

Muße und Wissenschaft. Eine Sonderausgabe



Muße.
EIN MAGAZIN

Ausgabe 02/ 2020

Impressum
Muße. Ein Magazin.
ISSN 2364-2815

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
SFB 1015 Muße
79085 Freiburg



Die Sonderausgabe wird verantwortet
durch die Herausgeber und die Herausgeberin:

Jochen Gimmel, Andreas Kirchner,
Marion Mangelsdorf

Das Magazin wird vertreten durch die
Herausgeberinnen:

Inga Wilke, Melina Munz, Farha Noor

<http://mussemagazin.de/>



Editorial

Ausgabe #8

Muße und Wissenschaft

– Im Gedenken an Jörg Holkenbrink, der am 3. April nach langer Krankheit verstorben ist.

Diese Sonderausgabe von *Muße. Ein Magazin* folgt der letzten regulären Ausgabe mit nur geringem zeitlichem Abstand. Die Herausgeber*innen dieses Heftes (Jochen Gimmel, Andreas Kirchner, Marion Mangelsdorf) hatten sich zeitgleich mit den regulären Herausgeberinnen (Melina Munz, Farha Noor und Inga Wilke – denen wir sehr zu Dank verpflichtet sind!) an die Arbeit gemacht, da der Sonderstatus dieser Ausgabe ein Erscheinen außerhalb der regulären Folge möglich machte. Wir bedienen hier nicht allein die üblichen Formate und nehmen uns heraus, auch längere und zum Teil akademischer gehaltene Beiträge zu berücksichtigen. Aber natürlich ist es uns auch in dieser Ausgabe ein Anliegen, unser Thema, das in diesen merkwürdigen Zeiten eine ungeahnte Relevanz gewinnt, jenseits wissenschaftlicher Verkrustungen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Darum haben wir auch hier versucht, den üblichen wissenschaftlichen Apparat möglichst klein zu halten.

Die aktuellen Umstände der CoViD-19-Pandemie konnten hier keine explizite Beachtung mehr finden, da alle Texte bereits vor der Zeit fertiggestellt wurden und eine eilfertige Vereinnahmung dieser für Leben und Gesellschaft so bedrohlichen Situation unangemessen wäre.

Die Gliederung dieser Sonderausgabe wird im einleitenden Text *Muße und Wissenschaft? Hoffnungen, Verunsicherungen, Enttäuschungen* dargelegt.

Wir danken den eigentlichen Herausgeberinnen von *Muße. Ein Magazin*, dem SFB 1015 und der DFG für diesen Freiraum, die Unterstützung und Förderung!

Andreas Kirchner, Jochen Gimmel und Marion Mangelsdorf
(Herausgeber und Herausgeberin der 8. Ausgabe)

Empfohlene Zitierweise:

Andreas Kirchner, Jochen Gimmel und Marion Mangelsdorf: Editorial Ausgabe #8

In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 3

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.3

URL: <http://mussemagazin.de/2020/03/ausgabe-8/>

Inhalt

Ausgabe 02/ 2020

Anstelle eines Vorworts

Muße und Wissenschaft?

Hoffnungen, Verunsicherungen, Enttäuschungen

Jochen Gimmel

9

Debattenbeitrag

Das Verblassen eines Ideals

Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften

Jochen Gimmel, Andreas Kirchner und Marion Mangelsdorf

15

Wissenschaftliche Beiträge

Es war einmal eine Fröhliche Wissenschaft

Zur Funktion von Muße und akademischer Freiheit für die
Entstehung der Universitäten und Intellektuellen in Europa

Marcel Bubert

27

Abschweifen

Auf Umwegen zu Wissenschaft und Muße

Jochen Gimmel

37

„... dass der Mensch heimgeholt wird
in die Heimat des Geheimnishaften.“

Zur Muße unter den Bedingungen der Gegenwart

Andreas Kirchner

49

Willkommen in der Elfenbeinhöhle

Frist und Frust in der Universität

Martin Büdel

57

Muße als Voraussetzung einer Dialogkultur
quer zur zeitgenössischen Alma Mater?!

Marion Mangelsdorf und Doris Ingrisch

65

Gespräche

Muße als Bedingung der Möglichkeit
inter- und transdisziplinärer Forschung

Gert Dressel und Marion Mangelsdorf

75

Aufgehoben-Sein in Wissenschaft und Kunst.

Ein Dialog über Maße und Musen, Nutzen und Sinn

Jörg Holkenbrink und Anna Seitz

87

Werkstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Müllhalde Wissenschaft?

Zur Replikationskrise in der Psychologie

Anja S. Göritz

97

Theologie als Wissenschaft?

Zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit einer umstrittenen Disziplin

Andreas Kirchner

101

Philologische Gelassenheit

Christian Schmidt

111

Philosophie als Wissenschaft?

Zu meinem Verständnis von Philosophie, Wissenschaft und Maße

Jochen Gimmel

113

Wo ich in der Slavistik Maße erlebe – oder auch nicht

Regine Nohejl

121

Addendum // Wissenschaftlicher Beitrag

Muße, Freiheit und Würde in der Ökonomie als Wissenschaft

Robert Simon

127





Autor*inneninformationen

Marcel Bubert, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Universität Münster; seine Arbeitsgebiete umfassen die Geschichte der Universitäten und Wissenschaften sowie der Experten und Intellektuellen im vormodernen Europa. Zu seinen jüngeren Publikationen gehören: *Kreative Gegensätze. Der Streit um den Nutzen der Philosophie an der mittelalterlichen Pariser Universität* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 55), Leiden 2019; „Gelehrte Autorität und die Ordnung der Dinge. Über Wissen, Macht und die Vermessung der Wirklichkeit im Mittelalter“, in: *Das Mittelalter* 23,1 (2018), 48–66; mehr unter: <https://www.uni-muenster.de/Geschichte/histsem/MA-G/L2/personen/Bubert.html>

Martin Büdel, seit 2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im BMBF-Projekt „M2 – Metavorhaben zur Förderrichtlinie ‚kulturelle Bildung in ländlichen Räumen‘“ im Arbeitsbereich politische Bildung am Institut für Politikwissenschaft der Universität Leipzig; seine Dissertation zu „Alltag, Arbeit und der Umgang mit Zeit in Landwirtschaft und Handwerk des Cantals“ entstand während seiner Tätigkeiten als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1015 Muße und am Institut für Ethnologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; mehr unter: <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/powi/martin-buedel/>

Gert Dressel, Dr., geboren 1964, bis Ende 2019 langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter der IFF, der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung am nunmehr geschlossenen Standort Wien der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Inzwischen Mitarbeiter und Projektleiter am Institut für Pflegewissenschaft und der Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen (beides Universität Wien) sowie von *Sorgenetz. Verein zur Förderung gesellschaftlicher Sorgeskultur*; mehr unter: <https://www.sorgenetz.at/team/> und <https://pfliegewissenschaft.univie.ac.at/institut/personen/institutsmitarbeiterinnen/>

Jochen Gimmel, Dr., hat in der Philosophie mit einer Arbeit zu Adorno (*Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*) promoviert und arbeitet seit 2013 als Postdoc im SFB 1015 zur „ethischen und gesellschaftlichen Relevanz des Begriffs der Muße“ (Teilprojekt A3, 2013–2017) und der „Muße in der marxistisch-sozialistischen Theorie“ (Teilprojekt G3, 2017–2020). Die Philosophie der Moderne steht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, die er gleichwohl vor dem Hintergrund des Kontextes der Metaphysikgeschichte reflektiert. Insbesondere geschichtsphilosophische Fragen, die Verbindung von Zeitphilosophie und kritischer Theorie, die Entwicklung eines emanzipatorischen Praxisbegriffs, der Widerstand und Glücksermöglichung verbindet, sowie die kritische Reflexion des Produktivitätsparadigmas (resp. Arbeitskritik) stellen Schwerpunkte seiner Arbeit dar; mehr unter: <https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/personen/postdocs/dr-jochen-gimmel>

Anja Göritz, Dr., geboren 1972, ist Professorin für Psychologie. Seit 2011 leitet sie die Abteilung Wirtschaftspsychologie an der Universität Freiburg; mehr unter: <https://www.goeritz.net>

Jörg Holkenbrink, geboren 1955 im Ruhrgebiet, ist seit 2004 Leiter des Zentrums für Performance Studies der Universität Bremen (ZPS) sowie Erfinder und künstlerischer Leiter des Theaters der Versammlung (TdV). Als Regisseur inszeniert er vorwiegend an den Schnittstellen zwischen Wissenschaft und Kunst. Zu seinen weiteren Arbeitsschwerpunkten zählen Performative Forschung und Lehre,

Wissenskulturen im Dialog, Wissenskulturen und ihre Aufführungen; mehr unter: <https://www.tdv.uni-bremen.de>; aktuell erscheinen: Jörg Holkenbrink/Clara Schließler: „FREMDELN – Lernprozesse in der performativen Forschung zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst mit dem Theater der Versammlung“, in: *Journal für Psychologie* 28 (2020,1), 67–85 (<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-1-67> CC BY-NC-ND 3.0 DE www.journal-fuer-psychologie.de); Jörg Holkenbrink/Anna Seitz: „Daring to Transform Academic Routines – Cultures of Knowledge and their Performances“, in: Laura Cull Ó Maoilearca/Alice Lagaay (ed.): *Routledge Companion to Performance Philosophy*, im Erscheinen.

– Kurz vor Drucklegung hat uns die traurige Nachricht erreicht, dass Jörg Holkenbrink am 3. April nach langer Krankheit gestorben ist.

Doris Ingrisch, Dr., Professorin für Gender Studies am Institut für Kulturmanagement und Gender Studies der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien. Forschungsschwerpunkte: Gender und Cultural Studies, Wissenschaftsgeschichte, Exil-/Emigrationsforschung sowie Qualitative und Experimentelle Methoden; mehr unter: <https://www.mdw.ac.at/ikm/forschungsprojekte/>.

Andreas Kirchner, Ph.D., studierte Philosophie und Katholische Theologie in Dresden und Freiburg. 2013 bis 2016 promovierte er im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Die Dissertation mit dem Titel „Dem Göttlichen ganz nah. ‚Muße‘ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie“ ist 2018 erschienen. Seit 2017 arbeitet er als Postdoc im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Projekt „‚Muße‘ – Ein ost-westlicher Kulturtransfer? Transformationen von Askese und Mönchtum im Nahen Osten“; mehr unter: <https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/personen/postdocs/andreas-kirchner-m-a>

Marion Mangelsdorf, Dr., geboren 1968, Kulturwissenschaftlerin, Mitbegründerin des 2001 etablierten Zentrums für Anthropologie und Gender Studies (ZAG) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie ist Geschäftsführerin des ZAG und derzeit Verbundleiterin des BMBF-Verbundprojekts *Gendering MINT digital* und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 1015 *Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken*; mehr unter: <https://www.zag.uni-freiburg.de/gender-studies/lehrende/marion-mangelsdorf/>; <https://www.genderingmint.uni-freiburg.de> sowie <https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de/personen/postdocs/dr-marion-mangelsdorf>

Regine Nohejl, Dr., geb. 1959, ist Slavistin und Osteuropahistorikerin. Sie arbeitete von 1985 bis 1997 am Slavischen Seminar der Universität Tübingen. Seit 1998 war sie in Forschung und Lehre am Slavischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg tätig. Seit 2017 ist Regine Nohejl wissenschaftliche Mitarbeiterin im Transferprojekt des SFB „Muße“; in diesem Kontext konzipiert und kuratiert sie derzeit mit Elisabeth Cheauré das „Mußeum – Museum der Muße und Literatur“ in Baden-Baden. Mehr unter: <https://www.slavistik.uni-freiburg.de/personal/dr-regine-nohejl>

Christian Schmidt, Dr., ist seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Deutsche Philologie der Universität Göttingen. In einem externen Teilprojekt des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ forscht er zu spätmittelalterlichen Lebensform-Diskursen; mehr unter: <https://www.uni-goettingen.de/de/schmidt%2C+christian%2C+dr./559377.html>

Anna Seitz, Dr., ist Dramaturgin, Philosophin und Theater-, Film- und Medienwissenschaftlerin; aktuell hat sie die Gastprofessur für Dramaturgie und Medientheorie an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg (HAW) inne. Sie studierte in Frankfurt am Main und in Zürich. Als Dramaturgin realisierte sie zahlreiche Theater- und Tanzproduktionen im In- und Ausland. Als Stipendiatin der Hans-Böckler-Stiftung promovierte sie zur „Performativen Forschung und Performanz in der Forschung“. Seit 2013 lehrt sie am Zentrum für Performance Studies der Universität Bremen und seit 2018 zudem an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg (HAW). Aktuell erscheinen von ihr: Alice Lagaay/Anna Seitz: „Que Papel a Presença poderia Desempenhar nas Práticas Académicas? Sobre a performatividade da teoria no contexto da Filosofia-Performance“, „What Role for Presence in the Practices of Academia? – A Dialogue on the Performativity of Theory in the Context of Performance Philosophy“, in: *Revista Brasileira de Estudos da Presença (The Brazilian Journal on Presence Studies)* 2020, <http://www.seer.ufrgs.br/presenca>; Alice Lagaay/Anna Seitz (Hgg.): *WISSEN FORMEN. Performative Akte zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst. Erkundungen mit dem Theater der Versammlung*, Bielefeld 2018, <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3964-3/wissen-formen/>



Anstelle eines Vorworts

Muße und Wissenschaft?

Hoffnungen, Verunsicherungen, Enttäuschungen

Jochen Gimmel

„Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben schon in bedenklich jungen Jahren zu wenig Zeit zum Nachdenken; sie müssen permanent Anträge stellen, Papers schreiben oder sich Begutachtungen stellen. Unser System ist sehr leistungsorientiert geworden. Aber wenn man vor lauter Exzellenz nicht mehr zum Nachdenken kommt und vor lauter Konkurrenz nicht mehr zur Kooperation, dann machen wir etwas falsch. Forscher müssen auch mal einen halben Tag durch den Park gehen und einfach nur nachdenken können.“

Katja Becker, *Die Zeit*, 16. Januar 2020 (Nr. 4), S. 31.

1 An diesem nach wie vor elitären Selbstverständnis ändert auch die Tatsache nichts, dass die Universitäten durch die Hochschulreform mehr und mehr zu einem Ausbildungsplatz umgeformt wurden, denn letztlich wird damit die Unterscheidung von Ausbildung und Forschung nur zu einer Binnendifferenz an den Hochschulen, die umso mehr zu Distinktionsgewinnen statt zu einer Demokratisierung des Wissens herausfordert. Robert Pfaller hat das einmal mit dem Schlagwort „Kacke für alle, Bildung nur für zahlende Eliten“ kommentiert (Pfaller, 2010, 47).

Eine grundlegende Verunsicherung macht sich die letzten Jahre bemerkbar, wenn es um die Entwicklung der Wissenschaften geht. Einerseits mehren sich die Stimmen, die von deren ungemeinen Bedeutung für das Gesamtleben der ‚Wissengesellschaft‘ im 21. Jahrhundert sprechen. Die Wissenschaften seien der Schlüssel, um sich in einer komplexer werdenden, globalen Welt überhaupt zurecht zu finden, bei ihnen sei Rat und Urteil zu allen tiefgreifenden Fragen der Zeit einzuholen und in ihnen der Motor aller zukunftssträchtigen Entwicklungen auszumachen. Obgleich die wissenschaftliche Sphäre nach wie vor großen Teilen der Bevölkerung schlicht fremd geblieben ist¹, halten Akademiker*innen diese dennoch oft für das Kraftzentrum moderner Gesellschaften, an denen kein Weg in die Zukunft vorbeiführe. Mit salbungsvollen Worten und durch teilweise absurd fortschrittsgläubige Zuschreibungen wird so am öffentlichen Renomé der Forschungsinstitutionen gefeilt. Das deutet darauf hin, dass Wissenschaft unter Rechtfertigungsdruck steht. Denn andererseits kann man sich angesichts der Lamentos über die Lage von (Un-)Bildung (siehe dazu Liessmann, 2007) und Forschung(-sfeindlichkeit) (vgl. Hamacher, 2010) kaum des Eindrucks erwehren, dass der Fortschritt des Wissens fußkrank geworden sei. Es wird von einer Bildungskrise gesprochen, von der Zukunftsuntauglichkeit des Ausbildungssystems und der Verkrustung der Universitäten. Aus der Innenperspektive wiederum berichten Akademiker*innen, dass solche Wissenschafts-*Paralyse* gerade dem massiven Strukturwandel geschuldet sei, der universitäres Arbeiten durch eine epidemisch um sich greifende Ökonomisierung der Wissenschaften im Wissensmanagement (vgl. Münch, 2011) verunmögliche.

Es scheint sich ungemein viel zu tun – und doch scheint gerade dieses Tun auf der Stelle zu treten. Wie in vielen anderen Bereichen auch – man denke nur an den fatalen Zusammenhang von technisch-ökonomischem Fortschritt und ökologischer Krise – haben wir es anscheinend in der Wissenschaft mit einer Entwicklung zu tun, die eine enorme Ausweitung der Betriebsamkeit bedeutet, dabei aber zugleich irgendwie ‚stecken geblieben‘ zu sein scheint. In dieser Situation denken manche mit Wehmut an Muße als Wesensmerkmal der Wissenschaft und an die (fiktive) Zeit als Forschung noch Zeit hatte, innezuhalten und dabei Sprünge zu tun, gerade weil von ihr nicht ständig verlangt wurde, fortzuschreiten. Dieses paradoxale Bewegungsgesetz der Erkenntnis wird zur Crux der Wissenschaftspolitik.

Enorme Erwartungen haften an den Idealen von Wissenschaft und Bildung und zerschellen doch zugleich an den Klippen der Realität. Kaum ein anderes Thema ruft bei ein und denselben Personen so viel Hoffnung wie Enttäuschung hervor. So wird beispielsweise dem marxistisch geschulten Krisentheoretiker der Ausverkauf des Wissens unter den Bedingungen einer ‚totalen Mobilmachung‘ im digitalen Kapitalismus zugleich zum Indikator eines nun möglich gewordenen Wissenskommunismus, „in dem die Schöpfung von Reichtum gleichbedeutend wäre mit der freien allseitigen Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, inklusive der Muße- und Genussfähigkeit“ (Gorz, 2010, S. 105). Auch der kunstaffine Gelehrte sieht zwar die Bildung zu einer gespenstisch leeren „Phrase, Schimäre, eine[r] einzige[n] riesigen Sprechblase“ (Liessmann, 2014, S. 10) verkommen, aber doch nur, weil er „um das Wunderbarste [weiß], zu dem Menschen fähig sind: die Hervorbringung und Wahrnehmung des Schönen um seiner selbst willen“ (Liessmann, 2014, S. 181). Beiden, André Gorz wie Konrad Paul Liessmann, die hier stellvertretend für viele andere stehen, können wir uns sowohl in ihrer Grundsatzkritik als auch in ihren Idealen durchaus anschließen. Festzuhalten ist, dass, sobald Ideale der Wissenschaft (oder der Bildung) angesprochen werden, auch das Motiv der Muße ins Spiel zu kommen scheint. Das ist insofern nicht weiter verwunderlich, da Muße seit der Antike nicht bloß Bestandteil der Idee von Wissenschaft und Bildung war, sondern als deren Lebenselixier galt. Verwunderlich ist vielmehr, dass Muße als zentrales Kriterium gelungener Bildungs- und Wissenschaftspolitik so gründlich vergessen gemacht wurde. Eine an Irrsinn grenzende Totalisierung neoliberaler Effizienzideologie hat ihr anscheinend den Garaus gemacht. Doch gerade darum möchten wir am Motiv der Muße festhalten und der Spannung von Idealität und Grundsatzkritik, die das Konzept der Muße in sich birgt, Raum geben.

Viele der Versprechen, die mit den Bologna-Reformen und den Exzellenzstrategien verbunden waren, wurden bitter enttäuscht (vgl. Kaube, 2009). Das war absehbar. In studentischen und vereinzelt auch professoralen Protesten der 1990er und 2000er Jahre wurde vor genau jenen Entwicklungen gewarnt, die nun vielfach als Irrwege beklagt werden (vgl. Horst, 2010; Eßbach 2004). Dennoch scheinen diese Irrwege unbeirrt weiter verfolgt und von politisch Verantwortlichen gar als Erfolge im Strukturwandel verbucht (vgl. dazu Winter, n.d.) zu werden. Gäbe das schiere Quantum an Studierenden, Publikationen, Evaluationen, Kongressen, Projekten, akquirierten Drittmittel usw. Auskunft über den Zustand der Wissenschaften, behielten sie auch recht. Doch der Ver-

dacht lässt sich nicht ausräumen, dass gerade diese ‚Erfolge‘ und das dahinter liegende Erfolgskalkül wesentlich dazu beitragen, dass die Geschäftigkeit des Wissenschaftsbetriebs die Wissenschaft zu ersticken droht. Davon zeugt bspw. die ungeheure Zunahme evaluativer Maßnahmen der Erfassung und Bewertung, die Forschung und Studium eher zu paralysieren drohen, als dass sie deren Qualität sichern würden (Matthies and Simon, 2008). Auch wächst das Bewusstsein davon, Wissenschaft ‚an den Mann bzw. die Frau bringen‘ zu müssen, sich dabei aber andererseits nicht verkaufen und anbieten zu dürfen (vgl. dazu Strohschneider 2017; Griem, 2018). Diese Gratwanderung geht leider nur zu oft daneben. Die künstlich geschaffene Notwendigkeit beispielsweise, Forschung unablässig neu beantragen und als innovatives Spitzenprodukt menschlichen Geistes auspreisen zu müssen, trägt maßgeblich zur begrifflichen Aufblähung einer Antragsprosa bei, die professionelle Abgestumpftheit und semantische Hornhaut erforderlich macht, um ertragen werden zu können. Im Konkurrenzkampf um ständige Innovation wird Begriffs-Trends nachgehechelt und hinter jeder Ecke ein neuer Theorie-‚turn‘ ausgemacht, unter dessen *label* alter Wein in neuen Schläuchen auf den Markt geworfen und dabei ungenießbar wird. Jenseits aller Geschmacksfragen greift die anhaltende Prekarisierung akademischer Arbeit (vgl. bspw. Bildungsgewerkschaft, 2019), die einer willentlichen Vernichtung von Bildungspotentialen und ‚Humankapital‘ gleicht, die Substanz der universitären Forschung an, die ja in den Köpfen zu suchen wäre, die nun dazu verdammt sind, nur mehr um den Selbsterhalt ihrer Karriereexistenz zu kreisen. Die Implementierung von Versatzstücken des anglo-amerikanischen, modularen Modells in die weiterhin feudale Unilandschaft deutscher Provenienz scheint das Kunststück vollbracht zu haben, aus zwei Wissenschaftstraditionen ein Amalgam des jeweils Schlechteren zu bilden: Steile Hierarchien verbinden sich organisch mit einer Bürokratisierung der Forschungs- und Studienverläufe. So macht es jedenfalls den Anschein, wenn man der seit Jahren vorgebrachten Kritik an den Hochschulreformen glauben mag.

In dieser Situation drängt sich die Frage nach Muße als Möglichkeitsbedingung von Studium und Forschung, die auch aus dem vorangestellten Zitat spricht, auf. Natürlich reizt solch ein Rekurs diejenigen unmittelbar zum Widerspruch, die Muße als antiquierten und bildungselitären Begriff verstehen wollen und generell deren normativen Gehalt scheuen. Doch diese Sonderausgabe zum Thema Muße und Wissenschaft ist von der Annahme getragen, dass gerade die ideale, historische Konfiguration des Begriffs der Muße dazu angetan ist, eine kritische Distanz zu den aktuellen Entwicklungen einzuräumen und die Diskussionen darüber, wie wir uns unsere Zukunft vorstellen möchten, zu bereichern (vgl. dazu unseren Leitartikel „Das Verblässen eines Ideals. Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften“). Wir verstehen hier Muße und die mit ihr geistesgeschichtlich verbundenen Konzeptionen von Wissenschaft explizit als Ideale, die als solche wirksam waren und es wiederum sein können. Selbstredend riefen das berüchtigte humboldtsche Universitätsideal, der aufklärerische Bildungsbegriff oder die „europäische Idee“ der Wissenschaft (vgl. Husserl, 1954) auch Enttäuschung hervor – aber doch nicht weil die Ideale enttäuschend wären, sondern weil die Realität hinter diesen zurückblieb. Ein Nachdenken über unsere Zukunft und die der Wissenschaften kann nicht nur deskriptiv verfahren, sondern muss

historisch-kritische und normativ-ideale Perspektiven herstellen, um Diskussionen zu ermöglichen über das, was sein kann, was sein sollte und was wir uns wünschen. In diesem Sinne verfolgen wir mit der Thematisierung der Muße ein explizit kritisches wie auch ideales Vorhaben, das sowohl einen analytischen als auch einen normativen Mehrwert für die Diskussion um die Zukunft der Wissenschaften verspricht.

Diese Sonderausgabe ist das Resultat der gemeinsamen interdisziplinären Arbeit in der 2017 gegründeten *AG Muße und Wissenschaft* im Rahmen des *SFB 1015 Muße. Grenzen. Raumzeitlichkeit, Praktiken*. Der thematische Austausch in dieser AG war von Beginn an durch den Widerspruch zwischen dem Begriff Muße und unserer wissenschaftlichen Arbeitsrealität geprägt. Es ist nicht übertrieben von einem Leidensdruck angesichts der akademischen Arbeitsbedingungen zu sprechen, der sich hier fachübergreifend kundgetan hat. Das hat uns dazu genötigt, uns zuerst der Analyse der aktuellen Problemlage, die sich als Mußelosigkeit in den Wissenschaften bündig fassen lässt, zuzuwenden (wir danken Prof. Alexander Lenger für seinen spontanen Vortrag hierzu; siehe auch Lenger, 2017). Die Anerkennung dieses Widerspruchs und des Leids, den er bei den einzelnen Forscher*innen verursacht, hat uns dazu veranlasst, dass wir uns in dieser AG besondere Freiräume herausgenommen, uns der üblichen Ergebniszwänge entledigt und versucht haben, in ein möglichst hierarchiefreies Gespräch zwischen den Disziplinen und vor allem untereinander zu treten. Das ist weitgehend gelungen, obgleich selbst diese partielle Befreiung von den Zwängen des wissenschaftlichen Betriebs nicht ohne die Anstrengung möglich war, die es bedeutet, sich aus den gewohnten Verfahrensweisen herauszunehmen und damit in einen Widerstand zur etablierten Funktionsweise zu treten. Dieses partielle Gelingen (samt der damit verbundenen Verunsicherungen und Zumutungen) einer anderen Forschungskultur weist darauf hin, dass es durchaus möglich sein kann, auch heute in Muße zu forschen und seine wissenschaftliche Tätigkeit auch als eine Freude zu genießen – als eine Zeit, die man hat. Die ungeheure und zur Schau gestellte Zeitknappheit in der Wissenschaft erweist sich in dem Augenblick als zutiefst unwissenschaftlich, in dem man sich tatsächlich einmal Zeit für die Wissenschaft nimmt, um sie für sich selbst zu haben – also sobald Wissenschaft wieder Selbstzweck sein darf. Dabei fallen quasi nebenbei Ergebnisse an, von denen wir hier einige abdrucken.

Neben dem bereits angesprochenen Leitartikel, der versuchen wird, Muße-Ideale der Wissenschaft exemplarisch auszuweisen und daraus Kriterien einer Grundsatzkritik zu entwickeln, versammeln wir in einer ersten Sektion Beiträge zu historischen und konzeptionellen Aspekten des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft. Der Historiker Marcel Bubert beleuchtet dieses Verhältnis zur Entstehungszeit der Universitäten. Die (Un-)Möglichkeit von Muße in Wissenschaftsdiskursen der Moderne diskutiert Jochen Gimmel aus philosophischem Blickwinkel, während aus theologischer Perspektive Andreas Kirchner eine geistesgeschichtliche Reflexion zu diesem Thema vorlegt. In einem explizit kritischen Beitrag zur universitären Forschungskultur nimmt der Ethnologe Martin Büdel zu diesem Thema Stellung. Doris Ingrisch und Marion Mangelsdorf steuern schließlich einen konzeptionellen Beitrag zur dialogischen Gesprächskultur

bei. Zwei weitere Beiträge (Sektion 2: Holkenbrink/Seitz und Dressel/Mangelsdorf) nähern sich der Thematik durch dialogische Textformate. Sie versuchen damit der inhaltlichen Frage auch auf der Darstellungsebene Rechenschaft zu leisten. In einer dritten Sektion schließlich versammeln wir einige ausgewählte Werkstattberichte aus der Arbeit der oben genannten AG, die der Aufgabe entsprungen sind, das Verständnis von Wissenschaft, wie es den jeweiligen Fächern und vor allem auch dem subjektiven Zugang der Autor*innen zugrunde liegt, darzulegen. Anja Göritz beschreibt ihre Zweifel an den lange unhinterfragt gebliebenen Maßstäben Ihres Fachs hinsichtlich der Replikationskrise in der Psychologie. Andreas Kirchner problematisiert die Perspektive der Theologie, die es gewohnt ist, ihre Existenzberechtigung innerhalb der säkularen Wissenschaftskultur rechtfertigen zu müssen. In einem experimentellen Textformat reflektiert Christian Schmidt seine alles andere als trocken erscheinende Beschäftigung mit der mediävistischen Philologie. Philosophie als manisch-erotisches und aporetisches Fragen rückt in der Abgrenzung zur Nüchternheit moderner Wissensgenerierung für Jochen Gimmel in den Fokus. Regine Nohejl thematisiert schließlich die Besonderheiten der russischen Literaturwissenschaft, die als Wissenschaft doch zugleich zum Spielball politischer Interessen wurde und sich dagegen abzugrenzen hatte.

Literatur:

- Wolfgang Eßbach, „Uni bolognese. Wie sich die Europäische Hochschulbildung selbst abschafft“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 22.11.2004, 13.
- Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft (GEW), *Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2017 unter der Lupe*, online: <https://www.gew.de/aktuelles/detailseite/neuigkeiten/bundesbericht-wissenschaftlicher-nachwuchs-2017-unter-der-lupe/> (abgerufen am 23.12.19).
- Andre Gorz, *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*, Zürich 2010.
- Julika Griem, *Zumutungen. Wissenschaftskommunikation und ihre Widersprüche*, Bonn 2018.
- Werner Hamacher, „Freistätte. Zum Recht auf Forschung und Bildung“, in: Johanna-Charlotte Horst (Hg.), *Was passiert? Stellungnahmen zur Lage der Universität* (Unbedingte Universitäten), Zürich 2010, 217–248.
- Johanna-Charlotte Horst (Hg.), *Was passiert? Stellungnahmen zur Lage der Universität* (Unbedingte Universitäten), Zürich 2010.
- Edmund Husserl, „Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: ders./W. Biemel (Hgg.), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, 314–348.
- Alexander Lenger, „Die Geisteswissenschaften und ihre Muße. Das akademische Feld zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 205–225.
- Konrad Paul Liessmann, *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift*, Wien 2014.
- Konrad Paul Liessmann, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2007.
- Hildegard Matthies/Dagmar Simon (Hgg.), *Wissenschaft unter Beobachtung. Effekte und Defekte von Evaluationen* (Leviathan Sonderheft), Wiesbaden 2008.
- Richard Münch, *Akademischer Kapitalismus. Zur politischen Ökonomie der Hochschulreform*, Berlin 2011.

- Robert Pfaller, „Der Kampf gegen die Fortentwicklung der Universität zur repressiven Attrappe“ in: Johanna-Charlotte Horst (Hg.), *Was Passiert? Stellungnahmen zur Lage der Universität* (Unbedingte Universitäten), Zürich 2010, 41–54.
- Peter Strohschneider, Rede anlässlich des Neujahrsempfangs der DFG, gehalten zu Berlin am 16. Januar 2017.
- Martin Winter, „Bologna – die ungeliebte Reform und ihre Folgen“, in: Nicola Hericks (Hg.), *Hochschulen im Spannungsfeld der Bologna-Reform. Erfolge und ungewollte Nebenfolgen aus interdisziplinärer Perspektive*, Wiesbaden 2018, 279–293.

Empfohlene Zitierweise:

Jochen Gimmel: Muße und Wissenschaft? Hoffnungen, Verunsicherungen, Enttäuschungen

In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 9–14

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.9

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/musse-und-wissenschaft-vorwort/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Debattenbeitrag

Das Verblassen eines Ideals

Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften

Jochen Gimmel, Andreas Kirchner und Marion Mangelsdorf

Vorbemerkungen

1 Im folgenden Text verzichten wir weitgehend auf bibliographische Angaben. Bei bekannten Wendungen belassen wir es bei Nennung des Autors bzw. der Autorin.

2 Wie bereits Karin Knorr-Cetina (2002) feststellte, lässt sich heute nur noch schwerlich von *einer* Wissenschaft sprechen (Knorr-Cetina 2002, 13). In welchem Sinn sprechen wir hier also von Wissenschaft? Was verbindet die spezialisierten und zum Teil sehr disparaten wissenschaftlichen Disziplinen? Die zunehmende Fragmentierung der Wissenschaftslandschaft (Percy Snow 1959, Bammé 2004) macht eine umgreifende Kritik der ‚Produktionsbedingungen‘ von Forschung bzw. deren gesellschaftlicher Funktion(-alisierung) problematisch. Wenn wir also dennoch von Wissenschaft im Singular sprechen, soll dies vor allem zur Betonung der Frage nach dem *Gemeinsamen der Wissenschaften* dienen. Dieses Gemeinsame ist vielleicht eher in wissenschaftlichen Idealen, die die einzelnen Disziplinen miteinander verbinden, auszumachen als in den Alltagsroutinen und den praktischen Versuchen, diese Ideale umzusetzen.

Mit diesem ‚Manifest‘¹ beabsichtigen wir einen dezidiert streitbaren Beitrag, der als Impuls zur Öffnung der Wissenschaftsdebatte gedacht ist und die Lesenden dazu einlädt, sich selbst zu positionieren. Der Ausgangspunkt unserer Frage nach der aktuellen Verfassung des wissenschaftlichen Betriebs ist die gemeinsame Arbeit in einem Sonderforschungsbereich zur *Muße*, an dem wir als wissenschaftliche Mitarbeiter*innen angestellt sind. Bei der Beschäftigung mit diesem Thema stößt man unweigerlich auf wirkmächtige Wissenschaftsideale². Das Konzept der *Muße* und die europäische Idee der Wissenschaft sind ideengeschichtlich eng miteinander verwoben und gehören gemeinsam zum Ferment abendländischer Wissenskulturen. Diese Ideale und die damit verbundenen *Muße*-Motive – wie z.B. die Selbstzweckhaftigkeit der Forschung, die emphatische Wahrheitsschau oder auch die Zeitvergessenheit des Forschens – werden noch heute im Selbstbild und in der habituellen Inszenierung von vielen Wissenschaftler*innen und wissenschaftlichen Institutionen gepflegt. Das erstaunt, da *Muße* ein seltenes Gut geworden zu sein scheint, glaubt man den weit verbreiteten Klagen über den steigenden Konkurrenzdruck in der Spitzenforschung, über die zunehmende Ökonomisierung der Wissenschaften und die Projektförmigkeit von kurzen Forschungs-„Slots“, finanziert durch Drittmittel und auf eng getaktete Evaluation geeicht. Es gibt keinen Anlass, daran zu zweifeln, dass der wissenschaftliche Beruf und dessen Institutionen durch eine zunehmende *Mußelosigkeit* gekennzeichnet sind. Effizienzansprüche an den wissenschaftlichen Betrieb, der seine enormen finanziellen Verausgabungen vor der Gesellschaft durch verwertbare Resultate, einen gesellschaftlichen ‚Mehrwert‘ und eine strikte ökonomische Optimierung rechtfertigen soll, stehen in einer grundsätzlichen Spannung zum idealen Selbstverständnis wissenschaftlicher Forschung. Das trägt zu quälenden Widersprüchen im wissenschaftlichen Alltag bei. Zu diesen Widersprüchen gehört, dass viele Wissenschaftler*innen ihre Arbeitsbedingungen trotz aller Begeisterung für die Sache als leidvoll (überlastend, unsicher, antagonistisch und hierarchisch) erfahren und dennoch hinnehmen. Wir möchten hier den

Kontrast zwischen Idealen und Realitäten wissenschaftlicher Forschung herausstellen. Wenn wir dabei bisweilen auch Gefahr laufen zu überzeichnen, soll das Bewusstmachen und Problematisieren dieser Widersprüche zu der dringlichen Diskussion beitragen, welche Idee der Wissenschaft wir für das 21. Jahrhundert als maßgeblich erachten wollen. Dass wir hierbei ein scheinbar überlebtes Konzept – Muße – zentral stellen, ist programmatisch, da wir hoffen, der Diskussion dadurch eine historische Tiefendimension und Radikalität zu verleihen, die nicht einfach mit dem ermüdenden Verweis auf die Sachzwänge des Status quo beantwortet werden kann.

³ Anzunehmen ist außerdem, dass die beschriebene Widersprüchlichkeit im Selbstbild vieler Wissenschaftler*innen nicht in allen Disziplinen in gleicher Weise zu spüren ist, da manche Wissenschaftskulturen nur partiell auf die ideellen (bzw. ideologischen) Hintergründe referieren, die in Kollision mit der Effizienz- und Produktionslogik der heutigen Wissenschaftslandschaft geraten.

Wir kontrastieren im Folgenden einige zentrale Tendenzen der Entwicklung akademischer Tätigkeit mit Wissenschaftsidealen, die sich als ‚Muße-Ideale‘ verstehen lassen. Ob solchen Idealen jemals auch nur ansatzweise realiter entsprochen wurde, ist fraglich.³ Dennoch halten wir es für wichtig, in einer ‚Wissensgesellschaft‘ diese idealen Ansprüche hochzuhalten und zu verteidigen. Dabei stellen wir keineswegs die Ergebnisse ideologiekritischer, wissenschaftstheoretischer und ideengeschichtlicher Untersuchungen in Frage, die kritische Perspektiven entwickelt haben und es nahelegen, solche ‚Ideale‘ in Gänsefüßchen zu verbannen und nur mit spitzen Fingern anzufassen. Dennoch versuchen wir hier solche Muße-Ideale in einer Art Apologie polemisch stark zu machen, um Kriterien zu gewinnen, die es erlauben, einen Schritt aus den Zusammenhängen unseres Arbeitsalltags heraus zu treten. Das scheinbar überkommene Wissenschaftspathos, auf das wir uns hier einlassen, kann es erlauben, Perspektiven und Positionen der Kritik zu eröffnen, die meist durch die konkreten Arbeitskontexte und Forschungsbedingungen verstellt bleiben. In diesem Sinne formulieren wir Utopien der Wissenschaft und verstehen diese als den Standpunkt einer Grundsatzkritik, die wir ohne den Rekurs auf solche Muße-Utopie der Forschung nicht ins Auge fassen könnten. Dass wir damit nicht den realpolitischen Implikationen wissenschaftlicher Administration gerecht werden wollen, sollte sich von selbst verstehen. Ebenso sollte klar sein, dass wir diese utopischen Ideale nicht als Privilegien gegenüber einer weiterhin entfremdeten Arbeitswelt zu erreichen hoffen, sondern sie als Infragestellung entfremdeter Arbeitsverhältnisse überhaupt verstehen. In diesem Sinne fordern wir für die im Folgenden zur Sprache kommenden Wissenschaftsideale konkrete Entfaltungsräume in den Universitäten und der außerakademischen Gesellschaft. Den emphatischen Anspruch auf Unbedingtheit der Universität, auf Freiheit von Forschung und radikale Offenheit des akademischen Diskurses ernst zu nehmen, erscheint uns unabdingbar, um die aktuellen Diskussionen zur Bedeutung der Wissenschaften im 21. Jahrhundert nicht an der Oberfläche verebben zu lassen.

In einem ersten Schritt formulieren wir aus einer Muße-Perspektive Wissenschaftsideale, um in einem zweiten Schritt von ihnen ausgehend grundlegende Kritikpunkte abzuleiten.

(Muße-)Ideale der Wissenschaft

(1) Selbstzweckhaftigkeit der Wissenschaft: Wissenschaft wurde in ihren Anfängen untrennbar auf Muße bezogen. Sie galt keineswegs bloß als eine äußerliche Bedingung, sondern vielmehr wurde ihr eine eigentümliche Struktur zugeschrieben, die zugleich wissenschaftliche Tätigkeiten wesentlich bestimmen sollte: Selbstzweckhaftigkeit. Ein wesentliches Kriterium von Wissenschaft ist es, Erkenntnis nur um Willen der Erkenntnis zu suchen und letztlich keine anderen Zwecke gelten zu lassen. Solche Selbstzweckhaftigkeit ist bereits im Staunen angesprochen, das als der Anfang aller Wissenschaft galt. Selbstverständlichem wie Überraschendem als Fragwürdigem begegnen zu können, setzt eine Muße voraus, die dem Druck der Alltagspraxis und dessen Handlungszwängen enthoben ist und für sich in Anspruch nimmt, nichts leisten zu müssen und darum alles denken zu dürfen. Solche Muße-Momente erlauben erst die Radikalität eines wissenschaftlichen Fragens, das sich nicht durch praktische Zwecke, Nutzenabwägungen oder gesellschaftliches Ansehen einschränkt. Eine wissenschaftliche ‚Gründlichkeit‘, die das Forschen ins Unendliche fortgehen lässt, da es sich mit den gefundenen Antworten nie zufriedengeben will, muss von einer Begeisterung (*eudaimonia*) getragen sein, um nicht zu einem Fluch zu werden. Die Wissenschaft scheint ‚interessenloses Wohlgefallen‘ (Kant) an dieser abgründigen Erfahrung des Wissens nehmen zu können.

(2) Wahrheit als Begeisterung (*eudaimonia*): An solchem ‚Glück der Erkenntnis‘ (Horkheimer/Adorno) – ein Glück der Muße – findet das Movens aller Wissenschaft seine spezifische Charakterisierung: die Begeisterung der Suche nach Wahrheit. Unabhängig davon, welche Wahrheitskonzepte in den Wissenschaften zu Grunde gelegt werden, ob sie nüchtern-pragmatisch ausfallen, formal, deskriptiv oder emphatisch-existentialistisch: Wissenschaft soll als Selbstzweck in der Suche nach Wahrheit *in actu* ihre Erfüllung finden. Man kann von einem Pathos der Wahrheit sprechen, das weit davon entfernt ist, ‚Rausch und Leidenschaft‘ (Weber) bloß ausnüchtern zu wollen, sondern diese gar zu Voraussetzungen echter wissenschaftlicher Arbeit erklärt. Die Begeisterung der Wahrheitssuche hat ihre Entsprechung im Motiv eines platonischen *Eros* und *Daimons*, einer Muße, die der Manie des Wissens Raum eröffnet. Sich als Person dem fragenden Streben nach Wahrheit(en) hinzugeben, die Muße zu haben, sich Fragen unbedingt widmen zu können, wurde als wesentliche menschliche Entfaltungsmöglichkeit verstanden und stellt als solche bis heute einen Subtext der Idee von Wissenschaft dar.

(3) Wissenschaft als Bildung: Im Sinne menschlicher Selbstentfaltung erweist sich Wissenschaft genuin als Bildung. Damit sind nicht bloß Lebensabschnitte und Berufe angesprochen, sondern vielmehr die konstitutive Entfaltung der Persönlichkeit. Von dieser (modernen, humanistischen) Idee zehren Bildungsideale, die programmatisch Forschung und Lehre miteinander verknüpfen. Der radikal-selbstzweckhafte Muße-Freiraum der Wissenssuche stellt in diesem wirkmächtigen Ideal den eigentlichen Nährboden dar, dem selbstbewusste und -bestimmte Menschen entwachsen sollen. Forschen (als lebenslanges Lernen) im Sinne der Persönlichkeitsentfaltung wäre nicht mehr

von Lehre als deren lebendige Ausdrucksform zu unterscheiden. Nicht die Verbindung von Forschung und Lehre ist in dieser Perspektive also künstlich, sondern deren Trennung. Forschung als Bildung vom Bildungsprozess der Nachwuchsforschenden abzusondern, bedeutet vor der eigenen Zukunft zu verstummen. Mit einem solchen emphatischen Bildungsbegriff ist aber nicht bloß die individuelle Person angesprochen, sondern vielmehr die Menschheit selbst, die sich mit der Wissenschaft ausbilden könnte, wo sie aus ihrer ‚Unmündigkeit‘ (Kant) herausfände. So zielt die Idee der Wissenschaft auch auf ein Muße-Moment im Leben der Menschheit, durch welches die Möglichkeit historisch erst gegeben wäre, sich von der blinden Schicksalsmacht der Ignoranz zu einer verwirklichten Humanität zu befreien.

(4) Freiheit der Wissenschaft: Von Selbstzwecken ist im Kontext aufklärerischen Denkens meist in Bezug auf Freiheit die Rede. Just der Wissenschaft wurde zugesprochen, durch Einsicht Selbstbestimmung allererst zu ermöglichen und im vernünftigen (wenngleich oft stillen) Urteil eine Instanz zu bilden, die als einzig freiheitliche Autorität gelten könne. Vorderhand meint die Freiheit der Wissenschaft aber ein sehr konkretes Ideal, nämlich (in Betreff der Wahrheit) ganz unabhängig vom ‚Befehle der Regierung‘ frei dazu zu sein, ‚alles zu beurteilen‘ (Kant). Die charakteristische Schwellenstruktur von Muße, die sich aus einer negativen ‚Freiheit von‘ ergibt und in eine positive ‚Freiheit zu‘ verweist, kehrt hier in wissenschaftspolitischer Wendung wieder. Wissenschaft wird zugleich als Freiraum von und für die Gesellschaft aufgefasst und bildet in dieser Ausnahmestruktur einen idealen Souveränitätsraum der Erkenntnis. Sie darf und muss sich von den Obliegenheiten der Politik, Wirtschaft und Privatsphäre frei halten und schafft gerade dadurch einen Freiraum, in dem die dringendsten menschlichen Anliegen zur Formulierung finden können. So wird es der Gesellschaft zugleich möglich, zu sich selbst in ein Verhältnis freier Gestaltung zu treten. Dieser Freiheitscharakter der Wissenschaft, der einmal innig mit dem Freiraum der Muße in Verbindung gebracht wurde, findet in den Idealen der Ergebnisoffenheit und Selbstkritik ihre methodische Entsprechung und Umsetzung.

(5) Offenheit der Wissenschaft: Es ist der Idee der Wissenschaft inhärent, ergebnisoffen zu forschen. Dieses methodische Diktum ist emblematisch für eine ideale wissenschaftliche Haltung, die sich einem potenziell unabschließbaren, offenen Erkenntnisprozess, der als Selbstzweck begriffen wird, verpflichtet sieht. Ergebnisoffenheit ist der Modus einer selbstzweckhaften Tätigkeit, die sich gerade nicht als die Produktion von Ergebnissen, Lösungen oder patenten Antworten versteht, also nicht als herstellende Tätigkeit, sondern als begeisterte Wahrheitssuche, die in sich selbst ihre Erfüllung hat. Diese grundsätzliche Offenheit gewährt den freien Bezug zu den Gegenständen des Wissens. Das bedeutet auch, dass ‚Irrtum‘ in der Wissenschaft nicht bloß als Fehlschlag begriffen werden kann (wie es in einer Produktionslogik der Fall wäre), sondern als (Irr-)Weg doch zugleich eine Annäherung an Wahrheit darstellt. Das Begehen von Irrtümern ist in diesem Sinn methodisches Prinzip und lässt Wissenschaft als eine Kultur des Scheiterns und als essayistisches Verfahren verstehen. Das bedeutet mithin, dass in der Wissenschaft dem

Fragen gegenüber dem Antworten grundsätzlich ein höherer Wert zuzukommen hat. So begriffen vermag Wissenschaft der Haltung des Staunens, der sie entstammt, zu entsprechen.

(6) (Selbst-)Kritik der Wissenschaft: Die Freiheit der prinzipiellen Erkenntnis-Offenheit findet in der radikalen (Selbst-)Kritik der wissenschaftlichen Haltung ihr Komplement. Wissenschaft ist eben kein unverbindliches Umherschweifen der Intuition, sondern ein Begreifen durch Unterscheiden, Abgrenzen und Bestimmen, d.h. sie ist wesentlich Kritik. Damit steht sie aber nicht im Widerspruch zur grundsätzlichen Offenheit, sondern zeigt vielmehr an, wie sie diese ‚voraussetzungslos‘ (d.h. ohne äußere Zwecke, Nutzen o.ä. zu verfolgen) zu erschließen vermag. Als Kritik – Unterscheidung, Abgrenzung und Bestimmung – werden die Schritte auf dem Weg der Erkenntnis getan und finden darin Halt und Fundament. Sie ist zuerst und wesentlich Selbstkritik, das heißt, ihr wohnt eine fundamentale Reflexivität inne. Erkenntnisfortschritt ist nur durch Selbstkritik gewährleistet, die in der Lage ist, den Weg der Ausdifferenzierung der Erkenntnis zu reflektieren. Dieses grundsätzlich kritische Vorgehen entspringt dem strukturellen Freiraum der Wissenschaft, den wir in der Muße angesprochen haben, denn es verlangt ein ‚Pathos der Distanz‘ (Nietzsche), das sich zu sich und seinen Gegenständen frei ins Verhältnis setzen kann. Wissenschaft beruht grundlegend auch auf dieser *Epoché* in Muße, die (Selbst-)Kritik erst ermöglicht.

(7) Wissenschaft als Gesprächskultur: Freilich war das kritische Verfahren der Wissenschaft von alters her nicht zuerst in der kritischen Selbstreflexion begründet, sondern vielmehr im kritischen Dialog mit Anderen. Dieser wird als Verfahren internalisiert, d.h. Wissenschaft versteht sich in ihrem Ausdruck immer als ein (Streit-)Gespräch mit Anderen, selbst da, wo sie Monologe hält. Die Ideen eines inneren ‚Gerichtshofes der Vernunft‘, diskursiver Logik, oder der Überzeugungskraft des besseren Arguments zeugen von diesem fundamentalen Gesprächscharakter der Wissenschaft. Sie gewinnt aus dieser Dialogizität Wahrheitskriterien der Gesprächskultur. So ist noch die fundamentale Forderung nach Aussagen *clare et distincte* (Descartes) eine, die sich aus den Anforderungen der Vermittlung ergibt, die also dem Gesprächs- und Disputcharakter der Wissenschaft entspringt. So sind die wissenschaftlichen Prinzipien der Publizität, der Transparenz und der Universalität bzw. Allgemeinheit letztlich Prinzipien, die dem freien Gespräch unter Menschen Rechenschaft leisten und die individuelle Wahrheitsbegeisterung in ein gesellschaftliches Verhältnis versetzen. Wie an kaum einem anderen Ort wird in diesem Gesprächsideal der Wissenschaft an Kriterien menschlichen Umgangs festgehalten: Grundsätzliche Gewaltlosigkeit der Begegnung, das Zugeständnis, dass jeder Mensch etwas Wichtiges und Unbekanntes zu sagen haben könnte, die Bereitschaft, sich in Frage stellen zu lassen und widersprüchlichen Position Aufmerksamkeit zu schenken in einem Gespräch, das sich ohne weitere Absichten um ein Thema versammelt. Wissenschaft als eine ideale Kultur des Gesprächs basiert auf der Muße als Grund und Rahmen solcher Begegnung.

Die vorausgegangenen Ideale der Wissenschaft lassen sich in ihrer Gemeinsamkeit als ein *Ethos der Muße* begreifen.

Kritik der Realität des wissenschaftlichen Betriebs

(1) Ökonomisierung der Wissenschaft – wissenschaftliche Chrematistik:

Welchen Wert hat Wissenschaft? An was misst sich ihr Wert? Ist sie etwas wert oder nicht vielmehr ein Gut? – Betrachtet man die Entwicklung des wissenschaftlichen Betriebs, der akademischen Institutionen, der Forschungs- und Lehreinrichtungen vom Standpunkt der Muße-Ideale aus, dann hat man allen Grund die Hände über dem Kopf zusammenschlagen: Die Wissenschaften werden durch scheinbar ökonomische Maßgaben des Nutzens, der Anwendbarkeit und Effizienz nicht nur ihrer leidenschaftlichen Begeisterung beraubt, viel schlimmer: Forschung als Wissensmanagement (*New Public Management*) beugt sich *pseudo*-ökonomischen Effizienz- und Leistungsstandards, die gar keiner vernünftigen Abwägung von Aufwand und Nutzen, von Zwecken und Mitteln der Wissenserzeugung entsprechen. Die Produktions-, Publikations-, Evaluations- und Administrationsmaßgaben gehorchen der Logik einer Verabsolutierung lediglich szientifischer Mittel und Effekte. Was zählt, ist nicht die Wissenschaft als solche, sondern die schiere Quantität erzeugbarer Ergebnisse, deren Absatzreichweite in Impact-Faktoren gemessen und deren Messbarkeit selbst zu einem Gütesiegel erklärt wird. Die sich ökonomisch gebarende Geschäftigkeit des Wissensmanagements hat sich als Institution zum Selbstzweck erklärt und macht gerade darum aller selbstzweckhaften Wissenssuche den Garaus. Die weitverbreitete Rede von einer Ökonomisierung der Wissenschaften wäre darum treffender durch die einer um sich greifenden wissenschaftlichen Chrematistik zu ersetzen: Vergleichbar mit dieser Erwerbsform, die ihren Zweck nicht in der Gewährleistung des Notwendigen oder des stofflichen Reichtums findet, sondern in der bloßen Vermehrung des Geldes, tendieren auch die Mittel und Währungen des akademischen Marktes – Evaluationen, Methodiken, Institutionen und Publikationen – in zum Teil absurder Weise dazu, sich als Zwecke absolut zu setzen. Es macht den Anschein, dass sich – dem Midas gleich – alles, was Forscher*innen anfassen, zu Projekten und Veröffentlichungen verwandelt, während sie an Einsichten verdursten. Wissenschaft ist heute eben ganz und gar nicht effizienter als zuvor, wenn ihr ‚Effekt‘ sein sollte, freie und fundamentale Erkenntnissuche zu gewährleisten. Vielmehr scheint jede neue Management-Lösungen vornehmlich auf die Steigerung des Outputs, der Werbewirksamkeit und einer sich formal emsig gebärdenden Betriebsamkeit zu zielen. Es ist nicht bloß die Zunahme an Verwaltungsakten, die den Forschenden die Luft zum Forschen raubt, sondern die in die Binnenstruktur eingesickerte Chrematistik der Wissensproduktion selbst, der ständigen Aus- und Verwertung des Forschens. Ökonomisierung der Wissenschaften bedeutet eigentlich eine betriebsförmig sich auswertende Auswertung, Evaluation evaluierender Methodik. Zum Selbstzweck erhoben lässt der wissenschaftliche Betrieb den tatsächlichen Zweck von Wissenschaft vergessen, nämlich das offene Fragen, die Radikalität der Kritik und das (privilegierte) Glück, Welt als einen Erkenntnisreichtum erfahren zu dürfen.

(2) Produktionslogik: So gilt nicht mehr die Forschung und mithin die Suche und Frage nach Wahrheit als Selbstzweck, sondern zunehmend bloß noch die Produktion von Ergebnissen – ungeachtet dessen, ob ihr überhaupt eine Frage zugrunde liegt. Unter dem Diktat der vorherrschenden Antragslogik werden die ‚Forschungsdesigns‘ nach der zu erwartenden Quantität erzeugbarer Resultate ausgerichtet. Damit wird die Idee der Ergebnisoffenheit von Forschung *ad absurdum* geführt und tendenziell nur noch das erforscht, was Prognostizierbares und so letztlich Bekanntes behandelt, oder es werden bereits etablierte Forschungsthesen lediglich in Variationen bis zur Übersättigung wiederholt. Forschung verkümmert so im besten Fall zu einem epistemischen Handwerk, meist verkommt sie aber zu einer quasi maschinellen Abfertigung akademischer Inhalte. Diese Tendenz treibt ihre Blüten in der Publikationsflut und dem Zwang, diese zu reproduzieren und unablässig zu erweitern. Allen ist klar, dass die durchschnittlich aufgeführte Forschungsliteratur in einem Fachaufsatz in der Regel den zeitlichen Rahmen sprengt, um tatsächlich gründlich studiert worden zu sein. Ebenso ist allen bewusst, dass die zig-seitigen Publikationslisten in akademischen Lebensläufen einer Logik quantitativer Verwertung und Vervielfältigung im Zweifelsfall sehr begrenzter Inhalte entstammen. Da niemand alles zur Kenntnis nehmen kann und will, was um der wissenschaftlichen Produktionsleistung willen in die Welt gesetzt wurde, wird der Mangel an inhaltlicher Auseinandersetzung durch die Überfülle an Verweisen und Publikationen kompensiert. Wir produzieren und reproduzieren Forschungsergebnisse nach einer Logik expansiver Wissensverwertung, die ihr Modell im Produktionswahnsinn des Kapitalismus findet.

(3) Mensch als Mittel des wissenschaftlichen Betriebs: Wo es nützlich ist, wird die Bedeutung und Würde der *Alma mater*, die gütig Bildung und Wissen spendet und den Geist nährt, betont. Dagegen sind die universitären Institutionen weniger spendabel, wenn es um die materielle Sicherheit ihrer Wissensarbeiter*innen geht. Die hehren Institutionen der Wissenschaften erzeugen systematisch und willentlich ein Prekariat, das sich dankbar zeigen soll, ob der Dignität und des Renommees dieser Institutionen, von welcher man profitiere und von dem man als ‚Nachwuchswissenschaftler*in‘ zehren dürfe. So kommt es zum zwanglosen Zwang der besseren Selbstausschöpfung. Forscher*innen sind dazu gezwungen (*venia legendi*) als Privatdozent*innen Lehre zu absolvieren, ohne dass sie dafür eine angemessene Vergütung erhalten. Die verhältnismäßig gut bezahlten Stellen bleiben vor der Professur grundsätzlich befristet, um den Karriereeifer nicht abflauen zu lassen. Arbeiten für den regulären Betrieb der Institute werden immer wieder durch Drittmittelangestellte oder Stipendiaten geleistet, was frech als Qualifizierungsmaßnahme verbucht wird. Die Aussicht auf vermeintlich goldene Zeiten einer ordentlichen Berufung nach Jahren der Entbehrung und der Unsicherheit halten gegenüber diesen Missständen das Murren leise. „Da mussten wir alle durch!“, lässt sich dann oft vernehmen. „Alles halb so schlimm, das ist notwendig, um die Spreu vom Weizen zu trennen!“ Dass es hier um Menschen geht, um konkrete Schicksale und Leben, erscheint zweitrangig, schließlich geschieht das alles im Dienst der

„Sicherung der Qualität von Forschung und Lehre“, des Wettbewerbs der Besten im Ranking der Exzellenzen. – Man darf bezweifeln, dass es wirklich die Besten sind, die durchhalten und ihr übriges Leben zurückstellen. Aber das System trägt sich selbst, denn wer „es geschafft hat“, sieht oft darin allein schon den Beweis, dass er es auch verdient hat! Wer als Exzellenz aus der Feuerprobe des akademischen Selektionskrieges hervorgegangen ist, wird sich nicht scheuen, seine vielversprechenden Epigon*innen wieder in das gleiche Feuer zu stürzen – gilt das doch als die Feuerprobe auf die Qualität der zukünftigen Eliten. Auf dem akademischen Karriereweg wird man so vor allem zum Experten machstrategischen Denkens, das einen lehrt, wann man servil und wann offen aggressiv agieren muss. Der so anerzogene akademische Machtinstinkt verwandelt die Erotoman*innen des Wissens in Egomane*innen der Karriere. Kolleg*innen werden zur „Ressource“, zu „wertvollen Kontakten“, „Knotenpunkten im Karrierenetzwerk“ – sie werden auf Funktionen reduziert und funktionalisiert selbst. Die Suche nach Anerkennung durch die wissenschaftliche Community kann zu einer Droge werden, die Leben, Leber und Rückgrat nachhaltig zersetzt.

(4) Dysfunktionen der Hierarchie: Nachwuchswissenschaftler*innen – schon der Ausdruck ist zynisch; die damit Bezeichneten sind oft schon ergraut und im besten Alter, nämlich dem der Familiengründung, die sie gerade verpassen. Ist die Hürde erstmal genommen und eine Professur erreicht, scheinen allerdings absurderweise die Qualen des Kampfes um Anerkennung und die Überforderung durch die Funktion, die man als Patron*in der Akademie auszufüllen hat, nicht abzunehmen. Die Lehrstuhlinhaber*innen haben sich keineswegs einen Freiraum der Forschung erkämpft, sondern vor allem die lastende Pflicht (für andere) in institutionelle Verantwortung genommen zu sein. Nun schielen sie neidisch auf das angebliche Privileg ihrer Mitarbeiter*innen, noch Zeit und Freiheit zum Forschen zu haben, das sie gerade aufgrund des Privilegs ihrer Stellung verloren glauben. Es ist das Höllische an dieser Institution, dass der Himmel *tatsächlich* immer nur das Leben der Anderen ist. Die universitären Hierarchien schaden somit letztlich allen Beteiligten und pervertieren die angebliche Effizienzsteigerung zudem durch quasi feudale Strukturen, in denen Engagement, Originalität, Begabung oder sonstige nüchterne Kriterien oftmals gegenüber anbiedernden und paternalistischen Untugenden hintangestellt werden. Das immense Gefälle zwischen den Statusgruppen befördert auf einer strukturellen Ebene Machtmissbrauch und Ausbeutung. Die Rechtfertigung dafür erfolgt im Zweifel auf Veranstaltungen, bei denen diejenigen, die an der Spitze der Hierarchie stehen, über sich selbst und miteinander sprechen und das eigene Genie herausstellen. Schließlich wüssten die arrivierten Wissenschaftler*innen besser, was die jungen erst noch lernen müssten, um weiter zu kommen. D.h. umgekehrt: Wer es nicht weit bringt und unter dem akademischen Selektionsdruck zusammenbricht oder sich diesem entzieht, der trägt daran allein Schuld. Der universitäre Betrieb und die akademischen Karrieremodelle stützen Strukturen der unbedingten Subordination und nehmen sich bis heute vor allem die eine Freiheit, die darin besteht, sich der sonst üblich gewordenen demokratischen Mitbestimmung weitgehend zu enthalten.

