

Josef Pieper

Kulturphilosophische Schriften

Meiner



JOSEF PIEPER

Werke in acht Bänden

Band 6

**FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG**

JOSEF PIEPER

Kulturphilosophische Schriften

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 978-3-7873-3985-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfil-
mungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen
Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.
Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Muße und Kult	1
Über das Schweigen Goethes	45
Was heißt Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute	72
Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht	132
Glück und Kontemplation	152
Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes	217
Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung	286
Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen ...	375
Nachwort des Herausgebers	441
Editorische Hinweise	460
Veröffentlichungsnachweise	465
Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin	466
Personenregister	468

Muße und Kult

»Die Götter aber, sich erbarmend über der Menschen zur Arbeit geborenes Geschlecht, haben ihnen, zur Erquickung in der Mühsal, die wiederkehrenden Götterfeiern gesetzt und ihnen zu Festgenossen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos gegeben, auf daß sie, sich nährend im festlichen Umgang mit den Göttern, wieder Geradheit empfangen und Richte.«

Platon

Habet Muße und erkennet, daß ich Gott bin.

Psalm 45, 11⁰

- I Muße als Fundament der abendländischen Kultur – »Wir sind unmüßig, um Muße zu haben« (Aristoteles) – Der Anspruch der totalen Arbeitswelt.
- II »Geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« – Diskursives Denken und »intellektuelle Anschauung« – Kant und die Romantik – *Ratio* und *intellectus* in der mittelalterlichen Erkenntnislehre – Das »Übermenschliche« der Kontemplation – Erkennen als »Arbeit«: Doppelgesichtigkeit dieser Meinung – »Unbedingte Tätigkeit« – Mühe und Mühelosigkeit – Die Mühe ist das Gute. Antisthenes – Thomas von Aquin: Nicht das Schwere ist entscheidend – Kontemplation und Spiel – Beziehungslose Schmerzbereitschaft – Das Erste ist ein Empfangenes – »Geistige Arbeit« als soziale Funktion.
- III Trägheit (*acedia*) und Mußelosigkeit – Muße als Nicht-Aktivität – Muße als feiernde Haltung – Muße und Arbeitspause.

0 Der Platontext findet sich in den *Gesetzen* 653 c–d. – Der Psalmvers ist aus dem Griechisch der *Septuaginta* übersetzt; er beginnt dort mit dem Wort *σχολάσατε*. Joseph Bernhart hat gesagt, diesem Satze komme im Mittelalter »die Bedeutung eines Axioms der mystischen Erkenntnislehre« zu (*Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, S. 83).

Die Funktionsüberlegenheit der Muße – Entrückung aus dem »eigentlich Menschlichen«.

IV Die Verwirklichungskraft des Richtbildes von der Muße – »Humanismus«: eine zulängliche Position?

Exkurs über Proletariat und Entproletarisierung: Philosoph und Banause – Fesselung an den Arbeitsprozeß – Eigentumslosigkeit, Staatszwang, innere Verarmung – Proletariat nicht auf Proletariat beschränkt – *artes liberales* und *artes serviles* – Proudhon über die Sonntagsfeier – Entproletarisierung als Erschließung des Bereichs der Muße.

V Die innere Ermöglichung der Muße vom Kult her – Fest und Kult – Der prinzipiell nicht-genutzte Raum – Das »Fest« in der Arbeitswelt – Der Festzeitraum – Abgetrennt vom Kult wird die Muße müßig – Neubegründung des Bereichs der Muße nur vom Kult her möglich – Mitvollzug des Kultes als Entrückung in die Mitte der Welt.

I

Wie die Meister der Scholastik, deren *articuli* anzugehen pflegen mit dem *videtur quod non*, beginnen wir mit einem Einwand. Er lautet folgendermaßen: Es scheint nicht die rechte Zeit zu sein, von der Muße zu reden. Wir sind doch dabei, ein Haus zu bauen; wir haben die Hände voll Arbeit. Ist nicht, bis das Haus fertig ist, die äußerste Anspannung aller Kräfte das einzige, das not tut?

Dieser Einwand wiegt nicht leicht. Wofern aber mit dem Bauen, über die Wahrung des nackten Lebens und über die Stillung der äußersten Notdurft hinaus, auch die Neuordnung des geistigen Besitzstandes gemeint ist, so muß, aller Argumentierung im einzelnen voraus und zuvor, geantwortet werden: gerade der neue Anfang, just die neue Grundlegung sind es, die eine Verteidigung der Muße notwendig machen.

Denn eines der Fundamente der abendländischen Kultur (und nehmen wir, vielleicht allzu verwegen, einmal an, jener Neubau werde in abendländischem Geiste geplant – eine Annahme, so sehr bestreitbar, daß man geradezu sagen kann: eben dies und nichts anderes stehe heute zur Entscheidung) – eines der Fundamente der abendländischen Kultur ist jedenfalls die Muße. – So

steht es schon zu lesen in der *Metaphysik* des Aristoteles, in ihrem ersten Kapitel. Und auch die Wortgeschichte hält eine ähnliche Auskunft bereit: Muße heißt griechisch *σχολή*, lateinisch *schola*, deutsch Schule. Der Name also, mit dem wir die Stätten der Bildung, und gar die der Ausbildung, benennen, bedeutet Muße. Schule heißt nicht »Schule«, sondern: Muße.

Freilich, dieser ursprüngliche Begriff »Muße« ist in der programmatischen Mußelosigkeit der totalen Arbeitswelt ganz und gar unkenntlich geworden; und um den Blick frei zu bekommen für das Wesen der Muße, ist der Widerstand, unser eigener Widerstand zu überwinden, der aus der Überwertung der Arbeitswelt stammt.

»Man arbeitet nicht allein, daß man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen«¹ – diesen Satz versteht jedermann unmittelbar; in ihm ist ja die landläufige Meinung ausgesprochen. Es fällt uns schwer, zu bemerken, daß hier die Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt ist.

Wie aber werden wir antworten auf den anderen Satz: »Wir arbeiten, um Muße zu haben«? Werden wir zögern, zu sagen, hier in der Tat sei die »verkehrte Welt« und die auf den Kopf gestellte Ordnung präzise zu Wort gebracht? Muß nicht dieser Satz dem Menschen der totalen Arbeitswelt als etwas geradewegs Unmoralisches erscheinen, gerichtet gegen das Grundgesetz der menschlichen Gesellschaft?

