Zeitschrift: Gewerkschaftliche Rundschau : Vierteljahresschrift des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes

Herausgeber: Schweizerischer Gewerkschaftsbund

Band: 57 (1965)

Heft: 4

Artikel: Die Freiheit der Freizeit : Musse, paradoxe Frucht der industriellen Arbeitswelt

Autor: Borch, Herbert von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-354174

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Freiheit der Freizeit

Muße, paradoxe Frucht der industriellen Arbeitswelt

Nehmen wir die Ueberflußgesellschaft der Vereinigten Staaten als Modell, dem sich die Industrienationen der Welt immer mehr nähern, und das müssen wir wohl, dann steht die neuartige Erfahrung der Muße als Massenphänomen für uns alle hoch in der Rangordnung der zu bewältigenden Probleme. Von der Art, wie diese Umkehrung der Werte, der Ersetzung des Arbeitswerts durch das Mußeideal oder zumindest durch die Faktizität der Muße als von Verdienstarbeit befreiter Zeit bewältigt wird, kann die Qualität der Zukunftsgesellschaft abhängen. Für den einzelnen werden mit dem unfreiwilligen Einströmen freier Zeit in sein Leben Probleme aufgeworfen, auf die ihn die letzten Jahrhunderte unvorbereitet gelassen haben. Denn Muße ist die paradoxe Frucht der industriellen Revolution des frühen 19. Jahrhunderts, die wiederum eine Frucht protestantischen Arbeitsethos' ist; sie stellt also einen Umschlag ins Gegenteil vor. Arbeitsethos führt durch die Zwangsläufigkeit der Technologie, durch Mechanisierung und Automation, zur Muße als Massenphänomen. Aber Arbeitsethos in seiner psychologischen Rolle hört im Menschen nicht ebenso automatisch auf, wie ein Elektronengehirn rechnet, dem unter anderem er das Danaergeschenk der Muße verdankt. Also schleicht es sich in den Gebrauch der Muße ein, pervertiert sie vielleicht.

Aber um einen solchen Satz zu rechtfertigen, müssen wir uns klar sein, was eigentlich «Muße» ist; und wenn wir dies zu tun versuchen, gelangen wir von der Muße als individuellem oder (addiert) Massenphänomen zu der Muße als gesellschaftlichem Phänomen. Dann stellt sich die Frage, ob Muße eine verwandelnde Kraft für die gesamte Gesellschaftsstruktur gewinnen könnte, wie ja die Gesellschaft des antiken Griechenland, in der das klassische Mußeideal verwirklicht war, strukturell anders war als unsere. Und wenn sie diese Kraft nicht gewinnt, ist sie dann nicht dazu verurteilt, pervertiert zu werden, unvereinbar wie sie mit der industriellen Zivilisation zu sein scheint, deren paradoxe Frucht sie ist?

Der Umschlag von Arbeitsethos in sein Gegenteil, nennen wir es Muße oder deren Erfüllung mit Lebensgenuß und Glücksstreben, ist keine neue Erfahrung. Max Weber zitiert in seinen Untersuchungen über kalvinistische Prädestinationslehre und Kapitalismus John Wesley: «Die Methodisten werken überall fleißig und sparsam, folglich vermehrt sich ihr Güterbesitz. Daher wachsen sie entsprechend an Stolz, Leidenschaft, an fleischlichen und weltlichen Gelüsten und Lebenshochmut.» Neu ist, daß das, was hier mit puritanischer Entrüstung beschrieben wird, nicht mehr Folge kapitalistischen Einzelerfolges ist, der Zustand einer Oberklasse als «Mußeklasse» (um

Veblens Ausdruck «*Leisure Class*» anzuwenden), sondern Zustand der Massen, und dies ohne ihr individuelles Zutun. Die Mußeoberklasse verbreitet sich selbsttätig (wenn man von dem sozialen Druck der Gewerkschaften auf kürzere Arbeitszeit, um die Folgen der Automation abzufangen, einmal absieht) zur Mußegesellschaft.

Der Mensch steht erst ganz am Anfang der Anstrengung, diesen ungeheuerlichen Zustand zu durchdenken. Aber in Amerika, wo das tatsächliche Phänomen am fortgeschrittensten ist, wächst darüber entsprechend auch die Literatur, Universitäten haben «Studienzentren über Muße» eingerichtet, Zeitschriften führen ständige Rubriken für «*Leisure*», und der Jahresband 1963 der «*Encyclopaedia Britannica*» (amerikanische Ausgabe) hat zum ersten Male das Stichwort Muße aufgenommen.

Muße – dieser Begriff zunächst unkritisch verwendet – zeigt in ihrer Tatsächlichkeit folgendes Bild in den USA: 1962 haben Gewerkschaften zum ersten Male die Viertagewoche oder 32-Stunden-Woche zu ihrem Ziel erhoben. Einige Lohnkonflikte sind schon sehr nahe diesem Ziel beigelegt worden. So der New Yorker Zeitungsstreik Anfang 1963. Seine Erreichung wird bedeuten, daß sich in hundert Jahren die Arbeitszeit der Massen praktisch halbiert hat, von durchschnittlich 66 auf 32 Stunden in der Woche.