(5) Tyranei des Primats der Anwendung: „Verschwendung von Steuergeldern!“ – dieser empörte Vorwurf trifft vor allem die theoretischen Disziplinen. Die Schmähung des Theoretischen stört sich am Moment des Innehaltens, das mit ihm einhergeht und dessen Ausbleiben neue Formen von Geistesarmut und Selbstvergessenheit forciert. Allein Anwendungsorientierung und konkreter Nutzen gelten zusehends als legitimierende Kriterien für Wissenschaft. Fragen wie „Was bringt uns das?“, „Wozu brauchen wir das?“ oder „Was kann man damit machen?“ sind Kennzeichen einer Verwertungslogik des Wissens, die selbst Grundlagenforschung nicht als Selbstzweck toleriert. Das kritische Ethos der Wissenschaft muss so einer blinden Praxis weichen. Wozu auch die Breite eines Plurals an theoretischen Ansätzen, wenn die Realität doch patente Lösungen für praktische Probleme erfordert? Dieses Schielen auf mögliche Anwendungsbezüge findet in der utilitaristischen Wertlogik ihr theoretisches Rüstzeug, das sich aber das eigene Fundament abgräbt und den Begriff des Nutzens selbst aushöhlt, wenn sich die Zwecke des Nutzens nicht jenseits eines Nutzens angeben lassen. Das Entscheidende an der Wissenschaft ist gerade, dass sie allen Fragen nach der Nützlichkeit vorausgeht und diese überhaupt erst ermöglicht, insofern sie aus dem Horizont ihrer Selbstzweckhaftigkeit über Nutzen zu urteilen erlaubt. Wo sie etwa die Frage nach dem guten und rechten Leben, nach Werten und Entscheidungsinstanzen auf einer fundamentalen Ebene stellen, zeigen sich die Wissenschaften gerade nicht als Instrumente gesellschaftlicher Interessen, sondern als gesellschaftliches Organ gelingender Existenz.

(6) Schauspiel der Wissenschaft: Das viel beschworene Ideal der Objektivität von Wissenschaft weckt oft eine Erwartungshaltung nach sicheren Fakten und konkreter Brauchbarkeit. So wird ein erkenntnistheoretisches Problem zu einem uneinholbaren Versprechen. Doch die kritische Distanz zu solchen Erwartungen ist für Wissenschaft unabdingbar. Das gilt gerade auch bei der Vermittlung wissenschaftlicher Forschung, die Gefahr läuft, „Personen, Drittmittelrekorde und Erkenntnisse [...] wie Schokoriegel oder Kleinwagen“ (Julika Griem) zu verkaufen. Wissenschaftskommunikation in einem weiten Sinn, die Vermittlung von Forschung durch Publikationen, Debattenbeiträge, Lehre sowie das Gespräch der Wissenschaftler*innen untereinander ist essenziell. Doch unter karrierestrategischen Gesichtspunkten werden Null-Ergebnisse unterschlagen und schwache Hypothesen künstlich aufgebläht, denn andernfalls wäre ein Scheitern im ‚Kampf um Anerkennung‘ zu befürchten. Durch die strukturell geförderte Sensationslüsternheit gerät aus dem Blick, dass auch unspektakuläre oder unpassende Forschungsergebnisse eminent wichtig für das Vorankommen der Wissenschaften sind. Die ‚guten Ergebnisse‘ werden beim Buhlen um Aufmerksamkeit allzu schnell absolut gesetzt. Im Ringen um Reichweite und Publicity, um Fördermittel, Prestige und Gehör wird ein Gestus der Letztgültigkeit und Bedeutungsschwere bedient, ohne die Bedingtheit und Grenzen der Forschung ebenso herauszustellen. Die Komplexität wissenschaftlicher Ergebnisse wird dann allzu schnell von den Spektabilitäten auf dem Altar des Spektakulären geopfert. Zeit und Muße, die ein redliches wissenschaftliches Arbeiten erfordert, werden nicht allein durch den Zwang, sich zu präsentieren, absorbiert. Auch die zunächst mit

viel Potenzial für neue Formen der Wissensvermittlung einhergehenden technisch-medialen Revolutionen der letzten Jahrzehnte haben ihren Anteil daran, wo sich die Wissenschaft in erster Linie den Ansprüchen der Aufmerksamkeitsökonomie überlässt. Derartige Entwicklungen versetzen Wissenschaftler*innen und Wissenschaft in eine ungeheure Atemlosigkeit.

(7) Verstummen des (inter-)disziplinären Gesprächs: Zweifelsohne lebt Wissenschaft auch von einer radikalen Spezialisierung, was Max Weber dazu veranlasste, die Begeisterung für die Wissenschaft an eben selbe zu knüpfen: „Und wer also nicht die Fähigkeit besitzt, sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hineinzusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, gerade diese Konjektur, an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissenschaft nur ja fern!“⁴ Doch die notwendige Ausdifferenzierung gerät mehr und mehr in Konflikt mit dem Anspruch eines universitären, fachübergreifenden Gesprächs. Es ist nicht die Spezialisierung, die zu Diskursblasen führt, die zu platzen drohen, wenn sie durch andere Perspektiven durchkreuzt werden, sondern die Unfähigkeit bzw. der Unwille, sich der radikalen Disparität wissenschaftlicher Zugänge auszusetzen und sich dadurch in Frage stellen zu lassen. Es ist die Scheu vor dem offenen Konflikt und damit vor dem wissenschaftlichen Gespräch selbst, die zu Fragmentierung und letztlich zu disziplinärem Autismus führt. Das durch professionalisiertes Desinteresse verbürgte Gelingen interdisziplinärer Kooperationen führt nur zu oft zu einem stummen Nebeneinander eigentlich widerstreitender Positionen. Die damit einhergehenden Vereindeutigungen disparater und nicht zueinander ins Verhältnis gesetzter Weltdeutungen lassen sich als eine Ambiguitätsintoleranz verstehen, die im Gegensatz zur Spezialisierung tatsächlich die Bezeichnung ‚Fachidiotie‘ verdient hätte. So verstummt in der Selbstverschanzung eines disziplinären Laissez-faire, was einmal als muntere Streitkultur begann.

⁴ Max Weber, *Schriften 1894–1922*, hg. von Dirk Käsler, Stuttgart 2002, 482.

Im Zuge der Bologna-Reform und der Exzellenzstrategie haben sich die hier beschriebenen Missstände potenziert. Wir möchten hier jedoch, wie zu Beginn bereits gesagt, keineswegs konkrete Vorschläge oder Forderungen entwickeln, sondern in erster Linie durch die Kontrastierung von Muße-Idealen mit einer Entwicklungstendenz der Wissenschaftspolitik, die diesen entgegenläuft, eine Grundsatzdebatte voranbringen und ein neuerliches Nachdenken über und eine Besinnung auf die Grundlagen und Bedeutung der Wissenschaft fruchtbar machen. So schließen wir uns der berechtigten Kritik an dieser Entwicklung an, die durch studentische Proteste, Initiativen der Lehrenden, der Gewerkschaften und verschiedener Stiftungen formuliert wurde. Gerade mit dem Verweis auf Muße hoffen wir jedoch diese Debatten um einen fundamentalen Aspekt bereichern zu können, der die Frage stellt, für welche Idee von Wissenschaft wir uns in Zukunft einsetzen wollen. Es geht uns an dieser Stelle also in erster Linie nicht um mehr Forschungsgelder, Ressourcen oder Stellen, sondern um die Beförderung der offenen Diskussion über unser Verständnis, was Wissenschaft in einer Wissensgesellschaft überhaupt sein und leisten soll. Doch steht durchaus in Frage, ob die herkömmlichen Universitäten heute überhaupt noch den Rahmen bieten können, den es für die Verwirklichung einer emphatischen

Idee von Wissenschaft bräuchte. Umso mehr sehen wir die unbedingte Öffnung dieser Debatte als dringend notwendig an. *Die Autonomie der Wissenschaft auch in Zeiten des Ausverkaufes zu verteidigen, erfordert es, sich auf ein Ethos der Muße zu besinnen.*

Empfohlene Zitierweise:

Jochen Gimmel, Andreas Kirchner und Marion Mangelsdorf: Das Verblassen eines Ideals. Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften
In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 15–25
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.15
URL: <http://mussemagazin.de/2020/03/das-verblassen-eines-ideals/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Wissenschaftlicher Beitrag

Es war einmal eine Fröhliche Wissenschaft

Zur Funktion von Muße und akademischer Freiheit für die Entstehung der Universitäten und Intellektuellen in Europa

Marcel Bubert

1 Radulphus Brito, *Questiones super Sophisticos elenchos*, ed. Sten Ebbesen/Jan Pinborg, in: *Classica et Mediaevalia* 33 (1981–1982), 263–319, 283.

Radulphus Brito, ein Philosoph an der Pariser Universität, schrieb gegen Ende des 13. Jahrhunderts über seine Wissenschaft: „Die Philosophie macht nämlich den Menschen frei. Denn [...] frei ist das, was um seiner selbst willen besteht und nicht für etwas anderes da ist“.¹ Die Philosophie verschafft für Radulphus „Freiheit“, weil sie nur um ihrer selbst willen betrieben werde und keinem äußeren Zweck diene. In diesem, auf die Selbstgenügsamkeit seiner Disziplin bezogenen Sinne hält der junge Magister fest: „Ebenso ist es in der Wissenschaft, denn eine Wissenschaft, die für sich selbst (*propter se*) besteht, ist frei; eine Wissenschaft jedoch, die auf etwas anderes als auf Wissen hingeeordnet ist, ist sklavisch. Da aber die Philosophie lediglich für das Wissen da ist (*tantum propter scire*), so ist also die Philosophie, ebenso wie ihr Besitzer, frei“. Ein solches Konzept von ‚akademischer Freiheit‘, das hier in eher abstrakter Form begegnet, haben andere Denker zum Anlass genommen, konkretere Konsequenzen für die Arbeitsfelder der Wissenschaft zu ziehen. Ungefähr zur selben Zeit diskutierte ein Kollege des Radulphus, der Magister Johannes Vath, die Frage, ob sich Philosophen mit Politik befassen sollten. Seine Antwort fällt wie folgt aus: „Dazu ist nein zu sagen. Denn Herrscher haben viele Sorgen über weltliche Probleme. Ein Philosoph aber beschäftigt sich mit derartigen Dingen nicht, sondern ausschließlich mit dem, was die philosophische Theorie (*speculatio*) betrifft“.²

2 Johannes Vath, *Determinationes*, BnF, lat. 16089, fol. 75v.

3 Dazu unter anderer Fragestellung: Marcel Bubert, *Kreative Gegensätze. Der Streit um den Nutzen der Philosophie an der mittelalterlichen Pariser Universität* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 55), Leiden 2019.

Über die Ausrichtung und den Zweck ihrer Wissenschaft machten sich die mittelalterlichen Scholastiker bereits in der Frühzeit der europäischen Universitäten intensive Gedanken.³ Dass die Frage nach der Legitimation des gelehrten Wissens dabei immer wieder Thema dieser Selbstreflexionen wurde, hängt nicht zuletzt mit der spezifischen sozialen Organisation der Universitäten zusammen, die seit den Jahren um 1200 in verschiedenen Städten Europas wie Oxford, Cambridge, Paris, Toulouse oder Bologna entstanden waren. Als genossenschaftliche Schwureinigungen (*conjuraciones*) wurden die ersten Universitäten nicht im engeren Sinne von Obrigkeiten gegründet, sondern entstanden als freie Zusammenschlüsse

von Magistern und/oder Scholaren nach den Prinzipien der Autonomie und Autokephalie. Dies hatte zunächst ganz einfach zur Folge, dass weder die Posten und Ämter innerhalb der Universität, wie Rektoren oder Dekane, noch die Lehrinhalte und „Prüfungsordnungen“ von Königen, Fürsten, Bischöfen oder Päpsten, sondern allein von den Universitätsmitgliedern selbst in Prozessen kollektiver Entscheidungsfindung bestimmt wurden. Erhielten die Universitäten zwar mitunter weitreichende Privilegien von königlicher oder päpstlicher Seite, so standen sie jedoch keinesfalls im Dienst eines äußeren Herrn oder Systems. Bis ins späte 13. Jahrhundert jedenfalls forderte der König von Frankreich so gut wie keine Gegenleistung für den Schutz und die finanziellen Privilegien, die er der neuartigen Organisation des *studium* gewährte. Das Prestige, das mit der Universität Paris als wissenschaftlichem Zentrum der Philosophie und Theologie verbunden war, reichte dem Herrscher offenbar aus.⁴

4 Zur Entstehung der Universitäten allgemein: Nathalie Gorochov, *Naissance de l'université: les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200 – v. 1245)*, Paris 2012; Frank Rexroth, „Wie einmal zusammenwuchs, was nicht zusammengehörte: Ein Blick auf die Entstehung der europäischen Universität“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 2009 (erschienen 2010), 85–98.

Die Freiheit im Inneren, die sich daraus ergab, barg in der Tat ein enormes kreatives Potential. Dies bedeutet nicht, dass die Universität ein abgeschotteter Rückzugsort indifferenter Freigeister gewesen wäre, die in gänzlich sorgloser Müßigkeit auf ihren nächsten Einfall warteten. Der Leistungsdruck der Scholastiker konnte durchaus massiv werden, aber dieser Motor geistiger Produktivität beruhte vor allem auf der inneren Dynamik der gelehrten Konflikte, Konkurrenzen und Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Fakultäten, Denkrichtungen und „Schulen“ der Universität. Mit anderen Worten: Gerade *weil* die Universität aufgrund ihrer besonderen Organisation einen privilegierten und innerhalb der Strukturen einer stratifizierten Gesellschaft relativ ‚autonomen‘ Freiraum der Wissenschaft bereitstellte, konnten mittelalterliche Gelehrte die Muße finden, sich vollends dem eigensinnigen Spiel einer spezifischen Debattenkultur in der akademischen Welt zu überlassen. Philosophen hatten jede Menge Zeit, untereinander über wissenschaftliche Probleme zu streiten, die mit den praktischen Problemen der Welt jenseits der Universität nur indirekt oder gar nichts zu tun hatten. Die Frage, warum ein Wurfprojektil eigentlich weiterfliegt, nachdem es die Hand des Werfers verlassen hat, bewegte die Gemüter ebenso heftig wie die Definition des menschlichen Intellekts, die Klassifikation der Tiere, das Verhältnis von Sprache und Realität, die Reichweite der Allmacht Gottes oder das Problem, ob Prostituierte beim Sex eigentlich noch Lust empfinden. Dynamisch wurden diese Debatten dadurch, dass sehr verschiedene Antworten möglich waren, die sich gegeneinander ins Feld führen ließen, Anlass zum gelehrten Streit boten und damit die stetige Weiterführung der Kommunikation anregten. Die sozial organisierte und politisch geförderte ‚Muße‘ der Gelehrten, so ließe sich sagen, begünstigte die Entstehung einer agonalen Debattenkultur in der Universität und damit die „Selbsterzeugung“ (*autopoiesis*) des wissenschaftlichen Systems.

Dafür, dass sich ‚Wissenschaft‘ als ein eigenständiger Kommunikationszusammenhang im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts herausbilden konnte, war die verhältnismäßig ausgeprägte ‚Muße‘ des akademischen Betriebs zweifellos konstitutiv. Die frühe Ruhephase ermöglichte die Konsolidierung eines gelehrten Feldes, das durch die damit verbundenen institutionellen Verstetigungsprozesse für spätere Herausforderungen, auf die noch zurückzukommen sein wird, gewappnet war. Der genossenschaftliche Zusammenschluss der Lehrenden und Lernenden (*universitas magistrorum et scholarium*), der die Gelehrten als

eigenständige, nach außen abgegrenzte „soziale Gruppe in der Ständegesellschaft“ (Otto Gerhard Oexle) etablierte, die sich mit selbst formulierten Statuten organisierte und durch intern bestimmte Vertreter gegenüber ihrer Umwelt repräsentierte, darf als wesentliche Voraussetzung dafür gelten, dass ein solcher, vor äußeren Zugriffen weitgehend geschützter, Denk- und Kommunikationsraum der frühen Wissenschaftsentwicklung entstehen konnte.

In der Tat hielt der Denkraum der akademischen Frühgeschichte gleichsam epistemische Nischen bereit, in denen sich Disziplinen entfalten konnten, die „für sich selbst“ (*propter se*) bestanden und offenbar nur auf das Wissen um des Wissens willen hingeordnet waren. Philosophische Metaphysik, Naturphilosophie und theoretische Mathematik zählten zu den Bereichen, an die Radulphus Brito mit seinen Bemerkungen dachte, aber auch die Logik und die Sprachphilosophie entwickelten sich zu gelehrten Feldern, in denen sich in hohem Maße ‚selbstreferentielle‘ Diskussionen entfalteten. Diese konnten bemerkenswert innovative, ja sogar erschreckend ‚moderne‘ Resultate zeitigen: Was die Denker des 13. Jahrhunderts über Zeichentheorie und Grammatik schrieben, ist von der Semiotik und der Sprechakttheorie des 20. Jahrhunderts mitunter nicht weit entfernt; einschlägige Neuerungen, welche die Magister im Bereich der philosophischen Logik erzielten, zählten schon für die Zeitgenossen explizit zur *logica modernorum*. Die Scholastik, also jene Form akademischer Philosophie und Theologie, welche die Universitäten Europas fortan bis weit in die frühe Neuzeit dominieren sollte, war in diesem Sinne durchaus eine „fröhliche“ Wissenschaft. Frank Rexroth hat dafür jüngst den Begriff der „Fröhlichen Scholastik“ geprägt.⁵

5 Frank Rexroth, *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters* (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung), München 2018.

Auf eine bestimmte Weise fröhlich und müßig war die kulturelle Praxis der Universitätsmitglieder aber nicht nur im engeren Sinne einer ‚Lust‘ am freien Debattieren und Lernen. Als totales soziales Phänomen (Marcel Mauss) schloss das Studium an den Hohen Schulen auch gemeinsames Wohnen und Freizeitaktivitäten ein. Besonders die jungen Scholaren waren in den Straßen der Städte mitunter lautstark präsent, was zu nicht unbeträchtlichen Spannungen mit der restlichen Stadtbevölkerung führte. Zeitgenössische Kritiker klagten über umherziehende junge Männer, die sangen, tranken, randalierten und die ganze Stadt in Unruhe brachten. Diese Scholaren hatten offenbar genügend Freizeit, um neben den Schulen auch ausgiebig die zahlreichen Kneipen der Städte, ja sogar die Bordelle zu frequentieren. Der Prediger Jacques de Vitry hat in einer berühmt gewordenen Polemik zu Beginn des 13. Jahrhunderts den Lärm kritisiert, den die Disputationen der Gelehrten in der einen, die Streitigkeiten der Prostituierten hingegen in der anderen Etage ein und desselben Gebäudes machten. Die für den Rest der Stadtbewohner offen sichtbare und zur Schau gestellte Freizeitgestaltung der Scholaren war für viele eine Provokation, da dieser zwanglose Lebensstil unweigerlich den Eindruck einer unverhältnismäßigen Müßigkeit evozierte. Als Mitglieder einer gemeinwohl- und praxisorientierten Wissenskultur definierten sich die Gruppen der hochmittelalterlichen Stadtkultur immer auch über ihren jeweiligen Beitrag zum sozialen Ganzen. Die Gruppe der *scholares* aber fiel ihren städtischen Nachbarn zunächst vor allem durch eine legere und unbekümmerte Lebensführung auf, deren konkreter Nutzen für die Gemeinschaft kaum ersichtlich war.⁶

6 Dazu: Marcel Bubert, „Pariser Scholaren um 1200 als gewaltsame Akteure. Überlegungen zur Entstehung der Universität aus konfliktsoziologischer Perspektive“, in: *Studentengeschichte zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hg. von Andreas Speer/Andreas Berger (2015), auf <http://www.historicum-estudies.net/epublished/studentengeschichte/> (zuletzt abgerufen 14.05.2019); Sophie Cassagnes-Brouquet, *La violence des étudiants au Moyen Âge*, Rennes 2012.

Das Spannungsverhältnis, das zwischen der fröhlichen *universitas* und ihrer städtischen Umwelt bestand, deutet bereits darauf hin, dass die ‚Freiheit‘ einer sich selbst genügenden akademischen Subkultur in der mittelalterlichen Gesellschaft keinesfalls unumstritten war. Eine Philosophie, die „nur um des Wissens willen“ (*tantum propter scire*) da ist, aber keinen praktischen Nutzen vorweisen kann, musste zwangsläufig unter einen Rechtfertigungsdruck geraten. Waren die Muße der Gelehrten und die organisatorisch gewährleistete Autonomie der Universität in der formativen Phase des Wissenschaftssystems unabdingbar konstitutive Voraussetzungen, so wurde die junge scholastische Gelehrtenkultur gleichzeitig mit einer gesellschaftlichen Relevanzerwartung konfrontiert, auf die sie langfristig reagieren musste. Die Einsicht, dass die nicht zu übersehende Selbstreferentialität der akademischen Debatten irgendwie argumentativ begründet und legitimiert werden musste, weil ein vollends weltfremdes Glasperlenspiel kaum ohne weiteres auf Akzeptanz stoßen würde, machte sich daher im Laufe der Jahrzehnte zunehmend in den Reflexionen der Scholastiker bemerkbar. Die Legitimität der gelehrten Muße und der akademischen Freiheit verlangte eine Erklärung.

Theologen wie Heinrich von Gent oder Gottfried von Fontaines stellten sich am Ende des 13. Jahrhunderts die Frage, ob es überhaupt gerechtfertigt sei, nach dem Studium als Magister an der Universität zu bleiben, statt in die Heimat zurückzukehren, um das erworbene Wissen dort zum Nutzen der Mitmenschen praktisch anzuwenden. Die Diskussion solcher Fragen im Rahmen öffentlicher Disputationen, deren Themen frei gewählt wurden und die prinzipiell jedes beliebige Problem adressieren durften, zeugt bereits von einem Bewusstsein davon, dass die gesellschaftlich gewährte und institutionell verankerte Fröhlichkeit der gelehrten Lebensform nicht *per se* über jeden Zweifel erhaben war, sondern sich mit der Frage nach ihrer Legitimation auseinandersetzen musste.⁷

⁷ Zu den quodlibetalen Disputationen der Theologen einschlägig: Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris 2007.

Die Antwort, welche die Theologen gaben, war einfach, aber in ihrer Struktur durchaus signifikant: Die Gelehrten seien berechtigt, so hieß es, dauerhaft ihrer Wissenschaft nachzugehen, da sie draußen in der Welt zwar einzelnen Personen, als Theologen an der Universität aber mit ihren Erkenntnissen der gesamten Christenheit nutzen konnten. Die Muße des von den praktischen Pflichten der Gemeinschaft entbundenen Erkenntnisstrebens wird hier also mit dem *indirekten* Nutzen begründet, den die akademische Theologie als Wahrheitswissenschaft für die Menschen haben würde. Als Begründung für einen langfristigen Verbleib an der Universität kamen solche Argumente einigen Studierenden gerade recht. Die Notwendigkeit, die Universität nach dem Examen möglichst schnell wieder zu verlassen, um eine Karriere in der Welt zu verfolgen, verspürten manche Absolventen offenbar überhaupt nicht mehr. Magister wie Petrus von Auvergne, Heinrich von Brüssel, Radulphus Brito oder später Johannes Buridan blieben mitunter jahrzehntelang an der Universität, um an einer Vielzahl philosophischer Themen zu arbeiten und über sie zu lehren. Der „*magister per longa tempora*“ wurde – auch als stolze Selbstbezeichnung – ein kultureller Rollentypus der akademischen Welt.

Die Denkfigur, die in der skizzierten Argumentation sichtbar wird, begegnet seit diesen Jahren immer häufiger im Umfeld der Universitäten und sollte noch

in viel späteren Jahrhunderten die Selbstbeschreibung von Wissenschaftlern prägen. In dieser Perspektive ist die Müßigkeit des gelehrten Betriebs unbedingt notwendig, um Erkenntnisse zu erzielen, die eine im Dienst konkreter praktischer Interessen stehende Wissenschaft nie erreichen könnte, da ihr die Ruhe fehlen würde, sich langfristig einer zweckfreien Wissbegierde hinzugeben und dabei auch Themen ohne erkennbare praktische Relevanz zu adressieren. Eine von externen Verwertungs- und Leistungszwängen befreite Wissenskultur hingegen, deren Akteure die Gelassenheit hätten, ihren intellektuellen Lüsten ungehemmt nachzugehen und der Eigendynamik akademischer Debatten freien Lauf zu lassen, würde wie von selbst ein Wissen von zwar mittelbarer, aber umso höherer Nützlichkeit hervorbringen. Der Philosoph Johannes von Jandun hat zu Beginn des 14. Jahrhunderts dieses Argument prägnant auf den Punkt gebracht, als er sich in einer seiner Schriften gegen den allgemeinen Vorwurf der Nutzlosigkeit philosophischer Theoriedebatten wandte: „Aber jene Philosophen, wenn man sie in ihrer eigenen Arbeit lässt, wie der Spekulation und der Lehre, so dass sie nicht durch die Arbeit der Politik und des Handwerks gestört werden, dann nutzen sie am allermeisten der Vollendung des menschlichen Glücks, etwa wenn sie die Erkenntnis Gottes und der abstrakten Substanzen lehren und anleiten“.⁸ Die Philosophen verfolgen mit ihren „Spekulationen“ zwar keinen direkten praktischen Zweck, aber wenn man sie nur in Ruhe machen lässt, ohne sie für die Politik oder die Lebenspraxis einzuspannen, ohne sie von außen unter Druck zu setzen, dann werden sie durch ihre in Muße gewonnenen Erkenntnisse am Ende doch besonders wertvolles Wissen produzieren.

8 Johannes von Jandun, *Questiones in duodecim libros Metaphysicae*, Venedig 1553 [unveränd. Nachdruck, Frankfurt a. M. 1966], Buch I, q. 19, fol. 14vb.

Dass man es in den europäischen Universitäten im Laufe der Zeit zunehmend für nötig befand, die interne Freiheit und Autonomie der akademischen Welt, die deren Emergenz erst ermöglicht hatten, mit Argumenten zu rechtfertigen, stellt zweifellos eine Reaktion auf gesellschaftliche Vorbehalte gegenüber der neuartigen, von Beginn an vielfach privilegierten Institution gelehrter Müßigkeit dar, die sich nicht in etablierte soziale Hierarchien oder Dienstverhältnisse einfügte, sondern das Eigenrecht eines gelehrten Milieus reklamierte, das von außen betrachtet um sich selbst zu kreisen schien. Sicher hatte es aber auch damit zu tun, dass in Frankreich gegen Ende des 13. Jahrhunderts der französische König, der sich in den frühen Jahren der Universität als Schutzherr und Förderer hervorgetan, kaum aber für das Innenleben der Schulen interessiert hatte, verstärkt damit begann, die Gelehrten der Universität mit politischen Anliegen zu konfrontieren. Was in den Vorlesungen gelehrt oder in wissenschaftlichen Arbeiten thematisiert wurde, war davon zwar zunächst nicht betroffen, aber der Herrscher bat die Professoren nun wiederholt darum, Stellungnahmen und Gutachten zu aktuellen Problemen zu verfassen. Besonders die Konflikte Philipps IV. von Frankreich (1285–1314) mit Papst Bonifaz VIII. sowie mit dem Templerorden gaben Anlass, die Meinung der Gelehrten zu einzelnen Streitpunkten einzuholen.⁹ In ihrer Fröhlichkeit gestört, wurden die Scholastiker auch auf diese Weise angeregt, über die Rechtmäßigkeit ihrer Muße und das Umweltverhältnis ihrer Gruppe nachzudenken.

9 Dazu Karl Ubl, „Die Disziplinierung der Gelehrten: Philipp IV. von Frankreich und die Universität Paris“, in: *Science et droit public dans les facultés européennes (XIIIe-XVIIIe siècle)*, hgg. von Jacques Krynen/Michael Stolleis, Frankfurt a. M. 2008, 91–111.

Das intensiviertere Interesse der Politik an der Expertise und der Autorität der Professoren und die damit verbundenen Reflexionen über die besondere Beziehung eines essentiell fröhlichen Wissenschaftssystems zu seiner sozialen

Umwelt wurden aber auch in einer anderen Hinsicht kulturell produktiv. Dass die Meinung der Gelehrten zu gesellschaftlich relevanten Fragen eine große Rolle spielen, mitunter auch politische Entscheidungen beeinflussen konnte, schien das Ideal einer freien und ‚unpolitischen‘ Wissenschaft zunächst in Frage zu stellen. Das Argument von der mittelbaren Relevanz bot hier eine gangbare Lösung: Ließ man die Wissenschaft in ihrem Inneren in Frieden, gewährte man ihr durch Privilegien und Schutz die Muße einer selbstreferentiellen Debatte, dann würde dadurch eine kognitive Exzellenz entstehen, welche die Gelehrten in die Lage versetzt, jenseits ihrer akademischen Arbeit zu politischen Fragen auf spezifische Weise Stellung zu nehmen. Der eingangs zitierte Johannes Vath, der das Ideal einer politikfernen Philosophie propagierte, hat seinerseits genauso argumentiert. Nachdem er festgehalten hatte, dass sich ein Philosoph in seiner Tätigkeit nicht mit den drängenden Sorgen der Herrscher befassen, sondern ausschließlich der freien Spekulation widmen sollte, fügte er die Bemerkung hinzu: „Aber in besonders wichtigen Fällen (*in magnis negotiis*) sollte man dennoch auf ihn zukommen, um seinen Rat zu hören“. So gesehen, ergäbe sich in der Tat eine handliche Aufteilung, insofern die interne Autonomie wissenschaftlicher Wahrheitsfindung durch den unpolitischen Alltag eines müßiger Wissbegier verschriebenen akademischen Betriebs gesichert wäre, Gelehrte aber gleichzeitig die Möglichkeit hätten, auf der Grundlage ihres (in Muße erworbenen) Sonderwissens situativ in die Rolle des Ratgebers zu schlüpfen und auf diese Weise die Relevanz einer fröhlichen Wissenschaft zu erweisen.

Doch so einleuchtend dies auf den ersten Blick scheinen mag, so war das Problem der ‚akademischen Freiheit‘ damit keinesfalls geklärt. Eine derartige Regelung, wie sie einigen Magistern offenbar als Idealzustand vorschwebte, musste unweigerlich die Frage aufwerfen, ob die gewährte Autonomie im Inneren der Universität ihren Preis darin hatte, dass die Professoren in ihrer Rolle als Gutachter und Ratgeber die Erwartungen ihrer jeweiligen Förderer unmittelbar bedienten. Einzelne Scholastiker haben dies durchaus getan: Der Theologe Jean de Pouilly etwa argumentierte zu Beginn des 14. Jahrhunderts ganz im Interesse des französischen Königs vehement für eine Beurteilung der Templer als „rückfällige Häretiker“. Darüber, ob eine solche Haltung angebracht war, war man allerdings geteilter Meinung. Andere Professoren der Universität waren deutlich zurückhaltender, wenn es darum ging, dem Monarchen in die Karten zu spielen. In einer kollektiven Stellungnahme zu einer Reihe von Fragen, die der königliche Hof zuvor an die theologische Fakultät gerichtet hatte, wiesen die Gelehrten einige der vom König nahegelegten Sichtweisen entschieden zurück. Das Vorgehen des Herrschers gegen den Templerorden erklärten sie in bestimmten Punkten für illegitim.¹⁰

¹⁰ Dazu William J. Courtenay/Karl Ubl, *Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozess* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 51), Hannover 2010.

Derartige Streitigkeiten sowie das grundsätzliche Spannungsverhältnis, das sich zwischen einer Organisation, die auf ihrer internen ‚Freiheit‘ beharrte, und ihrer gesellschaftlichen Umwelt ergab, waren für die Selbstverortung der akademischen Akteure äußerst stimulierend. Für manche Beobachter scheint die Notwendigkeit, die Rolle und Aufgabe der neuen sozialen Kategorie des ‚Universitätsgelehrten‘ zu bestimmen, daher auch zu Überlegungen darüber geführt zu haben, welche ‚Verantwortung‘ diesem neuen Typus des studierten Denkers zukommt.

11 Zitiert nach Pierre Michaud-Quantin, „La politique monétaire royale à la Faculté de Théologie de Paris en 1265“, in: *Le Moyen Âge* 68 (1962), 137–151, 147.

Ein derartiges Bewusstsein findet sich bei dem Theologen Gérard d'Abbeville, der bereits 1265, als er die Münzpolitik König Ludwigs IX. von Frankreich diskutierte, zu dem Schluss kam, der Herrscher müsse auf diskrete Weise ermahnt werden, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Dabei kritisierte er die Personen am Hof, die um die Gunst des Herrschers warben, indem sie seine Pläne unkritisch guthießen: „[Sie] suchen nur ihre eigenen Interessen und sagen ihm, was ihm gefällt“.¹¹ Eine unabhängige Position, oder zumindest die Forderung, dem König nicht nach dem Mund zu reden, sondern kritisch Stellung zu beziehen, war also schon früh Bestandteil des Ideals, welches die Pariser Theologen für sich reklamierten. Als Element ihres Selbstverständnisses stand dieser Anspruch einer zu weit gehenden Parteinahme zugunsten des Königs entgegen. Dass aber ein solches Ideal einer prinzipiellen Unabhängigkeit der gelehrten Meinung artikuliert werden konnte, hängt ganz offensichtlich mit der spezifischen sozialen Organisationsform zusammen, innerhalb derer die Scholastiker als eigenständige Gruppe sozialisiert waren. Die Unabhängigkeit und die Autonomie, welche die Universität als Schwureinung in der mittelalterlichen Gesellschaft für sich beanspruchte, bildeten die Grundlage dafür, dass ein derartiger ‚Standort‘ eingenommen werden konnte.

Eingenommen und in ihrer kommunikativen Praxis realisiert haben ihn auch andere Gelehrte. Schon Johannes de Garlandia, der an der Pariser Universität Grammatik, Rhetorik und Poetik lehrte, forderte in seinen didaktischen Schriften aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nachdrücklich eine gesellschaftskritische Aufgabe der Poesie. In seinen eigenen Dichtungen, die er an hochrangige Personen adressierte, prangerte Johannes die moralischen Missstände seiner Zeitgenossen unverhohlen an. Noch paradigmatischer aber findet sich die Figur des Intellektuellen im europäischen Spätmittelalter zweifellos in der Person des Theologen Jean Gerson verkörpert, der sich in vieler Hinsicht in einem Spannungsfeld zwischen wissenschaftlicher Autonomie und gesellschaftlichem ‚Engagement‘ verorten lässt. Wie die Theologen des 13. Jahrhunderts trat er für die Unabhängigkeit der gelehrten Meinung ein, forderte dazu auf, dem Herrscher nicht nach dem Mund zu reden, sondern offen Kritik zu üben. Gerson war offenkundig darum bemüht, sich als „öffentlichen Intellektuellen“ zu positionieren, seiner Stimme in der Öffentlichkeit Gewicht zu verleihen und auf diese Weise auch die soziale Relevanz seiner Expertise nach außen zu kommunizieren.¹²

12 Dazu Daniel Hobbins, *Authorship and Publicity Before Print: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia 2009; Hobbins beschreibt Gerson explizit als „public intellectual“.

13 Dazu Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1957.

Der Historiker Jacques Le Goff hat in seiner klassischen Darstellung über „Die Intellektuellen im Mittelalter“ (*Les intellectuels au Moyen Âge*) die Sichtweise nahegelegt, dass die Entstehung der Intellektuellen in Europa seit dem 12. Jahrhundert besonders mit der neuen Gruppe der universitären Gelehrten verbunden war.¹³ In der Folgezeit hat man wiederholt diskutiert, ob die moderne anmutende Definition eines Intellektuellen der Tätigkeit der scholastischen Philosophen und Theologen des Mittelalters wirklich angemessen sei, da mit diesem Begriff doch Attribute und Konnotationen verknüpft seien, die in mittelalterlichen Gesellschaften noch nicht möglich oder nur geringfügig ausgeprägt waren. Eine solche Skepsis gegenüber moderner Begrifflichkeit scheint durchaus berechtigt, wenn man bedenkt, dass die Bedingungen eines kritischen, sozial unabhängigen, ‚freien‘ Denkens, wie man es mit der Figur des neuzeitlichen Intellektuellen verbindet, in den Gesellschaften des europäischen

Mittelalters zweifellos ganz andere waren. Zieht man aber in Betracht, welche Reflexionen, Selbstverortungen und Interaktionen bei einigen Gelehrten nach der Entstehung der Universitäten rund um das neuartige ‚Problem der akademischen Freiheit‘, das mit der Institutionalisierung der Fröhlichen Scholastik aufgekommen war, zu beobachten sind, stellt sich die Situation anders dar. Der Umstand, dass die Universität als organisatorisch autonome Schwureinung (*conjuratio*) eine soziale Form erhielt, die sie aus bestehenden Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnissen prinzipiell exkludierte, gleichzeitig aber in eine dynamische Relation zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt setzte, ermöglichte und stimulierte durch die damit verbundenen Reflexionsprozesse die Genese eines intellektuellen Gelehrtenprofils. Das dialogische Wechselspiel zwischen einem in der Universität abgegrenzten Freiraum und einem durch diese Exklusion hervorgerufenen Bedürfnis, die eigene Aufgabe und Position im Verhältnis zur Außenwelt zu bestimmen, war gleichsam die generative Kraft, welche die Entstehung des ‚Intellektuellen‘ in der europäischen Universitätsgeschichte bedingte. Dessen kritische Potenz und dessen kognitive Fähigkeit, sich außerhalb seiner akademischen Arbeit in wichtigen politischen Angelegenheiten (*in magnis negotiis*) kompetent zu Wort zu melden, beruhte aber, wie viele Gelehrte hervorhoben, auf einer Wissenschaft, die insofern ‚fröhlich‘ war, als sie ein Studium und eine Wahrheitsfindung in Muße und ein Eigenrecht akademischer Selbstreferenz ermöglichte.

14 Peter Weingart, *Ökonomisierung der Wissenschaft*, Basel 2008; Derek Bok, *Universities in the Market Place. The Commercialization of Higher Education*, Princeton 2003.

Das Ende der Intellektuellen in der Gegenwart haben manche Beobachter mit dem Verlust dieser institutionalisierten akademischen Muße in Verbindung gebracht. Die zunehmende ‚Ökonomisierung‘¹⁴ der Wissenschaft und der Imperativ der Beschleunigung in der Steigerungsgesellschaft hätten die universitäre Kultur alteuropäischer Prägung, deren formative Phase hier beschrieben wurde, in entscheidender Weise transformiert und damit die Existenzbedingungen des Intellektuellen untergraben. Die Zwänge zur Selbstvermarktung und der wettbewerbsbedingte Leistungsdruck, denen die Akteure in der unternehmerischen Hochschule ausgesetzt seien, hätten die Fröhlichkeit der freien Themenwahl in Forschung und Lehre zugunsten eines Einzugs außerwissenschaftlicher Relevanzkriterien in der Universität verdrängt. Der alte akademische Habitus, der ein Wissen um des Wissens willen (*tantum propter scire*) vorsah, sei zunehmend dem unternehmerischen Habitus gewichen, der eine derartige Selbstreferentialität nicht mehr zulasse, sondern eine Beschränkung auf profitfähiges ‚Humankapital‘ und karriererelevante Zeitinvestitionen forcieren. Die Muße einer nur auf Erkenntnis und philosophische ‚Spekulation‘ (*speculatio*) ausgerichteten Lebensform, welche die Scholastiker der Frühzeit reklamierten, finde in einer solchen Wissenschaftskultur keinen Raum mehr.¹⁵

15 Eine solche Kritik am neuen Wissenschaftskapitalismus findet sich etwa bei: Richard Münch, *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Frankfurt a. M. 2011; ders., *Die akademische Elite. Zur sozialen Konstruktion wissenschaftlicher Exzellenz*, Frankfurt a. M. 2007.

Der andere Umgang mit Zeitressourcen, den die Dominanz der „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer) in der Wissenschaft bewirkt habe, wird darüber hinaus noch in einer anderen Hinsicht für das Ende der Intellektuellen (sowie den daran gekoppelten Aufschwung anderer meinungsbildender Akteure) verantwortlich gemacht. Die zunehmende Notwendigkeit, sich auf dem akademischen Markt in knapper Zeit mit einer Vielzahl an Veröffentlichungen zu positionieren, scheint auch die Binnendifferenzierung der Wissenschaft intensiviert zu haben. Die fehlende Muße, sich neue Themen zu erschließen, wirft den Einzelnen stets

16 Exemplarisch: Fritz Breithaupt/Martin Kolmar, „Akademiker. Wo Experten zögern“, in: *DIE ZEIT* 28 (2018), 5. Juli 2018, URL: <https://www.zeit.de/2018/28/akademiker-wissenschaftler-intellektuelle-prestige-autoritaet/komplettansicht> (zuletzt abgerufen 14.05.2019).

wieder auf seine ohnehin bereits bearbeiteten Felder zurück, wodurch eine differenzierte Expertenkultur begünstigt, die Ausbildung generalistischer Intellektueller aber erschwert werde.¹⁶

Dieser Beitrag sollte nicht als eindimensionales Plädoyer für eine dringend nötige ‚Entschleunigung‘ missverstanden werden. Der Wettbewerb und die durch Konkurrenz bewirkte Dynamisierung der Wissenschaftskultur, die mit den Dialektik-Schulen des 12. Jahrhunderts in der Nachfolge Peter Abaelards massiv an Fahrt gewann und sich in den Konflikten und Konkurrenzen gelehrter Gruppen, Schulen und Akteure in der Universität fortsetzte, war für die produktive Wissenschaftsentwicklung und die Entstehung der europäischen Universitäten um 1200 vollends konstitutiv. Dennoch kann man kaum bestreiten, dass die institutionell geförderte Muße der akademischen Welt, welche auch die Emergenz des historischen Phänomens des ‚Intellektuellen‘ in Europa erst ermöglicht hat, in den gegenwärtigen Tendenzen einer stärker als zuvor ‚ökonomisierten‘ Wissenschaft spürbar beeinträchtigt wurde. Die soziale und politische Relevanz der Wissenschaft wird in dieser Hinsicht durch erhöhten Relevanzdruck unterlaufen. Vorsichtige Mittel der Regulierung, die ein Mindestmaß an Muße in der Wissenschaft gewährleisten *könnten*, ohne den dynamischen Wettbewerb zu unterbinden, sehen manche in einer ‚Obergrenze‘ für die Publikationen eines bestimmten Zeitraums, um den Fokus von der Quantität wieder stärker auf die Qualität zu lenken. An dieser Stelle darüber zu spekulieren, wie realistisch eine solche Regelung in naher Zukunft scheint, wäre freilich müßig.

Empfohlene Zitierweise:

Marcel Bubert: Es war einmal eine Fröhliche Wissenschaft. Zur Funktion von Muße und akademischer Freiheit für die Entstehung der Universitäten und Intellektuellen in Europa

In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 27–35

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.27

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/eine-froehliche-wissenschaft/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Wissenschaftlicher Beitrag

Abschweifen

Auf Umwegen zu Wissenschaft und Muße

Jochen Gimmel

Das gedankliche Abschweifen kann für die Wissenschaft äußerst fruchtbar werden. Eine ungeheure Zahl an Ideen, Theorien, Systemen, Interpretationsansätzen und Einfällen verdanken sich womöglich nur den Um- und Abwegen unserer Gedanken und Fragen. Wenn dem so ist, dann müssten wir darüber nachdenken, ob wir dieses Abkommen vom rechten wissenschaftlichen Weg nicht eigens akademisch honorieren und legitimieren sollten. Die durchaus strittige Frage, ob Wissenschaft in besonderer Weise etwas mit Muße zu tun hat oder zu tun haben sollte, möchte ich mit Verweis auf die Fruchtbarkeit von Um- und Abwegen bejahen. Diese Umwege benötigen eine besondere Freizügigkeit und Zielvergessenheit, die – davon bin ich überzeugt – so etwas wie Muße voraussetzen. Ich möchte versuchen unterschiedliche Aspekte von Wissenschaft durch vier Metaphern zu charakterisieren: Als wissenschaftliche Goldsuche, die konzentriert das erschlossene Terrain, den Claim, durchwühlt und durchsiebt, um ein in Unzen abzuwiegendes Körnchen Wahrheit zu bergen. Dieses zielgerichtete Erschließen von Forschungsergebnissen müsste von einer Art wissenschaftlicher Pilzsuche unterschieden werden, die mit offen-ungerichtetem Blick und doch eindeutiger Sachintention den Wald sichtet und die Früchte ihrer Erkenntnissuche tastenden Auges quasi ‚erschnüffelt‘. Im dritten Fall, dem Ab- und Umherschweifen, fallen dem Forscher die Früchte der Wissenschaft gerade dann in den Schoß, wenn er sie nicht erwartet, genau dann, wenn er gar nicht sucht, sondern über sie förmlich stolpert bei seinen Spaziergängen auf unbekanntem Wegen in nicht vermessenem Gelände. Ich fürchte allerdings, dass unser wissenschaftlicher Alltag oft keiner dieser drei Metaphern gleicht, sondern vielmehr der Arbeit eines Bergmanns, der in den Schacht fährt, Kohle abbaut und das Gestein auf geschientem Weg zur Halde abtransportieren lässt.

Ich glaube nicht, dass eines dieser Bilder Wissenschaft besser beschreibt als ein anderes oder alleine als Ideal von Wissenschaft taugen würde. Es macht aber den Anschein, als hätte ein Forschungsmodus, der sich an der Montanindustrie orientieren kann, den bessern Stand als die spazierenden Forschungsverläufe, wenn sich Wissenschaft vor ihren Geldgeber*innen rechtfertigen muss. Wo im Vorhinein beschrieben werden kann, wie Ergebnisse, mit denen zu rechnen

ist, zu Tage gefördert und welchen Wert sie haben werden, lässt sich ‚Sinn und Zweck‘ von Wissenschaft besser einsehen. Man weiß, was man bekommen wird. Verfahrenssicherheit scheint, neben Nutzen und Wirksamkeit, ein zentrales Kriterium der Legitimation von Wissenschaften auszumachen. Wo Wissenschaft sich aber darauf beschränkt, Erkenntnisse nach vorgegebenem Verfahren zu erschließen, tritt das offene Fragen – Pilzpirsch und Abschweifung – zurück vor einer Art der Wissensproduktion – Gold- und Kohlebergbau. Heidegger kritisiert einen Betriebscharakter der Forschung, wenn er schreibt: „Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung. Dieser jedoch ist der innere Grund für die Notwendigkeit ihres Institutionscharakters.“¹ Diesem Betriebscharakter könnte durch eine Betonung des spazierenden Ins-Offene-Fragens und -Denkens entgegnet werden. Es ließe sich vielleicht in Abgrenzung zur Wissensproduktion mit Adorno als eine „Selbstreflexion und Selbstbesinnung der Sache in sich“ kennzeichnen. Er spricht von einer Euphorie, einer „Erhebung, die eins ist mit Versenkung“², wo das Denken sich der Besinnung überlässt. Wenn Wissenschaft sich auch als Besinnung verstehen lassen will, dann wird sie niemals auf Muße verzichten können.

1 Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes (1938)“, in: Heidegger, *Holzwege*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, 75–113, 84.

2 Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft. Eingriffe, Stichworte, Anhang* (Gesammelte Schriften, 10.2), Frankfurt a. M. 2003, 493.

Die Unterscheidung von Betrieb und Besinnung betrifft die Frage nach der Methode. Wo Methode eine epistemische Technik (der Erzeugung von Wissen) meint, gibt sie zwar Verfahrenssicherheit ab, geht aber auch mit Scheuklappen voran. Wo sie dagegen, dem ursprünglichen Sinne des Wortes nach, einen Weg bezeichnet, der einer Sache nachgeht, also auf der Suche ist, da ergibt sie sich erst im Gang der Frage, ist also spezifisch offen und wandelbar und entspricht der Sache weniger durch Feststellung als durch Annäherung und Umkreisung. „Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke, nicht durch einen Einzelschlüssel oder Einzelnummer sondern durch eine Nummernkombination.“³ Mit diesem Bild beschreibt Adorno seine konstellative Methode, die ich als eine Weise des spazierenden Forschens und somit als eine Methode im emphatischen Sinne deuten möchte. Dass unter dem Bilderverbot, das Adorno programmatisch für seine kritische Philosophie in Anspruch nahm, dennoch auch er sich in Bildern äußerte, wie dieses Zitat beweist, scheint mir in der Sache selbst begründet zu sein. Zu verständnisöffnenden, methodischen Umwegen zählen Denkbilder, Assoziationen, Erzählungen, Analogien, offene Fragen und Gespräche. Sie finden ihren Weg als Mittel der Darstellung, des Stils und zum Ausdruck eines appellativen Gehalts. Gerade in den Anfängen abendländischer Wissenschaft, in den platonischen Dialogen, weist sich die Verknüpfung von Wissenschaft und Muße – in idealisierter Form – sehr deutlich in methodischen Umwegen aus und das bedeutet auch in einem besonderen Stil, der die Zumutungen des Suchens mit der Freude am Entdecken verbindet – und zwar sowohl in der Darstellung als auch in deren Themen. Diese Kunst des sich besinnenden Umherschweifens, das sich Zeit nimmt „für Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung“⁴, erfordert Muße und stellt akademische Institutionen vor die Aufgabe, „dass sie institutionalisieren müssen, was sich in diesem Sinne nicht institutionalisieren lässt“⁵. Methode heißt in diesem Sinne: Sich Zeit nehmen zum Abschweifen.

3 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften, 6), Frankfurt a. M. 2003, 166.

4 Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, 3), hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999, 556, Musse und Müssiggang.

5 Peter Strohschneider, „Muße und Wissenschaft. Ein Gespräch mit Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae, 35), Berlin/Boston 2014, 69–88, 70–71.



44-bändige Ausgabe der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels

Ich möchte diesen paradoxen Anspruch, Muße und Wissenschaft, Besinnung und Betrieb in der Praxis zu vereinen, etwas näher betrachten, indem ich nach dem wissenschaftlichen Arbeitsalltag von Karl Marx frage. In welchem Verhältnis steht das eine Regalwand ausfüllende Werk von Marx zu dem Mußemangel, den er der kapitalistischen Lebenswirklichkeit attestiert? Hat sich der Autor des Kapitals bei der Analyse desselben einer Muße erfreut, die er der kapitalistischen Gesellschaft absprach? Gibt es inmitten der Unmuße Inseln der Muße wissenschaftlicher Arbeit, ein richtiges Studium im falschen Leben, sozusagen? Und wenn ja, wie sehen sie aus? – Ich habe keine eindeutige Antwort auf diese Fragen gefunden und fürchte, dass es auch keine geben kann, weil das Verhältnis von Muße zum wissenschaftlichen Werk auch bei Marx ungemein widersprüchlich erscheint. Die von mir gesichteten Zeugnisse, die von Marx' alltäglicher Arbeitsweise handeln, geben ein Exempel dafür ab, wie problematisch der Bezug von Muße und Wissenschaft in der konkreten Arbeit zu sein scheint. Zwei solcher Zeugnisse möchte ich anführen, die gerade durch ihre gegensätzliche Parteinahme bezüglich Marx einen aussagekräftigen Eindruck von seiner wissenschaftlichen Praxis andeuten können. Das erste Zeugnis entstammt einem Spitzelbericht der preußischen Polizei aus dem Jahr 1852/53, das den gefährlichen Revolutionär genauer unter die Lupe nimmt:

Im Privatleben ist er [Marx] ein höchst unordentlicher, zynischer Mensch, ein schlechter Wirt; er führt ein wahres Zigeunerleben. Waschen, Kämmen und Wäschewechsel gehört bei ihm zu den Seltenheiten; er berauscht sich gern. Oft faulenzet er tagelang, hat er aber viel Arbeit, dann arbeitet er Tag und Nacht mit unermüdlicher Ausdauer fort; eine bestimmte Zeit zum Schlafen und Wachen gibt es bei ihm nicht; sehr oft bleibt er ganze Nächte auf, dann legt er sich wieder mittags ganz angekleidet aufs Kanapee und schläft bis abends, unbekümmert um die ganze Welt, die bei ihm frei aus- und eingeht.⁶

6 Hans Magnus Enzensberger (Hg.),
Gespräche mit Marx und Engels, 1. Aufl.,
Frankfurt a. M. 1973, 252.

Das zweite Zeugnis, das ich anführen will, entstammt nicht dem Blickwinkel des Klassenfeindes, sondern Aufzeichnungen seines ihn idealisierenden Schwiegersohns Paul Lafargue, die er 1890 zu Papier brachte. Er bezieht sich dabei auf das Jahr 1865, als er Marx kennenlernte. Dieser war „damals leidend und arbeitete gerade am ersten Band des Kapitals“⁷. Die Verknüpfung von Marx' Leiden – mutmaßlich an einer Krankheit – mit der Arbeit am *Kapital* scheint mir nicht ganz so zufällig zu sein, wie es zuerst den Anschein haben könnte. Auf Marx' Leiden kommt Lafargue einzig in dem Sinne noch einmal zu sprechen, dass Marx den Wunsch geäußert habe, Nachfolger heranzubilden, welche nach seinem Ableben die Vollendung seines Werkes betreiben könnten. Das völlig unbestimmt bleibende Leiden von Marx verdeutlicht also vor allem die Dringlichkeit seines Schaffens: Marx fühlt sich unter Zeitdruck, seine Lebensaufgabe zu vollenden. Liest man weiter, wird die Annahme genährt, dass die Krankheit, die das Werk von Marx zu bedrohen schien, ihre Ursache in Marx' Schaffen selbst haben mochte, also vielleicht sein Werk ihn krank machte.

7 Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit
& Persönliche Erinnerungen an Karl Marx*
(Politische Texte), Frankfurt a. M. 1966, 55.

Obgleich er sich immer erst zu sehr vorgerückter Stunde zu Bett begab, war er doch stets zwischen acht und neun Uhr morgens auf den Beinen, nahm seinen schwarzen Kaffee, durchlas seine Zeitungen und ging dann in sein Arbeitszimmer, wo er bis zwei oder drei Uhr nachts arbeitete. Er unterbrach sich nur, um seine Mahlzeiten einzunehmen und des Abends, wenn es das Wetter erlaubte, einen Spaziergang [...] zu machen; unter Tags schlief er eine oder zwei Stunden auf seinem Kanapee. In seiner Jugend hatte er die Gewohnheit, ganze Nächte bei der Arbeit zu durchwachen. Das Arbeiten war bei Marx zur Leidenschaft geworden; es absorbierte ihn so, daß er oft des Essens darüber vergaß. Zu den Mahlzeiten mußte man ihn nicht selten wiederholt rufen, bis er in das Speisezimmer herunterkam; und kaum hatte

er den letzten Bissen gegessen, als er schon wieder sein Zimmer aufsuchte. Er war ein sehr schwacher Esser und litt sogar an Appetitlosigkeit, die er durch den Genuß von scharf gesalzenen Speisen, Schinken, geräucherten Fischen, Kaviar und Pickles zu bekämpfen suchte. Sein Magen mußte für die kolossale Gehirntätigkeit büßen. Seinen ganzen Körper opferte er seinem Gehirn auf.⁸

8 Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, 61–62.

Marx opferte seinen ganzen Körper seinem Gehirn auf – er opferte sich in seiner Arbeit auf – dieses Motiv ist zentral. Der Spitzelbericht, der von wechselnden Phasen manischer Arbeitswut und trägem Vergammeln des Tages berichtet, lässt den heutigen Leser an ein bipolares Leiden denken. Obgleich man also vielfach Indizien findet, die den Arbeitsprozess von Marx als leidvoll erscheinen lassen, bleiben dennoch – und das ist in diesem Zusammenhang von eigentlichem Interesse – typische Mußeattributionen nicht aus. So scheint Marx' Tagesablauf in beiden Berichten ein selbstbestimmter, frei einzuteilender zu sein, der keine Stundenzettel und Stechuhren kennt, und das Kanapee, den abendlichen Spaziergang und herzliche Gesellschaften harmonisch mit dem konzentriert-kreativen Chaos seines Schreibtisches verbindet. Natürlich liegt hier eine Stilisierung vor. Marx war sowohl durch seine vielfältigen politischen Aktivitäten als auch durch seine lebenslang andauernde finanzielle Notlage mit Sicherheit alltäglich durch Termindruck und ökonomische Sorgen belastet. Doch es geht hier gerade um das stilisierte Bild des Verhältnisses von Muße und wissenschaftlichem Werk, das gezeichnet wird, es geht um das implizite Ideal. Lafargue leitet seine Erinnerungen an Marx mit einer Erläuterung dessen Wissenschaftsideals ein.

Wenn er auch der Ansicht war, daß jede Wissenschaft um ihrer selbst willen gepflegt werden solle und daß man bei keiner wissenschaftlichen Forschung sich um ihre eventuellen Konsequenzen kümmern dürfe, so meinte er doch, daß der Gelehrte, wollte er sich nicht selbst herabdrücken, nie aufhören solle, am öffentlichen Leben tätigen Anteil zu nehmen und nicht immer in seiner Stube oder seinem Laboratorium eingeschlossen bleiben dürfe wie eine Ratte in ihrem Käse, ohne sich ins Leben und in die sozialen und politischen Kämpfe seiner Zeitgenossen zu mengen. »Die Wissenschaft soll kein egoistisches Vergnügen sein: diejenigen, welche so glücklich sind, sich wissenschaftlichen Zwecken widmen zu können, sollen auch die ersten sein, welche ihre Kenntnisse in den Dienst der Menschheit stellen.« – »Für die Welt arbeiten«, war einer seiner Lieblingsaussprüche.⁹

9 Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, 55–56.

Hier wird in aller Deutlichkeit an das Konzept einer selbstzweckhaften, unabhängigen und radikal forschenden Wissenschaft angeknüpft, wie es Aristoteles in der *Metaphysik* formuliert hat. Wenn Marx sich auch dagegen ausspricht, dass der Wissenschaftler ein Nager-Leben im KäselaiB fristen dürfe, so scheint er doch die Ansicht des Aristoteles zu teilen, dass zuerst der Käse käme und dann die Wissenschaft, „denn erst, als alle Lebensnotwendigkeiten vorhanden waren und alles, was der Erleichterung und eines gehobenen Lebens dient, begann man eine derartige Einsicht zu suchen“¹⁰. Bei Marx bekundet sich jedoch Skepsis gegenüber einer solchen Einsicht, die ihre Mußekammern im Elfenbeinturm bzw. KäselaiB nicht verlässt, und sich bloß des untüchtigen Glücks theoretischer Schau erfreut. Hier sei nur auf den Widerspruch verwiesen, dass gerade derjenige das Verlassen des Studierzimmers anmahnt, der nach voriger Beschreibung dieses noch nicht einmal zugunsten seines Familienlebens verließ. Die Wissenschaft, die „doch allein um ihrer selbst willen da“¹¹ ist, stellt für Marx gerade als selbstzufriedenes Glück einen Skandal dar. Das bezeichnet eine folgenschwere Veränderung des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft: Weder Wissenschaft noch Muße benötigten einst einer weiteren Legitimation,

10 Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*, übers. von Franz Ferdinand Schwarz (Reclams Universal-Bibliothek 7913), bibliogr. erg. Ausg., Stuttgart 2013, 982b 20.

11 Aristoteles, *Metaphysik*, 982b 25.

sondern beide waren gerade in ihrer Verbindung durch das ihnen innewohnende Versprechen auf Glück selbst Legitimationsgrund für anderes, das ihnen diene. Bei Marx muss dagegen gerade das Glück des Selbstzweckes gerechtfertigt werden, indem die Wissenschaft zu einem Dienst erhoben bzw. erniedrigt wird. Die Wissenschaft wird zur „Arbeit für die Welt“. – „Für die Welt arbeiten“ ist allerdings ein seltsamer Ausdruck. Wie kann man für die Welt arbeiten, indem man einem privilegierten Glück nachgeht? Die Welt tritt nicht als Arbeit- und Auftraggeber in Erscheinung und mit den Anderen, Nicht-Privilegierten, kann auch das eigene Wissenschaftsglück nicht unmittelbar geteilt werden, es bleibt zuerst egoistisch. Marx reagiert auf den Skandal des wissenschaftlichen Glücks durch die paradoxe Strategie, Wissenschaft einerseits in die demütige Stellung der Dienerschaft zu versetzen, doch das andererseits gerade dadurch, dass die Welt nicht bloß interpretiert, sondern verändert werden sollte¹², also sich die Wissenschaft der Welt zu bemächtigen habe. Arbeit für die Welt meint eigentlich eine Arbeit *an* der Welt und zwar im Ganzen. Nachdem das Pathos vom selbstzweckhaften Glück des Forschens verdächtig wurde, scheint hier kein geringeres Pathos auf: Die Wissenschaft arbeitet für die Welt, indem sie der Menschheit voranschreitet. Das Glück der Wissenschaft rechtfertigt sich also, indem Wissenschaft arbeitsam, geschichtsmächtig und zur unglücklichen Überforderung des sich aufopfernden Individuums wird, das gleichermaßen seinen Körper wie sein Familienleben im Dienst an der Menschheit drangibt.¹³ Dass Wissenschaft als Arbeit für die Welt zugleich als Selbstzweck betrachtet werden kann, ist durch das moderne Geschichts- bzw. Fortschrittsverständnis zu erklären, denn die Menschheit arbeitet in dem jeweiligen Wissenschaftler an sich selbst, die Welt schreitet fort auf den Füßen des Wissenschaftlers. Wissenschaft, die praktisch wurde, ist in diesem Fortschritts-Weltbild nicht bloß Mittel der Menschen zur Erkenntnisgenerierung, sondern Bewegungsmodus der Menschheit. Bloßes Mittel bleibt dagegen im Zweifelsfall der Wissenschaftler als Person, der sich tatsächlich zugleich demütig *zurücknimmt* gegenüber der Sache und gerade darin weltgeschichtliche Bedeutung *übernimmt*. So versteht man besser, was es bedeutet, wenn gesagt wurde, Marx habe seinen ganzen Körper seinem Gehirn geopfert; es bedeutet: Marx hat seine ganze individuelle Person der Geschichte der Menschheit geopfert, um diese durch seine Arbeit zu verändern. Marx propagierte zwar gegen die Vorstellung einer Aufopferung in Arbeit den Begriff einer freien Arbeit,¹⁴ dieser Art war aber in seinen Augen auch die akademische Beschäftigung nicht. Freie Arbeit könne es erst geben, nachdem die geschichtliche Opferarbeit ihren Zweck erreicht hätte, das heißt die Produktivität durch eine Geschichte der Ausbeutung hindurch auf das Niveau allgemeiner Mußefähigkeit gehoben wäre und Wissenschaft den Stand erreicht hätte, den Menschen zum mündigen Subjekt seiner Geschichte zu machen.¹⁵ Marx sah seine wissenschaftliche Tätigkeit als unverzichtbaren Motor dieser Entwicklung an und sich selbst als dessen Treibstoff.

