

Josef Pieper

Schriften zum Philosophiebegriff

Meiner



JOSEF PIEPER

Werke in acht Bänden

Band 3

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

JOSEF PIEPER

Schriften zum Philosophiebegriff

Herausgegeben von Berthold Wald

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Herausgegeben mit Unterstützung der Josef-Pieper-Stiftung,
gedruckt mit Förderung durch den Stifterverband
für die Deutsche Wissenschaft

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN eBook 978-3-7873-3988-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.
Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Philosophische Bildung und geistige Arbeit	1
Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen	15
Nachwort T.S. Eliot. Einsicht und Weisheit in der Philosophie	70
Verteidigungsrede für die Philosophie	76
Über den Philosophie-Begriff Platons	156
Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre	173
Heideggers Wahrheitsbegriff	186
Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers	199
Was heißt Interpretation?	212
Überlieferung. Begriff und Anspruch	236
Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie	300
Das Geheimnis und die Philosophie	308
Die mögliche Zukunft der Philosophie	315
 Nachwort des Herausgebers	325
Editorische Hinweise	337
Veröffentlichungsnachweise	340
Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin	341
Personenregister	343

Philosophische Bildung und geistige Arbeit

Für ein argloses Hinhören mögen die beiden Wortprägungen »Philosophische Bildung« und »geistige Arbeit« recht einrächtig beieinander zu wohnen scheinen, ja wie etwas von Natur Zusammengehöriges. Es ist aber die Absicht der folgenden Bemerkungen, diese Meinung zu erschüttern und zu zeigen, daß hinter dem heute selbstverständlich Scheinenden eine dem ersten Blick unvermutete Problematik wohnt. Sie auflösen zu wollen, kann freilich nicht der Anspruch dieser kurzen Betrachtung sein. <...> Es kommen hier, wie sich zeigen wird, sehr tiefgreifende Fragen ins Spiel, deren endgültige Beantwortung äußerst schwierig und vielleicht überhaupt nicht möglich ist.

Daß zunächst die Zuordnung des Begriffes »Arbeit« zur philosophischen Bildung weit davon entfernt ist, etwa »von jeher« selbstverständliche Geltung zu besitzen, das vermag schon ein Blick auf den geschichtlichen Ursprung der Philosophischen Fakultät deutlich zu machen. Im Mittelalter führte die Philosophische Fakultät den Namen »Artistenfakultät«, von den *artes liberales*, den »freien Künsten«. Die Freiheit dieser Künste war aber gerade so gemeint, daß sie eben nicht »Arbeit« seien. Den freien Künsten wurden die *artes mechanicae* oder *artes serviles* entgegengesetzt, die Arbeit im eigentlichen Sinn.

Der Begriff »geistige Arbeit« und der Geltungsanspruch dieses Begriffs hat mehrere Herkünfte. Es liegt ihm *erstens* eine bestimmte Meinung zugrunde vom Wesen des geistigen Erkennens überhaupt. Kant hat in einem 1796 veröffentlichten Aufsatz¹ gegen die romantische Gefühls- und Ahnungsphilosophie der Jacobi, Schlosser, Stolberg das Philosophieren mit polemischem Nachdruck als »Arbeit« bezeichnet. In der Philosophie, so sagt Kant, gelte »das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben«.² Und weil sie nicht Arbeit sei, darum sei die romanti-

1 In der Berlinischen Monatsschrift.

2 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII), A 397.

sche Philosophie keine echte Philosophie – ein Vorwurf, der in etwa auch dem »Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie«,³ Platon selber, zu machen sei, während mit Zustimmung und Anerkennung gesagt wird: »die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit«.⁴ Aus dieser Meinung, in der Philosophie des Arbeitens überhoben zu sein, röhre auch der »neuerdings erhobene Ton in der Philosophie«⁵ her: eine Pseudo-Philosophie, »bei der man«, wie Kant sagt, »nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie abgesehen ist, vom Grunde aus in seinen Besitz zu bringen«.⁶ Solche Pseudo-Philosophie meine vornehm herabsehen zu dürfen auf die Arbeit des echten Philosophen.