Nun heißt dies nicht, daß die arbeitenden Massen mit der Arbeitszeitverkürzung auch mathematisch genau die gleiche Menge von arbeitsfreier Zeit gewonnen (oder aufgezwungen bekommen) haben. Millionen benutzen sie für eine zweite Arbeitsstelle. Die gleiche Produktivitätssteigerung, die die Muße hervorbringt, verlangt hohen Konsum, auch wenn dieser künstlich angestachelt werden muß; oft werden Stunden täglich im Auto zwischen Heim und Arbeitsplatz verbracht; das Maschinenzeitalter hat die Dienste des Handwerks verkümmern lassen, so daß die Hausreparaturen gewonnene Freizeit (des Mannes) wieder auffressen. Aber es bleibt doch eine Bilanz zugunsten arbeitsfreier Zeit, die tief in die Struktur des amerikanischen Lebens eingreift. Dies gilt für jene Muße, die die Nabelschnur zum Konsum nicht zerschnitten hat. Wenn man Ferienreisen einschließt, wird der «Mußemarkt» Amerikas auf die finanzielle Größenordnung von 40 Mia Dollar geschätzt, das heißt gleichwertig mit dem gesamten Wohnungsbau oder, um eine noch eindrucksvollere Zahl zu nennen, auf 80 Prozent des gigantischen Rüstungsetats der USA. An der Spitze der Mußeindustrien liegt das Motorboot, dessen größte Baufirma, «Autdoor Marine», in den letzten zehn Jahren ihre Herstellung um 1192 Prozent steigern konnte.

Wie nicht verwunderlich, ist die Mußezeit zunächst vom Drang nach physischer Betätigung aufgesogen worden; Oberklassensports, wie Jagen, Fischen, Reiten, Golf, der Besitz von Motorjachten, Hausbooten oder wenigstens Außenbordmotoren, privater Schwimmbassins (verhundertfacht in den letzten 15 Jahren), Tiefsee-Expeditionen,

Unterwasserphotographie, sind Aktivitäten der breiten Masse geworden, ohne dank der Weiträumigkeit des amerikanischen Kontinents schon als Vermassung sichtbar zu werden.

Muße fördert den Spieltrieb. Auf je 30 bis 40 Millionen werden die Spieler von Schach und Bridge geschätzt; um Kegelbahnen gruppieren sich Schlittschuhbahnen, Billardtische, Schwimmbassins. Bekannt ist die «*Do-it-yourself*»-Bewegung, für die eine Industrie von 6 Mia Dollar im Jahre die Rohstoffe und Werkzeuge liefert: Tischlern, Tapezieren, Malen, Gärtnern, Ziegel und Kacheln legen, Wohnraum anbauen, diese Amateurleistungen sind dem Zwillingsantrieb der Handwerklosigkeit und der Freizeitbeschäftigung entsprungen. Die Kurve reicht vom sportlichen Aktivismus bis zur Passivität des Fernsehens, bei weitem dem mächtigsten Gebieter über die freie Zeit, am bloßen Umfang gemessen.

Aber fast alle Mußeausfüllung ist «familienzentriert», wie es die amerikanische Gesellschaft überhaupt nach dem Zweiten Weltkrieg geworden ist. Die Ethnologin Margaret Mead sagt über die Eingeborenen ihres eigenes Landes: «Wie es einst als falsch galt, sich so stark dem Spiel hinzugeben, daß es der Arbeit schadet, so ist es jetzt falsch, so hart zu arbeiten, daß es dem Familienleben schadet.» Die puritanische Ueberlieferung, das protestantische Arbeitsethos scheint auf den Kopf gestellt zu sein. Aber ist es wirklich so?

Die Wertepyramide mag umgekehrt worden sein, der fanatische Wille zum Erfolg, zum Aufstieg innerhalb der großen Wirtschaftsbürokratien, der kalvinistische Gedanke, Gott spreche durch den Gewinn zum Menschen, ist nur noch in wenigen wirksam. Die meisten sehen das Ideal im «abgerundeten Leben», zentriert in der Familie und daher vielfach in Mußebeschäftigungen. Sinnvolle Befriedigung nur in der Arbeit zu finden, ist die Ausnahme, nicht die Regel. Arbeit erscheint nur noch sinnvoll an der Spitze, das heißt also für wenige. Aber auch diese von der Technologie bewirkte Umkehrung der Werte hat doch, um mit Hegel zu reden, den «Volksgeist» der Amerikaner nicht – noch nicht – verwandelt. Muße darf nicht Müßigkeit sein. Auch nicht – Kontemplation. Auch nicht nur die Kunst der guten Konservation. In der Art, wie bisher Muße gehandhabt wird, steckt noch immer das puritanische Leistungsdenken. Leistung, nicht bloßes sein, ist das Kriterium auch für Muße geblieben. Daher ist die Kochkunst als Muße erlaubt, denn ein Gourmet ist nicht eigentlich müßig. Aber verfehlt dies nicht den Kern dessen, was Muße sein kann? Wie steht es, wenn Bildung und Erziehung ihr Inhalt werden? Ist das die Antwort?

