

Josef Pieper und die geistigen Grundlagen des Totalitarismus*

von Frank Töpfer

Kurzinhalt – Summary

Josef Pieper zählt zu den Denkern, die nach Ende der Nazi-Diktatur geistige Voraussetzungen des Totalitarismus untersuchten. Er thematisiert besonders den mit Beginn der Neuzeit formulierten totalen Anspruch der Arbeitswelt, der sich in der Gegenwart weitgehend durchgesetzt hat. Dagegen verteidigt Pieper das Recht einer grundsätzlichen Freiheit vom Maßstab praktischer Effizienz. Er sieht sie verwirklicht in Religion, Fest, Kunst und wissenschaftlich-philosophischer Theorie, die es um willen menschlichen Glücks zu verteidigen gilt.

Josef Pieper counts among the philosophers who after the Nazi-dictatorship attempted to unravel ideological preconditions of totalitarianism. In particular, he was considered with the totalitarian claim of the world of labour, formulated at the beginning of the modern times and widely accepted in our presence. Against this claim Pieper defends the right of freedom from the measure of practical efficiency. He discovers this freedom in religion, feast, arts and scientific and philosophical contemplation, which are to defend for the sake of man's happiness.

Einleitung

Totalitäre Staatsverfassungen haben die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts so tiefgreifend bestimmt, daß sie ohne eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen Totalitarismus als ganze unverständlich bleiben muß. Solche Auseinandersetzung ist nicht nur Sache von Einzelwissenschaften wie Politologie, Soziologie oder Geschichtswissenschaft; sie ist auch Sache philosophischer Reflexion, d.h. einer Reflexion, die ihren Gegenstand nicht nur für sich genommen betrachtet, abgegrenzt gegen andere Gegenstandsbereiche, sondern innerhalb des Horizonts der Wirklichkeit im ganzen.

Zu denjenigen, die in dieser Weise nach dem Ende der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland eine Aufhellung des Phänomens Totalitarismus unternahmen,

zählt Josef Pieper. Er widmet sich nicht der thematisch abgegrenzten Gestalt der nationalsozialistischen Herrschaft und auch nicht in soziologischer oder politologischer Weise den Strukturen und Ursprüngen totalitärer Sozialgebilde. Das unterscheidet ihn beispielsweise von Hannah Arendt mit ihrer 1951 veröffentlichten Arbeit *The Origins of Totalitarianism*, eine der frühesten diesem Gegenstand gewidmeten Untersuchungen. Hannah Arendt fragt in politologischer Weise beschreibend und mit anderen Formen von Diktatur vergleichend „nach dem eigentlichen Wesen der totalen Herrschaft“ als „‘Staatsform‘“.¹ Sie analysiert die spezifische Struktur totalitärer Staaten und das ihr Handeln leitende Prinzip. Bei Pieper hingegen erscheint das Thema Totalitarismus eingebettet in die Frage nach der Wesensverfassung des Menschen. Was er unternimmt, steht in dieser Hinsicht in einer Reihe beispielsweise mit Theodor W. Adornos und Max Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* oder einem anderen Werk Hannah Arendts, *Vita activa*: Direkter Gegenstand dieser Untersuchungen ist nicht der Nazi-Totalitarismus oder das Wesen totalitärer Herrschaft als solcher; sie berühren jedoch anthropologische und geistige Voraussetzungen des politischen Totalitarismus, mögen diese als solche ausdrücklich gemacht sein oder nicht.

Doch treten totalitäre Phänomene nicht nur im Bereich staatlicher Verfassungen, dem politischen Bereich im engeren Sinne auf. Piepers Aufmerksamkeit gilt hier einem zu Beginn der Neuzeit theoretisch formulierten totalen Anspruch der Arbeitswelt, der sich in der Gegenwart weitgehend durchgesetzt hat. Er ist von totalitärem Charakter, insofern hier ein Teilbereich menschlichen Lebens beansprucht, dieses im Ganzen zu bestimmen: das menschliche Dasein im ganzen als Arbeit, die menschliche Welt ohne eine auch nur vorstellbare Alternative als Arbeitswelt zu verstehen und zu gestalten. Pieper teilt diese Diagnose mit Hannah Arendt. Anders als sie begreift er aber die gesellschaftliche Akzeptierung dieses Anspruchs ausdrücklich als eine Voraussetzung des politischen Totalitarismus. Der Anspruch verwirklicht sich jedoch nicht nur in totalitären Staatsverfassungen, er entfaltet seinen totalen Charakter ebenso in politisch liberalen Gemeinwesen. Durch diesen Totalitarismus der Arbeitswelt sieht Pieper auch und gerade die Gegenwart bedroht.

Piepers philosophische Beschäftigung mit totalitären Phänomenen wird – auch hierin Adorno, Horkheimer und Hannah Arendt mit ihren sozial- und politikwissenschaftlichen Analysen ähnlich – vorbereitet von soziologischen

¹* Erschienen in *Theologie und Glaube* 3/2004, S. 351-368.

Zit. nach der von der Autorin übersetzten und neubearbeiteten deutschen Ausg. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main: Euop. Verlags-Anstalt 1955.- XV, 782 S., dort 672.

