

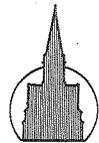
WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE
Interdisziplinäre Studien 1986
Herausgegeben von Venanz Schubert

Wissenschaft und Philosophie
Band 3: Der Mensch und seine Arbeit



Der Mensch

1. in Arbeit



Hermann Krings

ENERGIE, ARBEIT, LEISTUNG
Die Frage nach dem Sinn

I

Die philosophische Vorlesung steht zwar am Ende der Reihe »Der Mensch und seine Arbeit«, doch sie wird nicht abschließend sein. Im Gegenteil: Die Frage nach dem Sinn der Arbeit wird offen bleiben. Sie soll nicht abgewiesen werden, doch die kulturgeschichtliche Analyse wird zeigen, warum sie nicht geraden Wegs beantwortet werden kann.

Der Bereich der Arbeit und des Arbeitens hat sich für uns trotz der Reichweite des Begriffs und seiner unablässigen Thematisierung verengt. Das menschliche Tätigsein verstehen wir zumeist als Arbeit in der industriellen Gesellschaft, in der die Arbeitsteilung allgemein ist, in der es entfremdete Arbeit, d.h. Arbeit für die Zwecke anderer, gibt und in der ständig Arbeitskämpfe geführt werden müssen. In dieser Gesellschaft muß und will jeder Arbeit haben, – darum ist Vollbeschäftigung ein generelles politisches Ziel und Arbeitslosigkeit eine persönliche und soziale Unmöglichkeit. Mangel an Arbeitsplätzen wird zu einer politischen Hypothek. Die Arbeit ist die quasi natürliche Form der sozialen Sicherung. Andererseits aber möchte

man für die so geschätzte Arbeit – zumindest als abhängig Beschäftigter – möglichst wenig Zeit aufwenden. Die alten Charakteristika, daß die Arbeit Mühsal, eigentlich des Menschen unwürdig, wenn nicht gar ein Fluch ist, haben sich keineswegs ganz verloren.

Wo der Mensch arbeiten muß, um den täglichen Lebensunterhalt zu beschaffen, erübrigt sich die Frage nach dem Sinn der Arbeit; denn er ist unmittelbar gegeben: man stillt den Hunger und bleibt am Leben. Wo die Arbeit rationalisiert, atomisiert, mechanisiert, technisiert und sozialisiert ist, wird man vergebens nach einem Sinn fragen; denn die Arbeitsprozesse laufen auf festgeschraubten Schienen. Sie sind durchgängig determiniert oder durch rationale Normen bestimmt. Hier nach Sinn zu fragen, käme der Frage gleich, welchen Sinn es habe, daß die Eisenbahn immer auf der Schiene fährt, oder welchen Sinn es habe, eine Schraube rechtsherum anzuziehen und links herum loszuschrauben. Die Frage erübrigt sich. Der Ablauf der Tätigkeit ist durch eine allgemeine Mechanik durchgängig bestimmt. Im übrigen kann sie nur funktional verstanden werden, d.h. sie dient für etwas anderes, an das die Frage, ob es denn sinnvoll sei oder nicht, weitergegeben werden müßte. Ein Sinn könnte nur in einer der Tätigkeit äußeren Instanz gesucht werden, nicht in ihr selbst.

Fragt man nach dem Grund für die verengte Sicht der Arbeit, so sollte man ihn nicht vorschnell in der Industrialisierung der Arbeit suchen. Denn nicht nur die industrialisierte, sondern jedwede gesellschaftliche Tä-

tigkeit erscheint heute in jener verengten quantitativ-funktionalen Perspektive; selbstverständlich die Arbeit von Krankenpflegern, auch die von Professoren, Schriftstellern oder Chorsängern. Selbst Studenten neigen gelegentlich dazu, sich dieser verengten Perspektive der Arbeitswelt anzupassen. Einige fordern dann ein Entgelt dafür, daß sie »arbeiten«, d.h. studieren, oder versuchen, ein Streikrecht in Anspruch zu nehmen, weil sie ihr Studium funktionalisiert und mechanisiert sehen oder es gar selbst so verstehen. Dergleichen Sichten wird man nicht auf die Industrialisierung zurückführen wollen; sie haben weiterreichende soziokulturelle Gründe.

II

Bevor ich diesen nachgehe, eine philosophiehistorische Bemerkung: Bis zum 17. Jahrhundert war die Arbeit eigentlich kein philosophisches Thema. Das wird sie erst bei Hobbes und Locke, welche die Arbeit als einen eigenständigen Ursprung der Wertschöpfung und als die neue Begründung von Eigentum entdecken. Bei Hegel wird Arbeit zu einem prominenten Thema, das schon in der Jenenser Realphilosophie in der Reihe Sprache, Arbeit, Volk steht. Hier wird die Arbeit auch schon als Negation der Natur dargestellt, und es wird das Abstraktwerden der Arbeit durch die Maschine thematisiert.¹ Bei Marx avanciert sie zu einem zentralen Vermittlungsbegriff.