Die außerordentliche Fähigkeit der Amerikaner, immer neu zu lernen, nie «fertig» zu sein, welches Alter man auch erreicht haben mag, hat sich gleichfalls der Muße bemächtigt. Leitende Angestellte großer Firmen machen von erhöhter Freizeit Gebrauch, indem sie das Studium der «*Humanities*», geisteswissenschaftlicher Fächer

oder der Kunst aufnehmen. Die «Zurück-zur-Schule»-Bewegung für Erwachsene wird auch von Gewerkschaften, den Stiftungen und natürlich den Universitäten gefördert. Dies alles entspringt sublimiertem Fortschrittsdenken. Aber entspricht es dem Wesen der Muße?

Muße mit geistigem Inhalt zu füllen, will der Sorge begegnen, so wie der französische Soziologe Georges Friedmann es ausdrückt: «Was wird aus diesen Massen werden, deren Gravitationszentrum und Gelegenheiten für persönliche Erfüllung nicht mehr in der Arbeit liegen, sondern außerhalb ihrer. Kann ‚Muße' die Arbeit als Mittelpunkt des seelischen Gleichgewichts ersetzen? Die Fragestellung bleibt noch innerhalb der Muße als individuelles Problem. Sie scheint auch noch nicht die unerbittliche Zwangsläufigkeit der Bewegung auf immer mehr freie Zeit (eine Forschungsstudie sagt voraus, daß 1970 nur noch drei von vier Wochen gearbeitet wird) in Rechnung zu stellen, die mehr verlangt als eine gewissermaßen psychotherapeutische Betrachtungsweise. (Freud erteilte sinnerfüllter Arbeit eine seelisch heilende Aufgabe zu.)

Auch der Glaube an die Organisierbarkeit aller Dinge verfehlt das Wesen der Muße. Diesen Glauben hat ein Direktor des «Nationalen Verbands für Erholung», Willard Sutherland, in schönem Selbstvertrauen auf seine eigene Rolle formuliert: «Da der Durchschnittsbürger unfähig ist, neue Verwendungen seiner Muße zu erfinden, teilt eine sachverständige Elite eine schwere Verantwortung für die Entdeckung von Kriterien für die Verwendung von Mußezeit und dafür, Begeisterung für gemeinsame Zwecke innerhalb der moralischen Grenzen der Gemeinschaft zu schaffen.» Hier wird angedeutet, daß Muße auch zu kriminellen oder sexuell unmoralischen Betätigungsarten führen kann. Das ist ein gewiß berechtigter Verdacht, aber die Antwort bleibt konventionell. Leistungsethos verhüllt sich in «Freizeitgestaltung». Oder, anders gesagt, es handelt sich um einen Austausch von Beschäftigungen, denn, nach Ansicht von Russel Lynes und der vieler anderer Kulturkritiker, «ist, einfach gefaßt, das Hauptproblem der Muße, Langeweile zu vermeiden». Dies kann dann, je nach Niveau, auf geistige oder ungeistige Art geschehen. Doch stellt die technologische Heraufkunft eines Ueberflusses an «freier» Zeit für die Massen radikalere Fragen, und einige Denker haben sich auch an sie herangewagt. Die radikale Frage lautet: Widerspricht nicht diese paradoxe Frucht der industriellen Arbeitswelt allen Werten, auf denen die egalitäre, demokratische Ueberflußgesllschaft wesentlich beruht?

Eine neue Schule amerikanischer Sozialforscher sucht die unkritische Haltung zum Mußeproblem zu überwinden, indem sie sich an dem Idealtyp der Muße orientiert, an dem klassischen Ideal der Mittelmeerantike. Muße, so verstanden, wird dann zu einem Anspruch an die moderne Gesellschaft, sich zu wandeln. Die Athener

unterschieden sprachlich zwischen «ernsthafter Muße», die den freien Mann und durch ihn die Polis formt, und Muße als Spiel, als Erholung sowohl von Arbeit wie von Muße im ersteren Sinn. Ernsthafte Muße war vital wichtig, politisch und religiös, für die Polis wie den freien Einzelnen; sie bestand aus dem Theater, den reinigenden Tragödien, der öffentlichen Konversation auf dem Marktplatz, den athletischen Wettkämpfen, Kunst und Meditation. Sie stand an der Spitze des Wertsystems, beruhte auf einem bewußten Sichabfinden mit einem niedrigen Lebensstandard und auf der sozialen Einrichtung des Sklaventums. Auch wenn man annimmt, daß sich die moderne Ueberflußgesellschaft der antiken annähert, indem sie die Aufgabe der Sklaven den Maschinen überträgt, sind die beiden anderen Voraussetzungen in der heraufkommenden Mußegesellschaft keineswegs gegeben, und es ist fraglich, wie unter diesen Umständen Muße anders als in pervertierter Form – gemessen am klassischen Ideal – die leere Zeit füllen soll.

