

Lob der Faulheit

Geschichte und Philosophie der Faulheit Teil 1

Im Nachfolgenden sollen Verteidiger eines „Rechts auf Faulheit“ vorgestellt werden, um eine heterogene Tradition sichtbar zu machen. Diese Tradition ist lang, sie reicht in die Anfangsgründe der Überlieferungen zurück. Besonderes Interesse verdienen dabei jene Köpfe, die der Moderne zugeordnet werden, jene also, die den aufklärerischen und eschatologischen Impuls der Technisierung und des Fortschritts bewußt erlebt und erlitten haben, denn ihre Erfahrungen sind mit den unsrigen noch am ehesten vergleichbar und unter Umständen auch nutzbar. Die Auswahl muß willkürlich bleiben, versucht jedoch, durch die Vielfalt der präsentierten Ansätze, ein Abstraktum jenseits der Ideologien und Weltanschauungen anzudeuten, denn wir arbeiten mit dem Verdacht, uns auf anthropologischer Ebene zu bewegen.

Da sind die **Romantiker**, die allgemein den fortschrittskritisch gesinnten Reihen zugeählt werden. **Friedrich Schlegel** etwa und dessen modern anmutendes poetologisches Romanfragment „Lucinde“, das in vielerlei Hinsicht bemerkenswert ist. In unserem Rahmen ist es vor allem die „Idylle über den Müßiggang“, in der ein bedeutender Beitrag zur Verteidigung der *vita contemplativa* geleistet wurde.

Von „der gottähnlichen Kunst der Faulheit“ ist da die Rede (30), in einer Zeit der allgemeinen industriellen Mobilmachung. Schon Schlegel entging die um sich greifende Hektik nicht, die er als nordische Unart – wir würden heute von einer westlichen Unart sprechen – perzipiert, welche er der orientalischen und südeuropäischen Kunst des Lebens, als Ideal, entgeghält.

Den Verlust der Mitte beklagt er und mit ihm den des Denkens, Dichtens, Fühlens, an deren Stelle tödliche Langeweile sich ausbreitet – trotz permanenten Tuns. Diesbezüglich dem Aristoteles verwandt, jedoch auf eine ideelle Ebene gehoben, macht er im „Recht des Müßiggangs“ das „eigentliche Prinzip des Adels“ aus. Dem sei Herkules, trotz seiner Aktivitäten bedeutend näher gewesen als der in der Moderne vielgepriesene Prometheus, „der Erfinder der Erziehung und Aufklärung“ (34). Jener verfolgte noch immer das Ziel des Müßiggangs, dieser aber wurde zu Recht, da er den Menschen zur Arbeit verführte, gestraft, indem er zur Arbeit der ewigen Langeweile, die mehr Schmerz beschert als der tägliche Leberfraß, verurteilt wurde.

Vieles von dem, was sich heutigentags, auch im Zuge des sogenannten New-Age-Bewußtseins, als originell geriert, entpuppt sich als aufgewärmte, aufklärungsresistente Romantik. „In der Tat, man sollte das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden! Um alles in eins zu fassen: Je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste und die schönste: Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als *reines Vegetieren*“ (33).

Nehmen wir **Eichendorffs** „Taugenichts“, der entgegen seiner märchenhaft-idyllischen Aussagetendenz die kontroversesten Lesarten erfuh.

Da zieht ein junger, hoffnungsvoller, durchaus begabter Mann, der ob seiner müßigen Veranlagung und musischen Begabung nicht mehr im Elternhaus geduldet wird, hinaus in die Welt, ziellos, arglos, um sein Glück zu machen oder besser: fortzuführen. „Ich hatte recht

meine heimliche Freude“, gesteht er beim Auszug aus dem Heimatort fast ein bißchen zynisch ein, „als ich da alle meine alten Bekannten und Kameraden rechts und links, wie gestern und vorgestern und immerdar, zur Arbeit hinausziehen, graben und pflügen sah, während ich so in die freie Welt hinausstrich“ (63).

Nicht die romantischen Verklärungen dieses „Hans im Glück“ sind dabei wichtig, sondern der tiefe Blick in die Psyche des Menschen, den Eichendorff hier wagte. Bei aller wohlmeinenden Anteilnahme des Dichters, ist doch der untergelegte Ton einer feinen Ironie nicht zu überhören, die von den Gefahren des an sich anstrebenswerten Müßiggangs weiß. Da ist zum einen der schmale Grat zu bewältigen, der den Abgrund der spießbürgerlichen Konformität und der besinnungslosen Faulheit vom triebhaften und ruhelosen Vagabundieren trennt. Beiden entkommt der Taugenichts knapp – durch die Liebe. Sie bewahrt ihn vor dem wandelnden Exitus im Schlafrock, vor der Faulheit, die „die Schwarte krachen läßt“, ebenso wie vor dem endlosen Umherirren im Vakuum der inneren Leere.