Nun, wir haben hier nicht, zum Zwecke der Verdeutlichung, ein abstraktes Paradigma konstruiert, sondern jener Satz ist wirklich einmal formuliert worden, und zwar von Aristoteles. Daß gerade er, der nüchterne und vermeintlich so ganz und gar werktägliche Realist, so gesprochen hat, gibt dem Satz ein besonderes Gewicht.

Übrigens lautet er, in wörtlicher Übertragung, so: »Wir sind unmüßig, um Muße zu haben.«² »Unmüßig sein« – das aber ist eben für den Griechen das Wort für die Geschäftigkeit des Werk-tages, nicht bloß für seine Unrast, sondern für das werktägliche Tun selber. Die griechische Sprache hat hierfür nur diesen nega-

1 M. Weber hat diesen Satz (des Grafen Zinzendorf) zitiert in seiner berühmten Abhandlung über den *Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik* (Tübingen 1934), S. 171.

2 *Nikomachische Ethik* X, 7; 1177b.

tiven Namen »Un-Muße« (*ἀ-σχολία*), nicht anders denn die lateinische (*neg-otium*).

Und: der Zusammenhang, in welchem der aristotelische Satz von der Muße sich findet wie auch der andere (aus des Aristoteles *Politik*), die Muße sei der Angelpunkt, um den sich alles drehe³ – der Zusammenhang scheint zu zeigen, daß hier nahezu Selbstverständliches ausgesprochen wird; so daß zu vermuten ist, der Grieche würde unsere Maxime vom Arbeiten um der Arbeit willen gar nicht haben verstehen können.

Wird es, andererseits, uns nicht schon jetzt deutlich, daß wir keinen unmittelbaren Zugang mehr besitzen zu dem ursprünglichen Begriff der Muße?

Es muß hier nun der Einspruch erwartet werden: Was geht uns heute, im Ernst, Aristoteles an? Wir mögen die Welt der Antike bewundern – aber wie sollte sie uns irgend verpflichten?

Hiergegen könnte man zu bedenken geben: daß sich an den aristotelischen Gedanken von der Muße etwa die christlich-abendländische Lehre von der *vita contemplativa* angeknüpft hat. – Man könnte sagen: hier habe die Unterscheidung zwischen den *artes liberales* und den *artes serviles*, zwischen »freien« und »knechtlichen« Künsten, ihren Ursprung. Neue Einwendung: Aber ist nicht diese Unterscheidung in der Tat nur noch für den Historiker von Interesse? Darauf wäre zu erwidern: das eine Glied der Unterscheidung komme doch auch heute noch jedermann immer wieder einmal zu Gesicht, wenn nämlich von den »knechtlichen Arbeiten« die Rede ist, die zu der heiligen Muße eines Feiertages nicht passen. Freilich, wer denkt noch daran, daß diese Wortprägung einem doppelgliedrigen Zusammenhang eingehörig ist, daß man in ihr ein Gefüglied vor sich hat, welches für sich allein gar nicht verständlich ist; man kann, was eigentlich »knechtliche Arbeit« sei, gar nicht präzise bestimmen, es sei denn durch die Entgegensetzung zu den »freien Künsten«. Was aber soll das heißen: »freie Künste«? Hier-von wird noch zu reden sein.

Man könnte, wie gesagt, solches anführen, um zu zeigen, daß Aristoteles nicht bloß »Aristoteles« ist. Immerhin, aus solchen historischen Hinweisen läßt sich keine Verpflichtung herleiten, gewiß nicht.

³ *Politik* VIII, 3; 1337 b.

Worauf es zunächst abgesehen war, ist auch nur dieses: daß man deutlich bemerke, wie sehr unsere Wertung von Arbeit und Muße sich unterscheidet von der Wertung, die dem antiken und auch dem mittelalterlichen Menschen selbstverständlich gewesen ist; so sehr sich unterscheidet, daß wir eben gar nicht mehr unmittelbar begreifen, was die Alten gemeint haben, wenn sie sagen: wir arbeiten um der Muße willen.

Dieser Unterschied, diese Tatsache, des nicht mehr vorhandenen unmittelbaren Zugangs zum ursprünglichen Begriff der Muße wird uns noch nachdrücklicher ins Bewußtsein treten, wenn wir dessen innwerden, wie sehr der Gegenbegriff, der Begriff und das Richtbild der Arbeit, fast den gesamten Bereich des menschlichen Wirkens, ja des menschlichen Daseins selbst, erobert hat und besetzt hält, und wie sehr wir selber geneigt sind, dem Anspruch recht zu geben, der von der Gestalt des »Arbeiters« ausgeht.

Vom »Arbeiter« wird hier und im folgenden nicht gesprochen wie von einer Berufsbezeichnung im Sinne der sozialen Statistiken; es ist nicht eine bestimmte soziale Schicht, nicht das »Proletariat« gemeint – wiewohl die Gleichnamigkeit nicht zufällig ist. Sondern die Rede vom »Arbeiter« hat anthropologischen Sinn; sie meint ein allgemein menschliches Richtbild. In solcher Meinung hat Ernst Niekisch vom »Arbeiter« gesprochen als von einer »imperialen Figur«;⁴ und Ernst Jünger hat unter diesem gleichen Namen »Arbeiter«⁵ das gestalthafte Bild entworfen, das schon begonnen habe, den kommenden Menschen zu prägen.

Es ist wahrhaftig eine gewandelte Meinung vom Wesen des Menschen *überhaupt* und eine gewandelte Deutung des menschlichen Daseins *überhaupt*, die sich kundtun in dem neuen Anspruch des Begriffs der Arbeit und des Arbeiters – mag auch im übrigen, wie nicht anders zu erwarten, der geschichtliche Weg dieser sich wandelnden Wertungen schwer zu überblicken sein und kaum im einzelnen aufhellbar. Es ist daher, wofern etwas ins Gewicht Fallendes gesagt werden soll, vonnöten, daß man es nicht bei historischen Aufweisen bewenden lasse, daß man vielmehr hinabdringe in den Wurzelgrund einer philosophisch-theologischen Lehre vom Menschen.

4 E. Niekisch, *Die dritte imperiale Figur*, Berlin 1935.

5 E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932.

II

»Geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« – durch diese Kennworte kann man die letzte Strecke des geschichtlichen Weges bezeichnen, auf welchem das moderne Arbeitsideal die gegenwärtige extreme Formulierung gefunden hat.