Paul Goodmann, ein gesellschaftskritischer Erziehungswissenschafter (sein Hauptwerk: «*Growing up Absurd*», 1960), vertritt die Anschauung, daß der Stil seines wirtschaftlichen Lebens es Amerika verbietet, Muße ernsthaft und als vital wichtig für die Nation zu betreiben. Dies gilt, in abgeschwächtem Maße, für alle westlichen Industriegesellschaften. Denn was in jener «ernsthaften», nicht konsumgebundenen Mußeausfüllung vorhanden sein muß, ist nach den Begriffen von Geld und Profit umsonst, also unwesentlich, wenn nicht geradezu störend für einen hohen Lebensstandard. Goodmann schreibt (im «*Esquire*», Juli 1959):

«Ich beziehe mich auf die peinliche Wahrheit, daß die besten Dinge im Leben frei sind. Ich glaube, eine ehrliche Selbstprüfung ergibt für die meisten Menschen, daß ihre fesselndsten und zufriedenstellendsten Stunden ausgefüllt sind mit Sachen wie freundlichem sportlichem Wettbewerb, Glücksspielen, Liebe und Geschlecht, Betrachtung der Natur und des Kosmos, einsamem Lesen, künstlerischer Arbeit und Religion. Nun, keine dieser Dinge erfordert den Gebrauch von vielen Gütern, ja umständliche Vorkehrungen und Ausrüstungen nehmen ihnen ihre Lebendigkeit... Auf der anderen Seite ist es notwendig, für eine gewinnbringende Wirtschaft mit Vollbeschäftigung und Wachstum durch neue Investitionen die Zahl der verbrauchten Güter zu steigern und daher die tieferen Befriedigungen des Lebens zu verhindern, zu beeinträchtigen oder zu erniedrigen. In unserer gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Ordnung kann eine fortgeschrittene Technologie nicht human sein. Die Moral der Geschichte ist, die Ordnung zu ändern.»

Sebastian de Grazia und August Heckscher, die beiden bedeutendsten gegenwärtigen Theoretiker der Muße in Amerika, treiben die gesellschaftliche Kritik nicht so weit, aber sie stimmen gewiß dem letzten Satz zu. Auch ihre «Moral» ist, daß das Phänomen der

Muße die Gesellschaft, nicht nur den einzelnen, ändern muß, wenn es positiv und nicht zerstörend wirken soll. Aber sie denken nicht so sehr an die Aenderung von sozialen Einrichtungen. Der materielle Erfolg der Ueberflußgesellschaft ist ja die Voraussetzung, daß es ein positives Problem der Muße überhaupt gibt. Sie denken an eine Wandlung der Werte und Einstellungen, die sich äußerlich – zivilisatorisch manifestiert. Sie denken in den Begriffen des «*Oeffentlichen Glücks*», wie der Titel des jüngsten Buches von Heckscher heißt. *Public Happines* ist die Form, in der das klassische Mußeideal im Amerika der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wiederauferstanden ist, wenn auch erst bei einigen, jedoch einflußreichen Denkern.

Freizeit und Muße sind, wie gesagt, nicht identisch. Die Freiheit in der Freizeit ist, von ihr im Sinn echter Muße Gebrauch zu machen. Aber dies verlangt Opfer, so merkwürdig dies klingen mag. Das Opfer mag sehr wohl unsere Form der egalitären Demokratie und des warenspeienden Industriesystems betreffen. Die Unvereinbarkeit von «Demokratie» und Muße im klassischen Sinn (dem einzigen Sinn, in dem eine Lösung liegt) ist das Grundthema von Sebastian de Grazias großem Werk «*Of Time, Work and Leisure*», das 1962 als Forschungsarbeit der Stiftung «*Twentieth Century Fund*» erschienen ist. Die Tatsache allein, daß ein solches Werk verfaßt und gefördert wurde, verweist auf die Bedeutung, die dem Mußeproblem im amerikanischen Denken zugewachsen ist. Professor de Grazia ist, obwohl er darauf verzichtet hat, den italienischen Namen seiner Vorfahren zu anglisieren, nicht etwa ein europäischer Neueinwanderer, ebensowenig wie August Heckscher, dessen Vorfahren vor mehreren Generationen aus Deutschland nach Amerika kamen. Es ist dies wichtig, weil es sich um eine originär amerikanische Denkschule handelt, nicht um geistigen Import. In dieser «politischen Philosophie der Muße», wie de Grazia seine Studie nennt, wird die Reichweite des Problems durch die folgenden Feststellungen, die unversöhnlich erscheinen, abgesteckt: «Frieden und Wohlstand sind gefährlich, wenn ein Land nicht weiß, was es mit seiner Muße anfangen soll.» Und: «Muße bezieht sich auf eine menschliche Zuständlichkeit, die wenige wünschen und noch wenigere erreichen.»