Untersuchungen: Bereits 1933 erschienen die *Grundformen sozialer Spielregeln*,² eine Frucht seiner Arbeit am Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie an der Universität Münster von 1928-1932. Schon hier, vor Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft, hat Pieper die Gefährdung sozialer Gebilde durch sich absolut setzende Ansprüche im Blick, genauer: durch die Absolutsetzung der Sozialform „Gemeinschaft“. So wurde das Buch in einer in der Schweiz veröffentlichten Rezension als „latent antitotalitär“ gekennzeichnet, mit der Folge, daß eine weitere Auflage vom NS-Regime untersagt wurde.³

Verboten wurden zudem ab 1934 alle übrigen Titel Piepers aus dem Bereich der Soziologie, bis dahin sein Hauptarbeitsgebiet (vgl. PAUL BREITHOLZ, MARKUS VAN DER GIET (Hrsg.): *J. Pieper: Schriftenverzeichnis 1929-1989*. München: Kösel 1989 \$). Pieper nahm das zum Anlaß, seine schriftstellerische Tätigkeit von der Sozialwissenschaft wieder auf seine ursprüngliche Thematik zurückzuwenden, der auch schon seine 1929 erschienene Dissertation gegolten hatte: zu „einer aus den Elementen der großen europäischen Denktradition neu zu formulierenden Lehre vom Sein und Sollen des Menschen“ (J. PIEPER in: \$ *Philosophie in Selbstdarstellungen* Bd. 1. Hamburg: Meiner 1975, 249f.). Dabei kam dem christlichen Zweig dieser Tradition, insbesondere Thomas von Aquin, besonderes Gewicht zu. Den Auftakt bildete 1935 *Vom Sinn der Tapferkeit* im Verlag Jakob Hegner, Leipzig (dessen Gründer J. Hegner als Jude Deutschland 1936 verlassen mußte). Die Bücher dieses Charakters wurden zwar nicht verboten. Doch wurde, wie der kommissarische Geschäftsführer des Verlags, Piepers späterer Verleger Heinrich Wild, rückblickend festhielt, die Papierzuteilung an den Verlag, „unter dem Vorwand kriegsbedingter Einsparungen“ unterbunden; mehrere von Piepers Büchern konnten so „trotz starker Nachfrage praktisch nicht mehr gedruckt werden“ (zit. in BERTHOLD WALD: „Aktualisierung durch Enthistorisierung“. *Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur*. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 104 [1997], 147-153, dort Anm. 21).

Ich werde im folgenden zunächst Piepers Kritik an der Absolutsetzung der Sozialform der Gemeinschaft darstellen, wie er sie in den *Grundformen sozialer Spielregeln* entwickelt, und darlegen, inwiefern diese Verabsolutierung eine Voraussetzung totalitärer Staatsverfassungen darstellt. Anschließend werde ich Piepers Ausführungen ihrerseits diskutieren. Nachdem als eine weitere Voraussetzung des politischen Totalitarismus der totale Anspruch der Arbeitswelt dargelegt ist, wird der zweite Abschnitt sich der Bedrohung durch diesen Anspruch widmen, wie sie auch unabhängig von totalitären Staatsverfassungen besteht. Der dritte Teil stellt heraus, daß Bedrohung menschlicher Existenz durch Totalisierung der Arbeitswelt für Pieper heißt: Bedrohung der Möglichkeit menschlichen Glücks.

1. Die Gefahr einer Absolutsetzung der Gemeinschaft

² Im Herder Verlag Freiburg i. Brsg.

³ Vgl. JOSEF PIEPER: *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1964*. München: Kösel 1979.- 307 S., dort 52f.

Piepers *Grundformen sozialer Spielregeln* erlebten seit 1945, nach Ende der Nazi-Herrschaft also, mehrere Auflagen, 1987 eine stark veränderte. Die Änderungen betrafen nicht die wesentlichen Inhalte, sondern den Stil: Pieper beurteilte die früheren Auflagen des Buches als zu sehr im Soziologen-Jargon der 20er und 30er Jahre gehalten. Die Neuformulierung sollte es einem weiteren Kreis zugänglich machen. Anlaß für die Umarbeitung war, wie eine Vorbemerkung wissen läßt, ein Satz einer Rede Max Frischs, gehalten am 19. September 1976 in der Frankfurter Paulskirche: Frischs Dankesrede für den ihm verliehenen Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Ihr Thema war die Möglichkeit des Friedens nach dem Atombombenabwurf auf Hiroshima. Der fragliche Satz spricht die Quintessenz der Rede aus: Der Friede sei nicht durch militärische noch durch diplomatische Strategien zu sichern, sondern „nur durch den Umbau der Gesellschaft in eine Gemeinschaft“⁴. Frisch greift damit eine für die deutsche Soziologie und Sozialphilosophie höchst wirkungsmächtige Unterscheidung zweier Typen menschlichen Zusammenlebens auf. Sie bildet den Gegenstand eines klassischen Werkes deutscher Sozialwissenschaft, das die Unterscheidung schon im Titel trägt und bereits die gleiche Wertung zugunsten der Gemeinschaft vornimmt wie Frischs Rede: Ferdinand Toennies‘ 1887 erschienenes Hauptwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft*.⁵ Es versprach, mit diesem Begriffspaar die beiden Grundkategorien an die Hand zu geben, mit deren Hilfe sich sämtliche konkreten Sozialgestalten sollten beschreiben lassen.

