bedeutet eine solch fortgesetzte Nutzung für den Einzelnen oder die Einzelne, die Muße suchenden Schüler*innen? Zu dieser Frage findet sich eine eindrucksvolle Passage in Peter Handkes semiautobiographischen Roman *Die Wiederholung* von 1986, in dem dieser mit Blick auf seine Schulzeit im Bundesgymnasium Klagenfurt gegen Ende der 1950er Jahre notiert:

Obwohl ich, im Dorf unheimisch geworden, oft nach der Schule erst den letzten Zug nahm, blieb ich in der Stadt überall draußen. Gaststätten besuchte ich damals nicht, ebenso nicht die Kinos, und so ließ ich mich entweder treiben oder wartete auf Parkplätzen die Zeit ab. [...] Das einzige städtische Gebäude, das mir, neben dem Bahnhof, zu etwas wie einer Behausung wurde, war die Schule. Ich verbrachte dort Nachmittage allein in der Klasse oder, wenn saubergemacht wurde, in einer Bucht des Flurs, die angeräumt war mit abgestellten Tischen und Bänken. Manchmal kamen da andere sogenannte Fahrschüler dazu, und wir bildeten in dem riesigen, leeren, immer lautloser und dunkler werdenden Gebäude eine eigene, kleine Klasse, ein Häufchen aus schweigenden Fensterbanksitzern und Eckenstehern.²⁰

Diese Erinnerungen des zweifellos überaus ‚mußebegebenen‘ Handke lassen zumindest erahnen, auf welchem Wege auch in der Klassenraum-Flur-Schule der

¹⁸ Ahmet Derecik, *Der Schulhof als bewegungsorientierter Sozialraum. Eine sportpädagogische Untersuchung zum informellen Lernen in Ganztagschulen*, Aachen 2011, 38.

¹⁹ Vgl. Göhlich, „Schulraum und Schulentwicklung“, 95.

²⁰ Peter Handke, *Die Wiederholung*, Frankfurt a.M. 1986, 57 f.

Nachkriegszeit zumindest ein *gewisser* Raum für jene von Gimmel und Keiling umrissene Form des innehaltenden „Verweilen[s]“²¹ gewonnen werden konnte – auf dem Wege nämlich einer *zweckwidrigen Nutzung der ohnehin bereits vorhandenen Räumlichkeiten*: nach Schulschluss, im verwaisten Klassenzimmer, in den „Buchten“ der Flure, als „Fensterbanksitzer“ und „Eckensteher“.

Während allerdings „Fahrschüler“ wie der junge Peter Handke – die vor oder nach dem Unterricht noch eine Weile in der Schule bleiben mussten – zunächst noch einen aus pädagogischer Perspektive nicht weiter berücksichtigten Sonderfall in Sachen Schulnutzung bildeten, begann sich spätestens gegen Ende der 1960er Jahre das Bedürfnis nach außerunterrichtlichen Aufenthalts- und Betreuungsmöglichkeiten grundsätzlich zu wandeln. Unter dem Stichwort *Ganztagschule* wurde nun vermehrt die Notwendigkeit diskutiert, den Kindern und Jugendlichen in der Schule nicht nur Gelegenheit zum Lesen, Rechnen und Schreiben zu geben, sondern gerade auch für anderweitige Tätigkeiten: soziale, ästhetische, aber auch mußevolle. Ganz in diesem Sinne konstatiert denn auch Hartmut von Hentig, einer der wichtigsten Protagonisten der Schulreform der 1960er und 1970er Jahre, die Schule müsse neben dem klassischen Unterricht unter anderem auch dafür sorgen, dass die Kinder „Genuß und Glück selbst suchen, selbst finden, selbst verantworten“, und er ergänzt:

Sie [die Schule] muß in dem Lebensraum, der sie ist, Möglichkeiten dafür [für die Suche nach Genuß und Glück] bereitstellen, sie ebenso bewußt aussparen wie ausgestalten. ‚Aussparen‘ allein genügt nicht; der von anderen Dingen freigehaltene Raum muß auch Angebote, Anregungen, Alternativen enthalten – und Zeit, um mit diesen Erfahrungen zu machen.²²

Ebendiesen Wandel im pädagogischen Verständnis von Schule berücksichtigend, kann es schließlich kaum verwundern, dass die Frage nach einer geeigneten Bereitstellung schulischer Freizeitmöglichkeiten schon bald auch hinsichtlich ihrer räumlichen und architektonischen Implikationen diskutiert wurde – und dies mit durchaus kontroversen Ergebnissen. So notiert etwa Wolfram Flössner 1969 unter dem Stichwort „Raumbedarfe für die Ganztagschule“:

Durch die Errichtung von Ganztagschulen entsteht zunächst kein zusätzlicher Raumbedarf, wenn man auf die in herkömmlichen Schulbaurichtlinien vorgesehenen Aulafächen von 1 bis 1,5qm pro Schüler angesichts der großen Schülerzahlen, die zentrale Festveranstaltungen kaum noch gestatten dürften, verzichtet und diese Flächen von 2000 bis 3000 qm für die Einrichtung von Speise- und Freizeiträumen verwendet.²³

²¹ Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 6.

²² Hartmut von Hentig, „Interview mit Hartmut von Hentig. Hartmut von Hentig im Gespräch mit Helmuth Hopf und Rudolf Nykrin“, in: *Zeitschrift für Musikpädagogik* 3,6 (1978), 3–12, 7.

²³ Wolfram Flössner, „Prinzipien der Aufstellung von Raumprogrammen“, in: *Gesamtschule* 3 (1969), 23–26, 25.

Diese Einschätzung Flössners wiederum kommentiert einige Jahre später Ulrike Lorenz mit dem Hinweis, in der Realität sehe das leider „ganz anders“ aus – und zwar „besonders da, wo eine Ganztagschule ihren Unterricht in dem Gebäude einer Halbtagschule“, also in einem Bestandsgebäude, aufnehmen müsse.²⁴ Hier, so Lorenz, seien „[g]anztagspezifische Räume wie Spielflächen, Freizeiträume, vermehrte Sport- und Freizeitanlagen, Bibliotheken, Aufenthaltsräume, Mensatrakt und Ruheräume für Lehrer und Schüler“ schlicht nicht vorhanden – „von Musikzellen, Kojen zur Erledigung von Hausaufgaben oder Schüler-Schließfächern ganz zu schweigen.“²⁵ Ebenjene Schulen, so Lorenz weiter, seien vielmehr vor die Aufgabe gestellt, „die speziellen Funktionen dieser Räume in andere, funktionsfremde Räume zu übertragen“, und sie ergänzt:

Die Schulbaurichtlinien und die Architekten sprechen in einem solchen Fall von Mehrfachnutzung, die in der Wirklichkeit oft folgendermaßen aussieht: Die Schulklasse dient dem Unterricht; in ihr wird das Essen eingenommen, die Freizeit verbracht und wieder unterrichtet; die in einigen Schulen eingeführten Schülerarbeitsstunden werden dann in Speise-, Aufenthalts- oder Klassenräumen abgehalten, in Räumen, die für diesen Zweck nicht geeignet sind.²⁶

Im Zuge der frühen Ganztagschulentwicklung haben wir es in diesem Sinne also mit zwei verschiedenen Strategien im Umgang mit der räumlichen Ermöglichung „unterrichtsfreier Zeit“ zu tun: So werden entweder – insbesondere in neu errichteten Grund- und Gesamtschulen – gesonderte Freizeitbereiche mit „Sitzecken“, „Beatschuppen“ und „Leseraum“ bereitgestellt²⁷, die von den Schüler*innen an Nachmittagen sowie in Pausen und Freistunden genutzt werden können (wie etwa das in Abb. 2 dargestellte „Spielzentrum“ der Grundschule Gießen-West), oder aber es werden, wie von Ulrike Lorenz beschrieben, Bestandsgebäude einer „Mehrfachnutzung“ unterzogen – das heißt: es wird versucht, die neuen Tätigkeiten in die alten, weitestgehend unveränderten Räumlichkeiten zu integrieren.²⁸

Beide Strategien allerdings scheinen insbesondere für den Vollzug von Muße nur begrenzt förderlich: Während die meisten Bestandsschulen nämlich, wie eingangs skizziert, auf das Prinzip der Kasernenschule des 19. Jahrhunderts zurückgehen und dementsprechend kaum ruhige Orte, Nischen und „ungestalteten Raum“ aufweisen, der dann entsprechend ‚mußevoll‘ genutzt werden könnte,

²⁴ Ulrike Lorenz, *Ganztagschule im Versuch*, München 1976, 93.

²⁵ Lorenz, *Ganztagschule im Versuch*, 93.

²⁶ Lorenz, *Ganztagschule im Versuch*, 94.

²⁷ Vgl. Roland Dorner, „Pädagogische Intentionen“, in: Roland Dorner/Hermann Witzel (Hg.), *Ganztagschule – Zielsetzung und Organisation eines alternativen Schulmodells*, Ravensburg 1976, 23–40, 30.

²⁸ Zur baulichen Gestaltung von Freizeitbereichen insbesondere im Gesamtschulbau der 1970er Jahre siehe auch Daniel Blömer, *Topographie der Gesamtschule. Zum Zusammenhang von Raum und Pädagogik*, Bad Heilbrunn 2011, 106 f.

sehen sich spezielle Freizeitbereiche – selbst wenn diese gezielt für „Ruhe, Sammlung und Konzentration“²⁹ konzipiert worden sein sollten – zugleich mit einem grundsätzlichen Problem *sämtlicher* Mußeräume konfrontiert. Gemeint ist die von Günter Figal beschriebene prinzipielle „Ambivalenz“ des Mußerraums als Doppel von „Vorzugsort und Enklave“:

Allein schon, dass Räume eingerichtet, eigens für die Muße gestaltet sind, bringt eine Absichtlichkeit ins Spiel, die der Muße eigentlich nicht entspricht. Um ihres Erfolgs willen muss die Absicht sich deshalb zurücknehmen. Muße kann nicht gewollt werden; sie muss sich einstellen können. Je entschiedener sie geplant ist, desto unmöglicher wird sie. An die Stelle der Muße tritt dann ein Schein, der sie nur vorspiegelt. Man denke etwa an die so genannten Erlebnisbäder, die Imitationen wirklicher Mußeräume sind, oder an Hotels, die im Stil englischer Landhäuser schwelgen, ohne solche zu sein.³⁰



Mittagsfreizeit „Spielzentrum“

Abb. 2: Das „Spielzentrum“ der Grundschule Gießen-West im Jahr 1977
(Quelle: Stagneth, Elfriede, „Wir stellen die Ganztagschule Gießen-West vor“,
in: *Die Ganztagschule* 17 (1977), 46).

²⁹ Lorenz, *Ganztagschule im Versuch*, 94.

³⁰ Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umsetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 26–33, 31 f.

Folgt man dieser Argumentation Figals, so wäre das heutige pädagogische Äquivalent zum Erlebnisbad wahrscheinlich der sogenannte „Snoezelenraum“: ein seit den 1990er Jahren überaus populäres Raumkonzept, im Rahmen dessen versucht wird, „durch harmonisch aufeinander abgestimmte multisensorische Reize Wohlbefinden und Selbstregulationsprozesse bei den Anwesenden“ auszulösen.³¹ Die dabei zur Nutzung bereitgestellten Räumlichkeiten, deren Bezeichnung aus den niederländischen Verben „snuffelen“ (etwa: *kuscheln*, *schnuffeln*) und „doezelen“ (etwa: *dösen*) zusammengesetzt ist³², kommen zwar ursprünglich aus dem therapeutischen Bereich, werden in letzter Zeit allerdings vermehrt auch im schulischen Umfeld eingesetzt. Dort sollen sie insbesondere „Situationen“ schaffen, „in denen man sich eine ‚Auszeit‘ nehmen kann“, und Kinder und Jugendlichen die Gelegenheit geben, einerseits „ihren natürlichen Bewegungsdrang zu befriedigen, andererseits aber auch *Ruhe und bewusste Entspannung zu erleben, um die innere Balance zu finden*“.³³

Das wichtigste Element entsprechender Snoezelen-Landschaften bildet dabei der sogenannte „Weiße Raum“ (siehe Abb. 3), der sich, wie Christian Brehmer und Monika Lepper es formulieren, gerade auch für den Bereich der Grundschule eignet:

Der Boden ist mit weiß bezogenen Matten ausgelegt und auch Woldecken, Kuscheltiere und Wände sind in Weiß gehalten. Die Licht- und Farbgebung des abgedunkelten Raumes erfolgt durch variable Beleuchtung, Punktstrahler, die sich an einer drehenden Spiegelkugel reflektieren, produzieren farbige Tupfer. In bunten Wassersäulen steigen kleine Blasen auf; ein Projektor sorgt für effektvolle Motive an der Wand. Hinzu kommt meditative Musik, eine Duftlampe und selbst kleine Süßigkeiten sind nicht verboten. Eine ‚sensorische Cafeteria‘, in der alles harmonisch aufeinander abgestimmt ist.³⁴

Die für die Bereitstellung solch einer „sensorischen Cafeteria“ notwendige, durchaus komplexe (und vor allem auch teure) Ausstattung bringt es allerdings zugleich mit sich, dass der Zugang zu entsprechend eingerichteten Snoezelenräumen in der Regel stark reglementiert und nur in Begleitung einer erwachsenen Person möglich ist. Dass dieser Umstand dabei selbst für solche Situationen gilt, die bewusst als *freies* Snoezelen-Angebot konzipiert worden sind, zeigt ein Kommentar Krista Mertens', die 2006 mit Blick auf die verbreitete Praxis, Snoezelen auch „ohne direkt vorgeplante therapeutische oder pädagogische Absicht“ anzubieten, notiert:

³¹ http://www.snoezelen-stiftung.de/pages/snoezelen/snoezelen_definition.html (abgerufen am 22.04.2020).

³² Vgl. Christian Brehmer/Monika Lepper, „Über die Sinne zur Besinnung‘. Snoezelen“, in: *Grundschule 2* (2000), 58–60, 58.

³³ „Snoezelen im Kindergarten und in der Schule“, in: *Wehrfritz. miteinander leben* (o.D.), <http://www.der-weisse-raum.info/snoezelen-in-der-praxis/snoezelen-kindergarten-schule.html> (abgerufen am 22.04.2020) (Hervorhebung C.T.Z.).

³⁴ Brehmer/Lepper, „Über die Sinne zur Besinnung“, 58.

Ein solcher [Snoezelen-]Raum dient der Ruhe und der Erholung und sollte unter bestimmten Voraussetzungen ein Angebot für Jedermann sein. Die Regeln zur Nutzung müssen vorher festgelegt und für alle sichtbar aufnotiert sein. Der Begleiter stellt die unterschiedlichen Reize – optisch, akustisch, olfaktorisch, gustatorisch, taktil-haptisch – zur Auswahl und kann sie je nach Wunsch (der Mehrheit der Gruppe) verändern.³⁵



Sich einmal ganz fallen lassen

Abb. 3: Snoezelen-Raum der Grundschule Harderberg
(Quelle: Brehmer/Lepper, „Über die Sinne zur Besinnung“, 59).

³⁵ Krista Mertens, „Bedeutung und Wirkung von Snoezelen. Theoretische Überlegungen und empirische Befunde“, in: *Sonderpädagogische Förderung* (2006), 422–438, 426.

Ob allerdings Muße im Sinne eines innehaltenden Verweilens, in dem die „Sukzession der Zeiterfahrung“³⁶ spürbar zurücktritt, ausgerechnet hier (in einem zuvor genau festgelegten Entspannungs-Zeitfenster, mit einem „begleitenden“ Pädagogen neben sich und von den multisensualen Entscheidungen anderer abhängig) tatsächlich besonders *leicht* zu finden sein dürfte, dies kann – nicht zuletzt unter Bezugnahme auf jene bereits angeführte grundsätzliche „Ambivalenz“³⁷ von Mußeräumen – durchaus bezweifelt werden.

3. Vom Klassenzimmer zur Lernlandschaft?

Was aber bedeutet diese Entwicklung dann für das grundsätzliche Verhältnis von Muße und Schule? Sollten beide Prinzipien letztlich vielleicht sogar auf einer ganz fundamentalen Ebene nicht miteinander kompatibel sein? Diese These zumindest formulieren mehrere Elftklässler des „Einführungskurses Philosophie“ am Evangelischen Gymnasium Siegen, wenn sie in einem im Oktober 2015 in der Zeitschrift *Pädagogik* veröffentlichten Resümee zu ihrer schulischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Muße“ schreiben:

Nach langen Überlegungen und nervenaufreibenden, intensiven Diskussionen konnten wir Muße weder einheitlich beschreiben noch definieren. Es lässt sich jedoch sagen, dass für uns alle die Muße ein Zustand ohne Zwang, Druck oder ein Ideal, das man erfüllen muss, ist. Schon allein die Pflicht, zur Schule zu gehen, vermindert aufgrund fehlender Möglichkeiten zu freier Zeiteinteilung und selbstständiger Interessenwahrnehmung die Chance, Muße entstehen zu lassen. Und solange sich unsere Schulen mitsamt der Lehrerinnen und Lehrer nicht auf die Einzigartigkeit der Schüler einlassen (können), ist Muße in der Schule nahezu unmöglich. Jeder, der nicht ins Konzept passt, hat die ‚Artskarte‘ gezogen.³⁸

Muss die öffentliche Pflichtschule – zumindest unter ihren heutigen Rahmenbedingungen – demnach also unweigerlich ein Ort der *Arbeit* bleiben, im Rahmen dessen der Vollzug von *Muße* wenn überhaupt nur zufällig gelingen kann?

Ebendiese Zwangsläufigkeit ist in den letzten Jahren mehr und mehr in Frage gestellt worden – und dies insbesondere im Sinne eines Verständnisses der Schule als *Lebens- und Erfahrungsraum*: Ausgangspunkt der entsprechenden Diskussion ist dabei die Überzeugung, dass in einer Schule, in der der Großteil aller Schüler*innen auch den Großteil seines Tages verbringt, „andere Räume und Zeiten“³⁹ wichtig werden als noch in der klassischen Halbtagschule. „Schule“, so

³⁶ Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 6 f.

³⁷ Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 31 f.

³⁸ Vgl. Kalli Freitag, „Ununterbrochen aktiv, vernetzt und unterhalten? Mit Jugendlichen über den Sinn von Muße nachdenken“, in: *Pädagogik* 10 (2015), 15–21, 21.

³⁹ Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft (Hg.), *Schulen planen und bauen 2.0. Grundlagen, Prozesse, Projekte*, Berlin 2017, 43.

heißt es hierzu denn auch in einem vielzitierten Papier der *Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft*, „heißt jetzt nicht mehr nur Lernen, sondern – in deutlich größerem Umfang als bisher – auch Bewegen, Spielen, Toben, Verweilen, Reden, Essen, Ausruhen und vieles mehr.“⁴⁰ Mit anderen Worten: Phasen der Regeneration, der Konzentration, aber auch der Muße wechseln sich im Idealfall untereinander ab.

Wie aber kann eine solche Tätigkeits-Vielfalt letztlich auch *räumlich* ermöglicht oder sogar gezielt gefördert werden? Was also bedeutet der skizzierte pädagogische Anspruch für Fragen der Schularchitektur und Schulraumgestaltung? Hierzu heißt es in dem bereits zitierten Papier weiter:

Angesichts der Vielzahl der Aktivitäten einer Ganztagschule würde der Flächenbedarf mit einer rein additiven Fortschreibung monofunktionaler Nutzungszuweisungen – für jede Aktivität ein gesonderter Raum – ausufern. Aktivitätsorientierte und handlungsbasierte Raumkonzepte gehen daher grundsätzlich von vielfältigen Mehrfachbelegungen aus. Die Architektur muss dabei auf die veränderten Rhythmen des Schulalltags reagieren: Dynamisch anpassbare Raummodelle sind erforderlich. [...] Wenn sich Arbeits-, Kommunikations- und Regenerationsphasen ineinander verschränken und neben dem intentionalen auch das informelle Lernen einen hohen Stellenwert erhält, verschleifen sich Grenzen zwischen Unterrichts- und Aufenthaltsbereichen. Formell und informell, statisch und dynamisch, fest und flexibel, passiv und aktiv, individuell und gemeinschaftlich, müde und spielfreudig – viele Aktivitäten erfolgen parallel und unmittelbar nebeneinander. Daher ist es sinnvoll, Ganztagsbereiche nicht kategorial zu separieren, sondern – in weiten Teilen – in die Lernorte zu integrieren.⁴¹

Anders als noch in den 1970er Jahren der Fall, ist mit der hier geforderten „Mehrfachbelegung“ also keine einfache ‚Zweitverwertung‘ ohnehin vorhandener Räumlichkeiten gemeint, sondern vielmehr die Auflösung bereits bestehender, monofunktionaler Strukturen zugunsten polyvalenter Raumangebote.

Was dabei die konkrete Umsetzung ebensolcher Raumangebote angeht, so werden diesbezüglich in der aktuellen Diskussion insbesondere zwei Schulbaumodelle diskutiert und präferiert: erstens dasjenige der „Cluster“-Schule und zweitens dasjenige der „Offenen Lernlandschaft“⁴². Zwar sind beide Modelle dabei auf eine „variable Nutzung der Räume“⁴³ hin ausgelegt, sie unterscheiden sich allerdings erheblich in der konkreten baulichen Umsetzung dieses Prinzips: Während die „Cluster“-Schule gekennzeichnet ist durch eine „große Vielfalt unterschiedlicher Raumsituationen in einem definierten Teilbereich des Schul-

⁴⁰ Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen 2.0*, 43.

⁴¹ Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen 2.0*, 44.

⁴² Vgl. Montag Stiftung Urbane Räume u.a., *Leitlinien für leistungsfähige Schulbauten in Deutschland*, Bonn/Berlin 2013, 20 ff.

⁴³ Montag Stiftung Urbane Räume, *Leitlinien für leistungsfähige Schulbauten in Deutschland*, 26.

gebäudes⁴⁴, löst sich die „Offene Lernlandschaft“ nahezu vollständig vom „herkömmlichen Verständnis eines allgemeinen, nach Klassenräumen gegliederten Lern- und Unterrichtsbereichs“⁴⁵ und bietet den Nutzerinnen und Nutzern anstelle dessen „die Auswahl zwischen unterschiedlichen Lernbereichen und -atmosphären“ im gesamten Gebäude: vom einzelnen „Think Tank“ über nutzungsvariable Großraumbereiche bis hin zu Auditorien und Außenanlagen.⁴⁶

Charakteristisch für sämtliche Schulen dieser Modelle ist dabei die weitgehende Abkehr vom Prinzip des „Klassenzimmers“ – und damit von demjenigen Gestaltungsprinzip, welches das Lernen und Leben in unseren Schulen seit nunmehr 150 Jahren wie kein zweites geprägt hat. An dessen Stelle treten nun

- großzügig gestaltete Gemeinschaftsbereiche, die gezielt als Mittelpunkt des Schullebens inszeniert und genutzt werden – wie etwa im *Fioretti College* in den Niederlanden⁴⁷ –,
- Verkehrswege und Flurbereiche, die durch Einsatz von Pflanzen, Sitzgelegenheiten und Wasserspielen bewusst als Rückzugs- und Entspannungsgebiete eingerichtet sind – wie etwa an der *Evangelischen Gesamtschule Gelsenkirchen*⁴⁸ –,
- offene Großraumbereiche, die direkt an einzelne, transparent gestaltete „Klassenzimmer“ angrenzen und sowohl zum Arbeiten als auch für anderweitige Tätigkeiten genutzt werden können – wie etwa auf dem *Bildungscampus Sonnwendviertel* in Wien⁴⁹ –,
- akustisch vom Rest des Gebäudes abgetrennte „Kojen“ zum Lernen, Debattieren und gemeinsamen Arbeiten – wie etwa im *Lernhaus im Campus* in Osterholz-Scharmbeck⁵⁰ – oder
- gemütliche, zum entspannten Lesen und „Chillen“ einladende Bibliotheksangebote – wie etwa im *Schulzentrum Schreineck* in Friedrichshafen.⁵¹

Eines der wohl eindrucklichsten Beispiele für eine solche Form polyvalenter Raumangebote bildet dabei das Ørestad-Gymnasium in Kopenhagen: Eröffnet im Jahr 2007 beherbergt diese Ikone der modernen Schularchitektur 1.200 Schüler*innen der Klassen elf bis dreizehn, die ganztägig und unterstützt durch

⁴⁴ Montag Stiftung Urbane Räume, *Leitlinien für leistungsfähige Schulbauten in Deutschland*, 26.

⁴⁵ Montag Stiftung Urbane Räume, *Leitlinien für leistungsfähige Schulbauten in Deutschland*, 28.

⁴⁶ Vgl. Montag Stiftung Urbane Räume, *Leitlinien für leistungsfähige Schulbauten in Deutschland*, 28.

⁴⁷ Vgl. Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen*, 163.

⁴⁸ Vgl. Peter Hübner, *Kinder bauen ihre Schule. Evangelische Gesamtschule Gelsenkirchen*, Stuttgart/London 2005, 46 ff.

⁴⁹ Vgl. Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen*, 142.

⁵⁰ Vgl. Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen*, 148.

⁵¹ Vgl. Montag Stiftung Jugend und Gesellschaft, *Schulen planen und bauen*, 169.

den flächendeckenden Einsatz digitaler Medien in einem stark individualisierten Kurssystem miteinander lernen und leben. Das räumliche „Herz“ der Schule wird dabei durch eine gigantische, über fünf Stockwerke reichende Treppe gebildet, um die herum sich eine beeindruckende Vielfalt an „Passagen, Öffnungen, Teilräumen und Nischen“⁵² gruppiert: von transparent gehaltenen Lernbereichen über offene Fachräume bis hin zu kreisrunden Auditorien, deren Inneres für Präsentation und Gruppenarbeiten genutzt werden kann, während das Dach ebener Auditorien, ausgestattet mit Kissen und Sitzsäcken, als Entspannungsbereich zur Verfügung steht (siehe Abb. 4).⁵³



Abb. 4: Lernlandschaft des Ørestad-Gymnasiums, Kopenhagen
(Foto: Adam Mørk).

⁵² Ullrich Höhns, „Experiment Schule. Ørestad Gymnasium in Kopenhagen“, in: *deutsche bauzeitung* 2 (2009), 20–27, 23.

⁵³ Vgl. Höhns, „Experiment Schule“, 25. Zu Pädagogik und Architektur des Ørestad-Gymnasiums siehe darüber hinaus Marlena Dorniak, „Schulen der Zukunft mit

Diese Schule – so dürfte spätestens der Blick in ihren Innenraum verdeutlichen – hat allein *räumlich* tatsächlich kaum mehr etwas mit der klassischen Klassenraum-Flur-Schule zu tun, die auch in Skandinavien über viele Jahrzehnte hinweg das Gesicht der Institution Schule geprägt hat⁵⁴, und auch die Muße – so könnte man zumindest den Eindruck gewinnen – scheint hier, auf Sitzsäcken in „loftartig[en]“⁵⁵ ‚Chill-Out-Zones‘, deutlich besser aufgehoben zu sein als noch in der Kasernenschule des Kaiserreichs. Aber stimmt das tatsächlich? Oder trägt dieser Eindruck? Gibt es vielleicht sogar entgegengesetzte Effekte, die den Vollzug von Praktiken der Muße in einer solchermaßen pädagogisch „vorbereiteten Umgebung“⁵⁶ erschweren?

Doch auch wenn ebenjene Fragen hier nicht eingehender bearbeitet werden können – hierzu wären dann wohl tatsächlich *empirische* Untersuchungen zum Thema notwendig, die wiederum, insbesondere in Sachen Muße, schon wieder ihre ganz eigenen Problemstellungen mit sich brächten –, kann an dieser Stelle doch zumindest konstatiert werden, dass in neueren Schulraummodellen, die eher auf vielfältige, polyvalente Raumangebote setzen, Praktiken der Muße zumindest deutlich stärker *mitgedacht* und aus gestalterischer Perspektive auch stärker *mitberücksichtigt* werden als noch in der klassischen, monofunktional zonierten, durch Flure und Klassenzimmer geprägten Schularchitektur des 19. und 20. Jahrhunderts. Inwiefern sich die solchermaßen berücksichtigten Praktiken dann aber auch tatsächlich *einzustellen* vermögen, das wiederum ist eine ganz eigene Frage.

Gleichzeitig jedoch muss aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive in diesem Zusammenhang noch einmal explizit darauf hingewiesen werden, dass, wie eingangs bereits angedeutet, die skizzierten Formen der veränderten *Raumnutzung* immer auch auf eine veränderte *Pädagogik* hinweisen – und diese zugleich voraussetzen. Die diversen, in Schulen wie dem Ørestad-Gymnasium bereitgestellten Raumangebote können in ihrer Vielfalt also nur dann auch tatsächlich genutzt werden, wenn das pädagogische Programm der jeweiligen Schule die damit verbundene Nutzung auch tatsächlich gezielt unterstützt. Mit anderen Worten: Man kann noch so viele Sitzsäcke aufstellen – wenn die Schüler*innen in ihrem Schulalltag keine Möglichkeit erhalten, diese auch nach ihren je eigenen Bedürfnissen zu nutzen, bleiben sie sinnlos. Muße in der Schule braucht demnach nicht nur andere *Räume*, sondern grundsätzlich auch eine andere *Päda-*

Architektur der Gegenwart? Wie können Schulen der Zukunft geplant, gestaltet und genutzt werden?“, in: *Pädagogik* 11 (2017), 44–47 und Natascha Meuser (Hg.), *Handbuch und Planungshilfe Schulbauten*. Mit Beiträgen von Hans Wolfgang Hoffmann, Thomas Müller und Jochem Schneider, Berlin 2014, 162.