Thomas von Aquin hingegen erwähnt auf den zweitausend Seiten seiner *Summa Theologica* den *labor* le-

diglich beiläufig; nur einmal, ganz am Ende, widmet er ihm einen Artikel² mit der Frage, ob die »religiosi« arbeiten sollen, – eine Frage, die jedoch nicht als solche von Gewicht ist, sondern durch das Aufkommen der Bettelorden aktuell geworden war. Thomas versteht hier unter Arbeit den *labor manualis* und schickt der Antwort eine vierfache Sinnbestimmung der Handarbeit voraus: Die Beschaffung des Lebensunterhaltes; die Vermeidung des Müßiggangs, aus dem nichts Gutes komme; die Zügelung der Begierden, also eine asketische Sinnbestimmung, und schließlich der Zweck, Almosen geben zu können. Trotz dieser schönen Reihe von beherzigenswerten Gesichtspunkten ist nach Thomas die Arbeit nur unter dem ersten Gesichtspunkt notwendig; ebenso notwendig wie eben Nahrung notwendig ist. Unter den anderen Gesichtspunkten sei sie nicht nötig; diese Zwecke ließen sich, so meint er, auch anders erreichen.

Die Arbeit war kein Thema, – wohl auch deswegen nicht, weil in der alteuropäischen Kultur nicht alle arbeiteten und es auch nicht sollten, weil sie anderes zu tun hatten (Staatsdienste, Kriegsdienste, Kirchendienste u.a.) und die Arbeit eben Mühsal war. Man überließ sie gerne der *plebs minor*. Das kann man nicht Arbeitsteilung nennen; denn es handelt sich nicht eigentlich um eine Teilung der Arbeit, sondern eine Teilung in arbeitende Nicht-Stände und nicht arbeitende Stände.

Im Griechenland der klassischen Polis arbeiteten vor allem die Sklaven und die »Banausen«, welche niedrige Handwerksarbeit verrichteten. Der freie Bürger

ging anderen Tätigkeiten nach, politischen Tätigkeiten im weiten Sinn. Auch die Kinder der freien Bürger brauchten nicht zu arbeiten, – so wie das auch heute allerdings für alle Kinder gilt. Sie übten in der von Arbeit freien Zeit – der *scholé* (Muße; wörtlich: das Anhalten) – jene *téchnai* (Fertigkeiten), durch die sie sich auf die Tätigkeiten vorbereiteten, die sie als freie Bürger in der Polis zu verrichten hatten. Das Programm dieser »gewöhnlichen Bildung« (*enkýklios paidéia*) enthielt die Übung in mancherlei Fertigkeiten; die Römer nannten sie die *artes liberales*, denn es waren die Fertigkeiten, die des Freien würdig waren und deren er für das Leben im Staat bedurfte: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik.³ Die Arbeit war kein Thema.

Die Herkunft der »Schule« aus dem Raum der *artes* und der *libertas*, der durch ein Innehalten mit der Arbeit von dieser unterschieden war, ist nicht ganz vergessen – vor allem Studenten erinnern hin und wieder daran –, aber die Schulen sind generell zu einem Sektor des arbeitsteiligen Systems geworden und werden vom Geist der Arbeit, nicht vom Geist der Freiheit bestimmt.

Zurück zu den Alten: ein Glück, daß ein bedeutender Stand der Römer Landgüter besaß. Dadurch wurde der Landbau (*agricultura, hortorum cultura*) aus der Minderbewertung ausgenommen, wengleich der *labor manualis* die Sache der Sklaven blieb.

III

1. Wie gesagt, die Arbeit war kein Thema. Was aber hat an jener herausragenden Stelle gestanden, an welche die Neuzeit die Arbeit gestellt hat? Nun eben das Tätigsein, das den von Arbeit freien Raum, die *scholé*, zur Voraussetzung hatte. Dieses Tätigsein wurde mit ganz anderen Wörtern bezeichnet als die Arbeit. Arbeiten (gleichbedeutend mit »darben«) hieß im Griechischen *ponéomai* und *pónos* (lat. *penuria*) oder *ergázomai* und *ergon* (lat. *operari*, *opus*). Jenes andere, das freie Tätigsein aber hieß *energein* und *enérgeia* (lat. *agere*, *actus*). – *Enérgeia* war ein Thema, – auch deswegen, weil, wenn Arbeiten schon einen Sinn haben sollte, dieser in jenem Tätigsein lag, das der Muße bedurfte. Bei Aristoteles heißt es kurz und bündig: »Wir arbeiten, um Muße zu haben« (*ascholoúmetha gar hína scholázomen*. N.E.X. 7; 1177 b 4-5). Die Muße ist der Zeit-Raum eines Tätigseins, welches die Mitte der aristotelischen Metaphysik bildet.