Die von Toennies vorgenommene Wertung zugunsten der Gemeinschaft fiel auf einen fruchtbaren Boden, der in Deutschland spätestens seit der Romantik bereitet worden war. Diese hatte bereits ein substanzielles gemeinschaftliches Ethos, verwurzelt in Religion oder Volk, einer von formal-rationalen Prinzipien geleiteten Gesellschaft entgegengesetzt. Diese Tradition führt Toennies mit seinem soziologischen Ansatz weiter wie sie, umgekehrt, mitverantwortlich für die Aufnahme und Wirkung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* ist.

⁴ MAX FRISCH: *Wir hoffen*. In: DERS.: *Forderungen des Tages 1943-1982*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.- 398 S., 332-342, dort 336 (Erstveröffentlichung in: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel* [Frankfurter Ausgabe], 32. Jahrgang, Nr. 76 v. 21.9. 1976, 1412-1418).

⁵ Ferdinand Toennies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig: Fues 1887.- XV, 294 S. (1912 wesentlich veränderte und erweiterte Aufl. mit dem Untertitel *Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin: Curtius.- XXIV, 312 S.); vgl. auch schon das frühere Werk von LORENZ VON STEIN: *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis 1830*. Leipzig: Wigand 1850.- CXLI, 344 S., dort VII, XIV. – Zur Wirkung dieser Wertung von Gemeinschaft und Gesellschaft in der deutschen Philosophie vgl. den von Pieper ausgehenden Artikel von HERMANN BRAUN: *Die Anfälligkeit des Prinzipiellen. Existenzphilosophie und philosophische Anthropologie vor und nach 1933*. In: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* Bd. 17 (1991), 345-383.

Ausdrücklich gegen die in diesem Werk vertretene Auffassung vom Verhältnis der beiden Sozialtypen hatte Pieper sich 1933 mit seinen *Grundformen sozialer Spielregeln* gewandt. Er unternimmt hier eine idealtypische Charakterisierung solcher Sozialformen, in denen sich auf verschiedene Weise der Grundbegriff der ‚Gesellung‘ realisiert. Er bezeichnet „solche menschlichen Verbindungen [...], die auf einer wechselseitigen Bejahung der Partner beruhen“⁶. Pieper kennt im Unterschied zu Toennies nicht nur zwei, sondern drei solcher Verbindungen: Gemeinschaft, Gesellschaft und Organisation. Wie schon bei Toennies handelt es sich bei den entsprechenden soziologischen Kategorien um Typenbegriffe: Eine bestimmte Sozialgestalt ‚ist‘ keine Gemeinschaft, Gesellschaft oder Organisation, sondern weist nur mehr oder weniger typische Züge einer dieser Formen auf. So bezeichnet der Typus der ‚Gemeinschaft‘ eine Vorherrschaft des ihren Mitgliedern Gemeinsamen, ‚Gesellschaft‘ betont den Einzelnen in seiner Einzelhaftigkeit, und ‚Organisation‘ meint der Zusammenschluß von Menschen hinsichtlich ihrer qualitativen Besonderheit. Weil der konkret existierende Mensch durch alle drei Momente bestimmt ist, weil er sowohl etwas mit anderen gemeinsam hat, als auch Einzelner ist und über besondere Eigenschaften und Fähigkeiten verfügt, tragen auch alle durch Menschen gebildete Sozialgefüge stets Charaktere aller Gesellungsformen, trotz Vorherrschaft eines, die typische Ausprägung bestimmenden Charakters.

Ziel der *Grundformen* ist, angesichts der Abwertung der Gesellungsform ‚Gesellschaft‘ gegenüber der Form der ‚Gemeinschaft‘ zu zeigen, „daß es mehrere legitime Grundgestalten des Miteinanderlebens gibt und also verschiedene Weisen, dem Mitmenschen ‚gerecht‘ zu werden“.⁷ Das eben bestreitet Toennies.⁸ Er sieht Gesellschaft als eine bloße Verfallserscheinung der Gemeinschaft an, als etwas „Pathologisches“.⁹ Obwohl er seine Untersuchung beschränkt auf soziale „Verhältnisse gegenseitiger Bejahung“,¹⁰ betrachtet er Gesellschaft dennoch nicht als eine Form der Gesellung im Sinne Piepers: Gesellschaft sei nur ein „scheinbares“¹¹ Zusammenleben gar nicht

⁶ JOSEF PIEPER: *Grundformen sozialer Spielregeln*. In: DERS.: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*. Hrsg. v. Berthold Wald, Hamburg: Meiner 1997.- 422 S. [= Werke in acht Bänden, Bd. 5], 1-47, dort 8.

⁷ J. PIEPER: *Grundformen*, 9, 17, 45.

⁸ Zwar erklärt Toennies, den Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft rein deskriptiv „ohne Ansehung aller Konsequenzen“ zu behandeln (FERDINAND TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*. In: DERS.: *Gesamtausgabe* Bd. 15. Hrsg. v. Dieter Haselbach. Berlin/ New York: de Gruyter 2000.- XV, 773 S., dort 126). Er zieht damit aber bloß diejenigen Folgerungen nicht, die sich aus seiner Darstellung ergeben: die Minderwertigkeit der Gesellschaft gegenüber Gemeinschaft, Bestreitung ihres Eigenrechtes, praktische Stärkung gemeinschaftlicher und Schwächung gesellschaftlicher Elemente.

⁹ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 80.

¹⁰ FERDINAND TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3 (hier und im folgenden zit. nach dem Nachdruck der 8. Aufl. 1935, Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.- LI, 258 S.).