12 Vgl. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach, Deutsche Ideologie (...)* (Marx Engels Werke, 3), Berlin 1978, 5. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“

13 „Wie sich die Herrschaft des Kapitals entwickelte und in der Tat auch die nicht direkt auf Schöpfung des materiellen Reichtums bezüglichen Produktionssphären immer mehr von ihm abhängig wurden – namentlich die positiven Wissenschaften (Naturwissenschaften) als Mittel der materiellen Produktion dienstbar gemacht wurden –, glaubten sykophantische Ueberlinge der politischen Ökonomie jede Wirkungssphäre dadurch verherrlichen zu müssen und rechtfertigen, daß sie selbe ‚im Zusammenhang‘ mit der Produktion des materiellen Reichtums darstellten – als Mittel für denselben – und jeden damit beehrten, daß sie ihn zum ‚produktiven Arbeiter‘ im ‚ersten‘ Sinn machten, nämlich zu einem labourer, der im Dienst des Kapitals arbeite, ihm in der einen oder andren Weise in seiner Bereicherung nützlich sei, etc.“ Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert 1* (Marx Engels Werke, 26,1), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin 1963, 146.

14 Marx polemisiert insbesondere gegen den Arbeitsbegriff bei Adam Smith (dem er ansonsten zugesteht, erkannt zu haben, dass es die Arbeit ist, die Wert bildet), da er Arbeit als ein bloßes Opfer betrachten würde. Vgl. z. B. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Marx Engels Werke, 42), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 42, 512–515.

15 Vgl. Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert 3* (Marx Engels Werke, 26,3), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlin 1968, 253.

Reale Mußefreiräume, die Spaziergänge von Marx, freundschaftliche Gespräche, seine mittägliche Siesta, das Spielen mit den Kindern usw. werden vom Stigma der Aufopferung für die Sache überschattet. Muße wird beinahe unkenntlich als bloßes Mittel eines höheren Zwecks, als Produktionsmittel einer Wissenschaft im Dienst an der Menschheit. Wenn der Mensch und die Menschheit erst noch werden müssen, wie Marx sagt, können Menschen sich nicht bei sich selbst

genug sein lassen. Sie müssen sich für ihre geschichtliche Genese in der Arbeit für die Menschheit aufopfern. Ein Menschsein in Muße ist als Geschichtszweck auf später vertagt. Nicht Muße ermöglicht Wissenschaft, sondern Wissenschaft arbeitet bei Marx auf Muße als Geschichtsziel hin. Und dennoch begleitet Muße diese Menschheitsarbeit ständig. Ohne Kanapee, Zigarre und den freien Fluss des Gedankens scheint auch Marx seinen Dienst nicht verrichten zu können. Trotz der Verkehrung von Selbstzweckhaftigkeit in Selbstaufopferung bleibt die Hingabe an die Sache, die gerade als ein erfüllendes Glück der Muße verstanden worden war, der Wissenschaft inhärent. Muße, die hier in der Spannung zwischen Aufopferung und Hingabe siedelt, bleibt bei Marx mit Wissenschaft verschwistert, allerdings nur eine Muße mit schlechtem Gewissen, „als gewalt-sam latent gemachter Instinkt der Freiheit“¹⁶, wie Nietzsche sagt.

16 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München 1999, 325.

Diese Hintergrundmetaphorik des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft in der Moderne, lässt sich mit Max Webers berühmten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ weiter beleuchten.¹⁷ Weber hielt diesen Vortrag 1917 unter dem Eindruck der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, die auch das Weltbild der – wie Weber sagt – „Geistesaristokratie“¹⁸ drohte, aus den Fugen zu bringen. Auch hier sei mir gestattet auf einen biographischen Umstand hinzuweisen, da sich das Verhältnis von wissenschaftlicher Produktion und Muße in den Forscher-Biographien wohl eingezeichnet haben dürfte. Max Weber wird als überaus fleißiger und gewissenhafter Wissenschaftler beschrieben. Allerdings scheint auch seine Emsigkeit ein gesundes Maß überschritten zu haben. Bereits im Jahr 1898, zwei Jahre nachdem er einen Ruf nach Heidelberg angenommen hatte, wurde ihm eine Neurasthenie diagnostiziert, woraufhin er seine Lehrtätigkeit einschränkte und schließlich seine Professur ganz niederlegte. Dieses Leiden wird heute vorwiegend als Depression bzw. als Burnout bezeichnet. Weber ging weiter seinen Forschungen nach, fand aber nie wieder dauerhaft in den regulären wissenschaftlichen Betrieb zurück. Er finanzierte sich vorwiegend durch das familiäre Vermögen. Da ist es bezeichnend, dass Weber zufolge die zentrale Auszeichnung der deutschen Akademie im Vergleich zur US-amerikanischen in ihren „plutokratischen Voraussetzungen“¹⁹ bestehe.

17 Max Weber, *Schriften 1894 – 1922*, hg. von Dirk Käsler, Stuttgart 2002, 474–511.

18 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 480.

19 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 475.

Denn es ist außerordentlich gewagt für einen jungen Gelehrten, der keinerlei Vermögen hat, überhaupt den Bedingungen der akademischen Laufbahn sich auszusetzen. Er muß es mindestens eine Anzahl Jahre aushalten können, ohne irgendwie zu wissen, ob er nachher die Chance hat, einzurücken in eine Stellung, die für den Unterhalt ausreicht.²⁰

20 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 475.

Sicherlich haben sich die akademischen Verhältnisse seit dieser noch vom 19. Jahrhundert geprägten Bestandsaufnahme des ‚äußerlichen Berufs der Wissenschaft‘²¹ grundlegend gewandelt. Erschreckend gleichgeblieben ist aber doch die Zukunftsunsicherheit, die die akademische Reservearmee des Mittelbaus durch Zeitverträge bindet, hält und in keinem Fall die mußevolle Sorglosigkeit und Unabhängigkeit gewährt, die doch gerade die Freiheit der Wissenschaft ausmachen soll. Dass diese Freiheit auch den Ordinarien gründlich abhandelt, wo sie mit der Verwaltung und Leitung von Instituten überladen sind, die nach Webers Worten von der „Art staatskapitalistischer Unternehmungen“²² gemanagt werden müssen, und denen die Verbindung von Forschung und Lehre zum schmerzhaften Spagat wird, lässt nichts Gutes hoffen, was unsere Suche nach wissenschaftlicher Muße angeht. Jedenfalls kommt Weber hinsichtlich

21 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

22 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 476.

der äußeren Umstände des wissenschaftlichen Berufs zu der unumwundenen Feststellung, die bedauerlicherweise höchst aktuell anmutet: „Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard. Wenn junge Gelehrte um Rat fragen kommen wegen Habilitation, so ist die Verantwortung des Zuredens fast nicht zu tragen.“²³

23 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

Trotz all dieser unwirtlichen, ja besorgniserregenden Umstände, die in der Wissenschaft laut Weber vorherrschen, wagen sich dennoch immer wieder kühne Charakter in die akademische Wildnis, weil sie dort ‚ihren Beruf leben‘ wollen. Weber kommt nun also auf den ‚inneren Berufe zur Wissenschaft‘²⁴ zu sprechen. Und hier kommt die institutionell so gründlich ausgetriebene Muße wieder ins Spiel. Vehement grenzt Weber die wissenschaftliche Tätigkeit von einem bloß fabrikmäßigen Herstellen von Forschungsergebnissen ab. Bis zur Detailversessenheit angestrengte und methodisch durchgeführte Arbeit sei zwar die Grundlage der Wissenschaft, allerdings eine Arbeit aus Leidenschaft: „ohne diesen seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten Rausch, diese Leidenschaft“²⁵, sei Wissenschaft als Beruf gar nicht zu leisten. „Denn nichts ist für den Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.“²⁶

24 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 481.

25 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 482.

26 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 482.

Hier taucht wiederum das Motiv der Wissenschaft als Selbstzweck auf, die nur durch Leidenschaft ihren Wert ausweisen könne – man würde heute vielleicht sagen, intrinsisch motiviert sein müsse. Dieser leidenschaftliche Arbeitsrausch, der dem Laien schon Anlass zur Sorge geben dürfte, muss durch ein anderes Moment ergänzt sein, um Wissenschaft gelingen zu lassen – das ist der Einfall. Dieser kann nicht hergestellt werden und gehorcht keinem Arbeitseifer. Darum, scheint Weber sagen zu wollen, ist es außerordentlich wichtig, die manischen Phasen des Arbeitsrausches durch Zeiten der Ruhe zu ergänzen, in denen ein Kairos des Gedankens Raum finden kann:

Aber er [der Einfall] kommt, wenn es ihm, nicht wenn es uns beliebt. Es ist in der Tat richtig, daß die besten Dinge einem so, wie Ihering es schildert: bei der Zigarre auf dem Kanapee, oder wie Helmholtz mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit für sich angibt: beim Spaziergang auf langsam steigender Straße, oder ähnlich, jedenfalls aber dann, wenn man sie nicht erwartet, einfallen, und nicht während des Grübelns und Suchens am Schreibtisch.²⁷

27 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 484.

Nach Weber teilen sich Kunst und Wissenschaft diese beide Quellen ihres Schaffens, Leidenschaft und Einfall. „Beide sind: Rausch (im Sinne von Platons ‚manía‘) und ‚Eingebung‘.“²⁸ Nicht der Gefallsucht des Wissenschaftlers dürfe die Leidenschaft gelten, die Person habe vielmehr zurückzutreten im Dienst an der Sache. Bis in die Formulierungen hinein finden wir im ‚Dienst an der Sache‘ das parallele Motiv zum ‚Dienst an der Menschheit‘ bei Marx.

28 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 485.

‚Hingabe‘, ‚manischer Rausch‘, ‚Leidenschaft‘, ‚Einfall‘, ‚Eingebung‘ – all diese von Weber für die Wissenschaft in Anschlag gebrachten Beschreibungen könnten einem Stichwortverzeichnis zur Muße entlehnt sein, ebenso aber einem mystisch-ekstatischen Erfahrungsbericht oder dem Steckbrief zu einer neuen synthetischen Droge. Wäre Wissenschaft *solcher* Art ‚Muße zum Studium‘, wie Humboldt formuliert hat, dann dürfte sich die Universität größerer Beliebtheit erfreuen als so mancher Vergnügungspark. Wissenschaft verbindet jedoch mußevolle Hingabe und Inspiration mit konzentriert-methodischer Anstrengung. Sie genießt nicht bloß die Sache, sondern versucht in deren Erkenntnis stets fortzuschreiten, über sich hinauszugehen. Das bedeutet auch, dass die wissenschaftliche Hingabe, die so mußevoll anmutet, sich eben nie bei sich selbst genug

sein lässt, ewig unzufrieden bleibt in ihrem Wissen. Sie fühlt mit jeder neuen Erkenntnis das Nichtwissen an sich nagen und drängt über sich hinaus. Weber recurriert dabei auf die platonische Figur des Eros, die er durch die wissenschaftliche *manía* angesprochen hat. Dieser wissenschaftliche Eros verbindet den Rausch mit dem Wissen, das unstillbare Verlangen mit der methodischen Lebens- und Arbeitsweise, die Aufopferung für die Sache mit der Erfüllung. Der Eros erwächst aus der mußevollen Friedlichkeit der äußeren Verhältnisse und weist darin das rauschhafte unstillbare Streben nach Erkenntnis als genuin mußevoll aus. Auch hier sei wiederum nur auf den Widerspruch hingewiesen, dass der äußere Beruf der Wissenschaft als wilder Hazard nicht die mußevollen Rahmenbedingungen erotisch-manischer Wissenssuche meinen kann, die beispielsweise Sokrates am plätschernden Bach im Schatten der Bäume fand. Jedenfalls verknüpft Weber diesen Rückgriff auf die antike Figur des Eros zugleich mit einem typisch modernen Moment, das diese erotische Mußesituation zu sprengen droht. Wissenschaft ist nämlich auch für Weber eingespannt in einen historischen Fortschrittsprozess, der in einem unendlichen Weiter und Mehr sinnvernichtend zu werden droht und die Erkenntnissuche selbst verändert:

Niemand wird von einem Werk, das wirklich im künstlerischen Sinne ‚Erfüllung‘ ist, jemals sagen können, daß es durch ein anderes, das ebenfalls ‚Erfüllung‘ ist, ‚überholt‘ sei. Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft, [...]: jede wissenschaftliche ‚Erfüllung‘ bedeutet neue ‚Fragen‘ und will ‚überboten‘ werden und veralten. [...] Prinzipiell geht dieser Fortschritt in das Unendliche. Und damit kommen wir zu dem Sinnproblem der Wissenschaft.²⁹

29 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 486–487.

Über dieses Sinnproblem von Wissenschaft wird sich Weber in diesem Vortrag nicht beruhigen können. Es ist Tolstoi, dem Weber in besonderer Klarheit die Einsicht über die Sinnlosigkeit der modernen Lebenswelt und Wissenschaft zuschreibt.

Aufgeworfen finden Sie diese Frage am prinzipiellsten in den Werken Leo Tolstoj's. Auf einem eigentümlichen Wege kam er dazu. Das ganze Problem seines Grübelns drehte sich zunehmend um die Frage: ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen – nein. Und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den ‚Fortschritt‘, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt. [...] Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann ‚lebensmüde‘ werden, aber nicht: lebensgesättigt. [...] Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose ‚Fortschrittlichkeit‘ den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.³⁰

30 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 489.

Mit Tolstoi wandelt sich nun die Fragestellung nach Wissenschaft und Beruf. Es geht nicht mehr um den ‚Beruf für die Wissenschaft‘ sondern um den „Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit“³¹, man könnte vielleicht auch sagen: Es geht um die Bedeutung der Wissenschaft für den Menschen. Der Nutzen der Wissenschaft als Instrument zur technischen Beherrschung von Welt und Natur ist für Weber unzweifelhaft. Dieser Anwendungsbezug ist aber in seinem bloß instrumentellen Charakter nicht wissenschaftlich im engeren Sinne selbstzweckhafter Erkenntnis, nicht erfüllend und nicht sinnstiftend. Weber interpretiert die Geschichte der Wissenschaft aber gerade als Suche nach Sinn und Erfüllung, nicht als die Suche nach Methoden und Techniken

31 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 490.

der Weltbeherrschung und -bearbeitung. Auf dieser Sinnsuche scheint sich Wissenschaft allerdings verirrt zu haben oder richtiger: Sie hat ihre Wegziele, nämlich Sinnbegründung in Sein, Gott, Kunst und Glück zu finden, aufgeben müssen, weil sie über sie hinweggeschritten ist ohne anzukommen. Wissenschaft ist für Tolstoi und auch Weber durch den Fortschritt bedroht, den sie selbst ins Leben gerufen hat. Das ankunftslose Weiter des Fortschritts ist mit Sinnlosigkeit durchwoben; man kann dessen müde werden, aber nie lebensgesättigt. Die Idee, dass Wissenschaft ein Glück verspricht, das im Erkennen durch Sinn sättigt und zufriedenstellt, scheint abgelöst durch eine Kulturgeschichte, die – selbst manisch geworden – Wissenschaft und Leben in blindem Fortschritt mitreißt.

32 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 510.

33 Weber, *Schriften 1894 – 1922*, 505.

Für Weber stellt diese historische Sinnlosigkeit die eigentliche Aufgabe dar, in der sich Wissenschaft einzig noch als Selbstzweck rechtfertigen könnte. Sie wird nicht mehr betrieben, da sie das Glück der Erkenntnis in sich trägt, sondern weil nur in der Wissenschaft die Härte und Radikalität aufgebracht werden kann, „dies Schicksal der Zeit [...] männlich [zu] ertragen“³², wie Weber formuliert. Es wird darum gehen, sich dieser Sinnlosigkeit der entzauberten Welt auszusetzen und ihr das eigene Leben entgegenhalten zu können, in dem man „sich selbst Rechenschaft gibt, über den letzten Sinn seines eigenen Tuns“³³. Durch Wissenschaft soll es möglich sein, das unbeschwichtigte Bewusstsein einer sinnlos gewordenen Welt zu ertragen und diesem den trotzigen Versuch entgegenzuhalten, Sinn angesichts der radikalen Sinnlosigkeit im Handeln zu schaffen. Das delphische ‚Erkenne Dich selbst!‘, das der platonische Sokrates als Lust erlebt, wandelt sich in ein ‚Gib Deinem Tun einen Sinn, damit Du die Welt erträgst!‘ Das Glück der Erkenntnis wurde vertauscht durch die Fähigkeit, das Unglück der rationalisierten Welt ‚männlich zu ertragen‘. Wo Wissenschaft und Leben gleichermaßen unter die Gesetze eines Fortschritts geraten, der die Generierung von Resultaten *ad infinitum* vorschreibt und den Weber letztlich als einen globalen Selbstbehauptungskampf zu deuten scheint, muss Sinn quasi erkämpft werden in einer Selbstrechtfertigung des eigenen Tuns. Wissenschaft hat hier Sinn nur im sinnerzeugenden Widerstand gegenüber der Sinnlosigkeit. Man darf hier vielleicht an Camus’ Sisyphos denken.

Die wissenschaftliche Muße der Besinnung scheint also unmittelbar umzuschlagen in eine martialisch anmutende Unmuße eines Selbstbehauptungskampfes. Nur in den verschwiegene Momenten auf dem Kanapee und dem unbeobachteten Spaziergang scheint Muße überhaupt noch Unterschlupf zu finden. Es wäre eingehender zu bedenken, ob die weitgehende Marginalisierung der Muße, d.h. ihre Verbannung aus dem Licht der Öffentlichkeit in die privaten, abgedunkelten Momente des Individuums, von denen es nur noch zu flüstern wagt, nicht einem Diskurs geschuldet ist, der Öffentlichkeit und Weltgeschichte als Austragungsort eines Kampfes versteht, der nach dem Modell der Evolution keinen Platz für verträumte Existenzen bietet. Solcher Kampfplatz der Menschheit ist auch der Fortschritt für Marx, dem er seine Wissenschaft in den Dienst stellt, um Geschichte endlich einmal zu befrieden. ‚Kanapee‘, ‚Spaziergang‘ und ‚Genuss von Tabakwaren‘ werden bei Weber wie bei Marx zu den Indikatoren einer privatisierten Muße im buchstäblichen Sinne, nämlich einer, die sich ihres Selbstzweckcharakters beraubt sieht und sich in der Öffentlichkeit nicht mehr blicken lassen darf. Muße wird in das Privatleben verbannt, während

die Öffentlichkeit von Konkurrenz- und Selbstbehauptungskämpfen bestimmt sein soll. Mir scheint dieses Verständnis von Öffentlichkeit und Privatleben äußerst relevant zu sein für die Bestimmung des Verhältnisses von Muße und Wissenschaft. Die Universität, die sich *per se* als Raum der Öffentlichkeit verstehen muss und als Raum des Austausches verstehen sollte, befindet sich auch heute in einem Konkurrenzkampf um Innovation und Exzellenz und soll sich ‚international behaupten‘. Die Qualität von Wissenschaftler*innen wird anhand ihre ‚Sichtbarkeit‘ bemessen, die sich durch das Quantum an Publikationen und das *Quale* eines Impact-Faktors berechnet. Gesellschaftliche Vernetzung kommt vor allem in der Fähigkeit der Drittmittelakquise zur Geltung. Wissenschaftliche Öffentlichkeit, der gemeinsame Dialograum der Experten und Disziplinen, ist bestimmt von einem ‚Konkurrenzkampf exzellenter Forscher, der Eliten und Besten ihrer Fächer‘. Sollte man da noch Muße haben, macht man etwas falsch und hat schon verloren, so scheint es wenigstens. Und doch pflegen Wissenschaftler*innen die Muße als Produktionsbedingung von Wissen auch weiterhin. Zum einen in den stillen Momenten, von denen wir schweigen und zehren, Spaziergang und Mittagschlaf, und zum anderen durch institutionalisierte Kreativitätsfreiräume, die allerdings nicht unproduktiv geraten dürfen, was auch evaluativ überprüft wird. Die Muße, in der die Hingabe an die Sache zum Rausch werden und der Einfall Raum finden kann, ist gerade da zusehends gefährdet, wo sie als Mittel der Wissensproduktion methodisch verfolgt wird. Das bedeutet aber auch, dass eben die unproduktiven oder produktionsunsicheren Momente der Wissenschaft, das Umherschweifen und Stöbern, das rückhaltlose Fragen und Ausloten von Sackgassen gerechtfertigt werden müssen, wo Rausch und Einfall sich einstellen *sollen*. Am Beispiel Webers lässt sich deutlich sehen, dass man keine vergangenen Zeiten idealisieren sollte, wenn es um das Verhältnis von Wissenschaft und Muße geht. Ziemlich eindeutig nimmt es sich jedoch aus, dass die Entwicklung seit den Bologna-Reformen gerade die Freiräume und Freizeiten in der wissenschaftlichen Arbeit minimiert und zu einer Ökonomisierung des Wissenschaftsbetriebs geführt hat. Unter solchen Bedingungen wird Muße zusehends prekär.

34 Jacques Derrida, *Die unbedingte Universität*, Dt. Erstausg., 4. Aufl. [Nachdr.], Frankfurt a. M. 2012, 9.

Was durch Weber so gründlich in Frage gestellt und zugleich auch verteidigt wurde, der Sinn der Wissenschaft in einem sinnlosen Fortschritt, lässt sich durch einen Ausdruck näher fassen, den Jacques Derrida in seinen Überlegungen zur Universität benutzt hat. Er macht dort geltend, „daß die moderne Universität eine unbedingte, daß sie bedingungslos, von jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte“³⁴. Die konkrete Bedeutung dieser radikalen Forderung bleibt durchaus in der Schwebe und Derrida überrascht den Leser nicht durch die, nach Webers Worten, letzte Leistung der Wissenschaft, nämlich Klarheit. Man kann aber Derrida auf den Gedankengang Webers rückbeziehen, insofern Wissenschaft von der Idee der Forschungsfreiheit und einem radikalen Fragen zehrt. Gegenüber der zentralen Forderung Webers, dass sich Wissenschaft jeder weltanschaulichen Parteinahme zu enthalten habe, verweist Derrida darauf, dass gerade das Wissenschaftlersein, das Professorsein, wesentlich als ein Glaubensbekenntnis auftritt. Wissenschaftler vollziehen sozusagen einen performativen Akt des Bekennens in der Darstellung ihrer Wissensbestände. Wo sie etwas in wissenschaftlichem Gestus konstatieren, sagen sie mit, dass sie solche Aussage nur vor dem Hintergrund der vollständigen Berücksichtigung

ihrer Kenntnislage, der Grundsätzlichkeit ihrer Fragestellung und der selbstkritischen Distanzierung zur eigenen Willkür treffen. Sie sprechen sozusagen in ihrer Sachaussage ein ‚Ja, ich will!‘ zum wissenschaftlichen Bund mit der Wahrheit. Derrida geht so weit die von Weber so nachdrücklich postulierte Wertfreiheit der Wissenschaft in ihrem Sachbezug als einen performativen Akt unbedingten Widerstandes zu lesen,

weil man eingestehen, lehren, sich dazu bekennen muß, daß diese neutrale Theoretizität ihrerseits stets ein performatives Glaubensbekenntnis, einen Glauben, eine Entscheidung, eine öffentlich eingegangene Verpflichtung, eine ethisch-politische Verantwortung, ein erklärtes Für-sie-Eintreten etc. voraussetzen wird. Hier stoßen wir auf das Prinzip des unbedingten Widerstandes der Universität.³⁵

35 Derrida, *Die unbedingte Universität*, 43.

Wissenschaft scheint in der Moderne nicht in dem Sinn Glück und Lust in sich selbst zu bergen, wie uns das noch in den antiken Texten vorschwebt. Sie wurde einerseits zum bloßen Mittel degradiert, deren Zweck geschichtlich aussteht oder durch den unendlichen Fortschritt unerfüllbar wurde. Andererseits wird ihr im emphatischen Bezug zur Wahrheit auch weiterhin eine performative Kraft zugeschrieben, die es vermag, sie im unbedingten Widerstand gegen den geschichtlichen Alltag zugleich zu einem alltäglichen Sinn geschehen werden zu lassen. So interpretiert Gumbrecht beispielsweise den von Weber beschworenen *daimon* des Wissenschaftlers als den Verkünder unbequemer Wahrheiten. Die Welt zu verstehen, macht Sinn, auch wenn sie sinn- und glücklos erscheint, indem Worte, Bilder und Erzählungen gefunden werden, die einen Freiraum des Sinns verschaffen. Wenn das stimmen sollte, dann ist die geschichtliche Opferarbeit, in der zum Beispiel Marx ‚seinen Körper seinem Gehirn opferte‘, auch eine glücksspende Lust gewesen. „Glück ist [der Gedanke] noch, wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern lässt, der hat nicht resigniert.“³⁶ Wissenschaft als Widerstand macht das Glück zum öffentlichen Einspruch gegenüber dem Unglück des universalisierten Überlebenskampfes, es demaskiert das Unglück durch die Wahrheit, es auszusprechen. Muße wäre als Glückspraxis freier Besinnung zugleich wissenschaftliche Praxis des Widerstandes, Praxis unbequemer Wahrheiten, selbst ein unbequemes Glück.

36 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft – 2: Eingriffe, Stichworte, Anhang*, 799.

Ich möchte mich in diesem Sinne für die Rehabilitation zweier Charakterzüge der Wissenschaft stark machen, die vielleicht die Muße in der Wissenschaft, die Umwege und Spaziergänge des Forschens, wieder stärker zur Geltung bringen könnten und dabei gleichermaßen freudvoll wie unbequem geraten dürften. Ich spreche von Staunen und Spielen und ziele damit nicht auf eine Infantilisierung, sondern eine Radikalisierung des Selbstverständnisses von Wissenschaft. Ute Guzzoni, der ich meinen Zugang zur Philosophie wesentlich verdanke, hat in ihrer Abschiedsvorlesung hier in Freiburg auf die Bedeutung des Staunens für das Denken verwiesen. Sie hat gezeigt, dass bei Aristoteles und Platon die Wissenschaft mit dem Staunen anhub und ohne das Staunen nicht zu erklären wäre. Aber auch, dass das Staunen nur allzu schnell durch methodischen Erkenntnisgewinn und die Allgemeinverbindlichkeit systematischer Erklärungen entschärft wird. Die Fragwürdigkeit, das Verwunderliche und Wundersame, das doch den Rausch des Forschens ausmachen müsste, droht gerade im methodischen Erkenntnisgewinn verschüttet zu werden. Ute Guzzoni

konnte dem beruflichen Ruhestand auch gerade darum freudig entgegensehen, weil sie dort den Freiraum zu einem staunenden Denken gewährleistete, der im wissenschaftlichen Betrieb mehr und mehr abhanden zu kommen droht. Wissenschaft als methodische Wissensproduktion scheint das fortgesetzte Staunen auszuschließen. Aber gerade darum müsste Wissenschaft, meiner Ansicht nach, wo sie sich vorbehaltlos und radikal dem Fragen überlassen möchte, neben dem systematischen Erschließen von Antworten zugleich eine Strategie der Antwort-Verunsicherung verfolgen, die nicht mehr auf Wissensproduktion abzielt, sondern auf eine Erschütterung des Selbstverständlichen, aus welcher Fragwürdigkeit erst erwachsen kann. Strategie ist aber wiederum der falsche Begriff, damit gemeint ist das Forschen im Modus der Pilzsuche und Abschweifung, die Radikalität eines Fragens, das zugleich die ‚Gelassenheit zu den Dingen‘ meint, ein Überlassen ans Fragwürdige: Krise in Muße.

So lässt sich vielleicht von einer Haltung des Staunens sprechen, auf die ich abziele, und die ihre Entsprechung in der Tätigkeitsform des Spielens hätte.

37 Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übers. von Hans Nachod (rororo Rowohlt's Enzyklopädie 55435), 24. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2015, 9.

„Im Spiel spielt etwas mit, was über den unmittelbaren Drang nach Lebensbehauptung hinausgeht und in die Lebensbetätigung einen Sinn hineinlegt.“³⁷

„Von einer determiniert gedachten Welt reiner Kraftentwicklungen her betrachtet, ist es im vollsten Sinne des Wortes ein Superabundans, etwas Überflüssiges. [...] Die Tiere können spielen, also sind sie bereits mehr als mechanische Dinge. Wir spielen und wissen, daß wir spielen, also sind wir mehr als bloß vernünftige Wesen, denn das Spiel ist unvernünftig.“³⁸

38 Huizinga, *Homo Ludens*, 11–12.

Das grundsätzliche Vermögen der Selbstreflexion und Selbst-Infragestellung, das letztlich aller Wissenschaft inhärent sein muss, hat auch, wo Wissenschaft mit tiefstem Ernst verfolgt wird, etwas von diesem Spielerischem und Überflüssigen, etwas von dem „überlogischen Charakter unserer Situation im Kosmos“³⁹, von der hier Huizinga spricht. Wissenschaft muss die Welt quasi erst spielerisch an- und umordnen, um ihr eine Erkenntnis abgewinnen zu können. Es scheint mir bezeichnend, wie spielerisch zum Beispiel Marx und Weber sich ihr eigenes wissenschaftliches Feld erschließen, wie stark sie dabei auf Denkbilder rekurren, mit Ironie und Assoziationen operieren, schlicht, wie sie Wahrheit auf Umwegen erschließen. Die Kraft zur Entzauberung der Welt bezieht Wissenschaft paradoxerweise gerade auch durch die Fähigkeit, über die Welt im spielerischen Zugang zu staunen, das heißt sie zu verzaubern. Wir sollten darüber nachdenken, wie wir die Universität verstärkt zu einem Ort ‚fröhlicher Wissenschaft‘ im Sinne Nietzsches machen könnten, und zwar gerade um Willen des Ernstes einer wissenschaftlichen Redlichkeit und Wahrheit, um Willen der Fähigkeit zur Entzauberung durch Verzauberung.

39 Huizinga, *Homo Ludens*, 12.

Empfohlene Zitierweise:

Jochen Gimmel: Abschweifen. Auf Umwegen zu Wissenschaft und Muße
In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 37–48
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.37
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/abschweifen-umwege/>

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015



Wissenschaftlicher Beitrag

„... dass der Mensch heimgeholt wird in die Heimat des Geheimnishaften.“

Zur Muße unter den Bedingungen der Gegenwart¹

Andreas Kirchner

¹ Dieser Text basiert auf einem Vortrag, der zur Festakademie der Stiftung KStV Bavaria Freiburg am 19. Oktober 2019 in Freiburg i.Br. gehalten wurde. Er wurde in diesem Kreis bereits in leicht veränderter Form publiziert.

² Aristoteles *Politik* VIII 3 1337b 31f.

³ Aristoteles *Nikomachische Ethik* X 7 1177b 4f. Wörtlicher ließe sich „wir arbeiten, um Muße zu haben“ übersetzen mit „wir haben keine Muße, um Muße zu haben“.

„Die Muße ist der Anfang, der Urgrund von allem!“² – „Wir arbeiten, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um Frieden zu haben.“³ – Das schrieb Aristoteles vor mehr als 2300 Jahren. Damit wollte er nicht weniger sagen, als dass die Muße sowohl der Zweck unseres Daseins ist als auch der Grund allen Arbeitens, Herstellens und Handelns und überhaupt aller Unruhe des Lebens. Für ihn sucht alle Unruhe zuletzt nach ihrer Vollendung in der Ruhe selbstzweckhafter Selbstverwirklichung, das heißt: eines Tuns, das nichts außer sich selbst will. Für den antiken Philosophen ist diese vollkommene Selbstzweckhaftigkeit allein im Denken erreicht. Auf die philosophisch sehr voraussetzungsreiche Beschreibung dieses ‚Tuns‘, das nichts anderes ist als das Denken um des Denkens, des Verstehens und Begreifens willen, soll hier nicht näher eingegangen werden. Es lässt sich aber erahnen, dass hier ein Verständnis von Wissenschaft angesprochen und begründet wird, wie es für die Frage nach Muße und Wissenschaft bis heute brisant ist. In der Selbstbezüglichkeit des Denkens, dem es nur um das Verstehen als solchem geht, kommt der Mensch, so die aristotelische Anthropologie, zu seiner höchsten möglichen Vervollkommnung.

Es ist diese Selbstzweckhaftigkeit, die von Beginn an Signum der Wissenschaften, des wissenschaftlichen Denkens, der sogenannten *Theoria* ist. In der weiteren Tradition wird sich dann – vor allem mit Plotin – der Fokus noch weiter ‚himmelwärts‘, wenn man es einmal so nennen möchte, verschieben. Das Ziel ist nicht mehr nur die Selbstbezüglichkeit des Denkens, sondern diese wiederum wird als das menschenmögliche Streben nach Einheit eingesehen, und diese Einheit und die in ihr gegebene Ruhe sind nun das noch höhere Ziel, dem sich der Philosoph widmet. Auch die frühe christliche Theologie folgt diesem Einheitsstreben und setzt die philosophisch abstrakt bleibende Größe der absoluten Einheit ihrerseits mit der absoluten Gottheit gleich. Gott ist Alpha und Omega, Anfang und Ende, Ziel allen Strebens. Der Theologe mag nun vermutlich an Augustinus denken, der zu Beginn seiner *Confessiones* (1,1) an Gott gewandt bemerkt: „Unruhig ist unser Herz, bis dass es Ruhe findet in Dir, mein Gott!“ Die Muße ist für Augus-

tinus so etwas wie ein Vorgeschmack auf die himmlische Herrlichkeit und das jenseitige Ziel der vollkommenen Ruhe.

4 Vgl. Ralf Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015.

Muße und Ruhe also einerseits. Andererseits kann kaum geleugnet werden, das hat aktuell auch noch einmal Ralf Konersmann⁴ vor allem in Bezug auf die Moderne gezeigt, dass doch gerade die *Unruhe* das entscheidende Signum menschlicher Zivilisation und Kultur ist. Der Mensch erhebt sich mit der Kultur über seine natürliche Einbindung in Umwelt und Natur und beginnt, selbstmächtig diese Natur und Umwelt zu gestalten und zu verändern. Das Geschöpf schafft nun nach Kräften selbst. Und je eifriger es wirkt, je rastloser und unruhiger ihm also Hand und Geist werden, desto stärker sehnt es sich doch auch immerfort nach Ruhe und Muße, wie nach der Heimat (auf diesen Ausdruck werden ich an späterer Stelle noch einmal zu sprechen kommen), an die es sich dunkel noch erinnert, die aber nur ein fernes, unverfügbares Schattenbild bleibt. Christian Morgenstern hat diese Erfahrung einmal in einem trefflichen Vergleich illustriert: „Ich bin wie eine Brieftaube, die man vom Urquell der Dinge in ein fernes, fremdes Land getragen und dort freigelassen hat. Sie trachtet ihr ganzes Leben nach der einstigen Heimat, ruhelos durchmisst sie das Land nach allen Seiten. Und oft fällt sie zu Boden in ihrer großen Müdigkeit, und man kommt, hebt sie auf, pflegt sie und will sie ans Haus gewöhnen. Aber sobald sie die Flügel nur wieder fühlt, fliegt sie von neuem fort, auf die einzige Fahrt, die ihrer Sehnsucht genügt, die unvermeidliche Suche nach dem Ort ihres Ursprungs.“⁵ Nur dort, in der Heimat, am Ursprung, kann der Mensch die Ruhe finden, nach der es ihm immerzu verlangt und die zugleich, das ist die paradoxe Wendung, gerade der Ursprung der Unruhe und des Immer-Weiter ist. Ruhelos, rastlos erfährt sich der Mensch, wenn er denn einmal innehält und sich der Betrachtung öffnet. Dieses aktive Innehalten – es ist etwas ganz anderes als eine Pause, die nichts weiter will als neuerlich die Kräfte für ein Weiter-So zu sammeln.

5 So eine Tagebuch-Notiz von 1906 in: Christian Morgenstern, *Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen*, hgg. von Margareta Morgenstern/ Michael Bauer, München 1918, 17.

Muße ist ein Wort, das zunächst bei jedem recht unterschiedliche Assoziationen hervorrufen mag und nicht wenige werden einfach nur an freie Zeit, Freizeit oder Faulheit denken. Doch diese Begriffe sind keineswegs deckungsgleich mit dem, was Muße meint. Das Großthema ‚Muße‘, das als solches nur epochenübergreifend und interdisziplinär erforscht werden kann, erscheint oft abstrakt genug, dass manchmal man selbst gar nicht so genau weiß, wovon man da eigentlich gerade spricht. Die Frage bleibt: Muße – was ist das eigentlich? Diese Frage lässt sich auch nach vielen Jahren intensiver Auseinandersetzung nicht definitiv oder abschließend beantworten. Die Muße hat die bedauernde Eigenschaft, dass sie uns, wo immer wir uns ihrer annehmen, sie erforschen und theoretisieren, also auf sie fokussieren, sie unschärfer wird. Diese Beobachtung ist nicht so mysteriös wie es zunächst scheinen mag, sondern begleitet das hermeneutische Arbeiten insgesamt. Die Unschärfe ist die Konsequenz des geschärften Blickes, der die vagen Ränder und Grenzen von Konzepten und Begriffen auskundschaftet. So ist es mit der Muße ein wenig wie mit der Zeit, von der Augustinus ja so irritiert bemerkte, dass er solange wisse, was sie sei, wie man ihn nicht danach frage. Der Sonderforschungsbereich *Muße* versucht, Muße behelfsweise als ‚produktive Unproduktivität‘, ‚tätige Untätigkeit‘ oder ‚bestimmte Unbestimmtheit‘ zu fassen. Man bedient sich damit einer Rhetorik des Paradoxons, die klug klingt und doch auch nur Versuch einer Näherung

bleiben möchte. Mit der bloß negativ konnotierten Faulheit und der unerfüllten Langeweile teilt die Muße zwar auch eine gewisse Verwandtschaft, aber wesentlich kommt ihr eine positive *Offenheit* zu. Sie ist eine erfüllte, ja ganz übervolle Zeit in geistiger Weite und Ausspannung. Das wiederum heißt nicht, dass ihr nicht auch krisenhafte Momente eigen sein können. Das Spannende an der Muße-Forschung ist gerade, dass es in ihr nicht nur um die Muße geht. Vielmehr steht und fällt mit der Muße immer auch viel mehr. In einer gewissen Weise darf man sagen, dass es mit der Muße immer auch um *alles* geht: Um Gesellschaft, Wissenschaft, Wirtschaft, Denken, Handeln und Leben insgesamt. Die Muße stellt dabei nicht einfach nur die Frage nach den Prioritäten, sondern vermag verdeckte Normativitäten offenzulegen und damit grundsätzlich die Frage nach dem richtigen Leben im Falschen laut zu halten. Muße – das bedeutet in den Ohren der euphorischen Wachstums- und Fortschrittsvertreter eben immer auch Stillstand, und das wiederum: Tod. Eine bittere Ironie, wenn wir daran denken, dass die größten kulturellen Entwicklungen des geistigen Lebens – an vorderster Stelle die Wissenschaften – allein der Muße, dem freien und offenen Denken und Fragen-Können zu verdanken sind. Dass mit der Muße *alles* zur Disposition steht, erweist sie gerade als wesensverwandt mit der Haltung der Wissenschaft.

Wissenschaft und Muße

Natürlich wissen Wissenschaftler heute (wie zu allen Zeiten) auch von den Krisen der Muße einiges zu berichten: von festgefahrenen Denkweisen und unproduktiven Stunden. Die Wissenschaftskultur ist für sich nichts als ein Abbild der Gesellschaft und also: Unruhe, Getriebensein, Hektik, Stress, Rankings, Wettbewerb und vieles mehr. Hier die Muße zu pflegen, sie überhaupt zu ermöglichen und zu fördern, ist eminent wichtig. Die Muße braucht Freiraum, eine *Freiheit zu*, die auf einer *Freiheit von* aufbaut: Freiheit von Erwartungs- und Leistungsdruck, Freiheit von Nöten und Zwängen – finanziellen, materiellen, ideellen. Das ist es, was beispielsweise verschiedene Stipendienprogramme der Universitäten leisten. Gleichwohl sind derartige Programme nicht nur freiheitsschaffend. Gibt es da nicht auch eine Erwartung (auch an sich selbst), dass die großzügige Unterstützung nicht eben für sich steht, sondern auch zu bestmöglichen Ergebnissen führen soll? Und sticht uns diese Erwartung nicht wiederum unablässig und lässt uns schwer werden durch die Ketten, mit denen solche Erwartungen unsere Beweglichkeit an Resultate knüpft? Wenden wir die Perspektive weg vom Ergebnis und hin zum Menschen. Keiner sucht sich den Misserfolg eigener Forschung und Suche aus. Das Kriterium für Erfolg oder Misserfolg sollte nicht allein im Ergebnis, sondern im Weg, der *Methode* und der *Vehemenz* der Suche gesehen werden. Wenn bei der Suche nach Wahrheit am Ende doch wieder nur ein unsicheres Ergebnis vorliegt, dann ist das kein Misserfolg, sondern eigentlich ein jedem „Erfolg“ ebenbürtiger, entscheidender Schritt der Forschung. Alle Wissenschaften haben ihren Anfang im Staunen der Philosophie und nicht in der nüchternen *ratio*. Zwar ist die nüchterne *ratio* ihr Werkzeug, doch wird sie zugleich angetrieben durch den *Eros*, die leidenschaftliche Wahrheitssuche, ja -liebe. Damit ist der ganze Mensch involviert, wo Wissenschaft im alten (und ich möchte sagen: eigentlichen) Sinne gepflegt wird. Die leidenschaftliche Suche nach Erkenntnis kann uns so sehr mit unserem

Denken identifizieren, dass wir dabei eine grundlegende Wirklichkeit vergessen: *Nicht wir haben einen Gedanken, der Gedanke hat uns*. Diese Wirklichkeit wird oft von der Illusion der Verfügbarkeit des eigenen Denkens überwuchert, doch ist gerade die Unverfügbarkeit des eigenen Denkens, dessen Launenhaftigkeit uns auch die wichtigsten Dinge gern vergessen lässt und ein andermal wieder ganz plötzlich Ideen und Lösungen für noch so schwierige Probleme schenkt, auf das engste mit der *Unverfügbarkeit der Muße* verbunden. Der Denkende braucht den weiten Raum der Muße, um in ihm dem Denken Platz zu machen und sich offen zu halten für den Einfall, das heißt: für den in den Versuch des Denkens einfallende Gedanken. Die Erfahrung der Unverfügbarkeit, die das Denken selbst wie auch die Bedingungen von Denken und Genuss, und damit die Muße auszeichnet, diese Erfahrung nimmt auch dem Zwang von Produktivität seine Notwendigkeit und sollte uns mehr befreien und öffnen für die *Wahrnehmung* der Wirklichkeit, welche nicht sofort als verfügbare und gestaltbare Größe zu betrachten ist. Das Innehalten, und sei es nur das innere Innehalten im sonst mahelnden Getriebe der Welt, *kann* uns neue Freiheit schenken und uns öffnen für eine zuletzt oft doch ganz ‚produktive‘ Sicht auf die Welt – wenngleich ich dafür plädieren möchte, das Produktivitätskalkül nicht zum schlechthinigen Maß zu erheben. Doch die Muße lässt sich, wie auch das Denken, nicht zwingen. Die Wissenschaft ist, wie auch die Weltgeschichte als solche, zu einem ungleich viel größeren Teil eine Geschichte des Irrs, des Scheiterns, des mutigen Versuchs und des Fehlers. Damit Entdeckungen und der sogenannte Wissenschaftsfortschritt möglich wurden, mussten unzählige Sackgassen als solche entlarvt, Fehler gemacht, falsche Berechnungen vorgenommen, irreführende Gedanken gedacht und Umwege gegangen werden. Auch hierzu war und ist die Muße nötig. Sie ist keine Garantie für Gelingen, Genie oder Erfolg. Wissenschaft – das ist nicht allein die Sensation. Die um sich greifende Selbstvermarktung der Wissenschaften muss uns zu denken geben. Sicher, Wissenschaftskommunikation ist ohne jeden Zweifel wichtig und notwendig. Peter Strohschneider, der frühere Präsident der DFG, hat natürlich recht, wenn er bemerkt: „Es reicht nicht, wissenschaftliches Wissen einfach bereitzustellen. Dieses muss vielmehr auch außerhalb des Forschungssystems in seinem methodischen Zustand gekommen sein ausgewiesen werden. Die Wissenschaften sind [...] sozusagen auf eine ‚Aufklärung zweiter Ordnung‘ verpflichtet.“⁶ Allerdings darf diese notwendige Kommunikation nicht einfach im Sinne eines ökonomischen Wettbewerbs der Selbstvermarktung missverstanden werden. Julika Griems Worte, sie ist die Vizepräsidentin der DFG, dürfen deshalb als Ergänzung gelten: „Grundsätzlich möchte ich dafür plädieren, unser Publikum nicht einfach irgendwo ‚abzuholen‘, sondern sorgfältig, umsichtig, furchtlos und man könnte auch sagen zärtlich zu überfordern. Als Oberbegriff umfasst Wissenschaftskommunikation auch Marketing. Aber es kann nicht nur darum gehen, Personen, Drittmittelrekorde oder ganze Hochschulen zu verkaufen wie Schokoriegel oder Kleinwagen. Da Wissenschaft immer wettbewerbsförmiger wird, zieht sie sich professionalisierende Expertinnen und Experten für akademischen Kapitalismus heran – und diese sehen ihre Aufgabe häufig in der Produktion von Alleinstellungsmerkmalen, Standortwerbung und Hochglanzbroschüren. Wir Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler [...] sollten uns gut überlegen, wo wir uns verbessern müssen, um diesem Trend kompetent *gegenüberzutreten* zu können.“⁷

6 So Peter Strohschneider in der Rede anlässlich des Neujahrsempfangs der DFG am 16. Januar 2017 in Berlin.

7 So Julika Griem in ihrer Rede zur Eröffnung des 11. Forums *Wissenschaftskommunikation* am 7. November 2018 in Bonn.

Wir sind also unbedingt gefordert, uns hier kritisch zu verhalten. Kommunizieren ja, unbedingt, und ja, dazu gehört auch eine Form der Vermarktung, aber: Es darf niemals dazu kommen, dass die Vermarktung dann der Wissenschaft selbst den Ton vorgibt und die ihrer Provenienz nach nüchternen Wissenschaften zu aufmerksamkeitsheischender Sensationsrhetorik verleitet. Die Ökonomie der Wissenschaftsorganisationen mag auf der institutionellen Ebene ihre Notwendigkeit und also ihre Berechtigung haben, doch darf sie auf der Ebene der Wissenschaften selbst nicht zu einer *Chrematistik*, die nach Aristoteles schlechte, weil nur gierig auf Mehrung des Reichtums bedachte Form des Wirtschaftens, verkommen, sondern muss immerzu den Grund und das Ziel der Wissenschaften selbst im Blick behalten, um *Erkenntnis zu mehren* und Verstehen zu fördern. Neugier und Staunen waren der Anfang aller Wissenschaften. Besinnen wir uns wieder mehr auf diesen Grund, um die Wissenschaften heute auf diesem Grund neu pflegen und kultivieren zu können. Und was da für die Wissenschaften gilt, das gilt gleichfalls für die Gesellschaft als Ganze: Auch sie ist immerzu in der Gefahr, leerzulaufen und unter dem Produktivitätsdruck und der marktgesetzlichen Optimierungs- und Steigerungslogik das *Warum?* und *Wozu?* zu vergessen. Die schlichte Frage danach, die weder auf Nutzen noch auf Anwendung zielt, gleicht oft einem beinahe empörend rebellischen Drohgustus. Nichtsdestotrotz – oder vielleicht auch: gerade deshalb? – ist sie so eminent wichtig. Gesellschaft *ist* niemals einfach nur, sondern sie *wird*. In diesem Prozess gestalten wir heute immer auch die Gesellschaft der Zukunft mit, können heute Denkweisen und Ideen kultivieren, die das Morgen vorzeichnen. Dazu braucht es die Muße – sie ist der Anfang und Grund von allem, der Grund auf dem wir stehen, handeln, denken.

Die Wissenschaften haben so also nicht einfach nur eine irgendwie tiefe Verbindung zur Muße, sondern vielmehr: Sie können einzig einer zuinnerst erwachsenen Haltung der Muße entspringen und allein aus dieser wachen Haltung der Muße heraus ihrem selbstzweckhaften Anspruch genügen. In diesem Verhältnis werden sie wiederum ergänzt durch die Religionen.

Religion und Muße

Die Religionen sind es, die das Innehalten institutionalisiert haben und sich als Instanzen der, wenn man es einmal so nennen möchte, ‚Rekalibration‘, der neuerlichen Bestimmung des Menschen widmen. Den horizontalen Lauf der Zeit, dem endlosen Progress von Augenblick zu Augenblick zu Augenblick zu Augenblick ..., dem sich der Mensch nicht zu entziehen vermag, durch den er vielmehr selbst mit unnachgiebiger Macht gezwungen wird, ergänzen die Religionen durch die vertikale Ordnung, den *Kairos* der göttlichen Gegenwart und also die Dauer – oder auch Ewigkeit. Die Rituale der Religionen sind also immerzu gleiche Abläufe und beständige Wiederholungen das Momentum, um *in der Zeit über die Zeit* hinauszureichen, um Anteil zu erlangen an Beständigkeit und Dauer. Die Religionen zielen, so gesehen, auf die umfassende Verwirklichung von Muße, deren Aktualisierung im emphatisch-existenziellen Sinne. Sie wollen den umfassenden Mangel an Gegenwart⁸, der dem Menschen aus seinem Menschsein heraus eignet, durch die Einsicht in diesen Mangel und die Hinwendung zum unvergänglichen Grund von allem, der unerkennbar und unaussagbar bleibt, ergänzen und erheben. Der heute weithin eher unbekannt

8 Vgl. Bernhard Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, (unveröffentlichte Habilitationsschrift) Freiburg 1982, 8.

9 Fritz Leist, *Wäre ich ein Mensch. Sammlung und Zerstreuung, Muße und Kult*, Nürnberg 1956, 17.

Psychologe, Theologe und Religionsphilosoph Fritz Leist hat schon 1956 einen Text verfasst, der m.E. zu den tiefsten und klügsten Werken über Muße und Religion überhaupt gehört. Von der Religion, oder besser von ihrem Urgrund, spricht er als ein *Geheimnis*. Er schreibt: „Das Wesen des Menschen wird krank, das nicht aus der Nähe des Geheimnisses west. Eine Weise der Begehung des Geheimnisses ist das Fest, eine andere die Liebe, eine dritte die Versenkung, eine vierte ist die Ordnung eines geordneten Daseins. Die Weisen der Muße sind nicht um der Erholung, sondern um der Heimholung willen dem Menschen dargeboten, darum daß der Mensch heimgeholt wird in die Heimat des Geheimnishaften. Geschieht diese Heimholung wahrhaft, dann eröffnet sich im unräumlichen Raum des Geheimnisses eine letzte Dimension. Je mehr wir zu uns gesammelt werden, desto mehr werden wir bereitet auf das Geheimnis aller Geheimnisse, darauf, daß aus dem Verborgenen Gottes Gegenwart uns ergreift und wir als Ergriffene um ihre Nähe wissen.“⁹ Die Muße also ist nicht Erholung, das wäre ein großes Missverständnis. Sie ist vielmehr die *Heimholung* des Menschen – ein Gedanke, der trotz der problematischen Geschichte des Heimatbegriffs verdient, in uns nachzuklingen. In der Muße kommt der Mensch zu sich selbst, tritt aus der Selbstverlorenheit der Vergangenheit und der Zukunft, in der er sich so oft sorgenvoll bewegt, heraus, und tritt ganz bei sich ein – und findet sich dann zugleich, wenn er sich wirklich auf diese Gegenwart einlässt, vor dem großen Ganzen, dem Geheimnis seines Daseins, seiner Existenz. Der Wunsch nach mehr Muße, den vermutlich jeder kennt, bedeutet also keinesfalls einfach eine Sehnsucht nach ein bisschen Erleichterung und Freiraum. Hier geht es um mehr, oder vielmehr: hier geht es um *alles*. Das ganze Geheimnis menschlicher Existenz, den ganzen Menschen. Wo wir das außer Acht lassen, können wir die Frage nach der Muße nicht verstehen. Die Ahnung für diese fundamentale Bedeutung der Frage nach der Muße hat mich immer wieder fasziniert innehalten lassen. Es war, als fände man im unerbittlich reißenden Strom der Zeit einen archimedischen Punkt und erhasche einen Blick auf die Grundfeste, das tragende Fundament aller Wirklichkeit. Hierzu forschen zu dürfen – was für ein Privileg!

10 Leist, *Wäre ich ein Mensch*, 16.

Für Leist ist die Muße dazu auch immer eine Form der Öffnung gegenüber dem Anderen. „Wir sollen in der Muße nicht zugreifen sondern empfangen. So wie wir Empfangene waren im Schoß der Mutter, so sollen wir uns selbst empfangen, indem wir einfach da sind, Zeit gewinnen für uns selbst und für das Du, für die Dinge, die uns gegeben werden, ohne dass wir sie machen konnten.“¹⁰ Und: „Das dürfen wir als die Aufgabe der Muße, als die zentrale Aufgabe des Menschen überhaupt, bezeichnen: daß der Mensch wieder fähig wird, zu hören, zu sehen, mit allen Sinnen zu vernehmen die Sprache des Geheimnisses; und daß seine Welt, die jetzt noch für ihn ein Gefängnis ist, erfüllt wird von der reichen Wirklichkeit des Kreatürlichen, um durch es hindurch auf allen Wegen und Straßen der Erde die Gegenwart Gottes zu erfahren. [...] Wenn wir die Muße auf diese Weise verstehen, so ist sie gerade das Notwendige im Gegensatz zu dem erzwungenen Müßiggang des Pensionisten, der in der Entlassung aus dem Arbeitsprozess den furchtbarsten Einbruch von Sinnlosigkeit und Leere erlebt.“¹¹ Es ist offensichtlich, dass die Ebene der Religionen einem tiefen Verlangen, der Frage des Menschen nach Sinn folgen und so der wissenschaftlichen Suche nach Erkenntnis, Verstehen und Gesetzmäßigkeiten ergänzend zur Seite stehen kann.

11 Leist, *Wäre ich ein Mensch*, 14.

Wo wir uns der Muße berauben lassen, da lassen wir uns also auch des Vermögens berauben, anzufangen. Das aber nicht nur, weil die Muße selbst – nach Aristoteles – ja „der Anfang von allem“ ist. Wir verlieren die Fähigkeit des Anfangens, weil wir nur mehr immerfort im Getriebe von Zwecken, Nutzen und Effekten ‚funktionieren‘ und uns nicht selbstbestimmt und frei in unserem Handeln und Denken, einer entschiedenen Emphase für das, was für uns Bedeutung hat und das wir darum in die eigene Hand nehmen wollen, selbst entschließen. Dann verlieren wir die Verbindung zu unserem Grund. Der Grund ist es aber, auf dem wir stehen. Ohne ihn schwimmen wir, werden getrieben im Meer der Ereignisse und der Ansprüche, die an uns gestellt werden. *Muße ist eine Freiheit, die wir dringend brauchen (gerade weil sie uns vom Bedrängenden befreit)*. Und gerade deshalb braucht die Muße uns, müssen wir uns einsetzen für diese Freiheit des Menschen von den Zwängen, denen er auch da unterworfen wird, wo doch das Denken und Forschen eine fundamentale Freiheit benötigt.

Es war Aristoteles, der die Muße als Ziel und Zweck aller staatlichen Organe erkannte. Was wäre, wenn heute wieder Ziel und Zweck staatlicher Ordnung in der Muße bestünde? Nicht in der „schwarzen Null“, im „Wirtschaftswachstum“ oder im materiellen „Wohlstand und Reichtum“. Diese mögen wichtig sein, bergen aber zugleich auch, das bezeugen die Entwicklungen unserer Zeit überdeutlich, Gefahren. Für wie wichtig man diese ‚praktischen Ziele‘ auch immer nimmt: Sie dürfen niemals allein Handlungsziel sein! Wo wir uns nur auf sie verlegen, da droht unserer Gesellschaft eine andere Form der Armut. Es klingt vor dem Hintergrund realer Politik und dem Anspruch des Wohlfahrtsstaates vielleicht zunächst absurd, aber ich möchte nachdrücklich dafür plädieren, dennoch die Frage nach dem Ziel und Zweck staatlicher Ordnung überhaupt erst in uns klingen zu lassen. Wozu das alles? Um des Wohlstandes willen? Was ist Wohlstand? Woraus schöpfen wir unsere Kraft? Worin finden wir unser Glück? Wenn wir so darüber nachdenken, mögen wir feststellen, dass Muße und Glück oft Hand in Hand gehen – und allzu oft auch Hand in Hand vergehen. Wo wir die Muße unachtsam vernachlässigen, da ist nicht weniger als unser Glück, unsere Bestimmung und also der Grund des Menschseins selbst in Gefahr. Es sei daher noch einmal mit dem nötigen Pathos auf Fritz Leist rekuriert: *Nur die Muße kann uns retten!*¹²

12 Vgl. Leist, *Wäre ich ein Mensch*, 20.

Empfohlene Zitierweise:

Andreas Kirchner: „... dass der Mensch heimgeholt wird in die Heimat des Geheimnishaften.“ Zur Muße unter den Bedingungen der Gegenwart
In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 49–55
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.49
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/heimat-des-geheimnishaften/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Wissenschaftlicher Beitrag

Willkommen in der Elfenbeinhöhle

Frist und Frust in der Universität

Martin Büdel

Mit der Anrufung der Muße scheint nicht selten eine gehörige Portion Nostalgie verbunden zu sein. Gerade an den Universitäten mag der ein oder andere „voll Neid auf“ die „Zeit, Muße, Ruhe und Gelassenheit“ blicken, mit der „der klassische deutsche Professor“ (und bis 1923 waren dies in Deutschland ja tatsächlich ausschließlich Männer) im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesegnet war: „Keine Gremieninflation, keine E-Mail-Flut, keine übervollen Seminarräume, keine Deputatserhöhung, kein Drittmiteleinwerbungszwang“ und so weiter.¹ Die Universität hatte ein völlig anderes Gesicht als die momentan gerne als ‚Massenuniversität‘ verunglimpft, und die Aufgaben des lehrenden Personals, zumal der Professorenschaft, waren noch längst nicht nach heutigen Maximen der Projekt- und Managementleitbilder ausgerichtet. Es scheint, dass viel mehr Zeit zum Forschen und Bücherschreiben vorhanden war, gerade im Fall der Geisteswissenschaftler, an die auch Hörisch insbesondere denkt. Warum also nicht vom Überfluss an Zeit und Muße träumen, den die *Alma mater* in der Vergangenheit zu bieten schien?

1 Jochen Hörisch, *Die ungeliebte Universität*, München 2006, 60–61.

2 Hörisch, *Die ungeliebte Universität*, 61. Allerdings soll damit nicht gesagt sein, dass mit diesen Privilegien das oft übermäßige Arbeitspensum von Professor*innen gerechtfertigt werden kann, auf das eben auch Hörisch verweist. Noch dazu zeigt sich auch schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts und in Person des Autors von „Wissenschaft als Beruf“ Max Weber, der selbst an sogenannter ‚Neurasthenie‘ (heute als Burnout oder Depression diagnostiziert) litt, wie sich bestimmte sozialstrukturelle oder institutionelle Zustände auf das Wohlbefinden Einzelner auswirken, siehe dazu Sighard Neckel, „Burnout. Das gesellschaftliche Leid der Erschöpfung“, in: *Transit. Europäische Revue* 46 (2014/15), 116–130.

3 Siehe dazu den aktuellen, einmal pro Legislaturperiode vom Bundesministerium für Bildung und Forschung in Auftrag gegebenen [Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2017](#). Die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) fasst die wichtigsten Ergebnisse übersichtlich zusammen: [Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2017 unter der Lupe](#).