Muße im klassischen Sinn (Aristoteles' *scholé*) ist Freiheit von der Notwendigkeit (beschäftigt zu sein). Für Plato, Sokrates, Aristoteles, Epikur gibt es Glück nur in der Muße, und Muße ist nicht Spiel und Erholung, die Stärkung für neue Arbeit sind («*Recreation*», wie es das englische Wort besser ausdrückt), sondern sie wird um ihrer selbst geübt. Ihre höchsten Formen sind Musik, stellvertretend für die Herrschaft der Musen, und Kontemplation, Anwendung der spekulativen Fähigkeit, wie es im Symposion geschah. Muße, Kontemplation, Glück und Freiheit sind Facetten des Gleichen. Sie sind auch Staatszwecke, da sie der Polis zugute kommen; Muße ist gemäß Aristoteles «das einzig mögliche Leben für einen

Griechen». Im antiken Rom nahm nur Seneca das griechische Mußeideal auf, während sonst für die Erbauer des Imperiums der Gegensatz von *otium-negotium* galt, der die Muße der Aktion unterordnete. Aber für Seneca waren die *otiosi* die Männer, die Zeit für Philosophie haben, und «nur sie leben wirklich».

Das antike Ideal hat bis in die moderne englische Erziehung ausgestrahlt, mit der Stellung der «*liberal arts*», und es hat noch den Charakter der Amerikaner in der Generation der Gründer (Jefferson) beeinflußt. Doch ist das Leben der Muße überdeckt und verdrängt seit Renaissance und Reformation; der Westen folgt der neuen Doktrin, daß die Welt bestehe, damit sie umgeformt werde (die Florentiner, Leonardo, Giordano Bruno), und Luther heiligte die Arbeit. Der Schotte Adam Smith errichtete im 18. Jahrhundert vollends die Wertpyramide, die noch heute herrscht, wenn auch ihre Grundlage im Sachlichen bedroht ist. Die wirklichen Schöpfer sind die Arbeiter; der Müßige produziert nicht. Kapitalismus und Marxismus wurden sich in der Auffassung gleich: daß nur Arbeit produktiv sei (im Gegensatz zu dem frühen Marx in der «*Deutschen Ideologie*», in der er sich für das klassische Mußeideal empfänglich zeigt).

Wie de Grazias beschreibt, erreichte die Heiligung der Arbeit ihren Höhepunkt in Amerika:

«Vielleicht ist die Verbindung von Gott und Arbeit nicht mehr so klar wie früher, aber die Schatten der großen Reformatoren fielen über die Idee der Arbeit in Amerika ... Der Amerikaner ohne Arbeit, oder der Deutsche oder Engländer, ist eine verdammte Seele ... Die moderne Doktrin der Arbeit beeinflußt alle Länder, die ihre Probleme durch Industrialisierung zu lösen suchen. Sie ist nach Rußland, nach China, nach Indien gewandert ...»

Diese derart vom Arbeitsethos durchtränkte Industriegesellschaft sieht heute im Westen dank ihrer eigenen Ergebnisse – immer weniger Spezialisten werden benötigt, um die Hebel der automatisierten Produktion zu stellen – dem gesellschaftlichen Phänomen der Massenmuße entgegen. Wie will sie diesen Widerspruch lösen?

Bisher hat sie es in der beschriebenen Weise getan: durch Ausbruch in die physische Dimension von Spiel und Sport und durch das, was de Grazia die «Augen- und Bilderbetätigung» nennt, die «nichtdenkende» Freizeitausfüllung in Fernsehen, Film und illustrierten Magazinen (mehr als im Lesen, das über das Wort und damit das Denken geht). Der Maßstab bleibt die Zeit, die abgemessene Zeit, die mit Arbeit oder ihrem Gegenteil ausgefüllt wird. Aber nach dem klassischen Ideal «steht in der Muße die Zeit still». Diese Muße, die der «Kultivierung des Geistigen» gilt – und sei es in der spielerischen Form des Symposiums, der guten Konversation –, ist eine aristokratische Angelegenheit.

Damit sind wir bei dem Kernpunkt der Muße in der industriellen Ueberflußgesellschaft angelangt: Das Problem der freien Zeit ist zu einem solchen der Massendemokratie geworden. Aber Demokratie und Muße sind unvereinbar. De Grazia nimmt es auf sich, diese unpopuläre Meinung auszusprechen. Demokratie und Muße sind unvereinbar, weil etwa eine Ideologie, die nicht auf Zeit und Arbeit beruht, untragbar für ein industrielles System ist. Oder: Muße als «Freiheit von Notwendigkeit» steht im Widerspruch zum optimistischen Fortschrittsglauben, in dem angespanntes Arbeitsethos sozialen Aufstieg gewährleistet. Auch ist Muße bedürfnislos im Sinne der Güterherstellung.

In einer Zirkulation der Eliten, wie sie selbst Pareto nicht vorausgesetzt hat, steigt für diesen Denker eine neue Elite herauf, die nichts mehr mit Geld, Machtposition oder Geburt zu tun hat. Da die wahre Muße jenseits der Möglichkeiten der meisten liegt, zerfällt die Gesellschaft in zwei Klassen: die Minderheit der Mußeklasse, deren Mitglieder, ob reich oder nicht, Liebhaber von Ideen sind, Imaginationen haben, ihr Leben vom gedanklichen Spiel beherrschen lassen; und die Mehrheit, die dies nicht vermag. Dies ist, wenn man davon ausgeht, wie es doch de Grazia tut, daß Unverständnis für wirkliche Muße einer Ueberflußgesellschaft gefährlich werden muß, eine pessimistische Diagnose. Sie besagt eigentlich, daß die hochgezüchteten Industriegesellschaften schließlich durch die ihnen technologisch zugefallene Muße korrumpiert werden.