¹¹ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 5.

„wesentlich“ miteinander verbundener, sondern „getrennter“ Einzelner,¹² „ein bloßes Nebeneinander von einander unabhängiger Personen“.¹³ Die Sozialform der Gesellschaft beruhe allein auf dem Egoismus der Einzelnen, deren Wille „mit einer anderen menschlichen Person als der eigenen gar nichts zu tun hat“.¹⁴ Gesellschaft ist ein artifizierlicher mechanischer Zweckzusammenhang, den der Einzelne sich nutzbar macht zur Durchsetzung eigener Vorteile. Darum herrschen in ihr Profitsucht, Ausbeutung, individueller Geltungsdrang und dergleichen. Das Leben in der Gesellschaft wird nicht um seiner selbst willen gesucht, sondern nur als Mittel zu außerhalb der Gesellschaft gelegenen Zwecken, im wesentlichen um willen der Befriedigung wirtschaftlicher Bedürfnisse. Daher werden in der Gesellschaft zwar „die Feindseligkeiten negiert“,¹⁵ doch nur sofern dies dem eigenen wirtschaftlichen Vorteil förderlich ist, und auch nur so lange. So herrschen in ihr „potentielle Feindseligkeit“ und „latenter Krieg“.¹⁶

Im Unterschied zur Gesellschaft ist Gemeinschaft ihren Angehörigen kein Mittel zur Erreichung ihrer selbst äußerlicher Zwecke. Sie wird, nach Toennies, vielmehr um ihrer selbst willen gesucht. Gemeinschaft beruht auf der seelischen oder geistigen Verbundenheit von Menschen und betont das Gemeinsame der in ihr Verbundenen, deren Einzelinteressen und Besonderheiten dahinter ausdrücklich zurücktreten. Dabei ist nicht schon entscheidend, daß die so Verbundenen über gemeinsame gleiche Eigenschaften verfügen, etwa daß sie sämtlich biologisch Glieder derselben Familie, Bewohner desselben Dorfes sind und ähnliches. Wesentlich ist vielmehr, daß diese Verbundenheit zur Gemeinschaft selber gewollt wird.¹⁷ Paradigmatisch für eine durch Gemeinschaftscharaktere geprägte Sozialgestalt ist die Familie in ihrem durch Geburt gestifteten, durch geistig-seelische Beziehungen gelebten Zusammenhang. Was hier lediglich besonders augenfällig ist, gilt im Prinzip ebenso von größeren Gemeinschaften wie beispielsweise dem ‚Volk‘: Glied einer Volksgemeinschaft bin ich nicht, insofern ich in ihr meine partikularen Interessen verfolge, oder aufgrund einer bestimmten von mir ausgeübten Funktion, sondern aufgrund von etwas, das mir mit allen anderen Volksangehörigen

¹² F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 40.

¹³ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 4.

¹⁴ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 66; vgl. DERS.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 53f.

¹⁵ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 117; vgl. DERS.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 5.

¹⁶ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 53; vgl. 54: die „Feinde [...] erkennen unter gewissen Umständen als ihren Vorteil, sich zu vertragen, einander ungeschoren zu lassen, oder sogar zu einem gewissen Zwecke (etwa auch und zwar am ehesten: wider den gemeinsamen Gegner) sich zu verbinden“.

¹⁷ Vgl. F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 5-7, 91-93; DERS.: *Soziologische Studien und Kritiken*, 125f. Vgl. GÜNTHER RUDOLPH: *Friedrich Nietzsche und Ferdinand Toennies: Der „Wille zur Macht“ widerlegt von den Positionen eines „Willens zur Gemeinschaft“*. In: FERDINAND TOENNIES: *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. Hrsg. v. Günther Rudolph. Berlin: Akademie-Verlag 1990.- 163 S., 107-139.

gemeinsam ist. Das kann gemeinsame Rasse, Sprache, Kultur, Geschichte, Sitte bzw. eine Kombination solcher Gemeinsamkeiten sein.

Pieper bestreitet nicht die Möglichkeit des Verfalls sozialer Gebilde. Anders als Toennies betrachtet er jedoch nicht die Gesellschaft als solche bereits als eine unselbständige, künstliche Gestalt, die als krankhafte Verfallsform nur von der natürlichen und gesunden Gemeinschaft abgeleitet ist. Das impliziert Toennies' Auffassung: Gemeinschaft ist „reales und organisches Leben“,¹⁸ „dauerndes und echtes Zusammenleben“; Gesellschaft hingegen ist nur „vorübergehend und scheinbar“.¹⁹ Reine Ausprägungen des Typs ‚Gemeinschaft‘ sind ihrem Begriff nach möglich, reine Ausprägungen des Typs ‚Gesellschaft‘ dagegen nicht.²⁰ Der Begriff der Gesellschaft verwirklicht sich, indem die begrifflich wie real zugrundeliegende primär gemeinschaftlich geprägte Sozialgestalt von Gesellschaftscharakteren überformt wird; historisch konkret: indem in der realen Sozialgestalt der Stadt der Warentausch herrschend wird. Real und begrifflich bleibt die Gesellschaft stets an Gemeinschaft gebunden,²¹ mit der Tendenz, diese zwar nicht zu zerstören, aber in ihrer Lebenskraft zu schwächen. *Als solcher* bezeichnet Toennies' ‚Begriff der ‚Gesellschaft‘ [...] den gesetzmäßig-normalen Prozeß des Verfalles aller ‚Gemeinschaft‘.“²²

