

Christian Reidenbach

Müßiggang als Evolutionsvorteil

Der Mensch sichert seine Handlungsfähigkeit, indem er die Realität auf Abstand hält. Dazu braucht er Zeit.

🕒 Lesezeit: 7 Minuten

Wer im Grase liegend die Sommerwolken über sich hinwegziehen sieht, der kommt nicht umhin, in den sich ballenden und bauschenden Dämpfen hier und da ein Gesicht, ein Tier, einen Gegenstand zu erkennen. Das Ungestaltete fordert die menschliche Phantasie heraus. Und zugleich zeugt ihre beglückende Aktivität vom Bedürfnis, die unvertraute Wolkenform als Element eines bestehenden Bedeutsamkeitsgefüges auffassen zu können, dessen Bezugspunkte vom Menschen gesetzt sind. Man könnte behaupten: Erst indem ich Gestalt in das Gestaltlose hineinsehe, wird es Teil meiner Lebenswelt.

Von der prekären Erkenntnislage zur Anschauungswelt

Eine solche Deutungsarbeit, die uns von den Momenten des Nichtstuns her vertraut ist und uns gleichsam in eine träumende Kindheit zurückversetzt, verorten wir geistesgeschichtlich in den Zeiten des Mythos: Wo, wie etwa beim Gewitter, optische oder akustische Phänomene vordergründig unerklärlich blieben, bannte man das verängstigende Unbekannte mit der Deutungsmacht der Erzählung: Gottvater zürnt. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* charakterisiert Hegel die *manteia*, die Deutung des ungestalteten Geräuschs oder des Gestammels der Pythia, als ein Hauptcharakteristikum

im Realitätsbezug des antiken Menschen. Hier entwickelte sich ein deutendes Lauschen in der Stille, ein Horchen auf das Geräusch der Bäche und des Windes in den Wäldern: „In diesem Angegebenen haben wir einerseits das Unbestimmte, das sich aber vernehmen läßt, und andererseits ist das, was vernommen wird, eigenes subjektives Einbilden und Erklären

Weltbilder entlasten von der Unverfügbarkeit unbezweifelbarer Wahrheiten, erlauben eine Berechenbarkeit der Zukunft und machen im Alltag handlungsfähig.

des Vernehmenden. Ebenso horchten die Griechen auf das Gemurmel der Quellen und fragten, was das zu bedeuten habe; die Bedeutung aber ist nicht die objektive Sinnigkeit der Quelle, sondern die subjektive des Subjekts selbst [...]“ Und etwas später heißt es, ebenjene *manteia* sei Poesie im Sinne einer „Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist.“¹ Anstatt unmittelbar auf die Wirklichkeit zu reagieren, liefert Poesie (und das meint jede Form der gestaltgebenden Rede) also jene Deutungsmuster, in denen der Mensch die Natur zum Sprechen bringt: Zu ihrer vertrauenerweckenden Antwort wird, was er zuvor in sie hineingedeutet hat.

Dass diese Interpretationsleistung keineswegs antiken Kulturen vorbehalten war, dass sie vielmehr einen Grundzug unserer Gattung ausmacht, haben seit rund hundert Jahren die Denker der Philosophischen Anthropologie vertreten. Der Bonner Kulturphilosoph Erich Rothacker etwa verklammert Antike und Gegenwart, indem er behauptet, man könne die geteilten Grundüberzeugungen bzw. die veranschaulichenden Ideale einer jeden Kultur als ihre Götter bezeichnen, in denen Wertbegriffe allegorisiert sind.²

Zeitgemäßer lässt sich jedoch von Weltbildern oder Weltanschauungen sprechen. Sie stiften Sinn, wo der sich noch nicht unmittelbar erschließt. Und das ist in der aufgeklärten Neuzeit die Regel: Die Erkenntnislage ist, sobald man zu fragen beginnt, prekär; Skeptizisten von Locke bis Popper unterstreichen die Willkürlichkeit metaphysischer Herleitungen und begründender Axiome. Es gibt kein sicheres oder universelles, bloß ein vorläufiges und perspektivisches Wissen von der Welt, Widersprüche inklusive. Hingegen vermögen menschliche Gemeinschaften den eigenen kulturellen Erhalt letztlich nur durch die relative Stabilität ihrer Weltbilder (vgl. unsere Verbindlichkeit gegenüber den Werten des sogenannten Westens) zu sichern, die je nach Anerkennungskonvention von den Spezialisten der Erklär- und Ausdeutungspraxis in Religion, Wissenschaft, Politik oder den Künsten zur Verfügung gestellt werden. Weltbilder entlasten von der Unverfügbarkeit

Christian Reidenbach ist Literaturwissenschaftler und Ideenhistoriker; er unterrichtet an der Universität Luxemburg sowie am Athénée de Luxembourg.

unbezweifelbarer Wahrheiten, erlauben eine Berechenbarkeit der Zukunft und machen im Alltag handlungsfähig.