⁵⁴ Vgl. Inge Mette Kirkeby, „Schulbau in Skandinavien. Veränderungsprozesse und Erfahrungen aus Dänemark“, in: *PH-Akzente Zürich* 1 (2005), 14–18.

⁵⁵ Meuser, *Handbuch und Planungshilfe Schulbauten*, 166.

⁵⁶ Zum Begriff der „Vorbereiteten Umgebung“ siehe Hilbert Meyer, *Was ist guter Unterricht?*, Berlin 2010, 120 ff. unter Bezugnahme auf Maria Montessori.

gogik: eine Pädagogik, die auf Individualisierung anstelle von Standardisierung setzt und sich bemüht, dem/der einzelnen Schüler*in ein hohes Maß an Mitbestimmung bei der konkreten Gestaltung seines, bzw. ihres Schulalltages zu überlassen. Ganz in diesem Sinne wäre denn auch zu fragen, inwiefern die skizzierte *räumliche* Verschränkung von Arbeit und Muße in der Schule vielleicht sogar als Hinweis auf deren auch *inhaltliche* Verschränkung gelesen werden könnte. Und wenn dies der Fall sein sollte: Wie wäre ebenjene Entwicklung dann zu bewerten? Könnte die beschriebene Entgrenzung der Muße in der Schule vielleicht sogar als Zeichen für eine beginnende Abkehr vom Verständnis der Schule als „school work“ gelesen werden? Oder anders gefragt: Könnte die Schule eines Tages tatsächlich aufhören, derjenige Ort zu sein, „an dem der Spaß aufhört“?

Village Idyll?

The Blending of Work and *Otium* in Contemporary Indian Fiction on Rural Life

Melina Munz

The rural space in India has been the object of much research and discussion, figuring in an essentialist understanding of ‘the Indian village’ both in colonial times and in the context of Independence as key to an understanding of cultural and economic structures in India. It continues to be a major research focus to this day, though predominantly from perspectives in ethnology and the social sciences rather than literature.¹ In contemporary Indian fiction in English, representations of rural life frequently continue to be positive and to form a contrast to life and work in cities like Delhi or Mumbai. The rural space is, however, not presented as pure idyll: life there is depicted as difficult and burdensome, but at the same time the protagonists from the villages come across as authentic and close to nature. I want to argue that this representation is based on the link or even conflation between certain necessary tasks of physical work² and the experience of a free space of *otium*. However, at the same time the rural space is used as a space of privilege for the outsider using it for recreation and thus – the exact opposite of the idea of a rustic idyll in which physical exertion and *otium* go hand in hand – as a contrast to work routines of everyday life.

¹ An entire panel at the ECSAS 2018 was focussing on “Who Speaks for the Village? Representations of the ‘Rural’ in India from the focusing to the Post-Colonial Era”, with perspectives predominantly from Economy and Law, History and Political Science; cf. Manish Thakur, *Indian Village. A Conceptual History*, Jaipur et.al. 2014.

² I am using the term “work” rather than “labour” to highlight that I am focusing on the social practice of certain kinds of work as well as its experience and representation. “Labour” is used in many theoretical studies either to denote a more abstract (philosophical or political) concept or workforce as a commodity rather than the concrete experience of certain kinds of work. Cf. Rahel Jaeggi, *Alienation*, transl. Frederick Neuhouser/Alan E. Smith, New York 2014, 11–15; August Carbonella/Sharryn Kasmir, “Introduction. Toward a Global Anthropology of Labor”, in: August Carbonella/Sharryn Kasmir (eds.), *Blood and Fire. Toward a Global Anthropology of Labor*, New York/Oxford 2014, 1–29, 7; Mark Hearn/Grant Michelson, “Going to a New Place. Rethinking Work in the 21st Century”, in: Mark Hearn/Grant Michelson (eds.), *Rethinking Work. Time, Space and Discourse*, Cambridge 2006, 1–15, 2, 6, 11.

It will be necessary in the course of this article to analyse the narrative strategies with which work and *otium* are connected as well as to interpret the implications of the narrative perspective that evokes this connection. An important question will be whether the experience of *otium* in the context of necessary work is part of a privileged, metropolitan outside perspective on the difficult realities of rural life enabling *otium* for the observer.

Because positive representations of the village and the hills in India have a long history, it is impossible to naively talk about ‘the village community’ and ‘the hills’. So, after initial examples from Sohaila Abdulali’s *The Madwoman of Jogare* (1998), Anuradha Roy’s *The Folded Earth* (2011) and Kiran Desai’s *The Inheritance of Loss* (2006), it will be necessary to shortly summarize the cultural imaginary of villages as ‘the authentic India’ and the Himalayas as an idyllic space in order to take account of the discourses of the rural space in India that could still influence its current representation. An excursion on these discourses will also reflect on the fact that the space these novels are set in is presented equally with recourse to characteristics and topoi of the village, while the described areas can vary in size from actual villages to larger towns.

The concept of *otium* can be defined as a deeper mode of experiencing linked to, but not identical with, terms like repose and meditation, flow or immersion. In both very active and relatively passive situations, it refers to an experience that can neither be produced intentionally, nor is it ever a means for some other objective. At the same time it can be very creative or productive.³ Rather than having a specific time and place allocated, a sense of timelessness and an intense perception of space is integral to experiences of *otium*.⁴ It is a concept that can help to adequately describe situations in which the boundaries between leisure and work are blurred; that is, if a character experiences a positive sense of freedom that cannot be set apart in a separate sphere of leisure or free time.⁵ Thus, in the following examples markers such as peacefulness, relaxation or inner freedom will be important particularly when one kind of work is juxtaposed with another (for instance seasonal peasant work vs. exploitative contract work; cooking in the village on an open hearth vs. illegal immigrant’s jobs or cow-herding vs. governmental bureaucracy). I will draw on the concept of alienation to discuss with what characteristics work in the rural space is described in these novels so that it can be presented to the reader as more open to include experiences of *otium* as well as – through the inclusion of *otium* in the sphere of work – to express a utopian potential of unalienated forms of work.

³ Cf. Monika Fludernik/Miriam Nandi, “Introduction”, in: Monika Fludernik/Miriam Nandi (eds.), *Idleness, Indolence and Leisure in English Literature*, Basingstoke et al. 2014, 1–16; Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 4.

⁴ Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 6 f.

⁵ Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 3 f., 11 f., 61–66; Fludernik/Nandi, “Introduction”, 1–16.

1. Work and Otium in Indian Village Novels: Three Examples

The positive view of rural life in the novels I am going to discuss is often linked to descriptions of villagers, peasants and indigenous (Adivasi) peoples living in tune with the seasons and being daily occupied with tasks necessary for survival. While busy with physical work, they are presented by the respective narrators as part of an impressive natural scenery. Through these descriptions the novels suggest that either the villagers themselves, or some kind of observer discovers a calmness and peace – a sense of freedom despite the focus on necessary work – that could be seen as an experience of *otium*. Thus the blending of work and *otium* in these novels is linked to the representation of supposedly authentic Indian village life.

Sohaila Abdulali's *The Madwoman of Jogare* focuses both on the daily lives of the local population, mostly Adivasis, and the natural surroundings of the river valley the novel is set in. However, it does so not from the perspective of an Adivasi narrator, but from variable internal focalization giving insight into the thoughts and feelings of a set of Indian (also urban Indian) and European characters living in the valley and being part of or linked to an organisation for Tribal Upliftment. The novel is structured along the changes of season that shape the lives of the protagonists: After all, the madwoman of the title only appears in two or three passages, but frames the temporal stretch of the novel as she predicts the coming monsoon with her wild dance through the valley. Her dance at the beginning and her death and potential replacement at the end mark the passage of a little more than one year.⁶ Moreover, her appearance is so important that all work ceases once rumour spreads of her coming so that the workers can watch her dance.⁷ This reaction of workers in the area emphasises that although they have to fulfil their respective tasks, their work is not tied to a strict daily time regime, but they are free to pause for an event that they think of as relevant.

Whenever Adivasis appear in the novel, they are at some kind of work and even though the reader does not get their internal perspective, they are often suggested to be content if either the conditions for their work's success are ideal or as part of a natural beauty surrounding them and seemingly inspiring their work, as in the twilight-time of *Gaudhuli*, a term marking both the smell, light and colours and the time when rice has to be picked "at exactly the right moment".⁸ A particularly striking passage is the description of the village people's work and their beautiful natural surroundings on

⁶ Cf. Sohaila Abdulali, *The Madwoman of Jogare : A novel*, New Delhi 1998, 183, 205, 216f.

⁷ Cf. Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 5.

⁸ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 68.

January afternoons in the valley. Warm sunshine without the sting and sweat of May or October. [...] *Loads of hay* like fantastic avant-garde hairstyles atop the *thin men carrying them* carefully across the valley. *Adivasis making mud bricks* next to gurgling ponds on the river bank; pressing dark brown earth into a mould, a brick at a time, *whole families camped out, standing in mud pits, and the growing piles lit aflame for weeks until the bricks are ready to make a house*. And the sounds, the sounds of a January afternoon. Far-off hollow call of a monkey. Teak leaves, stiffened by the heat of the previous months, crackling crisply in the breeze. The merry whistle of a *young man in a bullock-cart*, king of the road, lounging as the cart finds its way home. Cartwheel of wood clattering across hard dry rock [...].⁹

Although the impression of the valley is also about the scenery and its sensual perception, it is striking how different kinds of manual labour are listed almost like a tableau of typical work for a January afternoon. Everything is observed synchronously and this picture-like view heightens the effect of harmony. Moreover, the lush description seems to express the observer's peacefulness and special experience, also because the elaborate description contrasts with the usual style of the novel otherwise focused on dialogue and shorter sentences.

Similar situations can be found in Anuradha Roy's *The Folded Earth* in the hill village Ranikhet, here focused on the characterisation of one character, the village girl Charu. Already from the beginning she is described as untamed and free-spirited:

She would forget to comb her hair till late in the day, letting it hang down her shoulders in two dishevelled plaits. [...] She wore hand-me-down salwar kameezes too big for her [...] All the same, she exuded the reserve and beauty of a princess of Nepal – even if it took her only a second to slide back into the awkward teenager I knew.¹⁰

The girl often has to go cow herding and goat herding, on several occasions the reason why she misses school. And yet the work is described as a fulfilling kind of work during which she “hummed a tune” and enjoyed the “December sun”.¹¹ She even uses the work of grazing the goats as an excuse to go to a wild desolate spot by a river where she soon regularly meets her first love – about whom she makes the cows her only confidantes. At the small pickling factory of Ranikhet, the main protagonist and Charu's teacher reflects that she is “one of our best workers [...]”. She was so good at solving problems and so decisive that when I saw her at work, I often wondered why she had been such a disappointment at school”.¹² The everyday tasks of the villagers are contrasted with the narrow-minded bureaucracy of the newly-arrived government official Chauhan: “Throughout his working life, Mr. Chauhan had despaired over the lack of discipline, civic sense and hard work among his fellow citizens, but what he saw around him in the hill

⁹ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 138.

¹⁰ Anuradha Roy, *The Folded Earth*, London 2011, 4.

¹¹ Roy, *The Folded Earth*, 32.

¹² Roy, *The Folded Earth*, 39.

country beat everything".¹³ Through his different expectation for what counts as "disciplined work", the villagers' routine is not even registered as work at all: "It was as if people were on holiday all the time".¹⁴ Work is omnipresent, but its rhythm not registered as work at all by the outsider expecting clear working hours, who ironically calls it free time, which the villagers do not really have. With his sense of discipline, he opens battle against grazing of cows on certain banned meadows and severely disrupts the work routine of the villagers.

In Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*, the village ideal is founded again on a contrast, this time with the horrible immigrant experience the character Biju goes through in New York. His experience of being exploited, working long hours for no salary or only the possibility to sleep on a table in the kitchen where he chops vegetables during the day, makes him remember the rhythm of village life with a sense of nostalgia: "How good the roti tastes here! It is because the *atta* is ground by hand, not by machine...and because it is made on a *choolah*, better than anything cooked on a gas or kerosene stove... Fresh roti, fresh butter, fresh milk still warm from the buffalo...".¹⁵ The illegal immigrant perceives the accelerated modernity of New York as a negative contrast to the slower, or even seemingly timeless, space of his home village, a contrast Miriam Nandi has emphasised in her article on Hartmut Rosa's theory of acceleration in relation to Desai's novel. Nandi applies Rosa's concept of acceleration in a globalised context and links it with colonial, orientalist stereotypes of the lazy native. Because "modernity and its accelerated mode of production and lifestyle emerged in the largest part through the colonial exploitation of the South", Nandi proposes a globalised perspective on acceleration.¹⁶ The reality of immigrant life is shaped by the continuous changing of occupation or places to stay in a fast-paced cyclical movement.¹⁷ In each job Biju has to go through the action of procuring food for wealthier New Yorkers eating out while he is acutely aware that he cannot take part in that leisure practice.¹⁸ In that sense "Biju can indeed", through neo-colonial mechanisms of exploitation, "be viewed as an accelerated figure in Hartmut Rosa's sense".¹⁹ Biju's memories of his village as well as the everyday life of the other characters living in Kalimpong (Darjeeling) form a contrast of "rural slowness" to the "hyper-accelerated urban space" of New York.²⁰ In contrast to

¹³ Roy, *The Folded Earth*, 67.

¹⁴ Roy, *The Folded Earth*, 67.

¹⁵ Kiran Desai, *The Inheritance of Loss*, London/New York 2006, 103.

¹⁶ Miriam Nandi (in press), "Idle Poor and Lazy Natives?" – Re-Writing Stereotypes about the Global Poor", in: Barbara Schmidt-Haberkamp/Verena Jain-Warden (eds.), *Representing Poverty*, Bonn, n.p.

¹⁷ Cf. Nandi, "Idle Poor and Lazy Natives?", n.p.

¹⁸ Cf. Desai, *The Inheritance of Loss*, 51, 53, 135; "Idle Poor and Lazy Natives?", n.p.

¹⁹ Nandi, "Idle Poor and Lazy Natives?", n.p.

²⁰ Nandi, "Idle Poor and Lazy Natives?", n.p.

Biju's memories of India, time in New York seems to him primarily as a resource for either work, searching for new work or searching for a place to stay and the pace with which it passes seems to be dictated rather than organised by his own choice and agency.²¹ Despite political unrest and hardship, the novel ends with the sense that the 'timelessness' or 'pastness' of rural spaces is to be preferred to being on the run in modern, progressive New York. Although "[p]overty is not idyllic in her Indian setting", there is at least enough time for leisure and idleness in the rhythms of everyday life.²² The novel thus has a "critical, subversive potential" also because it self-consciously refers to a tradition of portraying the village as timeless or even quoting the colonial cliché of India being stuck in an earlier phase of history or civilisation, depicting the clash or irreconcilability of two time regimes.²³ It does so with reference to a global situation, using this setup to critique the exploitative work practices of the modern, western city-space.

In the three examples analysed so far, work in a village context is through different textual strategies always linked with characteristics of authentic village life. In *The Madwoman of Jogare*, descriptions of agricultural work are interwoven with the beauty of the natural surroundings in which it takes place and there are several descriptions that emphasise the indigenous people's closeness to natural rhythms. In *The Folded Earth*, the innocent, untamed Charu stands for pastoral work that, while being defined by its own routines, knows no time schedules and is therefore characterised as sheer laziness by the urban bureaucrat. Finally, *The Inheritance of Loss* contains flashbacks to fond village memories from the perspective of present exploitation in the accelerated, Western metropolitan space. In all three novels, authentic village life is represented through the perception of its natural surroundings with all the senses as well as through certain temporal structures and routines dependent on seasonal changes and the affordances of in the largest sense agricultural work (harvesting, herding of animals, processing crops).

2. Village Ideal and Hill Imaginary

Before continuing the analysis of work and *otium* in the novels, a short excursion on two aspects of the discourses surrounding the rural space in India will be necessary. There has been throughout British rule in India a certain model image of the Indian village, which, through its "set of normative-ideological connotations for both the colonisers and the colonised", still continued to influence the village ideal of the national movement.²⁴ Village society was often seen as a "sig-

²¹ Cf. Hearn/Michelson, "Going to an New Place", 5.

²² Nandi, "'Idle Poor and Lazy Natives?'" , n.p.

²³ Nandi, "'Idle Poor and Lazy Natives?'" , n.p.

²⁴ Thakur, *Indian Village*, 3.

nifier of authentic native life, a social and cultural unit uncorrupted by outside influence".²⁵ This notion of authenticity was used, both from the colonisers' perspective and the leaders of the national movement, to construct an essentialised view on India as "a land of villages".²⁶ So there was, on the one hand "the characteristic colonial stereotype of the unchanging Indian village republic", useful for orientalists like Henry Maine, Baden-Powell and Sir Charles Metcalfe to describe India as ancient and backward because its archaic rural society was seen as "the antithesis of modern and progressive", not to forget urban, Britain.²⁷ The logic of this perspective even fixes India as stuck in an early stage of European civilisation.

On the other hand, the intelligentsia of the national movement, first and foremost Gandhi and Nehru, described their idea of the Indian village with surprisingly similar characteristics of static timelessness, seeing it as the "civilizational essence and [...] the primary repository of the real and authentic India".²⁸ Of course, they were looking for a perspective from which "India could be represented as a single cultural and political entity, on the basis of which they could imagine nationhood for India".²⁹ Gandhi first contrasted the supposedly pure and authentic villages as the 'real' India with cities as a sign of Western colonial domination and degeneration, a tradition of seeing and describing the village that often still shapes arguments down to the present day. It continues to have an impact through literary classics like Raja Rao's village novel *Kanthapura* (1938). Through its immediate oral storytelling, the religious everyday practices and beliefs of the villagers, their gossip and their hierarchies, the novel ostentatiously (albeit not without irony) presents itself as an authentic depiction of village life.³⁰ The "villageism' or 'villagisation'" that started in the 19th century is continuing in a "perennial nostalgia for the Indian village" that is also reflected in the popularity of sociological and anthropological studies on the village in India.³¹ Moreover, the temporal prejudice towards a construct of the village is also apparent in the implications of the widespread rural development schemes: what needs to be developed is stuck in the past in contrast to other places that have already made it to the future.³²

A stark contrast to 'villageism' is the approach to aspects of rural life in the context of postcolonial theory. The Subaltern Studies group formulates a funda-

²⁵ Surinder S. Jodhka, "Nation and Village. Images of Rural India in Gandhi, Nehru and Ambedkar", in: *Nation and Village* 37,32 (2002), 3343–3353.

²⁶ Jodhka, "Nation and Village", 3343, 3345; Thakur, *Indian Village*, 1 ff., 6.

²⁷ Rumina Sethi, *Myths of the nation. National identity and literary representation*, Oxford et.al. 1999, 23; Thakur, *Indian Village*, 3 f., 15–72.

²⁸ Thakur, *Indian Village*, 3 f., 73–90.

²⁹ Jodhka, "Nation and Village", 3345.

³⁰ Cf. Raja Rao, *Kanthapura*, 2nd ed., Oxford 1989.

³¹ Thakur, *Indian Village*, 1 f., 6 f.

³² Cf. Thakur, *Indian Village*, 158.

mental critique of any artistic or academic practice that purports to “speak for”, for instance, female peasants, while really speaking for a constructed homogeneous group in relation to the self. In her seminal essay *Can the Subaltern Speak?*, Gayatri Spivak thus stresses heterogeneity above a static unity or essence of the peasantry or other subaltern groups.³³

The second spatial area which can hardly be mentioned without also taking into account the way in which it has been imagined, are the Himalayas, including villages in the higher altitudes close to former hill stations of the Raj. The hill stations are significant in the way they contributed to how the hills are imagined in India until today as well as, very concretely, to their popularity as travel destinations. For the hill imagination, the most important aspect is the wish to set the hills apart from the plains, “to isolate their seasonal residents from India’s harsher features, to offer them a comforting haven for rest and recreation”.³⁴ For the English, they provided an escape from their dealings with Indians and a place to recreate a nostalgic mirror image of European architecture.

During colonial times, the hill people already inhabiting the locations of British hill stations have been described by their British seasonal residents in accordance with the idyllic location with the terminology of the noble savage.³⁵ Thus, to set them off from Indian societies of the plains, hill communities in completely different parts of the Himalayas were described with surprisingly similar traits, including “rustic simplicity”, increased physical and mental energy, moral innocence, peacefulness and gentleness, a “rare bond with nature” and pastoral work.³⁶ This identification of people of hill communities with these traits are a case of Edward Said’s concept of latent orientalism, often combining folkloristic interest with the description of a noble attractiveness reminiscent of the beauty of antique statues.³⁷

In the second half of the nineteenth century the hill stations reached their peak in prestige and popularity, and they also became attractive to the Indian elites. From the turn of the century, they gradually lost their importance to the British and developed into popular holiday resorts for the Indian middle classes. They, too, came to seek recovery from life in the plains as well as the wonders of

³³ Cf. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, 271–316, 283, 285, 287, 289, 294, 296–302, 306 f.

³⁴ Dane Keith Kennedy, *The Magic Mountains. Hill Stations and the British Raj*, Berkeley, Calif. et.al. 1996, 2 f.

³⁵ Cf. Monika Fludernik, “Der ‘Edle Wilde’ als Kehrseite des Kulturprogressivismus”, in: Monika Fludernik (ed.), *Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden (Identitäten und Alteritäten)*, Würzburg 2002, 157–176; Kennedy, *The Magic Mountains*, 64 f., 87.

³⁶ Kennedy, *The Magic Mountains*, 64 ff., 68 f., 87.

³⁷ Cf. Kennedy, *The Magic Mountains*, 87, 227; Edward W. Said, *Orientalism*, London et. al. 1995.

nature to be seen.³⁸ With examples like Anita Desai or Rudyard Kipling's *Plain Tales from the Hills* there is a whole literary tradition referring to or commenting on the hill imaginary.

I am arguing in this context that the village ideal (and, in the context of mountainous landscapes, the hill imaginary) is so strong in shaping the discourse of the rural space in India that it influences it even if the focus is not, strictly speaking, on a village. This is the case here with *The Inheritance of Loss*, in which the only real villages appear in the memories of the judge Jemubhai and the cook's son Biju. Kalimpong, the main setting of the novel, is actually a town with almost 50,000 inhabitants, but still the choice of characters, the recurring description of its impressive natural surroundings and the contrast with the New York experience make it seem as if there were only a handful of different groups spread across the hillsides. There is a similar effect in *The Madwoman of Jogare*, in which the descriptions of the river valley, its village and its Adivasi population are reminiscent of the hill imaginary, even though the novel is set in Maharashtra, almost 1000 miles away from the Himalayas. Without wanting to stretch these influences too far, they still function as cultural images that structure how the village is perceived and are thus important for the representation of the rural space as authentic as well as for the role of work in this context.

3. The Hills as Space of Privilege and Rural India as Holiday Resort

In accordance with the "hill imaginary" described above, other groups apart from villagers and Adivasis appear in the novels' villages for various reasons. The practice of fleeing the greatest heat with a trip to the hills before the monsoon makes city life bearable again is clearly a contrast to the "authentic" life in the villages. This leisure or holiday practice of a trip "to the hills" (the kind of imaginary is similar when in *The Madwoman of Jogare* holiday bungalows are built in the hilly Maharashtra river valley) is clearly set apart from everyday working life.

As John Urry described in his work on *The Tourist Gaze*, while everyday practices like supposedly typical forms of work are of great interest to the tourist, the touristic experience is opposed to her own everyday working life at home.³⁹ Ironically, the visit to the village space to escape one's space of work further emphasises how the life of local inhabitants is structured by work. What Urry described in the context of European tourism could be applied to the hard farming work in the novels relevant in this context: "Almost any sort of work, even the

³⁸ Cf. Kennedy, *The Magic Mountains*, 212 f., 221.

³⁹ Cf. Jonas Larsen/John Urry, *The Tourist Gaze 3.0*, 3rd ed., Los Angeles et al. 2011, 4, 10 f.

backbreaking toil of the Welsh miner or the unenviable work of those employed in the Parisian sewer, can be the object of the tourist gaze”, so that the return to the workplace of others is part of the “alienated leisure” of the tourist.⁴⁰ Part of a trip to rural parts is the attraction of the supposedly idyllic authenticity of its inhabitants. This quest for authenticity makes the touristic observer see the various aspects of rural India as signs of themselves rather than as real objects and practices that are part of the local population’s lives.⁴¹ Moreover, the separation into visitor and rural population also implies a class distinction: their poverty is part of the authenticity of peasants or Adivasis in the novels, whereas regular holidays or trips to the hills can only be afforded (financially and temporally) by the middle classes. This inequality is also based on im/mobility: the mobility of the tourist presupposes the immobility of the local population that becomes the object of her gaze.⁴²

However, in the logic of the novels there is an additional layer, as the tourist serves to emphasise the authenticity of the rural space. The particular rural time regime is thrown into relief by touristic practices: The touristic visitor contrasts with the idea of timelessness as she is only temporally present and the separation of work and leisure implicit in the touristic practice has a different temporal structure than a life defined by work with the rhythm of the seasons.⁴³ Therefore the perception of work in the novels as something that structures everyday life throughout the years is further underlined the tourist searching for difference emphasises the supposed timelessness of rural places because of its relevance for *her* leisure.⁴⁴

When in *The Madwoman of Jogare* a recreation centre is being planned in the so far agricultural valley, it is because the building company’s junior boss Arun sees the financial potential of building cottages for holiday-makers from Bombay: “the market demand for green places is strong”.⁴⁵ The builders are proponents of the village ideal as well, but as a sales strategy: “It is such a peaceful place here, village India, no pollution...”.⁴⁶ Arun’s plans entail building a road, cutting down parts of the jungle, subdividing plots; all developments perceived by the artist Ifrat who lives in the valley as “geography being stripped away slice by slice”.⁴⁷

⁴⁰ Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 10 f.

⁴¹ Cf. Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 4, 16 f.

⁴² Cf. Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 29.

⁴³ Cf. Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 3 f.

⁴⁴ Cf. Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 4 f.

⁴⁵ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 53.

⁴⁶ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 26.

⁴⁷ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 118.

In this sense the link between work and leisure is important, because the concept of the separate leisure of a holiday as well as business possibilities is shown to ruin parts of the valley. According to Ifrat “[t]he only people who really belong here are the Adivasis”, who live from and with the land.⁴⁸ Ultimately, the novel thus discusses questions of ownership and changes to old rural communities. The passages about the holiday centre are part of a discourse on claims to the land, and they show whose voices are being heard. The coming exploitation of the land through the leisure industry disrupts the usual cycle of work and the villagers’ lives for the promise that “there would be jobs, there would be lots and lots of money”.⁴⁹ The villagers work is replaced by one that could not be associated with *otium* by any means, “[t]he contractors soon hired villagers to build a road through the jungle [...]. Nineteen rupees a day, fourteen for women”, but the workers risk hurting themselves and may lose their houses if they block the new road.⁵⁰ With bitter sarcasm, the narrator mockingly addresses the future upper middle-class tourist: “The land is saved now, memsahib, so that the remaining leopards and giant squirrels are safe for you to see them. Your bungalow is where Ganpat and the other men played cards in the shade, and Ganpat is in Bombay begging outside the Taj Mahal hotel [...] it is a National Park with Luxury Bungalows, and you must enjoy it, memsahib, but be careful, don’t touch these walls, because there is salt red sweat blood in the paint”.⁵¹ Similarly to the immigrant experience in *The Inheritance of Loss*, it becomes clear that the kind of work that enables an experience of *otium* is not one linked to capitalist profit-making.

The *Inheritance of Loss* has a similarly sceptical perspective on the touristic view of the mountains in Darjeeling. A Scotsman coming to the hills for the first time imagines his building a house on an exposed hillside with a splendid view as a heroic undertaking: “His true spirit had called to him, then, informed him that it, too, was wild and brave, and refused to be denied the right to adventure”.⁵² However, others had “paid the price for such romance” and the beauties of the landscape are less accessible to the poor native workers, whose “faces [are] being bent slowly to look always at the ground” while carrying building material “up to this site chosen for a view that could raise the human heart to spiritual heights”.⁵³ The spatial semantics here are clearly divided into the “heights” associated with sublimity, heaven and spirituality, which belong to the employer and profiteer of physical work, and “the ground” below as the domain of the workers. Furthermore, the novel continuously refers to the problematic aspect of the appropriation of a landscape and its consequences, be it the dying out of whole

⁴⁸ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 129.

⁴⁹ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 147.

⁵⁰ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 147 f.

⁵¹ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 148.

⁵² Desai, *The Inheritance of Loss*, 12.