Pieper hingegen erkennt Gesellschaft als eine genuine, positiv zu bestimmende, nicht aus anderen ableitbare Form der Gesellung. Ihre Legitimität gründet auf der ‚Einzelhaftigkeit‘²³ des Menschen in seiner konkreten Existenz. Daß jeder Mensch ein Einzelner ist, „der sein getrenntes Sonderdasein lebt, das er mit niemandem teilen kann“,²⁴ ist nicht ein bloßes Faktum; der Mensch ist nicht vereinzelt wie Dinge einzeln sind. Vielmehr begreift Pieper die Einzelhaftigkeit des Menschen als seine Persönlichkeit: Der einzelne Mensch ist „etwas in sich und auf sich hin Ganzes, ein Wesen, das um seiner eigenen Erfüllung und Vollendung willen existiert“.²⁵ Das aber begründe einen Anspruch: „den Anspruch auf den Respekt vor dem ‚Privaten‘ und auf das ihm als Einzelem

¹⁸ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3.

¹⁹ Vgl. F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 5, 3-7; DERS.: *Soziologische Studien und Kritiken*, 115, 117.

²⁰ So ausdrücklich Edith Stein in ihrer Auseinandersetzung mit Toennies und Scheler: EDITH STEIN: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Untersuchungen über den Staat*, Tübingen: Niemeyer 1970.- VIII, 407 S., dort 295; vgl. dazu H. BRAUN: *Die Anfälligkeit des Prinzipiellen*, 367f.

²¹ Vgl. Toennies' partielle Rehabilitation des Realismus gegenüber dem Nominalismus (*Soziologische Studien und Kritiken*, 115f.)

²² F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 123.

²³ J. PIEPER: *Grundformen*, 9.

²⁴ J. PIEPER: *Grundformen*, 9..

²⁵ J. PIEPER: *Grundformen*, 17.

Zustehende insgesamt“.²⁶ Kraft Personalität hat ein Mensch nicht nur Einzelinteressen, sondern auch ein Recht auf ihre Verfolgung. Gesellschaft ist der öffentliche Raum ihrer Verwirklichung, wo sie gegen Andere, und nicht, wie in der Gemeinschaft, gemeinsam mit ihnen verfolgt werden.

Damit füllt sich Piepers Begriff der „Gesellung“ weiter mit Inhalt, denn nun ist klar geworden, was in der die Gesellung konstituierenden „wechselseitigen Bejahung“ bejaht wird: Bejaht wird der Andere in seiner Personalität, d.h. in seiner zu respektierenden Selbstzweckhaftigkeit. Diese wird geachtet auch bei unterschiedlichen, ja entgegenstehenden Interessen.

Toennies orientiert sich zur Beschreibung des Sozialtyps ‚Gesellschaft‘ am Paradigma des Marktes, an dem sich „die Natur der Gesellschaft wie in einem Extrakt oder wie in einem Hohlspiegel“²⁷ darstelle. Das gesellschaftliche Verhältnis der Einzelnen zueinander zeigt sich damit als Vertragsverhältnis. Pieper schließt sich dieser Auffassung an: Gesellschaft ist ein Ort „des Interessenausgleichs durch Leistung und Gegenleistung“.²⁸ Die vertragliche Regelung dieses Ausgleichs „hat für den Einzelnen keinen anderen Sinn, als so die eigene Forderungsberechtigung und die Leistungsverpflichtung des Partners abzusichern“.²⁹ Die Achtung der Personalität des Vertragspartners, der ebenso Vertragsgegner ist, insofern eben jeder *seine eigenen* Interessen verfolgt, setzt deren Verfolgung jedoch eine akzeptierte Grenze: „beide wollen, falls sie nicht einfachhin Betrüger sind, den eigenen Vorteil unter der einschränkenden Bedingung, daß auch der Andere bekommt, was ihm zusteht“.³⁰ Eben hierin sieht Pieper das Wesentliche des Vertragsverhältnisses: Es untersteht dem Äquivalenzprinzip, dem Prinzip der Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung.³¹ Beiderseitig akzeptiert ist das Prinzip der Gerechtigkeit: Jedem das Seine, „worin natürlicherweise eingeschlossen ist: Mir das Meine“³². Wegen der wechselseitigen Bejahung des Rechtes des Anderen auf das, was ihm gerechterweise zusteht, ist Gesellschaft eine Form echter Gesellung, und nicht an sich bereits eine pathologische Verfallsforms. Dieses Recht des Anderen gründet

²⁶ J. PIEPER: *Grundformen*, 17.

²⁷ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 52.

²⁸ J. PIEPER: *Grundformen*, 18.

²⁹ J. PIEPER: *Grundformen*, 19.

³⁰ J. PIEPER: *Grundformen*, 20.

³¹ Diese Äquivalenz muß, wie Toennies bemerkt, keinem objektiven Maßstab genügen; erfordert ist allein, daß jeder der Partner dasjenige, was er erhält, demjenigen, was er gibt, „wenigstens *gleich achtet*“ (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 40 [zweite Herv. v. mir, F.T.]); es heißt dort weiter: „Es ist sogar notwendig, daß sie [die erhaltene Leistung] ihm willkommener sei, als was er hätte behalten können, denn nur die Erlangung eines Besser-Scheinenden wird ihn bewegen, ein Gutes von sich zu lösen.“

³² J. PIEPER: *Grundformen*, 21.

in seiner personalen Selbstzweckhaftigkeit; sie ist es, die dabei eigentlich bejaht wird. Gesellschaft verfällt, wo die Rechtmäßigkeit fremder Interessen nicht akzeptiert bleibt, die Achtung der Personalität des Anderen fehlt und der Verfolgung der eigenen Interessen keine respektierte Grenze mehr setzt.

