

2. Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern

Das menschliche Leben ist zeitlich erstreckt. Das fängt im Alltäglichen an: Ein gewöhnlicher Tag teilt sich in aller Regel in Phasen des Schlafs, der Tätigkeit für den Lebenserwerb oder vergleichbarer Pflichten und der freien Zeit. Unerlässlich für ein glückendes Leben ist es, eine Balance zwischen diesen Elementen zu erzielen (Negt 2001, 153; vgl. Frambach 1999, 261). Andernfalls wäre die innere Ausgeglichenheit – schlimmstenfalls die Gesundheit – gefährdet. Das ist das Einfachste, was darüber zu sagen ist; und obwohl es so einfach ist, verweisen die zunehmenden ›burn-outs‹ unserer Zeit bei gleichzeitig hohen Arbeitslosenzahlen darauf hin, dass diese Harmonie keineswegs die Regel ist (Rau u.a. 2010). Doch jede Phase hat auch ihre eigenen Formen von Glück und Unglück: Das geschäftige Tagwerk kann sowohl als Mühsal und Plage wie als Beglückung erfahren werden, freie Zeit kann verschieden genutzt werden und ebenfalls beglückenden wie belastenden Charakter haben, und der Schlaf ermöglicht die projektive Phantasie des Wunsch- wie des Alptraums. Als freies Spiel der Kräfte (etwa der ›produktiven Einbildungskraft‹) ist selbst er streng genommen nicht als Untätigkeit zu deuten – so spricht man ja von der ›Verarbeitung‹ von Konflikten im Traum (zu Schlaf und Traum s. Kap. VI.6).

Nun leben Menschen immer schon in sozialen Situationen – alles was sie tun, tun sie in einer bestimmten sozialen Lage, und das beeinflusst die Interpretation ihres Tuns. Das führt für die Sozialphilosophie zu zwei Problemen: Diese Lage mitsamt ihrer Weltdeutung kann mit anderen politischen Lagern und Weltdeutungen im Konflikt stehen, so dass es zu widersprüchlichen Deutungen des Tuns kommt. Und zweitens gibt es einen historischen Wandel der sozialen Lage und der kulturellen Deutungsmuster. Auch dies führt zu unverträglichen Ansichten über Handlungsweisen. Deutungen des Glücks in Tätigkeit und Muße sind also nicht im anthropologischen oder handlungstheoretischen Rundumschlag zu haben, da jede ›reine‹ Handlungstheorie, die von den konkreten Situationen abzusehen trachtet und suggeriert, die Widersprüche zu

glätten, eine Sicht gegen andere stellt und damit die Komplexität des Phänomens verfehlen würde. Um hier nicht vorschnell zu ›versöhnen‹, gilt es daher zu differenzieren. In der Folge wird zuerst die klassische Konstellation nachgezeichnet, in der drei verschiedene Tätigkeitsformen unterschieden werden, die durch Muße im weiteren Sinne (als Freiheit von Arbeit) möglich werden: als Erholung in Genuss und Spiel, als interaktive – meist politische – Tätigkeit und als Kontemplation bzw. Bildung. Danach wird die moderne Konstellation betrachtet, in der die ökonomische Arbeit eine beherrschende Stellung erlangte. Da sich dadurch das ganze Koordinatensystem verschoben hat, steht – wie sich zeigen wird – eine Rückbesinnung auf Glück aus anderen Tätigkeitsformen in kritischer Spannung zur Konstellation der Moderne. Abschließend wird eigens das Glück des Festes betrachtet, da hier verschiedene Weisen der Muße zusammenwirken.

Der antike Denkraumen

Denkt der moderne Zeitgenosse bei »Tätigkeit und Muße« zuerst an »Arbeit und Freizeit« (Habermas 1958/1970), so ist das nicht falsch, aber nur eine der historischen Varianten des Themas. Entlohnte Arbeit macht heute einen Großteil der Tätigkeiten aus und prägt auch Phasen der Nichtarbeit, sofern sie der Vorbereitung auf sie (Ausbildung), der Erholung von ihr (Urlaub und Rente) oder der Verarbeitung ihres Fehlens gilt (Arbeitslosigkeit). Doch das war nicht immer so. Forschungen aus der ökonomischen Anthropologie zufolge verwendeten unsere ältesten Vorfahren nur wenig Zeit – keine zwanzig Wochenstunden – auf die nötige Versorgung (Sahlins 1972, 15 ff.). Die restliche Zeit war der Entspannung und dem gemeinsamen Lebensvollzug gewidmet. Dieser Selbstgenuss, der ja schon bei Tieren vorkommt (s. Kap. VIII.1), hat seit je Phantasien von den »glücklichen Wilden« angeregt (Kohl 2008). Auch die Glücksphosphorie der Antike wurde in einem historischen Kontext artikuliert, in dem ›Arbeit‹ (gr. *ponos*) im Sinne der Produktion des zum Leben Nötigen nicht im Fokus philosophischen Nachdenkens stand. Diese wurde von Menschen ohne Bürgerstatus erbracht (Frauen, Sklaven und Handwerker), die durch Arbeit gar nicht ihr ›Glück‹ machen konnten – und darum lange aus der philosophischen Betrachtung herausfielen. Denn gerade die fehlende Muße (allgemein als Nicht-Arbeiten-Müssen verstanden) war der Grund, ihnen den Bürgerstatus und damit

den Zugang zum politisch verstandenen Glück zu verweigern (Aristoteles: *Politik* [Pol.] 1319a 1, 1328b 34). Dieser Umstand hatte seine Konsequenzen:

Produktive Arbeit wurde in der Folge meist negativ gedeutet, als Last, Mühsal oder gar als Fluch (Gen 3, 17 f.; Conze 1972; Aßländer 2005, 27 ff.). Eine Rationalisierung dessen war Aristoteles' Unterscheidung zwischen selbstzweckhaftem Tun (gr. *praxis*) und dem Hervorbringen (*poiesis*), das seinen Zweck, das Produkt, außer sich habe und darum weniger wert sei (Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [NE] 1094a 1 ff.) – selbst dann, wenn sie nicht von Sklaven, sondern von Handwerkern (»Banausen«) oder Künstlern vollbracht wird. »Tätigkeit« meinte daher, soweit sie als Quelle des Glücks in Betracht kam, andere Tätigkeiten. Welche Art von Glück wird diesen nicht-arbeitsförmigen Tätigkeiten zugeschrieben?

Aristoteles versteht Glück als den Vollzug eines gelingenden Lebens im Ganzen (gr. *eudaimonia*; s. Kap. III.2). Dazu sind verschiedene Elemente wichtig: zunächst grundlegende »Glücksgüter« wie Gesundheit, gute Freunde und ein mittlerer Wohlstand. Dies ist also keine »asketische« Konzeption, denn der Genuss (nicht nur von gutem Essen und Trinken, sondern auch von schöner Kunst und freundschaftlichen Gesprächen) gehört hinzu. Nur gibt es noch andere, wertvollere Praxen als diese, etwa die Tätigkeit für das Gemeinwohl. Diese ist gleich doppelt auf Glück bezogen: zum einen *instrumentell*, da sie zum Blühen der Gemeinschaft beiträgt (zur *autarkeia* Pol. 1252b 27), zum anderen, weil das individuelle Glück der Tugend (*arete*) bedarf. Da diese eine »Tätigkeit der Seele« ist, sind tugendhafte Tätigkeiten wie die politische auch *intrinsisch* glücksfördernd (»Denn die Glückseligkeit ist Tätigkeit«; Pol. 1325a 33). Diese Hochschätzung der politischen Tätigkeit für das Glück sowohl der Individuen wie der Gemeinschaften hatte einen starken Einfluss auf die republikanische Tradition (Arendt 1958/1967, § 27; Pocock 1975; s. Kap. II.9). Neuere Untersuchungen über Effekte der Basisdemokratie auf das Wohlbefinden der Bürger wollen sogar empirische Bestätigungen für diese Verbindung finden (Frey/Stutzer 2000, 133 ff.).