Der obsessive Politiker Thomas Mann gestand in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen“, trotz aller Faszination und Anerkennung für das Werk des großen Ahnen, wie wenig er mit diesem Typus, der „der politischen Tugend ... in einem wahrhaft liederlichen Grade enträt“ (375), anzufangen wußte. Man wird bei der Beurteilung dieses Urteils nicht umhin können, den Zeitpunkt des Essays zu berücksichtigen, der 1915 und folglich einer hyperpolitischen Epoche entstammt, welcher jeglicher Apolitismus suspekt, ja landesverräterisch sein mußte. Und trotzdem wird man eine Äußerung wie die folgende nicht (mehr) durchgehen lassen dürfen: Der Roman „entbehrt jedes soliden Schwergewichts, jedes psychologischen Ehrgeizes, jedes sozialkritischen Willens und jeder intellektuellen Zucht; er ist nichts als Traum, Musik, Gehenlassen, ziehender Posthornklang, Fernweh, Heimweh, Leuchtkugelfall auf nächtlichen Park, tönliche Seligkeit, so daß einem die Ohren klingen und der Kopf summt vor poetischer Verzauberung und Verwirrung“ (376), ist doch gerade in diesem so wortgewaltig umschriebenen Apolitismus die politische Brisanz enthalten.

Heute ist das kaum noch zu übersehen, wo die Stimmen sich mehren, daß die Zähmung der destruktiven Realisationen der Megamaschine durch politischen Eingriff, gleich welcher Observanz, nicht zu bewerkstelligen sei, allein schon weil Politik immer *teilhat* und sich selbst nicht in Frage zu stellen weiß.

Daß man, um dies zu erkennen kein Unpolitischer sein muß, beweist die Betrachtung eines definitiv Politischen, eines Georg Lukács, übrigens 1940 fixiert, in nicht minder von politischen Ereignissen geladener Zeit, für den „diese schöne, tendenzlose Idylle ... eine Revolte gegen die – menschlich gesehen – zwecklose und inhumane Geschäftigkeit des modernen Lebens, gegen die ‚Tüchtigkeit‘, gegen den ‚Fleiß‘ des alten und neuen Philisters“, darstellt, um fortzufahren: „Der Kampf um ein sinnvolles, menschenwürdiges Leben“ – für ihn noch ausschließlich „im Kapitalismus“ – „ist weitgehend ein Kampf um die Muße“. So enthält der „Taugenichts“ zwar „unmittelbar nichts Gesellschaftskritisches“, doch lebt er fort aufgrund der Mittelbarkeit, die in einem solchen Zusammenhang ohnehin angenehmer zu sein scheint.

Beide, Mann und Lukács, und beide zu Recht betonen, übrigens die Differenz zur Boheme, wobei der eine auf deren Natur- und Literaturferne zielt, der andere auf die bereits vollzogene Integration in das kapitalistische System. Der Figur Eichendorffs und den Helden **Henry Murgers**¹ bleibt aber gemeinsam die Position des passiven Widerstands gegen die

¹ Siehe Teil 3 der „Geschichte und Philosophie der Faulheit“

Beschleunigungstendenz der politischen Kinetik, und gerade darin erkennen wir die subversive Macht. So gesehen erhält Manns Aussage in ihrer Umkehrung neue Aktualität: „Denn man ist selbstverständlich ein Taugenichts, wenn man nichts weiter prästiert, als eben ein Mensch zu sein“ (381).

Am Ende eines Lebens steht immer die Frage nach dem Sinn, und es scheint, als ob die abschließende Antwort des Taugenichts, „und es war alles, alles gut“, die glückhaftes, erfülltes Leben intendiert, gegenüber einem Lebensresultat, das alles als richtig oder erfolgreich konstatieren kann, einige Vorteile aufzuweisen hat, die gerade in der jetzzeitigen Situation vielen Menschen wieder verständlich werden.

Wilhelm Raabes Spätwerk „Stopfkuchen“ kann als deutsches Pendant zum großen Oblomow-Roman² gelesen werden.

„Stopfkuchen“, so wird er im Ort genannt, der Dickste, der Faulste und Gefräßigste von allen (17), den man auch für den Dümmden hält. Im Laufe des Romans wird klar, wie oberflächlich diese Namensgebung die Hauptfigur umschreibt. Da trifft dessen eigentlicher Name, Heinrich Schaumann, eher den Charakter, dessen Fähigkeiten. Schon im Knabenalter von seinen Gefährten gehänselt, beginnt er sich zu isolieren, legt er sich einen seelischen Panzer zu, an dem all die kindlichen Gewalttätigkeiten abprallen. Einzig Eduard, der Erzähler, hat Zugang zu ihm. So führt Stopfkuchens Weg zum Verfemten des Ortes, einem Eigenbrötler, dem seit Jahren ein Mord nachgesagt wird. Und er führt zu dessen mannbarer Tochter, die Stopfkuchen später ehelicht. Das Leben der beiden bleibt ein Mysterium, denn kaum einmal verlassen sie ihr weit abgelegenes Gut, die „Schanze“. Auch als nach Jahrzehnten der alte und einzige Freund, mittlerweile ein vielgereister, weltgewandter Mann, der in Südafrika eine neue Heimat gefunden hat, zurückkehrt, lebt Stopfkuchen noch immer im selben Haus, über dessen Pforte scheinbar paradoxerweise die Aufforderung Gottes an Noah geschrieben steht: „Gehe aus deinem Kasten“.

Im Verlaufe der Handlung wird dann deutlich, daß es sich hierbei keineswegs um einen Widerspruch handelt, wohl aber um eine bewußte Reaktion, mit paradiesischen Zügen, auf das Säkularisat der Fortschrittsgläubigkeit, des Beschleunigungsrausches und des Arbeitsethos der modernen Gesellschaft, das einst in einer heilsmotivierten Ästhetik wurzelte.