Aber es könnte auch anders kommen, indem sich die Merkmale der Gesellschaft ändern, die unvereinbar mit der Muße sind. Noch gilt in der Gegenwart ein Leben der Muße (immer klassisch verstanden), wie de Grazia sagt, «als undemokratisch, antisozial, gegen Organisation und Arbeit gerichtet und gegen die meisten Dinge, für die die Menschen arbeiten, als gleichgültig gegen Heim, Mutter und vielleicht sogar das Volk. Man sieht, warum der Mensch der Muße ein seltener Vogel ist.» Aber nun entwickelt der Verfasser behutsam die durchaus unübliche Theorie, daß Demokratie und das Industriesystem von heute nicht ewig zu bestehen brauchen. Für ihn war Muße ja in der Polis mit Staat, Politik, Religion verbunden; das Phänomen ist nie allein. Möglicherweise wird sich die politische Situation wandeln, es kann eine Gesellschaft entstehen, die eher geeignet ist, Muße als tragendes Element in sich aufzunehmen. Der Professor denkt hier gelegentlich etwas spenglerisch – der kulturelle Glanz als Spiegelung nachlassender kollektiver Machtimpulse, also des «Abstiegs» von Nationen – oder hegelisch im Sinne der Eule der Minerva, die nur in der Dämmerung fliegt. Aber es ist doch faszinierend, daß solche Gedanken führenden amerikanischen Intellektuellen auf der Höhe der Macht ihres Landes gedacht werden.

Auch ist es nicht ohne geschichtliche Logik, sich politische Parallelerscheinungen zum Verfall des Arbeitsethos vorzustellen. Wenn

die Massen nicht mehr in Fabriken und Armeen gebraucht werden, werden Politiker vielleicht auch ein schwächeres Interesse an ihnen als Wähler haben. Von der Muße her gesehen, ist ein «guter Staat» nicht der gegenwärtige, in dem das klassische Ideal sogar als subversiv empfunden werden kann. Ein Staat, in dem die Haltung der Muße gedeiht, wird eine unmilitant-friedliche Politik treiben, Toleranz bis zum Verzicht auf große nationale Anstrengungen üben, konservativ und stabil bis zur Bejahung erblicher Regierungs- und Besitzformen sein. Auch wenn de Grazia nicht annimmt, daß sich die amerikanische Demokratie in allen diesen Richtungen entwickelt, kann er sich doch einen Wandel in den Werten denken, die Amerika dem klassischen Ideal zugänglicher macht. Idole, wie die Vergötterung des Konsums, der immer wachsenden Produktion, zu denen das Arbeitsethos geführt hat, können fallen. «*Efficiency*» in einer automatisierten Gesellschaft brauchte dann kein Tyrann mehr zu sein.

De Grazia weiß natürlich, daß eine hochindustrialisierte Massengesellschaft nicht zu dem griechischen Modell zurückkehren kann. Aber Muße ist nicht apolitisch für ihn; er sieht schöpferische Einflüsse von einer noch machtlosen «Mußeminderheit» ausgehen. Ein «Leben guter Qualität» kann schließlich kommen, ein «guter Staat», der versuchen wird, «einige der Maximen des Lebens der Muße in die Alltagswelt einzubauen». Das Leben der Muße bleibt für eine Minderheit reserviert, für die Denker, Künstler, Musiker, für diejenigen, die Wahrheit in distanzierter, objektiver Weise finden. Eine «Religion der Wahrheit» ist de Grazias metaphysischer Hintergrund. Aber die Gesellschaftsstruktur kann sich so ändern, daß jene Mußeminderheit «einen Hunger im ganzen Land befriedigt», daß sie nicht mehr vereinzelt ist. Das klassische Ideal der Muße wird «eines Tages in Amerika möglich sein», wenn auch nicht für alle. De Grazia nennt nur einen konkreten Anwendungsfall, den Bau schönerer, organischer Städte, aber er denkt auch an das Leben, das in ihnen geführt wird, wenn die Stadt von morgen «ein Ort wird, der auch ein bißchen verrückt ist, wo man flaniert, von vielen Dingen spricht, gut ißt und trinkt, wo man Schönheit und Licht überall um sich herum sieht». Ein «menschlicher» Ort.

Und dies ist es wohl, worum es in Wirklichkeit bei der ganzen wissenschaftlichen und publizistischen Debatte geht, was Muße sei, wie man sie den Massen geben könne, bevor sie aus Langeweile die Welt in die Luft sprengen: Kann die Industriegesellschaft wieder vermenschlicht werden? Ist Muße der wenigen und Freizeit der vielen – beeinflußt von den wenigen – die Chance, dies zu vollbringen?