Ein politisches Engagement ist allerdings von günstigen Rahmenbedingungen abhängig. Unter anderen historischen Bedingungen haben etwa Epikur oder Seneca (*De otio*) den Rückzug vom politischen Leben in den Vordergrund gestellt. Prinzipiell kann ja auch die *vita contemplativa* ein langfristiges Glück verschaffen, vielleicht sogar ein höheres. Diese kontemplative Lebensform reichte bei Aristoteles von

der Philosophie bis zur Betrachtung des Kosmos (NE 1077a 18; heute würden wir von »Grundlagenforschung« sprechen). Im christlichen Kontext erstreckte sie sich auch auf geistliche Inhalte bis hin zur Mystik (Vickers 1991; Claussen 2005, 162 ff.). Darunter zu fassen ist schließlich auch die Selbstbetrachtung und Besinnung. Ernsthaftes Nachdenken verschafft jedenfalls eine eigene Art von Glück (Pieper 1957/1999; s. Kap. II.1 und VI.7) und gehört daher zu einem guten Leben hinzu. Diese Tätigkeit eigenen Rechts muss nicht über den Umweg ökonomischen Nutzens legitimiert werden.

Zusammenfassend ist zur antiken Konstellation zu sagen: Unterschieden wird zunächst zwischen unfreier Arbeit und den eigentlich glücksrelevanten Tätigkeiten, die sämtlich Muße im Sinne der Freiheit von Arbeitszwängen voraussetzen. Innerhalb dieser Tätigkeiten gibt es drei Formen: *Erstens* die Erholung in Spiel und Genuss, worunter auch der Kunstgenuss fällt. Dies ist, streng genommen, keine Untätigkeit wie etwa der moderne Fernsehkonsum, denn diese Genüsse sind mit geselligen Tätigkeiten (Rede, Spiel etc.) verbunden und setzen Bildung voraus. *Zweitens* gibt es die praktisch-politische Betätigung und *drittens* die theoretische Betrachtung und Bildung (das Fest, das unten eigens behandelt wird, enthält Elemente aller drei Formen und steht daher quer zu dieser Unterscheidung).

Nur auf den ersten Blick sieht es so aus, als schlossen sich die »höheren« Tätigkeiten (Politik und Kontemplation) gegenseitig aus, so dass es dann um die Frage ginge, welche die »beste« Form sei. Im Grunde sind sie aufeinander verwiesen. Zwar nennt Aristoteles die *theoria* als höchste Form, weil sie »um ihrer selbst willen geliebt« wird (NE 1177b 1). Sie sei dem Glück am nächsten (Pol. 1334a 14) und trage »Lust, wahres Glück und seliges Leben in sich selbst« (Pol. 1338a 2). Doch ist der Mensch für Aristoteles kein reines Denken, sondern ein Wesen mit vielen Abhängigkeiten (NE 1096a 35; 1102a 15 und öfter). Die Kontemplation steht daher in einer fruchtbaren Wechselbeziehung mit der praktisch-politischen Tätigkeit: Einerseits hat die *theoria* den Effekt, autonomiefähige Menschen zu »bilden«, ohne welche eine politische Selbstgesetzgebung undenkbar bleibt – sie ist also funktional für die Politik. Für das glücksrelevante Setzen von Handlungszwecken ist es erforderlich, über die eigenen Zwecke und ihre Verortung in der Welt zu reflektieren. Noch John Locke wollte aus diesem Grund arbeitende Menschen aus der Politik *fernhalten* (»For the Labourer's share, being seldom

more than a bare subsistence, never allows that body of men time or opportunity to raise their thoughts above that«, Locke 1691/1823, 71; vgl. Peters 1997). Andererseits ist ein glückssensibles politisches Handeln an einer Förderung der *theoria* interessiert: Es ist eine politische Aufgabe, die Menschen zur Fähigkeit zu erziehen, »edle Muße zu pflegen« (Pol. 1334a 10). Das Glück der Theorie braucht die Praxis und das Glück der Praxis braucht die Theorie.

Wie ließe sich diese antike Denkweise systematisieren? Eine ›Tätigkeit‹ sei verstanden als körperliche Aktivität mit dem Ziel einer Veränderung, das ist schon im Sandkasten beim Bauen von Sandburgen so. Menschengemachte Veränderungen haben einen Zweck, daher lassen sich Tätigkeiten am besten in ihrem Bezug zum Zweckbegriff unterscheiden. Für Aristoteles ist eine Tätigkeit dem Glück umso förderlicher, je mehr die Tätigkeit den Zweck in sich selbst hat (NE 1098a 16). Moderner gesprochen: je mehr der Tätige den Zweck selbst setzt (oder sich zumindest mit ihm zu identifizieren vermag) und durch das Tun auch erreicht. So wird die Hierarchie der Tätigkeiten leicht verständlich: Die *Genussfixierung* des ›Geldmenschen‹ ist dem Glück nicht förderlich, weil sie ihren Zweck niemals erreicht – er ist prinzipiell unerfüllbar, da sich monetärer Gewinn immer weiter steigern lässt (NE 1096a 7; vgl. Grone-meyer 2007; s. Kap. VIII.7).

Hervorbringende Tätigkeiten (*poiesis*), die die Form eines Stoffes verändern (das klassische Beispiel ist die Bildhauerei), haben ihren Zweck laut Aristoteles außer sich und machen daher ebenfalls nicht oder nur indirekt (über den äußeren Zweck) glücklich. Modern reformuliert: ›Produktive‹ Tätigkeit kann nur Glück bringen, wenn der Tätige selbst ›kreativ‹ ist, also über Zwecke und Mittel des Hervorbringens bestimmt. Über diesen Umweg kann auch produktive Arbeit selbstzweckhaft sein – das mag bei modernen Künstlern oder selbständigen Ingenieuren so sein, es war aber bei Sklaven gerade nicht so. (Freude an produktiver Tätigkeit im instrumentellen Sinne, etwa an den Gütern, steht in dieser Konstellation nicht im Vordergrund, das ändert sich erst in der Neuzeit.)

Praktische Tätigkeiten hingegen haben ihren Zweck in sich selbst. Schon beim scheinbar zweckfreien Spaziergang ist das so: Man erfährt dabei eine Erholung (die Konstitution verändert sich) und damit die Erfüllung eines selbstgesetzten Zwecks. Umso mehr ist das bei offen zweckhaften Tätigkeiten der Fall: Veränderung zum Guten ist der Zweck

der politischen Aktivität. Da sie auf das Glück des Einzelnen und der Gemeinschaft zielt (NE 1094b 7), die aber durch diese Tätigkeiten erst entstehen, ist sie im hohen Maße selbstzweckhaft.

Die *Kontemplation* steht bei Aristoteles noch höher, weil sie gar keine äußerlichen Zwecke mehr hat, sondern nur noch sich selbst bezweckt. Doch ist sie nicht nur dadurch glücksrelevant; es ist gerade die Erkenntnis eines Zwecks jenseits der eigenen Zwecksetzungskompetenz (etwa der Harmonie des Universums, oder später der Leiden Christi), die an der Kontemplation beglückt (das kommt dem ästhetischen Glück der Betrachtung von Schönheit nahe, welche Kant später als zweckfreie Zweckmäßigkeit bestimmte; s. Kap. II.4).