Stopfkuchen klärt den Freund auf: „Weil ihr ein bißchen weiter als ich in die Welt hinein euch die Füße vertreten habt, meint ihr selbstverständlich, daß ich ganz und gar im Kasten sitzengeblieben sei.“ (73) und zeigt damit, daß es nicht auf äußerliche Aktivitäten, auf „triviale Abenteuerhistorien“ ankomme, sondern um ein Leben „ganz und gar nach seiner Natur“ (95), in dem man tut, was man tun, und läßt, was man lassen muß.

Dies kann Stopfkuchen für sich beanspruchen; was als Trägheit und Faulheit vermutet wurde, entpuppt sich als Gelassenheit, die der des indischen Weisen – er bekennt sich hier zu Schopenhauer, dem Frankfurter Buddha, als Erzieher – kaum nachsteht.

Mit diesen in hiesigen Breiten ungewöhnlichen Eigenschaften und Veranlagungen begabt, gelingt es ihm auch, den Mord aufzuklären, der das Dorf seit Jahrzehnten belastet, indem er den Täter *sieht*. Es ist der Umgang mit diesem Wissen, der besticht. Weit entfernt, sich für die ihm, seiner Frau, seinem Schwiegervater, der mittlerweile gramvoll verstarb, angetane

² Teil 2 der der „Geschichte und Philosophie der Faulheit“

Schmach zu rächen, überläßt er es dem Mörder selbst, einem biederen und allseits beliebten Manne, mit seinem Gewissen ins Reine zu kommen. Der ist dafür zu schwach und nimmt das Geheimnis mit ins Grab. Erst jetzt, nachdem alle beteiligten Personen das Zeitliche gesegnet haben, legt er sein Wissen, und auch dies eher widerwillig, offen, findet er doch keine Antwort auf die Fragen warum?, weswegen?, wofür? und wozu? (186) eine solche Veröffentlichung nun noch dienen könne, und an Moralhülsen, wie etwa die „Gerechtigkeit“, vermag er nicht zu glauben.

Das ist die Souveränität des Weisen, der die Kunst des Schauens vollendet beherrscht.

Und auch wenn dieses Leben an äußeren Ereignissen arm ist, so ist es doch nicht „unsäglich kläglich“, wie Mattenkloß behauptete³. Vielmehr wird durch den Verzicht auf Welt, durch den Verzicht auf das Er-Fahren der Welt, wie es der Globetrotter als Kontrapunkt symbolisiert, ein innerer Kosmos eröffnet, dessen Reichtümer erst dadurch freigelegt werden können.

Nicht nur hat dieser Mensch tiefer geschaut und mehr begriffen als die meisten anderen seiner Artgenossen, sondern ist er auch glücklich, oder wenigstens zufrieden mit diesem Leben. Nichts, was da zu beklagen wäre.

Insbesondere die Romantik hat gezeigt – und in diesem weiten Sinne zählt nicht nur der Taugenichts dazu, sondern auch Raabes Stopfkuchen und selbst noch Oblomow –, daß *die Sehnsucht – eine Bewegungsmetapher*, die Krankheit, Leid und Schmerz ausdrückt⁴ –, die sich in der Wanderschaft äußert, auch eine destruktive Komponente hat, insofern sie die Gefahr der Unendlichkeit, Unbeendbarkeit des Wanderns inhärent, meist unausgesprochen aufweist. Diese oszilliert zwischen den Polen des Angekommen- und Unterwegsseins und unterteilt sich seinerseits in einen geistigen und physischen Bereich.

Der moderne Durchschnittsmensch nun krankt daran, sich geistig angekommen zu wähnen, geistig faul zu sein. Er kompensiert dies durch ein permanentes physisches Unterwegssein, das als geistloses destruktiv wirkt⁵.

Die Wanderung des Taugenichts war noch Allegorie, die des Raabeschen Erzählers ist es nicht mehr. *Es käme darauf an, geistiges Unterwegssein an physisches Angekommensein zu koppeln*. Damit wäre die Permanenz des Ziels, das das geistige Vagabundieren als Ort nicht erreicht, trotzdem gerechtfertigt, denn das Unterwegssein selbst ist das Ziel *und* dessen Infragestellung. Stopfkuchen jedenfalls hat's geschafft.

Oder nehmen wir **Knut Hamsun**⁶. Man greife sich ein beliebiges Romanwerk des Nobelpreisträgers von 1920 heraus und wird mit hoher Wahrscheinlichkeit eines in Händen halten, das nicht nur den Menschen mit seinen Abgründen, aber auch Gipfeln offenbart, sondern darüber belehrt, jenseits jeglicher Didaktik, wie ein Leben im Einklang mit der Natur,

³ Mattenkloß, Gert: Blindgänger. Physiognomische Essays. Frankfurt 1986

⁴ „Die Sehnsucht ist der Schmerz der Nähe des Fernen“ (Heidegger: Zarathustra 104).

⁵ Siehe „[Dekadenzgedöns](#)“

⁶ Siehe „[Übersetzen nach Hamsun](#)“ und „[Segen der Erde](#)“

der eigenen und äußeren, möglich war oder sein sollte und wie es aus dem Gleichgewicht geriet.