Der Bezirk der geistigen Tätigkeit mochte bis dahin, besonders vom Standort des Handarbeiters aus gesehen, als ein bevorzugtes Revier erscheinen, in dem man nicht zu arbeiten braucht. Und im Innern dieses Bezirkes war es vor allem die Provinz der philosophischen Bildung, die der Welt der Arbeit am weitesten entrückt zu sein schien.

Daß nun dieser Bereich des geistigen Tuns insgesamt, die Provinz der philosophischen Bildung nicht ausgenommen, erobert wurde durch das Richtbild der Arbeit; daß auch dieser Bezirk unter den ausschließlichen Anspruch der Arbeitswelt gestellt wurde – dies ist die jüngste Phase jenes Prozesses der Machtergreifung der »imperialen Figur« des »Arbeiters«. Und es sind die Begriffe »geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« sowie der ihnen innewohnende Geltungsanspruch, worin diese Machtergreifung sich besonders deutlich und herausfordernd manifestiert.

In dieser letzten Wegstrecke aber faßt sich der Sinn des ganzen geschichtlichen Vorgangs noch einmal zusammen wie in einer Formel von äußerster Knappheit und Präzision. Man bekommt also die eigentliche Meinung des Richtbildes der totalen Arbeitswelt überhaupt zu Gesicht und in den Griff, wenn man es unternimmt, die innere Bauform des Begriffs »geistige Arbeit« nachzuvollziehen.

Der Begriff »geistige« Arbeit hat mehrere geschichtliche Herkünfte, von denen her er aufschließbar ist.

Es liegt ihm, *erstens*, eine bestimmte Meinung zugrunde darüber, wie das geistige Erkennen des Menschen sich vollziehe.

Was geschieht, wenn unser Auge eine Rose erblickt? Was tun wir selber dabei? Unsere Seele verhält sich, indem wir dieses Gebilde in seiner Farbe und in seiner Form gewahren, aufnehmend, hinnehmend, empfangend. Wir sind wach und tätig, gewiß. Aber es ist ein unangespanntes Hinblicken – sofern es sich wirklich um eigentliches Anschauen handelt und nicht etwa um Beobachtung, die schon dabei ist, zu messen und zu zählen. Beobachtung ist angespannte Aktivität; auf sie ist der Satz Ernst

Jüngers⁶ gemünzt: Sehen sei ein »Angriffsakt«, Anschauung, Anschauen, Schauen aber – das ist das Sich-Öffnen des Auges zum empfangenden Hinblicken auf die sich anbietenden Dinge, die in uns eingehen, ohne daß es dazu der besitzergreifenden Anstrengung des Sehenden bedürfte.

Es gibt kaum Streit darüber, daß sich auf solche oder ähnliche Weise das Sehen mit den leibhaftigen Augen vollzieht.

Wie aber ist es beim geistigen Erkennen? Gibt es, wenn der Mensch unanschauliche, unsinnliche Sachverhalte gewahrt, auch so etwas wie ein rein empfangendes Hinblicken? In der Terminologie des Faches: gibt es »intellektuelle Anschauung«?

Auf diese Frage haben die Alten mit Ja geantwortet, während die neuere Philosophie zu antworten pflegt: nein.

Für Kant etwa ist das geistige Erkennen des Menschen ausschließlich »diskursiv«, das heißt: *nicht* anschauend. »Der Verstand vermag nichts anzuschauen.«⁷ Man hat diese These kürzlich als eine der »folgenschwierigsten dogmatischen Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie«⁸ bezeichnet. Nach der Meinung Kants also verwirklicht sich menschliches Erkennen wesentlich in den Akten des Untersuchens, des Verknüpfens, des Vergleichens, des Unterscheidens, des Abstrahierens, des Schlußfolgerns, des Beweisens – lauter Formen und Weisen der aktiven denkerischen Anspannung. Erkennen (*geistiges* Erkennen des *Menschen*!) sei, dies ist die Kantische These, ausschließlich Aktivität, nichts als Aktivität.

Von solchem Fundament aus mußte Kant, das kann nicht verwunderlich sein, dahin gelangen, das Erkennen und auch das Philosophieren (gerade das Philosophieren, da es sich ja am weitesten vom sinnlichen Wahrnehmen entfernt) als Arbeit zu verstehen.

Und er hat das auch ausdrücklich gesagt, zum Beispiel in einem 1796 erschienenen Aufsatz, der gegen die romantische Schauungs- und Ahnungsphilosophie der Jacobi, Schlosser, Stolberg gerichtet ist.⁹ In der Philosophie, so heißt es da, gelte »das

6 *Blätter und Steine*, Hamburg 1934, S. 202.

7 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hrsg. R. Schmidt), Leipzig 1944, S. 95.

8 B. Jansen, *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant*, Paderborn 1940, S. 235.

9 I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*;

Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben«. Und weil sie nicht Arbeit sei, darum sei die Philosophie der Romantiker keine echte Philosophie – ein Vorwurf, der in etwa sogar Platon selber zu machen sei, dem »Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie«; während mit Zustimmung und Anerkennung vermerkt wird: »Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit.« Aus solcher Meinung, in der Philosophie des Arbeitens überhoben zu sein, rühre auch der »neuerdings erhobene vornehme Ton in der Philosophie« her: eine falsche Philosophie, »bei der man 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, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen« – diese Pseudo-Philosophie glaube vornehm herabsehen zu dürfen auf die Arbeitsanstrengung des wahren Philosophen.

Die alte Philosophie – obwohl selbstverständlich weit davon entfernt, etwa den zu rechtfertigen, der es sich auf genialische Weise leicht macht – hat in dieser Sache anders gedacht. Sowohl die Griechen, und Aristoteles nicht minder denn Platon, wie auch die großen mittelalterlichen Denker sind der Meinung gewesen: es gebe nicht allein in der Sinneswahrnehmung, sondern auch im geistigen Erkennen des Menschen ein Element rein empfangenden Hinblickens oder, wie Heraklit sagt, des »Hinhorchens auf das Wesen der Dinge«. ¹⁰

Das Mittelalter unterscheidet zwischen der Vernunft als *ratio* und der Vernunft als *intellectus*. *Ratio* – das ist die Kraft des diskursiven Denkens, des Suchens und Untersuchens, des Abstrahierens, des Präzisierens, des Schlußfolgerns und Beweisens. *Intellectus* aber ist der Name der Vernunft, sofern sie das Vermögen des *simplex intuitus* ist, des »einfachen Schaublicks«, dem das Wahre sich darbietet wie dem Auge die Landschaft. Die geistige Erkenntniskraft des Menschen nun, so haben die Alten es verstanden, sei beides in einem: *ratio* und *intellectus*; und menschliches Erkennen sei ein Zusammenwirken von beiden. Der Weg des diskursiven Denkens sei begleitet und durchwirkt vom mühelos gewahrenden Schaublick des *intellectus*, der ein

Gesammelte Schriften (Ausgabe der Preuß. Akademie der Wissenschaften), Bd. 8, S. 387–406.