Die Konstellation der Moderne

In der Moderne hat sich die Bewertung bedeutend verschoben. Das Arbeiten wurde als Glücksquelle sui generis entdeckt (vgl. Carlyle 1843, III.11: »Glücklich der, der seinen Beruf erkannt hat, er verlange nach keinem anderen Glück. Er hat seine Arbeit und Lebensaufgabe und wird ihnen obliegen«; vgl. Lange 1996; Engler 2005, 55 f.). Verschiedene Verlagerungen des Glückshorizontes in den Jahrhunderten zwischen Antike und Moderne haben zu einer solchen Verschiebung geführt: eine nach unten in die Nützlichkeit, eine nach oben in die Glückseligkeit und eine hin zum Ideal der Formbarkeit des Subjekts und seiner Welt.

Erstens wollte die Neuzeit angesichts des Pluralismus der Weltanschauungen im Interesse der Toleranz keine allgemeinverbindlichen Aussagen über das Glück mehr machen. Der holistische Eudaimonismus »zerfaserte«, Konzeptionen des Guten wurden schon bei Locke der Privatsphäre überantwortet (McMahon 2006, 186 f.). Die neuen Exaktheitsideale und die Ausdifferenzierung der Wissenschaften erschwerten Aussagen über derart Ungreifbares wie die ›Person‹ und das ›ganze Leben‹ zusätzlich (ein Fluchtbereich für Konzeptionen des ›ganzen Menschen‹ wurde u.a. bei Schiller die Ästhetik; s. Kap. II.4). Als Jeremy Bentham das Glück zur Grundlage seines Utilitarismus machte (s. Kap. V.1), konnte er nur noch auf dessen Atome zurückgreifen, nämlich momentane Gefühle von Lust und Schmerz. Im Effekt dieser Entteleologisierung schwenkte der Blick weg von den Zielen, hin zum Prozess (oder mit Ernst Cassirer 1910: von der Substanz zur Funktion). Dieses neue Denken konnte nun der Tätigkeit selbst, ob

die Ziele in oder außer ihr liegen, einen positiven psychologischen Effekt zuschreiben (»work is rewarding in itself«, Lane 1992, 43).

Zweitens hat die religiöse Aufladung des Glücksdenkens im Christentum gegenläufig dazu geführt, dass ein gelingendes Leben als bloß vorläufig eingeschätzt und für die höhere Glückseligkeit »verpfändet« werden konnte. Es mochte aus dieser Sicht – obwohl nicht zwingend – rational scheinen, das irdische Glück zugunsten der »ewigen Seligkeit« (Augustinus) hintanzustellen. Diese ließ sich im Protestantismus allerdings durch Werke gerade nicht erlangen. Wo das Heil derart unsicher geworden war, versuchte man sich dessen – Max Webers Analyse zufolge – mittels der Arbeit zu *vergewissern* (s. Kap. VI.1): Gelingende Werke wurden lediglich als Anzeichen für eine (bereits erfolgte) Gnadenwahl gedeutet, aber das genügte, um der Arbeit eine neuartige Wertigkeit zu geben. Berufsarbeit war in diesem Rahmen nicht unmittelbar selbst Glück, ein solches wurde nicht einmal angestrebt (im Irdischen herrschte eher ein Geist der Askese). Doch da Arbeit auf diese Weise einmal in den Lebensmittelpunkt gerückt war, mussten sich in der Folge alltägliche Glückserfahrungen einfach deswegen verstärkt in diesem Sektor abspielen, weil er mehr und mehr das Leben bestimmt – und das bis heute. Denn obwohl »die religiöse Wurzel langsam abstarb« (Weber 1904–05/1988, 197), hat sich diese Arbeitsethik erhalten: »Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein« (203).

Drittens wurde produktives Hervorbringen mit dem ausgehenden Mittelalter allmählich immer höher geschätzt. Die Entteleologisierung des Denkens »entgrenzte« es gewissermaßen und musste es folglich nicht länger als bloßes Kopieren eines Urbildes zurücksetzen. Es konnte als kreative Neuschöpfung und Umgestaltung der Welt begriffen werden. Diese Umwertung im Schöpfungsbegriff vollzog sich in der Renaissance auf vermittelte Weise: Pico della Mirandola etwa, der den Menschen als »Former und Bildner« seiner selbst bestimmte (»quasi [...] plastes et fictor«, Pico 1486/2009; s. Kap. IV.2), bewertete Kreation als Veränderung einer Form positiv. Das bezog sich jedoch nicht unmittelbar auf ein Erzeugen von Dingen (wie in der handwerklichen Arbeit), sondern auf eine Selbstschöpfung des Menschen als Gattung oder als Individuum – und diese vollzog sich zunächst in Tätigkeiten, die eher den alten Formen der Muße zuzurechnen sind (etwa einer moralischen Praxis wie bei Pico, der Wissenschaft wie bei

Bacon oder der »Selbstkreation« durch philosophisches Schreiben wie bei Montaigne; Schelkshorn 2009, 183 f., 374 ff., 456 ff.). Zugleich wurde aber auch das Finden (z. B. neuer Erdteile oder neuer Elemente) und Erfinden (z. B. neuer Produkte und Produktionstechniken) höher bewertet. Diese wirkmächtige Vorstellung, Glück in einer Umgestaltung der Welt durch Technik und rationale Planung zu erlangen, war so neuartig, dass man mit Recht von einer »Neuzeit« spricht. Die ihr eigene Betonung des technischen Fortschritts findet sich deutlich etwa bei Francis Bacon (1561–1626; vgl. Präuer 1997, 265 ff.; Frambach 1999, 75 ff.; s. Kap. II.11 und VIII.2) und zieht sich von hier bis zu Autoren wie Thorstein Veblen (1857–1929; vgl. Frambach 1999, 202 ff.) und Henry Ford (1863–1947), ja selbst noch in den Sozialismus hinein.

Ein Hervorbringen kann also glücksrelevant sein, wenn das Subjekt selbst über Zwecke und Mittel der Veränderung bestimmt (zur Freude an den Resultaten des Handelns s. Kap. VIII.7 und VIII.9). In der modernen Realität kann dieses neue Ideal eines Glücks durch selbstbestimmtes Produzieren allerdings nicht ohne weiteres empirisch »aufgefunden« werden, denn Tätigkeiten vollziehen sich nicht im luftleeren Raum der Handlungstheorie. Sie sind stets eingebettet in konkrete Situationen (soziale Strukturen, historische Situationen und kulturelle Deutungen). In der Moderne gibt es nun eine spezielle und sehr machtvoll soziale Form: die kapitalistische Produktionsweise, die auf der Erzeugung von Gewinn auf der Grundlage des Kaufs und Verkaufs von Arbeitskraft beruht. Das kreative Ideal findet sich in der kapitalistischen Konstellation auf zwei verschiedenen Seiten wieder: auf der einen Seite als kreatives Unternehmertum, auf der anderen als abhängige Lohnarbeit (dazwischen gibt es Mischformen, etwa Staatsangestellte, die von Umverteilungen leben; doch da auch sie letztlich ihre Arbeitskraft verkaufen, seien sie hier vernachlässigt).