Der Mensch, das zögernde Tier

Um sich selbst ein Bild zu machen, braucht man jedoch Abstand. Man braucht Muße. Anders als das Tier, das unmittelbar und augenblicksgebunden auf eine Umwelt reagiert, in die es quasi eingehängt ist,³ geht der Mensch – der im aufrechten Gang Entgegengewendete, wie das griechische *anthropos* gewöhnlich übersetzt wird – auf Distanz zu seiner Umwelt und macht sie zum Gegenstand seiner Anschauung. Davon spricht Rilke in der *Achten Elegie* (1922): „Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsere Augen sind / wie umgekehrt[.] / [...] Wer hat uns also umgedreht, daß wir, was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher fortgeht?“⁴ Die Philosophische Anthropologie formuliert das weniger defizitär; sie feiert den Abstand als menschliches Alleinstellungsmerkmal, und Scheler, ihr Begründer, beschreibt ihn als pathetische Protestgeste eines Realitätsverweigerers: „Mensch sein heißt, *dieser* Art Wirklichkeit ein kräftiges ›Nein‹ entgegenschleudern.“⁵

Das meint in Sachen Welterkenntnis, dass der Wahrnehmende den ungeordneten, opaken Strom vorüberziehender Phänomene zum Stehen bringen, dass er ihn ordnen und gliedern, dass er einzelne seiner Elemente isolieren bzw. das, was für ihn selbst bedeutsam ist, in ihnen identifizieren kann. Anstelle einer unerreichbaren Wahrnehmung der Realität *an sich* konfiguriert sich seine Lebenswelt dann als Welt der Anschauungen. Dieser Ersetzungsvorgang ist das Resultat eines Zögerns, mit dem der Betrachter vom unmittelbar sinnlich Gegebenen abrückt und dabei seine unmittelbaren Triebreaktionen transformierte. Und kollektiv besehen sowie auf Dauer gestellt geht die Summe der hierdurch gewonnenen Anschauungen schließlich auf in dem, was man Kultur nennt – Kultur als Antwort auf eine historische Problemlage, als Schaffung eines überindividuell geteilten Anschauungsinventars und Lebensstils.⁶ Sie umfasst alle künstlichen Gestaltungen, mit denen der Mensch eine nicht auslesbare Realität überformt.



© Philippe Reuter / forum

Die Kulturleistung steht mithin im Verhältnis zur verfügbaren Zeit: „Muße vom bloß Nützlichen gibt der Kultur einen Freiheitsspielraum. Wer den ganzen Tag drängende Geschäfte betreibt, hat wenig ‚Zeit‘, in Ruhe etwas zu betrachten oder still nachzudenken.“⁷ Oder auch: Weltbildarbeit zu betreiben. Hans Blumenberg hat sie ausdrücklich als eine rhetorische gekennzeichnet, derzufolge der Mensch seine Wirklichkeit nur als eine verschobene, übertragene (so die wörtliche Übersetzung des *meta-phorein*), im sprachlichen Ausdruck neuentworfen wahrnimmt: Er umgehe die Überforderung durch eine unbegreifliche Realität, „indem er sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch.‹“ Wir begreifen uns beispielsweise *als* „zoon politicon“ oder *als* Wissensgesellschaft. Das anthropologisch Eigentümliche besteht demnach darin, sich der Determination durch die Umwelt und der physischen Zwangsläufigkeit zu entziehen und dumpfe Reaktivität durch verbale Eigenleistung zu ersetzen: Mit ihr überredet das Subjekt sich selbst und Andere zum eigenen Selbst- bzw. Weltbild.⁸