Diesen Gegensatz finden wir in dem gleichen Kantischen Aufsatz deutlicher, sachlicher, unpolemischer benannt als den Gegensatz zwischen der Philosophie der »Anschauung« und der des diskursiven Denkens. Und hiermit ist zugleich das Fundament sichtbar geworden, von dem aus Philosophieren notwendig als Arbeit, ausschließlich als Arbeit, erscheinen muß: Für Kant ist alles geistige Erkennen des Menschen ausschließlich diskursiv, das heißt, nicht anschauend.⁷ Nach der Meinung Kants also verwirklicht sich menschliches Erkennen wesentlich in den Akten des Untersuchens, des Verknüpfens, des Vergleichens, des Unterscheidens, des Schlußfolgerns, des Beweisens – lauter Formen und Weisen der aktiven denkerischen Anstrengung. Anschauung hingegen ist eine empfangende, aufnehmende und hinnehmende Haltung der Seele. Anschauung aber gibt es, nach Kant, einzig im Bereich der Sinne.

Nun war es aber die Meinung der alten Philosophie, sowohl der Griechen (und keineswegs nur des Platon, auch des Aristoteles!) wie der großen mittelalterlichen Denker: Nicht allein in der Sinneswahrnehmung, sondern auch im geistigen Erkennen des Menschen sei ein Element des rein empfangenden Hinblickens oder, wie Heraklit sagt, des »Hinhorchens auf das Wesen der

³ Ebd., A 408.

⁴ Ebd., A 437.

⁵ ‹So auch› der Titel des angeführten Aufsatzes; ebd., A 389f.

⁶ Ebd.

⁷ In einer kürzlich erschienenen *Geschichte der Erkenntnislehre* (B. Jansen, Paderborn 1940, S. 235) wird diese These als eine der »folgenschwersten Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie« bezeichnet.

Dinge«.⁸ – Die mittelalterliche Philosophie unterscheidet zwischen der Vernunft als *ratio* und der Vernunft als *intellectus*, wobei unter *ratio* die Kraft des diskursiven Denkens, des Suchens und Untersuchens, des Abstrahierens, des Präzisierens, des Schließens zu verstehen ist, während *intellectus* die Vernunft meint als das Vermögen des einfachen Schaublicks, des *simplex intuitus*, dem das Wahre sich darbietet wie dem Auge die Landschaft. Die Alten haben nun die geistige Erkenntniskraft des Menschen verstanden als eine Einheit von *ratio* und *intellectus* und das Erkennen als ein Zusammenwirken von beiden. Der Weg des diskursiven aktiven Denkens sei begleitet und durchwirkt vom mühelos gewahrenden Schaublick des *intellectus*, der ein nicht aktives, sondern passives oder vielmehr ein rezeptives, ein tätig empfangendes Vermögen der Seele sei.

Diskursives Denken ist Arbeit, das Anschauen nicht. – So wird natürlicherweise, wer das geistige Erkennen ausschließlich als Wirken der *ratio* versteht und damit freilich auch (denn hierin liegt nicht allein ein Anspruch an den Menschen, sondern auch ein Anspruch des Menschen) die Erkenntnis versteht als selbsterregte Frucht subjektiver Aktivität – wer so urteilt, der wird in eben dem gleichen Maße geneigt sein, im Arbeitscharakter eine Wesenseigentümlichkeit des Erkennens zu erblicken. Wer aber im geistigen Erkennen des Menschen auch ein Element empfangenden Hinblickens auf das Sein annimmt, außer dem rationalen ‹diskursiven Denken› ein intellektuales (...) – vielleicht gar höherrangiges – Schauen, wer gerade in der philosophischen auf die Gründe des Seins und auf das Seiende im Ganzen gerichteten Erkenntnis einen kontemplativen Zug nicht zu sehen vermag, der wird finden müssen, daß die Kennzeichnung der Philosophie als Arbeit nicht erschöpfend ist, ja den ‹Kern› der Sache nicht trifft. Selbstverständlich wird er damit nicht schon der Meinung sein, es sei in der Philosophie damit getan, das innere Orakel anzuhören und zu genießen.

Es heißt in den *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin: »Obgleich das Erkennen der menschlichen Seele eigentlich auf die Weise der *ratio* geschieht, dennoch ist in ihm eine Art Teilhabe an jener einfachen Erkenntnis, welche sich in den höheren Wesen befindet, von denen es daher heißt, daß sie die