Auf Seiten des Unternehmertums sieht eine Verwirklichung des Ideals leicht aus: Jemand hat eine kreative Idee, setzt sie um – und kann als glücklich gelten, wenn er sein selbstgesetztes Ziel erreicht hat. Nicht zuletzt weil dies so einfach aussieht, hat das Ideal des Unternehmerischen immer mehr an Einfluss gewonnen (Bröckling 2007). Soweit es einen realen Weg aufzeigt, sein Glück zu machen, ist dieses Ideal unproblematisch. Problematisch wird es jedoch durch zwei große Einschränkungen: Zum einen benötigt man eine Kapitalbasis, über die die

meisten Menschen nicht verfügen (deswegen arbeiten sie ja). Zum anderen ist selbst der Unternehmer nicht frei in der Wahl seiner Zwecke: Er bleibt ›abhängig‹ von den Vorlieben der Konsumenten und den Launen des Marktes. Nicht zuletzt John Dewey hat sich daher gerade im Interesse der Kreativität kritisch gegenüber dem Kapitalismus geäußert (»the acquisitive instincts of man were exaggerated at the expense of the creative«, Dewey 1920/1950, 144; s. Kap. VI.2).

Und wie steht es mit dem Glück in der Arbeit? Anders als sich dies ›Agrarier‹ wie Thomas Jefferson (s. Kap. V.2) gewünscht hätten, bedeutet ›Arbeit‹ hier nicht länger heroische Kultivierung des eigenen Landes, idyllisches Kleinunternehmertum oder selbstständiges Handwerk (Sennett 2008). Vielmehr geht es für die meisten Menschen um den Verkauf ihrer Arbeitskraft – um Lohnarbeit also. Diese ist in westlichen Gesellschaften noch immer die dominante Tätigkeit. Mit ihr gehen neue Formen des Glücks und Unglücks sowie andere Einschätzungen der Muße einher. Um welche Formen handelt es sich?

Vom Glück des Arbeitsprozesses war bereits die Rede: Arbeit kann in einen selbstvergessenen vitalen ›Flow‹ versetzen (Csikszentmihalyi 1992; s. Kap. VIII.8). Man könnte vom Glück des Gelingens sprechen (»Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!«, Nietzsche 1883–85/1999, 408). Dieses ist umso leichter zugänglich, je mehr der Arbeitende selbst über den Vorgang entscheiden und über das Produkt verfügen kann. In abhängiger Arbeit ist das nicht ausgeschlossen, aber selten. In ›flexibilisierter‹ Arbeit mag es wahrscheinlicher sein, doch um einen hohen Preis: Der Freiheitsgewinn subjektivierter Arbeitsformen – ob echt oder scheinbar – führt zu einer steigenden Selbstausbeutung und kann daher ›burnouts‹ beschleunigen (Schrenk 2007). Damit wird Kreativität ambivalent.

Weiterhin macht sich der *ökonomische Effekt* bemerkbar: Wird Reichtum (engl. *wealth*) als Glück begriffen, wie im Kontext der politischen Ökonomie lange der Fall (Wells 1932), so erzeugt Arbeit Glück in diesem Sinne – leider oft nicht primär für die Arbeitenden. Die Arbeiterbewegung artikuliert daher ihrerseits eine Glücksphilosophie, die sich für eine gerechtere Verteilung der Arbeitsfrüchte und der freien Zeit einsetzt (s. Kap. II.9). Auch hier gibt es also eine Ambivalenz: Definiert man den Wert der Arbeit primär über Geld, ist kaum zu übersehen, dass dies aus unternehmerischer Perspektive zu Lohnsenkungen, Arbeitszeitverlängerungen oder

Verlagerung von Produktionsstätten führt (und zwar umso eher, je höher die Löhne sind).

Weiter wird der Lohnarbeit der Effekt zugesprochen, Selbstachtung und *soziale Anerkennung* zu transportieren (Schlothfeldt 1999; Sichler 2006, 294 ff.) und darüber vermittelt zu einem Glücksfaktor zu werden. In der Tat ist das möglich, doch es verdankt sich eher besonderen Erfolgen und einem sozialem Aufstieg, und das ist nicht in allen Jobs realistisch. Auch hier bleibt eine Ambivalenz: Anerkennung und Achtung lassen sich zwar durch Lohnarbeit erzielen – aber auch durch andere Tätigkeiten (das gilt auch für Reichtum und Flow-Erfahrungen). Viele Formen abhängiger Arbeit haben hingegen dunkle Seiten (Missachtung, Ausbeutung, Entfremdung; vgl. Henning 2007) und vermitteln daher wenig Anerkennung – Arbeitsbeziehungen sind meist asymmetrische Machtbeziehungen, und in erster Linie geht es um Geld (»In advanced industrial economies, work is not designed for the purpose of conveying internal goods. It is designed, of course, for productivity and profit«, Muirhead 2004, 157).

Da die meisten Menschen auf Lohnarbeit angewiesen sind, bringt Arbeitslosigkeit oft *Unglück* mit sich, zumindest solange sie als Abwesenheit von etwas begriffen und behandelt wird (das standardisierte Glück von Haus, Auto und Rente ist ja in der Tat von ihr bedroht). Doch wäre es voreilig, das Glück primär auf Seiten der abhängigen Arbeit zu suchen (und aus diesem Grund etwa Arbeitslosigkeit mit viel Geld politisch zu bekämpfen). Sind nicht, zumindest wenn es um Glück geht, auch andere Tätigkeiten denkbar? Denkbar sind sie, doch das setzt eine Neubewertung solcher Tätigkeiten voraus, die einer gewissen Freiheit von Arbeitszwängen bedürfen. Das ist allerdings weniger eine private als vielmehr eine politische Frage. Muße muss nicht als defizienter Modus von Lohnarbeit begriffen werden. Sie könnte auch zur Ermöglichung freierer – und damit glücksrelevanter – Tätigkeitsformen dienen (Gorz 2000; Henning 2009a).

Darunter ist, um ein Missverständnis auszuräumen, nicht ›Faulheit‹ zu verstehen (zur Unterscheidung bloßer und »freier Muße« Schopenhauer 1851/1988, 336). Der falsche Antagonismus von Arbeit und Faulheit denkt noch im Raster der Arbeitsgesellschaft, in der die notwendige Erholung zugunsten anderer Formen der Muße in den Vordergrund gerückt ist (Negt 2001, 457). Urlaub und Wochenenden unterbrechen den Arbeitsalltag dort nur sporadisch, sie dienen der Wiederherstellung der Arbeits-

kraft und sind primär als Zerstreuung gedacht. Zwar bergen Zerstreuungen eigene Glückserfahrungen (etwa im Sport; s. Kap. II.10), im Rausch, im Abenteuerurlaub oder in den Entdeckungen großstädtischer Flaneurs, die Georg Simmel und Walter Benjamin beschreiben). Doch solange sie auf Arbeit als ihr Anderes bezogen bleiben, gehorchen sie zunehmend dem Leistungsethos: Es gilt, möglichst viel in möglichst kurzer Zeit zu »erledigen« (Roberts 2006). Erholung gilt als unproduktiv, sie soll daher wenigstens »Erlebnisse« produzieren (Schulze 2005). Sogar der feierlich begangene Sonntag, der einmal der »Sammlung« diente (s.u. zum Fest), ist ein Fremdkörper geworden und muss neuen Ladenschlussgesetzen weichen. Die Entwertung der freien Zeit hat mit dieser Fixierung allein auf (Lohn-)Arbeit zu tun, erst dadurch kommt es zu dem falschen Dualismus, in dem man entweder arbeitet oder – faulenz.