Kultur als Einsetzung eines Weltbilds

Kultur wird so auf biologische Faktoren rückführbar: Das vermeintliche Mängelwesen Mensch mag aufgrund des Fehlens von Klauen und Reißzähnen genetisch benachteiligt sein, im Zuge der

evolutionären Selektion aber ist ihm ein Erkenntnis- als Weltbildapparat erwachsen, der zu Selbst- und Fremdreferenz befähigt, d. h. der es ihm erlaubt, neben sich stehen zu können und sich gleichzeitig „jede mögliche Sichtweise anzueignen.“⁹ Diese reflektierte Weltoffenheit meint eine maximale Flexibilität unserer Perspektive, durch die wir in ganz unterschiedlichen Milieus handlungsfähig sind und einzusehen vermögen, dass die Welt, in der wir leben, immer auch eine andere, möglicherweise bessere sein könnte. Menschliche Weltoffenheit verhindert die Alternativlosigkeit des eigenen Tuns und Wollens. Sie kontrastiert mit der instinktiven Umweltoffenheit oder -ergebenheit des Tiers, weil sie indirekt, über den Umweg der sprachlich-symbolischen Aneignung nämlich, erfolgt.

Und sie steht in enger Verbindung mit dem, was man Selbstbewusstsein oder Identität nennen könnte. Denn Weltbilder setzen Entscheidungsprozesse voraus, bei denen das Relevante vom Irrelevanten geschieden wird. Wie frei der menschliche Wille auch immer sein mag: Sobald ein Organismus den Eindruck hat, Entscheidungen zu fällen bzw. aus mehreren Handlungsalternativen zu wählen – und dazu zählt bereits das ideelle „Zurechtmachen“ des lebensweltlichen Terrains –, schließt er auf eine Instanz, der er den Steuerungsvorgang zuschreiben kann: Es ist sein Ich, das im zuvor bestimmten Orientierungsrahmen ein Zuhause findet.¹⁰

Zu seiner Stärkung trägt auch das Inter-subjektive bei: Entstehung und Institutionalisierung eines Weltbildes vollziehen sich immer im Rahmen eines Kampfes um Anerkennung, der letztlich eine Spielart des Überlebenskampfes ist. Meine eigene Perspektive auf die Welt wird dadurch bestätigt, dass ich Andere von ihr überzeuge und meine Deutungshoheit gegen Kritiker – Kondylis spricht im Anschluss an Carl Schmitt vom Feind – behauptete. Auch wenn es mein Ziel ist, ihn zu überreden, so trägt der Feind als der Andersdenkende gleichzeitig zur negativen Bestimmung meiner eigenen Auffassung und ineins meines eigenen Ichs bei. Die Weltbildfrage ist auf diese Weise immer mit Machtfragen verbunden; die für das Interpretationsergebnis nötigen Selektionspraktiken, die individuelle oder gesellschaftliche Identitätsbildung und der Kampf um die Deutungshoheit der eigenen Kultur treten parallel auf und bedingen sich gegenseitig.¹¹

Verzögerungsprozesse in der Bildung – ein überflüssiger Luxus?

Dass der Mensch sehenden Auges Weltbilder entwirft und vergleicht, erlaubt ihm also, Varianten des Weltbezugs zu denken, herrschende Ideologien in Frage zu stellen (bzw. sie nach eingehender Prüfung gutzuheißen) und auf seine Lebenswelt verändernd einzuwirken – Fähigkeiten, die sich zum Nachweis seiner intellektuellen Reife heranziehen lassen. Erworben wird die nötige Verzögerungskompetenz in der Jugend: Bildung habe, schreibt Blumenberg, „etwas mit der Verzögerung der funktionalen Zusammenhänge zwischen Signalen und Reaktionen zu tun“. In der Auseinandersetzung mit tradierten Bildungsgütern sei weniger wichtig, was gelernt wird, als dass es dazu geeignet sei, über „Figuren, Pflichtübungen, obligatorische Umwege und Umständlichkeiten [...] die unmittelbare Nutzbarmachung des Menschen [zu] erschweren“, mit anderen Worten: zu verhindern, dass sein Blick sich aufs Funktionieren verengt und er wie das Tier bloß reagiert – etwa unter entfremdenden Arbeitsbedingungen.¹² Und das leistet insbesondere die zeitaufwändige Interpretationsarbeit der geisteswissenschaftlichen Fächer. In ihrem Fokus stehen Artefakte, die historischen

Weltbildern formale Prägnanz verleihen, produktive Dissonanzen hervorrufen und Stellungnahmen provozieren.