8 Fr. 112 (Diels).

Kraft geistiger Schauung haben.⁹ Darin ist nicht allein gesagt, daß es im menschlichen Erkennen die aktive Anstrengung des Diskursiven gibt, sondern daß hierin auch das eigentlich Menschliche des menschlichen Erkennens gelegen ist. Aber es ist auch gesagt, es finde sich im menschlichen Erkennen ein Teilhaben an der nicht-diskursiven Schaukraft der Engel. Auch für Thomas ist das Wirken der *ratio* Arbeit und Anstrengung;¹⁰ und so würde auch er im Arbeitscharakter des Erkennens gerade das Menschliche daran beim Namen genannt finden. Und doch würde er sagen, in solcher Kennzeichnung sei etwas Wesentliches ausgelassen. Ausgelassen sei eben die Teilhabe an der Erkenntnisweise des rein geistigen Wesens, dem es gegeben ist, das Geistige so zu gewahren wie unser Auge das Licht und unser Ohr den Laut. Das ist von Thomas noch nicht als eine theologische Aussage gemeint, was immerhin wichtig ist. Thomas würde sagen, der Mensch sei mehr als der Mensch, so wie Goethe denen, »die ausschließlich die Erfahrung anpreisen«, zufuert, die Erfahrung sei »nur die Hälfte der Erfahrung«.¹¹ Es ist also diese Meinung, das geistige Erkennen des Menschen sei einzig im aktiv-diskursiven Wirken der *ratio* gelegen, auf deren Boden dem Begriff der geistigen Arbeit eine besondere Gewichtigkeit zuwachsen konnte.

Diskursives Denken und intellektuelle Anschauung verhalten sich zueinander aber nicht allein wie Aktivität und Rezeptivität, wie tätige Anspannung und empfangendes Hinnehmen, sondern auch wie Anstrengung und Beschwernis einerseits, Mühelosigkeit und unangestrengtes Gegenwärtighaben andererseits. Und in dieser Entgegensetzung ist der Ansatz gegeben für einen *zweiten*, eigentlicheren Ursprung der besonderen Akzentuierung des Begriffs »geistige Arbeit«. Es ist hier zu reden von einer bestimmten Auffassung über das Kriterium von Wert und Unwert menschlichen Tuns überhaupt. Es ist ja nicht als bloße Kennzeichnung gemeint, wenn Kant vom Philosophieren als von einer »herkulischen Arbeit« spricht, sondern er sieht im Arbeitscharakter eine Legitimierung: Ob einer es sich hat sauer werden lassen oder nicht, daran erkennt man echte Philosophie. Daß sie, wie Kant verächtlich sagt, »nichts kostet«, dies ist es vor allem, was ihm die

⁹ Ver. 15,1.

¹⁰ 1 d. 33, 1 ad 3.

¹¹ *Maximen und Reflexionen*, Nr. 751 (G. Müller, Stuttgart 1943).

»intellektuelle Anschauung« so verdächtig macht. Wird aber nicht auf solche Weise die Meinung nahe gerückt, es sei die Erkenntnismühe, woran man die Gewähr der Erkenntniswahrheit besitze? Das läge nicht so weit ab von der ethischen Auffassung, die in allem, was der Mensch aus natürlicher Hinneigung, das heißt, ohne Mühe tut, eine Verfälschung wahrer Sittlichkeit erblickt. Es ist ja, nach Kantischer Meinung, im Wesen des Sittengesetzes vorausgesetzt, »daß der natürliche Trieb ihm widerspricht«.¹² Die willentliche Anstrengung der Selbstbezeugung ist also ein Maßstab des sittlich Guten. Von da aber brauchte man nur einen Schritt zu tun, um im Arbeitscharakter ein Kennzeichen wahren Erkennens zu sehen: Was nicht schwerfällt, kann nicht wirklich Tugend sein; eine Erkenntnis, die nicht Arbeit kostet, kann nicht wirkliche, wahre Erkenntnis sein. »Die Mühe ist das Gute«, so heißt es schon bei Antiphon, der auch das von Kant noch oder wieder (und auch von Carlyle, dem Verkünder der Arbeitsreligion) anerkannte Vorbild des Herkules aufgerichtet hat, des Vollbringers übermenschlicher Arbeit. Gegen diese These ist in der *Summa theologica* des Thomas von Aquin die Gegenthese gesetzt: »Das Wesen der Tugend liegt mehr im Guten als im Schweren«;¹³ »nicht also muß alles, was schwer ist, auch verdienstlicher sein, sondern es muß auf solche Weise schwer sein, daß es zugleich auch auf höhere Weise gut ist«.¹⁴ Das Mittelalter hat von der Tugend gesagt, sie setze uns gerade in den Stand, unserer natürlichen Neigung auf die rechte Weise zu folgen,¹⁵ ja, die höchste Verwirklichungsweise des Sittlich-Guten kenne überhaupt keine Anstrengung, alles Schwere sei verschwunden, weil diese höchste Weise der Verwirklichung des Guten aus der Liebe hervorgehe.¹⁶