¹⁰ *Fragment* 112 (Diels).

nicht aktives, sondern passives oder vielmehr rezeptives, ein tätig empfangendes Vermögen der Seele sei.

Dies allerdings muß hinzugefügt werden: die Alten, auch sie, haben in der aktiven Anstrengung des Diskursiven das eigentlich Menschliche des menschlichen Erkennens gesehen; unterscheidend menschlich sei die *ratio*, der *intellectus* aber liege schon über das dem Menschen eigentlich Zugemessene hinaus. Freilich, dieses »Übermenschliche« gehöre dennoch zum Menschen dazu; das »eigentlich Menschliche« allein vermöge die Fassungskraft der menschlichen Natur nicht zu füllen; es sei dem Menschen wesentlich, daß er hinauslange über den Bereich des Menschlichen in die Ordnung der Engel, der reinen Geistwesen. »Obgleich das Erkennen der menschlichen Seele eigentlichst auf die Weise der *ratio* geschieht: es ist dennoch in ihm eine Art Teilhabe an jener einfachen Erkenntnis, welche sich in den höheren Wesen findet, von denen daher gesagt wird, daß sie die Kraft geistiger Schauung haben« – so heißt es in den *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin.¹¹ Dieser Satz besagt, es finde sich im menschlichen Erkennen eine Teilhabe an der nicht-diskursiven Schaukraft der Engel, denen es gegeben ist, das Geistige so zu gewahren, wie unser Auge das Licht wahrnimmt und unser Ohr den Laut. Es gibt im menschlichen Erkennen das Element des nicht-aktiven, des rein empfangenden Hinblickens – freilich nicht kraft des eigentlich Menschlichen, sondern kraft einer Übersteigung des Menschlichen, die aber just die höchste menschliche Möglichkeit erfüllt und also doch wieder »eigentlich menschlich« ist (wie, nach des gleichen Thomas Wort, die *vita contemplativa*, wiewohl die erhabenste Weise menschlichen Daseins, *non proprie humana, sed superhumana*, »nicht eigentlich menschlich, sondern übermenschlich«¹² ist).

Auch die alte Philosophie also würde im Arbeitscharakter des Erkennens gerade das Menschliche daran beim Namen genannt finden. Denn das Wirken der *ratio*, das diskursive Denken ist Arbeit, angestrengte Aktivität.

Der einfache Schaublick des *intellectus* aber, Anschauen ist *nicht* Arbeit. Und wer, mit den Alten, das geistige Erkennen des Menschen als ein Ineinanderwirken von *ratio* und *intellectus*

¹¹ *Ver.* 15, 1.

¹² *Virt. card.* 1.

versteht; wer im diskursiven Denken das Element der »intellektuellen Anschauung«, wer vor allem in dem auf das Seiende im Ganzen gerichteten Akt des Philosophierens das Element der Kontemplation erkennt und akzeptiert, der wird finden müssen, daß die Kennzeichnung des Erkennens und des Philosophierens als Arbeit nicht nur nicht erschöpfend ist, sondern den Kern der Sache nicht trifft, daß in solcher Kennzeichnung etwas Wesentliches ausgelassen ist. Gewiß ist Erkennen überhaupt und philosophisches Erkennen im besonderen ohne die angestrengte Aktivität des diskursiven Denkens, ohne den *labor improbus* der »geistigen Arbeit« nicht möglich. Dennoch ist darin etwas, und etwas Wesentliches, das *nicht* Arbeit ist.

Der Satz, Erkennen sei Arbeit, weil Erkennen Aktivität sei, nichts als Aktivität – dieser Satz hat zwei Gesichter: er enthält einen Anspruch an den Menschen und einen Anspruch des Menschen.

Wenn du etwas erkennen willst, so mußt du arbeiten; in der Philosophie gilt »das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben«¹³ – das ist der Anspruch *an* den Menschen.

Und das andere, verborgenere, dem ersten Blick nicht sogleich kenntliche Gesicht jenes Satzes, der darin enthaltene Anspruch *des* Menschen: Wenn Erkennen Arbeit ist, ausschließlich Arbeit, dann erringt also der Erkennende, indem er erkennt, die Frucht seiner selbsteigenen, subjektiven Aktivität und nichts sonst; es ist also in der Erkenntnis nichts, das nicht der eigenmenschlichen Anstrengung verdankt wäre; es ist nichts Empfangenes darin.

Fassen wir zusammen: es ist diese Meinung vom Wesen des menschlichen Erkennens, daß es nämlich ausschließlich im aktiv-diskursiven Wirken der *ratio* sich vollziehe – es ist diese Meinung, auf deren Boden der Begriff der »geistigen Arbeit« natürlicherweise eine ganz besondere Gewichtigkeit bekommen mußte.

Und, wenn wir in das Antlitz des »Arbeiters« blicken, so ist es der Zug des Angestregten und des Angespannten, der im Begriff der »geistigen Arbeit« noch eine weitere Verschärfung und eine sozusagen endgültige Bestätigung erfährt. Es ist der Zug

¹³ I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen Ton*; Akademie-Ausgabe, Bd. 8, S. 393.

der »unbedingten Tätigkeit« (von der Goethe sagt, sie mache »zuletzt bankerott«¹⁴); es ist der harte Zug des Nicht-empfangen-Könnens, des Unvermögens, empfangen zu wollen; es ist die Versteinerung des Herzens, das sich nichts widerfahren lassen will – wie sie, in extremer Radikalität, zu Wort gekommen ist in dem furchtbaren Satze: »Jede Tat ist sinnvoll, selbst das Verbrechen; jede Passivität [...] ist dagegen sinnlos.«¹⁵

Es ist nun aber nicht so, daß »diskursives Denken« und »intellektuelle Anschauung« sich ausschließlich so zueinander verhielten wie Aktivität und Rezeptivität, wie tätige Anspannung und empfangendes Hinnehmen. Sie verhalten sich zueinander auch wie Mühe und Beschwernis einerseits, Mühelosigkeit und unangestregtes Haben anderseits.