Eine solche Rückschau mit verklärtem Blick lässt wohl kaum „die kalte Rückseite dieser Medaille“ ins Auge springen: die niedrige oder gleich ganz ausbleibende Bezahlung für all jene, die nicht die Privilegien einer Professur besaßen und sich als abhängige und außerplanmäßige Dozenten mehr schlecht als recht über Wasser zu halten hatten.² Diese Perspektive ist vielen Wissensarbeiter*innen heute schon wesentlich vertrauter. Die Klassenverhältnisse an den Universitäten haben sich in dieser Hinsicht kaum verändert, auch wenn sich gesellschafts- und hochschulpolitische Rahmenbedingungen zum Teil verschoben haben. Über 90% der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen an deutschen Hochschulen unterhalb der Professur sind lediglich befristet angestellt. Sehr oft reicht die Zeit der ersten Befristung von meist drei und in manchen Projekten von maximal vier Jahren für den Abschluss der Qualifikationsarbeit nicht aus.³ Die eine oder der andere schlägt sich mit extrem kurzen Befristungen von nur wenigen Monaten auf Vertretungsstellen oder mit Abschlussstipendium zumindest bis zum Ende der Promotionszeit durch. Nicht wenige Kolleg*innen beenden die Promotion aber auch mit einem ‚Stipendium‘ der Bundesagentur für Arbeit,

4 Vgl. Britta Ohm, „Exzellente Entqualifizierung. Das neue akademische Prekariat“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8 (2016), 109–120.

also mit Arbeitslosengeld. Manche finden sich an einem bestimmten Punkt ihrer Postdoc-Karriere in dieser Sackgasse (erneut) wieder.⁴ In allen genannten Fällen trägt der Wechsel von einer kurzzeitig befristeten Stelle auf eine weitere nicht gerade zu einer konzentrierten Arbeit an der Qualifikationsarbeit bei. Noch dazu sind diese Übergänge nicht selten mit einem Intermezzo bei der Arbeitsagentur verbunden, um sich drei Monate vor Ablauf eines Vertrags ‚arbeitsuchend‘ zu melden – falls die alte Meldung nicht ohnehin aufrechterhalten werden kann, da der neue Vertrag lediglich über drei Monate läuft.

Muße als verklärender Sehnsuchtsbegriff im Kontext universitärer Wissensarbeit

Es ist sicherlich verlockend, mit der Erkundung eines Phänomens wie Muße die Hoffnung zu verbinden, dass etwas von den ihr zugeschriebenen Qualitäten oder Eigenschaften positiv auf die eigene Arbeit im universitären Kontext zurückfällt. „Muße wird mit Nicht-Determiniertem, mit Gelassenheit und einem großen Freiheitsmoment verbunden“, fasst Anna Sennefelder in ihrem Überblick über kultur- und literaturgeschichtliche Aspekte einige derjenigen Elemente zusammen, die Muße als „Sehnsuchtsbegriff“ erscheinen lassen.⁵ Muße verspricht eben nicht lediglich, (Arbeits-)Zeit zur freien Verfügung zu gewähren, zum Beispiel für eigene Projekte und Schreibvorhaben, sondern erfüllt diese Zeit darüber hinaus mit den genannten qualitativen Eigenschaften, die umso positiver auf die Erfahrung derjenigen wirken, die von der Muße besessen sind oder sich in ihrer Aura wähenen.

5 Anna Karina Sennefelder, *Rückzugsorte des Erzählens*, Tübingen 2018, 7–9.

Doch gerade diese Idealisierung der Muße und die teils verklärenden Vorstellungen wissenschaftlicher Praxis, die der Bezug auf den Begriff in diesem Kontext mit sich bringt, können einen nüchternen Blick auf die tatsächlichen Arbeitsbedingungen an Universitäten auch verstellen. Beim allzu allgemeinen Sprechen über Zusammenhänge von Wissenschaft und Muße bleiben die oben angedeuteten Klassenunterschiede zwischen Professorenschaft und wissenschaftlichen Angestellten im sogenannten Mittelbau bei der Betrachtung außen vor. Zusätzlich kann der Bezug auf Muße die Tatsache vernebeln, dass ein bestimmtes Ideal einer exzellenten Wissenschaftlerin oder eines Wissenschaftlers vorsieht, weit über jegliche Grenzen festgelegter Tages- oder Wochenarbeitszeiten hinaus, seine Lebenszeit der wissenschaftlichen Berufung zu opfern. Will man neben den anfangs mit Hörisch litaneiartig aufgezählten Arbeitsaufgaben zu eigener Forschung, Publikationstätigkeit oder der Arbeit an einer Qualifikationsarbeit finden, ist dies in vielen Fällen nicht möglich, ohne zur eigentlichen Wochenarbeitszeit zusätzliche Zeit dafür aufzubringen. Bei der grundsätzlichen Vergabe von halben Stellen (oder allenfalls 65 %-Stellen) für Doktorand*innen erzwingt man dies ohnehin und gerade in dieser prekären Situation in den Qualifikationsphasen vor der Professur wird dies leicht dazu führen, dass sich Wissenschaftler*innen für eine möglichst anschauliche Publikationsliste und Drittmittelakquisebilanz übermäßig verausgaben, ohne dabei eine Garantie auf eine spätere Berufung auf eine Professur zu besitzen.

Um diese „Leistungsspirale in Forschung und Lehre kritisch zu reflektieren und dort, wo nötig, zu unterbrechen“, kann es, wie es unter anderen die Wissenschaftsmanagerin Beate Böckem vorschlägt, hilfreich sein, „Arbeit und Muße,

6 Beate Böckem, „Arbeitest Du noch – oder lebst Du schon? Gedanken zur entgrenzten Arbeit in Forschung und Wissenschaft“, in: *Arbeit 5.0 oder Warum ohne Muße alles nichts ist*, hg. von Martin W. Ramb/Holger Zaborowski, Göttingen 2018, 278–294, 294.

die Suche nach Wahrheit und die in ihr verankerte Kontemplation, für die Wissenschaft neu zu gestalten“.⁶ Allerdings sollte man es bei einer solchen Neugestaltung tatsächlich ernst meinen mit den Möglichkeiten eines freieren und weniger an Publikationsdruck oder Drittmittelzwang ausgerichteten universitären Arbeitsalltags. Vor allem sollte Zeit und Raum dafür gegeben werden, sich als Wissenschaftler*in in der jeweiligen Ausrichtung in Forschung und Lehre zu entfalten und zu etablieren, ohne dabei das Damoklesschwert eines vor der Berufung auf eine Professur immer möglichen Endes der wissenschaftlichen Berufslaufbahn über sich zu wissen.

7 Böckem, „Arbeitest Du noch – oder lebst Du schon?“, 293.

Böckem geht es, wie sie schreibt, um einen „Wettbewerb um die klügsten Köpfe [...] aus aller Welt“.⁷ Muße gilt ihr als wichtiger Baustein, um Forschung und generell die Arbeit an Universitäten für diese „Köpfe“ attraktiv zu machen. In den hohlen Klang des Managementsprechs einverleibt, wird Muße so zum Ausgleichsmoment als Teil der zur Verklärung von sogenannten flexiblen Arbeitsverhältnissen gerne bemühten Work-Life-Balance. Die maximal blöde und in den Bemühungen um vielversprechende Wissenschaftler*innen gerne gewählte Bezeichnung „klügste Köpfe“ verweist zudem auf die fortschreitende Tendenz einer individualisierten Vorstellung von Wissenschaft. Beide Anliegen prägen von Seiten der Leitung und Verwaltung sehr oft die Diskussion um die generelle Ausrichtung der Universitäten, ohne dass damit die eigentlichen Probleme – wie eben unter anderem die große Zahl lediglich befristet angestellter wissenschaftlicher Mitarbeiter*innen – überhaupt angesprochen wären. Der Rückgriff auf Muße hilft dabei, als eines unter anderen Mitteln im Wettbewerb individualisierter Wissenschaft die besten Rennpferde in den eigenen Stall zu holen (warum nicht einmal ein solches Bild, anstatt immer nur kluge Köpfe durch die Sprechblasen kullern zu lassen?). Ein so verklärend wirkender Begriff von Muße trägt lediglich dazu bei, die prekären Arbeitsbedingungen wissenschaftlichen Personals an Universitäten in der Diskussion auszublenken – so als wäre das Problem fehlende Muße innerhalb der Arbeitszeit und nicht, wie eben tatsächlich für sehr viele, zu wenig bezahlte Arbeitszeit überhaupt.

Können – Müssen

Die Diskussion sollte also grundsätzlicher geführt werden und eine Ausflucht in einen verklärenden Wunsch nach Ausgleich alias Muße führt dabei nicht sehr viel weiter, sofern Muße dabei lediglich dafür herhalten soll, dass die Leistungsansprüche aufrechterhalten werden können. Anna Sennefelder erinnert in ihrer Analyse autobiographischen Erzählens mit Begriffen des Philosophen Hans Blumenberg an einen weiteren Aspekt der Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit eines freieren Umgangs mit Arbeits- und Lebenszeit, der sich metaphorisch auf die teils extrem ungleichen Arbeitsverhältnisse an Universitäten übertragen ließe: „Nach Blumenberg ermöglicht erst die Sesshaftigkeit, dass der Mensch weniger von der sogenannten ‚Mußzeit‘ hat und stattdessen mehr über ‚Kannzeit‘ verfügt“.⁸ Dieser Ausdruck für die Möglichkeiten freier Tätigkeit und Entfaltung scheint etwas neutraler und weniger wertgeladen als der Begriff der Muße. Er eignet sich m.E. besser, um über wissenschaftliche Praxis im universitären Kontext zu sprechen.

8 Sennefelder, *Rückzugsorte des Erzählens*, 9.

Es ließe sich also sagen, dass die Professur eine ganz bestimmte Form der Sesshaftigkeit im Arbeitsfeld der Universität ermöglicht. Gewiss zeigt die angedeutete Diskussion um Muße, dass auch innerhalb der Professorenschaft der Anteil der ‚Mußzeit‘ für viele sehr groß ist und ‚Kannzeit‘ für eingehendere Forschungs- und Schreibarbeit zu gering. Allerdings fragt man sich angesichts solcher Lamenti, weshalb sich viele nicht stärker der Gestaltungsmöglichkeiten erinnern, die sich aus der Sesshaftigkeit einer Professur ergeben. Denn trotz mancher Tendenz, angehende Professor*innen mit Zielvereinbarungen zu traktieren und auch nach dem Sprung auf eine Professur weiter zu ‚exzellenter Performance‘ anzuhalten, meint man doch in der Etablierung einer Forscherperson an der entsprechenden institutionalisierten Stelle der Professur die Möglichkeit zu erkennen, ein eigenes Programm zu gestalten – zum Beispiel durch einen bewussten Verzicht auf Prestigegewinn durch eine hohe Zahl an Drittmittelprojekten und entsprechend finanzierten Mitarbeiter*innen. Stattdessen wäre ein deutlicheres Bemühen für mehr feste Dauerstellen im Bereich der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen wichtig, um die extreme Ungleichheit zwischen „prekäre[m] Mittelbau“ und „professorale[n] Oligarchen“ – so benannt von einem der zahllosen Wissensarbeitern, die angesichts der Befristungen nach langen Jahren der Beschäftigung an Universitäten vor dem Nichts stehen – aufzulösen.⁹

9 Peter Henry Bahrndt, „Professorale Oligarchen, prekärer Mittelbau“, in: *Der Freitag*, 2. Mai 2019, online.

10 Peter Ullrich, „Prekäre Wissensarbeit im akademischen Kapitalismus“, in: *Soziologie* 45,4 (2016), 388–411.

Die „als ‚Nachwuchs‘ infantilisierten“¹⁰ Wissenschaftler*innen verfügen vermeintlich über mehr ‚Kannzeit‘, wo sie doch frei von den meisten mit Hörisch oben angedeuteten Verpflichtungen sind, die eine Professur mit sich bringt. Es bleibt ihnen Zeit für eine wirklich tiefgehende Forschung und das Schreiben einer fundierten Monographie, wie es im weiteren Verlauf einer Wissenschaftlerkarriere wohl nicht mehr möglich wird. Im Wortlaut variierend bekommt man eine solche Sichtweise der Etablierten zumindest oft zu hören. Allerdings wird dabei das ‚Können müssen‘ unterschätzt, das in Verbindung mit der fehlenden Sesshaftigkeit Wissenschaftler*innen unterhalb der Professur nicht selten unter erheblichen Druck setzt. Oft fehlt durch die zu knapp bemessene zeitliche Befristung von Qualifizierungsstellen die Zeit, eine Arbeit fundiert und in Ruhe abzuschließen. Aber selbst dann, wenn man beispielsweise gegen Ende der Promotionszeit in die Arbeitslosigkeit rutscht, sollte man natürlich ein Seminar zur weiteren Karriereplanung in der Wissenschaft nicht verpassen, um möglichst zügig zu planen, mit welchen Drittmitteltöpfen und Publikationen sich die eigenen Chancen auf eine Professur steigern lassen.

Frist und Frust in der Elfenbeinhöhle

Berichtet man in Kreisen abseits der universitären Blase von den Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter*innen unterhalb der Professur, so erntet man oft Erstaunen und Unverständnis. Erstaunt sind Gesprächspartner*innen meist über die Tatsache, dass es vor dem Sprung auf eine Professur kaum dauerhafte und unbefristete Anstellungen gibt. Es leuchtet vielen nicht ein, dass sich auf meist projektbasierten befristeten Stellen zahlreiche junge Wissenschaftler*innen qualifizieren und auch immer wieder in die Lehre eingebunden werden, ohne tatsächlich eine langfristige Perspektive oder gar Planungssicherheit für eine weitere wissenschaftliche Tätigkeit an Universitäten oder Hochschulen zu haben. Es erscheint ihnen zunächst als ‚verschwenderisch‘, Wissenschaft-

11 Vgl. dazu Max Haiven, „The Ivory Cage and the Ghosts of Academe: Labor and Struggle in the Edu-Factory“, in: *Truthout*, 30. April 2014, online.

12 Vgl. dazu Ullrich, „Prekäre Wissensarbeit im akademischen Kapitalismus“, 388.

ler*innen durch die Promotion zu weiterer Beschäftigung in Forschung und Lehre auszubilden und dann auf einen großen Teil von ihnen zu verzichten, beziehungsweise zwischen befristeter Beschäftigung und Arbeitslosigkeit in der Schwebe zu halten. Doch zeigt sich darin lediglich die Logik, die auch in anderen prekären Bereichen der gegenwärtigen Arbeitswelt zum Tragen kommt: Eine extreme „Flexibilisierung“ der Arbeitsverhältnisse, die ausschließlich den Unternehmen, Organisationen oder Institutionen selbst zugutekommt, aber nicht den lohnabhängigen Arbeitern und Angestellten und eine „Externalisierung“ verschiedener Produktionskosten, die von vielen anderen außer den Profiteuren getragen werden müssen.¹¹ Max Haiven greift deshalb auf ein Bild zurück, um den Zustand der prekären „Wissensarbeiter“¹² im vermeintlichen Elfenbeinturm der Wissenschaft zu umschreiben: die Elfenbeinhöhle, in der sich junge Wissenschaftler*innen oft gefangen sehen.

Denn Unverständnis schlägt durchaus auch den prekär beschäftigten Wissenschaftler*innen selbst entgegen, die sich auf solche Arbeitsbedingungen einlassen. Dabei wird zum einen – wie in anderen Arbeitsbereichen auch – gerne vergessen, dass die Ausweichmöglichkeiten in andere Arbeitsfelder nicht gerade im Übermaß vorhanden und schwierig zu bewerkstelligen sind, und es besser ist, überhaupt Arbeit zu haben, sei sie auch schlecht bezahlt. Zum anderen wird übersehen, dass es oft diese prekär beschäftigten Wissenschaftler*innen sind, die ganz wesentlich dazu beitragen, den universitären Betrieb im Lehralltag aufrecht zu erhalten, selbst dann, wenn es, wie beispielsweise bei Lehraufträgen oft üblich, keine oder keine nennenswerte Entlohnung gibt. Die Hoffnung, dass man durch solche Formen der losen Anbindung an ein Institut oder eine andere universitäre Einrichtung irgendwie im Rotationssystem derjenigen bleibt, die auf Projekt- und Vertretungsstellen weitere befristete Anstellungen finden, vermischt sich mit der Begeisterung, mit denen viele ihrer Arbeit in Forschung und Lehre nachgehen, und verführt dazu, sich die Situation möglichst lange möglichst schön zu reden.

13 Mariya Ivancheva, „The age of precarity and the new challenges to the academic profession“, in: *Studia Europaea* (2015), 39–47.

14 Vgl. dazu u.a. Vlad Schüler-Costa, „Academic precarity and the false coin of our own dreams“, in: *Focaalblog*, 21. September 2018, online.

Die Ethnologin Mariya Ivancheva hat einige dieser Entwicklungen in verschiedenen europäischen Ländern unter Rückgriff auf eigene empirische Forschung und (Erfahrungs-) Berichte von Kolleg*innen untersucht.¹³ Trotz der Unterschiede zwischen den Universitätssystemen hat sie wesentliche Gemeinsamkeiten darin ausgemacht, dass junge Wissenschaftler*innen sich in vielen Bereichen einer sinkenden Zahl an universitären Arbeitsplätzen gegenübersehen, zu hoher Mobilität in Form von Arbeitsplatzwechseln innerhalb Europas oder darüber hinaus gezwungen sind und dabei immer schlechter bezahlt werden. Angesichts dieser Situation gibt es ein gesteigertes Bewusstsein für die daraus resultierenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten bei den Betroffenen selbst, ohne dass sich dies jedoch in einer fachübergreifenden Mobilisierung niederschlagen würde. Zwar gibt es in manchen Fächern gewissermaßen eine Europäisierung von Initiativen, wie dies in der Gruppe ‚PrecAnthro‘ innerhalb der European Association of Social Anthropologists (EASA) sichtbar wird.¹⁴ Allerdings fehlt dabei der Bezug zu einem konkreten politischen Handlungsfeld, das sich wohl eher auf nationaler Ebene und über Fächergrenzen hinweg finden ließe, als innerhalb eines Fachverbands. Zumindest können von dort aus wichtige Anstöße für kollektives Engagement ausgehen, wie der Zusammenschluss im

Netzwerk für Gute Arbeit in der Wissenschaft (NGAWiss), der maßgeblich aus einer Mittelbauinitiative innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) mit auf den Weg gebracht wurde zeigt.

Gemeinsames Engagement für bessere Arbeitsbedingungen ist gerade angesichts der bereits angesprochenen Individualisierungstendenzen in den Wissenschaften unerlässlich. Das Heranzüchten der „klugen Köpfe“ führt, wie Ivancheva, Ullrich und viele andere ausführlich zeigen, zu einer großen Unsicherheit und nicht selten zu Selbstaubeutung und zum Teil auch Verarmung von Wissenschaftler*innen. Ivancheva erwähnt unter anderem die Situation in Irland, wonach sich promovierte Wissenschaftler*innen in einer Zeit von bis zu mehr als acht Jahren nach der Promotion besonders aufgrund der immer wieder zwischenzeitlich eintretenden Arbeitslosigkeit mit einem durchschnittlichen Jahresgehalt von nur 10.000 Euro durchschlagen müssen. Die zunehmende Produktion von Doktorand*innen durch die Tendenz, finanzielle Mittel eher über Drittmittel für Forschung, denn über die Grundfinanzierung für Forschung und Lehre zu vergeben, führt dabei gerade auch in Deutschland zu einer weiteren Verschärfung solcher prekären Arbeits- und Lebensbedingungen.

Während die befristet und prekär Beschäftigten also einen wichtigen Teil dazu beitragen, den universitären Betrieb in Forschung und vor allem auch Lehre aufrecht zu erhalten, werden sie durch befristete Verträge und zwischenzeitliche Phasen der Arbeitslosigkeit als Teil einer Reservearmee von Wissensarbeitern gehalten. Genau darin besteht die oben angesprochene Externalisierung der Kosten, durch ein Abwälzen der Folgen auf die Individuen, die so noch in einen harten Konkurrenzkampf getrieben werden, der zusätzlich das eigentlich notwendige kollektive Engagement für bessere Arbeitsbedingungen erschwert. Besonders extrem wird diese individualisierte Externalisierung der Kosten bei einer fortgeschrittenen Wissenschaftlerlaufbahn. Bereits habilitierte Wissenschaftler*innen sind gewissermaßen dazu gezwungen, unentgeltlich zu unterrichten, um die erworbene Lehrerlaubnis nicht wieder zu verlieren. Frustrierender und undankbarer kann es kaum noch werden.

Wege aus der Elfenbeinhöhle

Mit der Kampagne [Frist ist Frust](#) setzt sich seit März 2019 ein Bündnis bestehend aus dem NGAWiss und den Gewerkschaften GEW und ver.di dafür ein, die Anzahl der Dauerstellen an Hochschulen auszubauen. Die Initiative fordert dazu auf, die mögliche Verlängerung oder Verstetigung des Hochschulpaktes und die damit verbundene langfristige unterstützende Finanzierung der Hochschulen durch den Bund dafür zu nutzen, wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen bessere Berufsperspektiven zu bieten. Mit der Zusicherung einer fortlaufenden Zusatzfinanzierung durch den Bund sollte eine Verpflichtung der Länder einhergehen, die zusätzlichen Mittel ausschließlich für die Verstetigung von Stellen für wissenschaftliche Mitarbeiter*innen zu verwenden. Die neuen Dauerstellen wären ein wichtiger Schritt neben anderen, um die Arbeitsbedingungen für Wissensarbeiter*innen an Universitäten zu verbessern und endlich den „größten akademischen Dauerskandal“ der Befristungen zu beenden.¹⁵ Bei dieser Frage geht es ganz grundsätzlich nicht nur darum, eine Antwort auf die oft prekäre Lage der Wissenschaftler*innen des Mittelbaus zu finden. Vielmehr

15 So in einem Blogbeitrag des GEW-Vorstandes Hochschule Andreas Keller. Andreas Keller et al., „Frist ist Frust“, 5. März 2019, online.

wäre die Einrichtung neuer Dauerstellen die einzig richtige Reaktion auf über Jahre hinweg gestiegene Studierendenzahlen und ein unverhältnismäßiges Verhältnis bei der Anzahl der vom Lehrpersonal zu betreuenden Studierenden. Von einer Umsetzung der Forderungen des Bündnisses könnten also alle an den Hochschulen profitieren.

Bezeichnenderweise wurde genau diese zentrale Minimalforderung des Bündnisses aus Gewerkschaften und Mittelbauinitiative bei der Einigung der Gemeinsamen Wissenschaftskonferenz nicht aufgenommen. Das Bundesministerium für Bildung und Forschung richtete lediglich einen Appell an die Länder, sich auf die Einrichtung von Dauerstellen für feste und dauerhafte Aufgaben in Lehre, Forschung und Selbstverwaltung selbst zu verpflichten. Zwar gab es im Anschluss an die Entscheidung der Wissenschaftskonferenz bereits manche Äußerung aus den Wissenschaftsministerien der Länder, eine solche Selbstverpflichtung einzugehen. Nachdem die Landesregierungen in den ersten Phasen des Hochschulpakts jedoch nicht entsprechenden agierten, ist aber auch nach der Zusage auf eine weitere Unterstützung durch den Bund nicht damit zu rechnen, dass solche vagen Aussagen wirklich zur Umsetzung kommen. Für das NGAWiss und die Gewerkschaften bleibt deshalb die wichtige Aufgabe, weiterhin Druck auf die politischen Akteure auszuüben.¹⁶

16 Das Bündnis Frist ist Frust setzte auch in der Zeit nach dem Verfassen dieses Beitrags im Mai 2019 seine Aktionen fort, zuletzt Anfang 2020. Siehe dazu die [Webseite](#) des Bündnisses und für neuere Entwicklungen Peter Ullrich/Matthias Neiss, „Die Mühen der Ebene“ sowie Tobias Rosefeldt, „Kanzlerdämmerung in Bayreuth“, beide in: *Soziopolis*, Januar 2020.

Für den Kampf um faire Arbeits- und Beschäftigungsbedingungen und kontinuierlichere Berufswege ist ein gesteigertes Engagement der betroffenen Wissensarbeiter*innen ebenso unerlässlich. Denn mit einer Einschränkung der auf krasse Weise ausgefertigten Befristungen wäre lediglich ein kleiner Schritt in Richtung einer demokratischeren und sozialeren Gestaltung der Universitäten und Hochschulen getan. Mehr kollektiver Einsatz für tatsächliche Veränderungen bleibt deshalb wichtig. Zwar wird in der gesamten hier angeschnittenen Diskussion von vielen gerne darauf verwiesen, dass sich seit der Analyse des deutschen Universitätssystems von Max Weber in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“¹⁷ relativ wenig getan habe, weshalb eine Hoffnung auf die Veränderung der Strukturen müßig sei und deshalb allenfalls kleine Veränderungen auf der Ebene individuellen Handelns, beispielsweise im Umgang mit Mitarbeiter*innen oder Studierenden möglich seien. Einerseits akzeptiert man damit jedoch den individualisierten Konkurrenzkampf, in welchem man beim Streben auf eine Professur stets auch den Kürzeren ziehen könnte. Andererseits missachtet man dabei auch die zahlreichen Vorschläge, die für eine Umgestaltung der Universitätsstrukturen schon vorliegen und vereinzelt auch bereits umgesetzt werden. Mit der AG Wissenschaftspolitik der Jungen Akademie der Wissenschaften gibt es neben der GEW oder dem NGAWiss einen weiteren wichtigen Akteur, von dem Anregungen für eine Verbesserung der Beschäftigungs- und Arbeitsbedingungen an Universitäten ausgehen.¹⁸ Es mangelt also nicht an guten Vorschlägen, sondern es fehlt allenfalls der (universitäts-)politische Wille, Reformen zum Wohl der Beschäftigten und Studierenden an Universitäten auf den Weg zu bringen und damit auch Wissenschaft zu verbessern. Anstatt mit der Exzellenzinitiative und anderen politischen Programmen in vermeintlicher Angleichung an internationale Spitzenuniversitäten nach den ‚besten und klügsten Köpfen‘ zu jagen, von denen einige, einer absurden Logik à la Champions League geschuldet, in einem nicht zu gewinnenden Wettbewerb am Ende doch verlieren¹⁹, wäre eine

17 Passenderweise vor kurzem neu aufgelegt in der Reihe „Fröhliche Wissenschaft“: Max Weber/Matthias Bormuth (Hgg.), *Wissenschaft als Beruf. Eine Debatte*, Berlin 2017.

18 Siehe z.B. Jule Specht et al., *Departments statt Lehrstühle. Moderne Personalstruktur für eine zukunftsfähige Wissenschaft. Debattenbeitrag der AG Wissenschaftspolitik der Jungen Akademie*, Berlin 2017.

19 Vgl. dazu Richard Münch, *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Frankfurt a. M. 2011, sowie ders., „Kapital und Arbeit im akademischen Shareholder-Kapitalismus“, in: *SozBlog. Blog der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 2016, online.

bessere Grundfinanzierung und Förderung in der Breite ein wirklicher Schritt für bessere Forschung und größere Bildungsgerechtigkeit.

Ein kleiner Hoffnungsschimmer lässt sich auch im europäischen Raum finden. So könnten die Reformankündigungen der Universität Ghent deutschen Universitäten ein Vorbild werden. Die Universität wirbt damit, sich in einen Ort zu verwandeln, an dem sich Wissenschaftler*innen aller Qualifizierungsstufen wertgeschätzt fühlen können: „We are transforming our university into a place where talent once again feels valued and nurtured“.²⁰ Zudem kündigt die Universität an: „This marks the end of the personalized objectives, the annual job descriptions and the high number of evaluation documents and activity reports. Instead, the new approach is based on collaboration, collegiality and teamwork. All staff members will make commitments about how they can contribute to the objectives of the department, the education programmes, the faculty and the university.“

So erfreulich es ist, dass eine Universitätsleitung in Belgien solche Wege beschreitet und damit möglicherweise Nachahmer in weiteren europäischen Ländern findet – auch diese Nachricht sollte nicht dazu verleiten, lediglich auf Veränderungen zu warten. Vielmehr braucht es eine beständige Erinnerung der politisch Verantwortlichen daran, dass die extreme Befristung einer überwiegenden Zahl wissenschaftlicher Beschäftigter ein Skandal ist. Wege aus der Elfenbeinhöhle der befristeten und teils ausbeuterischen Arbeitsverhältnisse an der Universität führen wohl nur über kollektives politisches Engagement. Angesichts der beständigen Frustrationen beim Einsatz für sozialere Arbeitsbedingungen ist es aber auch keinem zu verdenken, die Höhle einfach durch den Hinterausgang zu verlassen.

20 Da die Bekanntmachung nicht mehr auf der Website der Universität Ghent zu finden ist, sei auf drei Sekundärquellen verwiesen, die sich mit der Ankündigung befassen: [Transformative Learning, Inside higher Ed](#) sowie [Slow Science](#) (alle zuletzt abgerufen am 18.3.2020).

Empfohlene Zitierweise:

Martin Büdel: Willkommen in der Elfenbeinhöhle. Frist und Frust in der Universität

In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 57–64

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.57

URL: <http://mussemagazin.de/2020/03/willkommen-in-elfenbeinhoehle/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Wissenschaftlicher Beitrag

Muße als Voraussetzung einer Dialogkultur quer zur zeitgenössischen Alma Mater?!

Marion Mangelsdorf und Doris Ingrisch

„Dialoge sind umwegig“, schreibt Christina Thürmer-Rohr in *Neugier und Askese – Vom Siechtum des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Universität*. Dialoge „brauchen Zeit. Sie halten auf. Ihr Ausgang ist offen. Die Wege sind nicht planbar, die Einsichten, Faszinationen und Enttäuschungen unerwartet. Im Dialog bewegen Menschen sich wie Fremde. Niemand weiß genau, was geschehen wird. Der Dialog hält nicht Kurs, er wird nicht durch Ziele stimuliert und nicht durch Resultate dirigiert. Er zeigt den einzelnen ihre Grenzen. Er braucht und stiftet Verwirrung. Er begibt sich in Gefahrenzonen. Er vervielfältigt das Feld der Fragen. Er löst die Gesten der Belehrung und Bekehrung ab und wird zum Wagnis für Herrschaft jeder Art.“¹

1 Christina Thürmer-Rohr, „Neugier und Askese – Vom Siechtum des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Universität“, in: Thomas Greven/Oliver Jarasch (Hgg.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen. Umweg als Methode* (Festschrift für Ekkehart Krippendorff zum 65. Geburtstag), Frankfurt a. M. 1999, 61–74, 61.

Einem Dialog gleich mäandert dieser Text durch Themengebiete, die der (Un-)Muße in der zeitgenössischen *Alma Mater* auf der Spur sind. Er begibt sich auf eine Suchbewegung, die sich auf umwegigen Pfaden windet, die zurückzuführen sind auf ein Gespräch im Rahmen der vom Sonderforschungsbereich „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ organisierten Vorlesungsreihe zum Thema „Muße und Wissenschaft“ im Sommersemester 2018. Beginnen wir also den Gang durch unsere gemeinsamen Überlegungen mit einem Blick zurück in die Zeit der platonischen Dialoge. Für den antiken Philosophen wird die Muße, die das Gespräch ermöglicht und rahmt, als basal vorgestellt. So schildert Platons *Symposium* eine Situation geselliger Muße, in der bei Speisen und Trank leidenschaftlich diskutiert und gemeinsam nachgedacht wird. Im Rahmen dieser Erzählung entwickelt Sokrates in der Wiedergabe eines fiktiven Gesprächs mit der Seherin Diotima eine Vorstellung des Eros als Triebkraft, die hinter allem Verlangen nach dem Schönen, Guten und Wahren stünde. Damit begreift Sokrates den Eros ebenso als Grundlage allen körperlichen Verlangens wie auch allen philosophischen Fragens und Suchens. Der Eros ist demnach die Wurzel eines unstillbaren Verlangens nach Erkenntnis und somit nach wissenschaftlicher Forschung.²

2 Diese Beschreibung von Platons *Symposium* geht zurück auf die Ankündigung eines Conference Dinner im Rahmen der Tagung *Verkörperte Muße. Perspektiven auf Körper, Leib und Muße*, die vom SFB Muße am 13.–16. Oktober 2019 an der Universität Freiburg organisiert wurde; Vgl. <https://genderingmint.pageflow.io/verkoerperte-musse> (abgerufen am 8.2.2020).

Halten wir für einen kurzen Moment inne, um – angeregt durch Platons *Symposium* – über unsere von zeitgenössischer ‚Sachlichkeit‘ ausgenücherten akademischen Praktiken zu reflektieren und uns zugleich mit dem Siechtum sowie den Möglichkeiten ‚des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Uni-

versität' auseinanderzusetzen. Wie, so lautet unsere leitende Frage, lässt sich dieses Prinzip im Hamsterrad universitärer Betriebsamkeit wiedergewinnen? Kaum zu leugnen ist, dass sich das akademische Dasein weit entfernt hat von den im Leitartikel dieses Sonderheftes beschriebenen wissenschaftlichen Muße-Idealen. Ebenso, wie es schwer vorstellbar ist, dass sich das akademische Gespräch im Rahmen einer Tischgemeinschaft oder während des Spaziergangs inmitten mediterraner Haine, von denen noch Platons *Academia* gesäumt war, in freier, selbstzweckhafter Hingabe ans Denken entfalten könnte. Jedoch, um nicht missverstanden zu werden: Wir möchten uns an dieser Stelle keineswegs in nostalgischen Schwärmereien verlieren. Vielmehr skizzieren wir vor diesem Hintergrund möglichst kontrastreich das inzwischen allzu vertraute Bild einer Universität, in der, wie es die Wissenschaftstheoretikerin Karin Knorr-Cetina in den späten 1990er Jahren in einer ‚Anthropologie der Wissenschaft‘ beschreibt, Erkenntnisprozesse von einem Produktionszwang überformt wurden.³ In den Vordergrund moderner Wissenschaft tritt eine Akkumulation von Wissen, ein Nutzenkalkül, dem zufolge Leistungen zielorientiert vorangetrieben werden müssen. Auf diese Weise begegnen wir im akademischen Kontext inzwischen allenthalben dem Schreckens- und Leitbild eines „kategorischen Imperativs der Gegenwart“⁴, der da lautet „Handle unternehmerisch“, wie es Ulrich Bröckling treffend in seinem Buch *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform* beschreibt. Das bedeutet, dass sich Menschen allezeit kreativ, flexibel, eigenverantwortlich und risikobereit verhalten müssen. Ein Imperativ, der sich auch an Universitäten finden lässt. Was aber geschieht, wenn der Erkenntnisprozess der Orientierung am Erkenntnisprodukt und damit einem „akademischen Kapitalismus“⁵ weicht? – Lässt sich in Distanz zu einer „Fabrikation von Erkenntnis“⁶ Muße als Voraussetzung einer Dialogkultur quer zur zeitgenössischen *Alma Mater* dennoch fördern? Kann dem ‚Siechtum des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Universität‘ begegnet werden? Und wenn ja, *wie*? Die Frage nach dem *wie* scheint uns in der Tat grundlegend zu sein, denn zunächst gilt festzuhalten, dass die akademische Gesprächskultur nicht allein von den Prinzipien eines akademischen Kapitalismus durchkreuzt wird, sondern ebenso von Hierarchisierungen, die einem gleichberechtigten Dialog zuwiderlaufen.

Wer wird als fähig angesehen, das wissenschaftliche Gespräch voranzubringen? Wer darf sprechen? Wer bestimmt die Rede? Universitäre Hierarchien tragen dazu bei, Ausschlüsse vom Diskurs zu verfestigen, die auf geschlechterdiskriminierenden und eurozentrischen Strukturen beruhen. Ein solches Verständnis haben Karin Hausen und Helga Nowotny in *Wie männlich ist die Wissenschaft?* näher ausgeführt. Sie haben problematisiert, dass die Wissenschaft einem geschlechtlichen *bias* unterläge ebenso wie Gayatri Chakravorty Spivak in *Outside in the Teaching Machine* deutlich macht, dass die Wissenschaft eurozentrisch präformiert sei.⁷ Das heißt, wenn wir uns dem *Dialogischen Prinzip* zuwenden, das selbstredend weniger den Monolog, sondern das (interdisziplinäre) Gespräch zu kultivieren vorgibt, fragen wir zugleich danach, in welcher Umgebung dies stattfindet: Zweifelsohne ist es ein von Distinktionen gekennzeichnetes Feld, in dem vielfältige Ausschlüsse provoziert werden. Dem gegenüber möchten wir dem Paradigma von Francis Bacon „De nobis ipsis silemus“⁸ („Von uns

3 Vgl. Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1991.

4 Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M. 2007, 3.

5 Richard Münch, *Akademischer Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2011.

6 Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis*.

7 Vgl. Karin Hausen/Helga Nowotny (Hgg.), *Wie männlich ist die Wissenschaft?*, Frankfurt a. M. 1986; und Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York/London 1993.

8 Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, Vol. 7: *Opera Philosophica, Auctoris vita* [Gul. Rawley]. *Instauratio Magna. De Dignitate Et Augmentis Scientiarum, Libri Novem*, London 1803, 31.

selber schweigen wir“) keine Gefolgschaft leisten. Vielmehr fragen wir nach den Bedingungen der Möglichkeit, sich gegenüber den Hierarchisierungen ebenso wie gegenüber der inzwischen undurchschaubaren Fülle an Wissen und Daten sowie gegenüber einem schwindelerregenden Leistungsdruck und Verwaltungsaufwand auf jeweils individuelle Art und Weise zu positionieren. Das bedeutet, Distanz nehmen zu können, um einem Interesse an intrinsisch motivierten Forschungsfragen überhaupt erst einmal Raum zu geben und der eigenen Stimme im Austausch mit anderen Gehör zu verleihen. Eine solche akademische Dialogkultur, wie wir sie im Weiteren im Anschluss an Martin Buber und David Bohm skizzieren möchten, zielt darauf ab, sich nicht dem Mainstream zu beugen, sondern sich den Phänomenen, die erforscht werden, mit staunender Begeisterung hinzugeben. Muße könnte dann das Potential eröffnen, um ins Staunen zu geraten über das, was uns begegnet, um eine Erkenntnissuche voranzutreiben, die dem Dialogischen zur Entwicklung verhilft.

Dialogkulturen im Kontext der Fabrikation von Erkenntnis

In *Die Fabrikation von Erkenntnis* beschreibt Karin Knorr-Cetina, wie der Siegeszug von *homo faber* sich ebenfalls in den Universitäten fortsetzt. Sie fasst die Wissenschaft nicht mit idealisierten epistemologischen Begriffen, sondern sie rekonstruiert diese durch ethnografische Studien aus der „Alltagswelt wissenschaftlicher Handarbeit“⁹. Jedoch, so möchten wir hinzufügen, die von ihr in naturwissenschaftlichen Laboren beobachtete Herstellungslogik lässt sich nicht problemlos auf die Universität schlechthin übertragen. Das gilt es zu beachten, auch wenn die Herstellungslogik nicht nur in der „Manufaktur der Natur“¹⁰ wie sie in den Natur- und Technikwissenschaften vorangetrieben wird, zu finden ist, sondern ebenso die Erkenntnissuche in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften infiltriert hat. Dieser um sich greifenden Herstellungslogik und der mit ihr einhergehende Ergebniszwang steht jedoch ein Motiv entgegen, das sich in fataler Weise tief in das Selbstbild eines Großteils der fleißigen „Arbeiter*innen“ im Dienste des Wissens eingeschrieben hat: Nämlich, dass sie Berufene seien, die durchaus mußevoll an ihren Schreibtischen hinter Bücherbergen sinnierend Wissenschaft betreiben könnten. Auch wenn die Bücherberge heutzutage nicht selten den Laboren gewichen sind, gehört es zum inneren Selbstwiderspruch in der Wissenschaft, trotz der skizzierten widrigen Strukturen am Ideal der Wissenschaft als Berufung festzuhalten und sie gerade nicht als schnöde Erwerbsarbeit zu begreifen.

In *Wie männlich ist die Wissenschaft?* beleuchteten Karin Hausen und Helga Nowotny darüber hinaus, wie sich die akademische Infrastruktur vollends von den Lebenswelten und Verpflichtungen des Alltags entkoppelt und damit eine Vorstellung von Menschen, die sich an den Universitäten einzig der Wissenschaft hingeben würden, herausgebildet hat. Helga Nowotny spricht in diesem Zusammenhang vom „Mythos der Unvereinbarkeit der Wissenschaft“¹¹, der besagt, dass diese einzigartige Berufung nur unter Ausschluss aller anderen Lebensbereiche betrieben werden könne und der ungeteilten Loyalität ihrer Mitglieder bedürfe. Frauen würden damit aufgrund der ihnen gesellschaftlich zugeschriebenen Rollenerwartungen und lebensweltlichen Verpflichtungen *per se* ausgeschlossen. Auch wenn Geschlechtervorstellungen, wie diese, dass

9 Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis*, Klappentext.

10 Karin Knorr-Cetina, „Die Manufaktur der Natur – oder: die alterierten Naturen der Naturwissenschaft“, in: Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturamt (Hg.), *Zum Naturbegriff der Gegenwart* (Bd. 1, Kongressdokument zum Projekt „Natur im Kopf“, Stuttgart 21.–26. Juni 1993), Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 95–114.

11 Helga Nowotny, „Gemischte Gefühle. Über die Schwierigkeiten des Umgangs von Frauen mit der Institution Wissenschaft“, in: Dies./Karin Hausen (Hgg.), *Wie männlich ist die Wissenschaft?*, Frankfurt a. M. 1986, 17–30, 22.

Frauen die emotionale Fürsorge im privaten, Männern die intellektuelle Verantwortung im öffentlichen Bereich zukomme, im Wandel sind, so unveränderlich erweist sich doch der, von Nowotny beschriebene ‚Mythos der Unvereinbarkeit von Wissenschaft‘. Das erschwert Frauen nach wie vor die Beteiligung am akademischen Leben, ebenso wie es Männern mehr oder minder verunmöglicht wird, sich von den an sie gestellten Erwartungen im akademischen Kontext zu emanzipieren. Solange sich das Diktum hält, Wissenschaft verlange ungeteilte Aufmerksamkeit, wobei Alltagsaufgaben, Haushalt, Fürsorge für Kinder oder andere Personen, also alle über die Wissenschaft hinausgehenden Interessen hier keinen Platz hätten, ihn nicht haben dürften, solange bleibt wenig Spielraum, strikt dichotom angelegte Geschlechtervorstellungen zu verändern. Mit der Setzung von Wissenschaft als Berufung geht es gerade nicht darum, Freiräume und Eigensinn zu befördern, sondern darum, ganze Lebenskonzepte, die sich um eine Öffnung des sogenannten Elfenbeinturms der Wissenschaft bemühen, aus der Institution auszuschließen. Ist Wissenschaftler*innen dies nicht bewusst, sind Konflikte, die nach wie vor aus diesen Ansprüchen erwachsen, nicht zuordenbar. Verunsicherung und Zerrissenheit entsteht. Dies zehrt an den Lebenskräften. Wie kann dieser Zerrissenheit widerstanden werden?

Feministische und gendertheoretische Epistemologien ebenso wie kritische Hochschulforschung fragen danach, welche Akteur*innen *wie* Wissen herstellen. Wer und was wird in diesen Prozessen eingeschlossen, wer und was ausgeschlossen? Aus welchen Gründen? Das sind nach wie vor zentrale Fragen. Dabei ist klar, dass es um eine Balance gehen muss, gewissen institutionellen Erfordernissen zu genügen, um nicht herauszufallen, gleichzeitig aber zu fragen: Inwieweit darf ich mich als (nicht) arrivierte Wissenschaftler*in in Neues hineinwagen und Erstarrtes hinterfragen? Wie kann ich die mir jeweils zur Verfügung stehenden Möglichkeiten nutzen und gleichzeitig anders ausformen? Die Literaturwissenschaftlerin bell hooks, Verfechterin feministischer und antirassistischer Ansätze, setzt bei der Lehre an, um ein verändertes Wissenschaftsverständnis zu etablieren. Dialogische Formate gehören dabei für sie zum elementaren Bestandteil der Auseinandersetzung. Lehren bedeutet für bell hooks kein Welt-Erklären, sondern stellt für sie eine Einladung zum kritischen Denken dar: „Learning and talking we break with the notion that our experience of gaining knowledge is private, individualistic, and competitive.”¹² Denken versteht sie als eine Form des Handelns. Es geht darum, zu hinterfragen, zu suchen, den Forschungsprozess miteinander zu teilen und gemeinsam eine *“learning community”*¹³ zu werden. Das heißt ebenfalls, einander zu unterstützen, die eigene Stimme zu erheben. Mit anderen Worten: Es geht darum, Nischen aufzuspüren, Räume zu schaffen, in denen ein Miteinander auf Augenhöhe möglich ist, auch wenn das vielleicht bedeutet, einen vermeintlich sicheren Boden zu verlassen. Hier spielt die Muße eine wesentliche Rolle, denn das bedeutet, sich Zeit und Raum füreinander und für sich selbst zu nehmen, dafür, Prioritäten zu setzen. Dabei kann die Muße als Prüfstein verstanden werden, der uns vor die Frage stellt, ob wir nur frei sind *von*: entfremdeter Arbeit, ungestillten Bedürfnissen, Fremdbestimmung, Willkür, Rollenerwartungen, Zwang, Hierarchie, Routine und Konflikten, oder ob wir auch frei sind *zu*: selbstzweckhaftem Tun, Offenheit, Unbestimmtheit, Gelegenheiten, Handlungsmöglichkeiten, Selbstverwirklichung, geselligen

12 bell hooks, *Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom*, New York/London 2010, 43.

13 bell hooks, *Teaching Critical Thinking*, 43.

14 Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 64.

15 Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis*, Klappentext.

16 bell hooks, *Teaching Critical Thinking*, 44.

17 Laura Gallati/Christina Thürmer-Rohr, *Am Thema bleiben. Fugen fürs Hören, fürs Sehen und fürs Denken – die „Kunst der Fuge“ von J.S. Bach und die „Übungen im politischen Denken“ von Hannah Arendt*, Berlin 1996, online: home.snafu.de/thuermer-rohr/download/am_thema_bleiben.pdf (abgerufen am 8.12.2019).

18 Vgl. David Bohm, *On Dialogue*, London/New York 2004 [1996], Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 1973.

19 Vgl. u.a. Vandana Shiva, „Reductionist Science as Epistemological Violence“, in: Ashis Nandy (Hg.), *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*, Oxford 1990, 232–256; Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Hgg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York 2007.

Formen des Sozialen, Ausnahmen, Friede und Ruhe.¹⁴ Um sich sowohl dieser Formen eines frei seins *von*, d.h. einer *negativen Freiheit*, ebenso wie eines frei seins *zu*, d.h. einer *positiven Freiheit*, annähern zu können, ist Muße von entscheidender Bedeutung und dies gerade auch in der Alltagswelt „wissenschaftlicher Handarbeit“¹⁵.

Dialog als Element mußevollen Agierens in der Alma Mater bell hooks betont: „The future of learning lies with the cultivation of conversation, of dialogue“.¹⁶ Im Gespräch, im Dialog wird Macht und Wissen geteilt, kann eine Auseinandersetzung mit einer dominierenden Geschichte und der Vielfalt von Geschichten vorangebracht werden. Dies ist ein Prozess, der als Basis für eine vielfältige Ausgestaltung von Forschungspraktiken begriffen werden kann. Es geht darum, um mit Christina Thürmer-Rohr und Laura Gallati zu sprechen, „am Thema zu bleiben: nach Wesentlichem [zu] suchen, auf Wesentlichem [zu] bestehen. Es ist auch die Entscheidung, gegenwärtig zu sein und zugleich das zu bewahren, was in der Zeit vergangen ist. Denken braucht nicht nur die Gegenwartserfahrung, sondern braucht Gedächtnis – jenen bevölkerten Raum der Vergangenheit, in dem Trümmer und Perlen zu finden sind. Nicht nur im zeitlichen Nacheinander, sondern im räumlichen Nebeneinander tun sich geistige Parallelen zwischen Gegenwart und Vergangenheit auf. Das Gedächtnis steht quer zur Zeit.“¹⁷

Im zeitgenössischen Kontext hat der Religionsphilosoph Martin Buber ebenso wie der Quantenphysiker und Philosoph David Bohm wesentliche Impulse für die Entwicklung der Dialogmethode im 20./21. Jahrhundert gesetzt.¹⁸ Sie verstehen den Dialog als Gesprächsmethode und Form der Wissenskommunikation, in der ein gemeinsames Lernen im Vordergrund steht. Diese Methode, die für Individuen ebenso wie für Organisationen offensteht und für alle Formen des Wissens Raum bietet, fokussiert also nicht ausschließlich auf den akademischen Kontext. Dialog ist danach ein ‚tool‘, das historisch gesetzte Grenzen zwischen wissenschaftlichem und lebensweltlichem Erfahrungswissen oder auch zwischen wissenschaftlichen und künstlerischen Ausdrucksformen zu überschreiten vermag. Dabei finden nicht nur verbalsprachliche Aspekte des Gesprächs Beachtung, sondern es werden ebenso verschiedene Formen der Wahrnehmung (*aisthesis*) und Artikulation miteinander in Verbindung gesetzt. Mit anderen Worten: Neue, auf Prozesshaftigkeit beruhende Denkweisen können mit dialogischen Methoden erschlossen werden.

Im Dialog haben wir die Chance, unser Bewusstsein zu erweitern und Verantwortung für unser Denken zu übernehmen. Dieser Ansatz zielt darauf ab, den Fokus auf das Erfassen von Zusammenhängen, statt auf das Trennen und Zerteilen wie in der Diskussion – von lateinisch *discutere*: zerschlagen und zertrümmern – zu legen. Zumindest in der Weise, wie Martin Buber und David Bohm den Dialog verstehen, soll durch das Aussetzen von vorgefassten Werturteilen, nicht-hegemonialen Wissensformen Anerkennung gezollt werden, sodass Menschen ebenbürtig miteinander in Kontakt treten können. Dadurch fordert das Dialogische Prinzip Machtverhältnisse heraus, wie sie etwa Vandana Shiva in *Reductionist Science as Epistemological Violence* oder Shannon Sullivan und Nancy Tuana in *Race and Epistemologies of Ignorance* beschreiben.¹⁹ Sich dieser

epistemologischen Ignoranz und Gewalt zu widersetzen, ist für das dialogische Denken entscheidend, weil es gerade eine Ordnung aus dem Dazwischen der beteiligten Positionen gewinnen möchte. David Bohm fasst die Bedeutung dieses Umgangs folgendermaßen: “To take part in truth we must see our part in it. There are no ‘good guys’ and ‘bad guys’ separate from ourselves. As members of modern society, we all participate in creating the forces that give rise to what exists, both what we value and what we abhor.”²⁰ Im Dialog tragen somit alle Beteiligten Verantwortung für das Gespräch. Positionen wie Gewinnen versus Verlieren, sich im Gespräch mit der eigenen Meinung durchsetzen oder eben ignoriert werden, werden in diesem Setting obsolet. “In a dialog, everybody wins.”²¹ Der Dialog öffnet den Raum für ein Denken im *Und*. Selbst das Zeitgefühl verändert sich. Sich dem Rhythmus des Gesprächs zu überlassen, transformiert die Zeiterfahrung von einer sequenziellen, chronologischen zu einer Eigenzeit. Dabei kann der Gedankengang des eines “*participatory thought*” annehmen, bei dem Grenzen als permeabel verstanden und von einer „*Relatedness*“ der Dinge zu- und miteinander ausgegangen wird. Hier kommt eine andere Haltung als im Modus des wörtlichen Denkens – “*literal thought*” – zum Ausdruck, das uns in den Glauben versetzt, Worte seien in der Lage wiederzugeben, wie etwas *ist*. Damit steht selbst der Wirklichkeitsbegriff und das ihm zugrunde liegende Weltbild zur Disposition: Bewegen wir uns in einem mechanistischen Denkgebäude? Oder korrespondiert unser Weltbild mit einer – wie es David Bohm vor Augen stand – quantenphysikalisch motivierten Philosophie, welche innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses nicht die Erlangung von *Konvergenz* und *Objektivität*, sondern die Ermöglichung einer auf Wechselseitigkeit beruhenden *Divergenz* und damit die potentielle Schaffung von *Kontingenz* zentral setzt?

20 Bohm, *On Dialogue*, xiii.

21 Bohm, *On Dialogue*, 7.

Die Physikerin und Gender in Science and Technology Studies (STS) Forscherin Karen Barad spricht darüber hinaus von *Interferenz* und überträgt das physikalische Phänomen auf soziale Fragen: „Interferenz bezeichnet das physikalische Phänomen der Überlagerung von Wellen, die sich an bestimmten Stellen verstärken oder aufheben. Es bilden sich Interferenzmuster, in denen Unerwartetes sichtbar und scheinbar Selbstverständliches verschwinden kann. Karen Barad hat diesen Begriff (...) aufgegriffen, um eine Prozessualität zwischen Lebens- und Wissensformen zu denken, die weder nach einer Ausschließungs- noch nach einer Logik der Ermächtigung funktioniert und bei der Verletzbarkeit als eine ontologische Dimension des Lebendigen gedacht wird, ohne sie sofort in identitäre Muster zu überführen.“²² Denken im Dialog, so ließe es sich in Anschluss an Barad formulieren, lässt Interferenzen hervortreten, wodurch scheinbar Selbstverständliches aufgelöst werden kann. Es geht darum, Gedankenmuster nicht zu reproduzieren, sondern Unerwartetes zu ermöglichen. Martin Buber beschreibt dies wie folgt: „Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort. Und wie die sprachliche Rede wohl erst im Gehirn des Menschen sich worten, dann in seiner Kehle sich lauten mag, beides aber sind nur Brechungen des wahren Vorgangs, in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr, – so alles

22 Corinna Bath/Hanna Meißner/
Stephan Trinkaus/Susanne Völker,
*Geschlechter Interferenzen: Verletzbarkeit,
Handlungsfähigkeit und Wissen*, Berlin/Münster/
Wien/Zürich/London 2013, Klappentext.

23 Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2006 [1999], 43.

Wort, so aller Geist. Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt. Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben.“²³

24 Buber, *Das dialogische Prinzip*, 43.

Im Dialog denken heißt, sich in den Bereich des bisher Ungedachten zu begeben. Buber spricht von Geist, der „Antwort [ist] an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du“²⁴. Es geht, wie bereits angedeutet, nicht, obwohl auch das mitunter sehr wichtig ist, darum, die eigene Position entschieden zu vertreten. Vielmehr zielt die Dialogmethode darauf ab, zu neuen Sichtweisen, neuen Einsichten zu gelangen. William Isaacs nennt es die „*Kunst, gemeinsam zu denken*“²⁵. Das Potential, die Macht eines solchen gemeinsamen Gesprächs hängt von der entsprechenden *Intention* wie der dahinterstehenden *Haltung* ab. Der Bezug auf die/den/das Andere/n, die Bereitschaft, den Fokus auf *Interferenzen* zu legen, eröffnet neue soziale und politische Dimensionen. Die Bedeutung des *Du* für das *Ich* anzuerkennen, ermöglicht, neue Arbeits- und Lebensweisen. Sie markiert den Wechsel von einer *Ich-Es-Beziehung* zu einer *Ich-Du-Beziehung*, um noch einmal auf Martin Buber Bezug zu nehmen. Er betrachtete alles wirklich Lebende als Begegnung, als Beziehung in der Gegenwart. Das Denken in Begegnungen befürwortet ein gegenseitiges Erleben und ein intensives Kommunikationsniveau – auf einer gleichberechtigten Ebene. Aus dem Anspruch des *Beherrschens* wird die Qualität des *Anteilnehmens*. Eine Qualität, die in der Lage ist, Ordnungen ohne hierarchische Wertzuschreibungen herzustellen. Ein wesentliches Prinzip der Dialogpraxis ist dabei der Respekt – Respekt für die anderen, für sich selbst und Respekt vor den Unterschieden. Einen solchen Respekt gilt es erst (wieder) zu entwickeln.

25 William Isaacs, *Dialog als Kunst, gemeinsam zu denken*, Köln 2002.

26 Vgl. Isaacs, *Dialog als Kunst, gemeinsam zu denken*, 117.

Im so verstandenen Dialog tritt das sich im Dazwischen Befindliche, das *In-between*, in den Fokus.²⁶ Unser Sprachgebrauch zielt vielfach auf ein Festschreiben, nicht auf ein Denken in Veränderung. Feststellungen werden jedoch sehr schnell zu Bewertungen und diese laufen Gefahr zur Wirklichkeit stilisiert zu werden. Das Dialogische Prinzip ist eines, in dem das *Und* wirkt. Denn was ist für wen, wo, wann richtig oder falsch? Sich der eigenen Denkmuster zunächst einmal bewusst zu werden, um auch andere wahrnehmen zu lernen, regt einen Perspektivenwechsel an, kratzt an vermeintlichen Sicherheiten und Gewissheiten. Die Grenzen unseres Denkens werden in der Schwebelage gehalten. Donald Schön prägte dafür den Begriff „*reflection in action*“ und verband damit die Anregung, die eigenen Denkprozesse zu beobachten.²⁷ Was damit befördert wird, ist ein Bewusstmachen dessen, was gerade *ist*, ein Bewusstmachen des Gedankenstroms und der ihn auslösenden Impulse. Dabei wird auf Bewusstseinsstrukturen rekurriert, aus denen heraus die Welt erfahrbar ist. Insbesondere im akademischen Kontext, in dem das Ansehen und der Status oft dadurch gefestigt wird, Antworten sofort und scheinbar zweifelsfrei geben zu können, gesichertes Wissen zum Ausdruck zu bringen, stellt das Innehalten, das Suspendieren vorschneller Antworten eine enorme Herausforderung dar. In der dialogischen Praxis gibt es, anders als in der gewöhnlichen, weithin verbreiteten gesellschaftlichen Praxis, ein Commitment darüber, wie wir uns in der Welt bewegen *wollen*. Es ist eine bewusste Entscheidung, einen anderen

27 Vgl. Donald Schön, *The Reflective Practioner. How Professionals think in Action*, London 1983.

28 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2 Bde., Tübingen 2010 [1960].

29 Mark Michael Smith, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching in History*, New York 2007; vgl. auch Doris Ingrisch/Beate Flath, „Calls for Beyond“, in: Doris Ingrisch/Franz-Otto Hofecker/Beate Flath (Hgg.), *Gender_Kultur_Management. Relatedness in und zwischen Wissenschaft und Kunst. Transdisziplinäre Erkundungen*, Bielefeld 2017, 19–28.

30 Peter Glotz, *Die Universität im digitalen Zeitalter*, Basel/Berlin 2001, 19.

31 Vgl. <https://www.mdw.ac.at/ikm/wissenskulturen-im-dialog/> (abgerufen am 8.2.2020).

– vielleicht sogar mußevoll zu nennenden – Umgang mit sich, den anderen und der Welt zu kultivieren. Gadamer bezeichnet ein solches Vorgehen, das sich der eigenen Vorannahmen und Werturteile im Prozess des Verstehen-Wollens dem/der Anderen bewusst macht, auch als „*hermeneutischen Zirkel*“²⁸. Bestenfalls lässt sich dieses Um-Verständnis-Kreisen als Spiralbewegung beschreiben, aber dieser hermeneutische Prozess endet niemals, da es kein vollständiges Verständnis von dem/der Anderen geben kann. Eine Neubewertung der immer auch mit Genderkonnotationen versehenen Sinne, wie sie Mark Michael Smith in *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching in History* näher beschreibt²⁹, wird angeregt, die Aktiv-Passiv-Dichotomie samt deren Implikation von Tun und Nicht-Tun werden in Frage gestellt. Sich der Genderkonnotationen bewusst zu werden, bedeutet sodann: das Sprechen nicht mehr länger nur als aktiv führende, männlich dominierte Geste und das Zuhören als passive, dem Weiblichen zugeordnete Tugend zu beurteilen. Zuhören im dialogischen Sinn heißt, an Vorverständnissen, Klassifikationen und Projektionen vorbei wahrzunehmen, was gesagt wird. In dieser Art und Weise fordert Zuhören Partizipation heraus. Das Prinzip des Dialogs kann dementsprechend in eine selbstreflexive Haltung, ein sensibles Ohr für die eigenen ebenso wie für die Denkmuster der/des Anderen übersetzt werden. Es entspricht und folgt einem aufrichtigen Verstehen-Wollen, setzt einen *hermeneutischen Zirkel* allererst in Gang.

Epilog

Mit diesem Beitrag haben wir mittels einer Suchbewegung danach gefragt, ob sich Muße als Voraussetzung einer Dialogkultur in der akademischen Erkenntnisfabrikation fruchtbar machen ließe. Gleichzeitig haben wir uns mit den der Wissenschaft innewohnenden Machtstrukturen und ihrer epistemologischen Ignoranz und Gewalt befasst, die dem hier vorgeschlagenen Verständnis von Dialog widerstreben. Dieser Aspekt ebenso wie der kategorische Imperativ ‚Handle unternehmerisch‘, der auch in Universitäten Einzug gehalten hat und Erkenntnisse zu „Bildungsprodukten“³⁰ erstarren lässt, steht einer universitären Dialogkultur entschieden entgegen. Eine Antwort, ob sich Muße dennoch als Voraussetzung eines *Dialogischen Prinzips* fruchtbar machen ließe, kann aus unseren Ausführungen kaum gewonnen werden, allenfalls könnten wir einen Geschmack davon geben, was es bedeuten *könnte*, der Muße und damit dem von uns anvisierten akademischen, auf Gleichberechtigung aufbauenden Gespräch Raum zu geben. Unter den vorherrschenden Arbeitsbedingungen der Wissenschaft bleiben solche Konzepte nur schwer vorstellbar, lässt sich ein solches Muße-Bestreben doch nur anvisieren, wo Schutzräume des Vertrauens geschaffen, der Respekt vor dem/der Anderen sich entfalten und jenseits prekärer Strukturen ein staunendes Einlassen auf die Welt, auf sich und auf andere möglich wäre. Dennoch oder trotzdem ist es unseres Erachtens notwendig, Gelegenheiten und Rahmenbedingungen zu schaffen, um solcherart Freiräume der Muße zu ermöglichen: So fand in Rückbezug auf Platons eingangs kurz beschriebenes *Symposium* im Rahmen der Tagung *Verkörpernte Muße. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Körper, Leib und Muße* ein performatives und musisch gerahmtes „Gastmahl“ statt. Ebenso integrierte die Tagungstria *Wissenskulturen im Dialog*, die in den Jahren 2013, 2015 und 2016 an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien (mdw) Raum fand³¹, eine

32 Gallati/Thürmer-Rohr, *Am Thema bleiben*, 11–12.

Reihe von gelungenen Gesprächsformaten – insbesondere im Austausch zwischen Wissenschaftler*innen und Künstler*innen. Bei den genannten Veranstaltungen zeichneten die beiden Autorinnen mitverantwortlich, um mit solcherart Interventionen im Sinne von Thürmer-Rohr ‚am Thema [zu] bleiben‘, um dem ‚Siechtum des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Universität‘ entgegenzuwirken und die Wissenschaft lebendig zu halten. Denn „Leben heißt *inter esse* – unter Menschen weilen, zwischen Menschen sein, mit Menschen zu tun haben: Leben als politische Existenz verstehen, Dialog. Sprechen ist nicht Befehlen, Hören nicht Gehorchen. [...] Im Sprechen geben wir Anderen und geben Andere uns Aufschluss darüber, wer wir sind und wer sie sind. Im Miteinander sprechen baut sich erst die Welt und die Welterfahrung auf. Da Welt sich jedem anders zeigt, wird sie nur in dem Maße verständlich, als Viele miteinander über sie reden und ihre Meinungen, ihre Perspektiven miteinander und gegeneinander austauschen. Erst in der Freiheit des Miteinanderredens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird.“³² – Wissenschaft, die auf diese Form des vitalen Dialogs, dem Zuhören und Austausch nicht (mehr) basiert, beraubt sich der elementaren Grundlagen ihrer selbst: Der Muße, dem Staunen über die Welt, der Kontingenz und der niemals zu stillenden Liebe zur Erkenntnissuche.