Energie – das Wort und das durch es bezeichnete Begriffsfeld ist eine Betrachtung wert. Bis zu seiner Modernisierung durch die Naturwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert ist *enérgeia* in der zweitausendjährigen Geschichte der Philosophie jener metaphysische Zentralbegriff gewesen, auf den sich die Sinndeutung der Welt wie des menschlichen Tuns und Handelns gestützt hat. Merkwürdigerweise ist dieser Begriff seit ein paar Jahrzehnten wieder zu einem Zentralbegriff geworden. Die Modernisierung des Begriffs

Energie durch Naturwissenschaft und Technik hat ihn von einer ganz anderen Seite her in den Mittelpunkt geschoben. Er nennt ein Weltproblem, wenn auch nicht ein metaphysisches, sondern physisches. Doch auch als physisches Problem greift es über den Raum der Erde hinaus; es hat eine astrophysikalische Komponente. Das Sonnensystem zum mindesten ist tangiert. – Wir werden sehen, daß Analoges für den metaphysischen Begriff der *enérgeia* gegolten hat. Auch er hatte seine kosmologische Komponente, betraf den Menschen allerdings nicht von der Seite eines Bedarfs bei knappen Ressourcen, sondern in ethisch-politischer Hinsicht.

Enérgeia ist kein altes Wort – im Unterschied zu den Wörtern, die in der griechischen Sprache Arbeit oder Tätigkeit bezeichnet haben (darunter auch das unspezifisch gebrauchte Verb *energein*). Sein erstes Auftreten ist feststellbar ebenso wie sein Erfinder. »Das Wort *enérgeia* fehlt sowohl im Corpus Hippocraticum als in Platons Schriften; ich kenne überhaupt keinen Beleg vor Aristoteles. Man darf also vermuten, daß erst Aristoteles das Wort als philosophischen Terminus eingeführt hat.«⁴ Aristoteles also prägt das philosophische Begriffswort *enérgeia* und zwar mit einer weitreichenden philosophischen Absicht.

Was bezeichnet dieses neue Wort? Es bezeichnet den Begriff des *Wirkens* oder des Im-Werk-seins (*en érgo einai*). Es bezeichnet nicht, wie später in der Physik, die Fähigkeit, Arbeit zu leisten, sondern die *Tätigkeit* selbst, aber wiederum nicht die Tätigkeit ihrem Inhalt nach (heben, stoßen; bauen, töpfern; singen, denken)

sondern das aktualisierende Moment in jedweder Tätigkeit oder das *Tätig-Sein*. Und wiederum nicht das bloß formal verstandene Tätigsein («Gschaftelhuberei») sondern *das Tätig-Sein, sofern es in sich selber ein Ziel hat*. *Enérgeia* ist der Begriff des sein Ziel verwirklichenden Tätig-Seins. Ein von Aristoteles häufig herangezogenes Beispiel ist das Sehen. *Enérgeia* bezeichnet nicht den Gesichtssinn (also die Fähigkeit zu sehen; *dýnamis*), noch auch das Erblickt- und Erkannthaben, sondern *das Sehen jetzt*, den Vollzug von Sehen. (Beispiel: Vor einer Wiese stehend fragt jemand seinen Begleiter: siehst Du die violette Blüte? Er fragt selbstverständlich jemanden, der sehen kann (*dýnamis*; *potentia*). Der Begleiter sieht, sieht aber nicht die gemeinte Blüte. Er sieht und muß sich gleichwohl sagen lassen: Sieh doch hin. Nun sieht er die Blüte: »wirklich« (gleich *enérgeia*). Sieht der Begleiter wieder weg, so wird das Sehen wieder zu einem Sehen der Möglichkeit nach (*dynámei*). – Das vornehmste Beispiel bei Aristoteles ist die *theoría* im Unterschied zu *epistéme*. Wissenschaft bezeichnet die Möglichkeit und Fähigkeit, eine Wahrheit zu erfassen. *Theoría* bezeichnet das aktuelle Erfassen, das wirkliche Vollziehen der Einsicht.