Anders denken ließe sich Erholung, wenn man sie nicht als Funktion für die Arbeit, sondern als Eigenwert begreift. Deutlich wird dies zum Beispiel in der Anekdote, in der ein Tourist einen dösenden Fischer zum Arbeiten anhält, weil ihn das reich machen könnte: »dann könnten Sie beruhigt hier im Hafen sitzen, in der Sonne dösen – und auf das herrliche Meer blicken.« »Aber das tu' ich ja schon jetzt«, sagt der Fischer, »ich sitze beruhigt am Hafen und döse, nur Ihr Klicken hat mich dabei gestört.« (Böll 1963/1994). Um ein solch eigenwertiges Glück wusste schon Adam Smith: »the beggar, who suns himself by the side of the highway, possesses that security which kings are fighting for« (Smith 1759/2006, 182; vgl. auch Russell 1935/1989). Fehlt der Sinn für dieses Glück, kann es zu einer aufreibenden Geschäftigkeit kommen, welche die Menschen ihrem eudämonistisch verstandenen Glück gerade nicht näher bringt. Noch Nietzsche polemisierte in diesem Sinne gegen die Faulheit der Tätigen: »Aber die Faulheit, welche im Grunde der Seele des Tätigen liegt, verhindert den Menschen, das Wasser aus seinem eigenen Brunnen zu schöpfen« (Nietzsche 1878/1999, § 286; s. Kap. V.7).

Systematisch lässt sich das wie folgt einholen: Ein glückendes Leben ist auf Sinn bezogen (Schmid 2007, 45 ff.; s. Kap. II.5), und der lässt sich weder produzieren oder kaufen, noch lässt er sich politisch oder theoretisch erzwingen – er muss »gefunden« werden, und das bedarf der zweckfreien Muße. Finden tut der am leichtesten, der *nicht* sucht, wie Goethe im Gedicht *Gefunden* von 1813 pointierte (»Ich ging im Walde / So für mich hin / Und nichts zu su-

chen / Das war mein Sinn«). Gute Ideen werden am Schreibtisch ja nur ausgearbeitet; gefasst werden sie in den meisten Fällen eher in der ungezwungenen Begegnung und Selbstbegegnung – am Tresen, im Kino oder auf dem Sofa (Bon Scott sang daher: »doing nothing means a lot to me«). Daher auch die kreative oder »Künstlerpause«, die für privilegierte Menschen früher in ausgedehnten Bildungsreisen und heute im »Sabbatical« institutionalisiert worden ist.

Rückt man also vom engen ökonomischen Blickwinkel ab, sind andere Tätigkeiten weder für die Individuen noch für die Gesellschaft »unproduktiv«. Ob kreative Erholung, politisches oder soziales Engagement, Bildung und Kontemplation oder Praxen von Spiel und Genuss: All dies muss nicht auf dem Markt feilgeboten werden, um glücklich zu machen, es kann auch in »Eigenarbeit« (Bergman 2004; z. B. Kunst, Kochen oder Reparaturen), direkt für andere (in Pflege oder Politik) oder jenseits aller Zwecke (wie in der Kontemplation) geschehen. Nur wenige Ökonomen hatten ein Sensorium für diesen anderen Reichtum – das Glück durch Tätigkeiten jenseits der Arbeit. Zu ihnen gehören John Stuart Mill, der die Herrschaft der Lohnarbeit über die Menschen zurückdrängen wollte, um ihnen mehr Gelegenheit zu geben, in Freiheit die schönen Seiten des Lebens zu kultivieren (»to cultivate freely the graces of life«, Mill 1848/1977, § 1457; Henning 2009b), sowie sein Zeitgenosse Karl Marx, der diesen anderen Reichtum (»Aber free time, disposable time, ist der Reichtum selbst«, Marx: MEW 26.3, 253) als menschliche Entwicklung begriff (»Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums«, MEW 42, 607; Henning 2009c). Arbeit kann glücklich machen, aber das ist nicht alles. Und diese Möglichkeit eines anderen Glücks durch Freiheit von Arbeits- und Konsumzwängen ist, wie angedeutet, kein nur privates Thema, sondern auch Gegenstand politischer Überlegungen (s. Kap. II.9). Solche werden seit Rousseau von der Tradition kritischer Theorien weitergeführt, heute etwa in Konsumkritik (s. Kap. VIII.9) und Zeittheorie (Rosa 2005; s. Kap. II.6 und VI.7).

Das Fest

Damit ist noch nicht alles über Glück in Arbeit und Muße gesagt – es gilt noch die Sonder- und Zwischenform von Feier und Fest zu betrachten (vgl. im Überblick Haug/Warning 1989; Maurer 2004 sowie die Bibliographie bei Knödler 2001, 327 ff.). Eine

Zwischenform ist das Feiern, weil sich in ihm Elemente aller drei Formen der Muße wiederfinden (Erholung und Spiel, politisches und soziales Handeln sowie Kontemplation). Und eine Sonderform ist es erstens, weil Zwecke hier weniger – wie in der produktiven Arbeit oder im politischen Handeln – gesetzt, sondern vielmehr, eher wie in der Kontemplation, in meist ritualisierter Form erfahren, eben ›zelebriert‹ werden und zweitens, weil Menschen dies nur zusammen tun können. Auch wenn es nicht die Regel ist: Man kann in großer Einsamkeit sowohl regieren und produzieren wie meditieren oder vegetieren. Daher stammt vielleicht das Pathos, mit dem Schopenhauer das Glück der »höheren Muße« auf die wenigen Individuen mit »großen Geistesgaben« beschränken wollte (zu denen er sich natürlich selbst zählte; Schopenhauer 1851/1988, 339). Alleine *feiern* kann man jedoch nicht, was alleinstehenden Menschen etwa zu Weihnachten viel Kummer bereiten kann.

Es gibt innerhalb der Feier, dieser Sonderform von Nichtarbeit, erneut unterschiedliche Facetten von Glück. Daher empfiehlt sich auch hier eine differenzierte Betrachtung der drei Formen der Muße.

Ein *erster* Charakter des Feierns, den man vegetativ nennen könnte, ist mit Erholung und Spiel verbunden, mit Regeneration der Kräfte sowie mit dem Herauslassen dessen, was im Alltag bedrängt und bedrückt. Nicht umsonst spricht man vom ›Ausgelassen-sein‹ (was schon im älteren Wort ›Ekstase‹ steckt). Roger Caillois sah im »Exzess« sogar das Wesen des Festes (Caillois 1939). Diese beglückende Ausgelassenheit beginnt im Kleinen mit dem abendlichen Kneipengang, der in manchen Kulturen im Tanz auf den Tischen gipfeln kann; sie findet sich aber auch in dionysischen Praxen der Antike (in den Worten von Salomon Gessner: »du bist bekränzt, schnell hebe den Schlauch mir auf die Schulter« 1772/1973, 58; vgl. Baeumer 2006), in den Bacchanalien in Rom, in mittelalterlichen Karnevalsspektakeln (Mezger 1991) oder heute auf Jahrmärkten, bei Fußballspielen, Rockkonzerten oder *street parades*.

Was macht daran eigentlich glücklich? Im Vordergrund steht zunächst die organische Ebene, also der Körper (worauf vor allem Bachtin 1965 hinwies). Daher gehören Essen, Trinken und Bewegung meist zum Feiern dazu: Man tut, was man sonst nicht tun darf: albern, tanzen, lachen, schreien, sich wild anziehen und geben, vielleicht auch sich küssen oder schlagen, sich selbst im Tanz vergessen etc. Doch diese nur scheinbar ungeordneten dionysischen Pra-

xen bleiben kulturell auf das bezogen, wovon sie sich abheben: das Alltagsleben, die normale Ordnung. Auch dieser höherstufige Bezug auf Ordnung kann Glücksgefühle stiften.