Mit dieser Entgegensetzung aber – Mühe und Mühelosigkeit – ist ein *zweiter* Ursprungsort genannt für die besondere Akzentuierung des Begriffs »geistige Arbeit«.

Es wird hier zu reden sein von einer bestimmten Auffassung über das Kriterium von Wert und Unwert menschlichen Tuns überhaupt.

Wenn Kant vom Philosophieren als von einer »herkulischen Arbeit«¹⁶ spricht, so ist dies nicht als bloße Kennzeichnung gemeint. Sondern er sieht im Arbeitscharakter eine Legitimierung: Philosophieren erweise sich darin als echt, daß es eine »herkulische Arbeit« sei. Daß sie, wie Kant verächtlich sagt, »nichts kostet« – das vor allem ist es, was ihm die »intellektuelle Anschauung« so verdächtig macht. Er erwartet sich von der »intellektuellen Anschauung« *deswegen* keinen wirklichen Erkenntnisgewinn, weil es zur Natur des Anschauens gehört, mühelos zu sein.

Wird aber auf solche Weise nicht die Meinung nahegerückt (mindestens das): es sei also die Erkenntnismühe, worin man die Gewähr der Erkenntniswahrheit besitze?

Das läge nicht so weit ab von jener Ethik, die in allem, was der Mensch aus natürlicher Hinneigung – und das heißt: ohne Mühe – tut, eine Verfälschung wahrer Sittlichkeit erblickt. Es

14 *Maximen und Reflexionen*, Nr. 1415 (Hrsg. G. Müller), Stuttgart 1943.

15 H. Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, Zürich/New York 1940. Zitiert nach den in der Zeitschrift *Die Wandlung* (1945/46), S. 684 ff. veröffentlichten Auszügen.

16 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*; Akademie-Ausgabe, Bd. 8, S. 390.

gehört ja, nach Kantischer Meinung, zum Begriff des sittlichen Gesetzes, daß der natürliche Trieb ihm widerstreitet. Es gehört also zur Natur der Sache, daß das Gute schwer ist, und daß die willentliche Anstrengung der Selbstbezwungung zu einem Maßstab des sittlich Guten wird: das Schwerere ist das auf höhere Weise Gute. Das ironische Distichon Schillers trifft durchaus den schwachen Punkt dieser Position: »Gerne dient' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.«¹⁷

Die Mühe also ist das Gute. Diesen Gedanken hat schon der antike Kyniker Antisthenes¹⁸ formuliert, ein Gefährte des Platon im Kreise um Sokrates. – Übrigens ist Antisthenes, wie hier nebenbei angemerkt sei, eine überraschend moderne Figur; bei ihm findet sich die erste Formulierung des Richtbildes vom »Arbeiter«, oder vielmehr, er repräsentiert es selber. Nicht nur stammt von ihm der eben angeführte Satz von der Mühe, die das Gute sei. Er ist es auch, der das Vorbild des Herkules, des Vollbringers übermenschlicher Mühen, aufgerichtet hat¹⁹ – ein Vorbild, das anscheinend bis in die neueste Zeit noch (oder: wieder?) eine gewisse Verbindlichkeit besitzt: über den Leitspruch des Erasmus von Rotterdam²⁰ zu Kant, welcher ja der Arbeit des Philosophierens das heroische Beiwort »herkulisch« zuspricht, wie auch zu Carlyle, dem Propheten der Arbeitsreligion: »Du mußt, wie Herkules, dich mühen [...]«.²¹ Dieser Kyniker Antisthenes besitzt, als autarker Moralist, keinen Sinn für das Kultische, mit dem er vielmehr seinen aufklärerischen Spott treibt;²² er ist amüsich (Dichtung interessiert ihn nur, sofern sie morali-

17 Fr. Schiller, *Die Philosophen* (Gewissensskrupel).

18 Dieser Satz ist überliefert bei Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI. Buch, I. Kap., 2.

19 Ebd.; eine Schrift des Antisthenes trägt den Titel: *Der größere Herakles oder Von der Kraft*.

20 Anton Gail hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß, auf einem (in Longford Castle befindlichen) Porträt von Hans Holbein, Erasmus die Hände auf ein Buch legt, in welchem die Worte zu lesen sind: »Herakleou ponoï – Erasmi Roterodami«.

21 Dieses Wort Carlyles ist entnommen der während des Ersten Weltkrieges bei R. Langewiesche (Königstein; o. J.) erschienenen Schrift: *Carlyle, Arbeiten und nicht verzweifeln. Auszüge aus seinen Werken* (S. 28).

22 Vgl. W. Nestle, *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian*, Stuttgart 1944, S. 313 f.

sche Lehren vorträgt²³); ihm fehlt die Antwortkraft für den Eros (»Die Aphrodite würde ich am liebsten erschlagen«²⁴); er hält, als »illusionsloser Realist«, nichts von der Unsterblichkeit (worauf es allein ankomme, das sei ein »rechtschaffenes Leben« auf dieser Erde²⁵). – Ist es nicht, als seien die Züge dieses Bildes mit Bedacht zusammengefügt worden in der Absicht, ein abstraktes Modell des reinen Typus »Arbeiter« zu konstruieren?

»Die Mühe ist das Gute« – gegen diese Meinung hat Thomas von Aquin in der *Summa theologica* die These gesetzt: »Das Wesen der Tugend liegt mehr im Guten als im Schweren«;²⁶ »nicht also muß alles, was schwerer ist, auch verdienstlicher sein, sondern es muß auf solche Weise schwerer sein, daß es zugleich auch auf höhere Weise gut ist«.²⁷ Das Mittelalter hat von der Tugend etwas gesagt, das uns Landsleuten Kants nur schwer eingeht: sie setze uns in den Stand, unserer natürlichen Neigung – Herr zu werden? Nein, so würde wahrscheinlich Kant formulieren; und uns allen liegt dieser Gedanke nahe. Nein, Thomas sagt: die Tugend vervollkomme uns dahin, unserer natürlichen Neigung zu *folgen*, freilich auf die rechte Weise.²⁸ Ja, die höchsten Verwirklichungen des Sittlich-Guten seien dadurch gekennzeichnet, daß sie mühelos gelängen – weil es zu ihrem Wesen gehöre, aus der Liebe hervorzugehen.²⁹ Aber selbst bis in den Begriff der Liebe hinein ist jene Überwertung der Mühe und des Schweren noch wirksam. Wodurch etwa ist denn, nach der Meinung des durchschnittlichen Christenmenschen, die Feindesliebe eine so große Weise der Liebe? Nun, so wird man sagen, doch vor allem dadurch, daß in ihr die natürliche Neigung bis zu einem heroischen Grade niedergezwungen wird; das ungewöhnlich Schwere, das fast Unmögliche dieser Liebe macht ihre Größe aus. Was aber sagt Thomas: »Nicht das Schwere, das darin liegt, den Feind zu lieben, macht etwas aus für das Wesen des Verdienstlichen, es sei denn, sofern sich darin die Vollendung der

23 Ebd., S. 314.

24 Überliefert bei Klemens von Alexandrien, *Teppiche*, II. Buch, 107, 2. Dort heißt es ferner: »Das Liebesverlangen nennt er ein Übel der Natur.«

25 Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen* VI, 1, 5.