⁵³ Desai, *The Inheritance of Loss*, 12.

animal species, landslides caused by a new law allowing an additional storey to be built on new houses, or simply the utter dependence of the local economy on tea, timber and tourism. These are shown to be the effects of the possessiveness of touristic voyeurism.

The holiday perspective on the hills is also briefly mentioned in *The Folded Earth* as a short period when foreigners appear in Ranikhet and “the town is crowded with people who come up from the plains to escape the heat. They are everywhere for a few weeks: tourists, summer residents, day trippers”.⁵⁴ It is particularly noteworthy that only one page deals with the phenomenon, as it is merely a short interruption in the cyclical routine of a year in Ranikhet. Again, the seasonal visit and escape from the work space in the plains contrast with the fact that the villagers never leave Ranikhet, spending both work and leisure in one place: “Here is where the sky begins and ends, and if there are other places, they have skies different from our sky”, as the teacher reflects in another passage.⁵⁵ Also similarly to *The Madwoman of Jogare*, the village life deteriorates through forced supposed “improvement” measures from outside through government representatives and Hindu chauvinist party politics. The initiated by official Chauhan wants to improve the power and water supply, chops down trees and deprives eagles of their nesting sites for “a log cabin for the entertainment of bureaucrats” and plans a new road system, intending to make Ranikhet “the Switzerland of India”.⁵⁶ More roads being built by Adivasi workforce and because of them, the pastoral work standing almost metonymically for everyday routines of the villagers is further inhibited and more meadows are banned for grazing.

For the representations of the villages as idyllic and authentic, influences from the outside fulfil two functions in the three novels mentioned so far: First, they reinforce the impression of a harmonious rhythm of life and work in the villages through the contrast of seeing the same space as one purely for leisure in the form of a holiday from work. Second, they emphasise the positive character of work shaped by necessity, the natural surroundings, flexible time regimes according to need and season, and sociability – contrasting it with exploitative work to a strict time regime for the profit of a few and irrespective of the harm it does to its surroundings.

Thus, what is at stake in the characterisation of work in the novels is frequently the contrast between two separate concepts of work. One seems to provide some kind of identification – Charu is shown to be able to relate to her task of herding cows as well as to herself being engaged in that task. The other understanding of work with its emphasis on discipline, tight time schedules and a focus

⁵⁴ Roy, *The Folded Earth*, 127.

⁵⁵ Roy, *The Folded Earth*, 16.

⁵⁶ Roy, *The Folded Earth*, 178, 223.

on wage rather than the product of work is presented as *alienated* work that has to be done for someone else without making any inherent motivation possible.

Rahel Jaeggi defines the concept of alienation as a failed appropriation of the world, or as referring to “relations that are not entered into for their own sake, as well as activities with which one cannot ‘identify’”.⁵⁷ Clearly Biju cannot relate to his manic working life in New York and in both cases of road works the local workers know they partially destroy their natural environment but have no choice other than to take the jobs.

As one characteristic of experiences of *otium* is a sense of freedom, the “powerlessness and [...] lack of freedom” in alienated world relations are its exact opposite.⁵⁸ Particularly in Marx’ definition, alienated world relations mean instrumental world relations, seeing one’s tasks “not as ends but only as means. In the same way one regards the capacities one acquires from or brings to the activity – and therefore also oneself – as means rather than ends.”⁵⁹ A characteristic feature of experiences of *otium*, however, is that actions are taken for their own sake, hence the increased potential for identifying with them.⁶⁰ Moreover, the emphasis on the authentic, harmonious connection to the characters’ natural surroundings during unalienated work in the novels seem to stress that “the relation to self and world” is still intact.⁶¹ The contrastive work descriptions running through the novels seem to show with the help of the characteristics of unalienated work the distinctive quality of work in which *otium* is possible.

4. Aspects of Representation

The literary depiction of a scene linking *otium* and work is of course a strongly mediated representation of rural life. Especially with reference to the background of hill and village discourses in India, it is important to question whether the link between work and *otium* is part of the protagonists’ perception or of the construction of a certain view of rural life in the hills.

Especially in Sohaila Abdulali’s novel, the close affinity between the work of the valley people and an experience of *otium* is part of a certain representation. The descriptive passages about work are among the most poetic in the novel, focussing on the perception of the valley through the senses by listing a wealth of focusing and adjectives, using alliteration as well as similes:

⁵⁷ Jaeggi, *Alienation*, 4.

⁵⁸ Jaeggi, *Alienation*, 6.

⁵⁹ Jaeggi, *Alienation*, 13.

⁶⁰ Cf. Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 66 ff.

⁶¹ Jaeggi, *Alienation*, 6.

Flame-of-the-forest flowering orange fleshy blooms against the blue sky. *Odd*, beautiful, tiny flowers of purple, yellow, pink, bursting out of the cracks in the dry brown fields, *Loads of hay* like *fantastic avant-garde hairstyles* atop the thin men *carrying them carefully* across the valley.⁶²

Although the narrative perspective is not clearly internally focalized here, the stylistic devices and similes evoking modernist art imply a certain bias. Through them, the passage does not seem to express the experience of the Adivasis themselves of whom the reader learns neither names nor other characteristics, but rather of the Indian artist Ifrat and her English friend lazing in the afternoon sun and observing the described view.

Fittingly, the passage continues with her speaking “I like January,” mumbled Ifrat a few minutes later, flexing her toes happily”; suggesting that the reflection on the valley was part of her meditative pause in the minutes that elapsed. The impression of the valley as picturesque view is reinforced when she comments, despite all the work observable in January, that “[i]t’s such a nice time of year; there’s not too much work to do, and people are generally in a good mood”.⁶³ Either she assumes that the overall January mood encompasses the workers. Or it is, in contrast to Charu in *The Folded Earth*, not necessarily the Adivasis themselves who experience *otium* during their tasks, but the onlookers for whom the peasant workers merge with the natural landscape to form a picturesque tableau.

The artist as onlooker is, of course, mirrored in the fact that all of this is described in a novel and the narrative voice presents another artistic perspective. To connect this to the touristic aspects of the previous section, Urry’s “tourist gaze” which takes everything as a sign of itself is, in a way, doubled in the novels. On the one hand, there are people visiting from outside, but on the other hand the tourist gaze also lies in the narrator as observer. The selective and possessive view of the tourist on nature is clearly aesthetically predetermined by cultural images of the picturesque and the framed view of a landscape.⁶⁴

The artist’s perspective on the rural population is emphasised in the novel through the painter Ifrat, who is madly in love with the rural landscape of the river valley she comes from and likes to see villagers at work as perfect motives of her paintings: “Intense pink ribbon, neon paddy green squares, young polished brown skin held in a certain posture, straight and fluid in the shimmering light, a certain quality of light on a young girl walking...” or, in another passage in her studio: “She daubed a little Ultramarine onto her painting of bullock carts clattering across the river in the moonlight [...] Should there be an old woman swaying in the back of the last cart?”.⁶⁵ In that sense, the hard work and close af-

⁶² Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 138 [emphasis mine].

⁶³ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 138.

⁶⁴ Cf. Larsen/Urry, *The Tourist Gaze* 3.0, 110, 113.

⁶⁵ Abdulali, *The Madwoman of Jogare*, 108 f.

finity with the native soil of others are a source for *her* moments of *otium* when she is painting in her studio.

One could argue in the context of this novel that these connections are part of a discourse the text as a whole draws attention to: the choice of focusing on the perspective of those who only recently came to the valley (in the last 30 years in Ifrat and her family's case) repeatedly points to the difficulty of living respectfully with the older Adivasi population; a difficulty faced daily by the staff of the Tribal Upliftment centre and that is represented in the conflict with exploitative urban businessmen. However, the narrative situation in Abdulali's as well as Roy's novel in the context of their representation of the village space is reminiscent of Gayatri Spivak's essay *Can the Subaltern Speak?* and the highly problematic practice of *speaking about* or even *for* the subaltern from a privileged and, in this context, even spatially removed position. While Spivak does not deny the possibility of a deconstructive analysis of the mechanisms that silence the subaltern voice, such as "the epistemic violence of imperialism and the international division of labor" as well as a digging up of acts (rather than statements) of subversive resistance, the representation of the rural space by a privileged, metropolitan voice for a privileged, metropolitan audience does not allow much room for these.⁶⁶ Consequently, the literary analysis of the relation between *otium* and idyllic representations of work in the rural space needs to draw attention to the privilege inherent in creating this link as well as in expressing the experience of *otium*.

What these novels have in common is that their representations of the rural space invariably contain, in spite of their discursive baggage, a utopian potential of unalienated work. This is most apparent in the relations between the narrator and the idyllic object s/he represents: in one instance, the rural space is the peaceful and beautiful vision of a painter and in another the innocent, unruly village girl repeatedly functions like a spark of hope for the grieving and depressive narrator. The situation in *The Inheritance of Loss* is different, since at least in the passages focusing on New York the poor immigrant worker himself narrates his experiences. But even there the perspective on the rural space as idyll is distorted, because he looks back on his childhood with a feeling of nostalgic memory. From the perspective of current exploitation in the Western capitalist city space, life rhythms in his village become an ideal to which he would like to return.

To sum up, the representation of authentic village life in these novels is often based on the nexus of work and *otium*. The most important factors of the kind of work during which an experience of *otium* is described to be possible are the time regime that defines work as well as, above all, the possibility to relate to the task at hand. Thus, the ideal of authentic village life presented in the novels is tied to

⁶⁶ Spivak, "Can the Subaltern Speak?", 289, 308.

a strong concept of work that is unalienated. However, despite this utopian element in rural forms of work, the positive characterisation of work is frequently created from an outside perspective, so that a privileged narrative perspective represents the way in which work is experienced by the villagers. This narrative situation does not only reinforce the presence of a long tradition of representing the village as essentialist idyll. It also links the aspects discussed here to the wider discussion about whether it is possible for subaltern, underprivileged groups to have a voice in a discourse dominated by privileged and majoritarian opinions. Although the narrative voice represents the villagers and their work-determined lives as authentic and of inherent worth, the novels thus partially exoticise or romanticise villagers, peasants or Adivasis to make their point.

Throughout, their perspective on the rural space includes an ideal of work that is partially defined by making experiences of *otium* possible. The concepts of work and *otium* are tightly linked: a certain (emphatic, unalienated, authentic) character of work used in the novels to represent the rural space in India implies a certain understanding of *otium* – that it is possible during work, that in the context it is characterised by a holistic experience of the rhythm of daily life. And yet this connection is only created, as has been described, through a strategy of representation from often very specific narrative points of view. Thus, the actual experiences of *otium* during work by the rural population engaged in this work remain out of reach.

Strategien und Praktiken der Alltagsstrukturierung unter Ruhesitzmigranten in Thailand

Raphael Reichel

1. Einleitung: Ruhestand, Arbeit und Muße – ein Widerspruch?

Es ist Mitte März 2017.¹ Bei ca. 35 Grad sitze ich mit Gunter², 66 Jahre alt, auf der Terrasse seines Hauses im thailändischen Pattaya, 130 Kilometer südöstlich der Hauptstadt Bangkok am Golf von Thailand gelegen. Gunter lebt in einer ruhigen, locker bebauten Nachbarschaft in einem Viertel im Norden der Stadt, das geprägt ist von ummauerten Grundstücken mit freistehenden ein- bis zweigeschossigen Häusern und großen Gärten. Die Straßen sind schmal und wenig befahren. Doch das ist in Pattaya längst nicht überall so. Nur wenige Kilometer entfernt im Zentrum, das sich entlang einer sichelförmigen Bucht mitsamt Strand erstreckt, tobt auf mehrspurigen Straßen das tägliche Verkehrschaos einer asiatischen Großstadt. Des Strandes wegen wird Pattaya offiziell als Badeort bezeichnet, der Ausdruck ist allerdings irreführend, denn schon lange kommen die Besucher nicht mehr vorwiegend aufgrund von Strand und Meer: Pattaya hat ungefähr eine halbe Million Einwohner*innen (inoffiziell wohl noch einmal so viel) und gilt als Zentrum von Prostitution und Sextourismus in Asien schlechthin – wenn nicht weltweit.³ Offizielle Statistiken gibt es nicht, denn Prostitution ist in Thailand gesetzlich verboten, doch inoffiziell wird von ca. 40.000 Sexarbeiterinnen und Sexarbeitern gesprochen, die in Pattaya leben und arbeiten.

¹ Feldtagebuch vom 21.03.2017.

² Die Namen meiner Interview- und Gesprächspartner wurden im Folgenden zur Anonymisierung geändert. Auch die Angaben zu Alter und (früherem) Beruf wurden geringfügig angepasst, um eine Identifizierung auszuschließen.

³ Die Zuschreibungen sind vielfältig und werden im Gespräch vor Ort, im Internet und in diversen Medien beständig reproduziert. Während meiner Feldforschung fielen immer wieder Bezeichnungen wie „größter Freiluftpuff der Welt“. Die britische Tageszeitung *Mirror* titelte in einem Artikel über Pattaya, der auch in Thailand großes Echo fand, im Februar 2017 mit „The World’s Sex Capital“. Vgl. Chris Baynes, „Inside the World’s Sex Capital. City Dubbed ‚modern day Sodom and Gomorrah‘ with Highest Number of Prostitutes anywhere“, in: *Daily Mirror* (16.02.2017), <https://www.mirror.co.uk/news/weird-news/inside-worlds-sex-capital-city-9834233> (abgerufen 17.11.2018).

Jährlich kommen weit über vier Millionen Touristen in die Stadt, die überwiegende Mehrheit von ihnen Männer, und sie kommen aus ebenso überwiegenden Gründen, um in der Stadt günstige, leicht verfügbare sexuelle Dienstleistungen zu kaufen. Die meisten bleiben ein paar Tage oder Wochen und wohnen in den zahlreichen Hotels oder Apartmentanlagen, die den Bedürfnissen der Touristen entsprechend gebaut wurden; manche kommen gezielt nur nach Pattaya, andere schließen den Aufenthalt an eine Rundreise durch Thailand oder ein anderes südostasiatisches Land an.

Doch nicht so Gunter. Er lebt hier ganzjährig. Seit einigen Jahren bewohnt er das Haus, vor dem wir im März 2017 sitzen, davor hat er in verschiedenen Apartments in Pattaya gewohnt. Leben und Alltag verbringen, wo andere Urlaub machen – ein Ruhestand am Strand unter Palmen, mit einer Garantie für tropische Temperaturen, Sonne und scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten für Muße, Freizeit und ein Leben ohne Verpflichtungen. Diese klischeehafte Idealvorstellung des Ruhestands hat sich Gunter auf den ersten Blick erfüllt. Allerdings, das gibt er im Gespräch offen zu, auch er kam ursprünglich als „Sextourist“.⁴ Seine Ehe in Deutschland war auseinandergegangen, er war frustriert, auch weil er nahezu gleichzeitig krankheitsbedingt in den Ruhestand gehen musste und plötzlich viel Zeit und wenig Abwechslung hatte. Mehr durch Zufall kam er nach Thailand und schließlich auch nach Pattaya. Seine Migrationsbiografie ähnelt der vieler westlicher Rentner in Thailand: Anfangs reiste Gunter ein paar Mal pro Jahr für einige Woche nach Pattaya oder in vergleichbare Städte (so sind etwa die Insel Phuket oder der Badeort Hua Hin weitere beliebte Ziele), dann blieb er länger, begann in Thailand zu „überwintern“, verreiste also zum Ende eines Jahres bis Frühjahr des nächsten Jahres für einige Monate, und schließlich beschloss er, sein Leben in Deutschland gegen einen ständigen Aufenthalt in Pattaya einzutauschen. Nach einigen Jahren des dauerhaften Lebens dort resümiert er an einer Stelle des Interviews allerdings: „Ohne Arbeit wird man hier zum Alkoholiker.“⁵

Mit dem Zitat stellt sich die zentrale Frage dieses Beitrags. Der Ruhestand wurde mit der Rentenreform 1957 als Lebensphase quasi offiziell legitimiert und damit ein auch gesellschaftlich akzeptierter Rahmen des Erholens und der Muße jenseits der Erwerbs- und Leistungsgesellschaft geschaffen.⁶ Muße jedoch, darauf weisen Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl in der Einleitung zum Band *Muße im kulturellen Wandel* zurecht hin, ist zwar durch „die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung bestimmt“⁷, kann aber nicht ausschließlich dadurch entstehen. Vielmehr muss die

⁴ Interview mit Gunter vom 21.03.2017.

⁵ Interview mit Gunter vom 21.03.2017.

⁶ Vgl. Tina Denninger/Silke van Dyk/Stephan Lessenich u.a., *Leben im Ruhestand. Zur Neuverhandlung des Alters in der Aktivgesellschaft*, Bielefeld 2014, 68–69.

⁷ Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Burkhard Hasebrink/Peter

zur Verfügung stehende freie Zeit in einer Weise gefüllt werden, die als sinn- oder wertvoll empfunden werden kann.⁸ Bezogen auf den Ruhestand, in dem zunächst ein Übermaß an freier Zeit, sprich Freizeit, herrscht, ist Muße ergo keine Selbstverständlichkeit, sondern etwas, das – wie auch im Erwerbsleben – durch bestimmte Tätigkeiten, die in diesem Beitrag als Strategien und Praktiken bezeichnet werden, hergestellt und gestaltet werden muss.⁹ Andernfalls – und auch darauf weisen Hasebrink und Riedl hin¹⁰ – kann in dieser freien Zeit statt Muße genauso gut Langeweile entstehen, durch die dann wiederum andere Dynamiken wie der von Gunter erwähnte übermäßige Alkoholkonsum (oder -missbrauch) hervorgerufen werden.

In diesen Zusammenhang passt auch, dass die gängigen Diskurse um den sprachlich oft bemühten ‚wohlverdienten Ruhestand‘ und die ‚späte Freiheit‘ in den letzten Jahren ergänzt worden sind um das Phänomen der sogenannten ‚jungen Alten‘ oder ‚neuen Alten‘ einerseits und der sozial und finanziell prekären Situation vieler Rentnerinnen und Rentner andererseits. In beiden Fällen wird der Ruhestand zum mittlerweile ebenso geflügelten ‚Un-Ruhestand‘¹¹, in dem man entweder ganz bewusst und freiwillig weiterhin arbeitet oder aber einer Erwerbstätigkeit nachgeht, um die nicht ausreichende Rente aufzubessern. Fallen die räumlichen und zeitlichen Verpflichtungen der Erwerbstätigkeit mit Eintritt in den Ruhestand weg, suchen sich die meisten Rentnerinnen und Rentner also bald neue Beschäftigungsfelder, etwa in ehrenamtlicher Tätigkeit, im und ums Haus, in entsprechenden Angeboten von Universitäten und Volkshochschulen, in neuen Hobbys oder, falls etwa die Rente nicht für einen adäquaten Lebensstil genügen sollte, in tatsächlicher Lohnarbeit.¹² Lässt man den letztgenannten Fall außer Acht, stellt sich die Frage, ob diese arbeitenden Tätigkeiten dann nicht sogar als mußevolle Tätigkeiten wahrgenommen werden, gerade weil sie im Rahmen der freien Zeit bewusst gewählt und ausgeübt werden – anders als während der Erwerbstätigkeit, in der andere Faktoren (etwa die schon erwähnte Leistung) eine Rolle spielen und damit dem Individuum zunächst einen viel geringeren Handlungsspielraum und geringere Wahlmöglichkeiten lassen. Kurz gesagt: Im

Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbe-setzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 3.

⁸ Vgl. Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3.

⁹ Vgl. dazu auch die Beiträge von Albert Schirrmeister „Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert“ und Jürgen P. Rinderspacher „Das Freie Wochenende: Zeitstrukturelle Rahmenbedingungen der Muße im Spannungsfeld widerstreitender wirtschaftlicher und kultureller Interessen“ in diesem Band.

¹⁰ Vgl. Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3.

¹¹ Vgl. Denninger/van Dyk/Lessenich u.a., „Leben im Ruhestand“, 272–278.

¹² Zu der prekären Situation von Rentnerinnen und Rentnern, die sich gezwungenermaßen zwischen Altersarmut und fortgesetzter Erwerbstätigkeit bewegen, s. z.B. Irene Götz (Hg.), *Kein Ruhestand. Wie Frauen mit Altersarmut umgehen*, München 2019.

Ruhestand dennoch zu arbeiten, muss kein Widerspruch sein, sondern kann im Gegenteil Erfahrungen von Muße befördern; eben weil man Zeit (und Muße) hat, genau diejenigen Arbeiten genau so auszuführen, wie man das möchte.

Hier eröffnet sich ein Spannungsfeld, das an die vom SFB Muße ebenfalls konstatierte Problematik der gängigen Dichotomie von Arbeit und Muße anknüpft.¹³ Schon rein semantisch wird beim Thema Ruhestand und Rente auf den ersten Blick ein Gegensatzpaar gebildet, wobei die Verrentung als Schwelle oder Übergang in einen neuen und letzten Lebensabschnitt bezeichnet und verstanden wird: Arbeitsleben vs. Ruhestand, Aktivität vs. Nichtstun, Arbeit vs. Muße. Dies macht allerdings ein klares Verständnis davon, was Muße im Ruhestand bedeuten kann, zu einer komplizierten Angelegenheit und ist bei genauer Betrachtung widersprüchlich, unpräzise und unzutreffend: Denn genauso wie es in Arbeitskontexten Muße-Praktiken und -Erfahrungen geben kann¹⁴, lassen sich – wie oben schon angedeutet – vice versa in scheinbaren Mußekontexten wie dem Ruhestand die bewusste Herstellung von Arbeitsaufgaben sowie Strategien der Alltagsstrukturierung durch Arbeit beobachten.

Im Fall meines Feldes, sprich männlicher Ruhestandsmigranten aus dem deutschsprachigen Raum in Thailand, eröffnet sich dieses Spannungsfeld unter nochmals anderen Bedingungen als es etwa in Deutschland oder in vergleichbaren Ländern des globalen Nordens der Fall wäre. So fallen beispielsweise fast immer familiäre Kontakte und damit verbundene Einbindungen in bestimmte Aufgaben weg (etwa die Beaufsichtigung von Enkelkindern oder die Erledigung von Arbeiten im Haushalt der Kinder usw.), ebenso ist die Dichte an sozialen Einrichtungen und Anlaufstellen und damit Angeboten zur Alltagsstrukturierung sowie Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung insgesamt geringer. Gleichzeitig ist es deutlich einfacher (und auf den ersten Blick auch gesellschaftlich akzeptierter), etwa ganztags in der Öffentlichkeit Bier zu trinken oder völlig offensichtlich die ebenso offen angebotenen Dienstleistungen des Sexgewerbes in Anspruch zu nehmen.

Möchte man Muße geographisch-räumlich verorten, ist Thailand sicherlich zunächst kein abwegiger Gedanke: Führt man sich allein die vielen Reiseprospekte oder Werbeanzeigen im Internet vor Augen, in denen das südostasiatische Land gerne in Form von blauem Meer, weißen Stränden, Palmen, einsamen In-

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch den Beitrag von Jochen Gimmel „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung“ in diesem Band, der diese Dichotomie konzeptionell aufzuheben versucht.

¹⁴ So argumentiert etwa Gregor Dobler, dass gerade in Arbeitskontexten, die ganz besonders auf Produktivität und Effizienz hin ausgerichtet sind, durch die Arbeitnehmer*innen gezielt Räume und Phasen der Muße hergestellt werden, um Entfremdungs dynamiken entgegenzuwirken. Vgl. Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umsetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 54–68, 65–68.

seln, luxuriösen Hotels, friedlichen Tempelanlagen und anderen Versatzstücken exotischerer Bildlichkeit dargestellt wird, ist es nachvollziehbar, warum so mancher Rentner auf die Idee kommt, seinen Ruhestand dort verbringen zu wollen. Doch letztlich sind die Dynamiken des Alltags auf der Makroebene in Pattaya keineswegs automatisch mußevoller als in einer deutschen Reihenhaus-siedlung. Vielmehr bringt eine dauerhafte Umsetzung des Ruhestands in Thailand ganz eigene Implikationen mit sich. Im Folgenden soll daher anhand empirischer Beispiele und einiger zusammenführender Überlegungen versucht werden, die spezifischen Aushandlungen von Muße und Arbeit im Feld männlicher Ruhestandsmigration nach Thailand auszuloten und aufzuzeigen, wie in diesem – nur scheinbar – idealtypischen Mußekontext bestimmte Praktiken, die von den Akteuren als ‚Arbeit‘ verstanden und etikettiert werden, auf der einen Seite zur tatsächlichen Alltagsstrukturierung genutzt und andererseits aber auch in der Selbstdarstellung zur Abgrenzung gegenüber anderen Akteuren des Feldes eingesetzt werden.

2. Alltagsstruktur durch Arbeit: Drei Beispiele von Ruhestandsmigranten in Thailand

Im Folgenden wird die Situation dreier Männer genauer betrachtet, die sich entschlossen haben, ihren Ruhestand in Thailand, in diesen drei Fällen genauer gesagt in Pattaya, zu verbringen.¹⁵ Alle drei haben im Interview, ohne dass ich zunächst dezidiert danach gefragt hätte, die Strukturierung ihres Ruhestandsalltags durch verschiedene Praktiken, die sie als ‚Arbeit‘ bezeichnen oder

¹⁵ Das Material stammt aus empirisch-ethnographischer Forschung, die ich im Rahmen meines Dissertationsprojekts durchgeführt habe. In meiner Dissertation beschäftige ich mich mit der spezifisch männlichen Ausprägung transnationaler Altersmigration aus dem deutschsprachigen Raum nach Thailand und frage an den Schnittstellen von Gender- bzw. Männlichkeits-, Migrations- und Alter(n)sforschung nach den Motivationen für eine solche Migrationsentscheidung sowie nach den individuellen Lebensentwürfen und alltäglichen Sinnzuschreibungen des Lebens als Rentner in Thailand. Im Zuge eines ethnographisch-empirischen Vorgehens war ich zwei Mal je mehrere Monate zur Feldforschung in Thailand, v.a. im schon genannten Pattaya, wo die größte Community deutschsprachiger Rentner in Thailand lebt. Mittels intensiver teilnehmender Beobachtung, 22 qualitativen Interviews und unzähligen informellen Gesprächen mit Akteur*innen des Feldes habe ich versucht, dem Phänomen männlicher Altersmigration nach Thailand vorurteilsfrei zu begegnen. Das dabei erhobene empirische Material ist in diesen Beitrag eingeflossen. Die unterschiedlichen Schattierungen, Hierarchien sowie gegenseitigen Ausbeutungs-, Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse einer globalisierten Sexarbeits- und Sextourismusindustrie sind dabei nicht nur stets methodologisch und analytisch mitgedacht, sondern nehmen in der letztlich Ausarbeitung einen großen Raum ein, den sie hier jedoch sowohl aus Gründen des Platzes als auch aufgrund eines anderen inhaltlichen Schwerpunkts nicht bekommen können.

verstehen, thematisiert. Zwar wurden auch in anderen Interviews und Gesprächen ähnliche Tätigkeiten angesprochen, in diesen Fällen jedoch einerseits nicht so explizit als Arbeit gerahmt und andererseits nicht als bewusste Form der Alltagsstrukturierung präsentiert – und damit als korrespondierendes Konzept zu Phasen der Muße und Erholung aufgebaut. Mich wird also im Folgenden insbesondere interessieren, wie meine Interviewpartner Arbeit im Rahmen ihres Ruhestandes verstehen und sowohl für sich selbst als auch gegenüber mir instrumentalisieren, um Aussagen über ihren Lebensalltag in Thailand zu treffen. Des Weiteren werde ich versuchen, das oben angesprochene Spannungsfeld von Muße und Arbeit in ihren Strategien und Praktiken hinsichtlich der spezifischen Situation des Ruhestands in Thailand herauszuarbeiten.

2.1. Arbeit als Distinktion: Gunter, Jahrgang 1950

Gunter, den wir einleitend bereits kennengelernt haben, war in der Finanzbranche tätig und wurde aufgrund eines Unfalls mit einer langwierigen Genesungsphase in den Früherstand versetzt. In dieser Zeit ging seine Ehe auseinander. Seine Migrationsbiografie ist in vieler Hinsicht typisch: Einschneidende Veränderungen seines Lebens in Deutschland veranlassten ihn zunächst zu einer initiativen Reise von einigen Wochen nach Thailand, aus der dann über die Jahre mehrere Besuche mit je länger werdenden Aufenthalten (bis hin zu einigen Monaten) wurden. Schließlich folgte dann die Entscheidung, verbunden mit einer festen Partnerschaft zu einer Thailänderin, ganz nach Thailand überzusiedeln. Damit einher ging der Abbruch nahezu aller Verbindungen nach Deutschland, teils der Bruch mit Freund*innen und Familie, zudem der Verkauf von Haus, Auto und anderen Besitztümern. In den ersten Jahren, in denen Gunter nach Thailand kam, sah sein Alltag dort dann auch aus wie der von vielen Rentnern, die sich eine kurze oder mittellange Zeit für eher touristische Zwecke in Thailand aufhalten: Die Tage werden strukturiert durch die Vergnügungs- und Prostitutionsangebote in Städten wie Pattaya. Die Männer wohnen meist in einem Hotel in Nähe des Zentrums, schlafen lange, gehen tagsüber an den Strand oder an den Pool der Hotels. Abends geht es erst zum Dinner und dann in eine der vielen Bars oder Shows, wo sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in Kontakt mit einer Sexarbeiterin kommen, die sie anschließend für einige Stunden oder eine Nacht mit ins Hotel nehmen. Gerade wer öfter und regelmäßig nach Thailand reist, hat aber mitunter auch festere Beziehungen zu einer oder mehreren Sexarbeiterinnen. In Städten wie Bangkok oder Hua Hin und auf den Inseln wie Phuket oder Ko Samui befindet sich das Sexgewerbe in bestimmten Straßen oder Vierteln im Sinne eines typischen Rotlichtmilieus. In Pattaya dagegen ist das Rotlichtmilieu schlicht überall, im Zentrum sowieso, aber auch in den Vierteln etwas abseits des Strandes und der Hotels – man muss sich die gesamte Stadt als ein raumgewordenes Abbild der Strukturen und Logiken der thailän-

dischen Sexindustrie denken¹⁶, in den 1960ern im Zuge des Vietnamkriegs entstanden, als US-amerikanische Soldaten zum Fronturlaub nach Thailand kamen. Seitdem ist aus einigen verstreuten Fischerhütten am Golf von Thailand eine Großstadt mit weit über einer halben Million Einwohner*innen geworden.