Zunächst sieht es so aus, als sei ein Fest das ›ganz Andere‹, welches eine Lust des Übertretens nach sich ziehen kann. Im Feiern wird beispielsweise ein anderer Zeitrahmen betreten: So wird durch die zyklische Wiederkehr von Festen ein größerer Zusammenhang hergestellt und die Vergänglichkeit des Alltäglichen zumindest symbolisch transzendiert (eine Art ewiger Wiederkehr des Gleichen; vgl. Halbwachs 1950/1991), wofür in der Regel auch spezielle Räume vorgesehen sind (›Heterotopien‹, etwa Tempel, Festräume und -Gelände, Stadien etc.; s. Kap. VIII.10) – und falls nicht, dann ist zumindest der soziale Raum, das Raumbewusstsein verändert.

Auf der einen Seite stellt diese Gegenwelt die normale Ordnung auf den Kopf. Darin kann man bei größeren Festen dieser Art durchaus etwas Umstürzlerisches oder gar Eschatologisches erblicken (»Die letzten werden die ersten sein«, Mt 19,30; vgl. Cox 1969). Doch aufmerksamen Beobachtern ist nicht entgangen, dass auf der anderen Seite gerade eine ritualisierte symbolische Umkehrung Herrschaft auch stabilisieren kann: die Freiheit, einmal im Jahr ›denen da oben‹ die Meinung sagen oder den ›Marsch blasen‹ zu können (man denke noch an den Kölner Karneval), kann mit dieser Ordnung auch versöhnen. Selbst dies hat aber auch seine guten Seiten: Diese symbolisch-experimentelle Umkehrung der Ordnung kann zur probeweisen Aneignung neuer Rollen ermuntern, wie sie von G.H. Mead gefordert wurde, oder einen symbolischen Neuanfang der sozialen Beziehungen ermöglichen (was insbesondere in der Renaissancekultur eine Rolle gespielt hat; s. Kap. IV.5).

Negativ zu Buche schlägt allerdings Folgendes: Solche kollektiven »Exzesse« können sich schnell gegen andere richten. »Opfer« sind mit ausgelassenen Festen nicht nur kontingenterweise verbunden, sondern gehörten – glaubt man René Girard (1972/1994) – zumindest in frühen Kulturen zur Feier dazu. Noch in späteren Kulturen dienten öffentliche Hinrichtungen nicht nur der Bestrafung, sondern auch der Volksbelustigung. Die von Norbert Elias beschriebene ›Zivilisierung‹ hat sich also auch auf die Festkultur erstreckt, und das betrifft vor allem diese leibliche Ebene des Feierns (das Blutopfer wird zu Wein, in der Walpurgisnacht verbrennt man eine Hexe aus Stroh etc.). Auch wenn beispielsweise der Kreis um

Stefan George ältere Formen des Feierns privatim zu reetablieren versucht hat – es blieb die Ausnahme, und dem ist nicht nachzutruern.

Wie gerade die Ethnologie gezeigt hat, gibt es bei vielen Festen, selbst und gerade dann, wenn es nach außen hin wild zugeht, *zweitens* auch eine Ebene der Kontemplation (auch sie ist ja eine Form der Muße). Der Anlass des Feierns ist in vielen Fällen ein Andenken an etwas vordem Geschehenes, das erinnert oder rituell wiederaufgeführt wird. Angefangen vom Jubiläum oder Geburtstag bis hin zur rituellen Reinszenierung kosmischer oder welthistorischer Ereignisse geht es dabei um eine sinnhafte Vergegenwärtigung (man denke etwa an das jüdische Laubhüttenfest, an Weihnachten – das Fest der Freude –, an das Abendmahl oder Nationalfeiertage). Nietzsche spricht vom »Element des Erkennens«, das durch den »Sonntag der Freiheit« zugänglich wird (Nietzsche 1878/1999, § 291). Parallel zur *theoria* geht es in dieser Dimension des Feierns um eine Art Einsicht: Zelebriert wird so etwas wie der Sinn eines (oder gar allen) Geschehens. Dafür bedarf es nun eigener Tätigkeiten und Künste (manchmal daher auch ganzer Berufsstände, der »Zeremonienmeister«). Die Rhetorik beispielsweise schult nicht nur für politische Überzeugungsarbeit, sondern ebenso für die Festrede; und selbst das gesellige Erzählen von Begebenheit oder Witzen kann kultiviert werden (Arend u. a. 2008).

Auch hier kann gefragt werden: Was ist an der kontemplativ-erkenntnishaften Dimension des Feierns eigentlich beglückend? In gewisser Weise ist das selbsterklärend: Festliche Begegnung oder geistliche Einkehr sind an sich selbst beglückende Momente (»Höhepunkt des Daseins«, Bollnow 1972, 232). Neben der Begegnung mit den Anderen oder dem »Heiligen« als solchem, was immer es im Einzelnen sei, entstehen Glücksgefühle im Fest aber auch durch Erzeugung und Verstärkung von Gefühlen des Eingebundenseins, des Einklangs und Einverständnisses mit den anderen und mit der Welt (vgl. Pieper 1963/1999). Das Glück, das mit solchen Stunden einhergeht (traditionell wurden sogar mehrere Tage mit Feiern verbracht), ist also sowohl intrinsisch beglückend wie von hohem Wert für das alltägliche Leben – und damit auch indirekt glücksfördernd. Wenn wir durch Feste zur »Besinnung« kommen, kann dies ein geläutertes Selbstverständnis zur Folge haben und so insgesamt zu einer glücklicheren Lebensführung verhelfen. »So immer wieder zurückzutreten aus dem reißenden Strom der geschäftigen Zeit, das ist

die Funktion des Sonntags« (Bollnow 1972, 220; vgl. auch Marquard 2003).

Will man die verschiedenen Feste, die auf diese zweite – kontemplative – Art gelesen werden können, vorsichtig unter einen Hut bringen, könnte man sagen, dass Sinn hier nicht so sehr gefunden als vielmehr verstetigt wird (man weiß ja meist schon vorher, was gefeiert wird). Es beginnt, wie immer, im Kleinen: Beglückend an einer Geburtstagsfeier ist, dass die Menschen, die mit uns feiern, uns damit in unserem Dasein und Sosein bestätigen. In diesem Fall sind wir selbst der Zweck, mit dem die anderen einverstanden sind. Der festlich begangene Hochzeitstag vollzieht dasselbe innerhalb einer Beziehung, und ein Gottesdienst will es für das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen tun. Auch dies geschieht in Gemeinschaft: vor Gott und der Gemeinde wird getauft, getraut und beerdigt (Walter Otto etwa sprach von »göttlich-menschlicher Gemeinschaft«, nach Knödler 2001, 122).

Damit ist bereits die *dritte* Dimension des Festes berührt, die sich dem politischen Handeln parallelisieren lässt. Was in solchen Momenten bewusst werden kann oder rituell vergegenwärtigt wird (die interne Struktur des menschlichen Lebens, seine Stellung im Kosmos oder zu Gott, die Lage der Nation etc.), geht im Prinzip alle an. Es wird daher auch von allen bedacht oder, wie es leiblich-praktisch heißt, begangen. Feiern ist also ein zentraler Modus der Vergemeinschaftung (Durkheim 1912/1981; s. Kap. VI.1). Dazu braucht es eigentlich, wie bereits Rousseau in seinem *Brief an D'Alembert* formuliert hat, kaum eines äußeren Anlasses (»In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen [...] Pflanzt einen Baum auf, versammelt das Volk, und ihr werdet ein Fest haben«, Rousseau 1758/1989, 462). Das berührt auf den ersten Blick die Zweckfreiheit des Spiels, also der ersten Form von Muße (vgl. Schürmann 2003).