26 II, II, 123, 12 ad 2.

27 II, II, 27, 8 ad 3.

28 II, II, 108, 2.

29 »Qui amat non laborat« (Augustinus, *Tract. in Joh.* 48 [Anfang]).

Liebe erweist, die dieses Schwere besiegt. Wenn daher die Liebe so vollkommen wäre, daß sie das Schwere ganz und gar aufhöbe – so wäre dies noch verdienstlicher³⁰.

So auch gilt: nicht in der denkerischen Anstrengung liegt das Eigentliche der Erkenntnis, sondern darin, daß die seienden Dinge sich so zeigen, wie sie sind; daß die Wirklichkeit sich ihr offenbart.

Und wie im Bereich des Guten gerade die größte Tugend nichts Schweres kennt, so auch wird die höchste Form des Erkennens – der blitzhafte geniale Einfall, die echte Kontemplation – dem Menschen zuteil wie ein Geschenk; sie ist mühelos und ohne Beschwer. Thomas nennt einmal Kontemplation und Spiel in einem Atem; »wegen der Muße der Kontemplation« sage die Schrift von der Göttlichen Weisheit selbst, sie sei »spielend allezeit, spielend durch den Erdkreis hin« (*Spr* 8, 30 f.).³¹

Gewiß mag solcher höchsten Verwirklichung von Erkenntnis eine äußerste Denkanstrengung voraufgegangen sein, vielleicht *muß* sie sogar voraufgegangen sein (es sei denn, jene Erkenntnis wäre Gnade im strengen Sinn); jedenfalls aber ist dann die Anstrengung nicht Ursache, sondern Bedingung. Und auch die heilige Mühelosigkeit des Wirkens aus der Liebe mag an die Voraussetzung heroischer sittlicher Willensanstrengung gebunden sein.

Das Entscheidende aber bleibt: Tugend bedeutet wesentlich Verwirklichung des Guten; sie mag sittliche Anstrengung voraussetzen, aber sie erschöpft sich nicht darin, sittliche Anstrengung zu sein. Und Erkennen bedeutet: daß die Wirklichkeit der seienden Dinge erreicht wird; Erkenntnis erschöpft sich nicht darin, Denkmühsal, »geistige Arbeit« zu sein.

Auch dieser Aspekt des Begriffs der »geistigen Arbeit«, die Überwertung des Schweren als Schweren, stellt sich dar als die Verschärfung und Bestätigung eines bestimmten Zuges im Antlitz des »Arbeiters«: es ist der maskenhaft-starre Zug beziehungsloser Schmerzbereitschaft. Die Beziehungslosigkeit dieser Schmerzbereitschaft ist das Entscheidende und Unterscheidende; hierdurch, daß nicht gefragt wird nach dem Wofür, unterscheidet sich solche Schmerzbereitschaft, worin man

30 *Car.* 8 ad 17.

31 I, d. 2 (*expositio textus*).

den letzten Sinn aller »Disziplin« hat sehen wollen,³² radikal von der christlich verstandenen Opferbereitschaft, die nicht den Schmerz als solchen meint, nicht die Mühsal als Mühsal und nicht das Schwere als Schweres, sondern die höhere Unversehrtheit, das Heil, die Fülle des Seins und damit zuletzt die Fülle der Glückseligkeit: »Ziel und Norm der Zucht ist die Glückseligkeit.«³³

Die innerste Meinung aber jener Überwertung der Mühe; dieses Mißtrauens gegenüber allem, was mühelos ist; dieses Willens, nur das Selbsterrungene guten Gewissens als Eigentum zu besitzen – die innerste Meinung von alledem scheint zu sein: daß man sich nichts schenken lassen will. »Ich will nichts geschenkt haben – von niemandem, auch nicht von Gott!«

Man braucht nur einen Augenblick zu bedenken, wie sehr christliches Lebensverständnis darauf beruht, daß es »Gnade« gibt; daß der Heilige Gottesgeist in besonderem Sinn selbst »Geschenk«³⁴ genannt wird; daß die großen Lehrer der Christenheit sagen, die Gerechtigkeit Gottes habe seine Liebe zur Voraussetzung,³⁵ allem Errungenen also, allem Beanspruchbaren liege ein Geschenktes, ein Ungeschuldetes und Unverdienbares, ein Nichterrungenes voraus; das Erste sei stets ein Empfangenes – und schon ist klar, welch ein Abgrund jene Haltung von den Überlieferungen des christlichen Abendlandes trennt.

Wir haben gefragt nach den Herkünften des Begriffs der geistigen Arbeit, und wir haben gefunden, dieser Begriff habe seinen Ursprung vor allem in zwei Thesen: erstens in der Meinung, menschliches Erkennen vollziehe sich ausschließlich auf die Weise diskursiver Aktivität, und zweitens in der Behauptung, die Erkenntnismühe sei ein Kriterium der Wahrheit. Es ist aber noch von einem *dritten* Element zu sprechen, das noch entscheidender als die beiden ersten zu sein und sie in sich einzuschließen scheint. Das ist die Sozial-Vorstellung, die im Begriff der »geistigen Arbeit« steckt und erst recht natürlich in dem des »Geistesarbeiters«.

32 E. Jünger, *Blätter und Steine*, S. 179.

33 II, II, 141, 6 ad 1.

34 »Dem Heiligen Geiste kommt es zu, geschenkt zu werden« (C. G. 4, 23); »Der Heilige Geist, der vom Vater als Liebe hervorgeht, wird im eigentliche Sinne »Geschenk« genannt« (I, 38, 2 ad 1).