Nun versteht jedoch auch Toennies die Gesellschaft ausdrücklich als ein menschliches Verhältnis gegenseitiger Bejahung – während er andererseits den Grundzug der Gesellschaft als „*negative* Haltung“³³ der Individuen zueinander bestimmt, deren Wille mit einer anderen Person „als der eigenen gar nichts zu tun hat“.³⁴ – Worauf richtet sich dann aber die gegenseitige Bejahung; was genau wird hier bejaht? Bejaht wird zwar der Andere, jedoch ausschließlich als Mittel zum eigenen Vorteil. Direkt, „spontan“³⁵ hat der Wille des Individuums in der Gesellschaft nichts mit dem Anderen zu tun. Der Andere wird *als Person*, als um seiner selbst willen existierend und darin meiner Verfügung Grenzen setzend, weder gewollt noch auch nur respektiert. Wenn solcher Respekt innerhalb einer konkreten Sozialgestalt doch geleistet wird, so ist das einem Element geschuldet, das selbst nicht zur Struktur der Gesellschaft als solcher gehört. Was Toennies als Gesellschaft beschreibt, ist darum auch vom Standpunkt Piepers aus eine Verfallsform. Nur kennt Pieper auch eine nicht verfallene Form der Gesellschaft: Hier *kann* Gesellschaft verfallen, bei Toennies ist Gesellschaft verfallene Gemeinschaft.

Im Unterschied zu Toennies sieht Pieper in der Achtung der Personalität ein Strukturmoment der Gesellschaft selbst. Sie ist in dieser Hinsicht doppelgesichtig: Zum einen ist sie der Ort, an dem der Einzelne berechtigterweise seine Interessen als Einzelner verfolgt. Zum anderen, als Kehrseite derselben Münze, ist Gesellschaft der Ort, an welchem dem Einzelnen seine personale Einzelhaftigkeit, daß er um seiner eigenen Erfüllung willen existiert, von den Anderen ausdrücklich zugestanden wird, wie er ihnen dies zugesteht. In diesem doppelten Sinne ist Personalität der „Kristallisationskern“³⁶ von Gesellschaft.

Das heißt nicht, erst Gesellschaft würde Personalität generieren. Gesellschaft ist lediglich diejenige Weise des menschlichen Miteinanders, in der Personalität, Selbstzweckhaftigkeit des Einzelnen, ausdrücklich realisiert ist: Sie ist wesentlich das wechselseitige Akzeptieren des Rechtes auf Privatheit, Abgrenzung, Eigeninteresse. Die gesellschaftliche wechselseitige Bejahung läßt Personalität nicht erst entstehen, sondern

³³ F. TOENNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 40.

³⁴ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 66.

³⁵ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 126.

³⁶ J. PIEPER: *Grundformen*, 17.

verhilft dem menschlichen Dasein in seiner personalen Verfassung zur ausdrücklichen Anerkennung und damit zur Möglichkeit seiner Entfaltung. Weil es jedoch zum Menschen gehört, personales Individuum zu sein, ist er dies auch in denjenigen Sozialgebilden, die durch den Vorrang einer anderen Gesellungsform bestimmt sind. Auch in der vorwiegend durch Gemeinschaftscharaktere geprägten Familie, beispielsweise, „bleibt der Einzelne ein um seiner eigenen Vollendung willen existierendes, personales Wesen“. Umgekehrt bleiben auch in der Gesellschaft „die Menschen ‚Brüder‘, mögen sie sich auch primär als souveräne Individuen verstehen“.³⁷ Entsprechendes gilt für die Gesellungsform der Organisation.

Weil Pieper mehrere legitime Grundformen menschlichen Miteinanderlebens kennt, kann in seiner Konzeption nicht nur Gemeinschaft verfallen. Verfallen kann prinzipiell jedes konkrete Sozialgebilde, gleichgültig, durch welchen Typ es vorherrschend bestimmt sein mag. Und dies kann nicht nur geschehen, indem in einem durch eine bestimmte Form geprägten Sozialgebilde die Züge einer anderen Form überhand nehmen; eine gemeinschaftlich geprägte soziale Verbindung etwa kann nicht nur verfallen durch das Überhandnehmen gesellschaftlicher Charaktere. Eine soziale Verbindung kann auch gewissermaßen von innen heraus degenerieren. Genau das ist der Fall, wenn gesellschaftliches Handeln die Grenze der Personalität des Anderen mißachtet. Hier wird eine Grundlage aufgegeben, die für diesen Sozialtyp selbst konstitutiv ist.

Verfallen kann eine konkrete Sozialgestalt aber auch, indem sich der in ihr herrschende Gesellungstyp absolut setzt. Auch dann verfällt sie nicht zu einer Gestalt anderen Typs. Eine Gemeinschaft, Gesellschaft oder Organisation, die sich absolut setzt, bleibt eine soziale Verbindung genau diesen Typs, denn sie negiert ja gerade alle anderen Züge. Das Verfallen ist hier die Absolutsetzung als solche, die die Verfassung des Menschen in seiner konkreten Existenz mißachtet, in welcher er Allgemeines, Individuelles und Besonderes ist.