Empfohlene Zitierweise:

Marion Mangelsdorf und Doris Ingrisch: Muße als Voraussetzung einer Dialogkultur quer zur zeitgenössischen Alma Mater?!

In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 65–73

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.65

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/musse-dialogkultur-alma-mater/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Gespräch

Muße als Bedingung der Möglichkeit inter- und transdisziplinärer Forschung

Gert Dressel und Marion Mangelsdorf

Mangelsdorf: Im Rahmen der vom Sonderforschungsbereich „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ im Sommersemester 2018 organisierten Vorlesungsreihe „Muße und Wissenschaft“ sind wir zu einem Gespräch zusammengekommen. Wie, so möchte ich den Dialog eröffnen, würdest du das moderne Wissenschaftsverständnis beschreiben?

Dressel: Mit dem Soziologen Rudolf Stichweh, der davon spricht, dass sich die moderne Wissenschaft einhergehend mit disziplinären Strukturen Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt hat. Seither wurde das disziplinäre System an der Universität institutionalisiert. Stichweh schreibt, eine Disziplin sei „eine Forschungsgemeinschaft und ein Kommunikationszusammenhang von Wissenschaftlern und Gelehrten, der durch gemeinsame Problemstellungen und Forschungsmethoden und nicht zuletzt durch die Entstehung effektiver Mechanismen disziplinärer Kommunikation zusammengehalten wird“¹. Das bedeutet, Disziplinen und (Sub-)Disziplinen lassen sich als zentrales Struktur- und Organisationsprinzip von Wissenschaft beschreiben, was zahlreiche Implikationen hat: Wie und wo stehen Ressourcen und Karriereöglichkeiten zur Verfügung? Welche Fachsprachen, Paradigmen, aber auch welche Formen des Habitus, welche Regeln der Wissenschaftlichkeit setzen sich in Qualifikationsarbeiten durch? Das heißt, es haben sich jeweils spezifische Wissenschaftskulturen etabliert, in denen spezifische Sprachen gesprochen werden, in denen ganz unterschiedlich damit umgegangen wird, was auf welche Weise geforscht wird, welche Fragen gestellt, aber ebenso welche Fragen gerade *nicht* gestellt werden. Solche disziplinär disziplinierten Wissenschaftskulturen machen durchaus Sinn. So muss innerhalb dieser Forschungsgemeinschaften nicht permanent aufs Neue verhandelt werden, was richtig und was falsch ist, was Begriffe bedeuten etc. Das ist ja nicht die schlechteste Grundlage für ein gemeinsames Kommunizieren und Tun. Aber wenn es darum geht, dass Menschen aus verschiedenen akademischen Disziplinen miteinander, also interdisziplinär forschen, stehen alle in gewisser Weise vor multi- oder interkulturellen Herausforderungen. Die Medizinerin und Palliativ-Care-Forscherin Katharina Heimerl, mit der ich unter anderen den Sammelband *Interdisziplinär und transdisziplinär forschen*.

1 Rudolf Stichweh, „Wissenschaftliche Disziplinen. Bedingungen ihrer Stabilität im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Jürgen Schriewer/Edwin Keiner/Christophe Charle (Hgg.), *Sozialer Raum und akademische Kulturen*, Frankfurt a. M. 1993, 235–250, 241.

2 Gert Dressel/Wilhelm Berger/Katharina Heimerl/
Verena Winiwarter (Hgg.), *Interdisziplinär und
transdisziplinär forschen. Praktiken und Methoden*,
Bielefeld 2014.

3 Gert Dressel, „Zugehörigkeiten und Identitäten –
Erzählungen über das iff“, in: Markus Arnold (Hg.),
iff – Interdisziplinäre Wissenschaft im Wandel, Wien/
Münster 2009, 235–271, 243.

*Praktiken und Methoden*² herausgegeben habe, hat das in einem Gespräch einmal
so ausgedrückt: „Sich auf ein gemeinsames Forschungsvorhaben zu einigen,
ist ein unglaubliches Abenteuer, und das Missverständnis ist von vornherein
natürlich einfach mitgebucht, sitzt als fünftes Teammitglied mit am Tisch.“³

Mangelsdorf: Das moderne Wissenschaftsverständnis ist also konstituiert
durch Disziplinarität, diese prägt die universitären Strukturen, insbesondere
den akademischen Austausch.

Dressel: Die Visualisierung ‚Die Befragung der Kartoffel‘ der beiden Lehrbuch-
autoren Joachim Stary und Horst Kretschmar veranschaulicht das Beschriebene
äußerst prägnant. Den Hinweis darauf verdanke ich übrigens meiner Kollegin
Claudia Brunner, einer Politikwissenschaftlerin und Friedensforscherin. Was
dieses Bild zeigt: Auf ein und denselben Gegenstand können wir durch ganz
unterschiedliche fachliche ‚Brillen‘ blicken.

Mangelsdorf: Und mit welcher ‚Brille‘ blickst du auf die Welt? Als Historiker
und Historischer Anthropologe?

Dressel: Ja, wie schaue ich als gelernter Historiker auf die Welt? Als Histori-
ker hat für mich alles einen konkreten zeitlichen Kontext. Das bedeutet eine
gewisse Vorsicht vor Verallgemeinerungen und Typisierungen zu haben, und
immer auch für das Einzelne, das Besondere aufmerksam zu sein. Das unter-
scheidet mich, zumindest zuweilen, trotz aller inter- und transdisziplinärer
‚Infiltrierung‘, die ich dankenswerterweise auch durch Sozialwissenschaften
erfahren habe, von vielen Sozialwissenschaftler*innen, die ihren Blick eher
auf das Allgemeine richten, die auch im Besonderen das Allgemeine suchen.
Außerdem erlauben es sich Historiker*innen mitunter mehr als andere, sich
nicht nur *einer* überzeugenden Theorie anzuhängen, sondern sich eklektizistisch
aus einem Angebot verschiedener Theorien und Perspektiven zu bedienen.
Das heißt, das, was gerade ganz gut passt bzw. hilfreich ist, aufzugreifen. Diese
Vorgehensweise kenne ich sehr gut von mir und sie ist durchaus kompatibel
mit inter- und transdisziplinären Praktiken. Was man womöglich als beliebig
kritisieren kann, ist in einer konkreten inter- und transdisziplinären Zusam-
menarbeit ungemein hilfreich und produktiv, nämlich eine Grundhaltung der
Beteiligten, mit der die verschiedenen Perspektiven und Brillen, die in einem
Forschungsteam vertreten sind, anerkannt und fürs eigenen Projekt fruchtbar
gemacht werden.

Aber um noch einmal auf mich zurückzukommen und meine Brillen und mein
Tun zu konkretisieren: Ich bin vor allem ein mit qualitativ-empirischen und
partizipativen Methoden arbeitender Forscher, ein *Oral Historian*, Biografie-
forscher und Biografiearbeiter und jemand, der inter- und transdisziplinär,
der also mit Menschen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und
anderen gesellschaftlichen Systemen gemeinsam forscht. Aktuell befasse ich
mich in diesem Zusammenhang unter anderem mit Fragen von Sorgeskulturen
und Caring Communitys. Eigentlich geht es dabei um ein gutes Leben bis zuletzt,
zum Beispiel in städtischen Quartieren oder in Seniorenwohnhäusern. Und in
gewisser Weise bin ich auch so etwas wie ein ‚Handwerker‘, der ich in meinem
sonstigen Alltag so gar nicht bin. Man könnte auch sagen, ich bin Berater,
Begleiter oder Moderator von inter-, transdisziplinär beziehungsweise partizi-



Die Befragung der Kartoffel, nach: Joachim Stary/Horst Kretschmer:
*Umgang mit wissenschaftlicher Literatur. Eine Arbeitshilfe für das
sozial- und geisteswissenschaftliche Studium*, Berlin 2000, 38.

4 Georg Zepke, „Kommunikationsarchitekturen in der transdisziplinären Forschung. Zur Besonderheit einer transdisziplinären Methodologie“, in: Elisabeth Reitinger (Hg.), *Transdisziplinäre Praxis. Forschen im Sozial- und Gesundheitswesen*, Heidelberg 2008, 167–177.

pativ angelegten Kommunikations-, Forschungs- und Erkenntnisprozessen. Ich organisiere und rahme unter anderem mit dialogischen narrativen Methoden solche Prozesse. Ich begleite Teams, damit überhaupt gemeinsam Sinn und Erkenntnis generiert werden kann. Diese Prozesse erlebe ich als ungemein lehrreich, auch für mich persönlich. Aber über mein individuelles Lernen hinaus finde ich es natürlich wichtig, solche Prozesse mit der Frage zu reflektieren, wie inter- und transdisziplinäre sowie partizipative Forschungsprozesse gelingen können. Dabei hilft mir die Wissenschafts(kultur)forschung, mit der ich eine Zeitlang zu tun hatte, aber auch das Wissen systemischer Organisations- und Interventionsforschung. Georg Zepke oder Elisabeth Reitinger weisen schon seit Längerem darauf hin, dass inter- und transdisziplinäre Forschungsprozesse besondere Kommunikationsarchitekturen benötigen.⁴ Und mitunter biete ich unabhängig von konkreten Projekten kollegiale Beratungs- und Interventionssettings für Wissenschaftler*innen und ebenfalls für Doktorand*innen an. Das Bedürfnis nach Coaching, Gehörtwerden und Unterstützung, auch nach einem vertrauensvollen Austausch über eigene Unsicherheiten und Verletzlichkeiten ist im real existierenden Wissenschafts- und Unibetrieb ja gar nicht so klein. Dabei hängt das, was ich im Hier und Jetzt tue, immer auch damit zusammen, welche Gelder momentan für was zur Verfügung stehen, weil ich seit Jahr und Tag, trotz meiner universitären Anbindungen, meinen Lebensunterhalt meist selbst organisiere. In der Summe bin ich vielleicht eine ‚eierlegende Wollmilchsau‘, das heißt, ich bin für nichts ein wirklicher Spezialist, und oft sitze ich auch zwischen den Stühlen. Manchmal nagt meine eigene Uneindeutigkeit auch an meiner eigenen Sicherheit. Ich selbst brauche ja ebenso Orte des vertrauensvollen Austauschs. Katharina Novy, eine liebe Freundin und Kollegin, und ich gönnen uns selbst immer wieder wechselseitig so etwas wie eine Intervision. Vor einigen Jahren hat sie zu mir gesagt: „Du bist zwar kein Experte für etwas ganz Spezielles, aber du bist ein Experte für die Schnittstellen.“ Dieser Satz tut mir bis heute gut.

Mangelsdorf: Du beschreibst deine wissenschaftlichen Praktiken als inter- und transdisziplinär ‚infiltriert‘. Um bei deinem Anschauungsbeispiel zu bleiben: Leitend ist für dich eine empirische Fragestellung, die den Forschungsgegenstand, hier die Kartoffel, aus verschiedenen Fachrichtungen zentral setzt. Über den Blick des Historikers hinaus, der sich für die Einführung des Lebensmittels in Deutschland oder vielmehr in Österreich interessiert, suchst du den Austausch mit Kolleg*innen aus anderen Disziplinen, um sich den verschiedenen Facetten des Gegenstands anzunähern. Als Biografieforscher wirst du dich zwar weniger für die Kartoffel, als vielmehr für Menschen interessieren, aber dennoch wird dadurch deine Herangehensweise deutlicher. In der partizipativen Forschung wird ein solches Vorgehen als problemzentriert verstanden, nicht wahr?

Dressel: Stimmt ... und ich würde noch ergänzen wollen: orientiert an gesellschaftlichen Problemen. Inter- und transdisziplinäre oder partizipative Forschungen sind ja nicht besser oder von vornherein sinnvoller als Forschungen, die innerhalb einer Disziplin stattfinden. Es kommt auf die Fragestellung oder auf die Problemstellung an. Bestimmte Fragen oder Probleme können spezifische Fachexpert*innen am besten alleine beantworten. Aber wenn es um bestimmte gesellschaftliche Problemstellungen geht, liegt es auf der Hand, dass hier keine

Disziplin allein befriedigende Antworten oder Erkenntnisse liefern kann. Das gilt zum Beispiel, wenn es um Fragen der Nachhaltigkeit oder wenn es ums Altern, Pflege, Sterben und eine Sorgeskultur geht. Da braucht es die Kooperation zwischen den Fächern und die Zusammenarbeit mit anderen relevanten Akteur*innen und Systemen in der Gesellschaft; es braucht viele Brillen und Expertisen und deren In-Beziehung-Setzung, es bedarf der Kooperation zwischen Mediziner*innen, Psycholog*innen, Soziolog*innen, Ökonom*innen, auch Theolog*innen, Philosoph*innen und selbst Historiker*innen. Umso besser, wenn dann auch noch Organisationen des Gesundheitswesens, der Pflege oder der Sozialen Arbeit eingebunden werden. Und noch besser, wenn zum Beispiel Bewohner*innen von Senior*innenwohnhäusern mit ihren Erfahrungen, Hoffnungen, Ängsten und Bedürfnissen eingebunden werden. Das ist ja ein Kern partizipativer Forschung: nicht über, sondern mit Menschen zu forschen.

Mangelsdorf: Im Sinne Stichwehs verhältst du dich somit nicht im strengen Sinne ‚disziplinär diszipliniert‘. Das heißt, du bewegst dich quer zu den Wissenschaftskulturen und zwischen Wissenschaft und Praxis. Oder vielmehr: ‚Du sitzt zwischen den jeweiligen Stühlen‘, forderst einen inter- und transdisziplinären Dialog heraus. Ich frage mich, wie sich das zu Entwicklungen verhält, wie sie etwa Jutta Weber beschreibt: „Interdisziplinarität gilt als zentraler Wissensmodus in einer globalisierten und komplexer gewordenen Welt. Lange Zeit wurde dieser Modus mehr postuliert als praktiziert, doch scheinen am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts interdisziplinäre Forschung und ihre Verbünde(ten) an Fahrt zu gewinnen.“⁵ Gleichzeitig gibt sie jedoch zu bedenken: „Es gilt zu prüfen, ob interdisziplinäre Forschung per se neue kreative, alternative und kritische Formen des Wissens ermöglicht, wie es häufig a priori angenommen wird, oder ob sich eine Interdisziplinierung der Forschungsfelder formiert, die die Ausrichtung der Technowissenschaften auf das Erzeugen von Produkten, Pragmatik und *Tinkering* durchsetzt, das sich vom epistemischen Projekt der Natur- wie der Geistes- und Sozialwissenschaften grundlegend unterscheidet. Letzteres speist sich idealiter aus Neugierde und ist primär an Erkenntnisgewinn interessiert. Gerade auch die Geistes- und Sozialwissenschaften sind dabei weniger produkt- als reflexionsorientiert.“⁶ Die Philosophin, Technik- und Geschlechterforscherin reflektiert damit einen Trend, den sie mit dem Begriff der „Technowissenschaft“ bezeichnet. Technowissenschaft stelle ein Konglomerat aus Natur- und Technikwissenschaften dar, wie es vorrangig in der Forschung zur Künstlichen Intelligenz, der Robotik, den Computerwissenschaften, aber auch der technisch orientierten Medienwissenschaften oder Sozialökologie zu beobachten ist. Also in Forschungszweigen, in denen momentan Gelder zur Verfügung gestellt und sogenannte gesellschaftliche Innovationen vorangebracht werden (sollen).

Wenn du also betonst, dass es dir darum geht, ein ‚Setting‘ und einen ‚Rahmen‘ zu schaffen, damit ‚inter- und transdisziplinäre sowie partizipative Forschung‘ gelingen kann, um überhaupt gemeinsam Sinn und Erkenntnis zu generieren, dann bist du weder modern noch nachmodern im Sinne der Technowissenschaften. Auch wenn du dich als Historiker mit Interesse am ‚Handwerk‘ und der Empirie beschreibst, fokussierst du dennoch nicht auf Erkenntnisprodukte, sondern auf den Reflexions- und Erkenntnisprozess.

5 Jutta Weber (Hg.), *Interdisziplinierung? Zum Wissenstransfer zwischen Geistes-, Sozial- und Technowissenschaften*, Bielefeld 2010, 11.

6 Weber, *Interdisziplinierung?*, 13.

7 Vgl. Larissa Krainer/Ruth E. Lerchster (Hgg.), *Interventionsforschung*, Band 1: *Paradigmen, Methoden, Reflexionen*, Wiesbaden 2012.

8 Vgl. <https://awo-bielefeld.de/alteremenschen/andere-wohnformen/> (abgerufen am 9.2.2020).

Dressel: Eigentlich geht es mir um beides. Um den Prozess und auch um – im weitesten Sinne – das Produkt. Und zuweilen kann der Prozess ja schon selbst ein Produkt sein. Und das sage ich jetzt aus einem Verständnis partizipativer oder transdisziplinärer Forschung heraus, die immer auch Interventionsabsichten hegt⁷ – intervenieren in jenes gesellschaftliche System und mit jenen Akteur*innen dieses Systems, mit denen man gemeinsam forscht. Um ein Beispiel zu nennen: Gemeinsam mit Elisabeth Reitingner und anderen Kolleginnen vom Institut für Pflegewissenschaft der Uni Wien habe ich zusammen mit der Arbeiterwohlfahrt Bielefeld das partizipative Projekt „Wege des Abschieds“ durchgeführt⁸, in dem es darum ging, in Wohnanlagen für Senior*innen Bedingungen für ein gutes Leben bis zuletzt zu schaffen. Dabei haben wir unter anderem Interviews und Gruppengespräche mit Bewohner*innen und anderen wichtigen Akteur*innen in den Wohnquartieren durchgeführt, unter anderem mit Mitarbeiter*innen der dort tätigen Pflegeteams. Die Gruppengespräche waren einerseits Erhebungsmethode, mit denen wir Erfahrungen und Bedürfnisse von Bewohner*innen und anderen erfragt haben. Andererseits waren einige dieser Gespräche auch schon ein Produkt, weil sie eine Intervention darstellten. Denn dabei haben sich zum Beispiel manche Pflegeteammitarbeiter*innen überhaupt zum ersten Mal miteinander über Situationen im eigenen Pflegealltag ausgetauscht, die sie als schwierig erleben – Situationen, in denen es kein eindeutiges Richtig oder Falsch für das eigene Handeln gibt. Oft sind das existentielle Situationen, manchmal geht es um Leben und Tod, und oft hängen solche Situationen diesen Mitarbeiter*innen lange nach. Die Gruppengespräche waren zwar Erhebungsmethode, aber sie hatten auch einen supervisorischen Effekt. Bei den Erzählenden war danach etwas anders als vorher. Und, was mir auch noch wichtig ist: Wir haben die Erhebungen in bestimmten Teilen mit verschiedenen Akteur*innen in den Wohnquartieren gemeinsam ausgewertet, vor allem im Hinblick auf ganz konkrete, machbare und sinnvolle Aktivitäten hinsichtlich einer Sorgeskultur bzw. eines guten Lebens bis zuletzt. Ein Teil dieser Maßnahmen wurde dann auch umgesetzt.

Was ich sagen möchte, nicht unbedingt als Historiker, aber als jemand, der inter- und transdisziplinär tätig ist – du, Marion, Doris Ingrisch und ich haben das ja in dem Intro zu dem Band *Wissenskulturen* so formuliert: Es geht um „den kollektiven Reflexionsprozess auf Augenhöhe, der letztlich über einen Dialog zwischen Menschen aus verschiedenen Wissenskulturen generiert wird – quasi über eine inter- oder transkulturelle Praxis, die das Expert_innentum, aber ebenso ein Nicht-Wissen unter den Beteiligten gleichmäßig aufteilt. Es gibt also keine Person, [...] die es besser weiß als andere. An dessen Ende, das immer ein vorläufiges ist, geht jede und jeder anders heraus, als sie oder er hineingekommen ist. Weniger in Projektmanagementsheets, sondern im Dialog findet Erkenntnis statt.“⁹

9 Doris Ingrisch/Gert Dressel/Marion Mangelsdorf, „Wissenskulturen im Dialog – ein Intro“, in: Dies. (Hgg.), *Wissenskulturen im Dialog. Experimentalfelder zwischen Wissenschaft und Kunst*, Bielefeld 2017, 9.

Diese Überlegungen sind umso wichtiger, und das sage ich jetzt wieder als Historiker, weil moderne Wissenschaft seit vielen Jahrhunderten auch eine Veranstaltung vor allem von weißen, europäischen, bürgerlichen Männern ist, die die jeweils Anderen – Frauen, Außereuropäer*innen, Arbeiter*innen u.v.m. – zu Objekten degradiert, ausgegrenzt, pathologisiert haben. Und im Mainstream der Geschichtswissenschaft herrschte vor allem eine Ignoranz bis in die 1960er Jahre vor. Viele von uns kennen das noch aus dem Geschichts-

10 Vgl. Claudia Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld 2020.

unterricht in der Schule. Wer hat überhaupt eine Geschichte? Lange Zeit waren das ausschließlich die ‚großen weißen Männer‘. Wer aber nicht? Wer ist quasi in einem permanenten Naturzustand und damit ohne Geschichte, ohne Gesicht, ohne Identität? Über diese Formen der Diffamierung, des Eurozentrismus und der Vernichtung anderer Wissensformen und Wissenskulturen, über die epistemische Gewalt von Wissenschaft hat Claudia Brunner, die ich vorhin bereits erwähnt habe, übrigens nicht nur ihre Habilitation, sondern auch ein absolut lesenswertes Buch geschrieben.¹⁰ Und diese Wissenschaftstraditionen, in denen wir alle stecken, stellen eine Bürde und Verantwortung dar, die uns nicht nur bescheiden machen sollte, sondern die uns auch herausfordert, neue oder andere Formen der Wissensgenerierung zu schaffen, die einschließen und nicht ausschließen.

Mangelsdorf: Um sich mit einer solchen Bürde und Verantwortung sowie mit partizipativer Forschung, insbesondere der Biografieforschung beschäftigen zu können, braucht es Raum und Zeit. Es benötigt Sorge- und Fürsorgekulturen. Doch bevor wir auf diese näher eingehen, treibt mich zunächst die Frage um: In welchem nicht nur universitären, sondern gesellschaftlichen Kontext gestalten wir eigentlich *wie* Wissenschaft aus? Byung-Chul Han vergleicht in seinem Essayband *Die Müdigkeitsgesellschaft* uns, die wir in zeitgenössischen Gesellschaften leben, mit einem müden Prometheus. Wir wähten uns in Freiheit, dabei seien wir Gefesselte. Der Adler, der im Mythos an Prometheus' Leber frisst, sei unser Alter Ego. Zeitgenössisch gewendet symbolisiere der Adler unser Selbstverhältnis, das eines der Selbstausbeutung sei. In Anlehnung an Kafka unternimmt Han eine interessante Umdeutung des Mythos: „Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloss sich müde.“¹¹ Kafka, so fährt Han weiter fort, schwebt eine „heilende Müdigkeit vor, eine Müdigkeit, die nicht Wunden aufreißt, sondern sie schließt“¹².

11 Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Frankfurt a. M. 2016, 5.

12 Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, 6.

Von 2000 bis 2003 hast du gemeinsam mit deiner Kollegin Nikola Langreiter narrativ-autobiografische Interviews mit Wissenschaftler*innen durchgeführt. Die Ergebnisse habt ihr unter anderem in dem Artikel „WissenschaftlerInnen scheitern (nicht)“ 2005 veröffentlicht.¹³ Was haben die Interviews verdeutlicht? Sind Akademiker*innen ihrer Selbstausbeutung müde, wie Prometheus in Hans Erzählung?

13 Vgl. Gert Dressel/Nikola Langreiter, „WissenschaftlerInnen scheitern (nicht)“, in: Stefan Zahlmann/Sylka Scholz (Hgg.), *Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten*, Gießen 2005, 107–126.

Dressel: Sehr deutlich wurde mir in dieser Forschungsperiode, dass Akademiker*innen Wissenschaft eben nicht nur als einen Beruf, sondern oft als Berufung ansehen. Das lädt zur Selbstausbeutung – wie es Byung-Chul Han beschreibt – nahezu ein. Lohnt sich die Aufopferung im Dienst an der Sache? Das lässt sich immer mehr bezweifeln in einem Unibetrieb, der sich dem Paradigma beziehungsweise der Behauptung einer Effizienz verschrieben hat, die sich dann in der Anzahl von in Peer Reviewed Journals publizierten Veröffentlichungen in Wissensbilanzen der Universitäten niederschlägt. Auch hier zählt ja, was gezählt werden kann, nicht, was erzählt wird.

Mangelsdorf: Was braucht es dem gegenüber?

Dressel: Im Palliativ-Care-Bereich wird gesagt: ‚Sicherheit schaffen durch geteilte Unsicherheit am Lebensende‘. Das gilt nicht nur für das Lebensende, sondern kann auch auf den Wissenschaftsbetrieb übertragen werden: Sicherheit und

„Entmüdung“ schaffen durch das Teilen und das Mit-Teilen eigener Unsicherheit und Müdigkeit mit anderen wäre auch hier möglich. Warum gibt es in den Universitäten eigentlich kaum Intervisionen, kollegiale Beratung oder einfach nur einen vertrauensvollen erzählerischen und zuhörenden Austausch? Wo haben wir unsere Orte und Zeiten, wo, um nun auch Hartmut Rosa zu erwähnen, Resonanz mit- und untereinander entsteht? Wir sind ja alle keine völlig autonomen Individuen – auch wenn es seit der Aufklärung darüber einen mächtigen Diskurs gibt –, sondern wir stehen immer schon in Bezügen und in Beziehungen. Im Bereich der Care-Ethik wird von „relationaler Autonomie“ gesprochen und darüber, welcher Infrastrukturen es bedarf, Relationen nicht als Abhängigkeit, sondern als Ressource zu erfahren.

Mangelsdorf: Das erinnert mich an ein Gespräch, das der ehemalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft und Mediävist Peter Strohschneider mit zwei Forschern des Sonderforschungsbereichs „Muße“, Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl, geführt hat. Darin spricht er von „Ermöglichungsstrukturen“¹⁴. Ihm stehen infrastrukturelle Maßnahmen vor Augen, die nicht nur unabdingbar für innovative Forschung seien, sondern als Voraussetzung gelten müssten, um eine „Veralltäglichung“¹⁵ von dem zu ermöglichen, was bislang nur in Enklaven von Collegestrukturen und infrastrukturell gut ausgestatteten Forschungskollegs eröffnet wird. Er schreibt: „Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Professionen in unterschiedlichen alltäglichen Arbeitszusammenhängen haben alle ein Wissen davon, dass sie Möglichkeitsstrukturen für die Entstehung von Kontingenz brauchen. [...] Auch bei finanziell aufwendiger Forschung ist den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern immer klar, [...] dass man mit demjenigen rechnen muss, womit man nicht rechnen kann. Man muss organisatorische, institutionelle Vorkehrungen treffen, die dasjenige wahrscheinlicher werden lassen, womit man gerade nicht rechnen kann.“¹⁶ Und an einer anderen Stelle spricht er davon, dass er sich schlecht vorstellen könne, „dass anspruchsvolle intellektuelle Tätigkeiten ohne (...) Entspannungsphasen wie die, für die wir den Begriff Muße verwenden, gelingen könnten. Ich glaube nicht, dass kreative, produktive, originelle, gedankliche Arbeit ohne so etwas auskommt.“¹⁷

14 Peter Strohschneider, „Muße und Wissenschaft. Ein Gespräch mit Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae, 35), Berlin/Boston 2014, 69–88, 73.

15 Vgl. die Ausführungen von Burkhard Hasebrink in Strohschneider, „Muße und Wissenschaft“, 83.

16 Strohschneider, „Muße und Wissenschaft“, 72–73.

17 Strohschneider, „Muße und Wissenschaft“, 70.

Dressel: Die infrastrukturellen Fragen sind von entscheidender Bedeutung. Eigentlich geht es um Ermöglichungsstrukturen. Verständigungs- und Begegnungsprozesse benötigen Zeit und damit auch finanzielle Ressourcen. Das sollte von Fördergeber*innen wissenschaftlicher Projekte gewürdigt und letztlich genehmigt werden. Aber man kann sich natürlich nicht nur auf Fördergeber*innen herausreden. In konkreten Instituten haben es die dort Wirkenden, umso mehr, wenn sie Entscheidungsträger*innen sind, natürlich auch selbst in der Hand, solche Orte zu etablieren. Oft kommt dann das Zeitargument. Ja, das stimmt schon, wir haben alle volle Terminkalender. Aber wie viel Zeit verbringen wir mit Krisen und Konflikten in Instituten, die vielleicht erst gar nicht entstanden wären, wenn es dialogische Orte gegeben hätte. Und das führt dann doch wieder zu einer Haltung, zu einer bestimmten Kultur. Inwiefern ist es uns ein Anliegen, und damit komme ich auf den Beginn des Gesprächs zurück, interkulturelle Kompetenzen auszubilden, wie gehen wir mit den unterschiedlichen Wissenschaftskulturen um? An dieser Stelle möchte ich nochmals auf

18 Vgl. Byung-Chul Han, *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Frankfurt a. M. 2016, 93.

Byung-Chul Han zu sprechen kommen. In seinem Buch „*Die Austreibung des Anderen*“ hat er über das Zuhören als Gabe im doppelten Sinne geschrieben.¹⁸ Als Gabe, die einem selbst innewohnt, und als Geschenk für andere, weil ihnen endlich wieder einmal jemand zuhört. Auf uns Wissenschaftler*innen bezogen, bedeutet das: Eine gewisse Bescheidenheit an den Tag zu legen, Nicht-Wissen zuzulassen, sich mit Neugierde dem Anderen anzunähern und sich von ihm/ihr irritieren zu lassen. Nachfragen, weil es normal (und nicht blöd) ist, dass man einiges erst einmal nicht versteht, und unseren Forschungspartner*innen mit Staunen begegnen – dies einmal mehr in inter- und transdisziplinären Zusammenhängen. Das bedeutet, sich eines ausschließlich defizitorientierten Blicks zu verwehren, das heißt, nicht nur darauf zu warten, dass ich anderen widersprechen, sie kritisieren kann. Damit einher geht, zu akzeptieren, dass wir – um an die ‚Befragung der Kartoffel‘ zu denken – Expert*innentum teilen. Dafür benötigen wir Zeit für Verständigungsprozesse, um Vertrauen aufzubauen, um auch einmal in Sackgassen gehen zu dürfen und um Scheitern – was auch immer Scheitern bedeutet – zuzulassen. Das erfordert auch den Mut, noch nicht Fertiges auszusprechen. Gerade davon leben Dialoge! Quasi wie am Lagerfeuer, zuerst einmal den Raum öffnen, soziale und emotionale Aspekte hereinholen und damit ein Stück weit die Verzauberung der Welt wieder ermöglichen. ‚Interkulturelle Kompetenz‘ zu entwickeln, heißt dann Fachsprachen und das Namedropping ‚abzurüsten‘ als Bedingung für inter- und transdisziplinäres Tun. Und den Begriff ‚Abrüsten‘ wähle ich ganz bewusst, weil Sprache immer auch eine Waffe oder ein Herrschaftsinstrument ist. Sie stellt Autorität her, gerade in universitären Räumen.

Mangelsdorf: Zum Abschluss dieses Gesprächs möchte ich das von uns Entfaltete zunächst in kurzen Zügen rekapitulieren und dann vertiefen hinsichtlich der Frage nach Muße in der Wissenschaft. – Zunächst haben wir über das sich im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert entwickelnde Wissenschaftsverständnis gesprochen, das auf ‚disziplinärer Disziplinierung‘ basiert. Dadurch haben sich Wissenschaftskulturen herausgebildet, die Missverständnissen vorbeugen, aber auch den inter- und transdisziplinären Austausch erschweren. Mit dem Übergang vom 20. ins 21. Jahrhundert lässt sich zwar ein Hype um Inter- und Transdisziplinarität durch die sich ausgestaltenden Technowissenschaften beobachten, jedoch geht dies mit einer immer deutlicheren Produktorientierung und klaren Zielvorgaben einher, da es vor allem um technische Entwicklungen im Bereich der Computer- und Medienwissenschaften, der Künstlichen Intelligenz-Forschung oder Robotik geht. Demgegenüber wurde deutlich, wie du dich als Historiker, Biografieforscher und jemand, der inter- und transdisziplinär tätig ist, innerhalb dieser universitären Strukturen bewegst. Dir ist es wichtig, dich gegenüber dem inter- und transdisziplinären Gespräch nicht nur zu öffnen, sondern darüber hinaus zu fragen, welcher Rahmenbedingungen es bedarf, damit ein Dialog zwischen unterschiedlichen Menschen mit ihren jeweiligen Wissens- und Wissenschaftszugängen gelingt. Muße haben wir in diesem Kontext zunächst als ‚Ermöglichungsstruktur‘ verstanden, um Raum zu öffnen für einen respekt- und vertrauensvollen Umgang, der einen kreativen, ergebnisoffenen Erkenntnisprozess befördert, in dem Kontingenz erst möglich wird. Aber geht es nicht um noch mehr? Du sprachst davon, dass du dich um die Rahmung bemühst, „damit überhaupt gemeinsam Sinn und Erkenntnis

generiert werden kann“. Und im Weiteren hast du betont, dass du „Wert darauf legst, diese Prozesse zu abstrahieren, darüber zu theoretisieren“. Das heißt, es geht dir sowohl um die Ermöglichung von Verstehensprozessen, die auf Unterscheidungen und Bestimmungen, damit auf kritischer Reflexion beruhen, wie auch um eine Abstandnahme. Letztere, so beschreiben Jochen Gimmel und Tobias Keiling et al. in „*Konzepte der Muße*“, bedarf es, „um den Prozessen des Lebens nicht blind durch die eigene Verwobenheit mit denselben gegenüber zu treten. Diese Abstandnahme, [...] die es erst erlaubt, die Dinge als solche vor Augen zu bringen, sie als solche zu ‚schauen‘, ist dann ermöglicht durch die Muße, die es verbürgt, nicht verwickelt zu werden mit den Obliegenheiten der (alltäglichen) Welt. Somit ist es gerade diese Ausnahme-von (die zugleich eine *Freiheit-von* meint), welche die Distanz einräumt, sich der Welt im Sinne der Erkenntnis wiederum zuzuwenden. *Muße als distanzierende Ausnahme ermöglicht ein wahrheitsfähiges Einlassen auf die Welt, ist eine Freiheit zu Theorie und Erkenntnis*. Dieser Muße-Freiraum zur Theorie ermöglicht aber nicht bloß ein harmonisches Weltverständnis, sondern birgt durchaus existentielles Krisenpotenzial in sich.“¹⁹ Im Manifest „*Das Verblässen eines Ideals. Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften*“, das dieses Sonderheft des Muße-Magazins einleitet, verweisen Jochen Gimmel, Andreas Kirchner und ich in den Punkten (6) (*Selbst-Kritik der Wissenschaft*) und (7) *Wissenschaft als Gesprächskultur* darauf, wie eng Selbstreflexion und Gespräch in der Wissenschaft miteinander verwoben gedacht werden können: Wissenschaft verlange grundlegend nach einem ‚Pathos der Distanz‘ (Nietzsche), das die (Selbst-)Kritik erst ermögliche. Diese Form der Selbstreflexion jedoch gründe im kritischen Dialog mit Anderen. Dieser Dialog „wird als Verfahren internalisiert, d.h. Wissenschaft versteht sich in ihrem Ausdruck immer als ein (Streit-)Gespräch mit Anderen, selbst da, wo sie Monologe hält. Die Ideen eines inneren ‚Gerichtshofes der Vernunft‘, diskursiver Logik, oder der Überzeugungskraft des besseren Arguments zeugen von diesem fundamentalen Gesprächscharakter der Wissenschaft.“²⁰ Was meinst du zu diesen Überlegungen? In welchem Verhältnis stehen diese zu deinen Erfahrungen als Forscher, der sich um inter- und transdisziplinäre Praktiken innerhalb der disziplinären Strukturen der Universität bemüht?

19 Gimmel/Keiling et al., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 76 (Hervorh. durch die Autoren).

20 So oben im Beitrag Jochen Gimmel/ Andreas Kirchner/Marion Mangelsdorf, „Das Verblässen eines Ideals. Zur Atemlosigkeit der Wissenschaften“, in: *Muße. Ein Magazin* 5. Jhg. 2020, Heft 2 (#8), 15–25, 19.

Dressel: Das ‚Ideal der Muße‘... Das erinnert mich an das ‚Ideal der Liebe‘. Im vergangenen Sommer habe ich den wunderbaren Roman „*Sozusagen Paris*“ von Navid Kermani gelesen. Der Ich-Erzähler, ein Schriftsteller, trifft bei einer Lesung aus seinem neuen Roman, in dem es um seine Jugendliebe geht, eben diese Jugendliebe. Und es folgt eine aufregende gemeinsame Nacht. Aber nicht so, wie wir es vielleicht erwarten würden. Der Ich-Erzähler und seine Jugendliebe verhandeln stundenlang, die ganze Nacht lang, was denn die Liebe nun eigentlich sei – und all das mit zahlreichen Bezügen zu der kilometerlangen Literaturliste, die es über ‚die Liebe‘ gibt. Und beide fragen sich, ob das, was sie jeweils in ihren Partnerschaften in den vielen vergangenen Jahren erlebt haben, vor allem ob das, was und wie sie es heute erleben, Liebe ist oder noch Liebe ist. Und die Antworten sind ernüchternd. Sie können nur ernüchternd sein, wenn die Ideale die Norm sind.

Vielleicht ist das mit der Muße ähnlich. Um noch beim Ideal zu verweilen: Womöglich sind Forschen und Muße untrennbar miteinander verbunden. Ist Forschen nicht etwas, und das sage ich jetzt wieder als Historiker, der an-

sonsten den großen Verallgemeinerungen gegenüber auch skeptisch ist, das uns Menschen von Anfang an, von Kleinkindbeinen an innewohnt: die Welt mit Neugierde und immer auch mit einer gewissen Distanz zu beobachten, zu erkunden, zu entdecken und zu erfragen, Analogien und Vergleiche herzustellen, manchmal zu staunen, dann wieder abzuwägen, zu abstrahieren. Und diese Beobachtungen, Reflexionen und Erkenntnisse mit anderen zu teilen: im Dialog, manchmal auch im kritischen Gespräch. Wissenschaften kann man ja durchaus als etwas verstehen, das dieses menschliche Grundbedürfnis nach Erkunden und Verstehen von Welt systematisiert und kanonisiert hat. Und das ist ja durchaus gut so. Aber wir alle wissen, dass der real existierende Wissenschaftsbetrieb heutzutage nicht unbedingt so strukturiert ist, dass ein Ideal von Muße und Forschen selbstverständlich gelebt werden könnte. Und weil wir das ohnehin alle wissen, muss ich dazu auch gar nicht viel mehr sagen: Wissenschaft und Universität sind keine Systeme, in denen ein kooperatives, einander zugewandtes, durchaus auch kritisches, aber stets wertschätzendes Gespräch an der Tagesordnung wäre. Auch die ‚Überzeugungskraft des besseren Arguments‘ ist erst einmal – aber immerhin – ein Ideal. Auch das wissen wir alle, dass die Überzeugungskraft eines Arguments nie unabhängig ist von dem Status des Sprechers oder der Sprecherin. Auch die Wissenschaft und die Universität sind keine Räume herrschaftsfreier Kommunikation.

Aber vielleicht sollten wir damit aufhören, eigene Erfahrungen dahingehend zu prüfen, ob sie voll und ganz einem Ideal entsprechen. Ob bei der Liebe oder bei der Muße. Vielleicht können wir danach fragen, wo, wann, wie und mit wem wir Facetten oder Elemente von dem, was Liebe sein kann, erleben. Genauso können wir danach fragen, wo, wann, wie und mit wem wir Facetten oder Elemente von so etwas wie Muße in der Wissenschaft bereits erfahren, also eine vermehrte Aufmerksamkeit für Erfahrungen und Erzählungen des Gelingens. Ich selbst habe das große Glück, und das ist wirklich ein Glück, dass ich seit vielen Jahren mit Menschen und in Teams wissenschaftlich, inter- und transdisziplinär arbeiten darf, wo unabhängig von der disziplinären Zugehörigkeit, unabhängig vom formalen Status innerhalb der Wissenschaft, etwas stattfindet, was dem ‚Ideal der Muße‘ schon sehr nahekommt: Begegnungen in einem Hier und Jetzt, in einem weitgehend bewertungsfreien und nicht leistungsorientierten Raum, wechselseitige Akzeptanz, ein wechselseitiges Lernen, manchmal Staunen, ja, auch so etwas wie eine gemeinsame intellektuelle Lust. Und genau daraus entstehen dialogisch immer wieder Erkenntnisse – Erkenntnisse, die ich individuell nie hätte generieren können. Ich habe auch das Glück, solche Workshops wie vor einigen Monaten an der Universität für Bodenkultur in Wien leiten zu dürfen – zum Thema „Kooperation und Konkurrenz in der Wissenschaft“. Und auf diesem Workshop wurden persönliche Erfahrungen erzählt und es wurde wechselseitig zugehört. Innerhalb von zwei Stunden ist so etwas wie eine gemeinsame Sehnsucht entstanden – nach ein wenig mehr an Begegnung und Kooperation, ja, nach einem Stück mehr gutem Leben in Wissenschaft und Universität.

Ich möchte das jetzt nicht – eben – idealisieren. In diesem Workshop war auch Thema, dass nicht nur ‚die Anderen‘, sondern auch ‚wir selbst‘ zu dem beitragen, was wir uns eigentlich nicht wünschen. Auch mein eigener Alltag ist oft und immer wieder alles andere als ein mußevoller Erkenntnisprozess. Und ich selbst

trage dazu bei. Ich stehe ja nicht außerhalb der dominanten Strukturen, ich bin ein Teil derselben. Um in diesen Dominanzen dialogische Erfahrungs- und Erkenntnisräume zu ermöglichen, muss man sie dezidiert schaffen und rahmen. Am besten gemeinsam mit Verbündeten. Das kann durchaus anstrengend sein, auch Widerstände hervorrufen. Aber es lohnt sich.

Empfohlene Zitierweise:

Gert Dressel und Marion Mangelsdorf: Muße als Bedingung der Möglichkeit inter- und transdisziplinärer Forschung

In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 75–85

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.75

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/musse-transdisziplinaer-forschung/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Gespräch

Aufgehoben-Sein in Wissenschaft und Kunst

Ein Dialog über Muße und Musen, Nutzen und Sinn

Jörg Holkenbrink und Anna Seitz

Das *Zentrum für Performance Studies (ZPS)* der Universität Bremen entwickelt seit der Jahrtausendwende regelmäßig Projekte, die eine künstlerische Orientierung in wissenschaftlichen Arbeitszusammenhängen ermöglichen. Das dem Zentrum angeschlossene *Theater der Versammlung zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst (TdV)* gilt als eines der ersten Forschungstheater in Deutschland. Im folgenden Dialog, der aus E-Mail-Korrespondenzen und vertiefenden Kaffeehaus-Gesprächen hervorgegangen ist, begegnen sich die Philosophin und Dramaturgin Anna Seitz und Jörg Holkenbrink, Performativitätsforscher, Regisseur und Leiter des ZPS und des TdV.

I.

Seitz: Als ich anfang über Muße nachzudenken, war mein erster, zugegeben etwas plumper Gedanke, dass Muße etwas ist, das man in künstlerischen oder wissenschaftlichen Produktionsprozessen braucht. Im nächsten Moment fühlte ich mich bei einem gravierenden Denkfehler erwischt. Er entsteht aus den zweckorientierten Kategorien, die uns die aktuell vorherrschende Nutzethik nahelegt. Wir gehen spazieren, *um* fit zu bleiben, wir ruhen uns aus, *um* wieder produktiv sein zu können. Muße scheint mir etwas zu sein, das sich diesen Kategorien entzieht. Etwas, das kein *Um-zu* gestattet oder verlangt. Man kann sie vielleicht am ehesten als eine Form der negativen Performanz¹ begreifen, als ein *Unterlassen* oder *Seinlassen*, was jedoch bereits wieder gefährlich nach einer aktiven Widerstandshandlung klingt. Muße ist vielmehr ein Zustand als eine Tätigkeit, eine Verfasstheit, in der eine Dezentralisierung stattfindet oder stattgefunden hat. Es ist ein Zustand, in dem Zweckrationalität abwesend oder ganz einfach unbedeutend geworden ist, so dass sich die Zeit ausdehnen kann, weil ihr die Hektik abhandengekommen ist.

Was würdest du, Jörg, von diesem Verständnis von Muße ausgehend, aus Sicht deiner performativen Forschungen zu diesem Thema beitragen?

Holkenbrink: Absolut nichts!

¹ Vgl. Barbara Gronau/Alice Lagaay (Hgg.), *Performanzen des Nichttuns*, Wien 2008.

II.

Seitz: Unseren ersten Dialog haben wir glücklich beendet! Nun fällt mir dieser Aphorismus von Nietzsche über den *Ernst im Spiel* ein:

In Genua hörte ich zur Zeit der Abenddämmerung von einem Turme her ein langes Glockenspiel: das wollte nicht enden und klang, wie unersättlich an sich selber, über das Geräusch der Gassen in den Abendhimmel und die Meerluft hinaus, so schauerlich, so kindisch zugleich, so wehmutsvoll. Da gedachte ich der Worte Plato's und fühlte sie auf einmal im Herzen: Alles Menschliche insgesamt ist des großen Ernstes nicht wert, trotzdem.²

2 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 2), hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1999, 354.

Also, *trotzdem*. Zweiter Versuch, neue Frage: Als ich anfang über Muße nachzudenken, war mein erster, zugegeben etwas plumper Gedanke, dass Muße etwas ist, das man in künstlerischen oder wissenschaftlichen Produktionsprozessen braucht. Im nächsten Moment fühlte ich mich bei einem gravierenden Denkfehler erappt. Er entsteht aus den zweckorientierten Kategorien, die uns die aktuell vorherrschende Nutzethik nahelegt. Wir gehen spazieren, *um* fit zu bleiben, wir ruhen uns aus, *um* wieder produktiv sein zu können. Muße scheint mir etwas zu sein, das sich diesen Kategorien entzieht. Etwas, das kein *Um-zu* gestattet oder verlangt. Man kann sie vielleicht am ehesten als eine Form der negativen Performanz³ begreifen, als ein *Unterlassen* oder *Seinlassen*, was jedoch bereits wieder gefährlich nach einer aktiven Widerstandshandlung klingt. Muße ist vielmehr ein Zustand als eine Tätigkeit, eine Verfasstheit, in der eine Dezentralisierung stattfindet oder stattgefunden hat. Es ist ein Zustand, in dem Zweckrationalität abwesend oder ganz einfach unbedeutend geworden ist, so dass sich die Zeit ausdehnen kann, weil ihr die Hektik abhandengekommen ist. Würdest du, Jörg, mein Verständnis von Muße in Hinblick auf deine performativen Forschungen teilen?

3 Vgl. Barbara Gronau/Alice Lagaay (Hgg.), *Performanzen des Nichttuns*, Wien 2008.

Holkenbrink: Wenn du Muße beschreibst als einen „Zustand, in dem Zweckrationalität abwesend oder ganz einfach unbedeutend geworden ist“, dann fällt mir in Bezug auf Forschungsprojekte, die sich an den Schnittstellen zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst bewegen, zunächst ein, dass es hier durchaus *produktiv* sein kann, von vorschnellen Nützlichkeitsabwägungen abzusehen, dann nämlich, wenn:

4 Hans-Thies Lehmann, „Über eine Universität, die an der Zeit ist“, in: Ulrike Haß/Nikolaus Müller-Schöll (Hgg.), *Was ist eine Universität. Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*, Bielefeld 2009, 95–106, 96.

[...] die Rechte und die Dimension des Nicht-Verstehens, die Blockade und das Zögern, das Aussetzen und das Unterbrechen der verstehenden Aneignung des Gegenstandes respektiert werden, ihren Platz und die Ruhe haben, praktiziert und nicht nur behauptet zu werden.⁴

5 Das *Theater der Versammlung zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst* (TdV) wirkt seit 2004 als Herzstück des Zentrums für Performance Studies an der Universität Bremen. Zu den Aufgaben des Zentrums zählen die inter- und transdisziplinäre Vernetzung unterschiedlicher Wissenskulturen und die entsprechende Entwicklung neuer Veranstaltungsdramaturgien und -formate. Im Mittelpunkt der Aktivitäten des TdV steht die Zusammenarbeit professioneller Aufführungskünstler*innen verschiedener Sparten mit Hochschulangehörigen unterschiedlicher wissenschaftlicher Fachrichtung. Das Ensemble wandert durch die Fachbereiche und untersucht dort Themen und Fragestellungen, die in den Seminaren theoretisch behandelt werden, mit Mitteln und Methoden der Performance. Die entstehenden Inszenierungen werden einerseits regional, überregional und international öffentlich aufgeführt, andererseits in Arbeitszusammenhänge der Bereiche Beruf und Wirtschaft, Schule und Hochschule, Gesundheit, Politik oder Kultur eingebettet und diskutiert. Die Bremer Performance Studies bilden für diese untersuchende und intervenierende Form der Aufführungskünste aus. Weiterführende Informationen unter: <https://www.tdv.uni-bremen.de> (abgerufen am 11.2.2020).

Wie ein bewusster Umgang mit Verzögerungen, Langsamkeit und Umwegen überraschende Erkenntnisse ermöglichen und neue Fragen generieren kann, möchte ich anhand einer Forschungsreise zum sogenannten Tschechow-Völkchen darstellen. Es handelt sich um die Inszenierung *Tschechow – eine Landpartie*, die das Theater der Versammlung (TdV)⁵ in Kooperation mit Seminaren aus der Ethnologie bzw. den Transkulturellen Studien an der Universität Bremen erarbeitet hat. Die Aufführungen finden in wechselnden Landhäusern statt. Das Szenario geht von folgendem Gedankenspiel aus: Nach Tschechows Tod 1904 leben seine als unsterblich geltenden Figuren weiter und wandern – von der Weltöffentlichkeit unbemerkt – kurz vor der Russischen Revolution nach Deutschland aus. Sie lassen sich im ländlichen Norden nieder und führen dort bis heute ein abgeschottetes Leben. Das TdV bietet nun sowohl öffentlich als auch



Theater der Versammlung. Tschechow – eine Landpartie

6 Peter Handke, *Die drei Versuche*, Frankfurt a. M. 2001, 54.

7 Platon *Nomoi* 803c/d, 644d. Übersetzung nach Ursula Wolf (Hg.), *Platon. Sämtliche Werke*, Band 4: *Timaios, Kritias, Minos, Nomoi*, Reinbek bei Hamburg 1994.

für spezielle Arbeitszusammenhänge Exkursionen zum Tschechow-Völkchen an. Die Teilnehmer*innen buchen, von Werbezetteln mit Aussicht auf Zeitersparnis angelockt, „eine Einführung in die Feldforschung in nur vier Stunden“, um die seltsam anmutenden Verhaltensweisen der „Migrant*innen“ zu erkunden. Unterstützt werden sie von zwei Expeditionsleiter*innen, die über die Methode der Teilnehmenden Beobachtung Auskunft geben.

Tschechows großes Thema ist die Zeit. Die Forscher*innen treffen auf Figuren, die vor allem langsam leben. Sie werden mit abrupten Stimmungswechseln, mit plötzlichem Verstummen und Verharren im Schweigen konfrontiert, mit Wiederholen von scheinbar nutzlosen Aktionen und Handlungen. Die Figuren erhalten sich einen Raum für Erinnerung, der ansteckend wirkt. Sie folgen den Fragmenten ihrer (Lebens-)Stücke, was mal zu unerwarteten Begegnungen, mal zum Absinken in innere Welten führt. Einige von ihnen neigen gar zum Philosophieren, zitieren Handke: „Keine Gier mehr, kein Greifen mehr in den Händen, nur noch ein Spielen.“⁶ oder Platon: „Der Mensch ist dazu gemacht, ein Spielzeug Gottes zu sein, und das ist wirklich das Beste an ihm. So muss dann jedermann, ein Mann so gut wie eine Frau, dieser Weise folgend und die schönsten Spiele spielend das Leben leben. Spielend muss es gelebt werden, um die Götter gnädig stimmen zu können.“⁷ Die Forscher*innen beobachten und interagieren mit dem Tschechow-Völkchen, bewegen sich aufmerksam durch die Räume und den Garten des ländlichen Domizils. Nähe und Distanz zwischen beiden Gruppen werden immer wieder neu ausgehandelt. Bereits während des Aufenthalts stellen sich die Forscher*innen der Frage, wie der Umgang mit Zeit, der Umgang mit (dem) Fremden, prekäre Lebenslagen und die eigene Wahrnehmungs- und Erinnerungsfähigkeit in Zusammenhang stehen. Auf der Rückfahrt und in späteren Arbeitszusammenhängen tauschen sie dann Erlebnisse und Ergebnisse ihrer Erkundungen untereinander aus.

Seitz: In *Tschechow – eine Landpartie* treffen offenbar unterschiedliche Zeitverhältnisse und Umgangsweisen mit Zeit aufeinander. Kannst du dafür noch konkretere Beispiele geben?

Holkenbrink: Als erstes Beispiel fällt mir die Wahl des rechten Zeitpunkts ein. Lothar Baier schreibt dazu in seinen *18 Versuchen über die Beschleunigung*:

Lange vor Einführung von Uhr und Kalender sprachen die Griechen von *kairós*, dem glücklichen, gut getroffenen oder von den Göttern geschenkten Augenblick, dem rechten, passenden Zeitpunkt; die Wahl des *bon moment* setzt zweierlei voraus: eine Tradition, die der Ausbildung des Sinns für Zeit einen Wert zuerkennt, und einen gesellschaftlich bestätigten Umgang mit der Zeit, der dem Sinn für Zeit die Freiheit lässt, ohne äußeren Druck den rechten Moment zu erkennen.⁸

8 Lothar Baier, *Keine Zeit! 18 Versuche über die Beschleunigung*, München 2000, 124.

Dieser Umgang mit Zeit wird bereits zu Beginn der Inszenierung thematisiert: Während der Busreise entschuldigt sich die Expeditionsleitung für ein Versäumnis. Sie habe vergessen, die Teilnehmer*innen bei der Anmeldung darauf hinzuweisen, dass es bei osteuropäischen Völkern als schwere Beleidigung gilt, wenn Besucher*innen kein Gastgeschenk überreichen. Deshalb möchten sie die Forschungsreisenden jetzt bitten, einmal in Ihren Taschen nachzuschauen, ob sie dort etwas finden, was sie später im Haus verschenken können. Mit der Suche nach dem Geschenk wird gleichzeitig eine Aufgabe eingeführt, die aus folgenden Schritten besteht:

- 1) Finden Sie Ihr Geschenk in fünf Minuten. Halten Sie es anschließend in die Höhe und vergleichen Sie es mit den Geschenken Ihrer Mitreisenden. Tauschen Sie Ihr Geschenk eventuell noch einmal aus, wenn es Ihnen jetzt zu übertrieben oder zu billig erscheint.
- 2) Betrachten Sie Ihr Geschenk als ersten Forschungsgegenstand (Wie klingt es? Wie riecht es? Wie könnte es auf unübliche Weise genutzt werden? ...). Tauschen Sie sich mit Ihren Sitznachbar*innen darüber aus.
- 3) Beobachten Sie während Ihres Aufenthalts im Haus aufmerksam dessen Bewohner*innen. Lassen Sie sich Zeit und finden Sie heraus, wem Sie Ihr Geschenk überreichen wollen. Normalerweise kennen wir den Menschen, dem wir etwas schenken möchten und suchen ein passendes Geschenk danach aus. Jetzt kennen wir unser Geschenk und suchen im Haus die passende Person, die es erhalten soll.
- 4) Haben Sie im Haus eine passende Person für Ihr Geschenk gefunden, warten Sie auf eine passende Gelegenheit bzw. eine stimmige Situation, in der sie es überreichen können.
- 5) Überlegen Sie sich aufgrund Ihrer Beobachtungen, mit welcher Haltung Sie Ihr Geschenk überreichen möchten.

Zur späteren Auswertung gehört unter anderem der Austausch darüber, wer wem welches Geschenk wann überreicht hat, welche Reaktion es bei der ausgewählten Figur hervorgerufen hat und welche weiteren Interaktionen sich darüber hinaus mit dem Tschechow-Völkchen ergeben haben. Dazu können gemeinsames Kochen und Essen, Feiern, Trösten, das Schlichten eines Streits, ein Gespräch über den Ruhm oder die Natur, aber auch Zurückweisungen, ärztliche Fehldiagnosen oder einfach stilles Beieinandersitzen zählen. Die in der Figurenzeichnung angelegten, aber im Spielverlauf meist nicht vorhersehbaren Möglichkeiten zur Entwicklung solcher Aktivitäten und kleiner Geschichten setzen, inmitten anfänglicher und auch wiederkehrender Beziehungslosigkeit, bei allen Beteiligten Geduld und eben das genannte Gespür für den rechten Augenblick voraus. Aufgrund der Simultanität von Ereignissen in verschiedenen Räumen verspüren allerdings nicht wenige Besucher*innen den Drang, in der zur Verfügung stehenden Zeit möglichst viel erleben zu müssen und rasen deshalb *in hoher Geschwindigkeit* durch das gesamte Anwesen. Wenn sie dann aber ahnen, dass ihnen gerade diese Strategie interessante Entwicklungsmöglichkeiten verwehrt, verlangsamen sie ihr Tempo in der Regel wieder und beginnen mit den Zeitverhältnissen zu spielen.⁹

Mein zweites Beispiel für produktive Aspekte im Umgang mit Verzögerungen, Langsamkeit und Umwegen in einer immer schneller werdenden Zeit betrifft die Erfahrung einer Exkursionsteilnehmerin, die sie in einer Gesprächsrunde zwei Wochen nach ihrem Besuch im Tschechow-Haus mitteilte. Sie berichtete, dass sie sich nach Überschreiten der Schwelle sogleich sehr unwohl gefühlt habe. Ihr graute regelrecht davor, was ihr alles an Unerwartetem würde zustoßen können. Am Ende ihres Aufenthalts sei sie dann allerdings enttäuscht gewesen, dass sie nicht länger bleiben durfte. Auf diese überraschende Wendung angesprochen, teilte sie mit, dass ihr von Anfang an klar gewesen sei, dass ihre anfängliche Unsicherheit einer belebenden Offenheit gegenüber allen unvorhersehbaren Entwicklungen weichen würde. Das Vertrauen in solche Umschlagmomente

⁹ Zur Beschreibung von Begegnungen im Tschechow-Haus aus der Publikumperspektive siehe ausführlich Jörg Holkenbrink/Clara Schließler, „FREMDELN – Lernprozesse in der performativen Forschung zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst mit dem Theater der Versammlung“, in: *Journal für Psychologie* 28 (2020,1), 67–85 (<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-1-67> CC BY-NC-ND 3.0 DE www.journal-fuer-psychologie.de).

habe sie im Rahmen eines längeren Schüler*innen-Austauschs in Frankreich gewonnen, wo sich ihr anfänglicher ‚Kulturschock‘ ebenfalls nach einiger Zeit in Neugierde auf das fremde Land aufgelöst hatte. Was die Teilnehmerin hier beschreibt, ist das, was die Erziehungswissenschaftler Thomas Ziehe und Herbert Stubenrauch „Vorgriff auf Selbstzustände“ nennen:

Der Befriedigungszustand und der Weg dorthin werden unterscheidbar. Und gerade deshalb muss nicht der ganze Weg in jedem Moment, in jeder Phase, selbst Befriedigung sein. Spannung braucht nicht mehr nur Unlust hervorzurufen, sie kann als notwendiger Bestandteil autonomer Suche nach zukünftiger Befriedigung wahrgenommen werden. Die Verkoppelung der Selbstwahrnehmung mit den Möglichkeiten subjektiven Zeiterlebens ist nach unserem Eindruck hier also überaus wichtig. Vermutlich gibt es auch einen Zusammenhang zwischen dem situativen und dem biographischen Umgehen mit Zeit. Wie die Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft in einer einzelnen Situation vollzogen wird, das hinge dann durchaus damit zusammen, wie ein Individuum mit lebensgeschichtlicher Erfahrung und seiner affektiven Zukunftserwartung verfährt.¹⁰

10 Thomas Ziehe/Herbert Stubenrauch,
Plädoyer für ungewöhnliches Lernen.
Ideen zur Jugendsituation, Reinbek bei
Hamburg 1982, 123.