35 I, 21, 4.

Arbeit, so verstanden, besagt soviel wie soziale Funktion. Und »geistige Arbeit« also wäre geistige Tätigkeit, sofern sie soziale Dienstleistung ist, Beitrag zum gemeinen Nutzen. Aber nicht nur dies ist es, was die Begriffe »geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« meinen. Mitausgesagt ist etwa das Folgende: nicht allein der Lohnarbeiter, nicht nur der Handarbeiter, nicht allein der Proletarier, sondern auch der Gebildete, auch der Studierende sei Arbeiter, eben »Geistesarbeiter«; auch er sei eingespannt in das System der sozialen Arbeitsteilung, auch er sei an seine Funktionsstelle gebunden; auch er sei Funktionär in der totalen Arbeitswelt. Und noch etwas Schärferes scheint gesagt zu sein: daß es nämlich für niemanden, sei er »Geistesarbeiter« oder »Handarbeiter«, eine freie Zone geistiger Tätigkeit geben könne – »frei«, das heißt, *nicht* dem »Soll« der dienenden Funktionserfüllung unterstellt. – Hiermit nun rückt unsere Frage erst in die ganze Schärfe ihrer Problematik ein. Und jedermann weiß, wie sehr diese Problematik eine über das nur Theoretische drastisch hinausgreifende Bedeutung zu erlangen begonnen hat.

Und doch ist das »Soziale«, sofern darunter das Verhältnis gesellschaftlicher Schichten und Gruppen zueinander verstanden wird – das »Soziale« ist nur der Vordergrund; auch von ihm wird noch zu sprechen sein.

Die eigentliche Frage ist metaphysischer Art. Es ist die alte Frage nach dem Recht und Sinn der *artes liberales*, der »freien Künste«. Was aber sind »freie Künste«? In seinem Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik* gibt Thomas von Aquin eine Begriffsbestimmung: »Einzig jene Künste heißen frei, welche auf das Wissen hingeordnet sind; jene aber, welche hingeordnet sind auf einen durch Tätigkeit zu erreichenden Nutzen, heißen [...] knechtliche Künste.«³⁶ Und sechshundert Jahre später John Henry Newman: »Ich weiß wohl, Wissen kann für die Praxis fruchtbar gemacht werden; es kann aber auch zu dem Verstande zurückkehren, aus dem es hervorging, und Philosophie werden. In dem einen Falle heißt es nützliches, in dem anderen Falle freies Wissen.«³⁷

³⁶ In *Met.* 1, 3 (n. 59).

³⁷ J. H. Newman, *The Idea of a University; Ausgewählte Werke*, Bd. IV, Mainz 1927, S. 128.

»Freie Künste« also sind solche Weisen menschlichen Wirkens, die ihren Sinn in sich selber haben; »knechtliche Künste« sind solche, die einen außerhalb ihrer selbst gelegenen Zweck haben, einen Zweck näherhin, der in einem durch Praxis realisierbaren Nutzeffekt besteht. Die »Freiheit« der »freien Künste« liegt also darin, daß sie nicht verfügbar sind für Zwecke, daß sie sich nicht zu legitimieren brauchen aus der sozialen Funktion, nicht daraus, daß sie Arbeit sind.

Mancher wird die Frage nach dem Recht und Sinn der »freien Künste« für etwas völlig Abgelegenes, ja für abgetan gehalten haben. Übersetzt man sie aber in die Sprache unserer Zeit, so lautet sie etwa folgendermaßen: Gibt es noch einen Bereich menschlichen Wirkens, ja menschlichen Daseins, der nicht dadurch seine Legitimierung besitzt, daß er in die Zweckmechanik eines Fünfjahresplanes eingespannt ist? Gibt es ihn oder gibt es ihn nicht?

Die innere Richtung der Begriffe »geistige Arbeit« und »Geistesarbeiter« zielt auf die Antwort: Nein, der Mensch ist wesentlich und mit seiner ganzen Existenz Funktionär, auch in den höchstrangigen Formen seines Wirkens.

Beziehen wir die Frage auf die Philosophie und die philosophische Bildung. Die Philosophie nämlich kann als die freieste unter den freien Künsten gelten. »Wissen ist dann im wahrsten Sinne frei, wenn und soweit es philosophisches Wissen ist«, sagt Newman.³⁸ Die Philosophie ist auch in gewissem Sinne namentgebend geworden; die nach den *artes liberales* benannte »Artistenfakultät« der mittelalterlichen Universität heißt heute: Philosophische Fakultät.

So ist, für unsere Frage, die Philosophie und ihre Geltung ein Indikator von ganz besonderem Rang.

Denn darüber ist ja nicht groß zu streiten, ob und wieweit die Naturwissenschaften, die medizinische Wissenschaft, die Rechtswissenschaft, die Wirtschaftswissenschaften ihren umschriebenen Platz haben im arbeitsteiligen Funktionszusammenhang des modernen Sozialkörpers und also auch unter den Begriff »Arbeit« in diesem sozialen Sinn zu bringen sind. Es gehört zur Natur der Einzelwissenschaften, daß sie beziehbar sind auf außerhalb ihrer selbst gelegene Zwecke. Es gibt allerdings

38 Ebd., S. 127.

auch die auf philosophische Weise betriebene Einzelwissenschaft, und für sie gälte dann unsere Frage in dem gleichen Sinn wie für die Philosophie selbst. »Die auf philosophische Weise betriebene Einzelwissenschaft« – das will doch wohl sagen, daß eine Wissenschaft auf die im ursprünglichen Sinn »akademische« Weise betrieben werde (denn: »akademisch« heißt »philosophisch«, oder es heißt gar nichts).³⁹

Es steht also, wenn von Ort und Recht der Philosophie die Rede ist, zugleich nicht mehr und nicht weniger zur Rede denn Ort und Recht der Universität, der akademischen Bildung, ja der Bildung im echten Sinn überhaupt, in dem Sinne nämlich, in welchem sie sich von aller bloßen Berufsausbildung prinzipiell unterscheidet und prinzipiell über sie hinausgeht.

Ausgebildet wird der Funktionär. Ausbildung ist dadurch bestimmt, daß sie sich auf ein Partielles und Spezielles im Menschen richtet und zugleich auf einen Ausschnitt der Welt. Bildung geht auf das Ganze; gebildet ist, wer weiß, wie es sich mit der Welt im Ganzen verhält. Bildung betrifft den ganzen Menschen, sofern er *capax universi* ist, sofern er das Allgesamt der seienden Dinge zu fassen vermag.