Mit der Entscheidung, nicht mehr nur aus touristischen bzw. sextouristischen Gründen nach Thailand zu kommen, sondern entweder eine Form des Ruhesitzpendelns zu praktizieren oder eine permanente Ruhesitzmigration zu vollziehen, ändert sich meist allerdings auch die Alltagsstruktur, die von Dynamiken des Urlaubmachens zu denen des Wohnens und Lebens wird. Auch hier ist Gunter ein gutes Beispiel, denn sobald er dauerhaft in Thailand lebte, begann er mit Praktiken der Alltagsstrukturierung, die sich deutlich von denen des Touristen unterschieden, der er vorher war: Er fing (wieder) an zu arbeiten. Allerdings nicht anknüpfend an seine frühere Beschäftigung in Deutschland, sondern zunächst im Exportgeschäft und dann in der Gastronomie. So betrieb er u.a. ein kleines Straßenrestaurant, inzwischen hilft er hin und wieder bei privaten Feiern und größeren Anlässen der deutschsprachigen Community im Catering aus. Hierbei machte er, wie er mir sagte, seine Leidenschaft, das Kochen und Backen, zum Gegenstand einer überschaubaren Erwerbstätigkeit. Zudem ist er eingespannt in Arbeiten im und ums eigene Haus sowie das der Familie seiner thailändischen Freundin, die im Norden des Landes lebt:

Wenn ich hier bin, bin ich froh, wenn ich Arbeit hab', dann geht der Tag rum. [...] Weil das grad ein Problem ist bei vielen, die hier sind, die wissen nix mit sich anzufangen, haben nix zu tun, haben vielleicht noch so 'ne kleine Wohnung, und hier hab' ich Haus und Garten, da hab' ich auch immer Arbeit.¹⁷

Wohl aufgrund eigener Erfahrungen, aber v.a. auch der Beobachtungen der letzten Jahre, ist Gunter der Meinung, dass nur eine regelmäßige, sinnstiftende Tätigkeit einer Abwärtsspirale des Alltags in Thailand vorbeugen kann. Wie eingangs schon erwähnt, sind es vor allem fehlende soziale Angebote (z.B. in Form von Vereinen), eine fehlende Einbindung in ein familiäres Umfeld, aber auch zu wenig wiederkehrende Aufgaben im eigenen Haushalt, die es vielen Rentnern in Thailand schwierig machen, ihren Alltag sinnstiftend zu strukturieren. Laut Gunter, von dem auch der Ausspruch „Ohne Arbeit wird man hier zum Alkoholiker“ stammt, ist häufig zu beobachten, dass dann Alkoholkonsum eine scheinbar strukturierende Funktion bekommt. Das Netzwerk dafür ist im Gegensatz zu den oben genannten sozialen Angeboten sehr gut ausgebaut und schon früh verfügbar: Die meisten Bars in Pattaya öffnen bereits gegen 10 Uhr am Vormittag, und nicht selten kommen um diese Uhrzeit auch die ersten Kund*innen,

¹⁶ Vgl. hierzu: Raphael Reichel, „Topographie des Begehrens. Verfügbar gemachte Körper, männliche Lust und die diversifizierten Räume des Sexgewerbes in Pattaya. Thailand“, in: *kuckuck – Notizen zur Alltagskultur* 1 („Lust“) (2018), 54–59.

¹⁷ Interview mit Gunter vom 21.03.2017.

um beispielsweise ein europäisches Frühstück zu sich zu nehmen und anschließend das erste Bier des Tages zu trinken. Die Hemmschwelle ist vergleichsweise gering, denn der Anblick von Touristen oder Ruhesitzmigranten, die vormittags Alkohol trinken, ist in Pattaya alltäglich, teils wird der Konsum von den Barbetreibern durch günstigere Preise noch gefördert. Auch Gunter äußert sich im Interview zu dieser Dynamik:

Viele hier haben einen kleinen Schrank, da sind ein paar Hosen, ein paar Shorts drin und ein paar Gummischlappen. Fertig. Bett und ein kleiner Schrank, Ventilator, vielleicht noch ein Wasserkocher und das war's dann. Dann macht man sich morgens 'nen Kaffee. – So, was mach' ich jetzt? Morgens um elf oder zwölf? Gehen wir mal gucken. Ja, ja. [...] und Schwupps, steht's erste Bier da. Gibt's viele von, ja.¹⁸

Was Gunter hier so pointiert darstellt, ist gleichzeitig auch ein Gegenentwurf zu seiner eigenen Lebensweise und damit eine bewusste Distinktion von den „vielen“, die er im Zitat beschreibt. Denn im Gegensatz zu ihnen besitzt er mehr als einen kleinen Schrank und einen Wasserkocher: Er wohnt in einem großen Haus mit einer vollausgestatteten Küche, in der er auch das Essen für sein Cateringangebot zubereitet; als ich zum Interview vorbeikomme, hat er gerade frischen Käsekuchen gebacken. Solche Tätigkeiten und die tägliche Pflege von Haus und Grundstück, die er im vorherigen Zitat erwähnt, erlauben es ihm zudem nicht, morgens um elf Uhr in die Verlegenheit zu kommen, nichts mehr zu tun zu haben und aus der Langeweile heraus Alkohol zu trinken. Wenn er auf seiner Terrasse abends ein Bier trinkt, dann ist das für ihn etwas grundlegend anderes, als bereits morgens aus Langeweile schon mit dem Trinken anzufangen. Mit dem Hinweis am Ende des Zitats, dass es viele gebe, die so ihren Tag gestalten, distanziert er sich einmal mehr davon und betont gleichzeitig, selbst nicht so zu sein.

Die wenigen verfügbaren Untersuchungen und Statistiken¹⁹ sowie Gespräche meinerseits bestätigen durchaus Gunters Meinung: Alkoholismus und verschiedene Stadien des Kontrollverlusts sind unter Rentnern in Thailand, speziell in Pattaya, weit verbreitet. Die Auslandspfarrer bzw. -pastoren der evangelischen und katholischen Kirche, die auch in großem Maße seelsorgerisch tätig sind, sind nur eine Gruppe von Akteur*innen, die sich um die schwierigen Fälle kümmern.²⁰ Auch der Honorarkonsul in Pattaya sowie der vor einigen Jahren in Bangkok gegründete Deutsche Hilfsverein e.V. haben nahezu täglich mit Fällen

¹⁸ Interview mit Gunter vom 21.03.2017.

¹⁹ Das Feld der (westlichen) Ruhesitzmigration nach Thailand ist tatsächlich bisher eher spärlich untersucht worden, vgl. etwa Désirée Bender/Tina Hollstein/Cornelia Schwappe, „Alt werden im ‚Land des Lächelns‘. Alteneinrichtungen für deutschsprachige Ältere in Thailand und ihre globalen Verflechtungszusammenhänge“, in: *Soziale Passagen. Journal für Empirie und Theorie Sozialer Arbeit*, 7,1 (2015), 131–144.

²⁰ So hatte ich etwa die Gelegenheit, den Pfarrer der deutschsprachigen katholischen Gemeinde in Bangkok und Südostasien bei seiner Arbeit zu begleiten und mehrere intensive Gespräche mit ihm zu führen.

zu tun, in denen deutsche Rentner in Notsituationen geraten, die u.a. durch starken Alkoholkonsum, finanzielles Missmanagement und insgesamt einen Verlust der Kontrolle über den eigenen Alltag bedingt sind.²¹ Die evangelische Kirche betreibt zudem in Pattaya ein Begegnungszentrum, das einerseits als Ort für Vernetzung und Freizeitgestaltung genutzt wird, wo andererseits aber auch regelmäßig Veranstaltungen wie Sprach- und Computerkurse oder Diskussionsrunden und Gottesdienste stattfinden.²² Dort gibt es auch eine Nothilfegruppe mit dem Namen EXIT, die sich an suizidgefährdete Personen richtet, denn tatsächlich ist die Suizidrate unter den Altersmigranten in Thailand erschreckend hoch.

2.2. Ohne Arbeit keine Muße: Georg, Jahrgang 1949

Georg, früher im Einzelhandel tätig, hat wie kein anderer meiner Interviewpartner die Bedeutung von Arbeit und Struktur in seinem Alltag in Thailand hervorgehoben. Nach dem Verkauf seines Unternehmens mit einem üppigen finanziellen Polster ausgestattet, ist Georg vor allem ehrenamtlich und handwerklich im oben vorgestellten Begegnungszentrum tätig. So unterscheidet sich seine Migrationsbiografie auch ein wenig von der anderer Rentner: Er erzählt, er sei ursprünglich nicht aus (sex)touristischen Motiven nach Thailand gekommen, sondern um ehrenamtlich im Rahmen eines internationalen Freiwilligendienstes zu arbeiten. Aus dieser ursprünglich auf wenige Monate angelegten Tätigkeit wurde schließlich eine regelmäßige Beschäftigung, die ihn jedes Jahr für sechs Monate nach Thailand kommen ließ. Als ich ihn kennenlerne, arbeitet er zwar nicht mehr bei der Organisation, die ihn nach Thailand brachte, hat dort aber seine Lebensgefährtin kennengelernt, mit der er nach eigener Aussage in einer „echten Liebesbeziehung“²³ sei. Darum kommt er weiterhin jedes Jahr von ca. Oktober bis April nach Pattaya, wo er sich mit seiner Partnerin ein Apart-

²¹ Vgl. „Helfen, wo Hilfe Not tut“, in: *Deutscher Hilfsverein Thailand e.V.*, <http://www.dhv-thailand.de> (abgerufen am 17.11.2018). Im Interview mit einem Vorstandsmitglied des Deutschen Hilfsvereins wurden mir diese Beobachtungen, die auch in anderen Gesprächen immer wieder thematisiert wurden, bestätigt; tatsächlich muss der Hilfsverein fast wöchentlich aktiv werden, um Rentnern und Rentnerinnen in finanziellen oder sozialen Notsituationen zur Seite zu stehen.

²² Vgl. „Räume öffnen“, in: *Evangelische Gemeinde deutscher Sprache in Thailand*, <https://www.evangelisch-in-thailand.church/raeume-oeffnen/> (abgerufen am 17.11.2018).

²³ Interview mit Georg vom 03.03.2016. Georgs Hinweis, er sei in einer „echten“ Liebesbeziehung, ist ebenfalls eine Form der Abgrenzung von anderen Ruhesitzmigranten in Pattaya, denen er in unseren Gesprächen mehrfach unterstellt, sich in Beziehungen mit Frauen zu befinden, die auf einer rein ökonomischen Grundlage bestehen, weil für beide Seiten eine Win-win-Situation bestehe: Körperliche Nähe, Sex und Übernahme von Haushaltstätigkeiten im Tausch gegen finanzielle Absicherung. Zu betonen, dass die eigene Beziehung nicht so funktioniere, ist jedoch bereits auch wieder ein gängiges Rechtfertigungsschema unter Ruhesitzmigranten und wird in der Community mit dem geflügelten Zitat „Meine ist anders!“ verhandelt.

ment teilt. Werktags steht er sehr früh auf und beginnt sein „Tagwerk“, wie er es ausdrückt:

[I]ch bin kein Bargänger, da ich keinen Alkohol trink' [...], ich kenne das Umfeld, das Rotlichtmilieu in Thailand; die unzähligen Bars kann ich nicht alle kennen, aber bin auch in einigen drin gewesen und letztendlich eh immer dasselbe [...], dann fühle ich mich wohler mit einem guten Buch und genieße meine Nachtruhe von meistens ab zehn Uhr bis morgens um sechs, und geh wieder ausgeschlafen an mein Tagwerk.²⁴

Das „gute Buch“ lässt sich hier leicht als Requisite einer mußevollen Tätigkeit verstehen, vereinigt das Lesen zu Zwecken der Unterhaltung gleich mehrere Aspekte der Definition von Muße: Es verlangt gleichermaßen Zeitaufwand und die Bereitschaft zu gerichteter Konzentration, gleichzeitig ist es gemeinhin akzeptiert als intellektuellere Form des Medienkonsums (v.a. in Abgrenzung zum Fernsehen) und als wertvolle und sinnstiftende Freizeitbeschäftigung. Auch hier findet unmittelbar eine Distanzierung zu den „Bargängern“ statt, wieder kommt der Alkohol ins Spiel, der als offensichtlichstes Erkennungsmerkmal dieser Gruppe dient, von der Georg sich abgrenzen möchte. Dies geschieht auch über die Betonung seiner „Nachtruhe“, die natürlich in deutlichem Kontrast zum „Rotlichtmilieu“ steht, das auch in Pattaya seine Höhepunkte nachts erreicht. Für Georg hingehen bietet es keine sinnvolle Beschäftigung, für ihn ist es „eh immer dasselbe“ (und hier schwingt die Langeweile mit). Abwechslung und Sinnstiftung findet er hingehen in seinem „Tagwerk“; in seinem Fall heißt das vor allem: größere und kleinere baulich-handwerkliche Projekte im Begegnungszentrum planen und umsetzen. Als ich ihn Anfang März 2016 für unser erstes Interview dort traf, strich er gerade die aus Beton gegossene Mauer, die den Garten des Zentrums umgibt; als nächstes Projekt nannte er damals das Anlegen einer Boule-Bahn, damit die Gäste des Begegnungszentrums einer weiteren Aktivität nachgehen können (zu diesem Zeitpunkt gab es lediglich einen ziemlich ramponierten Billardtisch). Als ich ein Jahr später wiederkam, war die Bahn tatsächlich fertig und wurde intensiv genutzt. Auch der Garten selbst mit verschiedenen Pflanzen, Palmen, Sträuchern und Blumenbeeten ist auf seine Initiative entstanden, seitdem kümmert er sich weiterhin um dessen Pflege und Erhalt. Arbeit bedeutet für Georg in seinem Ruhestand vor allem handwerkliche, körperliche Tätigkeiten, mit denen er nicht nur den Tag strukturieren kann, sondern sich auch körperlich fit hält. Die Mauer etwa hat er in den Morgenstunden gestrichen, weil die Hitze dann noch nicht so stark ist, doch trotzdem war er verschwitzt und außer Atem, als wir uns trafen. Er entschuldigte sich dann auch zunächst, um sich frischzumachen und andere Kleidung anzuziehen.

²⁴ Interview mit Georg vom 03.03.2016.

Man könnte Georgs Lebensstil als deutlichen Gegenentwurf zu dem vieler anderer Ruhestandsmigranten in Thailand verstehen. Der Schwerpunkt seines Alltags liegt klar auf den diversen Verpflichtungen und produktiven Tätigkeiten, die ihn im Laufe des Tages beschäftigen, er versteht sich in seinen Aussagen durchaus auch als ‚Macher‘ und ‚Kümmerer‘:

Meine Zeit in Thailand ist eben die Struktur, morgens ein Tätigungsfeld zu haben, hier im Begegnungszentrum schaue ich nach allem, was machbar ist; wo auch im ersten Moment keine finanziellen Mittel zur Verfügung stehen, frag' ich nicht lange, ich sorg' die Dinge heran und am besten spricht man dann über solche Sachen nicht mehr. Ich lese hier sehr viel; zuhause hab' ich sehr viele Bücher, aber keine Zeit dazu [...].²⁵

Wenn Georg „zuhause“ sagt, meint er damit Deutschland und seine Familie, die dort lebt. Als mehrfacher Großvater ist er in den Monaten, in denen er sich in Deutschland aufhält, eingebunden in ‚klassische‘ Ruhestandstätigkeiten, zudem engagiert er sich auch dort intensiv ehrenamtlich in verschiedenen Institutionen. Dass er offenbar in Thailand wesentlich mehr zum Lesen kommt als in Deutschland, obwohl er auch in Thailand die meisten Tage mit Arbeit verbringt, sagt etwas darüber aus, wie er seine Alltage in Deutschland und Thailand jeweils rahmt und versteht; Thailand ist dabei deutlich mehr ein Ort der Muße, obwohl man im Gespräch und im Erleben einen gegenteiligen Eindruck bekommt, denn Georg betont stets die geschäftige Seite seines Alltags, weniger die mußevolle.

Georg ist durch und durch geprägt von einer sehr ernsthaften und leistungsorientierten Arbeitsethik, die ihn sein ganzes Berufsleben begleitet hat, wie er mir in unserem ersten informellen Gespräch erzählte.²⁶ Im Interview unterscheidet er dann deutlich zwischen den Phasen der Arbeit und den Momenten der Muße, wobei er unter Arbeit seine körperlichen und sozialen Tätigkeiten, etwa die Pflege des Gartens im Begegnungszentrum oder seine ehrenamtlichen Aufgaben in den diversen Institutionen, versteht, während er als Mußephasen ganz klar Beschäftigungen wie Radio hören, Lesen, Fernsehen schauen oder Baden im Meer benennt.²⁷ Dass er mit dem Verkauf seines Unternehmens und damit de facto dem Eintritt in den Ruhestand tatsächlich aufgehört habe zu arbeiten, ist aus seinen Ausführungen nicht herauszuhören. Vielmehr hat er die Tagesstrukturen, die er von seinem Berufsleben gewöhnt war, übertragen in seinen Alltag in Thailand: Frühmorgens aufstehen, vormittags arbeiten, mittags ausruhen, nachmittags weiterarbeiten und abends schließlich verschiedenen Ausprägungen der Muße folgen, er nennt hier dann vor allem das gemeinsame Ausgehen mit Freunden sowie das Lesen von Büchern.

²⁵ Interview mit Georg vom 03.03.2016.

²⁶ Feldtagebuch vom 01.03.2016.

²⁷ Vgl. Interview mit Georg vom 03.03.2016.

2.3. Arbeit als Reflexion: Alfred, Jahrgang 1948

Mein drittes Beispiel ist Alfred, der ebenfalls seit vielen Jahren mehr als nur gelegentlicher Tourist in Pattaya ist. Ähnlich wie Georg lebt er allerdings nicht permanent dort, sondern verbringt im Sommer zwei bis drei Monate pro Jahr nach wie vor in Deutschland, wo er alte Freundschaften pflegt und als Vermieter eines Mehrfamilienhauses tätig ist. Alfred ist einer der wenigen meiner Interviewpartner, die studiert haben, in seinem Fall eine geisteswissenschaftliche Disziplin, die ihn in einem entsprechenden Beruf für sein gesamtes Berufsleben im Staatsdienst nach Norddeutschland gebracht hat. Im Gegensatz zu Georg, der seinen Tag durch handwerkliche und ehrenamtliche Tätigkeiten strukturiert, und Gunter, der mit dem Kochen und Backen auch einer eher praktischen Beschäftigung nachgeht, ist Alfreds Betätigungsfeld das Schreiben. Anders als Georg und Gunter, die beide ihre Tage sehr früh beginnen, schläft Alfred lange, hat aber als feste Routine, nach dem Aufstehen jeden Tag zunächst eine Stunde schwimmen zu gehen und dann mindestens zwei bis drei Stunden zu schreiben. Auf diese Weise sind in den letzten Jahren eine Reihe von Romanen und Erzählungen entstanden, die Alfred im Selbstverlag hat drucken lassen und die u.a. im Begegnungszentrum zum Lesen zur Verfügung stehen. Am Nachmittag fährt Alfred dann meist ins Begegnungszentrum, wo er einmal pro Woche zudem an einem Schreibzirkel teilnimmt. Dabei ist das Schreiben nichts, was erst in Thailand zur täglichen Beschäftigung wurde. Auch in Deutschland hat Alfred bereits aktiv geschrieben und in seiner Geburtsstadt ebenfalls eine Schreibrunde ins Leben gerufen, die sich auch nach seinem Ausscheiden weiterhin trifft und der er sich in den Monaten, die er in Deutschland ist, auch immer wieder einmal anschließt.²⁸

Für Alfred ist die Tätigkeit des Schreibens alleine schon eine Form der Tagesstrukturierung, allerdings ist auch das, was er schreibt, eine Auseinandersetzung mit seinem Alltag in Thailand. Viele seiner Texte beschäftigen sich mit dem Umfeld, in dem er lebt, sprich mit europäischen/westlichen Männern in Thailand sowie den thailändischen Frauen aus dem Sexgewerbe. In zweien seiner Texte, die ich in der Hand hatte, sind die Protagonisten Männer wie er, die für den Ruhestand nach Thailand gekommen sind, allerdings meist zwielichtige oder gescheiterte Charaktere, die auf der Suche nach einem anderen Leben oder dem Glück in Thailand zugrunde gehen. Auch wenn das Schreiben für ihn eine Form der Auseinandersetzung mit und Verarbeitung seiner Situation in Thailand ist, rahmt er es im Gespräch mit mir als strukturgebende und reflektierende Arbeit in Abgrenzung von seinen sonstigen Aktivitäten in Pattaya, vor allem seinen Abendbeschäftigungen, die durchaus sehr regelmäßig den Besuch von Bars,

²⁸ Vgl. Interview mit Alfred vom 22.03.2017.

einschlägigen Shows oder Massage-Salons (die ‚Massage‘ nur als Deckmantel verwenden für das Offerieren zahlreicher sexueller Dienstleistungen) bedeuten.

3. Ein schmaler Grat: Die eigene Muße und die Langeweile der Anderen – Schlussfolgerungen

So unterschiedlich die Praktiken der vorgestellten Akteure sind, ihnen ist gemeinsam, dass sie von ihnen als ‚Arbeit‘ etikettiert werden, obwohl man in anderen Kontexten, namentlich im Rahmen einer noch bestehenden Erwerbstätigkeit, etwa Schreiben und Kochen, aber auch handwerkliche Tätigkeiten, dann häufig unter dem Begriff des DIY, durchaus auch als Muße-Praktiken im Gegensatz zur sonstigen beruflichen Arbeit verstehen kann. Dies hat sicherlich mit der Rahmung zu tun: In einem Umfeld, wo andere – in den Augen meiner Gesprächspartner – tatsächlich „nichts tun“, sprich am Strand liegen, in der Bar sitzen und Bier trinken oder die diversen Angebote und Dienstleistungen des Sexgewerbes in Anspruch nehmen, werden ein gastronomischer Service, das Streichen einer Mauer oder auch das ernsthaft und regelmäßig betriebene Schreiben von Geschichten als Formen ‚echter‘ Arbeit empfunden – und als etwas, das in diesem Feld die Ausnahme und daher erwähnenswert ist. In allen drei Fällen haben die jetzigen Arbeits-Praktiken im Ruhestand nichts mit dem ursprünglichen Beruf zu tun, zum Teil sind es während des Berufslebens Hobbys gewesen, die jetzt jedoch, unter der Notwendigkeit einer Alltagsstrukturierung und Gefühlen des Gebraucht-Werdens und Anerkannt-Seins umgedeutet werden zu tatsächlicher Arbeit. Oder anders gesagt: In einer Lebensphase, in der sowohl in der Eigen- als auch in der Fremdwahrnehmung potenziell alles Muße ist, müssen bestimmte Tätigkeiten und Praktiken als ‚Arbeit‘ markiert werden, um Struktur zu schaffen.

Gerade aus einer gendertheoretischen Perspektive lässt sich hier eine Rekonstruktion bzw. der Versuch einer Wiederherstellung von Männlichkeit konstatieren, die durch Verrentung oder krankheitsbedingte Frühverrentung, wie in Gunters Fall, herausgefordert und in Frage gestellt wurde. Georg wiederum hat in seinem Berufsleben eine hohe Verantwortung für Finanzen und Personal getragen und war gleichzeitig als Chef eines Unternehmens in einer oft als besonders ‚männlich‘ etikettierten Machtposition, über die mitunter auch eine gewisse Legitimation und Identifikation stattgefunden hat. Alfred schließlich hat in seinem Beruf ebenfalls eine leitende Funktion innegehabt und war es gewohnt, größere Gruppen anzuleiten und Aufgaben zu verteilen – bei ihm verbunden mit einer intellektuellen Dimension, die ihn selbst zum konstanten (Weiter)Lernen gezwungen hat. Durch die Betonung der produktiv-tätigen Seite ihres Ruhestandsalltags können die Männer für sich zumindest einen kleinen Teil dieser

Identifikation wiederherstellen und nach außen (also etwa im Gespräch mit mir oder in der Auseinandersetzung mit anderen Ruheständlern) eine Legitimation ihres Lebensentwurfs bieten. Die soziologisch geprägte Männlichkeitsforschung hat in den letzten Jahren verstärkt gerade solche krisen- und konflikthafte Lebensphasen von Männern in den Blick genommen und dabei natürlich auch ein Augenmerk auf den Übergang vom Erwerbsleben in den Ruhestand gelegt, im Zuge dessen ein mitunter über Jahrzehnte aufgebautes (und als maskulin gerahmtes) Selbstverständnis ins Wanken gerät. Der Soziologe Lothar Böhnisch sieht hierin insbesondere auch eine Krise des (gesellschaftlichen bzw. familiären) Status, die mit Eintritt in Ruhestand ausgelöst wird:

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erkenntnisse zur männlichen Lebensbewältigung ist es nur plausibel, dass es dem älteren Mann zu schaffen macht, dass seine bisher nach außen gerichtete biografische Integrität bedroht ist [...]. Mit der Entberuflichung verliert er meist seinen Status als (alleiniger oder hauptsächlicher) Ernährer der Familie, ebenso als beruflicher Experte, und erfährt, dass sein soziales und öffentliches Ansehen nicht mehr selbstverständlich gegeben ist.²⁹

Doch das kontinuierliche Betonen der eigenen Produktivität durch die Rahmung bestimmter Tätigkeiten als ‚Arbeit‘ ist nicht nur eine Form der Selbstbehauptung gegenüber dem eigenen lebensgeschichtlichen Kohärenzverständnis und gegenüber mir als Forscher (der sich zudem in einer anderen Lebensphase befindet), sondern mitunter auch eine Abgrenzung zu anderen Akteuren des Feldes. Dies kommt schon im titelgebenden Zitat zum Ausdruck, impliziert es ja, dass es eine Menge Alkoholiker unter den Rentnern in Thailand gibt, die in der gesellschaftlichen Wahrnehmung als präserter empfunden werden. In die Bewertung dieses Lebensstils fließen dann noch weitere Faktoren mit ein, etwa eine grundsätzliche Untätigkeit und ein Sich-Gehen-Lassen, das an Kontrollverlust erinnert. An dieser Stelle sei erwähnt, dass in den Erzählungen der Gesprächs- und Interviewpartner eine generelle Tendenz zur Rechtfertigung der eigenen Situation und des eigenen Handelns und zur Abgrenzung gegenüber anderen Akteuren des Feldes vorhanden ist. Sie alle sind sich natürlich des gängigen Bildes sehr bewusst, das sozusagen „zu Hause“ (nicht nur im deutschsprachigen Raum) von westlichen Rentnern in Thailand bzw. Pattaya vorherrscht, das auch immer wieder bedient und reproduziert wird durch entsprechende TV-Features und Doku-Soaps wie etwa „Villa Germania“ auf RTL II³⁰, aber z.B. auch von dem Roman *Plattform*³¹ des französischen Schriftstellers Michel Houellebecq. Die Figur, von der man sich also unbedingt abgrenzen möchte, ist a) der hemmungslose Sextourist und b) der quasi dauerhaft alkoholisierte Rentner, der im fernen Thailand, ohne ein soziales

²⁹ Lothar Böhnisch, *Der modularisierte Mann. Eine Sozialtheorie der Männlichkeit*, Bielefeld 2018, 222.

³⁰ Villa Germania. Forever Young. 8 Folgen. Deutschland 2012.

³¹ Michel Houellebecq, *Plattform*. Köln 2002.