Leider hat die Diskussion um Knut Hamsun unter seinem Engagement für den Nationalsozialismus gelitten, weswegen die Lektüre seiner großen Bücher oft von Vorurteilen belastet wird. Wohl ist selten von Müßiggängern im obigen Sinne die Rede, aber fast immer von Zeithabern. „Diese Leute waren fleißig auf ihre Art, ohne sich zu hetzen“, schreibt er, um kein Werk herauszuheben, irgendwo.

Man muß dabei wissen, daß es sich um einen Arbeitsbegriff handelt, den die europäischen Industriemächte schon vor 200 Jahren verloren haben und der heute kaum noch verstanden wird. Leben und Arbeit galten einst und gelten bei Hamsuns „positiven“ Helden als untrennbare Einheit. Arbeit diente als Lebensunterhalt, war Erfüllung, war Sinn des Lebens, demzufolge moralisch hochgeachtet.

Mit der Arbeit, die nicht mehr unmittelbar für das arbeitende Subjekt geleistet wird, mit der Lohnarbeit, der Fabrikarbeit kam es zur Trennung von Arbeit – die gleichzeitig [Pflicht- und Leidcharakter](#) gewann – und Leben in der Freizeit, einer Kategorie, die dem vorindustriellen Menschen, und das sind die meisten Typen Hamsuns, undenkbar gewesen war.

Sie, die Figuren Hamsuns, bestechen durch ihre Bedeutungslosigkeit, sie sind diesseits von Gut und Böse. An ihnen läßt sich wenigstens lernen, daß die ewige Suche nach den Motiven menschlicher Taten das eigentliche Problem verfehlt, da sie, die Menschen und die Taten, meist grundlos, unergründlich sind. Die Lernerarbeit des Lesers wird auf ein denkbare Minimum zurückgeschraubt, die die Beschreibung des nur Notwendigen erheischt. Wenig Wissen wird da vermittelt, aber viel ist zu fühlen, zu spüren, zu sehen, man nimmt daraus nichts mit, kein Wissen, kaum Erkenntnisse, nur Ruhe, Weite, Stille, nichts *bleibt*, aber vieles ist.

Hamsun wagt den besagten Blick in die Abgründe und auf die Höhen der menschlichen Seele, und gerade weil dies denkbar unspektakulär geschieht, läßt es schauern und erheben. Ohne in einen didaktischen Ton zu verfallen, läßt er die vielfältigsten Facetten menschlichen Lebens aufblitzen, geborgen in einer überaus einfachen bäuerlichen Welt und stellt damit unausgesprochen die Frage „wozu?“.

Wozu all diese Aufgeblätheit, die materielle und institutionelle Zusammenballung, die damit zusammenhängende psychische Belastung dienen solle, wenn sie die schicksalhaften Möglichkeiten des irdischen Seins um keine einzige Variante wirklich bereichern könne?

Dabei übersieht er keineswegs die objektiv gegebene destruktive Kraft menschlicher Arbeit, selbst dann, wenn sie sich auf bäuerlichem, naturnahem Niveau bewegt, bietet aber immer wieder Beispiele, in denen das Engagement tragisch endet.

Hamsuns literarische Helden sind schlicht und einfach menschlich, gerade weil sie vom humanistischen Pathos nicht aufgebläht sind, politischen, demokratischen Idealismus durch pure Alltäglichkeit unterlaufen und pädagogische, moralische Bestrebungen, ihres abstrakten lebensfernen Charakters wegen, nicht realisieren. Immer handelt es sich bei dabei um Menschen aus Fleisch und Blut, deren Zeichnung dem Vorwurf der Idealisierung nicht ernstlich vorzuhalten ist. Gerade das macht, bei aller tendenziellen Mystifikation, die sich eher sprachlich als inhaltlich manifestiert, den hohen Realgehalt, seine Einmaligkeit aus.

Seine Kritik der Moderne ist immer kritische Kritik und trotz dieser Klimax ein Plädoyer auch für intellektuelle Abrüstung. „Ein wenig und langsam Denken“ als Ideal der kognitiven Autarkie muß nicht, kann aber heißen, „sich zum Bauern zurückzustudieren“.

„Was werden die, die nichts werden?“, lautet denn konsequent eine Hauptfrage seines Werkes, wozu bringen es die, die es zu nichts gebracht haben? Im günstigsten Fall zu einem von innerer Ruhe getragenen erfüllten Leben. Man kann einen Roman Hamsuns nicht durchlesen, ohne kontemplativ geläutert aus ihm hervorzugehen, ohne von der Ruhe und Bedächtigkeit, ja Langsamkeit wenigstens für Momente infiziert zu werden, und das macht in unserem Kontext deren Bedeutung aus, die Verführung zum Innehalten und zum meditativen Selberdenken.

Die inzwischen zur Mode gewordene Entdeckung der Langsamkeit, der sich bis dato selbst Bestsellerautoren anschlossen, ist so neu also nicht, ebenso wie die Logik der Kapitalexpansion und die Psychologie des Unternehmers hier schon ihre kongeniale Beschreibung fanden. Hamsuns Helden praktizieren, nicht selten in Anlehnung an stoische Traditionen, ein schwaches Denken, das Hindernisse, statt sie zu beseitigen oder gar zu bewältigen, zu umgehen weiß, ein Denken, das selbst im Schreiben ihres Schöpfers noch greifbar ist. Ein Lob der Faulheit von der anderen Seite der Vernunft.