2. Doch wir wollen dem Begriff selber weiter nachgehen; denn durch den Begriff der *enérgeia* als des energetischen aktualisierenden Moments in allem, was ist, begreift Aristoteles »den Himmel und die Natur: (*ho ouranós kai he phýsis*).⁵ *Enérgeia* kann man nicht sehen. In der Natur und am Himmel erscheint sie indirekt als Bewegung (*kinesis*). Genauer: Jede Veränderung

am Himmel, in der Natur und in der Welt des Menschen ist generell als Bewegung zu begreifen. Da aber jede Bewegung ein Bewegendes (*kinoun*) als Ursache voraussetzt, muß alles, was wir in der Natur, in der Menschenwelt und am Himmel als ein Sein und als Veränderung wahrnehmen auf ein wirkliches Tätigsein zurückgeführt werden. Die *enérgeia* hat damit den Rang eines kosmischen und praktischen Prinzips. Es ist als der innere Anfang und Ursprung des Seins gedacht. Diese ontologische Bedeutung der *enérgeia* wird durch die Lehre von den verschiedenen Weisen von Sein deutlich. Aristoteles unterscheidet drei Weisen des Seins (*ousía*). Es gibt das sinnlich wahrnehmbare Sein, das vergänglich ist, also Veränderung und Bewegung kennt: Die Bewegung des Entstehens und Vergehens, der Mehrung und Minderung, der qualitativen Veränderung und der Veränderung des Ortes: das sublunare Sein. Es gibt ferner das sinnlich wahrnehmbare Sein, das ewig (*aidion*) ist: der Himmel (*ouranós*), vor allem der Fixsternhimmel als »erster Himmel« (*prótos ouranós*). Auch ihm eignet Bewegung und Veränderung, jedoch nur die dem Ort nach, nicht dem Sein nach. Denn dieses Sein hat nicht Anfang noch Ende; seine Bewegung bildet einen Kreis (*kýklos*): eine ewig kreisende Bewegung. Was aber bewegt den Kyklos? Ein Bewegendes, das selber keine Bewegung und keine Veränderung kennt, auch nicht die dem Orte nach. Es ist unbewegt (*akíneton*). Diese dritte Weise von Sein ist nicht sinnlich wahrnehmbar; sie ist ewig und unveränderlich. Als *kinoun akíneton* ist es der »Anfang« aller Bewegung.

»An einem solchen Anfang (*arché*) hängen der Himmel und die Natur.«⁶ Aus der Perspektive der Natur und der ewig in Bewegung befindlichen Himmelskörper ist dieser Anfang das Um-willen aller Bewegung (*hou héneka*); jedoch nicht wie ein Ziel, an das man sich heranarbeiten und das man verwirklichen könnte, sondern wie ein glücklicher Zustand, zu dem man sich hingezogen fühlt, nach welchem man verlangt. Das unbewegt Bewegende bewegt wie das Geliebte (*kinéi de hos erómenon*).

In sich selber ist diese dritte Weise von Sein reines, ewiges Tätigsein, dessen Inhalt es selber als eben dieses Tätig-Sein ist: ein rein sich selbst verwirklichender Akt. Aristoteles stellt den Anfang nicht als eine metaphysische Substanz vor, die etwas bewirkt, sondern als einen Zustand und zwar als einen Lebenszustand: *diagogé* (von *diágein* = durchführen). Es ist der Zustand reiner Selbstverwirklichung. – Dieses Selber-Tätig-Sein ist ein Zustand der Freude, ein Zustand, der, wenn er unverändert währt, der Zustand des Gottes ist. Wir Menschen kennen ihn nur je auf kurze Zeit, wenn wir wach sind, wirklich sehen, wirklich hören, wirklich Einsicht haben, wirklich schauen.

Jene reine *énérgēia*, die ihr eigener Gehalt ist, ist ein Akt, in dem Wissen und Gewußtes, Schauen und Geschautes identisch sind. Sie ist der Akt des wahren Wissens (*nóesis*), das – als vollendet gedacht – zugleich Schauen (*theoría*) und Sichwissen des Schauens (*nóesis nóeseos*) ist.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal dieses im Begriff der Energie zentrierte Weltbild:

a. Wenn wechselnde Bewegungen im sublunaren Bereich, sei es in der Natur oder in der Menschenwelt, erklärt werden sollen, so sind Ursachen anzugeben. Die bewegenden Ursachen des natürlichen Wandels sind generell auf die ewige Bewegung der Planeten und des Fixsternhimmels zurückzuführen.

b. Die Bewegungen des Himmels haben in der ewig kreisenden Bewegung des Fixsternhimmels (*prótos ouranós*) ihre Dominante: Diese bildet ein Kontinuum, einen Kreis ohne Anfang und Ende, ohne Entstehen und Vergehen. Die Welt ist »ewig«. Die so qualifizierte Bewegung ist die des »ersten Bewegten«, dessen Tätigsein dem Gott nahe kommt, gleichwohl wie alles Bewegte ein bewegendes Prinzip voraussetzt.

c. Dieses, das erste Bewegte bewegende Prinzip muß als das unbewegt Bewegende gedacht werden. Dieses Unbewegte ist höchstes, lustvolles und ewigwährendes Selbst-Tätig-Sein. Sein Wesen ist *énérgēia*.