Ebenso läßt sich gegen die zweite Position, die Wahrheit einer Philosophie erweise sich in ihrem Arbeitscharakter, sagen: Nicht in der denkerischen Anstrengung liegt das Wesen der Erkenntnis, sondern daß sie Seiendes enthüllt. Ja, wie im Bereich des Guten gerade die höchste Tugend nichts Schweres kennt, so wird die höchste Form des Erkennens – der blitzhafte geniale Einfall, die

12 W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1904, Bd. II, S. 138.

13 II, II, 1, 12, ad 2.

14 II, II, 27, 8, ad 3.

15 II, II, 108, 2.

16 Car. 8, ad 17.

echte Kontemplation – dem Menschen zuteil wie ein Geschenk; sie ist mühelos und ohne Beschwer wie das Spiel.¹⁷

Damit ist nicht gesagt, daß solcher höchster Verwirklichung von Erkenntnis nicht eine äußerste Denkanstrengung vorausgegangen sein kann; vielleicht muß sie vorausgegangen sein – als Bedingung, nicht als Ursache – wie auch die heilige Mühelosigkeit des Wirkens aus der Liebe an die Voraussetzung herrischer sittlicher Willensanstrengung gebunden sein wird. Aber das Entscheidende bleibt: Tugend mag sittliche Anstrengung voraussetzen, aber sie erschöpft sich nicht darin, sittliche Anstrengung zu sein. Und Erkennen erschöpft sich nicht darin, Denkmühsal zu sein. Tugend ist Verwirklichung des Guten; Erkennen heißt, das Sein der seienden Dinge erreichen. Nicht der Arbeitscharakter also ist das Kriterium, von dem her man beurteilen kann, was wahre Tugend sei und was echte Philosophie.

Diese beiden Thesen, die Behauptung der ausschließlich diskursiven Aktivität menschlichen Erkennens und die Meinung, in der Erkenntnismühe sei ein Kriterium der Erkenntniswahrheit gegeben – diese beiden Quellen sind es, deren Wasser sich mischen in dem Begriff der geistigen Arbeit und vor allem in der Geltung, die diesem Begriff zugesprochen zu werden pflegt.

Es ist aber noch von einem *dritten* Element, vielleicht dem entscheidenden, die beiden anderen einschließenden zu sprechen: Das ist die soziale Aussage, die dieser Begriff der geistigen Arbeit enthält – und erst recht der Begriff des Geistes-Arbeiters. Arbeit, so verstanden, besagt so viel wie soziale Dienstleistung. Geistige Arbeit ist geistige Tätigkeit, sofern sie einen Beitrag zum gemeinen Nutzen darstellt. Aber nicht nur dies ist es, was der Begriff der geistigen Arbeit und vor allem der des Geistesarbeiters meint. Diese Begriffe schließen, in ihrer heutigen sprachgebrauchlichen Bedeutung, den Blick auf die Arbeiterklasse ein. Sie wollen sagen: Nicht nur der Lohnarbeiter, nicht nur der Proletarier, auch der Gebildete, auch der Studierte ist Arbeiter, eben »Geistes«-Arbeiter. Auch der Geistesarbeiter ist eingespannt in das System der sozialen Arbeitswelt – als »Spezialist«.

Hiermit erst rückt die Frage des Zusammenhangs von philosophischer Bildung und geistiger Arbeit in die ganze Schärfe ihrer Problematik ein, einer Problematik übrigens, die für weite Provin-

17 1 d. 2 (*expositio textus*).

zen unseres Vaterlandes, unter ihnen auch die Heimat Kants, eine über das nur Theoretische drastisch hinausgreifende Bedeutung zu erlangen beginnt.*

Nicht davon wollen wir sprechen, daß und wie weit die Naturwissenschaft, die medizinische Wissenschaft, die Rechtswissenschaft, die Wirtschaftswissenschaft, die pädagogische Wissenschaft ihren umschriebenen Platz und Sinn haben im arbeitsteiligen Funktionszusammenhang des modernen Sozialkörpers und also unter den Begriff der Arbeit in diesem sozialen Sinne zu bringen sind. Unsere Frage ist: Wie steht es in solchem Betracht mit der Philosophie und allerdings auch mit all den genannten Wissenschaften, sofern in sie ein Tropfen des philosophischen Fermentes eingedrungen ist, das heißt, sofern sie auf philosophische Weise – und das will sagen: auf die in ursprünglichem Sinn akademische Weise – betrieben werden? Ist Philosophieren, ist die auf philosophische, das ist, akademische Weise betriebene Wissenschaft »Arbeit« im Sinne einer bestimmten, umschriebenen, zweckgebundenen Ausübung einer sozialen Funktion?