Korrektiv durch eine Ehefrau, durch Familie, Nachbarn oder Freunde, die Kontrolle über seinen Alltag verloren hat. So äußerten alle drei vorgestellten Interviewpartner, dass sie selten an den Strand gehen, keine Stammtische besuchen und langjährige Beziehungen oder sogar Ehen mit Thailänderinnen führen, die abseits der als Prostitution bezeichneten Verhältnisse zwischen Ausländern und Thailänderinnen angesiedelt seien. Der auf den ersten Blick mustergültige Muße-Kontext des Ruhestands unter Palmen in Thailand wird auf diese Weise von ihnen dekonstruiert und Phasen bzw. Praktiken der Muße nur punktuell und in Abgrenzung von Arbeit zugelassen.

Interessant ist an dieser Stelle auch, wie deutlich tätige Arbeit von meinen Gesprächspartnern als Strategie zur Vermeidung von Alkoholismus oder zumindest in Abgrenzung von denjenigen mit einem offensichtlichen Alkoholproblem thematisiert wird. Hier könnte man dann auch mit dem bereits erwähnten Begriff der Langeweile³² operieren, die sich anscheinend, wie v.a. in den Zitaten von Gunter anklang, bei vielen einstellt und dann ein ausgiebiges Trinkverhalten als Kompensation dieser Langeweile entsteht. Insofern wäre es eine interessante Überlegung, welche Bedeutungen Alkohol in Kontexten der Muße zugeschrieben bekommt bzw. inwiefern eventuell Alkoholkonsum etwas ist, was Phasen der Muße markiert. Wie schon eingangs erwähnt, entsteht nur durch die bloße Abwesenheit von beruflichen Verpflichtungen und Aufgaben noch keine Muße bzw. ist es jederzeit möglich, dass die vorhandene freie Zeit nicht als wertvoll, sondern eben als langweilig empfunden wird.

Hier finden sich zudem Spezifika des Verhältnisses bzw. der Aushandlung von Muße und Arbeit im Kontext männlicher Altersmigrationen nach Thailand. Während die Strukturierung des eigentlich von Aufgaben und Zwängen befreiten Alltags im Ruhestand durch Schaffung und Beschaffung neuer Tätigkeiten und Arbeiten durchaus noch ganz parallel läuft zur Situationen von Rentnerinnen und Rentnern z.B. in Deutschland und auch die unterschiedlich ausgeprägten Formen eines *busy talk*, wie es u.a. Tine Denninger und Silke van Dyk bezeichnen³³, nicht ungewöhnlich sind, ist die Instrumentalisierung der eigenen Arbeit zum Zwecke der Rechtfertigung und Abgrenzung von den „Anderen“ und damit den moralisch Fragwürdigen ein Spezifikum dieses Feldes. Besonders deutlich wird dies in einem weiteren Zitat von Gunter, der eine direkte Parallele zwischen den gesellschaftlichen Status von scheinbar untätigen Hartz-IV-Emp-

³² Auch die Langeweile wurde als Konzept selbstverständlich, genau wie Arbeit, Freizeit oder Muße, bereits kulturwissenschaftlich gefasst. Eine entsprechende Erörterung kann hier aus Platzgründen jedoch nicht stattfinden, weshalb auswahlsweise auf zwei Texte hingewiesen sei: Billy Ehn/Orvar Löfgren, *Nichtstun. Eine Kulturanalyse des Ereignislosen und Flüchtigen*, Hamburg 2012; sowie Stephanie Tomschitz, „Langeweile als Forschungsfeld. Methodische Herausforderungen und methodologische Überlegungen“, in: Matthias Beitzl/Ingo Schneider (Hg.), *Emotional Turn? Europäisch-ethnologische Zugänge zu Gefühlen und Gefühlswelten*, Wien 2016, 281–290.

³³ Vgl. Denninger/van Dyk/Lessenich u.a., „Leben im Ruhestand“, 265–268.

fängern und den ebenso untätigen Rentnern in Thailand zieht und damit auf die gesellschaftliche Wirkmacht von Verachtungs-Diskursen abhebt, indem er entsprechend gängige Topoi aufruft:

Ja, überleg mal, du wohnst hier oder wohnst in Deutschland in einem Hochhaus, Apartment ohne Balkon, und hast keine Arbeit. Ob du jetzt Rentner bist oder Hartz-IV-Empfänger, nix zu tun, und was machst du den ganzen Tag? Die Glotze läuft den ganzen Tag, scheiße, schon wieder Wiederholung und wieder nix und wieder nix. Und hier hast du sonst nix, außer mit deinen Kumpels einen saufen zu gehen.³⁴

Einmal mehr kommen hier bestimmte Versatzstücke zum Einsatz, die als Marker des fragwürdigen und moralisch minderwertigen Lebensstils dienen, von dem er sich abgrenzen möchte: die Anonymität und Enge eines Hochhauses (in Abgrenzung zum Haus mit Garten, das Gunter bewohnt), der Fernseher im Dauerbetrieb, der als Synonym für die Unfähigkeit stehen kann, die verfügbare freie Zeit sinnvoll zu füllen. Diese Bewertung wird noch gesteigert durch die explizite Erwähnung der „Wiederholung“ – offensichtlich nicht nur bezogen auf das Fernsehprogramm, sondern auch auf den – in Gunters Augen – repetitiven Alltag vieler anderer Ruheständler, der in seiner Darstellung geprägt ist von sinnentleerter Untätigkeit („[...] und wieder nix und wieder nix“). Und abermals bekräftigt er seine titelgebende Aussage, dass ohne Struktur (die für ihn nur durch Arbeit entstehen kann) nichts bleibt außer dem Weg in die Bar. Mit dem Hervorheben der eigenen Leistungen und Tätigkeiten kann man sich zuletzt nicht nur von denjenigen abgrenzen, die am Vormittag bereits Bier trinken und ihre Tage insgesamt entweder in der Kneipe oder am Strand verbringen und also als unproduktiv markiert werden. Man verdient sich darüber hinaus zusätzlich auch die Phasen der Muße und macht sie damit in einem zunächst unstrukturierten Ruhestandsalltag sowohl für sich als auch für andere überhaupt erst wieder sichtbar – und damit auch sich selbst als Person und die mitunter infrage gestellte Position als Mann. Und gleichzeitig schwächt es die als fragwürdige deklarierte (und natürlich auch empfundene) Rolle als Sextourist (bzw. Sexrentner) ab.

³⁴ Interview mit Gunter vom 21.03.2017.

Von heterochronotopen Arbeits-Räumen und Frei-Zeiten

Mußestunden und -räume darstellender Künstler*innen

Ute Sonnleitner

Darstellende Künstler*innen der Jahrzehnte vor, um und nach 1900 wurden mit dem pauschalen Verdacht konfrontiert ‚arbeits-scheu‘ zu sein.¹ Sie selbst betonten oftmals die Belastungen des Berufes: Rollenstudium, Proben, Aufführungen, Reisetätigkeiten wurden genannt. Weite Bevölkerungskreise wiederum waren theateraffin, nutzten das Theater als Ort der Freizeitgestaltung, teils für Stunden der Muße. Für die Zuseher*innen waren lediglich die Aufführungen als Arbeitszeiten von Schauspieler*innen, Sänger*innen, Tänzer*innen greifbar.

Die unterschiedlichen Wahrnehmungen fordern zu vertiefter Betrachtung heraus. Wie gestaltete sich das Zusammenspiel von Arbeit und Muße für jene, die auf der Bühne standen? Denn auch abseits des Bühnengeschehens verliefen Arbeits-Räume und -Zeiten gegenläufig zu gesellschaftlichen Idealvorstellungen: Künstler*innen probten untertags im Theater, lernten ihre Rollen in ihren Privatwohnungen, im Hotel, im Park; nutzten somit Zeiten und Räume zur Arbeit, die in einem landläufigen Verständnis mit Freiraum, mit Mußestunden verbunden waren. Was bedeutete dies für die Betroffenen selbst? In welchem Verhältnis standen für sie Muße, Arbeit und Freizeit?

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, anhand der Selbstzeugnisse von darstellenden Künstler*innen deren Wahrnehmungen und Erfahrungen nachzuvollziehen und zu deuten. Die Einflüsse von Zeit und Raum auf das in beständiger Bewegung befindliche Theaterwesen und seine Exponent*innen und deren Wechselwirkungen mit intersektionalen Verflechtungen stehen dabei im Fokus der Betrachtungen.

¹ Diese Aussage beruht insbesondere auf den Einschätzungen der Betroffenen, die vielfach darüber berichteten, dass derartige Vorstellungen an sie herangetragen wurden. Vgl. beispielsweise die Biografien von Lina Loos, *Das Buch ohne Titel. Erlebte Geschichten*, Frankfurt a.M./Berlin 1989; Maria Jeritza, *Sunlight and Song*, New York/London 1924; Leo Slezak, *Meine sämtlichen Werke*, Hamburg 1959; Walter Slezak, *Wann geht der nächste Schwan?*, München 1964; Elfriede Irrall/Olaf Scheuring, *Und künde anderen von solchem Glück. Vorausschauende Erinnerungen*, Wien o.J.

„Freie Zeit und (innere) Ruhe zu haben“, lautet die derzeitige Definition von ‚Muße‘ gemäß Duden.² Dementsprechend erfolgt bei ersten Überlegungen zur Begriffstrias ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ wohl mehrheitlich eine fast automatische Zweiteilung in das – in welcher Weise auch immer verwandte – Paar ‚Muße‘ und ‚Freizeit‘ und den als – als solchen angenommenen – Gegensatz der ‚Arbeit‘.³ Der alltägliche Gebrauch übersieht dabei meist die Vielschichtigkeit der Begrifflichkeiten – und gerade auch deren, im Zusammenhang mit der Publikation bedeutsamen und zu diskutierenden, mehrdeutigen Gehalt.

‚Muße‘, ‚Arbeit‘, wie auch ‚Freizeit‘ sind sozial, kulturell, gesellschaftlich bestimmt, unterliegen einem stetigen – historischen – Wandel.⁴ Eine endgültige, feststehende Definition ist demgemäß nicht möglich.

Feststellbar ist, dass im Zuge der zunehmenden Trennung von ‚Arbeit‘ und ‚Freizeit‘ im Rahmen von Industrialisierungsprozessen in Mitteleuropa im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts der Freizeitbegriff in immer stärkerem Ausmaß das Wort ‚Muße‘ zu verdrängen begann.⁵ Der ‚Arbeit‘ wurde ein zwanghafter Charakter beigemessen. Parallel dazu wurden Frei-Zeiten und -Räume, die nicht der Überprüfungsmöglichkeit von Vorgesetzten unterlagen, gedanklich immer mehr vereinheitlicht.⁶ Eine vollständige Ersetzung jedoch hat bis zum heutigen Zeitpunkt nicht stattgefunden, was wiederum als Beleg dafür gelten kann, dass ‚Muße‘ durch spezifische Ausprägungen gekennzeichnet ist, die Alleinstellungsmerkmale gegenüber der ‚Freizeit‘ bilden.⁷

² „Muße, die“, in: *Duden*, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Muße> (abgerufen am 16.07.2018).

³ Margit Schäfer, „Zeit und Raum für Muße!“, in: *umwelt & bildung* 2a (2002), 6–8.

Seit dem Frühjahr 2018 besteht in Österreich eine intensive Diskussion zum Thema „Arbeitszeit“ – deren gesetzliche Ausweitung auf 12 Stunden, wie von Regierung und deren Mehrheit im Nationalrat beschlossen, führt zu einer ‚Belegung‘ des Themenkreises „Zeit und Arbeit“, der auch die Autorin* nicht entzogen ist und die bestimmte Vorannahmen bedingen, deren Automatismus stets kritisch zu hinterfragen ist.

Zur Involvierung von Forschenden in ihren Forschungsgegenstand siehe: Bernd Rieken, „Ethnopschoanalyse und Gegenübertragung im Kontext der Volkskunde/Europäischen Ethnologie“, in: Johannes Reichmayr (Hg.), *Ethnopschoanalyse revisited. Gegenübertragung in transkulturellen und postkolonialen Kontexten*, Gießen 2016, 390–407, 400–403.

⁴ Vgl. dazu auch die Beiträge der ersten Sektion in diesem Band sowie Jochen Gimmel/Tobias Keiling (Hg.), *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 11–23.

⁵ Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umsetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 1–11, 2 f.

⁶ Jürgen Kocka/Klaus Offe (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York 2000.

⁷ Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 2 f.

Als Grundannahme⁸, um dem Phänomen Muße habhaft werden zu können, wird – auf der Grundlage bisheriger Mußedefinitionen – im vorliegenden Beitrag ‚Muße‘ zunächst als besonderer Zustand menschlichen Daseins angenommen, der Denken und Fühlen „außerhalb von Zeit und Raum“ versetzt.⁹ ‚Muße‘ ist zudem dadurch gekennzeichnet, dass, unabhängig davon ob und in welcher Weise in ihr agiert wird, das Handeln keinem bestimmten Zweck zugeordnet werden kann beziehungsweise keinem Sinn in Bezug auf Verwertbarkeit unterliegt.¹⁰

Auf Basis dieser Grundannahmen wird der Versuch unternommen den defintorischen Übereinkünften zu ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ einer spezifischen Gruppe innerhalb eines groben Zeit-Raumes nachzuspüren: Das deutschsprachige Theaterwesen der Jahrzehnte vor, um und nach 1900, das weit über die deutschsprachigen Gebiete Mittel- und Zentraleuropas hinausreichte und weltweite Verknüpfungen aufwies, wird als Beispiel herangezogen, wobei die Akteur*innen auf der Bühne im Fokus der Untersuchungen stehen.¹¹

Theater stellte *das* zentrale Unterhaltungsmedium des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts dar. Weite Bevölkerungskreise nutzten Vorstellungen verschiedenster Art und verbrachten freie Zeiten in den Räumlichkeiten von Theaterhäusern. In der Forschung wurde das Theater als spezifischer Mußeraum tituliert.¹² Gleichzeitig waren und sind theatrale Aufführungen nur mittels der Arbeitsleistungen verschiedenster Personen (Künstler*innen; Garderobieren*;

⁸ Siehe dazu die Überlegungen zu „Idealtypen“: Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 34–53, 35.

⁹ Vgl.: Erich Ribolits, „Muße und Kult am Ende der Arbeitsgesellschaft“, <http://www.google.at/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0ahUKEwj1z4G766XcAhWEC-wKHZmTCA4QFgg6MAM&url=http%3A%2F%2Fhomepage.univie.ac.at%2Ferich.ribolits%2Fphp%2Fweb%2Fm%2Farchive%2Fdownload%2F5630&usg=AOvVaw21wLEOIH846QTqF18xgH4x> (abgerufen am 17.07.2018).

¹⁰ Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014.

¹¹ Der Akteur*innen-Begriff wurde dem Konzept Bruno Latours entlehnt. Seine Akteur-Netzwerk-Theorie sieht die Verknüpfung verschiedenster menschlicher, wie auch dinglicher Akteure als Grundstruktur sämtlicher Abläufe: Um ein tatsächliches Verstehen für die Zusammenhänge ‚der Umwelt‘ zu erlangen, müsse das Zusammenwirken aller Akteure und Aktanten erforscht und hinterfragt werden (vgl. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2010).

¹² Kerstin Fest, „Bless me, papa, what a strange place this is‘. Muße und Professionalität im englischen Metadrama des 18. Jahrhunderts“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 152–166, 152 f.

Dramaturg*innen; Bühnentechniker*innen; Direktor*innen, um nur einige zu nennen) durchzuführen. In welchem Verhältnis stehen hierbei Arbeits-/Muße-/Räume/Zeiten zueinander?

Mittels der qualitativen Analyse von Egodokumenten/Selbstzeugnissen werden die Erfahrungswelten der Künstler*innen zu erfassen gesucht. ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘, deren Verflechtungen und Bedeutungsgehalte, deren postulierte An- und Abwesenheiten nehmen, so die These, eine zentrale Rolle in der Selbst-Positionierung der Akteur*innen ein und werden in ihrem Bedeutungsgehalt hinterfragt.

1. Heterochronotop: Räume und Zeiten im Theater

Die bereits angesprochenen Konstruktionen von Gegensatzpaaren steht in weiterer Folge auf dem Prüfstand: die Klärung der spezifischen historischen Konstellation von ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ wird angestrebt. Dabei wird von der Prämisse ausgegangen, dass allen drei Begriffen eine starke Verbindung zu zeit-räumlichen Fragestellungen innewohnt. Das Agieren und Dasein in Zeiten und Räumen, deren Wahrnehmung und Deutung stellen entscheidende Faktoren dar.

Theater wiederum erscheint als idealer Bezugspunkt: Wie einleitend angesprochen, überschneiden sich in ihm ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘; ihm wird gerade in Hinsicht auf Zeit-Raum-Konstellationen eine spezifische Rolle zugesprochen.¹³ Die im Zuge des sogenannten *spatial turn* einsetzenden Bemühungen, auch den Raum als Kategorie gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse zu verstehen¹⁴, bewirkten die aktive Auseinandersetzung mit ‚anderen Orten‘, den von Michel Foucault unter diesem Begriff geprägten „Heterotopien“.¹⁵ Real gewordene Utopien, die einerseits vollkommen außerhalb der Gesellschaft stehen, diese aber gleichzeitig in ihren Gegebenheiten und Befindlichkeiten widerspie-

¹³ Vgl. beispielsweise das Gedicht „Theater“ von Olaf Scheuring. Dieses beginnt und endet mit folgenden Worten: „Theater ist die Zeit zwischen den Orten. Theater ist der Ort zwischen den Zeiten“. Olaf Scheuring, „Theater“, gelesen von Michael Heltau, *Menschenbilder*, „Glück du schwarzer Vogel“ – in Memoriam Elfriede Irrall, Ö1, 15.07.2018, 14–15 Uhr (Erstausstrahlung 10.07.2016).

¹⁴ Robert Osman/Daniel Seidenglanz/Ondrej Mulicek, „Urban Place as a Heterochronotopia. A Case Study of a Brno Locality“, in: *Czech Sociological Review* 52,6 (2016), 927–962; Robert Fischer, „Mobility and Morality at the Border. A Lefebvrian Spatio-Temporal Analysis in Early Twentieth-century Ciudad Juárez and El Paso“, in: *Historical Social Research* 38,3 (2013), 176–196; Wiebke Amthor, „Heterotopie aus Fakt und Fiktion. Beispiel Venedig“, in: *querelles-net*, <https://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/779/807> (abgerufen am 19.06.2018).

¹⁵ Marc Augé, *Non-places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, London/New York 1995; Michel Foucault, „Andere Räume“, in: Karl-Heinz Barck (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34–46.

geln; durch ein besonderes Regelwerk sozialen Zusammenseins bestimmt sind, das in seiner Besonderheit die herkömmlichen gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten des Zusammenlebens verdeutlicht. Das Theater wurde als nahezu typisches Beispiel solcher anderen Orte beschrieben.¹⁶ Es repräsentiert Räumlichkeiten, deren Funktionen einen Teil des gesellschaftlichen Lebens darstellen, die aber mit ihrem Betreten dennoch eine Veränderung der alltäglichen Strukturen bewirken: ein Herausgehobensein aus der Welt des Alltags wird erreicht. Der immer wieder hergestellte Konnex zwischen Theater und Muße erschließt sich auch in diesem Zusammenhang.

Neben der räumlichen Struktur spielt die zeitliche Dimension eine – wenn nicht *die* – entscheidende Rolle. Gerade für die Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ ist es von zentraler Relevanz, den Aspekt Zeit zu hinterfragen. Die Begriffstrias steht in engem Konnex zu Fragen der Zeit und ihrer Verwendung und Verwertung: Zeitwahrnehmungen in ihren verschiedenen, oftmals ambivalenten Dimensionen müssen berücksichtigt werden.

Insbesondere in der Geschichtswissenschaft wird Zeit oft als ‚gegebene Größe‘ betrachtet. Sie wird nur selten als Konstrukt hinterfragt, das deutlich sozialen, gesellschaftlichen Zusammenhängen unterliegt und immer wieder in seiner Wahrnehmung Veränderungen durchläuft.¹⁷

Die Deutung von Zeit kennzeichnet soziale Gruppen beziehungsweise ist Ausdruck ihrer Ordnung und spiegelt beispielsweise Machtverhältnisse und Beziehungsstrukturen (wer verfügt über wessen Zeit). Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft werden hergestellt und immer wieder neu produziert, wobei neben den genannten sozialen und kulturellen Aspekten auch historische von Belang sind.¹⁸

Der Begriff Heterochronotop wird daher dem ‚Heterotop‘ und seinem räumlichen Schwerpunkt in diesem Artikel vorgezogen. Ebenfalls – wenn auch nur in einem Nebensatz – bereits von Foucault eingeführt, beschreibt er das Zusammenwirken räumlicher und zeitlicher Strukturen unter bestimmten Bedingungen; das Herausgehobensein aus Raum und Zeit, das die Besonderheit der ‚ande-

¹⁶ Vgl. Augé, *Non-places*; Foucault, „Andere Räume“; Christopher Balme, „Stadt-Theater: Eine deutsche Heterotopie zwischen Provinz und Metropole“, in: Burcu Dogramaci (Hg.), *Großstadt – Motor der Künste in der Moderne*, Berlin 2010, 66–76.

¹⁷ Achim Landwehr, „Alte Zeiten, Neue Zeiten. Aussichten auf die ‚Zeit-Geschichte‘“, in: Achim Landwehr (Hg.), *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, Bielefeld 2012, 9–40.

Zu konkreten Auseinandersetzungen mit Zeit in den Geschichtswissenschaften: Aleida Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013; Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History*, Budapest/New York 2008.

¹⁸ Auch durch die vermehrte Einflussnahme ‚wissenschaftlicher‘ Untersuchungen wurde in zunehmendem Maße ein Bild der Zeit als „Zeitstrahl“ entwickelt, das sich endgültig im 19. und 20. Jahrhundert etablierte und damit andere Zeitmodelle (beispielsweise den Kreislauf) verdrängte – jedoch nicht gänzlich beseitigte.

ren Orte‘ bedingt – und damit gleichzeitig einen deutlichen Anknüpfungspunkt zum Erleben von Muße bildet.¹⁹

Um Zugang zu menschlichem Zeitwissen (deren Vorstellungen und Überlegungen zu und über *die Zeit*) zu erlangen, ist es zielführend, Zeitpraktiken, den konkreten Umgang der Akteur*innen mit ‚der Zeit‘ zu betrachten. Im vorliegenden Fall sind damit jene Menschen angesprochen, die in Theaterräumen auf der Bühne stehen. Darstellende Künstler*innen verschiedener Professionen erscheinen aus zweierlei Gründen als ideale Fokusgruppe der Betrachtungen: Neben dem bereits einleitend genannten Aspekt der Betroffenheit im Sinne der Fragestellung (sind doch Arbeits-Räume und -Zeiten gedanklich eng mit Frei-Zeiten einer Bevölkerungsmehrheit verbunden), ist es die Quellenlage, die darstellende Künstler*innen wie kaum eine andere Bevölkerungsgruppe dokumentiert und damit besondere Einblicke ermöglicht.²⁰ Theaterstars begannen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, in vermehrtem Ausmaß über ihr Leben zu erzählen, ihre Erfahrungen in Autobiografien festzuhalten. Das Hauptaugenmerk bestand mehrheitlich darauf das künstlerische Dasein wiederzugeben, womit in vielfacher Weise Zusammenhänge des Alltagsgeschehens innerhalb der begrifflichen Trias von ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ Erwähnung fanden. Dies stellt eine besondere Chance dar angesichts der ansonsten faktisch kaum bestehenden Möglichkeiten,

¹⁹ Vgl. dazu auch den Tagungsband von Günther Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 2), Tübingen 2016. Hier werden in einer Reihe von Beiträgen der Bezug von Heterotopie und Muße herausgearbeitet.

²⁰ Dabei darf keinesfalls übersehen werden, dass dies nur einen Aspekt der quellentechnischen Realität darstellt, der zudem deutlich die intersektionalen Gegebenheiten widerspiegelt. Denn die als durchaus sehr gut zu bezeichnende Quellenlage gibt lediglich die Situation der ‚Stars‘ wieder. Die Jahre ihrer Berühmtheit waren wohldokumentiert und durch verschiedenste Materialien greifbar. Unbekannte, weniger berühmte Künstler*innen dagegen waren kaum in Quellen erfasst. Dies trifft gerade auch auf die für diese Studie herangezogenen Egodokumente zu – mit wenigen Ausnahmen wurden diese lediglich von Stars verfasst. Karoline Bauer, *Komödianten-Fahrten. Erinnerungen und Studien*, Berlin 1875; Rudolf Tyrolt, *Aus der Theaterwelt. Ernste und heitere Bilder*, Leipzig 1879; Ludwig Barnay, *Erinnerungen*, Berlin 1954; Tilla Durieux, *Eine Tür steht offen. Erinnerungen*, Berlin 1954; Tilly Wedekind, *Lulu. Die Rolle meines Lebens*, Zürich 1969; Lina Loos, *Das Buch ohne Titel. Erlebte Geschichten*, hg. v. Alof Opel/Herbert Schimek, Frankfurt a.M./Berlin 1989; Tilla Durieux, *Eine Tür fällt ins Schloss. Roman*, Berlin 1989; Lilli Lehmann, *Mein Weg*, Leipzig 1913; Lucie Vierna, *Gute und böse Geister. Kleine Erzählungen von Gastspiel und Erholungsreisen*, Zürich 1915; Auguste Wilbrandt-Baudius, *Aus Kunst und Leben. Erinnerungsskizzen einer alten Burgschauspielerin*, Zürich/Leipzig/Wien 1919; Lucie Vierna, *Mit und ohne Schminke*, München 1920; Maria Jeritza, *Sunlight and Song*, New York/London 1924.

Zu den wenigen Ausnahmen, die über Misserfolge berichten beziehungsweise über berufliche Schwierigkeiten erzählen, gehören: Ernst Clefeld, *Der philosophierende Vagabund. Lebensbeichte eines Wanderkomödianten*, Stuttgart 1910; Helene von Scharfenstein, *Aus dem Tagebuche einer Schauspielerin*, Stuttgart 1912.

„direkten“ Zugang zu zeitlichem Erfahrungswissen, damit verbundenen Emotionen²¹ von Subjekten zu erlangen.²²

Insbesondere die zahlreichen Egodokumente von Frauen bilden einen wahren Schatz. Selbstzeugnisse spiegeln Machtverhältnisse: Es stellt keinen Zufall dar, wem erlaubt ist, worüber zu berichten – einer überwältigenden Mehrheit von Frauen war dies bis weit in das 20. Jahrhundert hinein nicht gestattet. Ihnen wurde abgesprochen, erzählenswerte Erfahrungen und Erinnerungen zu besitzen.²³ Die autobiografischen Texte von darstellenden Künstlerinnen* aus dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert sind somit im Korpus der ansonsten fast ausschließlich von Männern verfassten Texte außergewöhnlich. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang gleichfalls auf eine weitere Besonderheit im Geschlechterverhältnis hinzuweisen: Zwar verfassten auch Künstler* im Umfeld des Theaters Autobiografien, deren Zahl ist jedoch weitaus geringer, was indirekt wiederum auf eine Sonderstellung der weiblichen Theaterstars verweist.²⁴

²¹ Ute Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, Budapest 2011. Zu Zeit und Emotionen: Margrit Pernau/Max Stille, „Zeit, Oh Zeit! Warum habe ich dich verschwendet? Ein Alptraum“, in: *Geschichte der Gefühle. Einblicke in die Forschung* (Oktober 2017), <https://www.history-of-emotions.mpg.de/de/texte/zeit-oh-zeit-warum-habe-ich-dich-verschwendet-ein-alptraum> (abgerufen am 03.09.2018).

²² Gabriela Muri, *Pause! Zeitordnung und Auszeiten aus alltagskultureller Sicht*, Frankfurt a.M./New York 2004, 84.

²³ Christina Müller-Botsch, „Der Lebenslauf als Quelle. Fallrekonstruktive Biographieforschung anhand personenbezogener Akten“, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 19,2 (2008), 38–63; Ursula Apitzsch/Mechtild Jansen, *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*, Münster 2003; Gabriele Jancke/Claudia Ulbrich (Hg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, Berlin 2005; Karin Maria Schmidlechner, „Oral History als Methode der Historischen Frauenforschung“, in: Karin Maria Schmidlechner (Hg.), *Signale. Veröffentlichungen zur historischen und interdisziplinären Frauenforschung*, Graz 1994, 9–24.

Aleida Assmann interpretiert das Erinnerungsverbot für Frauen als tiefgreifende Angst vor deren Potenzial. Aleida Assmann, „Geschlecht und kulturelles Gedächtnis“, in: Meike Penkwitt (Hg.), *Erinnern und Geschlecht*, Freiburg i.Br. 2006, 29–46; Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte*, Frankfurt a.M. 1999.