August Heckscher teilt die Ideenwelt de Grazias, aber er ist eher bereit, sie ganz nahe an die soziale und staatliche Gegenwart heranzuführen, zu versuchen, beide zu versöhnen, nicht erst zu warten, bis vielleicht im 21. Jahrhundert eine neue, der klassischen Muße genehmere Gesellschaft verwirklicht ist. Er kann dies um so mehr,

ja er muß es, weil in seiner Person die Voraussage des Dichters Robert Frost bei der Amtsübernahme des neuen Präsidenten John F. Kennedy im Januar 1961, daß ein «goldenes Zeitalter von Poesie und Macht, ein neues augusteisches Zeitalter» anbrechen werde, eine erste Gestalt angenommen hat. August Heckscher ist der «Besondere Berater des Weißen Hauses für die Künste», mit einem neugeschaffenen Amt betraut.

Eine schmächtige Figur mit buschigem grauem Haar über einem sanften Poetengesicht, von keinem bürokratischen Apparat sichtbar umgeben, wirkt Heckscher in seinen gewaltigen Amtsräumen, von denen man auf das Weiße Haus blickt, so verloren wie sein Amtsbereich in der hochentwickelten Industriegesellschaft. Aber der Augenschein trügt. Er ist ungezwungen, liebenswürdig, selbstsicher, ebenso im Hinblick auf seine Person wie sein Amt. Er glaubt an die Rolle, die der Staat – jenseits des Wohlfahrtsstaates – für die Kunst spielen kann, und er sieht den ästhetischen Staat als eine Antwort auf die Herausforderung der Muße. Es ist dies ein für die amerikanische Ueberlieferung, in der der Staat als Inkarnation der Macht potentiell Böses darstellt, revolutionärer Gedanke. Ehe Heckscher wissen konnte, daß er jemals seine Vorstellungen so nahe dem Zentrum der Macht werde erproben können, hat er sie in dem Buch «*The Public Happiness*» niedergelegt, das etwa gleichzeitig mit seinem Einzug in den Beraterstab des Präsidenten erschien.

Heckscher kontrastiert, wie andere vor ihm, die materiell so erfolgreiche Ueberflußgesellschaft mit dem inneren Malaise, das ihre Mitglieder heimsucht, und verschreibt ihnen ein Rezept: Der Mensch in der Massengesellschaft muß wieder zu einer «wesentlich spielerischen, ironischen und abstandnehmenden Haltung» zurückfinden, wie sie in den klassischen Zeiten anzutreffen war. Trotzdem bleibt er Bürger der komplexen technischen Gesellschaft, aus der er nicht ausbrechen kann, um zu einfacheren, naturnaheren Lebensformen der vor- oder frühkapitalistischen Wirtschaft zurückzukehren. Diese Verbindung ist nicht unmöglich, wenn man sich auf das «öffentliche Glück» besinnt.

Die Amerikaner sind das einzige Volk der Welt, von dem man sagen kann, daß es in ihm gegen die Verfassung verstößt, unglücklich zu sein. Denn haben sich nicht nach den Worten der Unabhängigkeitserklärung die Kolonien von England losgesagt, um sich dem «Verfolg des Glücks» *(pursuit of happiness)* hingeben zu können? Die Generationen nach den Gründungsvätern haben dieses Glück privatisiert zum bloßen Konsumglück. Heckscher will dem Glück wieder einen öffentlichen Sinn geben: Glück als *res publica.* Er will den ästhetischen Staat als Heilmittel gegen die Schäden, die wir in der Ueberflußgesellschaft davongetragen haben.

In der «Auflösung der Dinge» ist der höchste Widerspruch der Ueberflußgesellschaft erreicht. Der Bürger wird zum «Verbraucher-

tum» erzogen, Bedürfnislosigkeit ist wirtschaftsfeindlich, aber je mehr Dinge besessen werden, desto mehr verflüchtet sich das alte solide Besitzgefühl, in dem Dinge einen menschlichen Bezug haben. Es setzt ein, was Heckscher die «Entmaterialisierung der Dinge» nennt: Nicht nur, daß die Technik uns mit Gütern überschwemmt, die rasch verbraucht und rasch ersetzt werden, es ist vor allem, daß Dinge oft nicht mehr greifbare, nutzbare Dinge sind, sondern Abstraktionen, «Statussymbole».

Dies ist nur eins der Beispiele für den Vorgang der menschlichen Selbstentfremdung, die der Verfasser gibt. Seine Originalität, und sein Beitrag zum Mußeproblem, beginnt, wenn er nach der Heilung sucht. Er sucht tapfer danach, aus der postmodernen Gesellschaft wieder eine Heimat für den Geist und den einzelnen zu machen. Er nennt diejenigen die «wahren Bürger ihrer Zeit», denen (wie der Autor selbst, so müssen wir annehmen) schon die Ueberwindung der Entfremdung gelungen ist, und beschreibt ihre Haltung:

«Ueber die Landschaft ihrer Welt spielt ein wechselndes Licht; was geschieht, sehen sie ein bißchen wie Szenen und Charaktere in einem Schauspiel. Sie sind Kritiker und wahre Amateure, nicht gelangweilt, weil selbst Täuschungen interessant sein können, nicht verzweifelnd, denn Verzweiflung kann nur in ihnen selbst geschehen. Diesen Leuten ist es durch die Alchemie des Geistes gelungen, Entfremdung in Abstand zu verwandeln, und aus der Substanzlosigkeit der Dinge haben sie eine neue Wertordnung geschaffen.»