Die vom technischen Fortschritt der Neuzeit getriebene und zuletzt noch einmal durch die Digitalisierung gesteigerte Taktung von Innovationsprozessen führt jedoch zu einer „Gegenwartsschrumpfung“,¹³ angesichts derer die Verzögerungsoptionen des Menschen und damit zugleich auch die Eingriffsmöglichkeiten in seine Lebenswelt abnehmen. Die generelle Verkürzungstendenz betrifft auch den Bildungsbereich: Bei der Gestaltung der Lehrpläne wird die Frage nach der Relevanz für Späteres (Stichwort *employability*) angesichts klammer Kassen in stets verschärfter Dringlichkeit gestellt. Wo im Namen der betriebswirtschaftlichen

**Möglicherweise wäre die
reine Praxisorientierung des
Kompetenzerwerbs nämlich
nicht mehr als ein Instrument
der Entmündigung, weil sie den
Menschen wieder in eine Umwelt
einhängt, aus der er sich im Zuge der
Evolution erfolgreich emanzipierte.**

Rationalität die möglichst schnelle Reaktionsbereitschaft trainiert werden soll, scheint es verzichtbar, die Reflexion darüber zu erlernen, *warum* man funktioniert, solange man es nur tut; die Spanne zwischen Theorie und Praxis droht sich deshalb zur Besinnungslosigkeit zu verkürzen.¹⁴ Höchst fraglich ist jedoch, ob die menschliche Verzögerungskompetenz, die nicht zuletzt für Welt- und Selbstbild junger Menschen entscheidend ist, überhaupt einem Rationalisierungsprimat unterstellt werden sollte, das Distanznahme und Prokrastination, das Muße und Ineffizienz gleichstellt. Möglicherweise wäre die reine Praxisorientierung des Kompetenzerwerbs nämlich nicht mehr als ein Instrument der Entmündigung, weil sie den Menschen wieder in eine Umwelt einhängt, aus der er sich im Zuge der Evolution erfolgreich emanzipierte. ♦

- 1 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1837], in: Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hg.), *Werke XII*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, S. 289, S. 291.
- 2 Erich Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, Bonn, Bouvier, 1966, S. 35, S. 98. Rothacker konnte nach dem Zweiten Weltkrieg nicht als unbelastet gelten; für seinen Beitrag zur Philosophischen Anthropologie ist das jedoch insofern irrelevant, als kritische Passagen „technisch-metaphorisch gesprochen, ein- und wieder ausschaltbar“ sind, ohne dass dadurch das Denkmodell tangiert würde (so kürzlich Jürgen Fohrmann, in: „Geprägte Form“. Erich Rothackers Kulturanthropologie“, in: *DVjs* 97 [2023], S. 707-733, hier S. 709). Zur Philosophischen Anthropologie allgemein siehe Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München, Alber, 2008.
- 3 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], hg. von Wolfhart Henckmann, Hamburg, Meiner, 2018, S. 49-51, S. 67 f. Scheler bezieht sich hier auf Uexkülls Forschungen zu einzelnen Tierarten in ihren jeweiligen Umwelten.
- 4 Rainer Maria Rilke, *Ausgewählte Werke*, hg. vom Rilke-Archiv in Weimar, Wiesbaden, Insel, 1951, Bd. I, S. 270, S. 272.
- 5 Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 67 f.
- 6 Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie* [1934, 1952], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, S. 99; ders., *Probleme der Kulturanthropologie* [1942], Bonn, Bouvier, 1948, S. 164.
- 7 Rothacker, *Genealogie*, S. 84; zuvor ebd., S. 52, S. 54; ders., *Probleme der Kulturanthropologie*, S. 65 f., S. 85.
- 8 Hans Blumenberg, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“ [1971], in: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, Reclam, 1999, S. 104-136, hier S. 114 f. (Zitat S. 115).
- 9 Rothacker, *Genealogie*, S. 24; vgl. Karl Eibl, *Animal Poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Paderborn, Mentis, 2004, S. 137 f.
- 10 Ebd., S. 139, S. 272; Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart, Klett, 1984, S. 14-19, S. 30 f., S. 46.
- 11 Ebd., S. 35 f., S. 41-44, S. 119. Siehe auch Helmuth Plessner, „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Welt“ [1931], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, Bd. V, S. 135-234, hier S. 188-191.
- 12 Blumenberg, *Anthropologische Annäherung*, S. 124; vgl. auch Rothacker, *Genealogie*, S. 83.
- 13 Vgl. Hermann Lübke, „Gegenwartsschrumpfung. Traditionsgeltungsschwund und avantgardistische Autorität“, in: Ralph Kray/K. Ludwig Pfeiffer/Thomas Studer (Hg.), *Autorität. Spektren harter Kommunikation*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, S. 78-91.
- 14 Blumenberg, *Anthropologische Annäherung*, S. 123 f., S. 134.