²⁴ Auch zahlreiche Künstler* genossen im 19. Jahrhundert große Berühmtheit und wurden verehrt – hymnische Anbetung aber wurde nahezu ausschließlich Schauspieler*innen, Sänger*innen und Tänzer*innen zuteil. Es sei an dieser Stelle beispielsweise auf Sarah Bernhardt, Agnes Sorma, Jenny Lind verwiesen, um nur einige zu benennen. Erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts begann eine merkliche Verschiebung hin auch zu einem männlichen* Starkult: im deutschsprachigen Raum kann etwa Alexander Moissi genannt werden; aber auch Enrico Caruso zählte zu der Generation „männlicher Diven“. (Wobei gerade der Begriff Diva auf die weibliche Konnotation übergroßen Startums hinweist). Vgl.: Hans Otto Hügel, „Das selbstentworfenen Bild der Diva. Erzählstrategien in der Autobiographie von Sarah Bernhardt“, in: Rebecca Grotjahn/Dörte Schmidt/Thomas Seedorf (Hg.), *Diva – Die Inszenierung der übermenschlichen Frau. Interdisziplinäre Untersuchungen zu einem kulturellen Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Schliengen 2011, 37–57; Rebecca Grotjahn, „The most popular woman in the world‘ Die Diva und die Anfänge des Starwesens im 19. Jahrhundert“, in: Rebecca Grotjahn/Dörte Schmidt/Thomas Seedorf (Hg.), *Diva*

Wer waren nun die oftmals genannten Akteur*innen des Bühnengeschehens und in welchem Lebensumfeld bewegten sie sich?

2. Bewegungen durch Zeit und Raum – Theaterwesen um 1900

Der Begriff der Bewegung wurde nicht von ungefähr herangezogen, um in das alltägliche Leben darstellender Künstler*innen einzuführen. Die Bewegungen von darstellenden Künstler*innen waren – und sind – vielfältiger Art. So waren viele von ihnen in direktem Sinne beständig ‚unterwegs‘: Schauspieler*innen, Sänger*innen, Tänzer*innen waren Reisende, Migrant*innen, Flüchtende, multilokal Verortete. Sie bewegten sich von Gastspiel zu Gastspiel, übersiedelten nach Wechseln des Engagements, reisten als Mitglieder mobiler Truppen auf wiederholten Routen oder entlang stets neuer Strecken, lebten in einem oder mehreren fixen Wohnorten.²⁵ Das Theatersystem des 19. und 20. Jahrhunderts bildete dabei ein Netzwerk, dessen Knotenpunkte durch Bühnen verschiedener Prägung gebildet wurden. Das deutschsprachige Theaternetzwerk (jene Bühnen, die – zeitweise – in deutscher Sprache bespielt wurden) reichte weit über die Grenzen der vornehmlich deutschsprachigen Gebiete Mitteleuropas hinaus, umspannten nahezu den gesamten Globus: so bestanden etwa ‚deutsche‘ Theater in den östlichen Regionen der Habsburger-Monarchie, in Russland, den USA und Südamerika.²⁶

In klassischen Darstellungen wird eine Entwicklung des Theaterwesens nachgezeichnet, wonach nach einer Phase wandernder Truppen, die eine Entwicklung des europäischen Theaters im 17. und 18. Jahrhundert mit sich brachten, die etwa die Etablierung diverser Hoftheater inkludierte, im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine Festigung der Strukturen erfolgte, die sich in der Errichtung zahlreicher

– *Die Inszenierung der übermenschlichen Frau. Interdisziplinäre Untersuchungen zu einem kulturellen Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Schliengen 2011, 74–97.

²⁵ Vgl. Ute Sonnleitner, „Moving German Speaking Theatre. Artists and Movement 1850–1950“, in: *Journal of Migration History* 2,1 (2016), 93–119; Ute Sonnleitner, „Bühnennetzwerke. Künstler_innen in Bewegung“, in: *KRASS kritische assoziationen. Beweg(ung)en und Verknüpf(ung)en* 3 (2015), 52–55.

²⁶ Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass es sich zu keinem Zeitpunkt um ein geschlossenes System handelte: vielmehr bestand steter Austausch beispielsweise zwischen Sprachgruppen. Immer wieder bereisten auch anderssprachige Künstler*innen deutschsprachige Bühnen, ebenso wie auch Deutsch sprechende Künstler*innen anderswo auftraten. Als Sensation wurde wahrgenommen, wenn Schauspieler*innen in anderen Sprachen als ihren Erstsprachen auftraten. Vgl. Sonnleitner, „Moving“; Ute Sonnleitner, „Spracherwerb von Schauspieler_innen unter Bedingungen des Exils – Elisabeth Bergner und Alexander Granach“, in: Manfred Oberlechner/Robert Obermair/Patrick Duval (Hg.), *Exil bildet – Lecons d'exil*, Frankfurt a.M. 2018, 230–245.

fixer Theaterhäuser spiegelte.²⁷ Ein wahrer Theaterboom war gegen Ende des 19. Jahrhunderts gegeben, wobei allmählich bereits die Konkurrenz verwandter Unterhaltungsformen wie Revue, Kabarett und Kino spürbar wurde.

Nun ist die Erzählung nicht als grundsätzlich falsch zu bezeichnen, die implizierte zunehmende ‚Sesshaftigkeit des Theaters‘ allerdings widerspricht sämtlichen Realitäten. So waren Wandertheater bis weit ins 20. Jahrhundert präsent, das Leben darstellender Künstler*innen durch beständige Ortsveränderungen bestimmt.

Dies ist von Relevanz, da auch Bewegung in engem Konnex zur Heterochronotopie steht, wobei ein besonderes Verhältnis zu zeit-räumlichen Wahrnehmungen gerade künstlerisch Schaffenden, die sich migrierend bewegen, zugesprochen wird.²⁸ Die migratorische Erfahrung sei im Stande ‚the black hole of linearity‘ aufzuheben, eine Heterochronie herzustellen, Vergangenheit und Gegenwart einander überschneiden zu lassen²⁹ – und somit in gewisser Weise die Aufhebung verbreiteter Zeitwahrnehmungen zu bewirken.

Die Wahrnehmung des Systems Theater als Heterochronotop findet auch aus dieser Perspektive neuerliche Bestätigung: Die stetigen Veränderungen und Wechsel, die das Theaterwesen bestimmen, können als weiterer Aspekt, der dessen Sonderstatus bedingt, verstanden werden.

Wie aber korrelieren ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ mit der stetigen Bewegung? Widerspricht die Bewegtheit einer Vorstellung von Muße als enthobenem (zeit-räumlichen) Zustand oder können auch in ihr mußegefüllte Räume und Zeiten entstehen – wofür der heterochronotope Gehalt einiger Bewegungsarten als starkes Indiz gewertet werden kann. Es gilt nunmehr die tatsächlichen Erfahrungen der Betroffenen einzubeziehen. In welchem Verhältnis standen für sie ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘?

3. Künstlerische Arbeits- und Freizeiten

Um dieser Frage nachzugehen, gilt es zunächst ‚Arbeit‘ und ‚Freizeit‘ nachzuspüren. Deren Bedeutung in Wechselwirkung mit diversen Differenzkategorien (wie Geschlecht, Alter, sozialer Status, um nur einige wenige zu nennen) erscheint, wie zu zeigen sein wird, von besonderem Interesse. Arbeit und Freizeit

²⁷ Hier gilt es zu betonen, dass die Vorstellung, wonach lediglich in großen Städten theatrale Unterhaltungsstätten bestanden, nicht der Realität entspricht – tatsächlich wurden selbst in Dörfern Theaterräumlichkeiten eingerichtet. Verschiedenste Örtlichkeiten wurden hierfür genutzt: teils wurden fixe Strukturen geschaffen (dies meist in Orten, wo der aufkommende Tourismus starke Präsenz aufwies), teils bestand eine Mehrfachnutzung (etwa Säle in Gasthäusern), teils lediglich vorübergehende Adaptierung (Dachböden, Scheunen und ähnliches mehr wurden hierfür herangezogen).

²⁸ Mieke Bal, „Migratory Aesthetics: Double Movement“, in: *EXIT* 32 (2008), 150–161.

²⁹ Bal, „Migratory Aesthetics“, 157.

im 19. Jahrhundert haben bereits intensive forschersiche Aufmerksamkeit erfahren.³⁰ So war die raum-zeitliche Trennung von Arbeit und Freizeit eindeutig in Sphären gegliedert, die eine intersektionale Konnotation aufwiesen.³¹ Öffentlichkeit und Privatheit waren insbesondere in vergeschlechtlichte, wie auch in soziale („klassenspezifische“) Räume und Zeiten geteilt. Die Tätigkeiten außer Haus, die mit Lohn oder Gelderwerb verbunden waren, waren im zunehmende Relevanz besitzenden bürgerlichen Umfeld ‚männlich‘ konnotiert, während ‚das Private den Frauen‘ zugeschrieben wurde.

Die Privatheit war dabei oftmals mit dem Aufenthalt in geschlossenen Räumen verbunden – der aber keineswegs mit ‚Freizeit‘ gleichzusetzen ist und an stete Aufgaben geknüpft war: Tätigkeiten der Haushaltsführung, Handarbeiten, aber auch die – laienhafte – künstlerische Betätigung (Singen; Rezitieren; Musizieren; Malen und vieles mehr) sorgten für beständige Beschäftigung – die jedoch nicht als ‚Arbeit‘ galten.³²

Ebenso wie ‚Arbeit‘ wurde Frauen ‚Freizeit‘ nicht zugestanden. Für Frauen waren zwar Phasen der Nichttätigkeit gegeben, etwa wenn Ausflüge unternommen wurden, Veranstaltungen besucht, Einladungen wahrgenommen oder gegeben wurden. Die Tätigkeiten erfolgten aber nicht allein und waren mehrheitlich einem bestimmten Aufgabenbereich zugeteilt: Sportliche Aktivität etwa diente der Kräftigung und Gesundheitshaltung des Körpers, der Besuch von Bällen der Repräsentation, künstlerisches Schaffen dem Wohlgefallen des (männlichen) Umfelds und ähnliches mehr.

³⁰ Karin Hausen, „Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben“, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, 363–393, Nachdruck in: Sabine Hark (Hg.), *Dis/kontinuitäten: feministische Theorien*, Wiesbaden 2007, 173–196, 191 f.; Walburga Hoff/Elke Kleinau/Pia Schmid (Hg.), *Gender-Geschichte/n. Ergebnisse bildungshistorischer Frauen- und Geschlechterforschung*, Köln/Weimar 2008; Ute Frevert, „Geschlechter-Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts“, in: Aleida Assmann/Heidrun Frieze (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*, Frankfurt a.M. 1999, 181–216, 185.

³¹ Das Konzept der Intersektion beruht auf der Annahme, dass diverse Differenzkategorien einander in starkem Maße beeinflussen, sich wechselseitig verstärken und abschwächen, in ständiger Beziehung zu einander stehen. Wichtig ist es zu betonen, dass die Auswirkungen sowohl negativer als auch positiver Natur sein können. Vgl. Helma Lutz/María Teresa Herrera Vivar/Linda Supik (Hg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, 2. Aufl., Wiesbaden 2013 (1. Aufl. 2010); Anthony Elliott/John Urry, *Mobile Lives*, London/New York 2010, 59; Antonia Ingelfinger, „Migration – Mobilität – Geschlecht. Eine Einleitung“, in: *Freiburger Geschlechter Studien* 25 (2011), 11–27.

³² Vgl. den Abschnitt „Kultur“ in: Karin M. Schmidlechner u.a., *Geschichte der Frauen in der Steiermark*, Graz 2017, 311–418. Zu Handarbeiten siehe: Walburga Hoff/Elke Kleinau/Pia Schmid (Hg.), *Gender-Geschichte/n. Ergebnisse bildungshistorischer Frauen- und Geschlechterforschung*, Wien/Köln/Weimar 2008, 49–71.

Der Aspekt der Begleitung war gerade für junge Frauen im 19. Jahrhundert ein wichtiger. Reisetätigkeiten, der ‚Aufenthalt im Freien‘ beziehungsweise im öffentlichen Raum hatten in Begleitung (Gouvernanten, Dienstmädchen, gute Bekannte und Vertraute der Familie) zu erfolgen. Zeit für sich alleine, Tätigkeit nach eigenem Willen war für Frauen nicht vorgesehen. Erst im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert erkämpften sich Vorreiter*innen allmählich dieses Privileg.³³

Arbeit, Freizeiten, wie auch Bewegungen – ohne entsprechende Begleitung – waren somit für Frauen nicht vorgesehen, wodurch der Schauspieler*innen-Beruf eine enorme Herausforderung für sie darstellen musste und dessen Aus- und Erleben eine ganz besondere Bedeutung beigemessen wurde.³⁴

Die Besonderheit des Berufs war aber auch für schauspielende Männer* gegeben. Denn die Schauspielerei entsprach in keiner Weise einem bürgerlichen Kanon angesehener Arbeit. Darstellende Künstler*innen und ihr Lebensstil waren mit Klischees und diversen Vorurteilen versehen: Neben der Bewunderung, die den großen Stars entgegengebracht wurde, kam es gleichzeitig auch zur Zuschreibung zahlreicher negativ konnotierter Eigenschaften, wobei Leichtlebigkeit, unsteter Lebenswandel und Faulheit in besonderem Maße hervorgehoben wurden.³⁵

Somit erscheint es wenig überraschend, dass der Beruf für die darstellenden Künstler*innen einen großen Stellenwert einnahm und ihre autobiografischen

³³ Erste Pionier*innen hatten bereits im 19. Jahrhundert entsprechende Schritte gesetzt, waren aber mit massiven Anfeindungen und Schwierigkeiten konfrontiert worden. Vgl. Ulla Siebert, *Grenz.Linien. Selbstrepräsentationen von Frauen in Reisetexten 1871 bis 1914*, Münster 1998; Johanna Gehmacher/Elizabeth Harvey (Hg.), *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 22,1 (2011); Gayle Letherby/Gillian Reynolds (Hg.), *Gendered Journeys, Mobile Emotions*, London/New York 2016.

³⁴ Vgl. Ute Sonnleitner, „Enamoured men – confident women. Gender relations and the travel journal of Lilla von Bulyovszky (1833–1909)“, in: Floris Meens/Tom Sintobin (Hg.), *Gender, Companionship, and Travel. Discourses in Pre-Modern and Modern Travel Literature*, Routledge 2019, 171–188.

Der Schauspieler*innen-Beruf wurde von Frauen nahezu aller sozialen Schichten und Herkünfte ergriffen. Dies wurde skandalisiert, wenn junge, bürgerliche Frauen die Entscheidung fällten zur Bühne zu gehen: es galt grundsätzlich als nicht erstrebenswert, einer Lohnarbeit nachzugehen (bestand die Notwendigkeit Geld zu erwerben, weil eine angestrebte Heirat nicht erfolgte, waren Lehrerin, Gouvernante usw. akzeptable Tätigkeitsfelder). Der Schauspielerei eilte ein äußerst schlechter Ruf voraus, wurde als nicht ‚damenhaft‘ abgelehnt. In Zeitschriften wurden Ratschläge diskutiert, wie Mädchen davon abgehalten werden könnten, zum Theater zu gehen.

³⁵ Hier waren wiederum intersektionale Zusammenhänge von zentraler Relevanz – die reichen, schönen, jungen, erfolgreichen Künstler*innen wurden teilweise regelrecht angebetet, während es beispielsweise für ältere Frauen, die keine Berühmtheiten waren, sehr schwer sein konnte, ihren Lebensunterhalt sicherzustellen. Vgl. Renate Möhrmann (Hg.), *Die Schauspielerin. Eine Kulturgeschichte*, Frankfurt a.M. 2000.

Texte von Erzählungen zu ihren Arbeitsleistungen bestimmt waren, die gerade auch die Klischees widerlegen sollten.

Hinzu kommt die gegen Ende des 19. Jahrhunderts endgültig feststellbare Etablierung der Arbeit als bedeutungsvolles Element persönlicher Identifikation.³⁶ Parallel zur immer intensiveren Durchsetzung einer starken Arbeitsmoral, beziehungsweise sich wechselseitig bedingend, war auch eine Festigung der Übereinkunft zum Zeitwissen und der Zeitmessung mittels Uhren erfolgt.³⁷ Zeit wurde zum wertvollen und knappen Gut, das im ‚nervösen Zeitalter‘ immer mehr fehlte.³⁸

Wie bereits kurz angesprochen, bewegten sich die Beschreibungen der Lebensgeschichten in autobiografischen Schriften und anderen Selbstzeugnissen von Künstler*innen mehrheitlich im Umfeld ihres Arbeitsalltags. Dies ist, so eine zentrale These dieser Ausführungen, nicht allein auf eine besondere Betonung der Arbeitszeit gegenüber anderen Zeiten zurückzuführen, sondern vielmehr auf eine Sonderstellung des Arbeitsbegriffs wie auch der Arbeitswahrnehmung im künstlerischen Umfeld, wobei dem intersektionalen Zusammenspiel insbesondere der Kategorie ‚Geschlecht‘ mit einer Reihe anderer Differenzkategorien große Bedeutung zukommt.

Die Schauspielerin* Lina Loos (1882–1950) beschreibt ihre Einschätzung des Berufs folgendermaßen:

Ich möchte lieber gar nichts arbeiten; nachdem ich aber leider einen Beruf haben muss, so bin ich am liebsten beim Theater. (...) Im Theater fühlt man die Zeit noch intensiver, ja man erlebt noch unerlebtes Leben dazu. (...) Der Laie macht sich freilich oft ein falsches Bild, und Bemerkungen wie: ‚Sie haben’s gut! Zwei Stunden am Abend im Theater und da nur unter lauter lustigen Leuten!‘ sind nicht ganz richtig. So einfach ist es wieder nicht.³⁹

Nun betonte Loos selbst vehement, auf keinen Fall große Rollen übernehmen zu wollen (ihr Lampenfieber hätte das nicht erlaubt) und stellte damit im darstellerischen Umfeld eine echte Ausnahmeerscheinung dar. Zudem führte ihr bekannter Witz zu mancher Übertreibung. Dennoch, oder gerade daher, ist ihre Schilderung der Arbeit von besonderer Bedeutung. Trotz aller Brechungen wird die Besonderheit des Berufs der darstellenden Kunst greifbar, die nochmals deutlicher zu Tage tritt, wenn Loos an späterer Stelle vermerkt:

³⁶ Vgl. Kocka/Offe, *Geschichte und Zukunft*; Jerrold Seigel, *Modernity and Bourgeois Life. Society, Politics, and Culture in England, France, and Germany since 1750*, Cambridge 2012, 454.

³⁷ Vgl. Kocka/Offe, *Geschichte und Zukunft*; Achim Landwehr, *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2014, 33; 37 f.

³⁸ Der Begriff wurde vom Psychiater und Neurologen Richard von Krafft-Ebing (1840–1902) eingeführt.

³⁹ Loos, *Das Buch ohne Titel. Erlebte Geschichten*, 151.

Der echte Schauspieler spielt, weil es ihm ein Bedürfnis ist, weil er lebenshungrig ist, weil ihm ein Leben nicht genügt. Weil der Zustand zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit ein großer Reiz ist, das ist ja auch der ewige Zauber des Lebens. (...) Den Begriff von Zeit und Raum, der während des Spiels aufgehoben ist oder sich verwirrt, auseinanderzuhalten, ist gar nicht so leicht.⁴⁰

Der Heterochronotop Theater, die besondere Stellung von Zeitlichkeiten und Räumlichkeiten, war somit für Künstler*innen deutlich präsent, wobei er in engem Konnex zu ihrer Arbeit stand.

Der Bedeutungsgehalt der ‚Arbeit‘ kommt etwa in der vielfachen und historisch wiederkehrenden Beteuerung zum Ausdruck, enorme Anstrengungen für den Beruf auf sich nehmen zu wollen.⁴¹ Das Rollenstudium in kürzester Zeit wurde gewissermaßen als ‚Initiationsritus‘ junger Künstler*innen verstanden.⁴² Eine gewisse Zeit, zu Beginn der Laufbahn als „Mädchen für alles“ zu fungieren, auf Zuruf im wahrsten Sinne des Wortes über Nacht Rollen vollständig neu zu erlernen, war Teil der Aufstiegserzählung und wurde teilweise als regelrechte Voraussetzung für späteren Erfolg empfunden.⁴³ Ein ‚ruhelofer Geist und Körper‘ im Sinne fortwährender Beschäftigung mit der jeweiligen künstlerischen Arbeit waren Ideale.⁴⁴

Oftmals standen Erzählungen zu Vorgesetzten und/oder Vorbildern damit in engem Zusammenhang: Bühnengrößen, die ein Ruf als „schwierige Persönlichkeiten“, teils gar als „Tyrann*innen“ begleitete, fanden Verteidigung durch Kolleg*innen.⁴⁵ Die Sängerin Maria Jeritza (1887–1982) beschreibt einen ihrer

⁴⁰ Loos, *Das Buch ohne Titel*, 192.

⁴¹ Irene Abendroth (1871–1932) beschreibt, dass sie gerade in Riga aus Wien angekommen mit Zahnschmerzen auftrat – in einer Rolle, die sie in kürzester Zeit erlernt hatte. Zudem befand sie sich in ständiger Zeitnot, da sie lernen, proben und mit Mutter und Schwester gemeinsam den Haushalt besorgen musste, der auch Kostümnäherei umfasste. Vgl. Irene Abendroth, „Der berühmte Sohn“, in: Georg Gelert (Hg.), *Bühnen-Dekameron. Sammlung selbst erzählter heiterer und ernster Erlebnisse berühmter und beliebter Künstlerinnen und Künstler der Bühne*, Berlin 1906, 1–4, 2.

Die „übermenschlichen“ Belastungen konnten aber durchaus auch dazu führen, dass Krankheiten auftraten, die Weiterarbeit verhinderten: so im Falle Ludwig Barnays (1842–1924), der nach New York angereist in kurzer Zeit ein neues Stück mit Kolleg*innen erproben musste (er selbst beherrschte die Rolle, war aber gleichsam als Regisseur gefragt) – er wurde heiser und musste nach zweimaligem Auftritt pausieren – auch um die Abgeschlagenheit auszukurieren. Vgl. Ludwig Barnay, „In Amerika“, in: Georg Gelert (Hg.), *Bühnen-Dekameron. Sammlung selbst erzählter heiterer und ernster Erlebnisse berühmter und beliebter Künstlerinnen und Künstler der Bühne*, Berlin 1906, 14–30, 17.

⁴² Helene Odilon, *Das Buch einer Schwachsinnigen*, Berlin 1909, 10.

⁴³ Vgl. etwa Maria Jeritza, die das Training rasch aufeinanderfolgender, völlig unterschiedlicher Rollenprofile als künstlerisches Lernmittel beschrieb. Jeritza, *Sunlight and Song*, 28.

⁴⁴ Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 70, Nachlass Materna, Amalie – Theatermuseum Wien.

⁴⁵ Vgl. beispielsweise Leo Slezak über Gustav Mahler: Slezak, *Meine sämtlichen Werke*, 144–146; Rudolf Tyrolt über den Direktor Franckel: Tyrolt, *Aus der Theaterwelt*, 56.

Direktoren, der als „Sklaventreiber“ galt, wobei sie ein sehr gutes Verhältnis mit ihm verband.⁴⁶ Denn der Direktor sei zwar fordernd gewesen, habe aber von den Mitarbeiter*innen niemals mehr verlangt als auch er selbst zu geben bereit gewesen wäre und da sie, Jeritza, selbst äußerst gerne viel gearbeitet habe, sei es niemals zu Schwierigkeiten gekommen.⁴⁷ Im Gegenteil, es verband sie ein freundschaftliches Verhältnis.⁴⁸ Immer wieder finden sich derartige Schilderungen (etwa auch in Zusammenhang mit H. v. Karajan), die Größe und Erfolg auf den Willen der betroffenen Person zurückführen und deren Arbeitsleistung als entscheidendes Kriterium anführen.

Amalie Materna (1844–1918) schildert in ihrer Biografie, dass sie am Anfang ihrer Sängerrinnen*-Laufbahn, als sie bei einem Engagement weniger Aufgaben einnahm, sie diese Zeit sofort nutzte, um zusätzliche Gesangsstunden zu nehmen, an ihrer Karriere zu arbeiten.⁴⁹ Trotz aller von ihr erbrachten Anstrengungen war es schlussendlich doch das ‚Schicksal‘, dem sie die größte Bedeutung für die Zukunft ihres Werdeganges beimaß: Nicht ihr – in zahlreichen Auftritten bereits vielfach bewiesenes – Können stand für Materna beim Probesingen im Zentrum, sondern die Macht des Zufalls, weshalb auch Aufregung und Angst stete Begleiter*innen waren.⁵⁰

Einmal mehr zeigt sich die Bedeutsamkeit des Arbeitsethos im Umfeld der Bühnentätigkeit – die Bereitschaft, faktisch alles für die Kunst zu geben, sich gleichsam aufzuopfern und solchermaßen mehr als in anderen Bereichen arbeitende Menschen zu leisten. Die Betonung des Arbeitsgedankens steht in Widerspruch und gleichzeitig enger Ergänzung zum Faktor Talent, wurde doch die Begabung von Künstler*innen ebenfalls als äußerst wichtig empfunden. Hier wurde ein fast magisches Element beschworen beziehungsweise vielfach göttliche Fügung angenommen. Zahllose Künstler*innen-Biografien beschreiben einen von Kindesbeinen an bestehenden, unbändigen Drang zur Bühne, der sie (Ausbildungs-)Wege beschreiten ließ, die schlussendlich nahezu selbstverständlich zum Erfolg führten.

Die – scheinbare – Ambivalenz zwischen Fügung und Arbeitsleistung findet Ausgleich im Gedanken, dass vorhandene Begabung unterstützt werden muss, um zur vollen Entfaltung zu gelangen. Damit wird auch der Wert der Arbeit nochmals auf eine andere Ebene gehoben. Die künstlerische Arbeit wird zu etwas Enthobenem – was in weiterer Folge, wie noch zu zeigen ist, eine direkte Verbindung zu ‚Muße‘ ermöglicht. Gleichzeitig war auch durch die quasireligiöse

⁴⁶ Jeritza, *Sunlight and Song*, 26.

⁴⁷ Vgl. Jeritza, *Sunlight and Song*, 26 f.

⁴⁸ Vgl. Jeritza, *Sunlight and Song*, 26 f.

⁴⁹ Vgl. Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 23, Nachlass Materna, Amalie – Theatrummuseum Wien.

⁵⁰ Vgl. Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 25, Nachlass Materna, Amalie – Theatrummuseum Wien.

Dimension Frauen der Beruf gestattet: Hatten ihre Bühnenleistungen doch etwas ‚Göttliches‘ (siehe dazu auch den Begriff der Diva) an sich und bestand somit geradezu eine Verpflichtung diese Gabe zur Umsetzung zu bringen.⁵¹

Die intensive künstlerische Arbeitstätigkeit und deren Betonung wiesen eine lange Tradition auf. Urlaube (die im heutigen Sinne ohnedies erst mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und, damit sich wechselseitig bedingend, dem Tourismus aufkamen) und selbst die sonst weiten Bevölkerungskreisen zur Verfügung stehenden Feiertage galten nicht für darstellende Künstler*innen. Sie standen Abend für Abend auf der Bühne, gaben zusätzliche Matineen und Nachmittagsvorstellungen; im Sommer, der in fixen Theaterhäusern oft mit Schließtagen verbunden war, suchten sie mehrheitlich Engagements in Sommertheatern. Tatsächlich spielfrei waren jährlich lediglich drei Tage: die Osterfeiertage waren mit einem Spielverbot belegt.⁵²

Dennoch waren auch für Künstler*innen Freizeiten gegeben, die in den autobiografischen Texten meist in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Verpflichtungen Erwähnung fanden; meist waren es Aktivitäten im Freund*innenkreis, der mehrheitlich auch einen Kolleg*innenkreis darstellte, die Eingang in die Selbstzeugnisse fanden, wobei vielfach launige Anekdoten, Späße, in jedem Fall denkwürdige Ereignisse geschildert wurden.⁵³ Gemeinsamkeit und Gruppenerlebnis waren für die Freizeitgestaltung von Künstler*innen stark prägend.

Aufenthalte im Freien waren für ‚bürgerliche‘ Frauen wie bereits zuvor erwähnt faktisch nur in der Begleitung von Vertrauenspersonen schicklich. So verwundert es nicht, dass Spaziergänge, Ausflüge und ähnliches fast ausschließlich in Gruppen stattfanden beziehungsweise lediglich über solche Ereignisse berichtet wurde.⁵⁴ Meist setzten sich die Ausflugsgesellschaften aus – unter demografischen Aspekten betrachtet – relativ einheitlichen Gruppen zusammen: Künstler*innen am Anfang ihrer Karriere, noch jungen Alters, fanden zu solchen Anlässen zusammen, während die bereits etablierten Kräfte meist nur repräsentativeren Zusammenkünften in Form von Festen oder Empfängen beiwohnten.

Die Freizeit konnte in unterschiedlichster Weise gestaltet werden: Ausflüge, Wanderungen, Bootsausflüge, Lokalbesuche ebenso wie Einladungen in pri-

⁵¹ Es gilt nochmals zu betonen, dass intersektionale Wirkmechanismen hier starke Berücksichtigung erfahren müssen: Die Erfolgreichen, meist jungen und schönen Kräfte waren solcherart bedacht während beispielsweise junge Kolleginnen*, denen der Ruhm nicht vergönnt war, oftmals in die Nähe der Prostitution rückten/gerückt wurden.

⁵² Vgl. Tyrolt, *Aus der Theaterwelt*, 119.

⁵³ Vgl. Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 65, Nachlass Materna, Amalie – Theatermuseum Wien.