Allerdings hat das scheinbar zweckfreie festliche Zusammenkommen dennoch eine unleugbare Funktion, nämlich die Bildung und Verstärkung sozialer Bande. Nationalfeiern etwa sind Akte des gemeinsamen Wollens, in denen die Nation in gewissem Sinne Ja zu sich selbst sagt – oder, um auch die kleinen Anlässe nicht aus den Augen zu verlieren: in Betriebsfeiern die Belegschaft, in Familienfeiern die Familie, bei Straßenfesten die Nachbarn etc. Das kann sehr wohl Ausdruck einer kollektiven Selbstbestimmung sein; man denke nur an die Feierkultur der Arbeiter-

bewegung oder an die Straßenparaden der Schwulenbewegung.

Bei Nationalfeiern – auch republikanischen (Baxman 1989) – kommt allerdings noch etwas anderes hinzu: Diese soziale Funktion einer Feier kann nämlich auch eigens zum Zweck der Feier gemacht werden. Anders gesagt: Die festliche Selbstthematization einer Gemeinschaft lässt sich auch politisch nutzen. Nicht erst Rousseau war ja bewusst, dass sich die politischen Gefühle einer Nation durch Feste beeinflussen und lenken lassen (vgl. bereits NE 1160a 19; Pol. 1321a 35 f.). Je organisierter ein Fest ist, desto größer der Spielraum für eine *Lenkung* des Kollektivs durch die inhaltliche Gestaltung des Festes – zumal wenn sie nur einer kleinen, »geweihten« Zahl von Menschen obliegt (woraus nicht zuletzt die Kirchen lange Zeit eine ungeheure politische Macht zogen). Ein Blick auf die Fackelaufmärsche der 1930er Jahre oder Filme von Leni Riefenstahl zeigt, dass hier ein Problem lauert: Volksbeglückung von oben kann auch entmündigen. »Kraft durch Freude« ist dafür sprichwörtlich geworden, und genau darauf zielte Adornos Kritik an der »Kulturindustrie« ab. Hier berührt sich das Glück der temporären Selbstaufgabe auf unglückliche Weise mit dem Verlangen anderer, Menschen zu steuern, und zwar möglichst viele.

Ob und inwieweit bestimmte Feste Beispiele dafür sind, ist in der Forschung umstritten (so wurde in jüngster Zeit die römische Losung »Brot und Spiele« weniger als Abfütterung des Mobs denn als bewusstes politisch-religiöses Ritual der Bürger gedeutet; vgl. Rawson 1991, 508). Die Gefahr einer solchen Herrschaftsverstetigung durch allzu billige Vergnügungen besteht allerdings trotzdem. Das zeigt sich, wie immer, schon im Kleinen, wie verschiedene Filme über katastrophische Familienfeiern veranschaulichen (etwa Lars von Triers *Das Fest* von 1998). Gerettet wird die Handlung in solchen Filmen dann, wenn es gelingt, aus dem prekär werdenden festlichen Modus in ein direkt »politisches« Verständigungshandeln umzuschalten (wie es in Richard Brooks' *Cat on a hot tin roof* von 1958 oder in Stanley Kramers *Guess who's coming for dinner* von 1967 meisterhaft gezeigt wird). Dass dies möglich ist, zeigt darum nochmals auf, dass Feste diese politische Dimension immer schon haben.

Wenn das Fest also Ähnlichkeiten zu allen Elementen der Muße hat, dann könnte eine Glücksethik des Festes vielleicht in der Forderung bestehen, dass in einem Fest keines der drei Elemente fehlen darf:

Ein gelungenes Fest sollte Momente von befreiter Körperlichkeit und geistiger Stimmigkeit, aber auch von praktischer Selbstbestimmung enthalten.

Literatur

- Arend, Stefanie u.a. (Hg.): Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1570–1730). Amsterdam 2008.
- Arendt, Hannah: Vita Activa oder vom tätigen Leben [1958]. München 1967.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik [NE]. Hamburg 1995. –: Politik [Pol.]. Hamburg 1981.
- Aßländer, Michael: Von der vita activa zur industriellen Wertschöpfung. Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte menschlicher Arbeit. Marburg 2005.
- Bachtin, Michail: Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur [1965]. Frankfurt a.M. 1995.
- Baeumer, Max: Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur. Darmstadt 2006.
- Baxmann, Inge: Die Feste der Französischen Revolution. Inszenierung von Gesellschaft als Nation. Weinheim 1989.
- Bergman, Frithjof: Neue Arbeit, neue Kultur. Freiamt 2004.
- Böll, Heinrich: Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral [1963]. In: Ders.: Romane und Erzählungen 1961–1970. Köln 1994, 267–269.
- Bollnow, Otto F.: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart 1972.
- Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a.M. 2007.
- Caillois, Roger: L'homme et le sacré. Paris 1939.
- Carlyle, Thomas: Past and Present. London 1843.
- Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntnis-kritik. Berlin 1910.
- Claussen, Johann Hinrich: Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff. Tübingen 2005.
- Conze, Werner: Arbeit/Arbeiter. In: Ders. u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe I. Stuttgart 1972, 154–242.
- Cox, Harvey: Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart/Berlin 1969.
- Csikszentmihalyi, Mihaly: Flow: Das Geheimnis des Glücks. Stuttgart 1992.
- Dewey, John: Reconstruction in Philosophy [1920]. New York 1950.
- Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens [1912]. Frankfurt a.M. 1981.