Wie ist ihnen dies gelungen? Sie besitzen den Geist der Ironie, das Vermögen, in Widersprüchen zu denken und zu leben, an der Widersinnigkeit der Welt nicht zu verzagen, sondern ihre Paradoxien zu begreifen. Nur die «ironische oder dramatische Auffassung» also kann uns helfen. Aber im Hinblick auf das Mußeproblem doch nur, wenn der Sprung aus der individualistischen Lösung der Ironie zum «öffentlichen Glück» getan wird, für das der Staat eine ästhetische Rolle übernimmt. Die bevorstehende Fülle an Muße, glaubt Heckscher, zwingt zu der Alternative: Sei ironisch, sei spielerisch, habe Abstand – oder verkomme in bodenloser nichtssagender Leerheit deines Lebens.

Gelingt es dem Menschen der Ueberflußgesellschaft, mit dem Problem der leeren Zeit fertig zu werden, könnte dies der Schlüssel zu seelischen Räumen sein, in denen das tiefe kulturelle Unbehagen schwindet.

Das Geschenk der Muße zwingt uns geradezu, ein «fehlendes Ingredienz unserer Kultur» zurückzugewinnen: eine heitere Spontaneität, die Fähigkeit, hinter der sichtbaren Wirklichkeit andere und bedeutendere Ebenen des Wirklichen sehen zu können, ernsthaft zu spielen. Der Sprung von diesem Lebensgefühl zum «öffentlichen Glück» führt über den Staat. Heckscher möchte, daß er sich besonders mit der modernen Architektur verbündet, die Zeichen

eines neuen Barocks zeige, eine Betonung des Dramas, des Symbols, der menschlichen Bezüge im Bauen. «Oeffentliches Glück» ist im Grunde die Wiederversöhnung von Kunst und Politik. *Public Happiness* wird letztlich durch Freude an Kunst, durch das Entzücken, das sie vermitteln kann, erreicht. Nicht als privater Verbrauch, sagt Heckscher, sondern als Genuß von Bürgern: durch ihre Teilnahme an einem Leben, das durch Formen der Kunst, durch eine ästhetisch erlösende «äußere Landschaft» – vom Menschen gemacht – humanisiert ist.

So kann auch die Mußezeit der vielen aufhören, ein «schreckenerregender Ausblick» zu sein, wie sie ein Sozialforscher nennt. Wenn es genügend Menschen gibt, die jenes fehlende Ingredienz der Kultur zurückgewonnen haben, den Sinn für Ironie, für das Dramatische, das Hintergründig-Fragwürdige der Wirklichkeit, für das ernsthafte Spiel, und ein ästhetischer Staat ihnen die Wirkungsmöglichkeit gibt, dann wird dies auch die Massengesellschaft verwandeln.

Denn in der Geschichte kommt das Große auf Taubenfüßen, sagt Nietzsche.

Herbert von Borch im «Monat», Berlin

Die holländische Alters-, Hinterbliebenen- und Invalidenversicherung

Die Niederlande sind eine Monarchie, die mit dem Parlament auch gewisse demokratische Einrichtungen übernommen hat. An der Spitze des Staates steht die Königin. Das bedingt natürlich eine zentralistische Auffassung im Gegensatz zur Schweiz, wo wir den Föderalismus als Staatsmaxime kennen. Der Bundesstaat setzt sich zusammen aus den Kantonen, die ihrerseits wieder autonome Verwaltungskörper sind. Nicht so in Holland. Holland ist ein Einheitsstaat, der allerdings in Provinzen aufgeteilt ist, die aber verwaltungsrechtlich nur ganz begrenzte Autonomie haben. Auch die Sozialversicherung ist dementsprechend zentralistisch aufgebaut. Die Spitze der Verwaltung ist im Haag, das Ministerium für Sociale Zaken, welches die Oberleitung der gesamten Sozialversicherung hat. Die Alters- und Hinterbliebenenversicherung wiederum ist besonders in Amsterdam zentralisiert. Es besteht dort ein großes Gebäude, die sogenannte «Sociale Verzekeringsbank» an der Appollolaan 15, am südlichen Stadtrand von Amsterdam, wo etwa 2000 Angestellte für die Alters-, Hinterbliebenen- und Invalidenversicherung arbeiten. Unsere nachstehenden Ausführungen beziehen sich auf einen Besuch in den Niederlanden im September 1964. Das Hauptgebäude der Socialen Verzekeringsbank, deutsch Soziale Versicherungsbank, die allerdings mit einer Bank nur wenig zu tun hat,