⁵⁴ Adele Sandrock (1863–1937) beispielsweise stellt hierzu eine Ausnahme dar: Sie erwähnt in ihrer Biografie mehrfach Spazierfahrten oder -gänge in den Prater (Wien) oder den Grunewald (Berlin), die sie grundsätzlich alleine unternahm (wobei in Wien stets der gleiche Fiaker (Kutscher) sie fuhr, also wiederum doch eine Begleitung, wenn auch keine ‚standesgemäße‘, gegeben war). Adele Sandrock, *Mein Leben*, Berlin 1940.

vate Räumlichkeiten zu Kaffee, Tee oder auch Essen, um nur einige Beispiele zu nennen. Der Ablauf war mit großer Regelmäßigkeit von gemeinsam gesetzten künstlerischen Aktionen durchzogen. Spontane Gesangseinlagen und Rezitationen Einzelner waren ebenso möglich wie Wiedergaben ganzer Gruppenszenen oder auch die Inszenierung einer gesamten Veranstaltung, die den Inhalt einer gemeinsamen Betätigung darstellten.⁵⁵ Der Beruf war in gewisser Weise stets gegenwärtig, prägte das gesamte Leben.

Selbst alleine oder im kleinen, internen Kreis beispielsweise mit der Familie verbrachte freie Stunden wurden mit Sinnhaftigkeit in Hinblick auf die ‚Arbeit‘ erfüllt: Das Rollenstudium für die kommende Saison fand im Urlaub statt.⁵⁶ Adele Sandrock (1863–1937) verbrachte die kurzen Pausen zwischen Generalprobe und Premiere eines Stückes damit zur Erholung spazieren zu gehen und dabei „in Gedanken meine Rolle“ durchzugehen.⁵⁷

Auch Phasen der Rekonvaleszenz und Genesung nach Krankheiten dienten in der Wahrnehmung der Betroffenen weniger der Gesundung von Körper und Geist (beziehungsweise war dies schlicht die notwendige Voraussetzung) als vielmehr der raschen Wiederherstellung der Bühnentauglichkeit.⁵⁸

Die Ausrichtung auf das Theater und die Perfektionierung der eigenen Leistungsfähigkeit war somit nahezu allumfassend. Jeder Aspekt des Lebens sollte kunstbestimmt beziehungsweise dem Kunstschaffen gewidmet (um nicht zu sagen ‚geweiht‘) sein, um solchermassen den Beweis zu erbringen, ein*e echte*r Künstler*in zu sein.

Die Zuschreibungen an Kunstschaffende, die durch intersektionale (insbesondere vergeschlechtlichte) Muster bestimmt waren, hatten in ihren Basisstrukturen lange Relevanz. Veränderungen waren aber im Umgang damit festzustellen.⁵⁹ So ist eine zunehmende explizite Betonung des Arbeitsgedankens in den Autobiografien im historischen Verlauf gegeben. Als Beispiel sei die Sängerin Marie Barkany (1862–1928) genannt: Sie erzählte bei ihrem Debut, innerhalb von acht Tagen eine vollkommen neue Rolle erlernt zu haben. Noch am Tag vor der

⁵⁵ Vgl. Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 66, Nachlass Materna, Amalie – Theatermuseum Wien.

⁵⁶ Vgl. dazu die Biografien von beispielsweise Frieda Hempel, Leo Slezak, Adele Sandrock, die von derartigen Erzählungen durchwoben sind. Frieda Hempel, *Mein Leben dem Gesang. Erinnerungen*, Berlin 1955; Slezak, *Meine sämtlichen Werke*; Sandrock, *Mein Leben*.

⁵⁷ Sandrock, *Mein Leben*, 74.

⁵⁸ Vgl. Sandrock, *Mein Leben*, 89.

⁵⁹ Gesellschaftlicher Wandel stand in Wechselwirkung mit den Selbst-Wahrnehmungen darstellender Künstler*innen. Veränderte Geschlechterrollen beispielsweise ließ die Besonderheit arbeitender Frauen (auf der Bühne) geringer werden, wobei jedoch zu betonen ist, dass der Wandel Konjunkturen unterlag. Neue politische Ordnungen etwa konnten wiederum vollständige Neuerungen (eventuell als Rückschritte empfunden) mit sich bringen. Zudem waren keineswegs alle Differenzkategorien in ihrem historischen Wechsel, ihrer Entwicklung einer Gleichzeitigkeit unterlegen.

Aufführung besuchte sie mit ihrer Mutter eine ‚Gesellschaft‘, die sie erst spätabends verließen. Die Schonung der Stimme oder ähnliches, wird (noch) nicht thematisiert, das gesellschaftliche Leben unabhängig von Auftritten genutzt.⁶⁰ Ganz im Gegenteil zu Darsteller*innen – insbesondere Sänger*innen – kurz darauf folgender Generationen, die teils mit richtiggehend hypochondrischen Zügen versuchten auf ihre Stimme zu achten: Zugluft, kalte Speisen oder Getränke, selbst jegliches Gespräch wurden gemieden. Der Sänger Leo Slezak (1873–1946) trug bei Spaziergängen ein Schild auf der Brust, das daraufhinwies, dass er nicht sprechen könne, da er am Abend einen Auftritt habe.⁶¹ Eine Tendenz zu immer stärkerer ‚Professionalisierung‘, immer deutlicherer Betonung der Arbeitsmoral gelangte zum Durchbruch. Wie verhielt sich im Vergleich dazu das Verhältnis von Künstler*innen zu Muße?

4. Künstlerische Mußezeiten

Der um 1900 immer stärker aufkommenden Figur des Künstlers als mußevollem Flaneur⁶² wurde gerade von den darstellenden Künstler*innen in ihren Aufzeichnungen explizit ‚entgegengearbeitet‘. Die Abhebung von der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie Künstler*innen gerne zugesprochen wird⁶³, wurde von den Schauspieler*innen und Sänger*innen jener Jahre nicht gesucht.⁶⁴

Darstellende Künstler*innen berichteten vielfach über ihre Arbeitsleistungen, benannten den harten Kampf um Erfolg und die notwendige Ausdauer sehr explizit. *Freizeit* wurde vielfach unter dem Aspekt fortgesetzter Arbeitsleistungen thematisiert: Auch die Stunden außerhalb des Theaters seien mehrheitlich der Vorbereitungsarbeit, der gedanklichen Auseinandersetzung gewidmet gewesen.⁶⁵

Mußezeiten dagegen wurden kaum als solche direkt angesprochen. Werden die Schilderungen der Künstler*innen aber vor dem Hintergrund der Folie des eingangs definierten Mußebegriffs gelesen (‚Muße‘ als besonderer Zustand menschlichen Daseins, der Denken und Fühlen ‚außerhalb von Zeit und Raum‘

⁶⁰ Marie Barkany, in: Georg Gelert (Hg.), *Bühnen-Dekameron. Sammlung selbst erzählter heiterer und ernster Erlebnisse berühmter und beliebter Künstlerinnen und Künstler der Bühne*, Berlin 1906, 12–13.

⁶¹ Vgl. Walter Slezak, *Wann geht der nächste Schwan?*, München 1964, 64.

⁶² Vgl. Soeffner, „Muße“, 40 f.

⁶³ Vgl. Soeffner, „Muße“, 41.

⁶⁴ Vgl. beispielweise Erna Berger (1900–1990), die explizit betonte, selbst zu den Anfängen ihrer Karriere und in ‚wilder Ehe‘ mit ihrem späteren Ehemann lebend, kein „Bohèmeleben“ [sic!] geführt zu haben. Erna Berger, *Auf Flügeln des Gesangs*, Zürich 1988, 45.

⁶⁵ Vgl. dazu die Lebensbeschreibungen beispielsweise von Adele Sandrock, Leo Slezak, Erna Berger. Sandrock, *Mein Leben*; Slezak, *Meine sämtlichen Werke*; Berger, *Auf Flügeln des Gesangs*.

versetzt), so wurde aber sehr wohl von solchen erzählt. Zeiten des Genusses, der vollständigen Enthebung von alltäglichen Gedanken oder gar Ängsten und Sorgen wurden geschildert. Diese waren jedoch in keinem Fall selbstverständlich oder stets präsent, sie bildeten vielmehr in den Aufzeichnungen der Künstler*innen Ausnahmen – und waren in äußerst starkem Ausmaß an das Theater und hier wiederum an ihre – von außen betrachtet – Arbeitsleistungen gebunden.

Die besondere Bedeutung der künstlerischen Arbeit spiegelte sich selbst im Mußbeerleben der Kunstschaffenden. Vor allem wenn Erfolge gegeben waren, konnte ein regelrechter „Rausch“⁶⁶ auftreten, der alles andere in Vergessenheit geraten ließ. Intensive Tätigkeiten zogen in weiterer Folge nochmals gesteigerte Aktivitäten nach sich, die in der Beschreibung durch die Betroffenen jedoch nicht als ‚Arbeit‘ deklariert wurden. Ganz im Gegenteil bestand ein regelrechter Taumel der Betriebsamkeit, der als wahrer Genuss erzählt wurde. Als ‚ein Festtag‘, ein ‚Stillstand‘ im positiven Sinn wurde etwa von der Sängerin Amalie Materna eine besonders intensive Vorbereitung und der daraus erwachsende Triumph eines Konzertes erlebt.⁶⁷ Die ‚Enthebung‘ aus dem Arbeitsalltag stand somit in engster Verbindung mit intensiver Arbeitstätigkeit, die mußevolles Genusserleben hervorbrachte.

Es gilt dabei an dieser Stelle nochmals explizit auf die Quellensituation hinzuweisen, die das Erleben und die Einsichten darstellender Künstler*innen wiedergibt, die ohne Ausnahme als ‚Stars‘ ihrer Genres bezeichnet werden können. Sie schrieben zu Zeitpunkten ihrer Karriere, die eine erfolgsverwöhnte Rückschau ermöglichten.⁶⁸ Die Deutung sämtlicher Schritte ihrer Laufbahn konnte teleologisch erfolgen; bestimmte Muster, wie ‚Aufstiegserzählungen‘, stellten fixe Bestandteile autobiografischer Schriften dar. Tatsächlich gelangten viele Künstler*innen zu Erfolgserlebnissen (Bekundungen der Begeisterung durch Dritte), die auf andere Art und Weise nicht zu erreichen gewesen wären – insbesondere nicht für Frauen: Für sie wäre es unmöglich gewesen, für ihre Tätigkeit stets wiederkehrend Lob zu erfahren, geschweige denn Abend für Abend beklatscht und bejubelt zu werden. Die Wirkmächtigkeit der ‚Arbeit‘ auf das Leben von Künstler*innen, die Bedeutung von ‚Kunst‘ wird nochmals greifbar.

Dies spiegelt sich direkt im Erzählen über Mußbeerleben, wie ein Zitat der Sängerin Frieda Hempel belegt. So stand sie während des ersten Akts, in dem sie noch nicht aufzutreten hatte, hinter der Bühne

⁶⁶ Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 58, Nachlass Materna, Amalie – Theatermuseum Wien.

⁶⁷ Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 59, Nachlass Materna, Amalie – Theatermuseum Wien.

⁶⁸ Die Bedeutung von „Erinnerung“ und ihren Implikationen auf Erzählungen ist zu betonen. Vgl. Assmann, „Geschlecht“; Assmann/Friese, *Identitäten*.

und hatte Zeit, mich an den schrecklich unbequemen Maria=Stuart=Kragen zu gewöhnen, den der Kaiser für meine Kostümierung für unerlässlich gehalten hatte und von dem er nicht abzubringen gewesen war, obgleich mich dieses mühlsteinartige Gebilde beim Singen sehr behinderte. Ich hatte auch Muße, den Verlauf der Aufführung zu verfolgen.⁶⁹

Frieda Hempel (1885–1955) trennte somit Muße von den „freien Zeiten“ und band sie an die Arbeit. Die Beobachtung von Kolleg*innen, während sie hinter der Bühne auf ihren Auftritt wartete, verschaffte ihr Gelegenheit des unbeschwertem Genusserlebens. Selbst die unangenehme Kostümierung tat der Wirkung der Kunst keinen Abbruch.

Hempel bildete mit ihrer Mußeerfahrung keineswegs die Ausnahme. Amalie Materna etwa schilderte einen Vorfall auf der Bühne: An der Hofoper in Wien gastierte der berühmte Sänger Albert Niemann. Materna vergaß beim Gesang des großen Kollegen alles rund um sich; sogar nach ihrer Szene, wie von der Regie verlangt, von der Bühne abzugehen.⁷⁰

„Aber ich schien wie aus einem dunklen Käfig ans Licht zu fliegen. Ich überbot mich selbst, ich war souverän und beschwingt, ohne Hemmung und Erden schwere“⁷¹, lautete das Fazit einer Aufführung Tilly Wedekinds (1886–1970). Sie durchlebte in ihrem Privatleben gerade äußerst schwierige Zeiten, steckte in einer Ehekrise und litt unter manisch-depressiven Störungen. Gerade ein Premierenabend in Zürich aber entledigte sie für die Zeit der Aufführung ihrer Sorgen, entriss sie den gewohnten Wahrnehmungsmustern.

Helene Odilon (1863–1939) wiederum wurde vom Gesang der von ihr als solche bezeichneten ‚Zigeuner*innen‘ in einem St. Petersburger Wirtshaus geradezu der Welt enthoben – und betonte, Abend für Abend diese Stimmung wieder gesucht und genossen zu haben. Ähnlich erging es ihr beim Zitherspiel eines Musikanten in Bad Ischl.⁷² Es war explizit nicht das Freizeitvergnügen von gemeinsam mit Freund*innen erlebtem Essen und Trinken, sondern wiederum die Kunst, deren Einfluss sie alles rund um sich vergessen ließ, die ihr mußevolle Stunden bescherte.

Die enge Verknüpfung künstlerischer Arbeits- und Mußezeiten in all ihrer Ambivalenz unterlag – parallel dazu, wie Arbeit wahrgenommen wurde – aber auch historischen Veränderungen. Frieda Hempel, die einerseits die Notwendigkeit für Sänger*innen, harte Arbeit zu leisten, stets hervorhob, betonte gleichzeitig die Notwendigkeit von Mußezeiten und reflektierte dabei eine aus ihrer Sicht zunehmende Beschleunigung. Sie konstatierte, dass zum Zeitpunkt der Aufzeichnung ihrer Memoiren in den 1950er Jahren den jungen Kolleg*innen weitaus weniger Zeit zur freien Verfügung stehe als dies in ihrer Hauptschaffens-

⁶⁹ Frieda Hempel, *Mein Leben dem Gesang*, 96 f.

⁷⁰ Vgl. Maschinschriftlicher Lebenslauf Amalie Materna, 37–38, Nachlass Materna, Amalie, Theatermuseum Wien.

⁷¹ Wedekind, *Lulu*, 178.

⁷² Odilon, *Buch*, 43; 49.

zeit in den 1920er Jahren der Fall gewesen sei. Sie verstand dies als Gefahr für die Qualität der Kunstdarbietungen:

Es fehlt die notwendige Pause, die immer eine schöpferische Pause ist. Gewiß, auch ich bin von Ort zu Ort, von Bühne zu Bühne, von Podium zu Podium gezogen, auch ich hatte meinen ‚Fahrplan‘. Aber es war nicht jede Minute ausgefüllt, immer gab es freie Stunden oder gar Tage, und man hatte Muße, man durfte über sich nachdenken.⁷³

In ihrer Analyse fällt die deutliche Betonung des Faktors Zeit auf, die als entscheidendes Element gewertet wird und deren Beschleunigung im Sinne einer Verdichtung der Arbeitsleistung kritische Betrachtung erfährt.

Ebenso kommt dem Faktor Bewegung eine große Bedeutung zu, die nicht übersehen werden sollte. Wie bereits an vorangegangener Stelle ausgeführt, waren Bewegungen konstitutiver Bestandteil künstlerischen Daseins. Das Arbeitsleben der überwiegenden Mehrheit darstellender Künstler*innen war durch beständig vollzogene Ortswechsel gekennzeichnet. Die Reisetätigkeit wurde dabei ebenso ambivalent wahrgenommen, wie auch andere Arbeitszusammenhänge.

Die per Bahn, Kutsche, Schiff, Auto zurückgelegten Wegstrecken wurden in jedem Fall als Teil des Arbeitsgeschehens empfunden: Neue Auftrittsorte, oft tausende Kilometer von einem aktuellen Wohnort entfernt, mussten erreicht werden. Oftmals war die Reisetätigkeit mit Unannehmlichkeiten verbunden. So herrschte großer Zeitdruck, rechtzeitig an einem neuen Auftrittsort anzukommen; ein Anschlusszug musste erreicht werden, sämtliches Gepäck (unzählige Koffer von Künstlerinnen* mit ihren Garderoben) neu verladen werden; man/frau hatte mit Unbill wie etwa auf Schiffen eintretender Reisekrankheit zu kämpfen, unangenehme Mitreisende zu ertragen, um nur einige Punkte zu nennen.

Gleichzeitig aber bildeten die Fahrten verschiedenster Art auch das Potential, schöne Erlebnisse zu erfahren, fröhliche Reisegesellschaften – oder Mußestunden zu erleben: überraschenderweise bildeten die Abteile, Kajüten, Kabinen Zeiten und Räume, die selbst von den ansonsten fleißigsten Theatermenschen nicht als Lern-, Arbeits- oder Vorbereitungsstätten genannt wurden.

Adele Sandrock, die in jedem anderen Zusammenhang lernte, sich in Vorbereitung auf das nächste Stück erholte, Rollen rekapitulierte und so weiter, berichtete über den Genuss von Zugfahrten. Diese waren in der überwiegenden Mehrheit auf berufliche Zusammenhänge zurückzuführen und stets auch mit Aufregung verbunden: Sandrock bezeichnete sich selbst als Schrecken der Schaffner, da sie Unmengen von Handgepäck mit sich führte, das umgeladen und verstaut werden musste.⁷⁴ Dennoch genoss sie die mit Mutter oder Schwester verbrachten Stunden ungemein, aß und trank, war von allen sonstigen Verpflichtungen enthoben, zwischen Aus- und Einfahrt von Start- und Zielbahnhof für niemanden

⁷³ Hempel, *Mein Leben dem Gesang*, 300.

⁷⁴ Vgl. Sandrock, *Mein Leben*, 146 f.

greifbar. Somit scheinen die Zugfahrten für sie zu den wenigen Möglichkeiten des mußevollen Daseins gezählt zu haben.⁷⁵

Ähnlich waren die Erfahrungen von Karoline Bauer (1807–1877). Zu Beginn ihrer Karriere wurden regelmäßige Fahrten des gesamten Ensembles auf Wägen von der Hauptbühne zu einem der Residenztheater des Herrscherpaares unternommen. Die mehrstündigen Ausfahrten werden – obwohl mit Kolleg*innen absolviert und in direktem Arbeitszusammenhang stehend – als genussvolle Auszeiten geschildert.⁷⁶ Betrachtungen der Natur, stille Überlegungen waren hier, neben dem Plaudern mit Kolleg*innen möglich.

Bezeichnend ist, dass die Schauspielerinnen* und Sängerinnen* stets in der Sicherheit von Innenräumen – seien es Gebäude oder auch Transportmittel wie Kutschen, Eisenbahnwaggons – ihre Mußemomente erlebten. Vergeschlechtlichten Zuschreibungen, wonach Frauen lediglich der ‚private Innenraum‘ als legitimer Aufenthaltsort zugestanden wurde, kamen auch in diesem Zusammenhang Wirkmächtigkeit zu.

Männer im Schauspieler*beruf berichten in ihren Memoiren im Gegensatz dazu durchaus auch von Mußemomenten in der freien Natur, doch waren dies seltene Ausnahmen und auch bei ihnen überwogen eindeutig die im Zusammenhang mit dem Theater stehenden Mußestunden.

Bertl Schultes (1881–1964) erzählte über eine Bootsfahrt mit Ludwig Thoma, die für ihn zum Mußemoment wurde: Er ruderte den Schriftsteller über den See. Von einigen Wortfetzen abgesehen, verbrachten sie beide die Überfahrt in genussvollem Schweigen und Genießen.⁷⁷ Rudolf Tyrolt (1848–1929) unternahm – im Übrigen zu Ostern und damit ‚spielfrei legitimiert‘ – eine Wanderung in ein abgelegenes Tal der Provinz. Selbst diese mußevollen Stunden standen letzten Endes in Verbindung mit dem Theater, war doch das Ziel der Reise Gutenstein, der Ort an dem der berühmte Dichter Ferdinand Raimund ein Haus besessen hatte und beerdigt worden war.⁷⁸ Zudem war auch er (wie Schultes) in – gehender/wandernder/rudernder – Bewegung.

Das Vorbeifließen der Zeit war ebenso wie im Theater auf subtile Art und Weise in mehrfacher Hinsicht gegeben: Mehrere verschiedene Rhythmen von Zeitlichkeit trafen aufeinander, wodurch die komplette Entkoppelung begünstigt wurde, Zeit und Raum zurücktraten, die Muße die Wahrnehmung beherrschte. Muße war für darstellende Künstler*innen mit einem Gefühl des ‚Im-Fluss-Seins‘ verbunden, das geradezu zur Voraussetzung genussvollen Erlebens wurde. Die anfänglich postulierte ‚Zweckfreiheit‘ stellte im Gegensatz dazu kei-

⁷⁵ Vgl. Sandroock, *Mein Leben*, 245 f.

⁷⁶ Karoline Bauer, *Komödianten-Fahrten. Erinnerungen und Studien*, hg. v. Arnold Wellmer, Berlin 1875, 54–57.

⁷⁷ Bertl Schultes, *Ein Komödiant blickt zurück. Erinnerungen an Ludwig Thoma, die Bauernbühne und deren Freunde*, München o.J., 22–24.

⁷⁸ Vgl. Tyrolt, *Aus der Theaterwelt*, 119–126.

nerlei Notwendigkeit für ‚Muße‘ dar. Mehrheitlich war ganz im Gegenteil direkter Sinn-Zusammenhang der Aktivitäten zu ‚Arbeit‘ gegeben.

So kann festgehalten werden, dass in jedem Fall der Heterochronotop der Bewegung wirkte, wobei das Theaterwesen als ‚bewegtes System‘ hierfür verschiedenste Voraussetzungen bot. Theater- und kunstbedingte Muße-Erfahrungen wurden von sehr vielen Künstler*innen auch generationenübergreifend geteilt. Doch nahm im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die Betonung der Arbeitsleistung stets zu, was schlussendlich (siehe etwa Frieda Hempel) als Gefahr – sowohl für die Qualität der Arbeit, als auch für die Mußestunden – gedeutet wurde.

5. Muße und Arbeit im Theater-Heterochronotop – abschließende Überlegungen

Der Gedanke Michel Foucaults, zugeschnitten auf eine Situation der 1980er und beginnenden 90er Jahre, wonach Müßiggang als eine Art der Abweichung in unserer Gesellschaft wahrgenommen werde⁷⁹, trifft in gewisser Weise auch auf die Beschreibungen der Künstler*innen um 1900 zu. In besonderem Maße waren Sängerinnen* und Schauspielerinnen* davon geprägt, die ‚Arbeit‘ oder vielmehr ihr Kunstschaffen ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit zu stellen. Sie wirkte identitätsbildend und bestimmte alle Lebenszusammenhänge – eine tatsächliche, strikte Trennung von ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘, wie diese in der (derzeitigen Vorstellungswelt) oft suggeriert wird, war nicht gegeben. Insbesondere entsprach eine Nähe zwischen ‚Muße‘ und ‚Freizeit‘, wie sie anfangs formuliert wurde, nicht den Gegebenheiten. Vielmehr sind in der Erlebenswelt der Betroffenen deutliche Verbindungen zwischen *Muße* und ‚Arbeit‘ ablesbar.

In der Erzählung der Künstler*innen war die tatsächliche, von ihnen als solche empfundene und als anstrengend konnotierte Arbeitsleistung mit Zeiträumen der Vorbereitung verbunden: die Lernphasen zu Beginn der Karriere, die ganz besonders harten Einsatz verlangten, um sich der ‚Gabe‘ des Talents auch würdig zu erweisen; das Studieren neuer Rollen und die Proben.

Auch die Freizeiten nahmen großen Stellenwert ein, da sie oftmals als Möglichkeit der Erquickung und der – indirekten – Vorbereitung auf das Theatergeschehen interpretiert wurden. Auch diese freien Stunden wurden somit immer wieder auf verschiedenste Art ganz dem Theater gewidmet. Gemeinsam mit Kolleg*innen wurden theatrale Aktivitäten umgesetzt, Vergnügen und Erholung waren Ziele, die mit Freizeit und Urlaub verbunden waren. Der hohe Stellenwert, den das Theater für die Künstler*innen einnahm, kommt wiederum deutlich zum Ausdruck.

⁷⁹ Vgl. Foucault, „Andere Räume“, 41.

Jene Stunden, die für Außenstehende, wie etwa das Publikum, als Arbeitszeiten der Künstler*innen galten (die oftmals zitierten Aussagen wie „Schön, Sie müssen nur zwei Stunden am Tag arbeiten“⁸⁰ weisen eindeutig in diese Richtung), waren für die Betroffenen nicht mit ihren zentralen Arbeitsleistungen konnotiert. Diese waren einerseits ja bereits im Vorfeld getätigt worden, andererseits hätte ‚Arbeit‘ während der Aufführung in gewisser Weise der hehren Vorstellung enthobener Kunst widersprochen.

Welch großen Realitätsgehalt die Ideen gleichsam sakraler Kunst besaßen, belegen die Mußeerfahrungen der darstellenden Künstler*innen. Aufführungen bargen für sie das Potenzial der vollständigen Enthebung aus allen Verpflichtungen, des Loslassens sämtlicher anderer Gedanken, des kompletten Aufgehens in Zeit und Raum (des Theaterstücks). Sowohl das Beobachten des Bühnengeschehens – eventuell als aktiv Beteiligte*r – als auch die Aktivität auf der Bühne konnten derartige Erfahrungen der völligen Loslösung von allen Zwängen herbeiführen.

Muße als Herausgehoben-Sein aus Zeit und Raum könnte somit als ‚gelebter‘ Heterochronotop bezeichnet werden. Womit die Bezeichnung des Heterochronotops für das Theater in mehrfacher Hinsicht zutreffend ist: Für das Publikum ein Ort, in dem ein Dasein fern des Alltags umgesetzt werden kann, in dem auch mußevolle Stunden verbracht werden; für viele Bühnenkünstler*innen als Arbeits- und Mußeraum, als nahezu einziger Zeit-Raum, der ihnen ein Losgelöst-Sein ermöglichte.

Das Geschehen auf der Bühne, das andere Räume und Zeiten erschließt, zeigte ähnliche Wirkung wie die körperliche Fortbewegung zwischen Auftrittsorten: Bewegung war für das System Theater in jeglicher Hinsicht konstitutiv.

Das Theaterwesen bot eine starke Verknüpfung von Arbeits- und Freizeit-Räumen: Ein stetes Spannungsfeld zwischen ‚Muße‘ – ‚Arbeit‘ – ‚Freizeit‘ trug damit zum typisch ambivalenten Gehalt des Heterochronotops als ‚Nicht-Ort‘ – und ‚Nicht-Zeit‘, der dennoch als paradigmatisch für gesellschaftliche Verhältnisse, in diesem Fall für das Zusammenspiel von ‚Arbeit‘ und ‚Muße‘, zu sehen ist, bei.

⁸⁰ Loos, *Das Buch ohne Titel*, 151.

Herausforderungen –
Potenziale – Forschungsfragen

Arbeit und Muße

Bruchlinien und offene Fragen

Gregor Dobler

Die dreizehn Beiträge dieses Sammelbandes haben sich anhand eines weiten Spektrums von Themen exemplarisch mit dem Verhältnis von Muße und Arbeit beschäftigt. Die Autor*innen argumentieren von sehr unterschiedlichen methodischen, disziplinären und persönlichen Standpunkten aus und decken sehr verschiedene historische und gesellschaftliche Kontexte ab. Ihr thematischer Zusammenhang ist offensichtlich – aber ergeben sich aus ihnen auch gemeinsame analytische Perspektiven, ein gemeinsamer theoretischer Ertrag?

Es wäre falsch, diesen Ertrag in einer gemeinsamen, für alle geltenden Theorie von Muße und Arbeit zu suchen. Solche Theorien von Arbeit und Muße liegen einzelnen Aufsätzen teils explizit, teils implizit zu Grunde, aber die unterschiedlichen Standpunkte verbinden sich nicht bruchlos miteinander. Diese Diversität ist nicht Zeichen mangelnder Kohärenz der Beiträge. Sie ist im Gegenteil Ausweis des Nachdenkens über ein gemeinsames Thema, von Standpunkten aus, die sich (noch?) nicht zwanglos miteinander verbinden lassen. Gerade die Differenzen, die sich in den Ergebnissen dieses Nachdenkens zeigen, können zur Grundlage theoretischer Verständigung werden. Einige dieser Bruchlinien aufzuzeigen und daraus offene Fragen abzuleiten, die die verschiedenen Beiträge systematisch unterschiedlich beantworten, ist Aufgabe dieser abschließenden Reflektion.