3. Dieses Konzept einer reinen, den Kosmos begründenden Energie bildet bei Aristoteles den Rahmen für die Interpretation des menschlichen Tuns und Handelns, und nicht nur den Rahmen. Die reine Energie ist die Sinninstanz für das Tätig-Sein des Menschen. Die humane Passung des kosmischen Prinzips mit dem praktischen ist nicht zufällig, denn Aristoteles hat sein Weltbild nicht ohne Rückgriff auf das menschliche Handeln in der Polis und auf die Erfahrung der philosophischen Theoria aufgebaut.

Auch das menschliche Handeln ist Bewegung und zwar eine Bewegung, die immer schon ein Ziel hat, nämlich das Gute. Die auf das Ziel gerichtete Bewe-

gung nennt Aristoteles »Streben« (*órexis*). Liegt das Ziel des Strebens außerhalb des Handelns – wie das Haus, welches das Ziel des Bauens ist –, dann spricht er von Tun (*poiein*), dessen Ergebnis das Werk ist (*érgon*). Liegt das Ziel des Strebens im Handeln selbst – wie etwa beim Musizieren oder beim ethischen Handeln –, dann spricht Aristoteles von Handeln (*práxis*).

Was nun den Menschen als Menschen (nicht als Schuhmacher oder als Politiker oder als Feldherrn) angeht, so bestimmt Aristoteles das für ihn Gute – »das menschlich Gute« (*to anthrópinon agathón*) – als *enérgeia* und zwar die *enérgeia tes psychés* im Gegensatz zu einem äußeren Geschäftigsein.⁷ Die Bestimmung des eigentlich menschlich Guten als *Tätigsein der Seele* wird durch zwei weitere Bestimmungen ergänzt, die dieses Tätigsein näher charakterisieren. Es ist erstens ein Tätigsein, das das richtige Ziel im Blick hat, und das macht seinen »ethischen Charakter« (*ethike areté*) aus: *das Tätig-Sein kat aretén*. Es ist zweitens ein *Tätigsein katà lógon*, wobei *lógos* die vernünftige Überlegung im Gegensatz zum Begehren bedeutet; sie vermittelt die Einsicht in die richtigen Wege zum Ziel. – Dieses *energein*, dem gerechte Ziele innewohnen und so gemäß der Tugend ist und das mit Vernunft die Mittel und Wege zu wählen weiß, ist der Grundtypus des menschlichen Handelns: einer dem Guten dienenden Praxis. Dieses Tätigsein macht das wahre Glück des Menschen aus.

Im letzten Buch der Nikomachischen Ethik⁸ kommt Aristoteles noch einmal darauf zu sprechen, daß die

enérgeia kat aretén, das Tätig-Sein gemäß der Trefflichkeit, das Glück des Menschen ausmacht. Das praktische Handeln ist zunächst auf die Polis ausgerichtet und dient guten Zwecken, entbehrt aber der Muße. Es gibt noch eine andere Praxis, die ihr Ziel nicht außerhalb ihrer hat. Diese Praxis ist das Tätigsein des Geistes (– *he tou nou enérgeia*): die *theoria*. Sie weist gegenüber den Bestimmungen, der Tugend und der Vernunft gemäß zu sein, noch eine höhere Bestimmung auf. Sie ist eine *enérgeia* gemäß der Weisheit (*katá ten sophían*). Von dieser Energie sagt Aristoteles, daß sie das freudigste Glück bedeute (*he hediste eudaimonia*). – So ist die *theoria*, das Beisichsein des Geistes im Schauen der Wahrheit, die höchste Praxis. Dieses als das reine Tätigsein des Geistes ist göttlich: *theion ho nous*. Aber eben indem der Mensch sich von diesem reinen Tätigsein anziehen läßt, wird er in seinem Tätigsein am meisten Mensch (*eíper toúto málista ánthropos*).⁹

In einer Welt, in der die Natur und der Himmel durch energetische Strukturen und der Gott als reine *enérgeia* begriffen sind, in einer derart aus »Energie« stammenden und durch sie belebten Welt, in der zwischen Natur und Himmel der Mensch durch Tätigsein (*energein*) am meisten er selbst wird, in einer solchen Welt erübrigt es sich, explizit die Frage nach dem Sinn des Tätigseins zu stellen. Denn entweder dient es als Arbeit dem notwendigen Zweck der Lebenserhaltung und dem »guten Leben« (*eu zén*) in der Polis oder es besitzt die Form der *enérgeia*, und ihr Sinn liegt in ihr selbst.

Nach dem Sinn des Tätigseins, wie es im Mittelpunkt der aristotelischen Metaphysik und Ethik steht, braucht man nicht zu fragen. Wie aber, wenn das Tätigsein des Menschen aus dem Sinnzusammenhang gelöst ist? Und nicht nur gelöst, sondern befreit ist? Denn so verstehen wir doch die neue Zeit gegenüber der alten Zeit. Wir beurteilen die Ablösung von der Sinninstanz als Emanzipation und Befreiung. Nun kann das Tätigsein frei unter andere Regeln gestellt werden wie z.B. unter die Regel der Rationalität oder der Effektivität. Nach dem Sinn einer sinnvollen Tätigkeit braucht man nicht zu fragen. Nach dem Sinn einer vom Sinn befreiten Tätigkeit kann man eigentlich nicht fragen.