Theater der Versammlung. *Tschechow – eine Landpartie*

Der Erfahrungsbericht der Teilnehmerin führte übrigens zur Gründung einer studentischen Arbeitsgruppe, die sich über ein Semester dem Thema ‚Lernen und Ambivalenz‘ widmete. Hier zeigt sich, wie in Performances zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst einerseits Wissen *während* der Aufführung erzeugt wird, als neue Erfahrungen generierender Transformationsprozess, dem sich Performer*innen und Teilnehmer*innen im Zusammenspiel gemeinsam aussetzen, andererseits aber auch *nach* der Performance, als Auswertung a) von Fragestellungen, mit denen Performer*innen und Teilnehmer*innen die Performance aufgesucht haben und b) von Fragestellungen, die sich während der Performance bzw. durch die Performance neu ergeben haben, und an denen dann anschließend in unterschiedlichen Kontexten weitergearbeitet wird. Wie würdest du, Anna, die Transformationsprozesse, die *Tschechow – eine Landpartie* ermöglicht, in das Thema „Muße“ einordnen?

Seitz: Der Zustand, in den die *Tschechow*-Aufführungen ihre Besucher*innen versetzen, kann als ein Zustand *aktiver Passivität* verstanden werden. Im Unterschied zur *passiven Aktivität*, wie etwa beim Scrollen auf dem Smartphone oder dem Illustrierte-Lesen im Wartezimmer, bezeichnet die von Martin Seel entwickelte Konzeption *aktiver Passivität* einen Modus des einlassenden *Sich-bestimmen-Lassens*¹¹, in dem sich Emergenz ereignen kann. Es ist ein Zustand von wahrnehmender Aufmerksamkeit oder aufmerksamer Wahrnehmung, bereit, Impulse zu empfangen oder sich von einem eigenen Impuls überraschen zu lassen. Es ist gewissermaßen eine Art *Fließen*, aber im Sinne eines *Im-Fluss-Seins*, also einer Bewegung bzw. Bewegtheit, die sich bestimmen lässt. Der Unterschied zur *passiven Aktivität* besteht darin, dass es kein Zustand der Vermeidung von Impulsen ist, sondern einer, der innere und äußere Impulse weder forciert noch ablehnt, sondern prinzipiell willkommen heißt. So kann sich im Modus der aktiven Passivität auch Serendipität¹² ereignen, also das Finden von etwas, das wir gar nicht gesucht haben. Serendipität ist dabei ein Kernelement der Feldforschung und in diesem Sinne etwas, das die Besucher*innen des *Tschechow*-Völkchens erleben können, wenn es ihnen gelingt, die übliche Konsumenten-Haltung gegenüber theatralen Ereignissen abzulegen und die Erfahrung zuzulassen, dass hier alle Beteiligten immer auch *Re*-Akteure sind, die sich in einem autopoietischen Wechselspiel miteinander befinden. Das

11 Martin Seel, *Sich bestimmen lassen.*
Studien zur theoretischen und praktischen
Philosophie, Frankfurt a. M. 2002; ders.,
Aktive Passivität. Über den Spielraum des
Denkens, Handelns und anderer Künste,
Frankfurt a. M. 2014.

12 Vgl. etwa Hans-Jörg Rheinberger, „Über
Serendipität – Forschen und Finden“, in:
Gottfried Boehm/Emmanuel Alloa/Orlando
Budelacci/Gerald Wildgruber (Hgg.),
Imagination. Suchen und Finden, Paderborn
2014, 233–243.

„Zwischen“ der *Inter*-Aktion erfährt in diesem Modus eine Aufwertung, die zu einer Gleichberechtigung aller beteiligten Subjekte in Bezug auf das Situative führt und so etwaige Hierarchien dekonstruiert. Das Einlassen auf einen solchen Modus des Gegenwärtigen verlangt eine Art *Gleichmut*, ohne die ablehnende Dimension von *Gleichgültigkeit*. Er geht einher mit einer Dezentralisierung. Diese Dezentralisierung betrifft zunächst jede Form von Egozentrik, allgemeiner jedoch das Aussetzen der Anthropozentrik im Sinne von Nietzsches Platon-Zitat, dass alles Menschliche im Grunde des großen Ernstes nicht würdig sei. Dies jedoch ohne Bedauern, sondern in der erleichternden (und komischen) Einsicht, dass all das Nützliche, mit dem wir unsere Tage füllen, *sinnlos* ist. In diesem Zustand wird uns klar, dass es für das schiere Existieren im Sein keine große Rolle spielt, ob wir die nützlichen Dinge tun oder lassen, und so ist es ein Zustand des Aufgehoben-Seins im doppelten Sinne: zum einen ein Aufgehoben-Sein in der Gegenwärtigkeit und zum anderen ein Aufgehoben-Sein dieses ungeheuren Drucks, der mit Nützlichkeitsmaximen einhergeht. Alle Anspannung *ent*-spannt sich. Das ist ein völlig anderer Zustand als die Ruhephasen mit Netflix-Serien, die wir uns in unserem dicht getakteten Zeitplan stehlen, *um* uns zu entspannen. Es ist eine positiv empfundene Gleich-Gültigkeit von Nützlichem oder Unnützem, Salomo Friedländer nennt diesen Zustand *schöpferische Indifferenz*¹³. In unserem Alltag fragen wir ständig, ob etwas nützlich ist, aber selten, ob etwas sinnvoll ist, es sei denn, wir verwenden die Begriffe synonym. Sinn ist aber etwas anderes als Zweck oder Nutzen. Sinnfragen sind unnütz. Und doch ist das, was sie hervorbringen, sinnstiftend und darin unserem Befinden zuträglich.

13 Hartmut Geerken/Detlef Thiel (Hgg.), *Schöpferische Indifferenz* (Salomo Friedländer, Gesammelte Schriften, 10), Norderstedt 2009.

Holkenbrink: Und somit also doch wiederum nützlich?

Seitz: Ja, und somit doch wiederum nützlich. Doch in einem anderen Sinne als in ökonomisch orientierten Kosten-Nutzen-Rechnungen, die zu kurz greifen, um diese Art von Nützlichkeits zu erfassen. Nützliche Aktivitäten, wie beispielsweise das Sammeln von *Credit Points*, sind kurzfristige, oder wie Ernst Tugendhat sagt, begrenzte Ziele, die keinen Eigenwert im außerökonomischen Sinne darstellen, sie sind schlicht *zweckdienlich*. Tugendhat ist der Auffassung, dass diese begrenzten Ziele im Modus der Dezentralisierung in den Hintergrund treten und den Weg für Sinnfragen eröffnen.¹⁴ Dabei ist er der Ansicht, dass wir uns in einem Modus der Dezentralisierung nicht im Alltag bewegen können und gleichzeitig ohne das Dezentralisieren nicht mit dem Bewusstsein von unserer Sterblichkeit zurechtkämen. Es ist also eine Art Hin- und Hergleiten notwendig, das uns im Sinne des Nietzsche-Zitats bisweilen die Unwichtigkeit unserer begrenzten Ziele vor Augen führt und das „Trotzdem“ zum Impuls werden lässt. Gerade dieses *Impuls-Werden-Lassen* des „Trotzdem“ scheint mir dabei nützlich für unser Befinden zu sein. Meist agieren wir, unsere begrenzten Ziele betreffend, aus einer sich selbst verstärkenden Verpflichtung heraus, die kein Impuls, sondern eine Drohung ist. Wir jagen diesen begrenzten Zielen hinterher, erschöpfen uns und wissen gleichzeitig, dass sie (auch) sinnlos sind, aber uns fehlt die Zeit, und vielleicht auch der Mut, ihrer Sinnlosigkeit ansichtig zu werden. Gelingt es uns aber innezuhalten und uns darüber zu *wundern*, also zu dezentralisieren, worin sich auch ein Zurechtrücken der Maßstäbe vollzieht, können wir Impulse empfangen, die unser Handeln antreiben, und dann hat es aufgehört, ein Nachjagen zu sein. Das ist nützlich, denn es sind ja gerade die

14 Vgl. Ernst Tugendhat, *Über den Tod*, Frankfurt a. M. 2006.

Tätigkeiten unseres Alltags, die wir als sinnlos empfinden, die uns belasten und uns auf Dauer krank machen. Hingegen etwas zu finden, was wir nicht gesucht haben, im Sinne der Serendipität, macht uns glücklich. Wir fühlen uns von der Muse geküsst, statt ins Hamsterrad eingesperrt. Und eben dieser Kuss der Muse ist das, was wir in Wissenschaft und Kunst Erkenntnis nennen. Erkenntnis kann wiederum in Bezug auf begrenzte Ziele nützlich sein, sie aber ebenso gut vereiteln. Entgegen der vorherrschenden Sprechweise in der Antragstellung von Drittmittelprojekten ist Erkenntnis niemals zweckdienlich, man kann sich in ihren Dienst stellen, aber sie nicht in den Dienst eines Zwecks stellen. Erkenntnis lässt sich nicht zwingen und nicht planen.

Hier wird der von dir erwähnte Unterschied der antiken Zeitbegriffe anhand der Götter Chronos, Kairos und Äon relevant: Chronos (röm. Saturn) ist der Gott der messbaren Zeit, dessen Zähne so gierig sind, dass er schließlich seine eigenen Kinder auffrisst. Im Alltag könnte man Chronos mit Zeitmanagement übersetzen, Kairos mit dem Erkennen des günstigen oder glücklichen Augenblicks und Äon ist zugleich die individuelle Lebenszeit und die Ewigkeit. Wir könnten also sagen, dass sich in der Muße Äon zeigt und im Kuss der Muse mit Kairos vereint. Wäre es nicht gut, wenn wir nicht nur in so außergewöhnlichen Inszenierungen wie dem Tschechow-Projekt, sondern auch im Alltag wissenschaftlicher Institutionen mehr mit diesem Verhältnis spielen könnten?

Holkenbrink: Auch dafür gibt es ja durchaus Beispiele. Mir fällt in diesem Zusammenhang ein Panel auf der Konferenz *Contradiction Studies: Mapping the Field* (Universität Bremen 9.–11.02.2017) ein. Das Panel trug den Titel *Out of Joint* und wurde vom Zentrum für Performance Studies der Universität Bremen gemeinsam mit dem Theater der Versammlung konzipiert und durchgeführt. Normalerweise umfassen solche Panels mehrere aufeinander folgende Vorträge von ca. 20 bis 30 Minuten zu einem vorher vereinbarten Thema. Danach bleiben den Zuhörenden noch ca. 10 bis 15 Minuten für Nachfragen. Diese Zeitstruktur erzeugt erfahrungsgemäß im Publikum immer wieder Unbehagen, weil sie als wenig dialogfreundlich empfunden wird. Würde nun über die kontraproduktiven Seiten dieser Zeitstruktur innerhalb dieser Zeitstruktur vorgetragen, hätten wir es mit einem performativen Widerspruch zu tun, was ja durchaus zum Tagungsthema gepasst hätte. Interessant scheint mir aber, dass solche Widersprüche von den Beteiligten oft gar nicht wahrgenommen werden. So stellt sich aus Sicht der Performance Studies die Frage: Welche performativen Strategien können wir erfinden, um mit den Widersprüchen zwischen „in“ und „über“ zu spielen und sie dadurch sichtbar zu machen? Im Fall des Panels *Out of Joint*, das „Zeit und Widersprüche“ verhandelte, wurde eine entsprechende Veranstaltungs-dramaturgie erprobt:

Beim Einlass in den Hörsaal bekamen alle Besucher*innen einen Briefumschlag in die Hand gedrückt, mit der Bitte, ihn erst zu öffnen, wenn ein lauter Gongschlag ertönt. Auf der Bühne saßen bereits neun Personen, angeordnet in Form eines Triptychons. Auf dem linken Seitenflügel waren ein Vertreter der Performance Studies, eine Literaturwissenschaftlerin und eine Soziologin platziert, auf dem rechten Seitenflügel ein Erziehungswissenschaftler, eine Ethnologin und eine Philosophin. Die drei Stühle im Mittelteil, dem Publikum also frontal gegenüber, wurden von Performer*innen des Theaters der Versammlung belegt. Rechts vor

der Bühne war gut sichtbar der riesige Gong aufgebaut. Durch das ungewohnte Setting herrschte im Raum schon bald eine erwartungsvolle Stille. Dann wurde der Gong von einer „Zeitrichterin“ geschlagen. 200 Menschen öffneten gleichzeitig ihren Umschlag, was eine knisternde Soundkulisse erzeugte. Danach trat wieder Stille ein, das Publikum las die Spielregeln des Panels. Hier ein Auszug:

[...] Der Programmpunkt stellt die Idee zu einem transdisziplinären Forschungsprojekt zwischen Wissenschaft und Kunst vor, das mit diesem Panel seinen Anfang nimmt. Dazu werden schlaglichtartig sieben unterschiedliche Perspektiven aus den Geisteswissenschaften bzw. den performativen Künsten auf das Thema „Zeit und Widersprüche“ vorgestellt. Danach gibt es ein Publikumsgespräch.

Das Panel beginnt mit dem zweiten Gongschlag. Es dauert insgesamt 90 Minuten. Die Dauer der Beiträge der sechs Wissenschaftler*innen beträgt *maximal jeweils sieben Minuten*. Die Dauer des Beitrags der drei Performer*innen beträgt *mindestens eine Minute*.

Die Zeit für das Publikumsgespräch hängt also davon ab, inwieweit alle Beitragenden mit Ausnahme der Performer*innen ihre Maximaldauer ausschöpfen, wie lange der Beitrag der Performer*innen die Mindestdauer von einer Minute überschreitet. [...]

Wissenschaftler*innen und Performer*innen sahen sich also vor unterschiedliche Herausforderungen gestellt. Erstere mussten planen, was sie im Rahmen der ihnen zugestandenen Zeit in Form eines Impulsvortrags aus ihrer jeweiligen Fachperspektive zum Panelthema beitragen konnten und zudem entscheiden, ob sie das Limit der sieben Minuten vielleicht sogar zugunsten der Dauer des Publikumsgesprächs unterbieten wollten. Letztere hatten sich in Geduld und Gelassenheit zu üben, bis sich ihnen ein Gelegenheitsfenster zum Erreichen ihres Ziels öffnete. Die Aufgabe der Performer*innen bestand nämlich darin, zu dritt, im Gleichtakt und in Kurven, durch den Raum zu gehen, dann auf ein Zeichen hin den Versuch zu unternehmen, gleichzeitig zu ihren Stühlen zurückzukehren, ohne allerdings dabei ihr Schritttempo zu ändern. Individuelles Beschleunigen oder Verzögern, um zu den anderen aufzuschließen, waren also nicht erlaubt. Wer dies für einfach hält, sollte es selbst einmal mit zwei Mitspieler*innen probieren. Geht es doch darum, während der eigenen Bewegung durch genaues Beobachten die Laufwege der anderen intuitiv zu erraten und den glücklichen Augenblick zu erkennen, in dem ein gemeinsames Einschwingen Richtung Stuhlreihe möglich wird. Wann dieser Augenblick eintritt, ist jedoch nicht planbar, sodass im Extremfall nicht nur das Publikumsgespräch ganz ausgefallen wäre, sondern auch die verbliebenen drei Referent*innen keine Chance zu ihrem Auftritt mehr gehabt hätten. Unter diesem „Nützlichkeitsdruck“ als Performer*in die Ruhe zu bewahren und, wie du formulierst, „die Impulse willkommen zu heißen“, ist eine Kunst für sich. Im beschriebenen Panel stellte sich der glückliche Augenblick allerdings bereits nach zwei Minuten ein. So konnten sich schließlich alle Beteiligten mehr als eine Stunde lang über ihre gewonnenen Erfahrungen und Einsichten zum Thema „Zeit und Widersprüche“ im Plenum austauschen. Es gehört zu den vornehmlichen Aufgaben der Performance Studies, Menschen, die gewohnt sind, *über* Sachverhalte nachzudenken, *in* ungewohnte Situationen einzuladen, *über* die sie anschließend neu wieder nachdenken können.¹⁵ Das Beispiel zeigt, wie mit vergleichsweise geringem Aufwand mit dem Verhältnis von Chronos und Kairos, mit Bewegungen zwischen „in“ und „über“, auch im Alltag wissenschaftlicher Institutionen gespielt werden kann. Dazu braucht es dramaturgisches Know-how und gute Einfälle. Letztere setzen ebenfalls

15 Für weitere Beispiele siehe: Alice Lagaay/Anna Seitz (Hgg.), *WISSEN FORMEN. Performative Akte zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst. Erkundungen mit dem Theater der Versammlung*, Bielefeld 2018.

die Bereitschaft zur aktiven Passivität voraus. Denn nicht ich falle irgendwo ein, sondern *mir* fällt etwas ein. Dieser Satz zum Beispiel, während ich im Café meinen Marmorkuchen genieße. So ist nicht auszuschließen, dass uns gerade dann, wenn wir Muße haben, die Musen küssen.

Seitz: Die Frage, die bleibt, ist, ob wir Musen-Küsse, als Impulsverwertung einer Gegenwärtigkeit, aus unserem Alltag verdrängen, wenn wir ihn mit passiver Aktivität (über)füllen. Muße ist keine Bedingung für Musen-Küsse, aber ein Zustand der Offenheit, und damit gewissermaßen eine Einladung, für Situatativ-Gegenwärtiges. Wir sind alle Expert*innen des Chronos, Zeitmanagement ist für viele von uns überlebenswichtig. Aber ohne Expertise des Kairos werden unsere nützlichen Kompetenzen umgekehrt nutzlos, allerdings ohne sinnvoll oder sinnstiftend zu werden. Wir lernen und lehren allerlei nützliche Kompetenzen, sogar sogenannte *social skills*, ohne zu lernen oder zu lehren, wie wir den Moment erkennen, in dem sie wirksam werden können. Du hast anschaulich darauf hingewiesen, dass sich ein solcher Moment eben nicht bestimmen, planen oder herstellen, sondern nur erkennen lässt. Es sind mitunter glückliche Momente, in denen sich ein Gelegenheitsfenster öffnet, aber auch Momente, in denen sich etwas ereignet, das einen zuvor gefassten Plan undurchführbar macht und die Fähigkeit verlangt, ihn über Bord zu werfen, um sich dem Emergenten zu widmen, das sich gegenwärtig ereignet hat. Kairos verlangt eine performative Expertise, nämlich die Wahrnehmung von dem, was ist und dem Reagieren darauf und darin. Eine derartige Wahrnehmungsschule müsste ein Kernelement jedweder Bildungsprozesse darstellen. Gegenwärtig werden jedoch in Bildungsprozessen Belange des Chronos überbetont, die lineare Dynamiken forcieren, welche Abweichungen im Sinne des Kairos erschweren oder verhindern. Die Performance Studies liefern hierzu ein wirksames Gegengewicht, das in der Lage ist, aus nützlichen Kompetenzen sinnvolle Interaktionen zu machen. Auch in unserem Alltag können wir den Musen begegnen, wenn wir uns Freiräume im Sinne der Muße erschaffen, indem wir sie zulassen. Also nicht zur Illustrierten oder zum Smartphone greifen, sondern es hin und wieder *lassen* und so Flaneure unserer Gedanken und Wahrnehmende unserer Wahrnehmungen werden. Das wäre der erste Schritt, um das Nützliche vom Sinnvollen zu unterscheiden und die Fähigkeit zur situativ begründeten Abweichung von Geplantem zu erlernen.

Empfohlene Zitierweise:

Jörg Holkenbrink und Anna Seitz: Aufgehoben-Sein in Wissenschaft und Kunst. Ein Dialog über Muße und Musen, Nutzen und Sinn

In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 87–95

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.87

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/aufgehoben-sein-wissenschaft/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Workstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Müllhalde Wissenschaft?

Zur Replikationskrise in der Psychologie

Anja S. Göritz

1 Ich danke Helmut Fink für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Beitrag.

Seit gut zehn Jahren wütet die sogenannte Replikationskrise in der Psychologie und in anderen Wissenschaften wie der Medizin.¹ Zum persönlichen Weckruf wurde für mich der Artikel von John Ioannidis *Why most published research findings are false*. Seit der Veröffentlichung dieses Artikels haben vielfache Replikationsstudien gezeigt, dass möglicherweise sechzig und mehr Prozent – jedenfalls erschreckend viele – der in angesehenen Fachzeitschriften veröffentlichten Ergebnisse nicht replizierbar sind.

Die Replikationskrise darf als ein Produkt einer mußelosen Wissenschaft gelten, die sich vielfach aus Konkurrenz und Selbstbehauptung heraus begreift, die also nicht das aufrichtige Verstehen-Wollen und die gesicherte Erkenntnis als Hauptziel der eigenen Bemühungen fasst, sondern nach Aufmerksamkeit, Reputation und Forschungsmitteln heischt und sich damit entfernt hat vom selbstzweckhaften Anspruch der Erkenntnis um der Erkenntnis willen. Es scheint, als habe der Erfolg die Erkenntnis als Ziel abgelöst. Allerdings glaube ich nicht, dass diese systemischen Gründe die Replikationskrise bereits hinreichend erklären.

Wie konnte es passieren, dass

- meist vom Steuerzahler aufgebrauchte Mittel
- weltweit
- jahrzehntelang
- in astronomischer Höhe

für ‚Ausschuss‘ verwendet wurden? Denn mit dem Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit veröffentlichte Ergebnisse, die in der Folge nicht repliziert werden können, stellen in empirisch-nomothetischen Fächern Ausschuss dar. Bei nicht-replizierbaren Ergebnissen handelt es sich gerade nicht um Gesetzmäßigkeiten, um deren Erforschung es geht und welche in der Tat publikationswürdig wären.

Welche therapeutischen Irrtümer, leeren Versprechen, nicht als solche gekennzeichneten Placebo-Interventionen, falschen Ratschläge und fehlgeleiteten Re-

gelungen, die ihrerseits enorme Ressourcen verschwendeten und millionenfach Schaden oder Tod über Betroffene brachten, wurden von Müll-Befunden der Wissenschaft ‚informiert‘?

Für mein Empfinden ist die Replikationskrise nicht irgendein nun glücklicherweise aufgedeckter Missstand, hinter dem gleich wieder die Sonne aufgeht, sondern sie offenbart ein Systemversagen der (Natur-)Wissenschaft. Diese Ent-Täuschung konnte mir passieren aufgrund meiner Sozialisation als (Natur-)Wissenschaftlerin; eine Wissenschaftlerin, die nicht so naiv war zu glauben, dass alles stimmt, was veröffentlicht wird – aber eben doch das meiste.

Auch ich bin seit Jahren Teil des Systems, sodass ich mich fragen muss, wie viel Ausschuss ich in meiner wissenschaftlichen Laufbahn produziert habe. Wie viel Geld habe ich verschwendet? Welchen Schaden habe ich verursacht? Bin ich ein Scharlatan?

Obwohl absichtliche Fälschungen vereinzelt nachgewiesen wurden, erklärt sich dadurch wohl nur ein kleiner Teil der nicht replizierbaren Befunde. Der weit größere Teil dürfte zurückgehen auf

- in die wissenschaftliche Methodik eingebaute Dilemmata (z.B. die Wahl des Signifikanzniveaus beim statistischen Testen, wobei sich eine Forscherin zwischen mehr falsch-positiven oder mehr falsch-negativen Urteilen entscheiden muss),
- Gesetzmäßigkeiten der Verbreitung wissenschaftlicher Befunde (z.B. bessere Publikationschancen und Rezeption von Studien, die neue, verblüffende oder ‚sexy‘ Ergebnisse berichten),
- als fragwürdig bekannte, aber kaum vermeidbare Forschungspraktiken (z.B. Ausschluss von Versuchspersonen, deren Daten sperrig sind),
- ganz „normale“, nicht fragwürdige Forschungspraktiken (z.B. Verwendung eines bestimmten Auswertungsverfahrens, für dessen Anwendung es gute Gründe gibt, bei gleichzeitigem Vorhandensein anderer Auswertungsverfahren, für deren Anwendung es ebenfalls gute Gründe gegeben hätte), somit aber eine mangelnde Offenlegung der Kontingenz von Forschungspraktiken

Vor den eingebauten Schwächen von Forschungspraktiken und den von ihnen bewirkten Methodenartefakten ist keine Wissenschaftlerin und kein Wissenschaftler gefeit. Wie sollte das auch möglich sein? Man kann nicht *nicht* handeln, wenn man forscht. Und man kann dieses Handeln auch nicht völlig transparent machen, unter Kontrolle bringen und von subjektiven und situativen Einflüssen bereinigen. Die ergebnisbeeinflussende Wirkung von Forschungspraktiken halte ich im Einzelnen für

- nicht vermeidbar, weil hier Dilemmata lauern oder weil schlicht eine Forschungspraktik ausgewählt werden muss,
- nicht ausrottbar, da Wissenschaft von Menschen betrieben wird. Die Wissenschaftler-Menschen weisen erkenntnisbeeinflussende kognitiv-emotionale Universalien auf (z.B. Abtasten der Wahrnehmungsinhalte nach Mustern, Überzeugtwerden durch Geschichten, Verteidigung von Glaubensinhalten, Ansprechen auf Neuartiges). Die Wissenschaftler-Menschen haben ihre je eigenen Brillen auf (u.a. ihre Kulturbrille, Geschlechtsbrille, Schichtbrille,

Identitätsbrille). Die Wissenschaftler-Menschen sprechen auf bestimmte Anreizstrukturen im Wissensschaffungsprozess und im Wissenschaftsbetrieb an, - nicht erfass- und bezifferbar, denn Forschungspraktiken sind komplex, da es bei jedem Forschungsprojekt unzählige Mikro-Entscheidungen zu fällen gilt, welche miteinander wechselwirken. Das Zustandekommen von Forschungspraktiken ist subtil und in seiner Erfahrungsgetränktheit nicht einmal vom Forschenden selbst vollständig erfass- oder beschreibbar.

Seitenlange Methodenberichte in Forschungsartikeln, welche das jeweilige Vorgehen transparent machen sollen, würden – abgesehen davon, dass kaum jemand sie lesen möchte – wahrscheinlich entscheidende Mikro-Entscheidungen oder Kontextinformationen nicht enthalten. Man steht hier vor der Herkulesaufgabe, pralle Wirklichkeit auf ein paar Seiten Text einzufangen. Als ein weiteres ‚Heilmittel‘ wurde die sogenannte Präregistrierung von Studien vorgeschlagen, und sie wird in Einzelfällen bereits exerziert: Eine Forschende soll dabei mit vorab schriftlich festgelegter, dann nur noch abzuarbeitender Verfahrensweise die Daten erheben, auswerten, berichten und interpretieren. In seiner Starrheit und Blindheit wird man jedoch den Daten und ihrem lebensweltlichen Zustandekommen oftmals nicht gerecht. Präregistrierung vermindert vielleicht manche derzeit häufigen Fehler, verursacht aber auch neue. Überhaupt führt jede (Über-)Bürokratisierung – wie sie einer noch ausführlicheren Methodendarlegung innewohnt – dazu, dass neue Schlupflöcher entstehen. Die Dynamik des Wettrüstens ist aus Biologie und Gesellschaft hinlänglich bekannt. Abgesehen vom fraglichen Gesamtnutzen einer noch weitergehenden Methodendarlegungspflicht würde dann vermutlich nicht nur mir das wissenschaftliche Arbeiten weniger Freude bereiten.

Wie soll das System Wissenschaft nun reagieren? Womöglich hilft deutlich und nachhaltig nur ein fachöffentlicher Reputationsmonitor, bei dem Forschende mit einem Vertrauensvorschuss starten. Abschreckend ausgedrückt ist dies ein Pranger, an dem Forschende für ihre nicht replizierbaren veröffentlichten Ergebnisse mit Reputationseinbußen und/oder Kürzung ihrer Forschungsmittel bestraft werden. Ansprechend ausgedrückt handelt es sich um eine *Hall of Fame*. Die vorhersehbaren Nachteile eines solchen Reputationsmonitors (u.a. Denunziationen, Fehden, tatsächlich belastbare Erkenntnisse kommen später an die Öffentlichkeit) gälte es durch geschickte Konzeption möglichst klein zu halten. Beispielsweise könnte man ein Stück der verlorenen Geschwindigkeit bei der Veröffentlichung von Befunden zurückgewinnen durch eine Kennzeichnung des eingeschätzten Evidenzgrades der berichteten Befunde durch die Autoren selbst, etwa auf einer Skala von ‚1=spekulativ‘ bis ‚10=höchstwahrscheinlich stabil‘. Für Ähnliches gibt es bereits Evidenzbewertungsschemata, die bei Metaanalysen für die Bewertung von einfließenden Primärstudien verwendet werden. Ein Reputationsverlust durch Nichtreplikation von als spekulativ gekennzeichneten Befunden wäre gering bis nichtig. Allerdings wäre auch der Reputationsgewinn geringer, wenn sich ein als spekulativ gekennzeichneter Befund (zu dem man ja vergleichsweise schnell gelangt) erhärtet, als wenn dies bei einem Befund geschieht, für dessen Gediegenheit sich eine Autorin verbürgt hatte (und für welchen sie wahrscheinlich eine längere Studienreihe durchführen musste).

Auf diese Weise könnte das Reputationssystem verschiedenen Naturellen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern gerecht werden: Einige können sich im schnellen und breiten Kartieren von wissenschaftlichem Neuland ausleben, andere eng und tief forschen, wieder andere sich auf die Überprüfung der Ideen und Befunde Anderer verlegen. Vermutlich würden sich auch Fachzeitschriften ausdifferenzieren in solche, die vorwiegend als spekulativ gekennzeichnete Werke veröffentlichen, und solche, die nur Befunde mit hohem Evidenzgrad herausbringen. Als Begleiteffekt der mit einem Reputationsmonitor einhergehenden Aufwertung von Qualität zu Lasten von Quantität würde die Artikelflut eingedämmt werden. Heutzutage wird der Artikelschwemme selbst eine lesewütige Wissenschaftlerin in ihrem eigenen kleinen Forschungsfeld nicht mehr Herrin; auch belastet die Artikelschwemme die Begutachtungssysteme von Zeitschriften.

Jedenfalls finde ich, dass individuelle Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sich nicht mehr so leicht hinter dem System verstecken können sollten. Sind wir die Erarbeitung verlässlicher Erkenntnisse und damit die Erfüllung unserer Daseinsberechtigung als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht der uns alimentierenden Gesellschaft schuldig? Sind wir die Beseitigung des Müllberges nicht auch dem Ethos schuldig, mit dem viele von uns ihren Weg in die Wissenschaft gefunden haben – der Suche nach Wahrheit?

Ich meine, wir haben nicht nur eine Bringschuld; wir sollten schon aus Eigeninteresse die Müllverbrennung anlaufen lassen: Wer möchte sich einerseits schon dauernd selbst täuschen über den Zustand der Psychologie (und anderer Disziplinen)? Wer kann andererseits mit Dauer-Zynismus produktiv und zufrieden arbeiten?

Es bleibt zu hoffen, dass die Befunde der Replikationsstudien, welche die Replikationskrise eingeläutet hatten, sich in nicht allzu ferner Zukunft selbst nicht mehr replizieren lassen.

Empfohlene Zitierweise:

Anja S. Göritz: Müllhalde Wissenschaft? Zur Replikationskrise in der Psychologie
In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 97–100
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.97
URL: <http://mussemagazin.de/2020/03/muellhalde-wissenschaft/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Werkstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Theologie als Wissenschaft?

Zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit einer umstrittenen Disziplin

Andreas Kirchner

Als ich zuletzt wieder einmal mit den Fragen konfrontiert war, inwiefern Theologie als Wissenschaft gelten könne und ob ich mich mit dem Wissenschaftsverständnis meiner Disziplin identifizieren könne, wusste ich spontan keine Antwort. Die Frage klang diesmal keinesfalls aggressiv oder polemisch, sondern aufrichtig interessiert – und gerade deshalb verfiel ich nicht in die sonst reflexhaft vorgetragenen Apologetiken. Ich schwieg zunächst, begann zu grübeln und stellte die mir sonst genügenden Antworten grundsätzlich in Frage. Dabei ist offensichtlich, dass die Frage nach dem Wissenschaftsstatus von Theologie verschiedene neuralgische Punkte aufweist. Einerseits operiert sie selbst mit Begriffen, die bei genauerer Betrachtung ungeklärt und zumindest fragwürdig sind. Andererseits fragt sie auch die *eigene* Positionierung an, die sich noch einmal auf einer anderen als der bloßen Sachebene bewegt. Der vorliegende Text ist nun das Ergebnis einer längeren, vor allem *persönlichen* Auseinandersetzung mit der Frage nach der Theologie als Wissenschaft. Gleichwohl stehen meine Gedanken in einer Abhängigkeit von vielen Autoren und Werken, die sich mit diesen und angrenzenden Fragen beschäftigt haben und auf denen die folgenden Gedanken teils affirmativ, teils als Kontrastfolie, mehr oder weniger deutlich gründen. Dazu zählen Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Hans-Joachim Höhn und viele andere.

Es geht wohl jeder und jedem Theologiestudierenden früher oder später einmal so: Die Auskunft, dass man Theologie studiere, provoziert die unterschiedlichsten Reflexe, darunter oft sehr kritische Meinungen zum Ort der Theologie an der Universität und im Kanon der Wissenschaften überhaupt. Diese Reaktionen bleiben nicht ohne Folgen. Sie stellen das Selbstverständnis der Studierenden in Frage und provozieren eine Reflexion des eigenen wie auch des disziplinären Standpunktes. Das Nachdenken über den Standort der Theologie steht dann wiederum in einer langen Tradition der Beschäftigung der Theologie mit ihrem Status als Wissenschaft.

Ein grundlegendes Problem besteht darin, oft nicht genau sagen zu können, inwiefern man sich tatsächlich mit der Theologie identifiziert. Auch in meinem Fall steht diese disziplinäre Identifikation in Frage: Ich habe Katholische Theologie, Religionsgeschichte und Philosophie studiert, aber ich sehe mich weder als Theologe noch als Religionswissenschaftler oder Philosoph. Dennoch würde ich natürlich jederzeit darauf insistieren, Wissenschaftler zu sein – das aber in dem Sinne, dass ich für meine Arbeit den Anspruch erhebe, beständig methodisch-kritisch das zu Bedenkende zu reflektieren, die eigenen Verstehensbedingungen und die zugrunde liegende Hermeneutik systematisch miteinzubeziehen. Dem Zweifel an der disziplinären Zugehörigkeit bin ich auch bei anderen Wissenschaftlern (auch anderer Disziplinen) mehrfach begegnet. In der Theologie aber wird der Zweifel an der disziplinären Zugehörigkeit oft als Ausdruck des Zweifels an ihrem Gegenstand interpretiert.

Gleichwohl bleibt es so, dass ich in der theologisch-historischen Forschung arbeite und also prinzipiell in der Rolle des Theologen agiere. Die Antwort, die das Gegenüber sich wünscht, soll also, so steht zu vermuten, auch aus eben dieser Rolle heraustreten. So versuche ich im Folgenden als Theologe von meiner Vorstellung der Theologie als Wissenschaft Auskunft und Rechenschaft zu geben.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass das Thema ‚Theologie als Wissenschaft‘ besagte Disziplin erheblich umtreibt. Dabei ist diese Frage nach der Stellung der Theologie im Kanon der Wissenschaften alt und setzt mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften selbst an. Kant fragte danach, was es bedeute, dass die Philosophie, wie im *Streit der Fakultäten* (A 26) behauptet, die Magd der Theologie sei. Er kontert gewitzt: Dass „doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“ Kant weist auf eine schwierige Konfrontation zwischen Glauben und Vernunft hin, wenn er feststellt, dass „Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) annimmt“ (AA VII, 20). Dass die Theologie heute oft als unvereinbar mit einem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit angesehen wird (beide gelegentlich zu Gegensätzen stilisiert werden), gründet spätestens in der Geschichte des Positivismus (und der analytischen Philosophie), welcher der Theologie einen zuvorderst spekulativen und also fiktiven Gegenstandsbezug zugrunde gelegt sah, der zu dem auf objektive Faktizität ausgehenden Wissenschaftsanspruch in Kontrast stehe.¹ Autoren wie Auguste Comte sahen das theologische (ebenso wie das metaphysische) Geschichtsstadium als überwunden an und der Positivismus, der nun als Instanz der rationalen, wahren Wissenschaftlichkeit auftrat, sprach sich selbst mit lauter Stimme die wissenschaftliche Deutungshoheit zu.

¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Monika E. Fuchs/Marco Hofheinz (Hgg.), *Theologie im Konzert der Wissenschaften*, Stuttgart 2018, 9–14.

Es bleibt ein grundlegendes Problem, dass theologische Aussagen (aufgrund der Verquickung mit institutionalisierten Machtstrukturen) in der ständigen Gefahr stehen, instrumentalisiert zu werden. So ist kaum zu leugnen, dass es historisch eine Vielzahl an Beispielen des Missbrauchs von theologischer Methodik und Argumentation gibt. Da die Theologie außerdem (mehr oder weniger deutlich) Konsequenzen für konkrete Lebensgestaltungen, die Einbindung von Menschen in komplexe Strukturen und Ordnungen, den Umgang mit anderen etc. haben kann, nimmt sie eine außergewöhnliche Rolle unter den Wissenschaften ein,

was sie zusätzlich suspekt werden lässt. Doch ist umgekehrt auch mit einem plumpen Szientismus (wie er auch heute aus vielen ‚Wir brauchen mehr Technik!‘-Antworten auf aktuelle Fragen spricht) kritisch zu verfahren, denn wohin er zu führen vermag, zeigen die ökologischen Krisen unserer Gegenwart. Selbst die unmenschlichsten, schrecklichsten Verbrechen des vergangenen Jahrhunderts werden oft mit einem Szientismus in Verbindung gebracht, weil Wissenschaftler*innen allzu lang und blind ihre Verantwortung ignoriert und die Konsequenzen ihrer Entdeckungen und Entwicklungen ausgeblendet hätten.

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie findet sich auch heute immer wieder in der medialen Öffentlichkeit.² Es gibt zahlreiche aktuelle Publikationen, die die Frage bereits im Titel ausweisen, und seit 2012 existiert an der Goethe-Universität Frankfurt ein Graduiertenkolleg, welches sich dem Problem ‚Theologie als Wissenschaft‘ widmet. Hier diskutieren ganz unterschiedliche Theologien (jüdische, islamische, christliche – hier evangelische und katholische) und auch nicht-theologische Disziplinen miteinander, was eine interkonfessionelle und interreligiöse sowie transdisziplinäre Aufarbeitung der Frage nach der Theologie als Wissenschaft ermöglicht und so „Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubensstraditionen“³ rekonstruiert und erforscht. An der Universität Freiburg gab es 2013 eigens einen *Dies Academicus* zu dem Thema. Den Eröffnungsvortrag hielt damals Hans-Joachim Höhn unter dem Titel ‚Theologie als Wissenschaft – Theorie welcher Praxis?‘.⁴ Darüber hinaus gibt es eine ständig wachsende Zahl an einschlägigen Publikationen. Diese fortwährende Selbsthinterfragung und -verortung gibt einen Hinweis auf die vielfachen Angriffe auf das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft, die sowohl von außen (dort meist aus der religionskritischen Warte) wie auch von innen (d.h. aus der Kirche bzw. aus dem Kreis gläubiger Menschen) kommen.

Die von außen kommende Kritik, welche durch Wissenschaftstheoretiker*innen und Wissenschaftler*innen unterschiedlicher, oftmals aber naturwissenschaftlicher Disziplinen vorgetragen wird, spricht meist jeder (christlichen) Theologie die Wissenschaftlichkeit aufgrund der ihr eigenen Bekenntnisgebundenheit ab und kritisiert grundsätzlich deren Präsenz an staatlichen Universitäten sowie die damit verbundene Finanzierung aus staatlichen Mitteln. Die konkrete Kritik setzt oft an folgenden Punkten an: Der Theologie fehle die Ergebnisoffenheit, denn Gott, Dogma, Glaubensgegenstände oder Offenbarungsinhalte seien ja *qua definitione* nicht hinterfragbar, seien Axiome und mithin nicht falsifizierbar, was wiederum (mit Popper) als eine Grundvoraussetzung wissenschaftlicher Aussagen zu gelten habe. Daran knüpft sich meist der Vorwurf, dass Theologie⁵ einen absoluten Wahrheitsanspruch vertrete, der in den ‚echten‘ Wissenschaften *per se* ausgeschlossen sei. Wenn man der Theologie nun diesen Wahrheitsanspruch nähme, dann zerfalle sie und es blieben nur noch verschiedene Einzeldisziplinen (Philosophie, Philologie, Hebraistik, Geschichte, Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft etc.) übrig. Sodann fehle der Theologie die Freiheit der Lehre, da die Lehrstühle – im Kontext der Katholischen Theologie – nach einem *Nihil-Obstat*-Verfahren vergeben werden, was bedeutet, dass Rom und die kirchlichen Autoritäten bestimmen, *wer* in der Theologie lehren darf – und damit natürlich auch, *was* gelehrt werden darf, obwohl doch die Professoren vom Staat bezahlt werden.

2 Vgl. bspw. Astrid Herbold, „Theologie als Wissenschaft. Die Gottesfrage“ (23.04.2018), online: <https://www.tagesspiegel.de/wissen/theologie-als-wissenschaft-die-gottesfrage/21201240.html> (abgerufen am 18.2.2020); Heinz-Werner Kubitz, „Ist Theologie eine Wissenschaft? Lehre unter Denkmalschutz“ (04.04.2015), online: <https://www.tagesspiegel.de/wissen/ist-theologie-eine-wissenschaft-lehre-unter-denkmalschutz/11588538.html> (abgerufen am 18.2.2020); Björn Odendahl, „Über ein Forschungsprojekt und viele offene Fragen. Ist Theologie eine Wissenschaft?“ (14.07.2016), online: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/ist-theologie-eine-wissenschaft> (abgerufen am 18.2.2020).

3 Vgl. <http://www.theologie-als-wissenschaft.de/> (abgerufen am 16.1.2020).

4 Wesentliche Gedanken des vorliegenden Textes gründen auch auf Impulsen aus diesem hervorragenden Vortrag.

5 Ich beziehe mich im engeren Sinne im Folgenden auf die *katholische* Theologie.

Ein noch allgemeinerer Aspekt der Kritik bezieht sich auf die Pluralität der Theologien. Die Pluralität der Religionen und die unterschiedlichen von ihnen formulierten Heilswege stellen das Christentum im Ganzen – und nicht bloß einzelne Konfessionen – vor die Frage, inwiefern es als eine partikulare Größe eine universale Bedeutung oder eine Unüberbietbarkeit beanspruchen kann. Der Plural der Religionen relativiert in den Augen des kritischen Außenstehenden die einzelne Religion erheblich, insofern sie ihrem (objektiv behaupteten) Absolutheitsanspruch (objektiv faktisch) nicht absolut nachkommt.

6 Vgl. dazu Hans-Joachim Höhn, „Das Lehramt der Theologie und die Theologie des Lehramtes. Warum es dem Glauben dient, sich der Vernunft auszusetzen“, in: Benjamin Leven (Hg.), *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 179–198.

Die Kritik, die so oder ähnlich an vielen Stellen zur Sprache kommt, operiert offensichtlich auf verschiedenen Ebenen. Sie spricht der Theologie zunächst bereits formal die Möglichkeit ab, Wissenschaft sein zu können, weil sie aufgrund der ihr eigenen Voraussetzungen gar nicht frei und objektiv nach Wahrheit suchen könne, weil sie immer schon beanspruche, diese zu *haben*. Andererseits widersprechen die Verquickungen von Kirche und Staat im Bereich der Hochschule und damit der Einfluss kirchlicher Autoritäten auf die Lehre den Prinzipien freier Forschung.⁶ Die merkwürdige und im deutschen Raum eigentümliche Konstruktion, dass Theologie-Professoren vom Staat bezahlt werden, die Kirche aber dennoch mindestens mitbestimmen darf, wer lehren darf und wer nicht, wird m.E. zurecht immer wieder heftig kritisiert. Diese Praxis beruht auf dem Reichskonkordat vom 20. Juli 1933, ein Staatskirchenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich. Eine zeitbezogene Kritik geht davon aus, dass sich die Theologie heute von den Erfahrungshorizonten und Hintergründen der Menschen, ihren existenziellen Verortungen, entfernt habe. Die Geschichte hat ihren Lauf genommen, die Theologie ist im Mittelalter stehengeblieben – so ließe sich das überzeichnen. Und überhaupt, so ließe sich mit Höhn als These formulieren, beschäftige sich die Theologie als Wissenschaft doch letztendlich mit Problemen, die wir ohne sie überhaupt nicht hätten. Auch sei sie allzu leicht zu verwechseln mit Unvernunft und Aberglaube, Fundamentalismus und Dogmatismus. Andere würden weiter gehen und sie als genau das – Unvernunft und Aberglaube, Fundamentalismus und Dogmatismus – bezeichnen, sie also als Pseudowissenschaft und als Versuch der nachgeordneten Rationalisierung spekulativer Glaubenssätze abtun.

Die von innen kommende Kritik scheint nun ihrerseits genau jene Vorwürfe zu bestätigen, insofern diese kritischen Stimmen die Sorge artikulieren, dass die Theologie ihre höheren Wahrheiten dem kritisch-destruktiven Blick der wissenschaftlichen Vernunft preisgeben könne, oder – noch ärger – überhaupt die Vernunft zum Glauben in radikaler Feindschaft stünde (so die fundamentalistischen Glaubensauslegungen). Für die Theologie als *vernunftbegründete* Reflexion des Glaubens sind diese inneren Angriffe nicht weniger gefährlich als jene äußeren Angriffe, die bspw. in einem strengen Wissenschaftspositivismus, Naturalismus oder Materialismus gründen.

Inhaltlich berühren all diese Aspekte die Aufgabe der katholischen Theologie, genauer der sogenannten Fundamentaltheologie, deren wesentliches Anliegen die *demonstratio religiosa*, die *demonstratio christiana* und die *demonstratio catholica* sind, was bedeutet, dass sie sich mit der prinzipiellen ‚Vernehmbarkeit‘, der „Sicherstellung einer rationalen Gotteserkenntnis“ und der „fortwirkende[n]

7 Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 24. Verweyen fasst das fundamentaltheologische Programm zusammen in der Kurzformel: „... vernehmbar? ... ergangen? ... gegenwärtig?“

Aktualität eines vor vielen Jahrhunderten geschehenen Offenbarungsereignisses“ „vor dem Forum der historischen Vernunft“⁷ beschäftigt. Es ist also die Aufgabe der Fundamentaltheologie, die Vernünftigkeit des Gottesglaubens im Allgemeinen, des christlichen und genauer katholischen Glaubens im Speziellen darzustellen und die Theologie als nach vernünftigen und wissenschaftlichen Kriterien geordnet zu denken. Die Fundamentaltheologie hieß früher übrigens Apologetik, hatte also die Funktion einer Verteidigungslehre. Schon in dem begrifflichen Wandel zeigt sich auch ein Wandel im Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft, die sich nicht mehr verteidigen, sondern ihre Grundlagen und Fundamente kritisch und vernünftig im Forum der Wissenschaften reflektieren will.

Die Entwicklung der Theologie zu einer heute oft nur leidlich gelittenen Wissenschaft im universitären Kontext ist historisch auch deshalb interessant, weil die Theologie die Grundlage oder Vorgängerin für die Entwicklung vieler anderer Wissenschaften darstellt. Bei Aristoteles, dem Rationalität nur selten in Abrede gestellt wird, steht die Theologie an erster Stelle. Sie ist dort die oberste der theoretischen Wissenschaften und richtet sich auf das Göttliche, d.h. das erste und eigentliche Prinzip (Metaphysik 1064a–b). Und bekanntermaßen waren es später ja die *septem artes liberales* (Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialektik; Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie), die als Vorbereitung auf die eigentlichen Wissenschaften – Theologie, Jurisprudenz und Medizin – galten. Seit damals hat sich vieles geändert, aber der Blick auf das, was einmal war, mag uns helfen, eine Entwicklung besser zu verstehen, gleichwohl er kein Argument an sich sein kann.

Für mich als Forschenden in einer kirchenhistorischen Disziplin, legt sich ein solcher Blick besonders nahe. Die Kirchengeschichte versteht sich selbst als eine historische Disziplin, in der die gleichen Methoden wie in den profangeschichtlichen Zugängen – Methoden der Literatur- und Geistesgeschichte, der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte usw. – Anwendung finden; sie erhebt auch den gleichen Anspruch an den Umgang mit den Quellen.⁸ Auch greift sie immer wieder auf ergänzende Bereiche der Geschichtswissenschaft zurück und ist nur sinnvoll im Austausch mit profangeschichtlichen Zugängen und Ergebnissen zu betreiben. Als theologische Disziplin hat sie in besonderem Maße von „ihren hermeneutischen Voraussetzungen Rechenschaft zu geben, ihre Fragestellungen und Methoden zu reflektieren und ihre Quelleninterpretation zu begründen“⁹. Dem eigentlichen Anspruch nach unterscheidet sie sich aber allein aufgrund ihres Objektes von der Geschichtswissenschaft: der Kirche als geschichtlicher Wirklichkeit und Institution. Allerdings ist die Abgrenzung schwierig. Der hermeneutische Ausgangspunkt ist dazu unbedingt zu beachten. Schließlich kann sich auch die Profangeschichte der Institution Kirche widmen. Wesentlich ist aber, dass sich die Kirchengeschichte damit von anderen theologischen Disziplinen unterscheidet, da es in ihr nicht vorrangig um eine Reflexion und Begründung eigener Glaubenshermeneutiken geht. Die Alte Kirchengeschichte beispielsweise ist zwar essentiell für die Theologie heute („Christentum ist immer auch Antike“¹⁰), doch hat sie eine Vielzahl an Ansprüchen: Die Aufarbeitung der Geschichte und Theologie der Alten Kirche anhand der vorliegenden Quellen („quellenhermeneutischer“, „historisch-wissenschaftlicher“ Anspruch), die För-

8 Vgl. hier und zum Folgenden: Karl Suso Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn/München/Wien 2002, 1–4.

9 Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 1.

10 Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 39.

derung des Bewusstseins für die zeitlichen, räumlichen, sozialen, politischen, geistesgeschichtlichen etc. Kontexte der Theologie der Zeit („geschichtshermeneutischer“ Anspruch) und sodann auch der Theologie insgesamt (Theologie ist nicht ahistorisch!; „theologiehermeneutischer“ Anspruch), sowie die Bewusstseinsbildung für die Bedeutung der Alten Kirche für die Theologie und die Geschichte der Gegenwart: („gegenwartshermeneutischer“ Anspruch).

Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte – nur zwei der klassischen theologischen Disziplinen. Diese Vielzahl der Disziplinen ist spannend, denn sie verunmöglicht es, überhaupt von *dem* Wissenschaftsverständnis der einen theologischen Disziplin zu sprechen. Tatsächlich habe ich das Problem, dass es innerhalb der Theologie sehr divergierende Wissenschaftselbstverständnisse gibt. Theologie ist eben nicht *eine* Wissenschaft, sondern ein Sammelsurium an Wissenschaften. Sie bedient sich literaturwissenschaftlicher, philologischer, der historischer, der philosophischer, ethischer, juristischer, sozialwissenschaftlicher und anderer Forschungsmethoden. Eigentlich darf man also sagen, dass es die Theologie als eine *einheitliche* Disziplin nicht gibt. Aber gerade das ist etwas, was mich an ‚der‘ Theologie anspricht: Sie ist ein *Spiegel der Vielfalt von Zugängen und Forschungsmethoden in den Wissenschaften*, der zeigt, dass es sie in der Singular-Form nicht wirklich gibt. Dieser Spiegelcharakter beschäftigt mich auch in anderer Hinsicht. Es wird der Theologie, wie gesagt, oft vorgeworfen, sie sei, weil nicht voraussetzungslos und nicht ergebnisoffen, nicht wirklich Wissenschaft. Nun lässt sich aber sagen, dass diese Voraussetzungslosigkeit niemals, in keiner wissenschaftlichen Forschung am Anfang steht. Es ist offensichtlich, dass wissenschaftliches Denken nie im Sinne einer *tabula rasa* ansetzt, dass der Wissenschaftler als Subjekt immer vor dem Hintergrund des eigenen hermeneutischen Horizontes denkt und agiert, und er also diese subjektbedingte Hermeneutik immer auch mit reflektieren muss. Das ist etwas, dass die Theologie aufgrund ihrer eigentümlichen Gegenstandsbezogenheit (dem Glauben an Gott) im Zuge der vermeintlichen Rationalisierung schon früh zu leisten hatte. Aufgrund der steten Reflexion der eigenen Voraussetzungen, des hermeneutischen Bodens und der Horizonte ließe sich heute sagen: gerade weil die Theologie mit Gott rechnet und diese Unbekannte (sozusagen in jeder Gleichung) immerzu als solche ausweist, ist sie umso mehr Wissenschaft, keinesfalls aber weniger wissenschaftlich.

Auch hinsichtlich der Ergebnisoffenheit ist ein gelegentlich gern gepflegtes Wissenschafts(miss)verständnis bei genauerer Betrachtung nicht haltbar. Nicht selten sind im Kontext wissenschaftlicher Schlussfolgerungen Plausibilitätsabschätzungen nötig, die wiederum auf unseren vorgeprägten Begriffen und Wirklichkeitsbildern basieren und als solche gerade nicht vollkommen ergebnisoffen sind. Es gibt Grenzen der Wissenschaft, wie auch die einzelnen wissenschaftlichen Methoden begrenzt sind, und also nicht universalisierbar. Eine *Theory of all*, worum sich einige moderne theoretische Physiker seit einiger Zeit bemühen, kommt gewissen religiösen Erklärungsmustern dazu schon recht nahe – ein Umstand, den ich sehr interessant finde, weil er darauf hinweist, dass wir uns irgendwie um Letzterklärungen mühen, wobei unser Weltbild – auch in der Wissenschaft – bestimmten Mustern folgt, die einem Streben bspw. nach Sinnhaftigkeit und Kongruenz nachzukommen scheinen. Wissenschaft-

ler*innen folgen notwendigerweise gewissen Narrativen und haben selbst an ihrer Fortschreibung Anteil.

Wie man sieht, sind die Fronten, an denen die Theologie als Wissenschaft in Bedrängnis gerät, zahlreich. Auch sind die Angriffe gegen sie, wenn man einmal zentrale Positionen der von außen und der von innen kommenden Kritik vergleicht, scheinbar widersprüchlich: Den einen ist die Theologie zu spekulativ und unvernünftig, den anderen geht sie dagegen in ihrem Erkenntnisstreben zu weit und ist also gleichsam zu vernünftig. Wie sollte sie es in diesem Spannungsfeld jemals jemandem recht machen können? Doch lässt sich diese Diskrepanz auch positiv wenden, denn sie kann helfen, die besondere Funktion der Theologie und ihre Aufgabe breiter zu verstehen. Als Disziplin hat sie – und das unterscheidet sie grundsätzlich von anderen Wissenschaften – eben auch Anteil an Fragen der persönlichen Identität von Gläubigen, sie ist nicht nur nüchterne Vernunft, sondern tangiert auch existentielle Horizonte und Betroffenheiten. So steht sie im Kreuzfeuer zwischen Lebenswelt und Vernunft und erfüllt hier eine doppelte Funktion, indem sie gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens, gegenüber den Glaubenden hingegen für die Sache der Vernunft eintritt (Höhn). In ihr begegnen sich also Rationalität und Existentialität des Menschen.

Auf die im Detail vorgetragene Kritik beider Seiten kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Ich möchte nur wenige exemplarische Aspekte aufgreifen. So fällt auf, dass die äußere Kritik allzu oft von einem engen, streng naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftsbegriff ausgeht, der in der Tradition des Positivismus steht und Anspruch auf Objektivität erhebt. Dieser Begriff aber, so verbreitet er heute auch noch ist, ist lange nicht mehr zeitgemäß und kann nach differenzierten Betrachtungen nicht mehr aufgehen. In der Wissenschaftstheorie gab es spätestens seit den 1960er Jahren grundlegende Einsichten und Entwicklungen, die diesen strengen, objektiven Wissenschaftsbegriff ins Wanken brachten (so etwa Thomas S. Kuhns Hinweis, dass bei der Entscheidung von Forschern für oder gegen einen Paradigmenwechsel ebenfalls psychologische Faktoren mitwirken; ebenso die analytische Philosophie). Da mag es wie ein Treppenwitz der Geschichte anmuten, wenn der (absolute) Objektivitätsanspruch in den (Natur-)Wissenschaften als antiquiert zurückgewiesen wird und damit plötzlich neben dem von ihm zuvor zurückgewiesenen Wahrheitsanspruch der Theologie steht. Wissenschaft ist niemals *nur* vernünftig, objektiv, sie ist niemals ohne den Menschen denkbar. Wo aber der Mensch seinen Anteil hat, da ist auch stets mehr von ihm involviert, als ihm lieb sein mag.

Was hat nun das alles mit Muße zu tun? Schließlich geht es ja nicht einfach nur um die Frage der Wissenschaftlichkeit allein. Muße und Wissenschaft – diese beiden Momente gehören untrennbar zusammen, oder genauer: sie *sollten* untrennbar zusammengehören, davon bin ich überzeugt. Ich könnte mich im Rekurs auf die aristotelisch-klassische Bestimmung der Muße als Raum der Kontemplation (*Theoria*) aus der Affäre ziehen, könnte darauf hinweisen, dass Kontemplation in kaum einer Wissenschaft mehr Raum habe als in der Theologie. Aber ich halte den antiken Begriff der Muße heute für wesentlich zu eng und außerdem zu antiquiert – allein schon aufgrund der häufig nicht berücksichtigten sozialen Bedingungen dieser Muße, die einen Ausschluss von

Frauen, Kindern, Handwerkern, Sklaven etc. bedeutete. Die Muße, von der hier die Rede ist, soll allgemeiner verstanden werden als die selbstzweckhafte, d.h. von äußeren Zwecken freie Öffnung des Denkens, sondern mehr noch auch als Ermöglichung des Sich-Einlassens auf Unbekanntes, Offenes, Fragwürdiges – etwa wie das arendtsche Denken ohne Geländer in der Gelassenheit der geistigen Erhebung über das bloß Offensichtliche. Die Theologie ist die vielleicht wagemutigste Form wissenschaftlicher Freiheit. Sie widmet sich den Fragen, die ohne Zweifel fragwürdig sind, und nimmt sich, wo sie gelingt, diesen Fragen offen an. Sie hat aufgrund ihrer Vielfalt an Methoden und Disziplinen viele Weisen und Wege der geistigen Erhebung zur Hand. Die Muße, so schrieb Augustinus einmal, erhebe den Menschen ein Stück weit über Raum und Zeit. Die Theologie verbindet die mannigfaltigen Disziplinen in der Orientierung auf eine zentrale Frage, der Frage nach Ursprung und Ziel, dem Prinzip, das sie Gott nennt. Diese gleichzeitig so zeitlose und höchst zeitgebundene Frage hat das Potential, den Fragenden selbst, den Menschen, immer wieder in seinem alltäglichen Lebensfortgang innehalten zu lassen, ihn ein Leben lang umzutreiben und dazu zu bringen, sich in der gewohnten Welt wach und kritisch zu bewegen, den blinden Trott in Zeit und Raum auszusetzen. Wieder und wieder steht der Theologe/die Theologin in der Welt wie ein Fremdling, wird selbst zu einer großen Frage. Theologie birgt ein eigenes Moment der Befreiung, bietet Chancen der raumzeitlichen Neubestimmung, ja stellt unsere gewohnte Einhegung in Raum und Zeit selbst durchgehend in Frage. So scheint sie mir eine Förderin der Muße und der Wissenschaften insgesamt zu sein, wenngleich sie andererseits auch immer die heimelige Behaglichkeit der gewohnten Wissens- und Handlungslandschaft ungemütlich werden lässt.

Wenn ich mir also die Frage danach stelle, inwieweit das theologische Denken einem wirklich wissenschaftlichen entspricht, dann steht zum Schluss für mich die doch auch überraschende Erkenntnis, dass Theologie durchaus ein geeignetes Paradigma von Wissenschaft ist. Ihre Vielfalt und ihre offensichtlichen, immer wieder reflektierten Voraussetzungen erweisen sich als beispielgebend, wo verschiedene Vertreter einzelner Disziplinen und auch der ‚strengen Wissenschaften‘ eine Voraussetzungslosigkeit postulieren (oder wenigstens voranzusetzen scheinen), die nur mehr die mangelnde Reflexion der eigenen Verstehensbedingungen spiegelt. Das theologische Paradigma oder auch Narrativ steht heute immer wieder in der Kritik und ist unentwegt gefordert, Rechenschaft zu geben. Heute wie damals trägt es längst nicht für alle gleichermaßen, weil sich Wirklichkeitsdeutungen und Erklärungsmuster gewandelt haben. Ansprüche und Selbstverortungen des Menschen in der Welt haben sich verändert. Diese Veränderungen führen indes soweit, dass wir unsere gewohnten wissenschaftlichen Rollenzuschreibungen überdenken müssen, wenn z.B. mehr ‚die Naturwissenschaften das Märchen [sind], das wir uns erzählen, um ruhig schlafen zu können‘ als die mythologisch gescholtene Theologie. Die Theologie, die für mich – aus oben beschriebenen Gründen – durchaus als eine Wissenschaft gelten kann, muss aber dazu einige grundlegende Ansprüche erfüllen (und, weiß Gott, das machen in der Öffentlichkeit präsentierte Theologien nicht immer): Offenbarung, Dogma, Gott etc. – diese Glaubensinhalte dürfen in den Begriffen der Tradition *am Anfang* des Nachdenkens stehen, aber das Ende dieses Denkens muss *offen* und *frei* bleiben. Theologie als Wissenschaft kann nicht einfach als

eine dogmatische Interpretation von Lehramtstexten begriffen werden, als ein Lernen von Vorgeordnetem oder eine Apologie von Traditionen und 2000 Jahre alten Gedanken, weil die einmal als Wahrheit gesetzt wurden. Das zu behaupten ginge tatsächlich am Anspruch von Theologie als Wissenschaft völlig vorbei. Mir ist durchaus bewusst, dass dem längst nicht jede Form von Theologie, die heute gepflegt wird, genügt. Aber es trifft jene Formen einer nach Erkenntnis strebenden Theologie, die m.E. allein gemeint sein können, wenn von *Theologie als Wissenschaft* die Rede ist.