In einer solchen Absolutsetzung theoretischer Art liegt das Problematische der Toenniesschen Konzeption. Es zeigt sich an Toennies' Behandlung des Menschen in seiner personalen Einzelhaftigkeit. Wie Pieper ordnet auch Toennies den Menschen als seine eigenen Interessen verfolgendes und in diesem Sinne freies Individuum dem Sozialtyp der Gesellschaft zu. Er scheint jedoch Gesellschaft als den Ort anzusehen, der personale Individualität überhaupt erst entstehen läßt: Daß sich die Stadt zur

³⁷ J. PIEPER: *Grundformen*, 35; vgl. 33.

Tauschgesellschaft entwickelt, beinhaltet, daß sich die Subjekte des Warentauschs „als freie Individuen erheben“.³⁸

Doch auch wenn Toennies' Auffassung nur besagen sollte, daß in der Tauschgesellschaft sich die Individualität besonders entfaltet, bleibt bestehen, daß deren eigentlicher Ort damit eine Verfallsgestalt menschlichen Zusammenlebens ist. Freie Individualität tritt aber hier nicht bloß in Erscheinung. Sie ist vielmehr selbst ein Verfallsphänomen, denn sie ist der Motor der Entwicklung von Gemeinschaft zu Gesellschaft und damit der Motor des Verfalls: Sie hat sich, „ihre eigenen Zwecke verfolgend“, „abgelöst von dem Mutterstock des gemeinschaftlichen Lebens und Denkens“. Die freie Individualität läßt den gesellschaftlichen Zustand von Ausbeutung und Unterdrückung entstehen. Zwar sind dem Begriff der Gesellschaft nach in ihr alle Individuen gleich, „sofern sie zu tauschen und Kontrakte zu schließen fähig sind“. Doch sieht die Wirklichkeit anders aus: Die die Entwicklung zur Gesellschaft treibenden „unternehmenden Individuen sind als Kapitalistenklasse die Herren und aktiven Subjekte der Gesellschaft, welche sich der arbeitenden Hände als ihrer Werkzeuge bedienen“.³⁹

Das Problematische dieser Auffassung liegt nicht darin, daß hier die freien Individuen als die treibenden Kräfte der Entwicklung von Gemeinschaft zu Gesellschaft betrachtet werden. Problematisch ist, daß ein positiver Begriff freier Individualität, der nicht an die Verfallsgestalt von Gesellschaft gebunden und nicht selber Verfallsphänomen wäre, hier fehlt. Freie Individualität hat damit keinen legitimen Ort mehr: Wo sie auftritt, ist sie Verfall. Gemeinschaft ihr gegenüber als Ideal hinzustellen, hat daher zur Konsequenz, der personalen Einzelhaftigkeit überhaupt das Recht zu bestreiten.

Genau dies geschieht, wenn, wie in der nationalsozialistischen Ideologie, Gesellschaft und rassistisch definierte Volksgemeinschaft identifiziert werden oder wenn bürgerliche Gesellschaft durch eine bestimmte Gemeinschaft ersetzt wird. Damit ist der Weg frei für einen politischen Totalitarismus. Er besteht zwar als solcher nicht schon in der Absolutsetzung der Gemeinschaft als Sozialform und der Alleinherrschaft einer bestimmten konkreten Gemeinschaft. Aber mit der Ausschaltung des Rechtes des Einzelnen auf seine Einzelhaftigkeit, Privatheit, Distanz ist eine Bedingung für die Durchsetzung einer totalitären Ordnung erfüllt.

Deren Charakter sieht Pieper in einer Absolutsetzung nicht der Gemeinschaft, sondern des Sozialtyps der ‚Organisation‘: eine „Aktionseinheit [...], in welcher jeder

³⁸ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 117

³⁹ F. TOENNIES: *Soziologische Studien und Kritiken*, 117, 118.

Einzelne in seiner besonderen Funktion mit den anderen, gleichfalls auf ihre besondere Weise wirkenden Einzelnen in arbeitsteiliger Ergänzung verbunden ist“.⁴⁰ Die Einzelnen sind innerhalb der Organisation – der Fußballmannschaft, des Orchesters, der Fabrik – primär Funktionsträger, die zur Erreichung des gemeinsamen Ziels jeweils besondere Aufgaben erfüllen. Die so Verbundenen treten einander hier in ihrer sie unterscheidenden qualitativen Besonderheit gegenüber.⁴¹ Allerdings: sie sind verbunden durch etwas allen Gemeinsames, durch das zu erreichende Ziel. Primär dieses haben sie im Blick, nicht das Organisationsganze noch einander als Einzelne. Das Ziel ist nur zu verwirklichen, wenn die Einzelnen in ihrer Einzelhaftigkeit, in ihren partikularen Interessen zurücktreten und sich ihm unterordnen. Im Extremfall totalitärer Sozialgebilde geht dies bis zur völligen Negation der Einzelhaftigkeit und zum restlosen Aufgehen in der Funktion.