IV

Und doch fragen wir: wie ist Arbeit zu begreifen, wenn jene Sinninstanz der *enérgeia* – die göttlich-kosmische Energie und die ethisch-vernünftige Energie – entfällt? Wie kann »unsere« Arbeit als sinnvoll begriffen werden? Wer diese Frage stellt, begibt sich auf einen wenig aussichtsreichen Weg, – so wie der, der in der Wüste den Kompaß wegwirft und fragt, welche Richtung er eigentlich eingeschlagen hat oder welche er nun einschlagen soll. Hat sich das menschliche Tätigsein aus der Orientierung durch einen metaphysischen und ethischen Zusammenhang gelöst und rein auf sich gestellt, so fehlt ihm die innere Orientierung durch die *areté*. Das desorientierte Tätigsein steht ganz von selbst unter der Regel seiner äußeren

Zwecke, – und so wird jedwede Tätigkeit zur »Arbeit«. Solange die äußeren Zwecke meine Zwecke sind, mag es hingehen. Sind aber die Zwecke meines Arbeitens die Zwecke anderer, dann ist die Arbeit nicht nur desorientiert, sondern auch »entfremdet«. Die entfremdete Arbeit ist mannigfach thematisiert worden; sie bleibt hier beiseite. Die hier einschlägige Frage ist die nach der desorientierten Arbeit.

1. Der geistig-kulturelle Wandel, den wir Aufklärung nennen, und der soziale Wandel in Gestalt der Überwindung des Feudalismus haben die moderne Arbeitsgesellschaft hervorgebracht. In ihr sind strukturell alle menschlichen Tätigkeiten zu ›Arbeit‹ geworden. Auch jene Tätigkeiten, die ausdrücklich dem von Arbeit freien Raum, der *scholé*, zugeordnet waren, sind zu Arbeit geworden, angefangen von der Schularbeit – die Widersprüchlichkeit dieser Wortbildung aus Muße und Arbeit ist kaum zu überbieten – über die Bildungsarbeit bis zur Arbeit des Künstlers. Heute dient Arbeit auch zur Bezeichnung von Phasen des psychoanalytischen Prozesses (Trauerarbeit) oder von ethischen Haltungen wie Toleranz oder Verzeihen. Soeben ist ein Buch erschienen mit dem kaum noch erstaunlichen Titel »Sinnesarbeit. Nachdenken über Wahrnehmen«. Hier wird selbst das Wahrnehmen zur Arbeit gemacht. Die Totalisierung der Arbeit führt unausweichlich dazu, daß der Mensch nun in der Arbeit seine Selbstverwirklichung suchen muß. Wo sonst sollte er sie suchen?

2. Doch inmitten der noch nicht an ihr Ende gekommenen Tendenz, alles und jedes als Arbeit anzusehen,

erhalten sich Spuren der früheren Rangordnung menschlichen Tätigseins, – Spuren einer Unterscheidung des *ergázomai* (Werken), des *práttein* (Handeln) und des *energein* (rein sich selbst verwirklichendes Tätigsein). Die Unterschiede zeigen sich in gewisser Weise in einem unterschiedlichen sozialen Prestige dieser oder jener Arbeit, kurioserweise aber kommen sie am prägnantesten in den sprachlichen Bezeichnungen für das Arbeitsentgelt zum Ausdruck; – wie überhaupt die Sprache der Finanzen gelegentlich Auskünfte gibt, die man anderswo nicht erhält. Selbst in der egalitären Arbeitsgesellschaft sind ganz verschiedene Wörter gebräuchlich, um ein Arbeitsentgelt zu bezeichnen; – und nicht nur gebräuchlich, sondern quasi obligatorisch. Denn der Baggerführer erhält kein Honorar, und das Salair des Gastdirigenten heißt nicht Lohn. Die Bezeichnungen Honorar, Gehalt, Gage, Lohn, Sold, Diäten sind nicht beliebig; sie sind Signale einer Wertung.

Lohn – der Prototyp des Entgelts für eine Arbeit – bezieht sich auf eine bestimmte erbrachte oder zu erbringende Arbeitsleistung. Der Arbeiter erhält Lohn. *Gehalt* ist ein Wort, das mit dem Aufkommen des modernen Staates im 18. Jahrhundert zur Bezeichnung eines Entgeltes wird. Es bedeutet, daß »der Gehalt« des Lebens, der Lebensunterhalt generell für ein Dienstverhältnis gewährt wird ohne Bezug auf einzelne Leistungen hier und jetzt und auch ohne Bezug auf einen »Markt«. Beamte, Angestellte, Manager stehen zu ihrem Dienstherrn oder Arbeitgeber als Gehaltsempfänger in einem strukturell dauerhaften Dienst-

verhältnis, und das Kriterium ihrer Tätigkeit ist weniger die einzelne Leistung als die »treuen Dienste«.