Wo Theologie die Freiheit der Forschung und Lehre unterminiert (im Sinne der kirchlichen Autoritäten), wo also Dogma nicht nur am Anfang, sondern mit ihm auch kirchliche Autorität und Lehramt als Ziel des ‚Wissenschaftsweges‘ stehen, genügt sie nicht dem Anspruch, dem sie sich als Wissenschaft stellen muss. Noch einmal: Die Theologie geht von bestimmten Voraussetzungen aus; am Anfang stehen Offenbarung, Gottesglauben, dogmatische Konstitutionen etc., aber die dürfen nicht zugleich der Schlusspunkt sein, sonst genügt die Theologie tatsächlich nicht dem Anspruch der Wissenschaft. Man mag hier argumentieren, dass die Theologie den ‚Zaun des Dogmas‘ brauche (wie auch andere Disziplinen nur im abgesteckten Bereich eines vordefinierten Gegenstandsverständnisses operieren können). Das aber ist problematisch, weil das Dogma selbst immer wieder neu verstanden werden muss. Theologie droht dann zur Schreibe oder zum Büttel der Rechtfertigung des Machterhalts historisch gewachsener kirchlicher Strukturen zu verkommen und nur mehr die ‚Herde der Gläubigen‘ (die Lämmer) ängstlich einzuhegen. Wenn ich auch darum weiß, dass diese letzte Gefahr der *Verzwecklichung* wissenschaftlicher Rede und Strukturen lange nicht allein der Theologie eigen ist, so entbindet das mich als Theologe nicht von der Wachsamkeit (und dem gebotenen entschiedenen Widerspruch) gegenüber derartigen Entwicklungen. Wie könnte ich mich selbst sonst noch als Wissenschaftler begreifen?

Die Größe der Theologie als Wissenschaft liegt in der Kunst des Fragens und des unmissverständlichen Ausweises von Fragwürdigkeiten, nicht aber in der hybriden Behauptung definitiver Antworten. Wo Theologie Antwort geben möchte, da muss diese Antwort immer Versuch bleiben und sich auch so verstehen. Der wohl bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, der Dogmatiker und gebürtige Freiburger Karl Rahner, sprach am Ende seines Lebens in einem exzellenten und sehr persönlichen Vortrag (1984 in Freiburg) über seine Erfahrungen als katholischer Theologe davon, dass alles theologische Reden von Gott immerzu analog bleibe. Wenn wir das ernstnehmen und wirklich verstehen, dann kann es aus dem Munde eines Theologen kein stures Traditionsargument, keinerlei *basta!* mehr geben. Sicher, die katholische Theologie geht davon aus, dass in Jesus Christus ‚Gottes letztes Wort‘ ergangen sei. Aber *das letzte Wort Gottes muss (wie auch jedes Dogma) verstanden werden – und der Prozess des Verstehens und Begreifens ist niemals an seinem Ende*. Gott mag ewig sein und unbewegt – der Mensch und alles Menschliche hingegen bleibt immer Prozess. Keine Theologie kann jemals für sich beanspruchen, das letzte Wort zu haben, wenn sie nicht den Urfehler wiederholen und sich selbst an die Stelle Gottes setzen möchte. Was bei diesem Verstehensprozess herauskommen wird, vermag niemand zu sagen. Wissenschaftliche Theologie heute ist fundamental verschie-

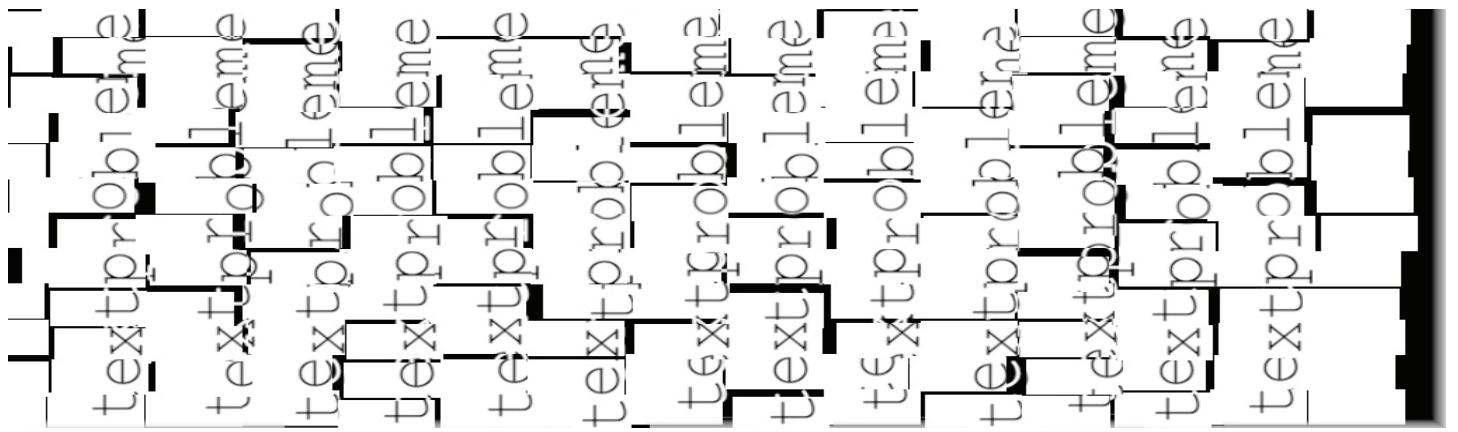
- 11 Karl Rahner, „Erfahrungen eines katholischen Theologen“, in: Karl Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München 1984, 105–119, 108.
- 12 Rahner, „Erfahrungen eines katholischen Theologen“, 107.

den von der Theologie des sogenannten Mittelalters und beide Theologien sind untrennbar mit ihren jeweiligen Zeiten verbunden. Mit dem Wandel der Voraussetzungen des Verstehens muss sich auch das Verstehen selbst wandeln, weil wir sonst eben nichts verstehen, sondern ängstlich an Autoritäten festhalten, die nichts anderes machten, als sich in ihrer Zeit und vor dem Hintergrund der ihnen vorliegenden Probleme mit Fragen zu beschäftigen, die ihnen wichtig und wesentlich schienen. Wo Theolog*innen heute es ihnen gleichtun und sich also gerade nicht einfach nur wieder an alte Antwortversuche klammern möchten, wo sie sich der eigenen und für die Zeit offenen Vernunft bedienen und den Argumenten der Gegenwart begegnen, statt sie zu verteufeln, da erfüllen sie ihren wissenschaftlichen Auftrag. Dann ist Theologie, was sie sein sollte: „die analoge Schwebung zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes“¹¹, „die Rede im letzten Augenblick vor dem Verstummen“¹². Für mich ist sie dann eine aufrichtige Wissenschaft in der uralten Tradition der mühevollen Suche nach Einsicht in den grundlegendsten Fragen des Menschen.

Empfohlene Zitierweise:

Andreas Kirchner: Theologie als Wissenschaft? Zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit einer umstrittenen Disziplin
In: *Muße. Ein Magazin*, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 101–110
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.101
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/theologie-als-wissenschaft/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Workstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Philologische Gelassenheit

Christian Schmidt

Beim nächsten Ausatmen schließe ich die Augen. Die ersten Eindrücke der Innenwelt flackern auf, darunter eine hartnäckige Wut auf Ostereier mit Marc de Champagne-Füllung, dann, ich kann nichts dafür, sofort der Buchanfang „The first time I drank piss was on a fire escape overlooking downtown Los Angeles“. Ich konzentriere mich auf den Atem, weil der Herzschlag zu unheimlich ist.

Einatmen. Von der gesellschaftlichen Aufgabe der Literaturwissenschaft habe ich keine genaue Vorstellung. Manche sagen, sie macht gar nichts, manche trauen ihr etwas mehr zu. Vielleicht ist sie gesellschaftlich irrelevant, aber existenziell. Steuererklärungen sind gesellschaftlich relevant und bedeutungslos. Aus dem Bilderstrom taucht ein Konferenztisch auf, in manchen Gesichtern sitzen Erinnerungen an das 20. Jahrhundert, manche Hände wissen nicht, wie sich eine Wählscheibe anfühlt, aber die dazugehörigen Gehirne streiten, unter dem Einfluss von Zweifeln, Glück und Koffein, über zwei oder drei Verse aus dem Hochmittelalter. Für den Rest der Welt geht es um nichts, gleichzeitig geht es ums Ganze. Auf diese Situation passen die Wörter ‚Exzellenz‘ und ‚Passfähigkeit‘ nicht. Was immer sie da draußen sein mag, in meinem Lebenslauf ist Literaturwissenschaft eine angesehene und verlässliche Einrichtung zur Steigerung von Unsicherheit und Euphorie.

Auch die Grenzen der Literaturwissenschaft sind mir nicht ganz klar. Sind Laufen, Schwimmen und im Kreis Spaziergehen philologische Arbeit? Die körperliche Bewegung lässt die Textprobleme absinken und in Schichten des Gehirns weiterarbeiten, in denen sie gerade noch wahrnehmbar sind. Lässt man sie dort für eine Weile los, tauchen sie irgendwann in Form von Einfällen wieder auf und erzeugen als ‚Ereignis‘ eine treffende Beobachtung oder eine glückliche Formulierung. Habe ‚ich‘ das gemacht? Hatte ‚ich‘ nicht gerade Pause? Werde ich dafür bezahlt? Sollte ich meinem Lieblingsbadehosenhersteller (Arena) in der ersten Fußnote danken? Geht es hingegen um Fehler, die ungeliebten Zwillinge des Einfalls, stellen sich solche Zuschreibungsfragen meistens nicht.

Und das Ausatmen nicht vergessen. Philologische Fehler, vor allem die eigenen, haben die Eigenschaft minimaler Auswirkungen auf die Umwelt und maximaler Auswirkungen auf die Innenwelt. Nicht dass irgendein Leben von einem falsch

übersetzten Halbsatz bedroht wäre. Es fliegt nur ab und an ein kreischender Selbstwert, der sich ans Lenkrad klammert, statt rechtzeitig loszulassen und abzuspringen, über die Klippe der Nachsicht und in den Abgrund der Scham. Ein überfüllter Hörsaal am Institut für Gefühlte Geisteswissenschaft. Wir wissen inzwischen, bitte schreiben Sie das mit, dass auch literaturwissenschaftliche Arbeiten nur zu etwa 20% aus Thesen, Beobachtungen und Argumenten bestehen; der Rest ist vollgestopft mit einer Art dunklen Materie, die Kaskaden psychologischer Wechselwirkungen erzeugt – Aufregung, Niedergeschlagenheit, Freude, Angst, Zweifel, Wut, Glück – deren Natur jedoch für uns nach wie vor – Kunstpause – ein Rätsel bleibt.

Einatmen. Haben Sie das? Dann bewerten Sie bitte folgende Wörter auf einer Skala von eins (Abwehr) bis zehn (Anerkennung): Privileg – Prekarisierung – Publikationsliste – Perfektionismus – Spielen – academia.edu – Wochenende – Professor*in – Drittmittel – Opferbereitschaft – Elfenbeinturm – Muße – Professor – Sprechstunde – Genauigkeit – Wettbewerb. Bitte schicken Sie Ihr Ergebnis an christian.schmidt1@uni-goettingen.de. Ihre Daten werden höchstwahrscheinlich weder anonymisiert noch professionell ausgewertet. Aber interessieren würden sie mich schon.

Während der nächste Atemzug wieder sehr gut gelingt, entgleist der Kontemplationszug endgültig und ich sehe mich auf Koffein exzellente Einfälle herauskreischend in Badehose, Man in the Arena, durch einen überfüllten Hörsaal fliegen. Dann fühle ich das Gewicht meiner Füße auf dem Boden, öffne langsam die Augen und die Welt setzt sich zusammen: ein Buch, ein Bildschirm, eine etwas schiefe, undichte Tasse voller Stifte, ein leerer Kaffeebecher und ein angebissenes Osterei, das am Ende im Mülleimer landen wird.

Empfohlene Zitierweise:

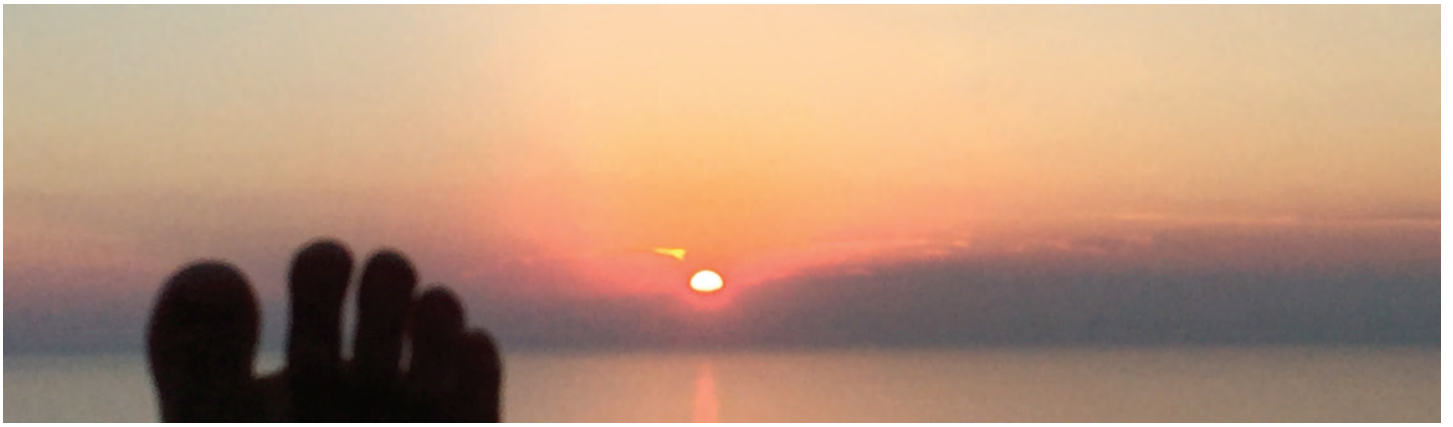
Christian Schmidt: Philologische Gelassenheit

In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 111–112

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.111

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/philologische-gelassenheit/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Werkstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Philosophie als Wissenschaft?

Zu meinem Verständnis von Philosophie, Wissenschaft und Muße

Jochen Gimmel

Die ‚Urszene‘, die das Verhältnis von Muße und Wissenschaft für mich treffend ins Bild fasst, ist der Anfang von Platons *Phaidros*.

Sokrates geht vor den Toren der Stadt Athen spazieren – etwas, was selten vorkommt, da er das Stadtleben inmitten der Menschen vorzieht, um die an ihm nagenden Fragen erörtern und seinem unstillbaren Bedürfnis zum Gespräch nachgehen zu können. Sein Drang, Dialoge immer weiter zu treiben, keine Aussagen auf sich beruhen zu lassen und bohrend die Gründe und Konsequenzen von allen – in der Regel leichtfertig – geäußerten Annahmen seiner Gegenüber zu erforschen, bis das Gespräch schließlich in Ratlosigkeit mündet, hat Sokrates neben dem Schierlingsbecher auch die Spitznamen „Zitterrochen“ und „Moskito“ eingebracht. Sokrates ist ein elektrisierender Quälgeist, man kann sich dem Sog seiner Fragen nicht entziehen und doch schmerzen sie, weil sie alle Selbstverständnisse zersetzen und zu keinen befriedigenden Ergebnissen führen, mit denen man sich beruhigen könnte. Man kann von diesen Fragen nicht mehr lassen und einfach in den sicheren Hafen seiner Überzeugungen zurückkehren, wenn sie sich einmal aufgetan haben. Am Anfang der Wissenschaft steht dieser Mensch, der beunruhigen möchte und den Ehrgeiz der Leute dazu nutzt, im gemeinsamen (Streit-)Gespräch die Abgründe des Wissens sichtbar zu machen, über die uns unsere Selbstverständnisse und Tüchtigkeiten hinwegtäuschen. Wahrheit zeigt sich hier gerade nicht als ein Besitz, den man erwerben könnte, sondern als Abgrund. Die uns überlieferte Wissenschaft nimmt von diesem buchstäblich todesmutigen – nämlich nicht bloß Wein-, sondern auch Schierlingsbecher leerenden – In-den-Abgrund-Blicken seinen Ausgang, von einem Fragen, das sich bei keinen Antworten beruhigen kann und die Konstruktion von Lösungen bzw. Ergebnissen der Korruption und Manipulation verdächtig (Sophisten‘). Sie nimmt ihren Aus- und Fortgang im antwortlosen Fragen, nicht beim Antwortgeben. – So wenigstens mag ich mir diesen ersten Menschen der Wissenschaft vorstellen.¹

¹ Einer, der, bevor er sich einer Sache annimmt, zuerst daran denkt, wie er seine Glieder strecken und recken kann, dass es an Wein nicht mangelt und seine Gegenüber mit beißender und doch auch liebevoller Ironie zum Zanken herausfordert.

Sokrates ist ein Getriebener, unruhig, streitlustig und penetrant, immer auf dem Sprung, sein Gegenüber in den Wahnsinn, die Besessenheit (*mania*) der Fragen nach der Wahrheit zu führen. Wo bleibt da die Muße?

Sokrates geht also spazieren. Auf dem Weg begegnet er einem Bekannten, Phaidros, der gerade auch zu einem Spaziergang aufbricht. Phaidros benötigt nämlich dringend Ruhe und Erholung. Den ganzen Tag brachte er bei einem berühmten Redner, Lysias, zu, der ihn und weitere Bekannte „mit seinen Reden bewirtete“. Die Neugierde von Sokrates ist sofort entbrannt und er möchte wissen, was dieser beim Gelage erörtert hat. Phaidros² lässt sich nicht lange bitten.

2 Ich zitiere im Folgenden nach der Übersetzung von Wolfgang Buchwald (Platon: *Phaidros*, Tusculum, übers. von Wolfgang Buchwald, München, 1964) mit geringfügigen Veränderungen: Wo im Originaltext σχολή steht, übersetze ich mit Muße, auch wenn in Buchwalds Übersetzung ein anderer, sinnverwandter Ausdruck verwendet wird.

Phaidros: Das wirst du erfahren, wenn Du die Muße hast, mir im Weitergehen zuzuhören.

Sokrates: Was soll das? Meinst Du, ich hielte es nicht, mit Pindar zu sprechen, für eine Sache „hoch über geschäftigem Treiben“ [Unmuße, ascholia], deine und des Lysias Unterhaltung zu hören?

Phaidros: Dann geh zu!

Sokrates: Nun könntest Du schon erzählen.

Phaidros: Ja wirklich, Sokrates, das Thema paßt zu dir, denn die Rede, mit der wir uns die Zeit vertrieben, galt irgendwie dem Eros. [...]

Die beiden nehmen nun also gemeinsam ihren Weg. Sie necken sich und machen Späße auf Kosten des anderen und ihrer selbst, um sich zum Gespräch herauszufordern. Schließlich entdeckt Sokrates, dass Phaidros ein Schriftstück unter seinem Gewandt verbirgt. Es ist die Verschriftlichung der Rede des Lysias, die Phaidros auf seinem Spaziergang auswendig lernen wollte, um mit ihr zu glänzen und sie zu verinnerlichen. Sokrates besteht nun darauf, dass Phaidros sie ihm, der „unter der Sucht leidet, Reden zu hören“, vorliest. Sie setzen ihren Weg fort.

Phaidros: Zur rechten Zeit, scheint es, bin ich barfuß, ganz zufällig; denn du bist es ja immer. Am bequemsten ist es also für uns, am Bächlein entlang zu wandern und uns dabei die Füße von ihm netzen zu lassen, nicht unangenehm besonders zu dieser Jahres- und Tageszeit.

Sokrates: Also geh zu und sieh dich dabei nach einer Stelle um, wo wir sitzen können.

Phaidros: Siehst du die mächtige Platane?

Sokrates: Natürlich.

Phaidros: Da ist Schatten und ein leichter Luftzug und Rasen, uns zu setzen oder auch, wenn wir wollen, uns zu legen.

Also legen sich die beiden, durch das Quellwasser erfrischt, in den Schatten unter dem Baum am Bach und beginnen, sich vorzulesen bzw. das Gehörte zu diskutieren.

Diese ersten Seiten des Textes sind durchtränkt von Muße-Motiven, es wird ein Muße-Idyll entworfen, das die Szenerie für das weitere Gespräch liefert. So zeigt sich Muße also zuerst als der lustvolle, durchaus hedonistisch-erotische Rahmen des wissenschaftlichen Gesprächs. Doch zugleich drückt dieser Text auch beständig etwas von der Unruhe und dem Getriebensein aus, das ich dem Sokrates zuschrieb. Es ist die Ungeduld und rastlose Wissbegier inmitten des Ruhe-Idylls, was schon in der Rahmenerzählung das eigentliche Thema aufnimmt: den Eros und die Manie. Und von nun an werden sich insbesondere diese beiden, dem Anschein nach der Muße so entlegenen Begriffe als wesentliche Kennzeichnungen einer Muße zur Wissenschaft entpuppen. Die Spannung zwischen dem friedlichen Idyll und der Besessenheit von Fragen nach einer Wahrheit, die man zu erreichen nicht hoffen kann, ist zentral. Muße meint das

leiblich-seelische Beruhigt- und Befriedetsein, aus der die ruhelose Heimsuchung des wissenschaftlichen Fragens erst erwachsen kann. Im Eros verknüpft sich die Muße mit der Manie und sie bilden eine glückliche Vereinigung, die nicht aufhört, das Verlangen zu schüren und darum auch zu schmerzen; Muße und Manie gehen auf in Begeisterung (*eudaimonia*), einem Glück, das inmitten der Krise steht. Sokrates beschreibt es so:

„wenn jemand die Schönheit hier auf Erden sieht und in Erinnerung an die wahre sich befriedet, dann aber mit Flügeln ausgestattet und willens hinauszufiegen, es doch nicht vermag und nun wie ein Vogel nach oben blickt, ohne sich um die Dinge unten zu kümmern, dann ist jener Wahnsinn die Ursache, daß er für wahnsinnig gilt, – und freilich ist er von allen Formen der göttlichen Begeisterung die allerbeste [... und der, der] dabei an diesem Wahnsinn Anteil hat, wird ein Liebender genannt.“

Wir kennen ähnlich flügge werdende Begeisterung vom Wahnsinn der sprichwörtlich zerstreuten Gelehrten, die ihren Urahn in Thales finden, der in den Himmel blickend in den Brunnen fiel und so das Lachen der Menge schürte. Der Dialog *Phaidros* widmet sich neben der Erörterung des Eros und der Manie auch den Fragen einer angemessenen Methode der Darstellung. Mich interessiert, dass die Wissenschaft ihren Weg der Manie und des Eros (das ankunftslose Fragen angesichts einer Wahrheit als Abgrund) durch Mittel bahnt, die wir heute die Methode *strenger Wissenschaft* nennen müssten. Auch wenn diese Texte überquellen von Ironie, Bildern, Erzählungen, narrativen Kunstkniffen und dialogischer Theatralik, vollzieht sich der Gang der Frage über die Grundmomente strenger wissenschaftlicher Erörterung, die bis heute Geltung beanspruchen. Man kann von einer aporetischen Gedankenentwicklung mit Mitteln der Wissenschaft sprechen bzw. davon, dass die Mittel der Wissenschaft einst dem Eros unterstellt waren. Diese Grundmotive aporetischer Wissenschaft³, die in ein auswegloses, wonnevoll-erschütterndes Fragen stürzen, sind zum Beispiel:

3 Ich skizziere hier einige Motive, die ich an anderem Ort ausführlicher behandelt habe. Vgl. Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg 2015.

4 Etwa vom Typ: ‚Im antiken Rom war die Bäderkultur hoch geschätzt.‘

- Der Anspruch auf *Allgemeinheit* wissenschaftlicher Aussagen. Er gerät notwendigerweise in Konflikt mit konkreten Erfahrungen und der Möglichkeit, diese zum Ausdruck zu bringen. Formuliert man den Anspruch auf Allgemeinheit nicht nur bezogen auf einzelne Aussagen⁴ – also als das Allgemeine eines Besonderen –, sondern fordert Allgemeinheit im Allgemeinen (‘alle wissenschaftlichen Aussagen müssen über-subjektiv und über-situativ Geltung für sich beanspruchen können’), dann wird dieses Postulat zu einem leeren Gemeinplatz. *Jede* Aussage verdankt ihre Verständlichkeit der Allgemeinheit des Begriffs und der Sprache *überhaupt*. Das rauschende Bächlein, von dem zuvor die Rede war, ist schon darum ein Allgemeinbegriff, weil ich verstehe, was damit gemeint ist, auch wenn er dem Sokrates ‚die Füße netzte‘. Und doch kommt einem Allgemeinsatz oder -begriff Sinn gerade durch seine konkrete Bedeutung zu. Das gilt selbst für Ideen. Wäre eine Allgemeinaussage nur abstrakt, also rein formalisiert (wie etwa in der Mathematik), gäbe sie ihren Inhalt als bloße Variable preis. *Insofern kann die Allgemeinheit sich nur in der Konkretion einer Aussage erhalten: Das Konkrete ist der Sinn des Allgemeinen*. Einerseits erweisen sich also *alle* Gedanken- und Sprachinhalte als allgemein, wenn sie überhaupt in Begriffen gedacht werden. Andererseits können sie allgemein nur sein, da sie etwas Konkretes bedeuten, also ein Etwas gedacht wird, das sich als so besonderes äußert, dass es im Denken beinahe gefühlt

werden kann, sobald es begriffen wird. Dieses Wechselspiel von Allgemeinheit und Konkretion im Sinnengeschehen stellt eine Infrastruktur von Wissenschaft dar. Allgemeinaussagen kristallisieren in Bedeutungsinhalten *clare et distincte*, in der Eindeutigkeit von Sachaussagen, die etwas auf den Punkt bringen, wo die Allgemeinheit (der Begriffe) ins Besondere fällt und das Besondere am Allgemeinen Maß nimmt (und sich dadurch zum Ausdruck bringt). Gelingt eine Besonderung des Allgemeinen in einem Gedanken, der begriffen wird, dann beginnt das Denken diese mentalen Inhalte quasi sinnlich anzuschauen.

- Der Anspruch auf *Notwendigkeit*. Die Notwendigkeit einer Beweisführung oder Argumentation ist faszinierend gerade darum, weil sie zwingend Zustimmung einfordert, ohne sich auf den fraglichen Sachverhalt überhaupt einlassen zu müssen. Und doch bezieht Notwendigkeit ihre Überzeugungskraft daher, dass sie nahelegt, dass sich alles *de facto* nach ihrer Gesetzmäßigkeit realiter verhalten müsse, sie also gerade unbedingte *sachliche Geltung* besitze. *Notwendigkeit meint also die Form einer sachlichen Gesetzmäßigkeit, welche die Sachen gar nicht in Betracht zieht*. Mit nicht endender, masochistischer Lust durchfurcht Wissenschaft seit Jahrtausenden die Welt mit solchen Notwendigkeiten, die sich ihr darstellen als Kausalitäten, Identitäten, Alteritäten und Widersprüche. Sie sind als die Sätze vom Grund, von der Identität und vom Widerspruch überliefert. Und auch bei allen Versuchen, diese Denkformen hinter sich zu lassen, um sich einer rohen Welt jenseits derselben zuzuwenden, fällt die Wissenschaft ‚notwendig‘ in sich zurück: Solcher Rückfall hat Namen wie Konstruktivismus, Positivismus, Empirismus, Naturalismus o.ä., die alleamt auf die eine oder andere Weise an der Einsicht des Parmenides von der Identität von Denken und Sein irre zu werden scheinen. Notwendigkeit stellt quasi das Nadelöhr der Erkenntnis dar und bedeutet zugleich die Paralyse des Denkens durch sich. Der Name für diese Art des Wahnsinns ist Logik, seine Überzeugungskraft heißt Evidenz.

- Der Anspruch auf *Transparenz*. Transparenz meint im Wesentlichen ein Darstellungsprinzip: Etwas wird in der Weise ausgewiesen, dass es den Eindruck macht, in jedem Schritt einsichtig zu sein. Nichts soll im Dunklen bleiben! Wäre nun tatsächlich alles in dieser Weise ‚durchsichtig‘, gäbe es auch wirklich nichts mehr zu sehen. Transparenz muss hergestellt werden durch eine methodische Darstellung und diese kommt nur zu Stande, indem sie auswählt, was sie aufzeigt und *was nicht*. Sie ist somit im Wesentlichen der Effekt einer wissenschaftlichen Anleitung, die uns davon berichtet, wie wir zum selben Ergebnis wie der Autor gelangen können. *Transparenz bedeutet so im Wesentlichen das Beleuchten unserer eigenen Autorenschaft, mit der wir die Sachlage überschatten*. Gerade durch Transparenz wird klar, dass wir die Sache selbst nicht sehen können, sondern nur das, was wir sichtbar gemacht haben. Und doch liegt im Bewusstsein von der Verdunkelung der Sache durch uns gerade auch die Möglichkeit, sich zu vergewissern, dass es uns um etwas geht, das nicht unser Wissen ist. *Konsequente Transparenz ist Bewusstsein des Geheimnisses*.

- Der Anspruch auf *Voraussetzungslosigkeit*. Wissenschaft will sich von ihren impliziten Bedingungen losmachen, um Allgemeinheit, Notwendigkeit und Transparenz für sich geltend machen zu können. Das ist das Ideal der Vor-

aussetzungslosigkeit. Nun zweifelt aber niemand daran, dass *de facto* nichts voraussetzungslos sein wird. Also muss ein virtueller Quasi-Anfang inmitten einer langen Verwicklung von Begebenheiten gemacht werden, indem diese Bedingtheiten zuerst einmal abgebaut, d.h. negiert, kritisiert und bezweifelt werden. *Aller Anfang beginnt mit einer Destruktion*. Hat man erstmal gründlich alles bezweifelt und destruiert (oder von mir aus auch dekonstruiert), kann man wiederum mit etwas neu anfangen. Doch ein solcher Neuanfang bliebe völlig blutleer, würde er nicht gerade das wieder aufnehmen, was zuvor destruiert worden ist, nämlich die Bedingungen, unter denen man ja real steht. Und genau das tut Wissenschaft auch: Nachdem sie ihre lebensweltlichen Bedingungen aus der Welt geschafft hat, beginnt sie von Neuem und findet dieselben Bedingungen im Nachhinein wieder als ihre Inhalte vor (das könnte man „Problematisieren“ nennen). Nun aber in reflektierter Form, d.h. eben: nachträglich wiedergefunden und als Inhalte im Tempus des Perfekts aufgefasst (nämlich als Gegenstände, Tatsachen und Daten). Diese dem Anfangenwollen eingeschriebene Reflexivität, mit der Wissenschaft alle Themen einholen möchte, lässt sie gerade ins Hintertreffen gegenüber denselben geraten. Noch das trögste Problem wartet wie eine Schildkröte im Ziel, während der Wissenschafts-Achill nicht aus dessen Windschatten herauskommt. *Auf diese Weise verfährt Wissenschaft destruktiv-reflektierend und ist dabei notgedrungen immer etwas zu spät dran, da sie ja ‚unbedingt‘ von vorne beginnen wollte*. Die Voraussetzungslosigkeit von Wissenschaft lässt sich nur ertragen, wenn man ein guter Verlierer ist.

- *Systematik*. Der Anspruch auf Systematik kann die Tendenz zu einem System nicht ablegen. Diese Tendenz ließe sich aber durchaus als eine Suchbewegung begreifen, nämlich nach eben jener Totalität, die uns versichert, dass wir (und unsere Gegenstände) tatsächlich in *einer* Welt leben. Jede Systematik als wissenschaftliches ‚Konstrukt‘, das nur einen bestimmten Ausschnitt der Welt zu beleuchten in der Lage ist, bezieht ihre Überzeugungskraft von einem Kredit, der ihr durch die Antizipation der Ganzheit des Sinnuniversums gewährt wird. Systeme können als regulative Ideen (der Sinn Ganzheit) verstanden werden. Diese wären es aber keinesfalls bloß formal, sondern beträfen die kantsche Grundfrage⁵ danach, was wir hoffen dürfen – und verkommen zu despotischen Ideologien, wo sie nicht von Hoffnung getragen sind. Gerade aufgrund dieser Hoffnung auf die *eine*, gemeinsame Welt haftet wissenschaftlichen Systemen immer auch etwas Religiöses an, das sie der entschiedenen Kritik aussetzt, aber ohne das Wissenschaft den nur geborgten Zusammenhang ihrer Einzelfragen suspendieren müsste. *Ein System wäre in diesem Sinne die Utopie der Wissenschaft von einer Welt als Ganzheit, die als diese Utopie den Rahmen ihrer Erkenntnisse stiftet*. Gerade an diesem utopischen Anspruch wird das Absurde und Manische am wissenschaftlichen Weltzugang einsichtig: Es gäbe nichts zu untersuchen, wenn wir an das Ganze des Sinnzusammenhangs nicht mehr bloß glauben, sondern es erkannt haben würden. *Die Utopie der Erkenntnis gründet auf einem Hoffen als Grundmodus des Wissens*. Das Bewusstsein davon, dass wissenschaftliche Fragen letztlich unlösbare Probleme auf tun, stiftet eine Aporie-Verwandtschaft zwischen den unterschiedlichsten Themen. Sie schließen sich so zu einem *System als Rätsel* zusammen. Sein Sinn – wie der von

⁵ Es sind derer vier: Was können wir erkennen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Was ist der Mensch?

allen Rätseln – liegt im fiebernden Hoffen auf Erkenntnis und dem knobelnden Fragen, nicht im Wissen der Lösung. Als Rätsel begriffen könnten Systeme als Mahnungen gegenüber Antworten verstanden werden, die das Wesentliche ausgelassen haben, weil in ihnen Hoffnung nicht wiederzufinden ist.

Die damit angesprochenen Fragekomplexe zählen in der Philosophie zu zentralen Themenfeldern, an denen sich Diskussionen entsponnen haben, die nun schon Jahrtausende andauern und glücklicherweise kein Ende finden werden, denn sie entspringen dem Eros „göttlicher Begeisterung“, der mit seinen Flügeln zu flattern, aber nicht über die Wahrheit hinwegzufliegen versteht. Der manische Erotiker „hat den Himmel als Abgrund unter sich“, ihm wird es schwindlig vom bloßen Umsichblicken in der klaffenden Wahrheit, in der er sich befindet. Und doch kann man kaum zuverlässiger Orientierung finden in einer Welt, die der Kritik bedarf, um sie zu erschließen, als durch solche Wissenschaft, die Aporie und Wahrheit zugleich in sich vereint.

Philosophie wie ich sie mir wünsche, hat in meinen Augen gegenüber den ‚Einzelwissenschaften‘ die Besonderheit, sich diesem Eros und der Manie weiterhin verpflichtet zu sehen, d.h. einem Fragen, dem es nicht zuerst um Antworten geht, sondern um die Annäherung an eine Wahrheit als Abgrund. Sie nimmt also in Kauf, keine Antworten zu geben und ergebnislos die Ratlosigkeit sogar zu mehr. Leidenschaft und Reichtum der Philosophie findet sie in der Doppelung von „Kritik und Rettung“⁶, im Auflösen des Selbstverständlichen und im Anspruch auf eine Wahrheit, die man nicht hat, sondern „in der man ist“⁷. Dennoch eröffnen sich durch diesen Weg des verschwenderisch-radikalen Fragens auch konkrete Perspektiven und Möglichkeiten. Das heißt für mich, dass Philosophie zwar prinzipiell ohne abschließende Antwort bleibt, egal wie viele Antworten sie gibt, dabei aber einen weiten Erkenntnisweg zurücklegen kann. Selbstverständlich operiert Philosophie mit den Mitteln der Wissenschaft. Diese werden ihr aber zugleich zu Fragen und in Frage gestellt. In meinem Verständnis unterscheidet sich Philosophie gerade darum von anderen Wissenschaften, weil sie Ernst macht mit den wissenschaftlichen Ansprüchen und diesen Ernst als Manie, als einen Wahnsinn des Eros betreibt. Das kann man radikales Fragen nennen.

An dieser Stelle müsste man davon berichten, wie Wissenschaft etwas anderes wurde als dieser Eros bzw. wie sie ihren eigenen Eros vergessen lernte und darum Philosophie, die an ihm festhielt, begann aufzuhören, als Wissenschaft zu gelten. Das kann ich hier bestenfalls andeuten. Ich müsste dazu davon erzählen, wie Wissenschaft anfing, sich als eine Technik zu begreifen, die insbesondere dadurch zu der Sicherheit ihrer Erkenntnis gelangt, dass sie diese herstellt und somit unter Kontrolle hat. Findige Wissenschaftler haben bemerkt, dass Allgemeinheit, Notwendigkeit, Transparenz, Vorraussetzungslosigkeit und Systematik, die Kriterien wissenschaftlicher Aussagen, durch das Verfahren eines herstellenden Wissens abgesichert werden können. Das funktioniert reibungslos und hat auf den ersten Blick einen entscheidenden Vorteil: Es produziert sichere Ergebnisse in einem transparenten Aussagerahmen. Auf diese Ergebnisse kann man sich verlassen, da sie dem Kontrollbereich des eigenen Zugriffs entspringen. Man hat sie gemacht und weiß deshalb um sie mit Sicherheit. „Technik ist das Wesen dieses Wissens.“⁸ Es scheint mir, dass dabei gerade

6 Theodor W. Adorno, *Nachgelassene Schriften Abteilung IV Vorlesungen Band 14. Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1998, 34.

7 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften, 4), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2014, 4, 126.

8 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Gesammelte Schriften, 3), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, 3, 20. Viele der hier flapsig hingeworfenen Motive finden sich in diesem Text. Man könnte sich aber zum Beispiel dafür ebenso gut bei Heidegger umsehen, z.B. Martin Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung (1953)“, in: *Gesamtausgabe, Band 7: Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2000, 37–66.

das Fragen selbst, von dem die Wissenssuche ausging, verloren zu gehen droht bzw. vom Verfahren der Wissensproduktion geformt wird, statt sich selbst seinen Weg zu bahnen. Im Extremfall werden Ergebnisse produziert, zu denen es gar keine Fragen gibt. In der Wissenschaft als Technik herrscht eine Tendenz vor, Verfahrensfragen oder Mittel der Darstellung an die Stelle der eigentlich dahinterstehenden Problematiken zu setzen. Tendenziell wird so Wissenschaft vom Prinzip der Wissensproduktion beherrscht und eine Logik der Effizienz etabliert, für die unbedingtes (manisches) Fragen irrational erscheinen muss, während sie selbst an ihrer Nüchternheit irre wird bis zum tautologischen Stammeln in autistischer Verfahrensbefangenheit. Ich hoffe, dass Philosophie dabei behilflich sein kann, Wissenschaft in diesem Sinne fragwürdig werden zu lassen, und wünsche mir dazu einen Freiraum der Muße, in dem sich eine Manie radikalen Fragens entfalten kann. Gerne unterm Baum am Bach, gerne mit Freunden, gerne mit Wein, gerne ohne die Sorgen des Betriebs.

Empfohlene Zitierweise:

Jochen Gimmel: Philosophie als Wissenschaft? Zu meinem Verständnis vom Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Muße
In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 113–119
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.113
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/philosophie-als-wissenschaft/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Blick aus Boris Pasternaks Haus in der Schriftsteller-Retraite Peredelkino bei Moskau

Workstattberichte – subjektive und disziplinäre Zugänge zur Wissenschaft

Wo ich in der Slavistik Muße erlebe – oder auch nicht

Regine Nohejl

Die westliche Slavistik ist eine vergleichsweise junge Wissenschaft. Das Fach ist bis heute nicht so etabliert, wie es die großen Traditionsfächer sind – mit allen Vor- und Nachteilen, die das mit sich bringt: mehr Abstand, mehr Freiräume, aber auch mehr Unsicherheit, mehr Unwägbarkeiten, mehr Erklärungs- und Rechtfertigungsbedarf – im Denken wie im akademischen Alltag.

Die slavischen Länder und Kulturen sind im Hinblick auf Europa randständige Territorien, Grauzonen, halb vertraut, halb fremd. Die Auseinandersetzung mit ihnen war nie wertneutral, sondern in erheblichem Maße ideologiegeprägt. Das hat sich auch in der Geschichte der (westlichen) Slavistik als wissenschaftlicher Disziplin niedergeschlagen. Wer sich mit ihr befasst, sieht sich ziemlich schnell mit dem Dilemma des „eurozentrischen“ oder „westlichen“ Blicks konfrontiert und damit mit der Einsicht, dass Wissenschaftsdiskurse stets interessenabhängig und nicht frei von bestimmten Vorannahmen sind. Das wirkt zunächst ernüchternd, es lehrt aber auch, eigene wie fremde Positionen im Sinne der Hermeneutik immer wieder neu zu verorten und kritisch zu reflektieren. Wissenschaft wird dadurch als etwas zwar Unsicheres, Unabgeschlossenes (und Unabschließbares), zugleich aber auch als etwas Lebendiges, Kreatives, Gestaltbares erfahren, und diese Erfahrung kann durchaus mußevoll sein; sie entschädigt zumindest für den Verlust an Eindeutigkeit und Gewissheit, den man sich am Beginn von Studium und wissenschaftlicher Tätigkeit vielleicht erhofft haben mag.

Zur Veranschaulichung mögen einige Einblicke in die wechselvolle Geschichte des Fachs Slavistik in Deutschland dienen. Die Slavistik hat sich hier Mitte des 19. Jahrhunderts als Teilgebiet der historischen Sprachwissenschaft herausgebildet. Die slavischen Sprachen sind ein wichtiges Bindeglied in der Familie der indoeuropäischen Sprachen, sie waren also wunderbar geeignet, um die damals wegweisende Einsicht der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft zu belegen. Ein wissenschaftliches Interesse an den lebendigen slavischen Kulturen selbst bestand in der Regel kaum; wenn man sich mit ihnen befasste, so geschah dies außerhalb des akademisch-universitären Rahmens (z.B. in Form von Reiseberichten). Nun ist die vorrangig sprach- (und nicht kultur-) wissenschaftliche Orien-

tierung philologischer Disziplinen im nationalistisch-positivistisch orientierten 19. Jahrhundert an sich noch nichts Besonderes. Im Falle der Slavinen war sie jedoch von vornherein verbunden mit dem Vorurteil, dass die slavischen Völker ohnehin keine beachtenswerte Kultur besäßen. Seit der Aufklärung verfestigte sich mit der verstärkten Exotisierung und Alterisierung fremder Kulturen das Konstrukt „Osteuropa“, das wie selbstverständlich von einem Kulturgefälle West → Ost ausging und in dem den Slaven oder „Osteuropäern“ obligatorisch die Rolle der Nachahmenden, der Zuspätgekommenen zukam, die, wenn man es gut meinte, allenfalls die Vorstellung vom ‚friedliebenden Wilden‘ bedienten.¹ Umgekehrt entwickelte sich dort, wo slavische Völker im 19. Jahrhundert unter (deutscher, osmanischer, aber auch russischer, sprich slavischer) Fremdherrschaft lebten, die Beschäftigung mit der eigenen Sprache zu einem probaten Mittel des nationalen Widerstands und der nationalen Erweckung.

1 Vgl. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; Rita Aldenoff-Hübner et al. (Hgg.), *Europa vertikal. Zur Ost-West-Gliederung im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2016.

Obwohl sich die abwertende Einstellung gegenüber den Slaven unter westlichen Intellektuellen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erheblich relativierte – man denke etwa an den spektakulären Erfolg der russischen und anderer slavischer Literaturen und Künste im Westen –, blieb die universitäre Slavistik bis zum Zweiten Weltkrieg durch diese abwertende Haltung geprägt; die slavischen Sprachen dienten weiterhin vorwiegend als „Futter“ für die historische Sprachwissenschaft, auch wenn bereits erste Stimmen auf die kulturelle Vermittleraufgabe des Fachs zwischen Ost und West hinwiesen. Neue Nahrung fand das Klischee von der „Andersartigkeit“ Osteuropas durch die russische Revolution 1917 und die Entstehung der Sowjetunion, die im Westen zum Teil (utopische) Hoffnungen weckten, in der vorwiegend bürgerlich geprägten, akademischen Welt jedoch zumeist nur als Bestätigung für das „Barbarentum“ des Ostens gesehen wurden. Verstärkt wurde die ideologische Aufladung des Themas durch die große Emigrant*innenszene, die sich nach der russischen Revolution im Westen bildete und die zunehmend auch Einfluss auf die wissenschaftliche Slavistik gewann.

Der Nationalsozialismus bedeutete für die Slavistik wie für viele andere Disziplinen eine radikale Zäsur. Das anfangs noch durchaus wohlgeleitene Fach kam nach Beginn des Kriegs mit der Sowjetunion 1941 komplett zum Erliegen. Die Ideologeme vom slavischen „Untermenschen“ und vom „Lebensraum im Osten“, die jetzt in fataler Weise zum Tragen kamen, waren jedoch im Grunde nur die brutale Ausformulierung jener Vorstellung von der Andersartigkeit und „Minderwertigkeit“ osteuropäischer Kulturen, die sich im westlichen Bewusstsein seit langem hartnäckig festgesetzt hatte.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und des Nationalsozialismus schienen für Slavist*innen endlich goldene Zeiten anzubrechen. Das Fach erfuhr seit den 1950er Jahren einen schwunghaften Ausbau, überall entstanden neue Lehrstühle, Professuren, Lektorate; erst jetzt kam es auch zu der in den Neuphilologien üblichen Teilung in Sprach- und Literaturwissenschaft, Russisch wurde, wenn auch in sehr beschränktem Rahmen, zum Unterrichtsfach an Schulen.² Dieser Aufschwung erklärt sich jedoch nicht aus der Einsicht, dass man etwas nachzuholen oder wiedergutzumachen hätte, sondern schlicht aus dem beginnenden Kalten Krieg, der postwendend zu einer erneuten Instrumen-

2 Eine besondere Entwicklung nahm die Slavistik aufgrund der politischen Nähe zur Sowjetunion in der DDR. Von dieser Entwicklung soll hier nicht die Rede sein, sie ist ein eigenes Thema.

alisierung der Slavistik führte. Es bestand ein massives politisches Interesse an einer exakteren Kenntnis des „Ostens“ – im Klartext hieß das vielfach auch: an der Bestätigung alter Vorurteile –, und von den westlichen Slavist*innen wurde erwartet, dass sie diesem Interesse genügten und entsprechende Meinungen propagierten. Wertfreiheit galt vielen eher als Untugend. Als ich Ende der 1970er Jahre mein Studium begann, war es in der Slavistik durchaus noch üblich, alles Sowjetische zu verteufeln, die Literatur und Kultur der Emigration unangemessen zu überhöhen und die der Sowjetunion bzw. des „Ostblocks“ ebenso demonstrativ abzuwerten und/oder zu ignorieren. Viel weiter verbreitet war jedoch eine Wissenschaftshaltung, die sehr sorgfältige und ergiebige Forschungen hervorbrachte, welche sich aber auf die „guten alten Zeiten“ vor der russischen Revolution (oder zumindest vor den 1930er Jahren) beschränkten. Dazu kam der aus den politischen Enttäuschungen und Frustrationen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandene *New Criticism*, der einen Rückzug der Literaturwissenschaft in die „reine“ immanente Textarbeit oder in die Welt der Intertextualität als einzig „richtigen“ Umgang mit Literatur propagierte und allgemein viel Zuspruch fand. Bezüge zwischen Literatur und Gesellschaft herzustellen, wie es dann vor allem seit der 1968er-Zeit wieder zunehmend gefordert wurde, galt in der ideologisch exponierten Slavistik als suspekt, denn das taten ja schon die „verirrten“ marxistischen Kollegen im Osten. In den 1970er Jahren brachten der Übergang zu einem Methodenpluralismus sowie der Siegeszug des Strukturalismus in den Literatur- und Kulturwissenschaften auch der deutschen Slavistik eine größere Vielfalt und eine ideologische Entspannung. Durch den Strukturalismus rückte die Slavistik insofern ins Zentrum des Interesses, als es sich um eine Methode handelt, die ihre Verbreitung als literatur- und kulturwissenschaftliches Paradigma von Osteuropa aus genommen hat (etwa durch die russischen Formalisten wie Roman Jakobson und Viktor Šklovskij, durch Michail Bachtin, später v.a. Jurij Lotman). In westlichen Methodendebatten begann nun ein eifriges slavisches Namedropping, auch wenn man oft nicht wusste, wie man diese Namen ausspricht, wie es ja bis heute in westlichen Medien aller Art nicht für notwendig befunden wird, sich um eine korrekte Aussprache slavischer Namen zu bemühen – das kann man als Indiz dafür sehen, wie eine andere Kultur insgeheim eingeschätzt wird. Im Übrigen wird der Strukturalismus in Verbindung mit dem ihm folgenden Poststrukturalismus heute wieder eher als „westliches“ Produkt gehandelt, vorwiegend französischer und amerikanischer Provenienz. Wie stark die Spuren sind, die aus Osteuropa emigrierte Intellektuelle als Lehrer bei ihren französischen und amerikanischen Schülern hinterlassen haben, ist noch immer allenfalls ansatzweise erforscht, das Thema passt einfach nicht zu dem tief verwurzelten Vorurteil, demzufolge Kulturtransfer grundsätzlich immer nur von West nach Ost stattzufinden hat.

Solche Erfahrungen führten dazu, dass die Freude unter Slavist*innen verhalten war, als mit dem Ende der Sowjetunion und des Sozialismus in Osteuropa um 1990 ein unvorstellbarer Run auf die Slavistik in Deutschland und anderen westlichen Ländern einsetzte. Teilweise verzehnfachten sich die Zahlen der Studienanfänger*innen. Diese „Modewelle“ war eher ein weiterer Beweis für die problematische Konjunkturabhängigkeit des Faches, außerdem führte sie zu chaotischen Verhältnissen. Nicht nur, dass die Kapazitäten für die Massen von Interessierten nicht im Entferntesten ausreichten. Westliche Studierende

scheiterten schnell an der Sprachbarriere, die bei den slavischen Sprachen um einiges höher hängt als beim Erlernen vertrauterer westlicher Sprachen. Die zahlreichen Studierenden aus slavischen Ländern hingegen, die nun mit dem Vorteil nach Deutschland kamen, dass sie ja bereits eine oder mehrere slavische Sprachen beherrschten, scheiterten wiederum häufig daran, dass sie in einem völlig anderen Bildungssystem sozialisiert worden waren. Parallel dazu setzten – in Deutschland und in anderen westlichen Ländern – in der Politik Überlegungen ein, die Finanzierung der Slavistik radikal zu kürzen. In den 1990er Jahren kam es zu massiven, für die Betroffenen schwer belastenden Evaluationen, eine Reihe von Seminaren mussten um ihre Existenz kämpfen, einige wurden geschlossen. So paradox dieses Vorgehen anmutet, liegt es doch ganz auf der Linie der alten politischen Logik, die die Existenzberechtigung der Slavistik an den Kalten Krieg knüpfte. Jetzt, wo Entspannung eingetreten sei und in Deutschland so viele Menschen lebten, die Russisch und andere slavische Sprachen sprächen, sei eine Slavistik doch wohl nicht mehr so notwendig, war zu hören – was die Freiburger Slavistin Elisabeth Cheauré einmal zu der Gegenfrage veranlasste, ob man denn dann nicht in erster Linie die Germanistik abschaffen müsste, weil in Deutschland ja so viele Menschen Deutsch sprächen. Es gab auch so absurde Vorstöße wie den Vorschlag, ob man nicht den Unterricht des Tschechischen und des Polnischen einfach zusammenlegen könnte, um eine höhere Teilnehmer*innenzahl, sprich „Effizienz“ zu erreichen. Bis heute wird oft undifferenziert von „Slavistik“ gesprochen, ohne dass man sich klarmacht, dass sich dahinter mehr als zehn gesprochene ‚große‘ Sprachen verbergen und eine ganze Reihe ‚kleinerer‘. Das ist etwa so, als würde man bei Vertreter*innen des Fachs Romanistik automatisch davon ausgehen, dass sie für alle romanischen Sprachen gleichzeitig zuständig wären.

Warum habe ich so ausführlich über die Geschichte der Slavistik berichtet? Ich wollte deutlich machen, dass für jemanden, der eine mühevollen Beschäftigung mit Wissenschaft in der Annäherung an das Ideal der *theoria*, des interesselosen Schauens, sieht, die Slavistik entschieden das falsche Fach ist, weil es hier auf Dauer nicht möglich bzw. nicht zielführend ist, sich der gesellschaftspolitischen Brisanz des Faches zu entziehen. Ich wollte *nicht* zeigen, dass man in der Slavistik *keine* Müße finden kann. Müße kann wie anfangs erwähnt meiner Ansicht nach auch in der Einsicht in die hermeneutische Verstricktheit der Wissenschaften, in der Erfahrung des „Mittendrinseins“ liegen. Die Erfahrung meines Faches (oder meiner Fächer, ich habe außerdem Osteuropäische Geschichte und Soziologie studiert) hat mich gelehrt, die Aufgabe der Wissenschaft vor allem in der Ideologiekritik im Sinne von Marx oder der Kritischen Theorie zu sehen, das heißt im steten Hinweis auf die Differenz zwischen der Wirklichkeit und dem Bild, das verschiedene Interessengruppen von dieser Wirklichkeit entwerfen. Dabei verstehe ich Wirklichkeit nicht als objektive Gegebenheit, sondern eher als Summe der unzähligen interagierenden Bilder von und Interessen an Wirklichkeit, die für uns niemals als Ganzes fassbar und verfügbar sind, von denen wir aber immer schon ein Teil sind. Folglich heißt Wissenschaft für mich auch nicht, mich über solche Prozesse zu stellen (oder auch nur die Erwartung zu haben, dass so etwas möglich sei), sondern mir ihrer bewusst zu werden und sie stets im Bewusstsein zu halten – ein stetes Kratzen an der Beharrlichkeit der eigenen und fremder Ignoranz.

Die breite kulturwissenschaftliche Entfaltung und die Tendenz zur Interdisziplinarität, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu beobachten waren, kamen, in Verbindung mit dem intensivierten Austausch mit Osteuropa, der Slavistik ausgesprochen entgegen. Mit dem wachsenden Interesse an Standpunkttheorien und am Wechselspiel von Identitäten und Alteritäten (*gender studies, postcolonial studies* etc.) kam die „halbverwandtschaftliche“ Stellung der slavischen Kulturen gegenüber den westeuropäischen zur Geltung, die die Slavist*innen in die hermeneutisch vorteilhafte Position bringt, mit einem Bein in der eigenen, mit dem anderen in einer fremden Kultur zu stehen und sich jenen doppelten, „schielenden“ Blick zu eigen zu machen, wie er z.B. auch für das Weibliche in der patriarchalischen Ordnung postuliert worden ist (Sigrid Weigel). Die Spezifik meiner wissenschaftlichen Arbeit liegt wie gesagt nicht darin, dass ich über den Dingen zu stehen versuche, sondern dass ich mich gerade darum als ‚mittendrin‘ empfinde, weil ich am Rand, an der Grenze stehe, so dass ich zwar nicht alles überschauen, aber doch in verschiedene Richtungen und über Grenzen hinweg blicken kann. Das verschafft mir oft ein Gefühl, das ich mit Muße in Verbindung bringen würde: das Gefühl, etwas Sinnvolles, für mich Erfüllendes zu tun, Brücken im – realen und geistigen – Raum zu bauen und ständig in diesem Raum unterwegs zu sein, oft auch im Modus des Flanierens, der zufälligen Entdeckungen. Ganz gleich, ob ich über wissenschaftliche Methoden diskutiere; ob ich während einer Ausstellung über Russland und den Westen die Bereitschaft der Besucher*innen spüre, einen Blick auf Osteuropa zu riskieren, der nicht – wie in den Medien täglich geboten – nur zwischen Verteufelung und Gutmenschentum schwankt; oder ob ich einem Freund helfe, die Unterlagen über seinen, in russischer Kriegsgefangenschaft umgekommenen, Onkel zu übersetzen, die nunmehr endlich zugänglich sind: Slavistik ist ein Fach, in dem man „aufgehen“ kann, das vielfältige Möglichkeiten zum Engagement und zur Horizonterweiterung bietet (wenn auch nicht immer mit angenehmen, sondern durchaus mit krisenhaften Erfahrungen verbunden – und schon gar nicht mit lukrativen Berufsperspektiven), ein Fach, für das man „brennen“ kann und sollte. Es ist diese Fähigkeit, für sein Fach zu „brennen“, die, meiner Erfahrung nach, einen Weg zur Muße in der Wissenschaft eröffnen kann und die doch in Forschung und Lehre oft in beunruhigendem Maße abhandengekommen scheint. Diese Flamme sollte nicht von vornherein unter den Fragen „Was kann ich damit wo anfangen, und wie viel kann ich dabei verdienen?“ erstickt werden. Auch wenn solche Fragen in gewisser Hinsicht völlig legitim sind, hat man mit ihnen in puncto Muße von vornherein verloren. Vielleicht sollte man sich also mit dem Stellen solcher Fragen zumindest etwas Zeit lassen, wenn man sich der Wissenschaft zuwendet. Die Vorstellung, für sein Fach zu „brennen“ – das klingt vielleicht nostalgisch, pathetisch, emotional. Ich denke aber – um ein schönes Bild von Virginia Woolf zu bemühen – nicht an die „rotglühende“ Flamme des verbissenen, betroffenheitstriefenden Engagements, das immer mit einer Befangenheit in dogmatischen Standpunkten einhergeht, sondern an die Flamme des „weißglühenden“ Engagements³, das zwar nicht zu einer Überwindung aller Standpunkte gelangt, wohl aber zu der paradoxen Fähigkeit, *im Spiel der Standpunkte mitzuspielen und es zugleich als Spiel zu durchschauen*. Daraus resultiert auch so etwas wie liebevolle (Selbst-)Ironie oder

3 Virginia Woolf stellte das „rote Licht der Emotionen“ dem „weißen Licht der Wahrheit“ gegenüber, wobei sie selbst unter „Wahrheit“ noch eher das Überwinden und nicht das Durchschauen und kritische Thematisieren von Standpunkten verstand. Vgl. Virginia Woolf, *Ein Zimmer für sich allein* (Original: *A Room of One's Own*, 1928), Berlin 1978, 31.

Gelassenheit gegenüber dem eigenen Fach, und – um den Paradoxa der Muße noch eines hinzuzufügen – eine Art leidenschaftliche Leidenschaftslosigkeit. Genau darin liegt für mich die Chance zu einer Wissenschaft in Muße.

Empfohlene Zitierweise:

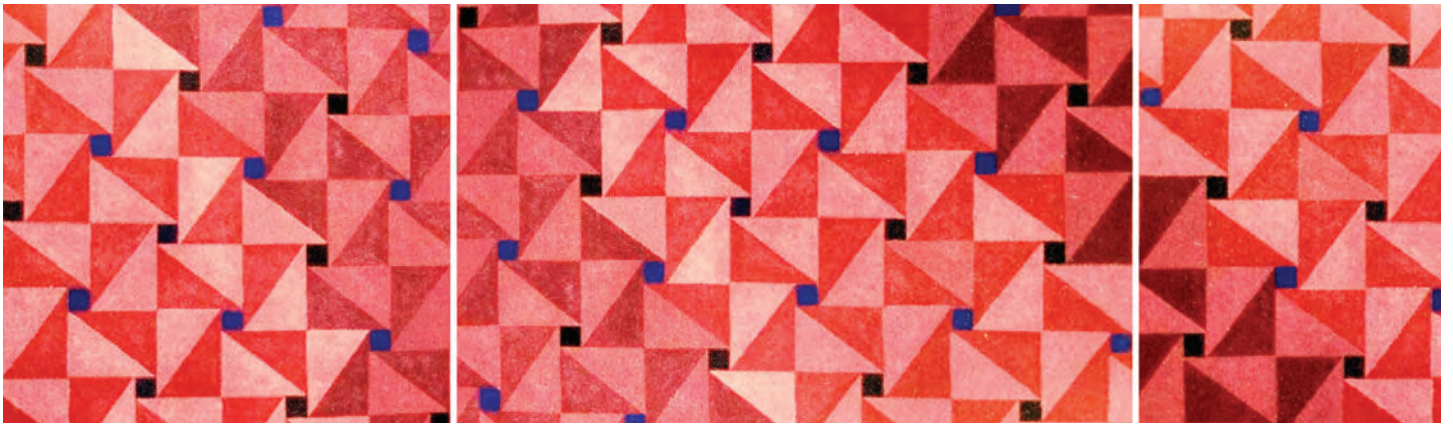
Regine Nohejl: Wo ich in der Slavistik Muße erlebe – oder auch nicht

In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 121–126

DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.121

URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/musse-in-der-slavistik/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Addendum // Wissenschaftlicher Beitrag

Muße, Freiheit und Würde in der Ökonomie als Wissenschaft

Robert Simon

Robert Simon unterrichtet Philosophie und Ethik an der Freien Universität Bozen-Bolzano. Er ist wissenschaftlicher Koordinator der *Euregio-Plattform für Menschenwürde und Menschenrechte* mit Sitz an der Akademie Meran. Seit 2016 ist er Mitherausgeber der Reihe *Elementa Oeconomica* und seit 2020 Herausgeber der Reihe *Menschenwürde und Menschenrechte*.