Es ist hier zurückzugreifen auf die alte Unterscheidung der *artes liberales* und der *artes serviles*, wie sie zu der Zeit verstanden worden ist, da im Abendland die philosophische Bildung ihre noch heute bestehende institutionelle Formung erhalten hat. »Einzig jene Künste heißen frei, welche auf das Wissen hingeordnet sind; jene aber, welche hingeordnet sind auf einen durch Tätigkeit zu erreichenden Nutzen heißen mechanische oder knechtliche Künste«, so sagt Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik*.¹⁸ In diese gleiche antik-mittelalterliche Tradition der Freiheit der philosophischen Bildung stellt sich formell auch der große englische Humanist John Henry Newman. Er sagt in seinen vor 100 Jahren gehaltenen Universitätsreden: »Ich weiß wohl, Wissen kann für die Praxis fruchtbar gemacht werden«; »es kann aber auch ebenso gut zu dem Verstande zurückkehren, aus dem es hervorgeht, und in Philosophie enden. In dem einen Falle heißt es nützliches, und in dem anderen Falle freies Wissen«,¹⁹

18 *In Met. I, 3* (n. 59).

19 *The Idea of a University*, Werke Bd. IV, Mainz 1927, S. 128.

* Gemeint ist die mit der sich abzeichnenden Teilung Deutschlands einhergehende Unterwerfung des Ostens unter die kommunistische Arbeits- und Gesellschaftsdoktrin.

»oder das Wissen des *gentleman*«.²⁰ Der Satz sei auch umkehrbar: »Wissen, so sage ich, ist dann im wahrsten Sinne frei oder sich selbst genug, von jedem inneren und äußeren Zweck unabhängig, sobald und soweit es philosophisches Wissen ist.«²¹

Die »Freiheit« jener »Künste« also, unter denen eben die *dialetica*, die Philosophie, die namengebende geworden ist, die Freiheit der philosophischen Bildung bedeutet also, daß sie ihre Legitimierung nicht aus der sozialen Funktion empfange, das heißt, nicht daraus, daß sie Arbeit ist. Was selbstverständlich nicht besagen will, es sei ohne Bedeutung für ein Volk und sein Gemeinwohl, ob dieser funktionsüberlegenen Form des Wissens und der Bildung Platz und Rang zuerkannt wird oder nicht. Vielmehr ist es, wie das Mittelalter es wußte und sagte, »notwendig zur Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft, daß es Menschen gibt, die sich dem Wesen der Kontemplation hingeben«.²²

Man mag im übrigen diese Unterscheidung zwischen freiem und nützlichem Wissen für falsch oder richtig, für fruchtbar oder unergiebig halten, zweifellos ist sie der Boden, auf dem die abendländische Universität gewachsen ist. Und zweifellos kann nur aus solcher Einwurzelung in die funktionsüberlegene freie, philosophische Bildung der Charakter der Universität gegenüber dem der bloßen Berufsausbildungsanstalt, der höheren Fachschule gewahrt und gerechtfertigt werden, daß es sich eben nicht ausschließlich und nicht primär um Ausbildung handle – ausgebildet wird der Funktionär –, sondern um die Bildung des Menschen, die ihren Sinn in sich selbst trägt. Und von hier aus gesehen muß es, wiederum, als wenig sinnreich erscheinen (freilich auch als symptomatisch), daß der Sprachgebrauch, auch gar der akademische, sich auf die Rede vom »Geistesarbeiter« eingelassen hat.

Es ist nun aber (natürlich!) nicht darauf abgesehen, das Arbeiten, das geistige Arbeiten als etwas Unphilosophisches zu erweisen und etwa den zu rechtfertigen, der es sich auf genialische Weise leicht macht; ohne harte und saure geistige Arbeit ist philosophische Bildung unmöglich. Aber es ist darin noch etwas, und zwar etwas Wesentliches, das nicht Arbeit ist, weder im Sinne der

20 Ebd., S. 127.

21 Ebd.

22 4 d. 26, 1, 2.