Einen ganz anders gearteten Text, der bedauerlicherweise weitestgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwunden ist und der keineswegs nur von der persönlichen Konstellation lebt, wengleich diese einer gewissen Delikatesse nicht entbehrt, stammt von **Paul Lafargue**, einem Schwiegersohn von Karl Marx. In seiner satirischen Schrift zur „Widerlegung des ‚Rechts auf Arbeit‘“⁷ sang er das Hohelied der Faulheit, was, wie man insbesondere in der postkommunistischen Ära immer wieder und aus den verschiedensten Ecken zu hören bekommt, dem marxistischen Furor der Arbeit kaum gerecht werden dürfte.

In der Tat macht Lafargue, der sich im pantagruelischen und diderotschen Erbe wähnt, auf ein eigenartiges Paradox aufmerksam, welches bis heute nicht Allgemeingut wurde, auf eine „seltsame Sucht“, die Arbeitssucht des Proleten, der damit offene Türen – die des Kapitals in den Arbeitszwingburgen – einrennt. Eine unheimliche Allianz, wie Lafargue findet, von höchster Aktualität, auch wenn manches Spezifikum von der Zeit eingeholt wurde.

In erweiterter und modifizierter Form lebt sie allerdings noch immer: Unternehmerverbände und Gewerkschaften, Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Politiker und Bürgerrechtler, Schwarze, Rote und sogar Grüne ... alle fordern Arbeit, Mehrarbeit und mehr Arbeit, als sei dies das Allheilmittel gegen sämtliche katastrophischen Zustände, die letztlich doch nichts anderes als *Arbeitsergebnisse* sind. Nur noch über das Wie streiten die rhetorischen Gegner, längst nicht mehr über das Ob.

Mit den Arbeitern, den eigentlichen Adressaten seiner programmatischen Schrift, geht Lafargue hart ins Gericht; sie seien verdummt, verzwert und entartet; bitterböse wirkt mitunter seine gallige Satire, ohne eines gesunden homöopathischen Humors verlustig zu gehen. Zweifellos kynisch inspiriert⁸ und mit der Fertigkeit begabt, die zynische Nadel am

⁷ ...und den thematisch umliegenden, wie etwa dem satirischen „Katechismus des Arbeiters“, in dem die Religion des Kapitals entworfen wird, die ihm vor allem zwei Pflichten auferlegt: die der Arbeit und der Entsagung.

⁸ Siehe: „[Was ist Kynismus](#)“

rechten Ort zu punktieren, zieht er über die Kapitalzynismen her, freilich ohne den analytischen Scharfsinn seines Schwiegervaters zu erreichen. Deshalb kann man sich auf das psychische Element des Pamphlets konzentrieren, in dem der Versuch, Marx von den Füßen auf den Kopf zu stellen, oder vom Ende an den Anfang zu führen, auszumachen ist.

Insbesondere Marxens frühe Werke, die „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte“, die „Deutsche Ideologie“, gehen damit partiell konform, und der alte Marx lobte wenige Wochen vor seinem Tode „den Humor, die Keckheit, Solidität, die Munterkeit“ der Polemik seines Schwiegersohnes (MEW 35, 407)⁹. Jener argumentiert nicht nur ökonomisch, sondern auch, noch immer im Marxschen Sinne, historisch, insbesondere jedoch anthropologisch. Da werden die alten Meister beschworen, die heidnischen Dichter ebenso wie die heiligen Schriften, Vergil und Aristoteles zitiert, an Jehovas Ruhe des siebenten Tages und Jesu Bergpredigt erinnert.

Vor allem wird der Verlust der Instinkte beim Proletariat beklagt, das „seinen historischen Beruf verkennend“, der darin besteht, „aus dem menschlichen Tier ein freies Wesen“ zu machen, sich vom „Dogma der Arbeit verführen läßt“ (12f.). Dieses aber ist, leidenschaftlich verfochten, Grund und Ursache alles individuellen und sozialen Elends. Erkennend und sich davon lösend, „muß das Proletariat die Vorurteile der christlichen, ökonomischen und liberalistischen Moral überwinden; es muß zu seinen natürlichen Instinkten zurückkehren, muß die Faulheitsrechte ausrufen, die tausendfach edler und heiliger sind als die schwindsüchtigen Menschenrechte“ (25).

Derartige Parolen gingen dem in Kuba geborenen, mit dem karibischen Virus des *dolce far niente* infizierten Halbkreolen Lafargue, der das Leben bei „den glücklichen Völkern, die sich noch Zigaretten rauchend in der Sonne räkeln“ aus eigener Erfahrung kannte und wohl auch im Blute spürte, für westeuropäische Verhältnisse verdammt leicht von den Lippen. Kein Wunder, daß auch er sich von der mediterranen Lebensart angesprochen fühlte.

Wenige nur, die es wagten ähnliche Gedanken auszusprechen, etwa die Forderung, „nicht mehr als drei Stunden täglich zu arbeiten“. Für den Kenner keineswegs überraschend, ist es Nietzsche, gleichfalls ein Südmensch, der in „Menschliches, Allzumenschliches“ sich zu ähnlich apodiktischen Äußerungen genötigt sah: „Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Sklaven und Freie; denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Sklave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter Gelehrter“ (KSA 2, 231f.)¹⁰.