Honorar heißt ein Entgelt, dessen Bedeutung ursprünglich – als *honorarium* – eine Ehrenbezeichnung war. Die Tätigkeit ist inkommensurabel für ein materielles Entgelt. Dieses ist vielmehr ein Zeichen ehrender Anerkennung der Person, der Tätigkeit und ihrer Leistung, ohne ein Äquivalent sein zu können. So beim Arzt oder beim Schriftsteller.

Sold heißt das Entgelt für Dienste, nicht für Arbeit. Vielleicht sprechen wir darum auch von einer Beamtenbesoldung und nicht von einer Beamtenentlohnung. – Der Soldat arbeitet nicht, sondern muß »dienen« (Wehrdienst).

Diäten – von lat. *dies* der Tag – besagt Tagegeld. Hier wird ein Entgelt für den Tag gegeben, ganz unabhängig davon, ob gearbeitet wird oder nicht.

Gage als Entgelt für einen Künstler hat abermals eine eigene Nuance. Denn der künstlerische Rang, nicht die Arbeit, hat Bedeutung. Ein anerkannter Schauspieler erhält auch für eine kleine Rolle eine hohe Gage, während der Anfänger für eine möglicherweise weit arbeitsreichere Tätigkeit eine niedrige, eben die Anfängergage erhält.

Dieser Sprachgebrauch dokumentiert eine Unterscheidung und das Bemerkens eines Charakters der menschlichen Tätigkeit, der durch ihren Bezug auf das *energein* begründet zu sein scheint. Doch die Totalisierung der Arbeit hat das größere Gewicht; schon die Sprache der Steuergesetzgebung sorgt für die Nivellierung der Unterschiede.

3. Wird nun für die von der Sinninstanz emanzipierte Arbeit die Frage nach einer Orientierung und Legitimation gestellt, dann kann sie nur in Richtung auf ihren Zweck gestellt werden, sofern dieser *Zweck erreicht wird*, also die Arbeit erfolgreich ist. Für die freigesetzte Arbeit liegt ihre Legitimation in ihrem Erfolg. Ihr Erfolg aber ist *die Leistung*. Sie wird die legitimierende Instanz der Arbeit.

Man kann die Proportion aufstellen: Je weniger die menschliche Praxis in einem Tätigsein gemäß der Tugend und der Vernunft gegründet ist, um so mehr nimmt sie den Charakter der Arbeit an, deren Zweck die Leistung ist. Nimmt man diese Proportion als eine Formel für den Verlauf des sozialen Wandels in der Neuzeit, dann mußte mit dem Schwinden des Bezugs auf den energetischen Grund der menschlichen Praxis und mit deren Metamorphose in Arbeit notwendig die Leistung zu ihrem Maßstab werden. Dieser andere Maßstab hat den Wandel in unseren Schulen bestimmt, von der Grundschule bis zur Hochschule, er bestimmte die Entwicklung des Sports zum Leistungssport; er beeinflusst die Kunst (vgl. die Wettbewerbe); auch in den Dienstleistungsberufen hat er absolute Geltung und selbstverständlich in Gewerbe und Produktion.

4. Die Leistung ist zum Ersatz für die Sinninstanz geworden; und so ist auch auf sie die ganze Begründungslast überlagert worden.

Es liegt mir fern, etwas dagegen zu sagen, daß der Mensch, der junge wie der ältere wie der alte Mensch, bei seinem Tätigsein etwas leisten soll. Im Gegenteil:

Die Leistung gehört zum menschlichen Tätigsein, und in der Gestalt der »Praxis« im griechischen Sinn sind beide identisch, – so wie das Sprechen und die Kommunikation.

»Leisten« ist ein altes Wort und hat die Bedeutung: einen Anspruch erfüllen. So gebrauchen auch wir das Wort noch: eine Zahlung leisten; Gesellschaft leisten; Widerstand leisten und eben Arbeit leisten. In der alt-europäischen Gesellschaft gaben die Zünfte den Maßstab für die Leistung, und wer diesem Maßstab entsprach, war ein Meister. In der modernen Gesellschaft, die nicht durch Stände strukturiert ist, ist Leistung zu einem Faktor sozialer Differenzierung und zu einem Weg des sozialen Aufstiegs geworden. Leistung besteht nicht mehr vorwiegend darin, konventionell gegebene Erwartungen standesgemäß zu erfüllen. Der die Leistung ordnende und den Leistungsdruck regelnde und mäßigende Rahmen entfällt. Der soziale Aufstieg durch Leistung erfordert ein Tun und einen Erfolg über die konventionelle Erwartung hinaus. Es gibt jeweils eine höhere Leistung. Sie hat prinzipiell keine Grenze, sie hat auch keinen Maßstab; vielmehr ist sie selber der Maßstab.