Aktivität, noch der Mühe, noch der sozialen Funktion. Es geht hier also nicht um eine Verteidigung des Müßiggangs, wohl aber allerdings um eine Verteidigung der Muße. Auch das mag heute, da der Neuaufbau die äußerste Anspannung fordert, als recht unzeitig erscheinen. Und doch ist es gerade die neue Grundlegung, um derentwillen eine Verteidigung der Muße vonnöten ist. Denn eine der Grundlagen der abendländischen Kultur – so steht es schon zu lesen im ersten Kapitel der aristotelischen *Metaphysik* – ist die Muße, griechisch *σχολή*, lateinisch *schola*; »Schule« heißt gar nicht zunächst Schule, sondern Muße.

Freilich, dieser Begriff der Muße ist in der programmatischen Mußelosigkeit der »Arbeit um der Arbeit willen« ganz unkenntlich geworden. – »Man arbeitet nicht allein daß man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen.« – Diesen Satz des Grafen Zinzendorf²³ verstehen wir ohne weiteres. Er spricht ja die landläufige Meinung aus. Es fällt uns schwer zu bemerken, daß er die Ordnung der Dinge umkehrt. Die »verkehrte Welt« würden wir eher in dem Satz des Aristoteles ausgesprochen finden: »Wir arbeiten, um Muße zu haben.« Dieses Wort muß dem Menschen der totalen Arbeitswelt geradezu als unmoralisch erscheinen und als eine Verneinung von Sinn und Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Muße kann von solchem Standort aus entweder nur als Arbeitspause begriffen werden; und so kann man sie gelten lassen als notwendiges Übel. Oder aber Muße ist ein anderes Wort für Trägheit und Müßigkeit, während nach der Lebenslehre des Hochmittelalters genau das Umgekehrte gilt: just die Mußelosigkeit hänge mit der Trägheit zusammen; gerade aus der Trägheit entspringe die Rastlosigkeit des Arbeitens um des Arbeitens willen. Trägheit freilich ist dabei so verstanden, daß der Mensch sich dem Anspruch versage, der mit seiner eigenen Würde gegeben ist. Mit solcher Trägheit kann echte Muße nicht zusammenwohnen, denn Muße setzt voraus, daß der Mensch seinem eigenen Wesen zustimmt. Der alte Begriff der Trägheit, der ein metaphysischer Begriff ist,²⁴ der alte Begriff der *acedia* besagt aber gerade die Nicht-Übereinstimmung des Menschen mit sich selber. Und um

²³ Zit. bei M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1954, S. 172, Anm. 2.

²⁴ Auf den sehr interessanten Bedeutungswandel, vom Metaphysischen ins Industrielle sozusagen, kann hier nur hingedeutet werden.

dessentwillen gilt die *acedia* als *vitium capitale*, was man statt durch »Hauptsünde« besser durch »Quell-Sünde« übersetzen sollte.²⁵ Aus der Trägheit entspringe, dies ist die mittelalterliche Lehre, vor allem die Verzweiflung und die *evagatio mentis*, die schweifende Unruhe des Geistes in der Unersättlichkeit der Neugier, in der Unstetheit des Ortes wie des Entschlusses, überhaupt in der inneren Rastlosigkeit und Mußelosigkeit.²⁶

Nun zurück zum Begriff der Muße. Muße als Zustand der Seele ist der Kontrapunkt des Begriffes der geistigen Arbeit – und dies unter jedem der drei Gesichtspunkte, von denen die Rede war (Arbeit als Aktivität, als Mühe, als soziale Funktion). Muße ist *erstens* als Haltung der inneren Ungeschäftigkeit, eine Form jenes Schweigens, das eine Vorbedingung des Vornehmens von Wirklichkeit ist: Nur wer schweigt, hört. Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, des anschauenden, kontemplativen Sich-Versenkens in das Seiende. Sie steht senkrecht zum Ablauf des Arbeitstages; sie ist nicht, wie die Pause, ein Teil von ihm, genau ebenso wie der einfache Schaublick des *intellectus* zu dem verlaufenden Prozeß des diskursiven Denkens sich verhält.²⁷ – Muße ist *zweitens* die Haltung feiernder Betrachtung der Welt; sie lebt aus der Beziehung des Sinngrundes der Wirklichkeit, ja aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung mit ihm und der Einbeschlossenheit in ihm. Muße ist, wegen dieses bejahenden Einsseins mit dem Grunde der Wirklichkeit, jene seelische Verfassung, in welcher dem Menschen, wie im Schlaf, ohne sein mühsames Zutun, aber auch durch keine Mühe erjagbar, das Geschenk zuteil werden kann, zu gewahren, »was die Welt im Innersten zusammenhält« – vielleicht nur für einen Augenblick, dessen Einsichten dann in mühsamer Arbeit wiederentdeckt und rekonstruiert werden müssen. – *Drittens*, Muße ist als Haltung der kontemplativen und feiernden Weltbetrachtung nicht Arbeitshaltung im Sinne der Ausübung einer sozialen Funktion. Sie hat ihren Sinn nicht darin,

25 *Caput* (bedeutet auch) Quelle.