Dabei kommt es selbstredend nicht auf die Zahl an, ob ein, drei, fünf oder zehn Stunden täglicher Arbeit liegt im jeweiligen Ermessen ebenso wie die Beinhaltung des Begriffes von Arbeit und der für das körperlich und geistige Wohlbefinden notwendigen Arbeitsleistung, vielmehr ist die Absurdität des Gedankens, Arbeit mache frei oder gar den Menschen aus, aufzuzeigen.

⁹ Wobei allerdings, entgegen Benz, nicht wirklich gesichert ist, ob Marx tatsächlich vom „Recht auf Faulheit“ sprach (vgl. Benz: Das Recht auf Faulheit oder Die friedliche Beendigung des Klassenkampfes, S. 111).

¹⁰ Bekanntlich führen Begriffe wie „Übermensch“, „blonde Bestie“ oder „Sklave“ noch heute zu fundamentalen Mißverständnissen des Nietzscheschen Denkens (vgl. explizit Wolfgang Harich: Nietzsche und seine Brüder. Eine Streitschrift). Die Affirmation sollte daher nicht nur von dessen Denken ausgehen, sondern es selbst betreffen; dann ist man in die Lage versetzt, [Nietzsche wie Deleuze](#) zu lesen: „Nietzsche heißt schwach oder Sklave nicht den weniger Starken, sondern den, der, welche Kraft er auch immer haben mag, von dem getrennt ist, was er kann“ (Nietzsche und die Philosophie, S.68).

Lafargue verstand Arbeit wohl in erster Linie als körperliche, auf jeden Fall aber als jenen Teil der Tätigkeit, der über die Grenzen des Wohlbefindens hinaus geleistet wird und deren Notwendigkeit zur Reproduzierung der Lebensmittel, im weitesten Sinne, nicht nachzuweisen ist. Die notwendige Arbeit müsse auf ein Minimum reduziert werden. Was darüber sei, ist so sehr vom Übel, daß er selbst ein Verbot der Arbeit – zum Glück zwingen? – für statthaft hielt (43). Man könne sie leisten, um von der Faulheit auszuruhen, sie ist, so gefaßt, Bereicherung und Abwechslung, Mittel nicht Zweck. Statt unentwegt riesige Mengen von (oft überflüssigen, sinnlosen und perversen) Konsumgütern zu produzieren, müsse der Arbeiter lernen, diese auch zu verbrauchen, denn tut er dies nicht, so ist zum einen der Unternehmer als Überkonsument dazu verurteilt, den Rahm abzuschöpfen, zum anderen, sich neue Märkte zu erschließen: „Millionen von schwarzen Hintern, nackt wie Bismarcks Schädel, harren des europäischen Kattuns, um den Anstand zu erlernen, harren der Schnapsflaschen und Bibeln, um die Tugenden der Zivilisation kennenzulernen“ (35).

Aber nicht den Lohn der Arbeit fordert, nein erlebt das Proletariat ein, sondern die Arbeit selbst. In dieser Engstirnigkeit macht Lafargue das eigene Verschulden der Arbeitstiere aus.

Unschwer ist in derartigen Äußerungen das bereits von Marx aufgespürte Phänomen des Kapitalexportes auszumachen, das heutzutage gern als Entwicklungshilfe bezeichnet wird. Fundierte Einblicke, leichtverdaulich präsentiert, in die Expansionslogik des Kapitals und dessen geistesgeschichtliche Wurzeln, die, wie Benz nachweist, Webers „Protestantische Ethik“ partiell antizipieren, gesellen sich antiquiert wirkende Technikgläubigkeit und Illusionismus bei.

Vor allem aber ist es das eschatologische Element, welches nicht zuletzt Ernst Benz, seines Zeichens evangelischer Theologe, in die Augen fiel, das aber, man weiß das spätestens seit Löwith, im Marxismus selbst wurzelt.¹¹ „Paradise now“ könnte man plakativ das Programm beschreiben. Was die Endzeiterwartung betrifft, bleibt Lafargue Marxist, in der Frage des Zeitpunktes aber hätte man ihn als Revisionisten bezeichnet, denn immerhin unterläuft es die vor allem von Lenin entwickelte, von Stalin dann dogmatisierte Revolutionslehre; in der Frage nach Ort und Zeit geht er hinter Marx zurück und entschärft damit die marxistische Bombe, die an die Welt gelegt war, indem er deren Zündschnur, den Fortschritt, abreißt.

Der Marxsche Kommunismus hatte von Anfang an mit dem selben Problem zu kämpfen, das schon das Christentum seit fast zwei Jahrtausenden belastete und zur permanenten Säkularisierung nicht unwesentlich beitrug: die Parusieverzögerung. Immer wieder werden die Hoffnungen auf einen baldigen revolutionären gesellschaftlichen Wandel enttäuscht. Die historisch relevanten und entscheidenden Situationen, die 48/49er Revolution, die diversen ökonomischen Krisen¹², die Pariser Kommune, später der Weltkrieg, an dessen Ende die Kronen der Macht auf den Straßen rollen sollten und die man nur noch aufzuheben brauche, schließlich die Novemberereignisse 1918 erwiesen sich immer als *noch nicht* geeignet. Für Marx blieb schließlich noch der Glaube an Rußland, schon jenseits der eigenen

¹¹ Benz sah darin gar „die eigentliche geistesgeschichtliche Bedeutung Lafargues, ... daß er den Marxismus von seinem krampfhaften und schon seinem Begründer Karl Marx nie ganz gelungenen Bemühen, sich als ‚Wissenschaft‘ zu deklarieren, befreit und ihn in das zurück übersetzt, was er im Grunde immer war, aber niemals zugegeben hat zu sein, nämlich eine Heilslehre. Lafargue hat ganz konsequent den ‚wissenschaftlichen‘ Sozialismus von Karl Marx auf seine religiöse Wurzel zurückgeführt“ (75).