1. Die Anwesenheit von Arbeit und Abwesenheit der Muße

Noch vor diesen Differenzen fällt jedoch eine Gemeinsamkeit der Beiträge auf, die überrascht – gerade in einem Band, der im Kontext eines Sonderforschungsbereichs zu Muße entstanden ist: Arbeit scheint sehr viel einfacher zu beschreiben und sehr viel intuitiver als normal vorauszusetzen zu sein als Muße. Wer Arbeitsverhältnisse beschreibt, gerät nicht in Argumentationszwang. Niemand zweifelt daran, dass Industriearbeiter der Weimarer Zeit oder indische Bäuerinnen arbeiten; niemand muss davon überzeugt werden, dass unsere Gesellschaft

von Arbeit geprägt ist. Gerade deshalb geht es auch durchaus noch an, wie Jochen Gimmel für die Überwindung der Arbeit zu plädieren: Wir mögen uns eine Gesellschaft ohne Arbeit nicht konkret vorstellen zu können, aber die selbstverständliche Existenz mühsamer Arbeit macht Kritik an ihr plausibel.

Wer jedoch nach den Spielräumen von Muße in der Arbeit sucht, gerät in Argumentations- und Begründungszwang. Kann man wirklich sagen, dass Industriearbeiter Muße hatten? Halten Mußekurse tatsächlich, was sie versprechen, obwohl sie den Kontext der Leistungsgesellschaft nicht verlassen können? Wo immer Muße als reale Möglichkeit gegen die Selbstverständlichkeit der Arbeit gesetzt wird, erzeugt das Skepsis – bei den Autor*innen selbst, bei dem konkreten Leser, der diesen Beitrag verfasst hat, aber auch bei denjenigen, die auf der Tagung mitdiskutiert haben. Sie scheinen Entfremdung und Unfreiheit so sehr als gesellschaftlichen Normalzustand akzeptiert zu haben, dass jede Suche nach Freiräumen von ihr – und seien es nur temporäre, der Arbeit prekär abgetrotzte Freiräume von Muße – unter Ideologieverdacht steht.

Natürlich ist es sehr sinnvoll, diesen Ideologieverdacht beizubehalten und quellenkritisch zu nutzen. Es gibt wahrlich genügend realitätsferne Beschreibung des mußevollen Lebens von Bäuerinnen und Bauern, Bettler*innen oder ausgegrenzten Fahrenden. Aber wenn die Vermutung entfremdeter Arbeit ohne jede Quellenkritik plausibel erscheint, die Vermutung von Muße aber als ideologisch, dann wird die Ideologiekritik selbst ideologisch: Sie wird zum Ausweis eines Bewusstseins, dem eine Existenz unmöglich scheint, die nicht vollständig von kapitalistischen Zwängen geprägt ist.

Genau in diesen Zwiespalt hinein ist unser Band gesetzt. Wie lässt sich das Verhältnis von Arbeit und Muße beschreiben, ohne einerseits der Entfremdung zu große Macht zuzuschreiben, andererseits naiv Freiräume von Muße anzunehmen, wo sie längst durch die unterschiedlichsten Formen von Unfreiheit geschlossen wurden? Über das Verhältnis von Muße und Arbeit nachzudenken, ist in diesem Sinn – ob wir das explizit anstreben oder nicht – immer auch anthropologisches Nachdenken über Gesellschaft, Fremdbestimmung und Freiheit.

2. Methoden

Was ist nun aber Muße, und wie erforscht man sie?

Der Sonderforschungsbereich 1015 beschreibt Muße kurz gesagt als die Erfahrung, auf Zeit nicht durch Zwänge der Produktivität bestimmt zu sein; sich in dieser Zeit als temporär frei von Fremdbestimmungen zu empfinden; und diese Freiheit für etwas nutzen zu können, das einem im Nachhinein als produktiv erscheint – ohne dass es bereits vorab feststünde, in welche Richtung diese Produktivität wirkt.

Eine solche Bestimmung eignet sich vermutlich dafür, eigene Mußeerfahrungen zu erkennen und sie zumindest im Allgemeinen von Erfahrungen bloßer Freizeit, Faulheit oder Leere zu unterscheiden. Sehr viel schwieriger wird es, fremde Muße zu erkennen – dort, wo über solche Erfahrungen in einer Sprache berichtet wird, die ohne den Begriff Muße auskommt, erst recht aber dort, wo wir nur Fremdbeschreibungen als Quellen über mögliche Mußeerfahrungen haben. Die meisten Beiträge des Bandes denken anhand empirischer Beispiele über Muße nach und stehen deshalb vor diesem Problem der Interpretation. Sie beschreiben konkrete Menschen (oder literarische Darstellungen imaginierter Menschen), die Muße suchen und sie manchmal finden. Aus den Quellen lässt sich dabei häufig ablesen, was Menschen getan oder nicht getan haben, aber sehr selten, was dieses Tun in ihnen auslöste. Sie erlauben, viel über Freizeit zu sagen – aber nur wenig über Freiheit.

Die empathische und subjektzentrierte Bestimmung von Muße schafft also ein Methodenproblem. Woher wissen wir, dass jemand Muße hat? Welche Quelle über welche Erfahrung akzeptieren wir als ihren Ausweis? Entsprechend zurückhaltend sind viele der Beiträge, wenn es darum geht, bestimmte Praktiken als Muße zu bezeichnen.

Das Problem wird dadurch verschärft, dass das Verhältnis von subjektivem Empfinden und gesellschaftlicher Wirkung von Muße unklar ist. Das macht vor allem den sozialwissenschaftlich geprägten Beiträgen des Bandes zu schaffen. In ihnen stehen einander, sehr vereinfacht gesagt, zwei Grundhaltungen gegenüber; sie vermischen sich häufig in einzelnen Beiträgen, aber die meisten Beiträge neigen eher auf die eine oder auf die andere Seite.

Handlungsorientierte Ansätze nehmen lebensweltliche Bestimmungen als selbstverständlichen Rahmen von Erfahrung an und versuchen, in ihnen Muße als subjektive, individuell verortete Erfahrung zu beschreiben. Wo Menschen über Mußeerfahrungen berichten und – in historischen Quellen oder in direkten Gesprächen – von ihnen Rechenschaft ablegen, sieht diese Grundhaltung zunächst keinen Anlass, an ihrer Gültigkeit zu zweifeln. Sie wird versuchen, sie in ihren gesellschaftlichen Rahmen zu stellen und neben dem subjektiven auch den ‚objektiven‘ Sinn – ihre Wirkung für den sozialen Zusammenhang, in dem sie stehen – zu ermitteln, aber wird zunächst davon ausgehen, dass hier tatsächlich Muße beschrieben wird.

Auf der anderen Seite stehen teils von Marx, teils von Foucault beeinflusste Ansätze, die Subjekte und ihre Erlebnismöglichkeiten in einem Maße von Gesellschaft geprägt sehen, das jede individuelle Erfahrung gleichzeitig zum Nachweis ihres Gegenteils machen kann: zum Ausweis eines bloß subjektiven Gefühls, der Gesellschaft zu entkommen, das aber gleichzeitig gerade nach den Regeln dieser Gesellschaft erfolgt und so ihre Geltung bestätigt. Wer in Mußekursen Muße hat, mag damit als unternehmerisches Selbst gerade zu seiner eigenen Optimierung beitragen; Arbeiter*innen, die der Bestimmung durch die Arbeit temporär

entkommen, geraten in den Verdacht, damit dem wirklichen Kampf auszuweichen und schlechte Arbeitsbedingungen zu perpetuieren.

3. Muße und Subjekt

Wenn sich je nach methodischer Entscheidung die gleiche Erfahrung wahlweise als Zeichen für eigensinnige Handlungsspielräume oder als Beweis für die Selbstoptimierung des Subjekts beschreiben lässt, verweist dieser methodische Konflikt auf eine inhaltliche Grundfrage der Forschung zu Arbeit wie zu Muße: Können – in welchen Sinne auch immer beschrieben – beschädigte Subjekte unbeschädigte Erfahrungen machen? Gibt es richtiges Leben im falschen, oder affizieren die schlechten Bedingungen immer schon jede positive Erfahrung und entwerten sie? Wie radikal müssen positive Erfahrungen – etwa die Erfahrung von Muße, von Freiheit, von unentfremdeter Arbeit – sein, damit es gerechtfertigt erscheint, sie als solche zu beschreiben?

In der Arbeitsforschung ist diese Frage schon lange sehr kontrovers diskutiert worden. Genügt es, um etwas über die Arbeitsbedingungen zu erfahren, von der Arbeitszufriedenheit einzelner Arbeitender auszugehen? Oder muss man vielmehr das System der gesellschaftlichen Organisation von Arbeit als Ganzes analysieren – und kann dabei Zufriedenheit auch als Ideologie entlarven?

Vor der gleichen Frage steht die Mußeforschung. Was genau beweist es, wenn Menschen über Mußeerfahrungen berichten? Finden sich hier Reste von Freiheit und Selbstbestimmung, oder zeigt sich nur ihr Simulacrum unter schlechten Bedingungen?

Diese Frage erzeugt fast die gleiche Bruchlinie wie die Frage der Methoden. Auf der einen Seite stehen – wieder häufig durch Foucault geprägte – Beschreibungen, die Menschen als so stark gesellschaftlicher Macht unterworfen sehen, dass jeder Versuch, sich von ihr zu befreien, in der Affirmation mündet. Auf der anderen Seite stehen – häufig der sozialphänomenologischen Analyse verpflichtete – Ansätze, die von menschlichen Versuchen her, sich Handlungsspielräume zu erschließen, Möglichkeiten der Veränderbarkeit und Potentiale der Freiheit in den Mittelpunkt stellen.

Am fruchtbarsten schienen mir die Diskussionen auf der Tagung, wo sie die Positionen in diesem Zwiespalt nicht als Argument benutzt haben, sondern als Möglichkeit der Frage. Wenn wir versuchen, eine soziale Situation zu verstehen – Entrepreneurship, Mußekurse oder müßiges Rentnerdasein im exotischen Ausland: Was finden wir jeweils von beiden Standpunkten aus? Wie erscheint Muße oder ihre Abwesenheit den Menschen, um die es geht, in ihrem eigenen Leben, in dem ja die Art und Weise des eigenen Subjektseins immer schon vorausgesetzt wird und nur selten radikal in Frage steht? Und wie erscheinen sie dem analyti-

schen Blick, der sie als gesellschaftliche Form ansehen, den Akteursstandpunkt verlassen und gegen ihn Verdacht hegen darf?

Erst in einem solchen Hin und Her wird tatsächlich sichtbar, was eine konkrete Mußeerfahrung für Einzelne wie für die Gesellschaft sein kann: Potential der Freiheit oder Affirmation gesellschaftlicher Ansprüche.

Wo diese Diskussion stattfand – so schien es zumindest mir – verbreitete sich heilsame Skepsis den eigenen Selbstverständlichkeiten gegenüber, und es wurde möglich, sowohl die Rolle der Muße in der Lebenswelt als auch ihre unauflösbare Verbindung mit Diskursen genauer zu fassen. Es zeigte sich zunächst das Selbstverständliche: Menschen leben stets in Gesellschaft und sind von Gesellschaft geprägt; keine Freiheitserfahrung existiert außerhalb gesellschaftlicher Zwänge. Als frei erfahren wir uns stets nur auf Zeit, und von außen lässt sich immer zeigen, dass diese Erfahrung voraussetzungsvoll, gebunden und typisch ist. Auch in der Muße – dort, wo wir unsere Zeit jenseits konkreter gesellschaftlicher Bestimmungen zu verbringen meinen –, entkommen wir der allgemeinen Bestimmung durch die Gesellschaft nicht.

Doch diese Selbstverständlichkeit bedeutet noch nicht, dass alles immer so weitergeht, wie es begonnen hat. In der Innenperspektive kann Muße gerade den Zwiespalt zwischen gesellschaftlicher Bestimmung und eigenem Subjektbewusstsein aufzeigen – und offenhalten. Wie jede Erfahrung von Freiheit zeigt uns die Erfahrung von Muße, dass das, was wir ‚ich‘ nennen, nicht bruchlos in der Gesellschaft aufgeht. Diese Differenzerfahrung auf Zeit ist in sich wieder gesellschaftlich geprägt, durch Klasse, Geschlecht und sozialen Standpunkt kodiert – aber innerhalb dieser Grenzen kann sie zum Keim eines Urteils über den eigenen Alltag werden. Damit liegt in Mußeerfahrung gerade eine Möglichkeit zur Kritik des eigenen Alltags und des Verhältnisses zwischen Ich und Gesellschaft. Nur wenn wir diese Möglichkeit in all ihrer Prekarität anerkennen, können wir gleichzeitig der Erfahrung von Muße gerecht werden und ihre gesellschaftlichen Konsequenzen analysieren.

Hier öffnet die Untersuchung der Muße auch die Möglichkeit der Kritik einseitiger Gesellschaftstheorien. Gerade wegen ihres Doppelcharakters als gesellschaftlich gebunden und stets prekär, aber eben doch als Freiheitsraum, von dem aus Kritik möglich wird, kann Muße zum Prüfstein werden, anhand dessen die Leerstellen und selbstverständlichen Voraussetzungen solcher Theorien sichtbar werden.

Genau an dieser Stelle zeigt sich auch, wie fruchtbar der Dialog zwischen gesellschaftswissenschaftlichen und geistes- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen werden kann. Die literaturwissenschaftlich geprägten Aufsätze des Bandes verhandeln verdichtete Positionen in diesem Konflikt. Die von Städtern vermutete Muße indischer Bauern erscheint in Romanen gleichzeitig als idyllische Projektion wie als positive Utopie; in der Diskussion des 18. Jahrhunderts über

Feiertage zeigen sich Strategien der Nutzenmaximierung wie das Unbehagen an ihnen. Solche Sinngebungen sind immer schon Hintergrund von Mußeerfahrungen und ein entscheidender Faktor für die Sprengkraft, die sie manchmal entwickeln können.

4. Arbeit

Die Sprengkraft von Muße, auch das wurde in den Beiträgen sehr deutlich, ist häufig auf den Normalfall der Arbeit gerichtet. Arbeit ist eine Folie, von der sich Muße abhebt und vor der sie als *anders* sichtbar wird. (Langeweile, die nicht im Mittelpunkt des Bandes steht, wäre eine andere solche Folie.)

Für die Beschreibung und Beurteilung von Muße ist die Sicht auf Arbeit deshalb entscheidend – die Sicht der Menschen, deren Muße beschrieben wird, aber auch die Sicht der beschreibenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Hier finden sich im Band zwei Grundhaltungen. Alle sind sich darüber einig, dass real existierende Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen oft das Gegenteil von Muße darstellt, aber die eine Grundhaltung sieht die Schuld daran in der Arbeit selbst, die andere Grundhaltung in ihrer gesellschaftlichen Organisation.

Beide Haltungen haben lange Traditionslinien in der europäischen Geistesgeschichte. Die eine Tradition sieht, anknüpfend an Aristoteles, Muße nur dort als möglich an, wo Menschen nicht arbeiten müssen. Während Arbeit dem Reich der Notwendigkeit angehört, gehört Muße ins Reich der Freiheit. Die andere Traditionslinie sieht Arbeit als menschliche Handlung an, die trotz der grundsätzlichen Zweckbestimmung dennoch frei und selbstzweckhaft sein kann und die deshalb auch Muße nicht grundsätzlich ausschließt.

Am klarsten ist die erste Traditionslinie in Jochen Gimmels Aufsatz präsent, der Muße und Arbeit als kategoriale Gegensätze auffasst. Die zweite Traditionslinie wird in diesem Band häufiger implizit sichtbar. Sie tritt vor allem dort in Erscheinung, wo Menschen nach guter Arbeit suchen und mit Muße gegen entfremdete Arbeit, aber nicht gegen Arbeit allgemein kämpfen – seien es Schüler*innen, Unternehmer*innen, Künstler*innen oder Teilnehmende an Mußekursen.

Auch hier würde ich vorschlagen, beide Seiten nicht gegeneinander auszuspielen, sondern ihr Nebeneinander vielmehr als Kern einer Bestimmung von Arbeit anzusehen. Arbeit ist immer beides gleichzeitig: objektiv zweckbestimmt, und damit Produktivitätsansprüchen unterworfen, die dort, wo der Mensch nicht mehr alleine über die Mittel und das Produkt seiner Arbeit verfügt, auch Angriffspunkt von Entfremdung bieten können; und eine menschliche Handlung, die, während wir sie verrichten, subjektiv einen Eigenwert annehmen kann und uns dann nicht mehr als alleine von Produktivität bestimmt erscheint. Unter den richtigen Bedingungen und in guten Momenten kann für die Arbeitenden

deshalb der Unterschied zwischen Arbeit und Muße verschwinden – nur um in einem anderen Moment um so heftiger wieder hervorzutreten.

Genau das ist für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Muße und Arbeit entscheidend. Während die konkrete Erfahrung von Entfremdung und die konkrete Erfahrung von Muße einander ausschließen, schließen gesellschaftliche Bedingungen der Entfremdung Muße nicht aus. In ihrem lebensweltlichen Sinn können die kategorialen Gegensätze deshalb wieder zusammenfallen. Auch hier bietet die Untersuchung von Muße einen heuristischen Ansatzpunkt zur Kritik gängiger Bestimmungen von Entfremdung und Selbstbestimmung.

Anhand der Quellen zu entscheiden, ob sie das in einem bestimmten Fall tatsächlich tun, ist allerdings erstaunlich schwierig. Beschreibungen von Arbeitserfahrungen vergangener Zeiten – gerade der Erfahrung alltäglicher Handarbeit – sind meist so ungenau, dass sie großen Interpretationsspielraum lassen. Auch hier zeigte sich auf der Tagung wieder, wie unterschiedliche wissenschaftliche und persönliche Grundprägungen unterschiedliche Interpretationen intuitiv plausibel machen können.

5. Zeitpolitik

Sehr viel leichter fiel es, sich über einen anderen Punkt zu einigen: Die Notwendigkeit von Arbeit hindert Menschen oft an Muße. Wer sich über das Verhältnis von Muße und Arbeit Gedanken macht, muss sich deshalb mit der gesellschaftlichen Verteilung von Arbeit beschäftigen. Zeitpolitik wurde so zu einem der wichtigsten Themen der Tagung.

Gewiss: So wie Arbeit Muße noch nicht unbedingt ausschließt, ist freie Zeit nicht das gleiche wie Muße. Weder für mitteleuropäische Adlige des 16. Jahrhunderts noch für heutige Nutzer und Nutzerinnen digitaler Medien bedeutet Freizeit schon Muße. Wo die Arbeit aber so organisiert ist, dass Produktivitätsansprüche sie stets bestimmen und Arbeitgeber*innen wie internalisierte gesellschaftliche Normen immer stärkere Kontrolle über die konkrete Ausführung von Arbeitsprozessen beanspruchen, dort wird in die ‚Freizeit‘ verlegte Dispositionszeit zum wahrscheinlicheren Ort der Muße.

Die Geschichte und die Konsequenzen dieser diskursiven Aufspaltung zwischen Arbeitszeit und freier Mußezeit werden in vielen Beiträgen sichtbar. Wie viele Feiertage sollte es geben? Wie stark kann Arbeitszeit von Industriearbeiterinnen und Industriearbeitern selbst in der Mikrostruktur kontrolliert werden? Welche Zukunftschancen hat das freie Wochenende? Wie lässt sich Alltag nach dem Wegfall von Erwerbsarbeit konstruktiv gestalten? Wie gehen Künstlerinnen und Künstler mit der oft fehlenden Trennung von freien und Arbeitszeiten um? All diese Themen verhandeln zunächst nicht Muße, sondern die Aufteilung

zwischen freier und durch Arbeit gebundener Zeit, aber ihre Relevanz für Möglichkeiten der Muße ist unmittelbar deutlich.

Deutlich wird in ihnen auch, dass es in Zeitpolitik nicht allein um die individuelle Verfügung über freie Zeit geht, sondern eben um die gesellschaftliche Organisation und Abstimmung der freien Zeit vieler. Freie Zeit ist fast immer auch soziale, gemeinsam verbrachte Zeit, und je individueller die Aufteilung freier Zeiten wird, desto schwieriger ist diese gemeinsame Zeit zu organisieren. Damit entfallen auch Spielräume kollektiver Muße.

Über Muße und Arbeit nachzudenken, bringt die Autor*innen dieses Bandes also dazu, in mindestens zwei Bereichen gesellschaftliche Defizite zu konstatieren: Die Binnenorganisation von Arbeit macht positive Arbeitserfahrungen und das Ineinanderfallen von Arbeit und Muße oft unmöglich; die Organisation des Verhältnisses von Arbeit und Freizeit schließt dann weitere Spielräume für Muße. Diese Defizite finden sich in gradueller Abstufung in allen historisch gegebenen Gesellschaften, die Thema dieses Bandes sind. Sie verändern sich jedoch mit der Organisation gesellschaftlicher Arbeit. Heute haben sie Ausmaße angenommen – und sind auf eine Art ungleich verteilt –, die sie zu einem Hauptfeld gesellschaftlicher Kritik haben werden lassen.

In beiden Bereichen ist es dabei grundsätzlich offen, ob existierende Spielräume tatsächlich genutzt werden (und von gesellschaftlich geprägten Subjekten genutzt werden können). Die Suche nach Erfahrungen der Muße jedoch ist und bleibt vielen der Menschen gemeinsam, die im Mittelpunkt der Beiträge stehen.

6. Muße und Arbeit

Was folgt aus all dem nun für das Verhältnis von Muße und Arbeit? Wie konzeptualisieren die einzelnen Beiträge dieses Verhältnis?

Das Bild, das sich hier ergibt, ist gleichzeitig geschlossen und vielfältig. Geschlossen, weil alle Beiträge an den gleichen Themen arbeiten und sie von ihrem empirischen Material her erschließen; vielfältig, weil das jeweilige Material und die Standpunkte der Autorinnen und Autoren unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund geraten lassen, die erst gemeinsam ein Gesamtbild ergeben. Für mich ordnen sich die Beiträge zu vier unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen.

Zunächst wird das Verhältnis von Muße und Arbeit beschrieben als *Muße gegen Arbeit*. Arbeit und Muße erscheinen dann als zwei getrennte Felder, deren Logiken einander feindlich gegenüberstehen und die einander ausschließen. Mehr Arbeit bedeutet weniger Möglichkeit zur Muße. Dieses Konkurrenzverhältnis kann sich aus der konkreten gesellschaftlichen Organisation von Arbeit speisen (etwa in Aussagen wie „Im Spätkapitalismus ist Arbeit zunehmend so organisiert, dass sie Muße ausschließt“) oder aus einem als grundsätzlichen ge-

sehenen Widerspruch („Nur in der Abwesenheit von Arbeit kann Muße gedeihen“). Aus der ersten Haltung folgt, dass Spielräume der Muße durch eine Neuorganisation von Arbeit vergrößert werden können, aus der zweiten, dass sie ihrer Eindämmung oder Abschaffung bedürften.

Zweitens erscheint in manchen Beiträgen *Muße in Arbeit*. Beide schließen einander nicht grundsätzlich aus, sondern beide sind auf unvorhersehbare Weise miteinander verschränkt. In Industriearbeit kann sich ebenso Muße finden wie in der Freizeit Produktivitätslogik. Zeiten, die von außen als Arbeitszeit definiert werden, müssen es von innen gar nicht sein, sondern innerhalb der strukturellen Definition ist Raum für individuelle Muße. Diese Muße bleibt jedoch etwas anderes als Arbeit und unterbricht sie.

Drittens finden manche Beiträge Momente, in denen *Arbeit als Muße* erscheint. Arbeit wird dann nicht nur pausenhaft von Muße unterbrochen, sondern erscheint dem oder der Arbeitenden selbst als mußevolle Tätigkeit. Sie erfüllt am Ende ihren Zweck und bleibt von ihm bestimmt, aber während der Arbeit verliert sie ihren zweckbestimmten Charakter und wird zur freien Tätigkeit.

Alle drei Bestimmungen sind sich darin einig, dass Muße und Arbeit nicht überall und zu jeder Zeit ineinander fallen können. Sie behalten den begrifflichen Unterschied von Muße und Arbeit auch dort bei, wo sie die Möglichkeit einräumen, dass die Relevanz dieses Unterschieds in der Praxis verschwinden kann.

Wo sie einen Mangel an Möglichkeiten der Muße konstatieren und Wege suchen, ihm abzuhelpen, folgen aus den drei unterschiedlichen Betrachtungen unterschiedliche, aber einander ergänzende politische Programme. Wenn Muße und Arbeit einander feindlich gegenüberstehen, muss die Arbeit minimieren, wer Mußemöglichkeiten maximieren will. Wenn sich Muße während der Arbeitszeit verwirklichen lässt, ist es stattdessen wichtiger, die Kontrolle von Arbeit zu verändern und in ihr mehr Flexibilität der eigenen Gestaltung zu schaffen. Wer schließlich nach Arbeit als Muße sucht, muss Menschen die Verfügung über den Arbeitsprozess und das Produkt ihrer Arbeit wiederzugeben versuchen und so die Entfremdung von Arbeit verringern.

Viele heutige Reformvorschläge lassen sich in dieses Schema einordnen. Das bedingungslose Grundeinkommen versucht (genau wie Vorschläge der Neuverteilung von Erwerbsarbeit über den Lebenslauf oder einer Neufassung des Normalarbeitstages) eher die Verteilung zwischen Arbeit und Nichtarbeit neu zu denken; die Kritik der Prekarisierung von Arbeit und der Gig-Economy wollen eine heilsamere Binnenstruktur der Arbeit ermöglichen; radikalere sozialistischere Utopien versuchen, Entfremdung in der Arbeit aufzuheben. Über das Verhältnis von Arbeit und Muße nachzudenken, ist sicher nicht der einzige Weg, zu solchen Reformprogrammen zu gelangen und ihre jeweilige Bedeutung zu diskutieren – aber die Beiträge des Bandes zeigen zumindest auf, wie aktuell und gesellschaftspolitisch relevant dieses Nachdenken ist, gleich, an welchem Thema oder an welcher Epoche es sich festmacht.

Die vierte Verhältnisbestimmung von Muße und Arbeit steht quer zu den drei bisherigen: *Muße als Arbeit*. Aus vielen der Beiträge wird deutlich, dass sich in einer gegebenen Gesellschaft die Fähigkeit zur Muße nicht voraussetzen lässt. „Da bin ich noch nicht so weit“, sagt einer der Teilnehmenden an heutigen Mußekursen von sich selbst. Muße erscheint vielen Menschen als eine hoffentlich erlernbare Fähigkeit, die sie sich erst noch aneignen müssen: Vor der Muße steht Arbeit am Selbst, um sie zu ermöglichen.

Diese Haltung ist mittelalterlichen Mystikerinnen ebenso wenig fremd wie heutigen Rentner*innen. Erziehung zur Mußefähigkeit kann dabei als harte Arbeit erscheinen, an deren Ende erst wir befähigt werden, die Spielräume von Muße auch auszunutzen, die die Gesellschaft uns lässt. Auch dieser Aspekt des Verhältnisses von Muße und Arbeit gehört mit zum Nachdenken über Gesellschaft und gesellschaftliche Reformen. Im gleichen Maße, wie unser Verhältnis zur Zeit von Arbeit und Zweckmäßigkeit geprägt ist, kann es als Arbeit erscheinen, ein neues Verhältnis zur Zeit zu erlernen.

Der Keim dieser Bestimmung von Muße als Arbeit liegt jedoch, würde ich argumentieren, nicht allein im Wunsch, ein besseres gesellschaftliches Subjekt zu werden. Er liegt vielmehr in der Suche nach jenem Moment unentfremdeter Erfahrung von Freiheit, den Menschen in Muße verwirklicht sehen. Sie möchten in der Muße gesellschaftlichen Bestimmungen zumindest auf Zeit entkommen und merken gleichzeitig, wie schwer das ist. Arbeit an Muße ist damit gleichzeitig Arbeit an der eigenen Emanzipation. Wo sie sich einstellt, trotz oder wegen aller Arbeit, kann sie produktive Kraft entfalten. Sie ermöglicht die Erfahrung, dass wir trotz allem nicht eins sind mit der Gesellschaft. Diese Erfahrung hält auch unser Bedürfnis wach, anders zu leben – auch wenn sie uns dazu noch nicht die Mittel schenkt.

Die Beiträge dieses Bandes zeigen damit letztlich drei Dinge: wie zentral Arbeit als Organisationsprinzip der Gesellschaft, der individuellen Lebensläufe und des Selbstbilds ist; wie sehr Menschen sich aufgrund der Zweckbestimmtheit von Arbeit in der Allgegenwart der Arbeitsnotwendigkeit als unfrei erleben; und wie sie in, neben und statt der Arbeit die Erfahrung suchen, nicht mit solcher Zweckbestimmtheit identisch zu sein. Genau diese Erfahrung verspricht Muße, und genau deshalb verständigen sich Gesellschaften in ihrer Diskussion über Arbeit und Muße seit langem über das, was in ihrem Zentrum stehen und ihre Zukunft bestimmen soll.