26 Eine Nebenbemerkung mag hier erlaubt sein. Wenn man die Heideggersche Analyse des »alltäglichen Daseins« und ihre Grundbegriffe genau betrachtet – »Flucht des Daseins vor ihm selbst«, »Gerede«, »Neugier«, »Unverweilen«, »Zerstreuung«, »Aufenthaltslosigkeit« – so wird man gewahr, daß hier die alten Stammformen der aus der Trägheit geborenen *evagatio mentis* aufgezählt sind.

27 Boethius hat die *ratio* mit der Zeit verglichen, den *intellectus* mit dem Immer-Jetzt der Ewigkeit.

als körperliches Ausruhen und als seelische »Erholung« neue Kraft zu spenden zu neuer Arbeit (obgleich sie dieses tut!). Muße hat ihre Rechtfertigung nicht darin, daß der Funktionär Mensch bleibe, daß er nicht aufgehe in dem Ausschnitt-Milieu der eingegrenzten Arbeitsfunktion, sondern daß er fähig bleibe, die Welt als Ganzes in den Blick zu bekommen und darin sich selbst als ein auf das Ganze angelegtes Wesen zu verwirklichen.

Ist aber dieses nicht gerade das eigentliche Philosophische: daß in aller Anstrengung und Mühsal, auch in der denkerischen, die Haltung der kontemplativen und zustimmend auf das Ganze der Welt gerichteten Betrachtung lebendig bleibe? So daß man den Satz wagen dürfen, der Muße-Charakter komme der Philosophie, dem Philosophieren, der philosophischen Bildung in einem viel wesentlicheren Sinne zu als der Arbeitscharakter?

Nun aber heißt es in dem bedeutenden Trübnerschen *Deutschen Wörterbuch*, in den Wortprägungen »geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« sei der »uralte und in der Neuzeit immer verschärfte« soziale Gegensatz zwischen dem Handarbeiter und dem Studier-ten überwunden.²⁸ Wenn wir diese Bezeichnungen nicht akzeptieren, wie ist es dann: soll also von neuem der Klassengegensatz aufgerissen werden zwischen einer akademischen Bildungsschicht, die sich das Wissen als Selbstzweck leisten kann, und dem Proletarier, der nur die Pause kennt, die kaum ausreicht, die Tag für Tag verausgabte Arbeitskraft zu erneuern?! – Bei Platon ist die Rede von den Philosophen als von denen, »die nicht wie Leib-eigene, sondern auf die entgegengesetzte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden: die eine dessen, der wahrhaft in Freiheit und Muße aufgezogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, daß er einfältig erscheint und nichts gilt, wo es auf knechtliche Dienstleistungen ankommt, daß er etwa nicht versteht, das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmackhaft zu bereiten; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschicken weiß, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger, in Wohlklang der Rede würdig zu preisen das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen.«²⁹

28 Berlin 1939, Bd. I, Sp. 118.

29 *Theaitetos*, 175 d 7–176 a 1.

Hier ist das Bild des Philosophen gegen das des Banausen gesetzt. Unter dem *banausos* aber versteht die Antike nicht allein den Ungebildeten, den Amusischen, den Menschen ohne geistiges Weltverhältnis, sondern ausdrücklich auch den Mann, der von seiner Hände Arbeit lebt, im Unterschied von dem Herrenmenschen, der frei über seine Zeit verfügt. Noch einmal: soll dieser Begriff des Banausen in der zugleich sozialen und bildungsmäßigen Bedeutung der vorchristlichen Zeit etwa erneuert werden?! Natürlich nicht! Liegt diese Konsequenz aber nicht tatsächlich einbeschlossen in der Weigerung, den Namen Arbeit, einen »Ehrennamen«, wie immer wieder gesagt worden ist, auch für den Bereich der philosophischen Bildung gelten zu lassen? Nein! Sondern es ist unsere Meinung, daß man alles tun muß, um einen solchen sozialen Gegensatz gerade zu überwinden, daß man aber, um dies Ziel zu erreichen, etwas Falsches, etwas Unsinniges tut, wenn man die Einheit in einer sozusagen *terminologischen* Proletarisierung der Bildungsschicht sucht und nicht vielmehr in der *realen* Entproletarisierung des Proletariats, das heißt darin, daß – unter anderem – die Fesselung an den Arbeitsprozeß auch für den Proletarier, auch für den zur ständigen Reproduktion des Lohnarbeitsverhältnisses gezwungenen Menschen sich lockere zu der Möglichkeit wahrer Muße und damit zu der Möglichkeit, die Welt als Ganzes feiernd zu gewahren und zu bedenken – auf die Weise der schlichten, volkstümlichen Bildung, die gleichfalls eine echte Form der Bildung ist.