Sofern in einer Gesellschaft eine derartige Tendenz an Boden gewinnt, wird in ihr ein erhöhter *Leistungsdruck* wirksam, vor allem dann, wenn die Leistung nicht nur die Instanz für soziale Geltung, sondern auch für das Selbstgefühl des Menschen wird, – des Menschen, der nicht mehr sinnvoll tätig sein kann und darum seine Befriedigung vor allem im Erfolg suchen muß. Natürlich kommt es dadurch zunächst zu

gesteigerten Leistungen. Die Arbeit folgt ihrer einzigen Quasi-Orientierung, und diese ist die Quantität der Leistung, die Hochleistung, die Höchstleistung, der Rekord. Und Rekorde sind dazu da, wiederum gebrochen zu werden. Es ist nicht unplausibel, daß mit der Höhe der Leistungsrekorde die Desorientierung der Arbeit, die sie hervorbringt, zunimmt.

Doch wo die Leistung absolut wird und als Metaphysikersatz erhalten muß, kann ihre Überbewertung auch zum Grund für das Gegenteil, die Leistungsverweigerung, werden. Überakzentuierung der Leistung und Leistungsverweigerung gehören gleichermaßen in den Rahmen der desorientierten Arbeit.

5. Die Rückbindung der Arbeit an ein Tätigsein, das sein Maß im Menschen selbst und an seinem Glück hat, ist nicht unvorstellbar. Ich kenne einen jungen Menschen, der gerne etwas leistet. Gelegentlich aber bricht er eine erfolgreich ausgeübte Tätigkeit ab, weil die Leistung unversehens zum Bestimmenden geworden ist, – sei es unwillkürlich durch den allgemeinen Trend, sei es durch die soziale Umgebung: Freunde, Lehrer, Trainer nötigen höhere Leistungen ab, letztlich wird die Hochleistung erwartet. Die Begründung für den Ausstieg ist dann kurz: so mache es keinen Spaß. Nun ist, ob etwas Spaß macht, kein unbedingt sicheres Kriterium und gewiß nicht das letzte Kriterium dafür, ob man etwas tun oder nicht tun soll. Aber daß es Spaß macht, gehört dazu. Aristoteles ist unser Gewährsmann. Es muß ja nicht gleich das »freudigste Glück« (*hediste eudaimonia*) sein; dieses ordnet er dem höchsten Tätigsein, dem Tätigsein gemäß der

Weisheit, zu. Doch die *hedoné*, die Lust und Freude, ist kein geringes Indiz dafür, daß die Arbeit mehr ist als Vehikel der Leistung.

So läßt sich auch heute noch ein Indiz dafür erkennen, daß das Arbeiten einen Sinn haben kann. Einmal, daß es nicht zuerst auf die Leistung ankommt, wiewohl die Arbeit erfolgreich sein mag. Und ferner: daß ein Gefühl von Glück damit verbunden ist. Es kommt auf das geglückte Tätigsein an.

Anmerkungen

- 1 Vgl. G.W.F. Hegel, Ges. Werke Bd. 6 (1975) S. 299, 321 ff. – Vgl. Art. Arbeit (W. Conze), in: Geschichtliche Grundbegriffe. Hist. Lexikon der politisch-sozialen Sprache hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Kosellek Bd. 1 (1972) S. 163 ff. – Art. Arbeit (M. Riedel), in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Chr. Wild, Bd. 1 (1973) S. 125 ff.
- 2 Thomas von Aquin, Summa Theologica II-II, qu. 187 art. 3.
- 3 Vgl. Art. Artes liberales (H.M. Klinkenberg), in: Hist. Wörterbuch der Philosophie hg. v. J. Ritter Bd. 1 (1971) S. 531 ff.
- 4 I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966 S. 617.
- 5 Zum Folgenden: Aristoteles, Metaphysik XII, 5-9; hier 1072 b 14. – Vgl. W.D. Ross, Aristoteles's Metaphysics 2 Bde. Oxford 1953. – F. Cubells Martinez, El Concepto de Acto Energetico en

Aristoteles. Valencia 1959. – W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a.M. 1957 S. 215 ff. – J. Stallmach, Dynamis und Energeia, Monographien zur philosophischen Forschung 21. Meisenheim 1959.

6 Aristoteles Met. XII, 7 (1072 b 14).

7 Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 6 (1098 a).

8 a.a.O. X, 7 (1177 a 12 ff.).

9 a.a.O. 1178 a 7.