- Engler, Wolfgang: Bürger ohne Arbeit. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft. Berlin 2005.
- Frambach, Hans: Arbeit im ökonomischen Denken. Zum Wandel des Arbeitsverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart. Marburg 1999.
- Frey, Bruno/Stutzer, Alois: Happiness Prospers in Democracy. In: *Journal of Happiness Studies* 1 (2000), 79–102.
- Gessner, Salomon: *Idyllen* [1772]. Kritische Ausgabe. Stuttgart 1973.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt* [1972]. Frankfurt a.M. 1994.
- Gorz, André: *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt a.M. 2000.
- Gronemeyer, Matthias: Profitstreben als Tugend? Zur Politischen Ökonomie bei Aristoteles. Marburg 2007.
- Gruber, Reinhard: Manifest der Faulheit [1986]. In: Gerhard Senft (Hg.): *Verweilen im Augenblick. Texte zum Lob der Faulheit, gegen Arbeitsethos und Leistungszwang*. Wien 1995, 125–129.
- Habermas, Jürgen: Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit [1958]. In: Ders.: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970*. Amsterdam 1970, 56–74.
- Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis* [1950]. Frankfurt a.M. 1991.
- Haug, Walter/Warning, Rainer (Hg.): *Das Fest. Poetik und Hermeneutik XIV*. München 1989.
- Henning, Christoph: Verdinglichung als Schlüsselbegriff Kritischer Theorie. Zur Antikritik an Axel Honneths Rekonstruktion. In: *Berliner Debatte Initial* 6 (2007), 98–114.
- : Liberalism, Perfectionism and Workfare. In: *Work and Social Justice. Analyse und Kritik* 39.1 (2009), 159–180 [2009a].
- : John Stuart Mill: Ein Perfektionist? Moralischer Fortschritt und Philosophie der Arbeit bei einem Klassiker des Liberalismus. St. Gallen, Scala Working Paper 18 (2009) [2009b].
- : Was bleibt von der Marx'schen Philosophie? Zu Marx' moralischem Perfektionismus. In: Beatrix Bouvier u.a. (Hg.): *Was bleibt? Karl Marx heute*. Trier 2009, 175–198 [2009c].
- Kästner, Erich: Bürger, schont eure Anlagen. In: Ders.: *Bei Durchsicht meiner Bücher. Eine Auswahl aus vier Verbänden*. Zürich 1946, 95 f.
- Knödler, Alfred: *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkens. Heideggers seinsgeschichtliche Wesensbestimmung des Festes im Ausgang und Abstoß von der Tradition*. Berlin 2001.
- Kohl, Karl-Heinz: Der glückliche Wilde. Realität oder Imagination? In: Heinrich Meier (Hg.): *Über das Glück. Ein Symposium*. München 2008, 119–148.
- Lane, Robert E.: Work as ›Disutility‹ and Money as ›Happiness‹: Cultural Origins of a Basic Market Error. In: *Journal of Socio-Economics* 21.1 (1992), 43–64.
- Lange, Ernst Michael: Glück, Sinn und Arbeit. In: *Rechtsphilosophische Hefte* 5 (1996), 57–72.
- Locke, John: Some Considerations of the Consequences of the Lowering the Interest, and Raising the Value of Money [1691]. In: Ders.: *Works in Ten Volumes. Vol. V*. London 1823, 1–116.
- Marquard, Odo: Moratorium des Alltags: Eine kleine Philosophie des Festes. In: Ders.: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Stuttgart 2003, 194–204.
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke* [MEW]. 42 Bde. Berlin 1956 ff.
- Maurer, Michael (Hg.): *Das Fest: Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*. Köln 2004.
- McMahon, Darrin M.: *Happiness: A History*. New York 2006.
- Mezger, Werner: *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*. Konstanz 1991.
- Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy* [1848]. *Collected Works* 2/3. Toronto 1977.
- Muirhead, Russell: *Just Work*. Cambridge, MA 2004.
- Negt, Oskar: *Arbeit und menschliche Würde*. Göttingen 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I* [1878]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 2. München 1999.
- : *Also sprach Zarathustra* [1883–85]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 4. München 1999.
- Peters, Jörg T.: *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*. Münster 1997.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen* [1486]. Stuttgart 2009.
- Pieper, Josef: Glück und Kontemplation [1957]. In: Ders.: *Werke* 6. Hamburg 1999, 152–216.
- : Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes [1963]. In: Ders.: *Werke* 6. Hamburg 1999, 217–285.
- Pocock, John G.A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton 1975.
- Präuer, Andreas: *Zwischen Schicksal und Chance. Arbeit und Arbeitsbegriff in Großbritannien im 17. und 18. Jahrhundert auf der Hintergrund der »Utopia« des Thomas More*. Berlin 1997.
- Rau, Renate u.a.: *Untersuchung arbeitsbedingter Ursachen für das Auftreten von depressiven Störungen*. Dortmund/Berlin/Dresden 2010. Online: www.vkm-baden.de/arbeitsicherheit/depression.pdf (Zugriff 1.10.2010).

- Rawson, Elizabeth: Roman Culture and Society. Collected Papers. Oxford 1991.
- Roberts, Kenneth: Leisure in Contemporary Society. Wallingford 2006.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M. 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques: Brief an D'Alembert über das Schauspiel [1758]. In: Ders.: Schriften. Bd. 1. München 1989, 333–474.
- Russell, Bertrand: Lob des Müßiggangs [1935] und andere Essays. Wien/Hamburg 1989.
- Sahlins, Marshall David: Stone Age Economics. Chicago 1972.
- Schelkshorn, Hans: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne. Weilerswist 2009.
- Schlegel, Friedrich: Lucinde [1799]. Stuttgart 1999.
- Schlothfeldt, Stephan: Arbeitslosigkeit als sozioethisches Problem. Freiburg/München 1999.
- Schmid, Wilhelm: Glück. Alles, was sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist. Frankfurt a.M./Leipzig 2007.
- Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit [1851]. In: Ders.: Werke. Bd. IV. Zürich 1988, 311–483.
- Schrenk, Jakob: Die Kunst der Selbstaussbeutung. Wie wir vor lauter Arbeit unser Leben verpassen. Köln 2007.
- Schürmann, Volker: Muße. Bielefeld 2003.
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M. 2005.
- Seneca: De Otio/Über die Muße. In: Ders.: Philosophische Schriften 2. Darmstadt 1971, 79–100.
- Sennett, Richard: Handwerk. Berlin 2008.
- Sichler, Ralph: Autonomie in der Arbeitswelt. Göttingen 2006.
- Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments [1759]. Mineola, NY 2006.
- Vickers, Brian (Hg.): Arbeit, Muße, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa. Zürich 1991.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1904–05]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988, 1–206.
- Wells, H.G.: The Work, Wealth and Happiness of Mankind. London 1932.

Christoph Henning

3. Glück und Moralität. Zusammenhänge, Verbindungen und Abgrenzungen

Systematische Einleitung

Das Verhältnis der Begriffe des Glücks und der Moralität ist im Verlauf der Geschichte der Philosophie gleichermaßen von Entsprechungen und Gegensätzen bestimmt. Für diesen Sachverhalt sind sowohl semantische als auch systematische Gründe verantwortlich. Während Glück an die subjektive Perspektive von Personen gebunden ist, bedeutet Moralität Empfänglichkeit für berechtigte Ansprüche anderer Personen. In moralischen Einstellungen überwiegt das Eigeninteresse gegenüber den Interessen anderer Personen nicht schon deshalb, weil es das Interesse der reflektierenden Person ist. Zudem impliziert Moralität Handlungsfähigkeit und Einflussnahme. Diese praktischen Möglichkeiten scheinen im Fall des Glücks nicht in gleicher Weise gegeben zu sein. Vor allem aus der Sicht der modernen Philosophie wird Glück eher gefunden und ist keineswegs die unmittelbare Folge moralischer Bildung. Doch Glück und Moralität teilen die Eigenschaft des Unverfügbaren. Personen haben keinen direkten Einfluss darauf, dass sich Glück einstellt und sie können genauso wenig beeinflussen, ob bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen als moralisch gut gelten können oder nicht.

Die Semantik des Ausdrucks ›Glück‹ ist vielschichtig (s. Kap. I.3). Sie bezieht sich auf den glücklichen Zufall, den erfüllten Augenblick und das dauerhaft geglückte Leben wie auf Aspekte von Schicksal und Sinn des Lebens (s. Kap. II.6–7). An dem deutschen Ausdruck ›Glück‹ wird diese Komplexität nicht ohne weiteres kenntlich, weil er in den meisten Verwendungsweisen die Differenz zwischen Glück und Schicksal bzw. glücklichem Zufall überdeckt, für den in anderen Sprachen verschiedene Ausdrücke aufgeboten werden. Die naheliegende Annahme, dass man es bei der Frage nach dem Glück mit einer lebenspraktisch konkreten Aufgabenstellung zu tun habe, erweist sich als voreilig. Die Frage nach dem Glück ist eine genuin philosophische Frage, mit der Üblichkeiten der alltäglichen Lebenswelt überschritten werden. Von moralphilosophischem Interesse ist