Damit ist nichts gesagt gegen die Ausbildung, nichts gegen den Funktionär. Selbstverständlich ist beruflich spezialisierte Funktionsausübung *die* normale Gestalt menschlichen Wirkens; das Normale ist »Arbeit«, der Alltag ist Werktag. Die Frage aber ist: kann die Welt des Menschen sich darin erschöpfen, »Arbeitswelt« zu sein; kann der Mensch darin aufgehen, Funktionär, »Arbeiter« zu sein; kann menschliche Existenz sich darin erfüllen, daß sie ausschließlich werktägliche Existenz ist? Anders formuliert, rückübersetzt: gibt es »freie Künste«? Die Programmierer der totalen Arbeitswelt müssen antworten: nein. In der Welt des »Arbeitlers« gilt, wie Ernst Jünger es ausgesprochen hat, »die Verneinung der freien Forschung«.⁴⁰ Im folgerecht konstruierten Arbeitsstaat kann es weder echte Philosophie geben, zu deren Wesen es gehört, nicht verfügbar zu sein für Zwecke und in diesem Sinne »frei«; noch kann es auf philosophische Weise betrie-

39 Vgl. J. Pieper, *Was heißt Akademisch?*, München ²1964 (in diesem Band, S. 72–131).

40 *Blätter und Steine*, S. 176.

bene Einzelwissenschaften, das heißt: akademische Bildung im ursprüngliche Sinne, geben.

Und es ist die Wortprägung »Geistesarbeiter« vor allem, worin sich diese Unmöglichkeit, wie in einer Abkürzungsformel, proklamiert und bestätigt findet. Weswegen es in so beängstigender Weise symptomatisch ist, daß sich der Sprachgebrauch, und gar der akademische, auf diese Rede vom »Geistesarbeiter« und vom »Arbeiter der Stirn« überhaupt eingelassen hat.

Die Alten aber haben gesagt, es gebe rechtens auch un-nützliche Wirkformen des Menschen, es gebe freie Künste. Es gibt nicht bloß Funktionärswissen, sondern es gibt auch »das Wissen des *gentleman*« (mit dieser Formulierung hat J. H. Newman, in seinen Universitätsreden,⁴¹ den alten Terminus *artes liberales* zu übersetzen unternommen).

Es bedarf keines Wortes, daß nicht alles unnütz ist, was nicht unter den Begriff des Nutzens gebracht werden kann. Und so ist es keineswegs ohne Bedeutung für ein Volk und für die Verwirklichung seines Gemeinwohls, ob solchem Wirken, das nicht »nützliche Arbeit« im Sinne der Brauchbarkeit ist, Raum gegeben und Rang zuerkannt wird oder nicht. »Ich habe«, so sagt (am 20. Oktober 1830) der Staatsminister Goethe zu Friedrich Soret, »ich habe nie gefragt: [...] wie nütze ich dem Ganzen? – sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, [...] auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte. Dieses hat freilich [...] in einem großen Kreise [...] genützt; aber dies war nicht Zweck, sondern ganz notwendige Folge.«⁴²

Es gibt, nach Hegels schönem Wort,⁴³ nicht nur den Nutzen, es gibt auch den Segen.

Und in solchem Sinn versteht sich der mittelalterliche Satz: es sei »notwendig zur Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft, daß es Menschen gibt, die sich dem« – un-nützlichen – »Leben der Beschauung hingeben«;⁴⁴ wohlgemerkt: dies sei not-

41 *Ausgewählte Werke*, Bd. IV, S. 127.

42 In der Eckermannschen Bearbeitung in *Goethes Gespräche mit Eckermann* übernommen.

43 In der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* (Hrsg. G. Lason, Leipzig 2 1932, Teil I, S. 4) wird über »die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben« gesagt, sie seien eingerichtet »nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen«.

44 4 d. 26, 1, 2.

wendig zur Vollkommenheit nicht etwa nur der Einzelnen, die sich der *vita contemplativa* widmen, sondern dies sei notwendig zur Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft! Niemand, der in der Kategorie »Geistesarbeiter« denkt, könnte so etwas sagen.

III

Von der nunmehr grundrißhaft gezeichneten Gestalt des »Arbeiters« her (geprägt vor allem durch diese drei Züge: äußerste Angespanntheit der aktiven Kraft, beziehungslose Leidensbereitschaft, restlose Einfügung in das rationale Planungssystem der sozialen Brauchbarkeitsorganisation) –, von diesem Bilde des »Arbeiters« her kann die Muße nur wie etwas ganz und gar nicht Vorgesehenes erscheinen, wie etwas völlig Fremdartiges, Ungereimtes, ja Unsinniges, moralisch gesprochen: wie etwas Ungehöriges, wie ein anderes Wort für Müßiggang und Trägheit.

Wohingegen die Alten genau das Umgekehrte sagen: gerade die Mußelosigkeit, die Unfähigkeit zur Muße hänge mit der Trägheit zusammen; die Rastlosigkeit des Arbeitens um der Arbeit willen entspringe gerade aus der Trägheit. Das ist eine merkwürdige Zuordnung, gerade die Rastlosigkeit eines selbstmörderischen Arbeitsfanatismus soll aus einem Mangel an Verwirklichungswillen herrühren? Ein überraschender Gedanke, den wir nur mit Mühe entziffern. Es lohnt sich aber, einen Augenblick dabei zu verweilen. Was meint eigentlich die alte Lebenslehre mit der Trägheit, mit der *acedia*?⁴⁵ Zunächst: sie meint etwas anderes als das, was wir zu meinen pflegen, wenn wir von »aller Laster Anfang« sprechen. Für die alte Lebenslehre besagt Trägheit vor allem dieses: daß der Mensch sich dem Anspruch versage, der mit seiner eigenen Würde gegeben ist; daß er nicht das sein will, als was Gott ihn will, und das bedeutet, daß er nicht sein will, was er wirklich und letzten Grundes *ist*. *Acedia* – das ist die »Verzweiflung der Schwachheit«, von der Kierkegaard gesagt hat, sie liege darin, daß einer »verzweifelt nicht er selber sein«

⁴⁵ Näheres über die *acedia* in J. Pieper, *Über die Hoffnung*, München ⁶1961, S. 58 ff. (Werke 4, S. 278 ff.).