¹² ...an denen sich Marx und Engels so ausgiebig delectieren konnten (vgl. den frühen Briefwechsel, vor allem MEW 28/29).

Lebenserwartung. Wie der Messias auf sich warten ließ, so wollte oder konnte auch das Proletariat seine „historische Mission“ offensichtlich nicht allzu eilig erfüllen.

Bei Lafargue zeigt sich allerdings, daß von einer Utopie im originären Sinne gar nicht gesprochen werden kann, es sei denn in Form eines Oxymorons, als *Realutopie*, die hier und jetzt sich verwirklichen könne. Noch heute werden Verfechter dieses Ansatzes entweder eingekerkert¹³ oder in Akademikerkreisen einer liberaleren Gesellschaft verlacht¹⁴.

Gemeinsam ist beiden Denkern auch der gesellschaftsformationsübergreifende Aspekt, denn obwohl Lafargue die kapitalistische Gesellschaft benennt, geht es um das Phänomen der Arbeit, unabhängig ihrer sozietären Einbindung.

Lassen wir noch einmal Ernst Benz, dessen theoretischer Seitensprung diese kleine, aber fulminante Schrift in Erinnerung brachte, zu Wort kommen: „Der Zustand der Arbeitslosigkeit gewinnt von der Philosophie der Faulheit her eine positive Bedeutung als ein Übergang von einem Zustand pathologischer Arbeitswut zu einem Zustand der Erholung und der Teilhabe am Konsum der produzierten Güter“ (33).

In den Ohren des westfälischen Kohlekumpels, des vorpommerschen Werftarbeiters oder des mecklenburgischen Bauern mag das wie blanker Hohn klingen, nicht minder als **André Gorz**, provozierender Titel eines Aufsatzes, dem wir uns abschließend widmen, den er in seinem, nicht nur bei der Linken Frankreichs stark diskutierten Buch „Abschied vom Proletariat“ von 1980 veröffentlichte und der „Das Goldene Zeitalter der Arbeitslosigkeit“ thematisiert.

Das erscheint in der Tat wie ein bewußter Affront, hat es sich doch in den Hirnen festgesetzt, als sei es einzig die Arbeit, die Leben ließe. Der Volksmund hat dies im Sprichwort, „Jeder ist seines Glückes Schmied“ festgehalten, in dem die Arbeitsmetapher unübersehbar enthalten ist. Aber es verweist auch auf das Anstrengende des Glückes. Das mittelhochdeutsche „*arbeit*“ bedeutet „Not“ und „Mühsal“, im Französischen läßt sich die Arbeit, „*travail*“ etymologisch auf „*tripalium*“, einem Folterinstrument zurückführen, worin der eigentliche Gehalt der Arbeit, die Qual, das Martyrium, noch durchscheint. Und nicht umsonst fungiert die Arbeit, z.B. im Gefängnis, als Strafe, Züchtigung, moralisches Läuterungsmittel und Resozialisierungsmaßnahme.

Nun, egal wie man darüber denkt, so gehört es einfach zum trockenen Befund, daß der technische Fortschritt, die Automation, die Computertechnik etc., effektiv keine Arbeitsplätze mehr schafft. Davon geht Gorz aus und konstatiert daraus eine Epochenschwelle, nach der die menschliche Arbeit nicht mehr, wie Engels einst an prominenter Stelle festschrieb, die Quelle allen Reichtums sei. Dabei gibt es auch kein eigentliches Produktionsproblem mehr, dessen Stellenwert durch das nun dominante Problem der Distribution verdrängt wird. Dies aber dürfe nicht bekannt werden, weshalb „man“ (!) die Arbeitsverknappungslegende verbreitet, die nicht aussagt, daß die Bevölkerung „nicht mehr so viel zu arbeiten braucht, sondern daß ‚die Arbeit knapp wird‘, man sagt ihr nicht, daß wir immer mehr Freizeit haben werden, sondern daß es ‚weniger Arbeitsplätze geben wird‘, (129). Nur so könne der Sturm auf die Arbeitsämter, die „industrielle Reservearmee“, wie Marx die Arbeitslosen nannte und die er

¹³ Wie Rudolf Bahro etwa nach seiner „Alternative“, die nichts anderes ist als eine dezidierte marxistische Auslegung dieses Grundgedankens.

¹⁴ Dieses Schicksal ereilte Bahro nach seinem fundamentalökologischen Hauptwerk „[Die Logik der Rettung](#)“.

als konstitutiven Stabilitätsfaktor der kapitalistischen Gesellschaft ausmachte, garantiert werden.

„Wir sind“, lautet der von Gorz diagnostizierte Befund, „an dem Punkt angelangt, an dem es im offiziellen Sprachgebrauch nicht mehr heißt, die Arbeit schafft Produkte, sondern die Produktion schafft Arbeit. Man arbeitet nicht mehr, um zu produzieren, sondern man produziert, um zu arbeiten“ (130).