Freilich ist es nicht getan mit der bloß wirtschaftlichen Erweiterung des Lebensraumes und mit der Ermöglichung von Freizeit (wiewohl das schon sehr viel bedeutet). Aber Muße ist ja nicht bloßes Zeithaben. Es ist mehr vonnöten, damit der Sinn von Muße sich realisiere. Dies ist nun der Punkt, von dem eigentlichen Rechtsgrund zu sprechen, aus welchem die Muße, auch die philosophische Muße, ihre letzte Legitimierung, ja ihre innere Ermöglichung empfängt. – Muße heißt Feiern. Muße empfängt ihren Sinn von ebendort her, von wo her das Fest und die Feier ihren Sinn empfangen: Es gibt kein Fest, das nicht aus dem Kult lebte. Und der letzte Legitimierungsgrund auch der Muße ist darin gelegen, daß sie eine lebendige Beziehung habe zur kultischen Feier. Der ursprüngliche Sinn aller Arbeitsruhe ist kultisch. Für die Bibel nicht anders als für die Antike bedeutet Arbeitsruhe dies: daß bestimmte Tage und Zeiten »in das ausschließliche Eigentum der

Götter« überwiesen werden.³⁰ Die Arbeitsruhe schafft Raum für die Verwirklichung dessen, was als der Sinn des kultischen Festes gelten kann: daß nämlich der Mensch beschaulich werde und in diesem Zustand den höheren Wirklichkeiten, auf denen sein ganzes Dasein beruht, unmittelbar begegne.³¹

Es ist der vom Kult her aus dem werktäglichen Bereich herausgeschnittene Fest-Zeitraum (wie auch der Tempel aus der durch Siedlung und Acker genutzten Bodenfläche herausgeschnitten ist) – es ist dieser Fest-Zeitraum, in welchem sich das Wesen der Muße entfaltet und erfüllt, das Wesen der Muße als einer aus der bejahenden Einswerdung mit dem Seinsgrund geborenen, über die Zweckverkettung des Arbeitstages feiernd emporgehobenen wahrhaft freien, den Sinn der Wirklichkeit als Ganzer gnadenhaft erfahrenden Weltbetrachtung. In dem Bezug der Muße auf die kultische Feier gewinnt Gestalt, worauf der Anspruch des Aristoteles hindeutet: das Leben der Muße könne der Mensch nicht leben, »sofern er Mensch ist, sondern nur, sofern ein Göttliches in ihm ist«.³²

Abgetrennt aber vom Bezirk der kultischen Feier und ihrer Ausstrahlungskraft kann Muße ebensowenig gedeihen wie das Fest. Arbeitspause, Urlaub, Erholung kann es natürlich auch dann geben, Erholung von der Arbeit für die Arbeit. Aber der Platz der Muße bleibt leer. Statt ihrer gewinnt Raum das bloße Zeit-Totschlagen und die Langeweile, die eine unmittelbare Beziehung zur Mußelosigkeit besitzt. Die philosophische Muße insbesondere ist dann in Gefahr, jene Form des »rein Akademischen« anzunehmen, welcher der Sprachgebrauch die Bedeutung des Sterilen, des Unwirklichen, ja des Phantastischen zugewiesen hat. Goethe sagt von dem Klassizismus seiner Zeit: die *inventa* des Altertums, die sämtlich »Glaubenssachen gewesen seien«, würden nun »nur aus und um Phantasterei phantastisch nachgeahmt«.³³ Man darf nicht

30 Art. *Arbeitsruhe*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, Bd. I, Sp. 590 ff.

31 So der ungarische Religionshistoriker Karl Kerényi in seinem Buch *Die antike Religion*, Amsterdam 1940, S. 66.

32 *Nicomachische Ethik*, X, 7. 1177 b 27f. – ein Gedanke, den das christliche Mittelalter so formuliert hat: »Homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem« (3 d. 35, 2, 1, ad 1); der kontemplative Mensch ist etwas, das über den Menschen hinaus ist.

33 Zu Riemer am 26. 3. 1814.