*Vorbemerkung der Herausgeber*innen: Dieser Beitrag ist nachträglich in diese Sonderausgabe zum Thema „Muße und Wissenschaft“ aufgenommen worden. Seinem Inhalt nach gehört er in die Rubrik „Wissenschaftliche Beiträge“ und beruht auf einem Vortrag, der im Rahmen der Ringvorlesung „Muße und Wissenschaft“ im Rahmen des SFB 1015 gehalten wurde. Die nachträgliche Aufnahme begründet sich also zum einen durch den lebendigen Diskussionszusammenhang unseres Vorhabens, dem er entspringt, zum anderen aber auch durch seine Fragestellung, die für dieses Themenheft zentrale Motive wie den Begriff der Ökonomisierung und des Herstellungsparadigmas der Wissenschaften aus einer geistesgeschichtlichen Perspektive in den Blick nimmt.*

1. Einleitung

Wir erleben heute, in der Moderne des 21. Jahrhunderts, die Vorherrschaft des Ökonomischen sowohl auf globaler, weltpolitischer Ebene als auch mehr und mehr in allen privaten Lebensbereichen. Diese Entwicklung beginnt ausdrücklich mit der Entwicklung der Ökonomie als Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung. Das zugrunde liegende Selbstverständnis ist, dass nur durch die weiter voranschreitende Ökonomisierung der allgemeine Wohlstand vermehrt werden kann, aufgrund dessen allein sich die freiheitliche (demokratische) Grundordnung aufrecht erhalten und verteidigen lässt. Die Herrschaft des Ökonomischen behauptet insofern alternativlos zu sein, weil nur sie die Bedingungen schafft, die gegeben sein müssen, damit schließlich die höheren Bedürfnisse des Menschen wie etwa Zeit für Muße, Verwirklichung der Freiheit oder die Würde des Menschen ganz zur Entfaltung kommen können.

Gleichzeitig sind der Machtanspruch und das Selbstverständnis des Ökonomischen besonders seit seiner Wissenschaftswerdung aus ethisch-philosophischer Sicht dem Vorwurf ausgesetzt, dass die Inbeschlagnahme der Wirklichkeit durch Optimierungskalkül und Profitmaximierung Spielräume von Muße, Freiheit und Menschenwürde nicht nur beschränkt und gefährdet, sondern letzten Endes verunmöglicht. Trifft der Vorwurf zu, dann wären das Selbstverständnis und die Selbstverständlichkeit des Ökonomischen grundsätzlich in Frage gestellt. Da aber nicht nur die Ökonomie sich selbst als alternativlose Bedingung vermeintlich höherer Bedürfnisse wie Muße, Freiheit und Würde des Menschen versteht, sondern gerade die realen Verhältnisse der (modernen) Wirklichkeit selbst

diese Alternativlosigkeit und Dienstbarkeit des Ökonomischen zu bestätigen scheinen, könnte es sein, dass die ökonomische und allgemein vorherrschende Vorstellung von Muße, Freiheit und Würde eine gänzlich andere ist als mögliche ethisch-philosophische Erfahrungen.

¹ Für den Versuch einer philosophischen Sinnbestimmung von Muße vgl. das Kapitel „Operative Concepts versus Ontological Concepts (On Σχολή)“, in: Ivo De Gennaro, *Principles of Philosophy. A Phenomenological Approach*, Freiburg 2020, 14–27.

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die Frage, welche Vorstellung von Muße, Freiheit und Würde sich im Ökonomischen ausbildet, wenn man die Voraussetzungen und Grundannahmen bestimmt, aus und in denen sich die Entwicklung der modernen Ökonomie als Wissenschaft vollzieht.¹ Es soll gezeigt werden, dass diese Voraussetzungen durch das mechanische Weltbild vorgegeben sind, das sich im Empirismus der frühen Neuzeit herausbildet. Den gemeinsamen Grundzug beider wollen wir als das Operative kennzeichnen. Ein konstitutives Moment des Operativen ist es, Wissenschaft und Wirklichkeit ohne metaphysische Einlassungen einzurichten. Dabei wird deutlich, dass das wissenschaftlich-mechanische Weltbild und das ökonomisch-rationale Menschenbild sich nicht nur ergänzen, sondern komplementäre Züge des Operativen bilden. Diese Einheit des Operativen setzt die fortschreitende maschinenmäßig-technische Einrichtung der Welt in Gang, und zwar als eine in sich abgeschlossene Wirklichkeit, die bis heute die Vorherrschaft und den Machtanspruch des Ökonomischen untermauert. Die Vorstellungen von Muße, Freiheit und Würde erweisen sich notwendigerweise ebenso als rein operative Begriffe.

2. Das Operative als Grundzug des mechanischen Weltbildes

2.1 Die Krise der Metaphysik in der frühen Neuzeit

Anders als etwa die seit der Spätantike kanonisierten Wissenschaften der Mathematik oder Physik entsteht die Ökonomie als Wissenschaft erst in der Neuzeit. Im Grunde ist die Neuzeit eine epochale Krise, durch die der Bezug von Mensch und Welt prinzipiell erschüttert ist. In diesem Bezug wiederum konstituiert sich das, was als Wirklichkeit erfahrbar ist, und zugleich prägt sich, was wir im weitesten Sinne Wissen nennen können. Allgemein lässt sich sagen, dass der Mensch, schlichtweg weil oder indem er existiert, ständig und zwar in einem Zug sowohl seine eigene Existenz als auch die Welt einrichten und gestalten muss. Daher die unweigerliche Not der Frage nach dem Wissen: Wie und woran kann und soll sich der Mensch bei dieser Einrichtung halten und worin gründet dieser Halt, wobei die Not dieser Frage mehr oder weniger dringend und mehr oder weniger ausdrücklich sein kann. Die bis in die frühe Neuzeit eigens bestimmten Prinzipien, auf denen die Einrichtung der Wirklichkeit beruhte, waren durch die mittelalterlich-scholastische, d.h. römisch-christlich bestimmte Metaphysik vorgegeben. Sie bildete den Rahmen, in dem sich ein System der Wissenschaften an den Universitäten ausdrücklich als System des Wissens des Bezugs von Mensch und Welt institutionalisiert hatte. Die oberste und führende Wissenschaft war dabei die von der Philosophie unterstützte Theologie. Die Krise der Neuzeit begann sich zu entfalten, indem dieses System des Wissens nicht mehr im Stande war, die Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt in ihrer Ganzheit zu tragen und so verbindliche Maßstäbe für das Einrichten der Wirklichkeit an die Hand zu geben. Kurz gesagt, es fehlt ein sicherer Grund. In besonderer Weise ist die Neuzeit eine Krise des metaphysischen Wissens. Als Metaphysik wollen wir im allgemeinen ein Wissen bezeichnen, das die Wirklichkeit als Ganzes aus einem ersten Grund heraus zu begreifen versucht.

Dieser Grund oder diese erste Ursache kann dabei weder von der Art des Wirklichen noch durch Wirkliches bedingt sein. Eine Krise, d.h. Fragwürdigkeit, dieses Wissens ist durch die Notwendigkeit einer prinzipiellen Neuverortung der Quellen sowie einer Neubestimmung des Ausmaßes von Wissen überhaupt gekennzeichnet. Die gesamte Epoche der Aufklärung ist bis in die Moderne und letztlich bis heute ein Ausdruck dieser Krise.

Als neuer Grund bricht sich in der frühen Neuzeit in verschiedenen Auseinandersetzungen und Gestalten das Vorstellen des Menschen, die menschliche *ratio*, Bahn. Das Denken im Sinne des Vorstellens, das Bewusstsein, wird das unbedingte Subjekt, das tragende und unerschütterliche Fundament, das allem Wissen zugrunde liegt.

Die geschichtliche Entfaltung der Subjektivität geht jedoch in zwei unvereinbaren Wegen auseinander, die gleichwohl aufeinander bezogen sind. Ein Weg ist der sogenannte Empirismus, der für Metaphysik grundsätzlich unempfänglich ist und sie daher zu verwerfen bestrebt. Diesen wollen wir anhand von Bacon und Newton bis hin zu Adam Smith nachvollziehen. Der andere Weg ist der sogenannte Rationalismus, der die alte Metaphysik im Grunde erneuern will. Dieser wird in der frühen Neuzeit vor allem von Descartes und Leibniz geprägt. Die grundsätzliche Not eines Neuentwurfs der Wissenschaften auf dem Grund der *ratio* entspringt beiden Strömungen, wobei sich historisch gesehen die für Metaphysik Unempfängliche durchgesetzt hat. Aus der empiristischen Philosophie, Ethik, Wissenschafts- und Rechtslehre entwickelt sich schließlich im 18. Jahrhundert in Schottland und England die Ökonomie als eigenständige Wissenschaft. Der grundlegende und maßgebende Horizont des wissenschaftlichen Wissens, der im Vorhinein die Erfahrbarkeit alles Wirklichen bestimmt, d.h. der Entwurf des Bezugs von Mensch und Welt, ist trotz mitunter einschneidender Verwerfungen und Korrekturen einzelner Axiome und Modelle bis heute gültig.

2.2 Die Grundlegung des mechanischen Weltbildes bei Bacon

Die Bestimmung der Wissenschaftlichkeit und das entsprechende mögliche Ausmaß wissenschaftlicher Erkenntnisse sollen anhand von Francis Bacon und Isaac Newton erläutert werden. Beide prägen in entscheidender Weise die Grundzüge dessen, was wir als das Operative herausarbeiten wollen. Wie vollzieht sich die „Revolution der Denkart“², die nach Kants Urteil in der frühen Neuzeit durch Bacon angestoßen wurde und die bis heute das Selbstverständnis von Wissenschaftlichkeit mitbestimmt?

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, 18 (B XII).

Die in dem neu zu gründenden Bezug von Mensch und Welt konstitutiven Elemente Mensch und Welt kehren in den Begriffen Wissen und Wirklichkeit wieder. Bacon spricht in den meisten Fällen von Vernunft oder Verstand (*intellectus humanus* oder *mens*) und Natur (*natura* oder *res naturae*). Die erste Aufgabe auf dem Metaphysik-unempfänglichen Weg ist es, allem voran diese Elemente so neu einzurichten, dass metaphysische Prinzipien und Einlassungen dabei ausgeschlossen bleiben. Die metaphysischen Spekulationen der scholastischen Systeme, so schien es, hatten sich als unhaltbar und unbrauchbar herausgestellt. Einerseits ließen sich die auf eine neue Art und Weise und durch neue Mittel der Beobachtung und Erfahrung der Natur gewonnenen Erkenntnisse mit der scholastischen Metaphysik nicht mehr weiter vorantreiben oder waren nicht

mit ihr in Einklang zu bringen. Andererseits erwies sich die auf die scholastische Dogmatik gestützte Macht- und Ständeordnung des Feudalismus für die selbständiger werdende Vernunft zunehmend als nicht mehr nachvollziehbar und daher nicht ohne weiteres zu rechtfertigen. Die neue zugrunde liegende Leitvorstellung des Bezugs von Mensch und Welt oder von Wissen und Wirklichkeit sollte dagegen die einer an sich vorhandenen Ordnung der Natur sein, einer regelmäßig eingerichteten Wirklichkeit, deren Einrichtung sich durch verstandesmäßige Beobachtungen sicherstellen lassen muss.³ Möglicherweise an sich ungreifbare und uneindeutige metaphysische Prinzipien sollten daher von Anfang an aus dieser Wirklichkeit ausgeschlossen werden.

³ Vgl. Francis Bacon, *Neues Organon*, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 1999, 81. Alle Übersetzungen dieses Textes stammen vom Autor des Beitrags.

Wir wollen im Folgenden zeigen, dass und wie sich die neue Leitvorstellung unter Ausschluss des Metaphysischen mit dem Begriff des Operativen fassen lässt. Francis Bacon ist einer der Ersten, der in seinem 1620 erschienenen Hauptwerk *Instauratio magna* diese neue Leitvorstellung systematisch zu fassen und auszubauen versucht. Der ausschließliche Sinn von den zu bestimmenden Grundsätzen des Wissens dieser Wirklichkeit soll es sein, als verlässliche Basis für die Ableitungen weiteren Wissens und die Implementation technischer Einrichtungen zu dienen. „*Satis enim scimus, axiomata recte inventa tota agmina operum trahere, atque opera non sparsim sed confertim exhibere.* / Denn wir wissen sicher, dass, wenn die Grundsätze einmal richtig eingerichtet sind, sich ganze Scharen technischer Einrichtungen daraus ableiten lassen, und dass diese Einrichtungen nicht nur vereinzelt, sondern in dichter Folge hervorgebracht werden können.“⁴ Es ist also von Anfang an klar, dass der Grund von Wissen sich nicht in einem rein theoretisch-kontemplativen Sinn erfüllen kann, sondern vielmehr, so Bacon, „liegt in Wahrheit erst in der Macht der grenzenlosen Einrichtung des Wirklichen das Glück der Menschheit (*sed vere res humanae et fortunae, atque omnis operum potentia*).“⁵ Da jedoch die Wirklichkeit ständig und in vielfältiger Form ungeordnet, chaotisch und widersinnig erscheint, weil sich das Wirkliche, so wie es dem Menschen in der Welt begegnet, zunächst und zumeist sowohl der Macht restlosen menschlichen Begreifens als auch der Macht gezielten Einrichtens entzieht, bleibt die Annahme einer unbedingt regelgerechten Wirklichkeit letztlich anzweifelbar. Auf dem die Metaphysik erneuernden Weg der Neugründung des Bezugs von Mensch und Welt versuchten Denker wie etwa Descartes in seinen *Meditationen* von 1641 diese Zweifel auf einer metaphysisch-prinzipiellen Ebene aufzulösen. Da es diese Ebene bei Bacon nicht gibt, bleibt nur übrig, dass die Leitvorstellung der bedingungslos vorhandenen Ordnung die Dimension der Beobachtung und Erfahrung eigens auf die Regelmäßigkeit feststellbarer Ursachenketten (*catenae causarum*) einstellt und abrichtet, die die einzelnen Körper mit einander verbindet. Denn „in Wahrheit existieren ja nur einzelne Körper (*in natura nihil vere existat praeter corpora individua*)“⁶. Damit sich der Kreis der Wirklichkeit schließen kann, müssen Erkenntnis des Wirklichen im Verstand und Einrichten des Wirklichen im Werk (*mente vel opere*) unbedingt zusammengehen. Einerseits muss der Verstand aus jeder Art von Erkenntnis unmittelbar neue Erkenntnisse ableiten und aufstellen können. Andererseits müssen sich alle Erkenntnisse im Einrichten des Wirklichen beweisen und reproduzieren lassen. Der berühmte Ausspruch Bacons „Wissen ist Macht“ lässt sich daher wie folgt erläutern: Wissen und Wissenschaft sind ausschließlich durch die Macht gerechtfertigt, selbst Wirkliches

⁴ Bacon, *Neues Organon*, 54.

⁵ Bacon, *Neues Organon*, 64.

⁶ Bacon, *Neues Organon*, 280.

7 Wie wir schon gesehen hatten, ist der lateinische Ausdruck *opus* ein Schlüsselbegriff bei Bacon. Gleichwohl ist der Begriff des Operativen weiter gefasst.

von der Art vorhersehbarer unbedingter Regelmäßigkeit einzurichten. Wissen und Macht (*scientia et potentia*) sind Zwillingabsichten (*intentiones geminae*), die im Selben zusammenkommen. Anders gesagt, die Annahme einer regelrecht eingerichteten und fertiggestellten Wirklichkeit nötigt den Menschen zugleich zu einem ebenso regelrechten Einrichten und Fertigstellen des Wirklichen, wobei das Fertigstellen den endgültigen Charakter des Einrichtes betonen soll, d.h. in dieser Art und Weise ist sich das Wirkliche endgültig selbst genug. Diesen Grundzug der Leitvorstellung von Mensch und Welt bezeichnen wir als das Operative.⁷ Einerseits ist in diesem Sinn jedes Wissen operativ, weil es sich in die operative Einrichtung und Herstellung des Wirklichen implementieren lassen muss und weil es sich entweder selbst in anderes Wissen implementieren lässt oder die Möglichkeit zur Implementation anderen Wissens bietet. Andererseits ist das Wirkliche operativ, weil es sich ebenso wie das Wissen in die operative Einrichtung und Herstellung des Wirklichen implementieren lassen muss und weil es sich wiederum als Bedingung operativen Wissens implementieren lässt.

8 Bacon, *Neues Organon*, 54.

Das Vorstellen hat also *nicht nur* die freie und ungebundene Natur (*non solum naturae liberae ac solutae*) zu verarbeiten, sondern *vor allem* die gebundene und bezwungene Natur (*sed multo magis naturae constrictae et vexatae*).⁸

9 Bacon, *Neues Organon*, 80.

Die operative Leitvorstellung von Wirklichkeit und Wissen tritt der Natur mit dem entschiedenen Anspruch gegenüber, sich ausschließlich im Charakter geregelter Abläufe von Ursachen und Wirkungen zu zeigen. Damit die neuen objektiven wissenschaftlichen Erkenntnisse allererst Geltung beanspruchen können (*multum valet*), muss der Gegenstand der Erkenntnis, das Wirkliche, allererst als Objekt brauchbar gemacht werden. Dies geschieht durch die vollständig technisch-maschinenmäßige Einrichtung (*instrumentis et auxiliis res perficitur*)⁹. Denn, so Bacon, die Natur zeigt sich unter den Zurichtungen des Technisch-Maschinellen, d.h. im Modus des Operativen, mehr als wenn sie sich selbst frei überlassen bliebe (*quandoquidem natura rerum magis se prodit per vexationes artis quam in libertate propria*)¹⁰. Mit anderen Worten, objektive und jederzeit wiederholbare wissenschaftliche Erkenntnisse haben notwendigerweise den Charakter des Operativen, d.h. sie werden hergestellt, indem sowohl die Natur als Ganzes als auch die Natur der Dinge im Sinne einer Maschine vorgestellt sind. Was möglicherweise die Natur *als* Ganzes oder die Natur *als* Wesen eines Dinges oder einer Sache ist, bleibt nicht nur unbefragt, sondern ist unbefragbar. Wissenschaftlich-operative Erkenntnisse sind ausschließlich auf den erläuterten Vorstellungshorizont eingeregelt. Sie haben nicht nur keinen Bezug zu metaphysischen Grundfragen, sondern sind auch notwendigerweise blind für die mögliche *wesentliche* Verschiedenartigkeit des Wirklichen, etwa zwischen belebter und unbelebter Natur oder zwischen irdischen Körpern und Himmelskörpern. Eine wesensmäßige, d.h. ontologische Unterscheidung zwischen Natur und Technik bzw. nicht hergestelltem und bewusst hergestelltem Wirklichen, wie etwa in der aristotelischen Physik, lässt sich im Horizont des Operativen nicht aufrecht erhalten, weil es für die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse unerheblich ist, ob sie sich direkt auf Maschinen beziehen oder auf eine „Natur“, die als Maschine vorgestellt ist. Denn das Wissen wird ja wiederum gerade nicht mehr aus Erscheinungen der „Natur“ gewonnen, sondern in Experimenten erzeugt, d.h. in technisch-maschinell eingerichteten Versuchsaapparaturen, deren grundsätzliches Format durch das Operative im Vorhinein

10 Bacon, *Neues Organon*, 56.

11 Bacon, *Neues Organon*, 80.

festgelegt ist. Das bewusstseinsmäßige Vorstellen (*intellegere*) des Menschen ist daher, wie schon erwähnt, nie eine Kontemplation, sondern notwendigerweise immer ein „Machen (*facere*) des Wirklichen“ (*homo facit et intelligit*)¹¹.

So wie einerseits das Vorstellen ständig das vermeintlich Natürliche durch technisch-maschinelle Einrichtungen berichtigen und erweiterten muss, so muss andererseits auch das Bewusstsein selbst ununterbrochen umwillen des Operativen (*ut opus mentis resumatur*) ins Technisch-Maschinelle hin eingerichtet werden.

12 Bacon, *Neues Organon*, 70.

ac mens, jam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur; ac res veluti per machinas conficiatur. / Das Bewusstsein darf von Anfang an nicht sich selbst überlassen bleiben, sondern muss ununterbrochen neu eingerichtet werden, damit das Wirkliche wie von Maschinen gesteuert vollendet eingerichtet wird.¹²

13 Die Vorstellung der *tabula rasa* ist besonders durch John Locke bekannt geworden, der sie wiederum als Zurückweisung der cartesianisch-metaphysischen Vorstellung eingeborener Ideen etabliert. „Let us suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas“; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1997, 109.

14 Bacon, *Neues Organon*, 49.

15 Bacon, *Neues Organon*, 49.

Es zeigt sich also, dass mit der berühmten empiristischen Vorstellung des Verstandes als *tabula rasa*¹³ ganz und gar nicht ein unbefangener und freier Blick auf die Wirklichkeit gemeint sein kann. Bacon beklagt ja gerade: „[...] *si intellectus humanus aequus et instar tabulae abrasae esset.* / Wenn das menschliche Vorstellen doch ebenmäßig abgerichtet wie eine *tabula rasa* wäre.“¹⁴ Die Vorstellung der *tabula rasa* meint demzufolge nicht, wie das Bewusstsein an sich oder von Natur aus ist, sondern wie es als Bedingung für ein bestimmtes Erkenntnisformat selbst als ein bestimmtes Format eingerichtet werden soll (*ut etiam rei remedium quaerendum esse putemus*)¹⁵. In diesem Format hat es schließlich stets und ohne Ausnahme eine von allem nicht-operativ Verwertbaren bereinigte Wirklichkeit vor sich. Das heißt, der Erkenntnisprozess kann unmittelbar auf der Ebene des sinnlich Wahrnehmbaren ansetzen, ohne sich Rechenschaft über vermeintlich zugrunde liegende metaphysische Begriffe ablegen zu müssen. Stattdessen wird entweder und scheinbar nachträglich in Grundannahmen und Axiomen die Beschaffenheit von notwendigen, aber nicht wahrnehmbaren Vorstellungen angesetzt, wie etwa Substanz, Kraft oder Raum und Zeit, die die Erscheinungsformen des operativ eingerichteten Wirklichen bestätigen und weiter ihre Operabilität absichern, oder es werden Allgemeinbegriffe aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert, wie etwa Farbe, Wärme oder Geschmack, die ebenfalls den operativen Grundzug des Wirklichen verstetigen. Außer der funktionalen Anforderung der Absicherung und Bestätigung haben diese Grund- und Allgemeinbegriffe letztlich keinen Sinn. Damit ist der Grundstein für die auf Modellen basierende Wissenschaft gelegt. Denn der Sinn dieser Art von naturwissenschaftlichen Modellen ist ja ebenso auf Funktionalität beschränkt, indem das Modell gerade nicht den Anspruch erhebt, die ‚Natur einer Sache‘ zu erklären. Es stellt allerdings sicher, dass die in einem vorbestimmten Rahmen machbaren Erfahrungen operativ miteinander in Bezug gesetzt werden können. Um dieses Verfahren möglichst lückenlos und allumfassend auszubauen, entwickelt Bacon seine ‚induktive Methode‘. Wissenschaftliche Erkenntnis beginnt danach mit (Einzel-)Beobachtungen (*particularia*) und schließt dann weiter auf Grund- und Allgemeinbegriffe (*generalia*). Sie bildet neben den erörterten Einrichtungen von Wirklichkeit und Wissen ein Grundelement, durch das sein Versuch einer Neugründung des Bezugs von Mensch und Welt zu einen gewissen Abschluss kommt.

Bevor wir im nächsten Schritt die Kennzeichnung des mechanischen Weltbildes abschließen, fassen wir die herausgestellten Grundzüge des Operativen noch einmal kurz zusammen. Im Horizont des Operativen erscheint, erstens, die Wirklichkeit, die „freie Natur“, als ob sie eine Maschine wäre. Zweitens, weil das Wissen nicht auf metaphysischen Prinzipien aufgebaut ist, muss sich die Annahme der maschinenmäßigen Vorstellung der Wirklichkeit durch und im Wirklichen selbst bewähren, d.h. dadurch, dass das Wirkliche immer mehr technisch-maschinell vorgestellt und eingerichtet wird, also in der bewusst technisch-maschinell hergestellten Wirklichkeit. Drittens schließlich fordert auch das Vorstellen selbst, das Bewusstsein des Menschen, eine spezifisch technisch-maschinelle Einrichtung, weil nur so der neu zu gründende Bezug von Mensch und Welt den erstrebten und zugleich vorausgesetzten Grundcharakter der unbedingten und kontrollierbaren Regelmäßigkeit annehmen kann.

2.3 Die Vollendung des mechanischen Weltbildes durch Newton

Während Bacon, wie wir gesehen haben, zu Recht als einer der entscheidenden Wegbereiter des Neuentwurfs von Wirklichkeit und Wissenschaft im Sinn des Operativen gilt, der „Chef [...] der Erfahrungsphilosophen“¹⁶, wie Hegel bemerkt, bleibt doch ein erhebliches Manko in seiner Grundlegung bestehen. Es ist nämlich nicht im eigentlichen Sinn ein System, und zwar deshalb nicht, weil einerseits konkrete Schlüsselbegriffe fehlen, auf der sich ein ganzes operatives System der Wirklichkeit aufbauen lässt, andererseits weil die induktive Methode noch nicht im Stande ist, die operativ eingerichtete Wirklichkeit und das operativ eingerichtete Vorstellen umfassend zu verbinden.¹⁷

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Werke in 20 Bänden, Bd. 20), Frankfurt a.M. 1971, 74.

17 Um seine Methode zu demonstrieren, beginnt Bacon im zweiten Teil des *Novum Organon* (S. 302ff.) eine umständliche und ausufernde Untersuchung über die Wärme, die am Ende jedoch keinen nennenswerten Erkenntnisgewinn hervorbringt. Daraus wird deutlich, dass eine scheinbar nur auf Beobachtungen basierende Wissenschaft nicht „ohne weiteres“ funktioniert, weil das Empirische allein eben nicht ausreicht. Die allgemeine Bezeichnung „Empirismus“ ist daher nicht ganz zutreffend.

Newtons „Mechanik“ hingegen ist die erste umfassende und in sich konsistente Verwirklichung der Revolution der Denkungsart in ihrer Metaphysik-ausschließenden Gestalt. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswert und zugleich nicht verwunderlich, dass sich Newton in seinem Entwurf maßgeblich an den metaphysisch angelegten *Principia Philosophiae* von Descartes abarbeitet. Die überwältigende Leistung besteht darin, dass er die Einrichtung des Operativen eindeutig und unbedingt als ein System vollzieht. Dies wiederum gelingt, indem Newton erkennt, dass der Schlüssel zur Vereinheitlichung aller Erscheinungen des Wirklichen in einer formal-mathematischen Methode liegen muss. Im Vorwort seiner *Principia* von 1686 schreibt er, dass zwar die Mechanik von alters her für die Naturerforschung besonders wichtig war (*cum Veteres Mechanicam in rerum Naturalium investigatione maximi fecerint*), dass der entscheidende Schritt aber die Überwindung der metaphysischen Substanzlehre in der Neuzeit ist (*et recentiores, missis formis substantialibus*), weil erst dadurch das Wirkliche ausschließlich auf mathematische Regeln zurückgeführt werden kann (*Phaenomena Naturae ad leges Mathematicas revocare aggressi sint*). Die Absicht seines Werkes ist daher, so Newton weiter, die Mathematik so weit auszubauen, dass sich auch philosophische Grundfragen mathematisch betrachten lassen (*Visum est in hoc Tractatu Mathesin excolere quatenus ea ad Philosophiam spectat*).¹⁸ Im Gegensatz dazu hatten Descartes und Leibniz zur gleichen Zeit in ihren verschiedenen metaphysischen Ansätzen gezeigt, dass eine mathematisch-mechanische Grundlegung der Wirklichkeit nicht allein tragfähig ist.

Es zeigt sich also, dass bei Newton die Macht des Vorstellens vor allem in der Mathematisierbarkeit von Wirklichkeit überhaupt sowie in der rechnerischen

18 Bei Descartes, der ja selbst auch Mathematiker war, endet die „Rückführung“ des Wirklichen, wofür auch Descartes das Verb *revocare* benutzt, gerade nicht in mathematischen Regeln. Vielmehr gehören die mathematischen Gewissheiten selbst in den Bereich des Wirklichen, der nicht über allen Zweifel erhaben ist und daher auf ein absolutes Prinzip zurückgeführt werden muss. Bei Leibniz sind die Gesetze der Naturwissenschaft „untergeordnete Grundsätze (*maximes subalternes*)“. „Und wenn sich auch alle besonderen Naturphänomene von denen die sie verstehen, mathematisch oder mechanisch erklären lassen, so zeigt sich doch mehr und mehr, daß nichtsdestoweniger die allgemeinen Prinzipien der körperlichen Natur und sogar der Mechanik eher metaphysische als geometrische sind und als Ursachen der Erscheinungen eher zu irgendwelchen Formen oder unteilbaren Naturen gehören als zu der körperlichen oder ausgedehnten Masse“. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg 2002, 53.

Beherrschung feststellbarer Effekte des Wirklichen liegt, die sich in der experimentellen Naturbeobachtung ständig und kohärent verwirklichen lassen. Anders gesagt, die metaphysische Frage nach Wesensgesetzen wird durch die operative Feststellung berechenbarer Werte ersetzt. Es zeigt sich, dass die Leitvorstellung wiederum das Operative ist. Entscheidend herausgestellt ist in methodischer Hinsicht gegenüber Bacon allerdings das operativ-mechanische Rechenpotential des menschlichen Bewusstseins, dessen Verständnishorizont primär auf das sinnlich wahrnehmbare und unmittelbar vorfindliche Wirkliche eingestellt und eingeschränkt ist. Außerdem sind die Bedingungen der operativen Erfahrung des Wirklichen, die Bacon im Ansatz beschrieben hatte und die im empirisch-mechanisch ausgerichteten Bewusstsein eingerichtet werden müssen, bei Newton eindeutig durch konkrete Begriffe bestimmt. Während alles Wirkliche nicht nur als Körper vorgestellt, sondern durch den Begriff der Masse präzisiert ist, ist die an allem Wirklichen feststellbare Kraft, die universale Wirkursache, die Gravitation (allgemeine Bewegungsgesetze). Alles Wirkliche übt durch seine Masse und seine Ortsveränderung, d.h. seine Beschleunigung, Kraftwirkungen auf alles andere aus (spezielles Kraftgesetz). Da Masse, Beschleunigung und Kraft im Vorhinein als quantitativ bestimmbare Größen eingerichtet sind, lässt sich jedes einzelne Wirkliche in Bezug auf Anderes (besondere Anfangsbedingungen der Bewegung) in einer mathematisch-rechnerischen Betrachtung eindeutig rechnerisch bestimmen.

Die oben erwähnte und zunächst an einzelnen Erscheinungen beobachtbare Unzulänglichkeit und Unbeständigkeit des Wirklichen lässt sich im Zusammenhang mit anderen Erscheinungen dadurch erklären und gewissermaßen ausreichend verschieben, dass eine mess- und berechenbare Ursachenkette zwar nicht jederzeit faktisch dargestellt werden kann, aber dargestellt werden könnte. Die Kette ist potentiell unendlich lang, weil es einen ersten Anfangsgrund natürlich nicht gibt. Denn auch für das System Newtons gilt, dass die zugrunde gelegten nicht-empirischen Vorstellungen, etwa der absolute Raum oder die absolute Zeit, auch die Begriffe Kraft und Masse, als solche nicht befragt sind, wie etwa bei Leibniz und später bei Kant, die aufgrund einer ausdrücklich metaphysischen Erfahrung vor allem den Vorstellungen von Raum und Zeit bei Newton vehement widersprochen haben.¹⁹ Die Begriffe rechtfertigen sich lediglich durch ihr Potential, die operative Erkenntnisgewinnung sicherzustellen.

Newtons System ist daher ein Entwurf der Wirklichkeit, der zwar auf metaphysische Begriffe zurückgreift, aber dennoch ohne ausdrückliche metaphysische Einlassungen zustande gebracht ist. Denn ein Übersteigen des in der individuell eingerichteten Erfahrung unmittelbar sinnlich Gegebenen ist im Erkenntnisprozess selbst nicht nötig. Vielmehr ist jede Form von Transzendenz, d.h. jede ausdrückliche metaphysische Fragestellung, eine Störung, insofern dadurch eine andersartige Sphäre von Gesetzmäßigkeit ins Spiel kommen könnte, die notwendigerweise das mechanisch-operative Wissen relativieren würde.

19 Zu den vehementen Kritikern der newtonschen Hypothesen gehört bekanntlich auch Goethe. In seiner Farbenlehre schreibt er über Newton folgendes: „Er irrt, und zwar auf eine entschiedene Weise. Erst findet er seine Theorie plausibel, dann überzeugt er sich mit Übereilung, ehe ihm deutlich wird, welcher mühseligen Kunstgriffe es bedürfen werde, die Anwendung seines hypothetischen *Aperçus* durch die Erfahrung durchzuführen“. Johann Wolfgang Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*. Zweiter Teil, München 1963, 18.

3. Implementation des Operativen in die Ökonomie und umgekehrt

3.1 Die Vervollständigung des mechanischen Weltbildes durch die Ökonomie

Die Neubegründung des Bezugs von Mensch und Welt, die sich im Wirklichkeits- und Wissenschaftsverständnis bei Bacon und Newton widerspiegelt, ist, wie sich gezeigt hat, nicht eine Frage, die auf den Bezug des Menschenwesens zum Grund des Ganzen gerichtet ist, sondern eine Frage der faktischen Einrichtung der Welt nach Maßgabe der Vorstellung einer stetig weiterzuentwickelnden Maschine. Mit anderen Worten, die unmittelbar begegnende Wirklichkeit ist angesichts des nach operativer Einrichtung strebenden Bewusstseins des Menschen noch nicht das, was sie sein soll. Dieser Aspekt des Sollens macht deutlich, dass die mechanische und vermeintlich nüchtern-wissenschaftliche Vorstellung einen, man kann fast sagen moralischen Grundzug hat, d.h. eben nicht nur eine Frage der vermeintlich unbeteiligten Weltbeobachtung ist, sondern auch einen klaren Bezug zum Handeln des Menschen hat. Ihr impliziter Imperativ lässt sich wie folgt formulieren:

Betreibe ununterbrochen die Einrichtung der Wirklichkeit, und zwar unwillen und gemäß der Vorstellung einer ständigen Annäherung an eine perfekte Maschine, und lass dich dabei nicht von der Unmöglichkeit ihrer faktischen Erfüllbarkeit beirren.

Trotz dieses impliziten moralischen Grundzuges war in der operativen Einrichtung der Wirklichkeit bislang nicht der Anspruch erhoben worden, die ganze Wirklichkeit umfassen zu wollen, indem sich die neue wissenschaftliche Weltansicht nur auf den Bereich der sogenannten Naturerscheinungen beschränkte. Der Bereich des Moralischen hingegen, der im weitesten Sinne Handlungen im menschlichen Miteinander umfasst, war bislang noch nicht als eigens abgesteckter Gegenstandsbereich ausdrücklich wissenschaftlicher Erkenntnis herausgestellt. Die Fragen nach Muße, Freiheit und Menschenwürde im Rahmen der Herrschaft des Ökonomischen, die uns eigentlich beschäftigen, sind bei Bacon und Newton nicht in die operative Einrichtung der Wirklichkeit einbezogen. Auch bei Hobbes, Locke und Hume, die besonders auf dem Gebiet der Moralphilosophie Wegbereiter der Ökonomie als Wissenschaft sind, ist noch nicht entschieden ein eigener operativer Rahmen des Ökonomischen eingerichtet. Es ist diese Leerstelle des Operativen, welche die neue Ökonomie im 18. Jahrhundert sich anschickt zu besetzen, indem sie das operative Wirklichkeits- und Wissenschaftsverständnis in den Bereich moralischer Grundfragen sowie der Bewertung konkreter Handlungsabsichten implementiert.

Das bahnbrechende Werk, das der Entwicklung der Ökonomie als Wissenschaft den entscheidenden Impuls gibt, ist bekanntermaßen Adam Smiths *Wealth of Nations* von 1776. Es besteht kein Zweifel, dass für Smith das System Newtons den ultimativen Vorstellungsrahmen für jede Form von Erkenntnisgewinn darstellt.

The superior genius and sagacity of Sir Isaac Newton, therefore, made the most happy, and, we may now say, the greatest and most admirable improvement that was ever made in philosophy. / Der überlegende Geist und die Genialität Sir Isaac Newtons bescherte daher den glücklichsten und, so können wir jetzt sagen, den größten und bewundernswürdigsten Fortschritt, der überhaupt je in der Philosophie gemacht wurde.²⁰

²⁰ Smith, *Essays*, 98.

21 Vgl. dagegen Galileis Versuch einer Trennung von Offenbarungswahrheit und Naturwissenschaft in zwei gleichberechtigt nebeneinander bestehende Wissensformen. „[...] Mir scheint also, dass man in der Auseinandersetzung über Fragen, welche die Natur betreffen, nicht von der Autorität der Schriftstellen ausgehen sollte, sondern von den sinnlichen Erfahrungen und den zwingenden mathematischen Beweisen: weil beide, Heilige Schrift und die Natur, gleichermaßen vom göttlichen Wort ausgehen, die eine als Werk des Heiligen Geistes, die andere als minutiöse Umsetzerin der Befehle Gottes.“ Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena / Brief an Christine von Lothringen*, hg. v. Michael Titzmann/Thomas Steinhauser, übers. v. Thomas Steinhauser, Passau 2008, 109.

Da im mechanischen Weltbild bereits ein Totalitätsanspruch auf die Wirklichkeit aller Naturerscheinungen besteht, der zugleich eine moralische Vorstellung impliziert, kann es nicht verwundern, dass dieses Erfolgsmodell auch auf alle anderen Wirklichkeitsbereiche ausgeweitet wird.²¹ Dies geschieht in der aus der Moralphilosophie hervorgehenden Ökonomie bei Adam Smith. Die Voraussetzung für die Implementation des Operativen in den Bereich des Ethischen ist, dass beobachtbare und feststellbare Empfindungen zur einzigen Quelle aller Moralbetrachtungen gemacht werden, was Smith bereits in seinem moralphilosophischen Hauptwerk *The Theory of Moral Sentiments* von 1759 ausgeführt hatte. Durch diese Grundannahme kann auch die Empfindungswelt der Gefühle objektiviert werden, d.h. für den operativen Vorstellungshorizont der rechnend-planenden Weltzugang zugerichtet und in ihn eingestellt werden.

Im *Wealth of Nations* ist die Ökonomie schließlich als ein eigenständiger und für sich zu betrachtender Gegenstandsbereich herausgestellt, nämlich als geschlossenes Kreislaufmodell, das wie das System Newtons ohne metaphysische Einlassungen eingerichtet ist. So wie das mechanische Weltbild potentiell alle Naturerscheinungen ausnahmslos umfasst, hat das Ökonomische das Potential, alle menschlichen Handlungen zu erfassen.

3.2 Die Wirklichkeitsvorstellung der Ökonomie als Wissenschaft

Die Wirklichkeitsvorstellung, die der Ökonomie als Wissenschaft zugrunde liegt, lässt sich wie folgt kennzeichnen. Alle Empfindungen und Handlungen müssen sich in Analogie zum mechanischen Weltbild auf fundamentale, mess- und berechenbare Wirkungsgrößen abrichten lassen. Das allgemeine operative Rechenformat dieser Wirkungsgrößen ist der Wert. Die beiden für die Einrichtung der Wirklichkeit menschlichen Miteinanderseins in einer Welt für alles Denken, Fühlen und Handeln zugrunde gelegten Gegebenheiten sind die Empfindungsreize Lust und Schmerz. Weil Lust und Schmerz schon im Vorhinein als Werte festgestellt sind, bleibt die Vieldeutigkeit dieser an sich fragwürdigen menschlichen Grunderfahrungen ausgeschlossen. Da die Ökonomie die explizite Vervollständigung des impliziten moralischen Grundzugs des mechanischen Weltbildes ist, werden die Empfindungswerte Wohl und Weh unmittelbar und folgerichtig zu „gut“ und „schlecht“. Das, was wohl tut, ist, was eigentlich zu sein hat. Das, was Weh verursacht, ist, was letztlich nicht sein soll. Die beiden Wertparameter „gut“ und „schlecht“ gehen mit entgegengesetzten Vorzeichen und einem jeweiligen Wertbetrag in eine einfache Grundgleichung ein, mit der sich im Weiteren Handlungsabsichten empfindsamer Wesen, d.h. sowohl tierische als auch menschliche Handlungen, ausrechnen lassen. Eine Handlung erscheint nur dann als rational nachvollziehbar und in gewisser Weise legitim, wenn durch sie eine Wertsteigerung zu erwarten ist. Diese Gleichung gilt für die Ökonomie als eine Gegebenheit und das subjektive Moment dessen, was im Folgenden weiter als Basiswertschema der Ökonomie gekennzeichnet werden soll. Die allgemeine Wirklichkeitsvorstellung der ökonomischen Wertlehre lautet wie im mechanischen Weltbild: Nur die bewusst hergestellte Wirklichkeit ist die eigentliche und wahre Welt. Demzufolge ist die unmittelbare, gewissermaßen natürliche Lustempfindung gerade nicht, was sein soll, sondern erst das rechnend-planend entworfene und eingerichtete Optimum aller Lust- und Wohlpotentiale ist, was im eigentlichen Sinn sein soll. Hier zeigt sich, dass der

22 Die Grundvorstellung der Welt als Aggregat knapper Ressourcen ist weniger selbstverständlich als es heute zunächst scheinen mag. Aus diesem Grund gilt Malthus' *Principle of Population* von 1798 zu recht als ein Meilenstein in der Entwicklung der Ökonomie als Wissenschaft, weil es erstmals das Problem des Bevölkerungswachstums in mathematischen Modellen als Problem von Ressourcenknappheit darstellt. Vgl. Thomas R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, London 1973.

Sinn von Bewusstsein und menschlicher Rationalität ganz in der Vorstellung des Optimierungskalküls aufgeht. Da im oben angesprochenen Basiswertschema kein anderer Bezug zur Wirklichkeit zugelassen wird, wird jede Handlung als ein bestimmter Einsatz und Verbrauch von Wirklichem umwillen der Steigerung des Wohlbefindens, d.h. als Wertsteigerung, verstanden. Das objektive Moment des Basiswertschemas ist die Gegebenheit, dass die Ausstattung der Welt mit verbrauchbaren Ressourcen begrenzt ist.²² Als Mittel des Verbrauchs sowie durch deren Begrenztheit und Knappheit wird im Rahmen der ökonomischen Wirklichkeitsvorstellung alles Wirkliche als Ressource verstanden. Daraus folgt, dass im Basiswertschema alles Wirkliche, jede Ressource, zu jeder Zeit einen bestimmten Wert hat. Während die Knappheit der Ressourcen zwar gegeben ist, bleibt die Art und Weise des Gebrauchs sowie die Auswahl von Ressourcen dem rechnend-planenden Bewusstsein des Menschen anheim gestellt. Die Macht des Bewusstseins liegt auch hier wieder in der Vorstellung des Optimierungskalküls, das bei jedem Einsatz einer Ressource mindestens eine mögliche Alternative gegenrechnet. Aus dem Basiswertschema leitet sich eine bestimmte Auslegung der Grund- und Urhandlung des Menschen, nämlich der des Tausches ab. Bei Smith ist daher der Tausch nicht ein einfaches Geben und Nehmen oder eine Ausdruck zwischenmenschlichen Miteinanderseins, sondern von vornherein ausdrücklich und ausschließlich als ein Geschäft verstanden, d.h. eine bestimmte vertraglich geregelte Operation, die einen festgesetzten Zweck zu verwirklichen hat.

The propensity to truck, barter, and exchange one thing for another. [...] It is common to all men, and to be found in no other race of animals, which seem to know neither this nor any other species of contracts. [...] Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows to be what is properly a commercial society. / Die Neigung zu handeln und ein Ding gegen ein anderes zu tauschen ist das Auszeichnende des Menschen. Denn ein solcher Vertrag findet sich bei keinem anderen Lebewesen. [...] Die Tauschgeschäfte sind die Lebensgrundlage des Menschen, er wird also in gewisser Weise ein Geschäftsmann und das menschliche Miteinander entwickelt sich zu einem richtigen Unternehmen.²³

23 Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago 1976, 26.

3.3 Arbeitsteilung als Schlüsselbegriff des Operativen

Die rein operative Auslegung der Grund- und Urhandlung des Menschen als Tauschgeschäft führt unmittelbar zu neuen Erkenntnisgewinnen und Einrichtungen des Wirklichen. In Smiths Neuansatz des Ökonomischen ist das vor allem der Begriff der Arbeitsteilung. Während im merkantilen System vor allem der Handel im Zentrum stand und bei den Physiokraten die Landwirtschaft, ist die Arbeitsteilung im industriellen Sinn einer der entscheidenden Ansätze zur Neubestimmung und Verwissenschaftlichung der *political economy*. „It is the power of exchanging that gives occasion to the division of labour / Die Macht der Tauschgeschäfte führt zur Arbeitsteilung“²⁴. Im Verständnis von Arbeit zeigt sich wiederum eine seltsame und nicht selbstverständliche Ambivalenz, auf die es auch deshalb besonders aufzumerken gilt, weil sie später für die Kennzeichnung des ökonomischen Verständnisses von Muße entscheidend ist. Zum einen ist Arbeit die Bedingung, auf die alle Werte und jede Form der Wertschöpfung ursächlich zurückgeführt werden muss. Zum anderen ist Arbeit an sich aber nichts als die Mühe und der Ärger, die man erträgt, um etwas anderes dafür zu bekommen („the toil and trouble of acquiring something“)²⁵. Im Basiswertschema Lust oder Schmerz hat Arbeit also mittelbar einen positiven, unmittelbar

24 Smith, *Wealth*, 21.

25 Smith, *Wealth*, 34.

26 Smith, *Wealth*, 41.

aber einen negativen Wert. Die Arbeit ist ein Zustand, dem an sich betrachtet jederzeit und überall Nicht-Arbeit als ein Zustand des Angenehmen vorzuziehen ist. Deshalb hat die Arbeit für den Arbeiter je Zeiteinheit einen negativen, aber betragsmäßig gleichen Wert, wie der Zustand der Nicht-Arbeit, d.h. eines potentiell angenehmen Zustandes. Arbeiten ist ein Tauschgeschäft zwischen dem unmittelbar erlebten – ständig und überall gleich bleibenden – negativen Wert und dem mittelbar erzeugten positiven Wert. Arbeit fungiert deshalb als das einzige universale und zugleich exakte Wertmaß: „*Labour [...], it appears, evidently is the only universal, as well as the only accurate measure of value*“²⁶. Dadurch, dass Arbeit ausschließlich Mittel zum Zweck ist, ist sie ganz und gar für das Operative zurechtgemacht. Kurz gesagt: Arbeit ist – wertmäßig – alles und – für sich – nichts. Weil Arbeit, qualitativ gesehen, beliebig austauschbar ist, ist sie in quantitativen Einheiten ständig verfügbar. Die Arbeitsteilung, die Zerstückelung einer ursprünglich qualitativen Einheit in immer kleinere quantitative Einheiten, liefert so immer mehr Handelsware für immer mehr Tauschgeschäfte, d.h. die Vervielfachung des in Anschlag gebrachten Optimierungskalküls, das ständig die Umwandlung aller Potentiale in effektive Werte betreibt, die sich wiederum in Tauschgeschäften weiter verwerten lassen.

Da sich im Tauschgeschäft, d.h. durch die jeweils verschiedene Art und Weise des Einsatzes und Verbrauchs von Wirklichem, der Sinn eines Dinges oder einer Sache ändert, d.h. operativ gesprochen, sein Wert jeweils neu ausgehandelt wird, und weil in der operativen Wirklichkeitsvorstellung so etwas wie das Wesen eines Dinges oder einer Sache schlichtweg keine Rolle spielt, werden die Dinge letztlich aufgrund des subjektiven Zurechtmachungsschemas des Optimierungskalküls zu dem, was sie sind. Dass in dieser Operation der eigentliche Sinn und Zweck der Macht des Bewusstseins liegt, hatte auch Bacon klar formuliert.

27 Bacon, *Neues Organon*, 278.

Super datum corpus novam naturam sive novas naturas generare et superinducere, opus et intentio humanae Potentiae. / Das operative Einrichten und die damit verbundene Absicht menschlicher Macht liegt darin, eine neue Natur des Wirklichen hervorzubringen bzw. sie dem Wirklichen aufzustempeln.²⁷

Um die Wirklichkeitsvorstellung des Ökonomischen zusammenfassend zu kennzeichnen, halten wir Folgendes fest. Allgemein lässt sich zeigen, dass die Ökonomie als Wissenschaft eine Ergänzung des zugrunde liegenden mechanischen Weltbildes ist, mit dem zusammen sie das, was wir als übergeordneten Grundzug das Operative genannt hatten, vervollständigt. Im engeren Sinn ist das ökonomische Weltbild durch ein Basiswertschema bestimmt. Dieses hat zum einen eine subjektive Bedingung, nämlich den als gegeben angenommenen Fakt, dass die Empfindungen Lust und Schmerz den Wertparametern „gut“ und „schlecht“ gleichgesetzt werden müssen, zum anderen eine objektive Bedingung, nämlich den ebenfalls als gegeben angenommenen Fakt der Knappheit der Ressourcen. Diesen Gegebenheiten steht wiederum das verstandesmäßige Bewusstsein des Menschen im Sinne des Optimierungskalküls gegenüber. Auf der subjektiven Seite versucht es, Zustände des Wohlbefindens in einem langfristigen Optimum einzurichten, auf der objektiven Seite rechnet es ständig mit einem alternativen optimalen Einsatz von Ressourcen. Den unmittelbaren Effekt des Neuansatzes der Ökonomie als Wissenschaft hatten wir am Beispiel der Arbeitsteilung verdeutlicht. Im abschließenden Teil wollen wir nun klären,

welche Bedeutung Begriffe von Muße, Freiheit und Menschenwürde im Rahmen des Ökonomischen haben.

3.4 Muße, Freiheit und Menschenwürde in der Ökonomie

Der Antrieb, ein vollumfassendes System der Arbeitsteilung auszubilden, gründet in dieser Form weder bloß in der Eignung bestimmter Menschen zu bestimmten Tätigkeiten noch in der Absicht, bestimmte Dinge herzustellen, sondern vornehmlich durch den in Aussicht stehenden (Tausch-)Wert. Es gibt in der operativen Ökonomie keine grundsätzliche, sinnvolle oder notwendige Frage danach, wer etwas herstellt und warum er es tut oder was und wofür etwas hergestellt wird. Die einzige Frage ist das Wie der Herstellung, weil die in Aussicht stehende Wertsteigerung als Antrieb der Herstellung in jeder Hinsicht ausreichend ist.

Um jetzt ausdrücklich nach den Spielräumen von Muße, Freiheit und Würde fragen zu können, wollen wir noch einmal die Bedingungen des menschlichen Daseins im Rahmen der ökonomischen Wirklichkeit deutlich machen. Aufgrund der objektiven universalen Bedingung der Knappheit der Ressourcen kann der Mensch nicht frei und ungehindert die Forderung der allgemeinen subjektiven Bedingung des Basiswertschemas erfüllen, welche die ausschließliche Einrichtung von Zuständen des Wohlbefindens, d.h. der Nicht-Arbeit, verlangt. Der Mensch ist gezwungen, seine Zeit mit Arbeit zu verbringen, um die knappen Ressourcen optimal für die Wertsteigerung einsetzen zu können. Der Bezug von Mensch und Welt ist also in dieser Weltsicht ursprünglich ein Zustand der Un-Muße und der Un-Freiheit, in dem aufgrund der fehlenden Zeit, etwa für Bildung und Kultur, die instinktmäßige Triebbefriedigung und überhaupt die sogenannten Grundbedürfnisse, im Gegensatz zu den höheren moralischen Bedürfnissen, im Vordergrund stehen. Ein Zustand, der eigentlich nicht so sein soll und den der Mensch bestrebt sein muss durch Zustände der Muße und Freiheit zu ersetzen. Das gelingt gemäß dem Selbstverständnis der Ökonomie nur dadurch, dass der Mensch sein Handeln mehr und mehr dem Optimierungskalkül unterwirft und die operative Einrichtung des Wirklichen weiter vorantreibt. Denn nur so sichert sich der Mensch das größtmögliche Ausmaß verfügbarer Ressourcen und den effizientesten Einsatz und Verbrauch seiner selbst als Arbeitskraft.

Die der Ökonomie zugrunde liegende Moralvorstellung ist das konstitutive Element bei der Einrichtung ihrer spezifischen Annahmen über die Wirklichkeit. Für die Vorbereiter und Begründer der Ökonomie als Wissenschaft wie James Steuart, Thomas Malthus oder Adam Smith war diese moralphilosophische Perspektive mit Sicherheit das vornehmliche Motiv ihrer Arbeit. Wir wollen die ökonomischen Annahmen jetzt genauer als Wohlstandshypothese bezeichnen und durch drei Momente charakterisieren. Erstens, das Ziel der Herrschaft des Ökonomischen ist es, Wohlstand zu schaffen, um den Menschen Schritt für Schritt aus dem Zustand der Un-Muße und Un-Freiheit herauszuführen, sodass sich in Zeiten der Muße allererst Freiheit und Würde entfalten können und er sich den höheren, moralischen Bedürfnissen widmen kann. Das ist auch das Grundanliegen von Adam Smiths *Wealth of Nations*. Schon zu Beginn des *Wealth* ist klar herausgestellt, dass die *civilized and thriving nations* ein Wohlstandsniveau erreicht haben, d.h. einen Grad der Zivilisiertheit und Sittlichkeit, den

28 Vgl. das dritte Kapitel aus Smiths *Theory of Moral Sentiments* mit dem Titel „Of the Utility of this constitution of Nature“, Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, New York 2009, 77ff.

die *savage nations* unmöglich erreichen können. Zweitens, nur die durch das ökonomische Optimierungskalkül gesteuerte Einrichtung der Wirklichkeit ist in der Lage, die Bedingungen für Muße und Freiheit im Wirklichen herzustellen. Ungeeignet hingegen sind metaphysische Spekulationen über das Wesen des Menschen und die letzten Ursachen des Seins. Bereits in seiner *Theory of Moral Sentiments* hatte Smith dargelegt, dass sich finale Ursachen allein auf der Ebene des Operativen der Wirkursachen angehen lassen.²⁸ Drittens, der Erfolg bei der Herstellung der genannten Bedingungen vollzieht sich allmählich und zwar so, dass der operative Erfolg im Einzelnen, d.h. die individuelle Optimierung des Wohlbefindens, wie von selbst das vermeintlich Nicht-Operative im Ganzen, den allgemeinen Wohlstand, verwirklicht. Diese Vorstellung ist die ebenfalls aus dem *Wealth* stammende und durch Adam Smith berühmte gewordene „Theorie“ der unsichtbaren Hand.

In Bezug auf das eingangs genannte Selbstverständnis der Ökonomie von Muße lassen sich jetzt folgende Aspekte klarstellen. Wir haben versucht zu zeigen, dass allgemein gesehen die Ökonomie selbst qua Wohlstandshypothese eine Moralvorstellung ist, die als Komplementärelement des mechanischen Weltbildes auf die operative Einrichtung des Wirklichen abstellt. Durch die Ökonomie soll sichergestellt werden, dass das Wirkliche so eingerichtet wird, dass im größtmöglichen Ausmaß Bedingungen für Zustände der Muße für möglichst viele, aber jeweils einzelne Personen hergestellt sind. Die ökonomische Vorstellung von Muße deckt sich insofern mit dem, was allgemein als Freizeit bezeichnet wird, dass sie sich eigentlich nur dadurch auszeichnet, dass etwas nicht geschieht. Muße ist demnach die Zeit, die nicht mit unvermeidlicher Arbeit besetzt ist, d.h. als Wohlbefinden bewertet werden kann. Die Arbeit wiederum ist nötig, um die Subsistenz zu sichern und Grundbedürfnisse zu befriedigen, was wiederum die Bedingung für Muße ist. Ökonomisch gesehen bleibt Muße nichts anderes als die Opportunitätskosten der Arbeit. Einfach gesagt: Je mehr ich arbeite, desto mehr kann ich mir leisten nicht zu arbeiten. Ökonomisch gesagt: Je ökonomischer ich arbeite, desto mehr kann ich mir leisten nicht zu arbeiten. Während die Ausgangssituation menschlicher Existenz zunächst ein Zustand der Unmuße ist, in dem der ökonomische Zwang zur operativen Einrichtung der Wirklichkeit herrscht, ist der Folgezustand bei richtiger Implementation des Optimierungskalküls ein Zustand der Muße, der der Befriedigung höherer Bedürfnisse dient und frei von ökonomischen Zwängen ist.

Während diese landläufige Argumentation in einem operativen Vorstellungsrahmen nachvollziehbar ist, bleibt sie aus einer ethisch-philosophischen Sicht grundsätzlich fragwürdig und unzureichend. Warum? Weil sich der ökonomische Wert der Muße so unweigerlich und ausschließlich aus der Arbeit bemisst, die in dieser Zeit nicht verrichtet wird, und aus den Ressourcen, die in dieser Zeit nicht genutzt werden, also gar nicht Muße, sondern letztlich nur Wohlbefinden bzw. Freizeit in dieser Denkweise überhaupt thematisch werden kann. Trotz der faktisch unterschiedlichen Art und Weise, wie die Zeit „besetzt“ oder „genutzt“ wird, sie ist einzig aus Wertparametern des Optimierungskalküls bestimmt. Anders gesagt, die Zeit selbst ist nicht frei. Das liegt daran, dass überhaupt die „Idee“ von Muße in der Ökonomie sowie die alltägliche Vorstellung der Muße als Freizeit nicht aus einem eigenständigen Aufmerken auf das Phänomen der Zeit

gewonnen sind. Obwohl die Ökonomie nicht ausdrücklich die Frage stellt, was Muße ist oder sein kann, ist Muße dennoch als Telos menschlicher Handlungen vorausgesetzt und so als operatives Moment implementiert. Dadurch ergibt sich aus ethisch-philosophischer Sicht zum einen die Frage, wie durch rein operative und ethisch unreflektierte Handlungen, in denen ausdrücklich nicht die Menschlichkeit als solche maßgebend ist, sondern das Eigeninteresse, Bedingungen für Muße, Freiheit und Menschenwürde hergestellt werden können. Außerdem stellt sich die Frage, woher dem Menschen das Maß zuteil werden soll, das ein Urteil darüber erlaubt, dass und wann es mit dem operativen Einrichten des Wirklichen genug ist, das ja nur als Bedingung für Muße seine Berechtigung hat, d.h. wann die Zeit für ein Handeln aufgrund und zum Wohl der Menschlichkeit gekommen ist. Ungeachtet dieser nicht nur nicht beantworteten, sondern durch die Ökonomie gar nicht gestellten ethisch-philosophischen Grundfragen operiert die Ökonomie ständig mit moralphilosophischen Grundbegriffen, die sowohl für ihr Selbstverständnis als auch für die allgemeine Wahrnehmung konstitutiv sind. So wie für Muße operativ der Sinn von Freizeit eingesetzt ist, so gilt Freiheit als die uneingeschränkte Verwirklichung des Optimierungskalküls. Zum einen subjektiv als Optimierung des Wohlbefindens, z.B. Reise- und Konsumfreiheit, zum anderen objektiv als optimaler Einsatz und Verbrauch von Ressourcen, z.B. freies Unternehmertum und Investitionsfreiheit. Die Würde des Menschen wiederum besteht vor allem darin, dem unmittelbaren Lustgewinn aufgrund einer kalkulierten Aussicht auf ein langfristig optimales Wohlstandsniveau entsagen zu können.

Da sich die Ökonomie als Wissenschaft für metaphysische Einlassungen unempänglich gemacht hat, kann sie einen eigenständigen Sinn von Muße, Freiheit und Menschenwürde nicht in Erfahrung bringen, sondern deutet das ursprünglich Metaphysische in operative Grenzwerte um, die aber selbst in ungeklärter Weise außerhalb des Operativen liegen. Das eigentliche, weil operativ zu verwirklichende Ziel, das übrig bleibt, ist der Wohlstand an sich. Während die Wirklichkeitsvorstellung des wissenschaftlich-mechanischen Weltbildes allem Wirklichen eine technisch-maschinenmäßige Einrichtung zugrunde legt, erweist die ökonomische Moralvorstellung den unbedingten Fortschritt dieser Einrichtung als Bedingung des Wohlstandes und damit als Maßstab menschlichen Handelns. Die Einheit von Ökonomie und Wissenschaft bildet so eine in sich abgeschlossene Wirklichkeit, die die Herrschaft des Operativen sicherstellt und zusehends und auf Dauer den Machtanspruch des Ökonomischen untermauert.

Empfohlene Zitierweise:

Robert Simon: Muße, Freiheit und Würde in der Ökonomie als Wissenschaft
In: Muße. Ein Magazin, 5. Jhg. 2020, Heft 2, S. 127–141
DOI: 10.6094/musse-magazin/5.8.2020.127
URL: <http://mussemagazin.de/2020/04/musse-freiheit-oekonomie/>

*Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 197396619/SFB 1015*



Bildhinweise

Seiten 3, 7, 9, 49, 57, 76, 97, 101, 121, 127: Andreas Kirchner

Seite 15: Albrecht Dürer artist QS:P170,Q5580 ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Melencolia_I_\(Durer\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Melencolia_I_(Durer).jpg)), „Melencolia I (Durer)“, beschnitten, <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>

Seite 27: Étienne Colaud creator QS:P170,Q19952162 (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meeting_of_doctors_at_the_university_of_Paris.jpg), „Meeting of doctors at the university of Paris“, beschnitten, <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>

Seiten 37, 113: Jochen Gimmel

Seite 39: Emmenn (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marx-Engels-Werke.JPG>), „Marx-Engels-Werke“, bearbeitet, <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>

Seite 65: Marion Mangelsdorf

Seite 75: Gert Dressel

Seiten 87, 89, 91: Frank Pusch und das Theater der Versammlung

Seite 111: Christian Schmidt

Seite 129: Robert Simon