Würde eine solche Einsicht ins gesellschaftliche Bewußtsein einsickern, so wäre das Ziel, „Arbeit und Leben zu versöhnen“ (139), durchaus erreichbar, denn die materielle Basis ist längst gelegt. Und schließlich, „wären nicht alle besser dran, wenn jeder nicht mehr Geld, sondern mehr Zeit hätte, um sich mehr um sein eigenes Leben und das der Gemeinschaft und seiner Kommune kümmern zu können? Wir würden weniger Arbeit tun, die uns gleichgültig oder lästig ist, und mehr Arbeit, die uns anregt, in der wir uns ausdrücken und entfalten können. Wir könnten jene ‚allseitig entwickelten‘ Individuen werden, die laut Marx in der kommunistischen Gesellschaft leben werden, in der das ‚wirkliche Maß des Reichtums‘ die Zeit sein wird, die jedem für freigewählte Betätigungen zur Verfügung steht. Nicht leere Muße- und Ruhestandszeit, sondern freie Zeit für ein anderwertig aktives Leben. Nicht einfach Arbeitslosigkeit, sondern ‚schöpferische Arbeitslosigkeit‘“¹⁵ (131).

Diese als Abschluß gedachte Frage impliziert jedoch noch mindestens zwei weitere. Zum einen, die nach dem Träger dieser fundamentalen Wandlung. Kann hier noch in Klassenkampf-kategorien gedacht werden, in politischen gar? Handelt es sich noch um klassenspezifische Prozesse, und sind Parteien, Organisationen, Bewegungen befugt,

¹⁵ In diesen Zusammenhang gehört auch die berühmte und [umstrittene Passage](#) aus der „Deutschen Ideologie“, die man im Gesamtkontext lesen muß: „Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als „Allgemeines“, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit im größeren Maßstabe und sonstigen Interessen – und besonders, wie wir später entwickeln werden, der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht. Hieraus folgt, daß alle Kämpfe innerhalb des Staats, der Kampf zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie, der Kampf um das Wahlrecht etc. etc., nichts als die illusorischen Formen sind, in denen die wirklichen Kämpfe der verschiedenen Klassen untereinander geführt werden (wovon die deutschen Theoretiker nicht eine Silbe ahnen ...“ (MEW, S. 32f.)

ermächtigt, willens und in der Lage, einen derartigen Wandel zu initiieren und zu leiten, oder muß die Entscheidung eine jeweils individuelle sein, mit all ihren Varianten, ihrer gesamten pluralen Konsequenz?

Und zweitens, diese Frage stellt sich Gorz, „führt die dritte industrielle Revolution in die Gesellschaft der Arbeitslosigkeit oder in die Gesellschaft der Freizeit? Wird sie den Menschen von verkrüppelnder Arbeit befreien oder wird sie ihn noch mehr verkrüppeln, indem sie ihn zu erzwungener Untätigkeit verdammt? Wird sie ein neues Goldenes Zeitalter bringen, in dem wir immer weniger arbeiten und dennoch über immer mehr Reichtum verfügen, oder wird sie die einen zu Arbeitslosigkeit, die anderen zu Überproduktivität verurteilen?“ (126).

Darin läßt sich, wie man sich erinnern wird, die aristotelische Ausgangsfrage nach dem Stoff, mit dem die Zeit der Muße auszufüllen sei, wiedererkennen, mit der alles begann und endet, an der sich alles entscheidet.

Siehe auch: [Was ist Kynismus](#)

Literatur:

Bahro, Rudolf:

• **Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus. Berlin 1990**

• **Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten?. Berlin 1990**

Benz, Ernst: Das Recht auf Faulheit oder Die friedliche Beendigung des Klassenkampfes.

Frankfurt/Berlin/ Wien 1983

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Hamburg 1991

Eichendorff, Joseph von: Aus dem Leben eines Taugenichts: in: Gesammelte Werke Bd. 3, Berlin 1962

Gorz, André: Abschied vom Proletariat. Frankfurt 1988

Hamsun, Knut: Sämtliche Romane

Harich, Wolfgang: Nietzsche und seine Brüder. Eine Streitschrift. Schwedt 1994

Heidegger, Martin: Wer ist Nietzsches Zarathustra? in: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart 1994

Lafargue, Paul:

• **Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des „Rechtes auf Arbeit“ von 1848. in: Das Recht auf Faulheit und andere Satiren. Berlin 1991**

• **Die Religion des Kapitals. in: Das Recht auf Faulheit. Berlin 1991**

• **Ein verkaufter Appetit. in: Das Recht auf Faulheit. Berlin 1991**

Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1990

Lukács, Georg: Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts, Berlin 1951

Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen. in: Gesammelte Werke Bd. 12, Frankfurt 1990

Mattenklott, Gert: Blindgänger. Physiognomische Essais. Frankfurt 1986

Murger, Henri: Die Boheme. Szenen aus dem Pariser Künstlerleben, Leipzig 1927

Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe (KSA), München 1988

Raabe, Wilhelm: Stopfkuchen. Eine See- und Mordgeschichte. Berlin-Grunewald o.J. Verlagsanstalt

Klemm

Schlegel, Friedrich: Lucinde. München 1985

© Seidwalk 2018

<https://seidwalkwordpresscom.wordpress.com/>