Pieper stellt nicht die Frage nach der positiven Beziehung zwischen Gemeinschaft und Organisation; er behandelt nur die zwischen ihnen mögliche Spannung⁴² und sieht, in der Nachbemerkung zu den *Grundformen*, die Bedrohtheit von Gemeinschaft und Gesellschaft durch Organisation. Ein Blick auf die totalitären politischen Systeme des 20. Jahrhunderts zeigt aber, daß darin Gemeinschaft und Organisation eine enge Verbindung eingehen: Die Organisationen stehen im Dienst von Gemeinschaften, von Volk oder Klasse. Der Grund hierfür ist, daß die Sozialform ‚Organisation‘ in einem Sinne unselbständig ist, der sie von den beiden anderen Formen unterscheidet. Gemeinschaft und Gesellschaft haben nämlich, wenngleich auf verschiedene Weise, ihr Ziel in sich: Bei der Gemeinschaft ist es diese selbst, bei der Gesellschaft ist es der Einzelne, dem die Gesellschaft zwar bloß Mittel, der aber als ihr Glied in sie eingebunden ist; die Glieder der Gesellschaft sind hier Zweck. Die Organisation hingegen hat in keinem Sinne ihren Zweck in sich: Die auszuführende Sinfonie ist der Zweck, nicht das Orchester, der militärische Sieg, nicht die Armee. Die Organisation ist wesentlich Mittel. Sie bedarf darum eines vorgängigen Zwecks, den sie nicht selber setzen kann, sondern um dessentwillen sie erst ins Leben gerufen wird. In den totalitären politischen Sozialgebilden des vergangenen Jahrhunderts liefert diesen Zweck die Gemeinschaft (‚Herrschaft der Klasse‘, ‚Größe des Volkes‘).⁴³ Sie setzt sich selbst als alleiniges legitimes Ziel und

⁴⁰ J. PIEPER: *Grundformen*, 28.

⁴¹ Vgl. J. PIEPER: *Grundformen*, 28.

⁴² Vgl. J. PIEPER: *Über die Spannung zwischen Organisation und Gemeinschaft in der kirchlichen Arbeit*. In: *Magazin für Pädagogik* 97 (1934), 74-77.

⁴³ Das schließt natürlich nicht aus, daß die Organisation in Wahrheit eine Interessengruppe ist, die nur vorgeblich den Zweck der Gemeinschaft fördert, tatsächlich aber bloß das eigene Interesse verfolgt: Macht, wirtschaftliche Privilegien etc.

diskreditiert damit den Einzelnen in seiner Einzelhaftigkeit. Beides ist nötig für eine totalitäre politische Ordnung: Gemeinschaft gibt ein Ziel, dem eine Organisation sich widmen kann, und liefert dieser gleichzeitig die Legitimation für die reale Unterdrückung des Einzelnen in seinen Eigeninteressen.

Der politische Totalitarismus läßt sich also nicht, wie Pieper meint, als Absolutsetzung des Gesellungstyps der Organisation verstehen, sondern nur als Verbindung von Gemeinschaftsabsolutismus und einer sich in seinen Dienst stellenden organisatorischen Umsetzung. Es ist nicht nur die historische Wirklichkeit der totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, es sind auch Piepers eigene Analysen und seine Begrifflichkeit, die zu diesem Ergebnis führen, indem er Organisation bestimmt als auf einen außer ihr liegenden Zweck gerichtet. Zwar ist es richtig, daß totalitäre Verfassungen „die Organisierung des politischen Gemeinwesens zu einer Arbeitsarmee von lauter Einzelfunktionären“ anstreben, „die zueinander in primär dienstlichen Verhältnissen stehen“. Aber dies bedeutet nicht die „Auflösung alles nicht-rationalen [...] Gemeinschaftslebens“.⁴⁴ Die nationalsozialistische völkische Ideologie bezeugt das nachdrücklich.

Wo der Zweck der politischen Organisation eines Sozialgebildes in eine sich absolut setzende Gemeinschaft gelegt wird, ist diesem gegenüber nur ein einziges menschliches Verhalten legitim: die Arbeit um willen seiner Verwirklichung. Was dem Zweck nicht direkt dient, erhält seine Legitimation durch seinen indirekten Nutzen: Das nationalsozialistische Urlaubsprogramm bezweckt „Kraft durch Freude“, Kraft, die dann in die verordnete Arbeit zu fließen hat. Politischer Totalitarismus artikuliert sich daher als Anspruch organisierter Arbeit auf sämtliche menschliche Lebensbereiche, verbunden mit seiner gewaltsamen Durchsetzung.⁴⁵ Als geistige Grundlage totalitärer politischer Gebilde zeigt sich eine Auffassung vom Menschen, die ihn reduziert auf ein Gemeinwesen, dessen Existenz sich aus seiner Nutzenfunktion für die Gemeinschaft legitimiert.

2. Der totale Anspruch der Arbeitswelt

⁴⁴ J. PIEPER: *Grundformen*, 34.

⁴⁵ Die „totale Organisation“ charakterisiert auch Hannah Arendt als ein Element des nationalsozialistischen Totalitarismus (*Elemente und Ursprünge*, 538ff.).

Dieser Zug des Totalitarismus, sein Charakter als totaler Anspruch der Arbeit auf alle Lebensbereiche, beschäftigt Pieper in seiner ersten Buchveröffentlichung nach dem Krieg: *Muße und Kult*.⁴⁶ Dabei bestimmt ihn die Überzeugung, daß die geistigen Voraussetzungen des Totalitarismus langlebiger als ihre nationalsozialistischen Auswirkungen und keineswegs nur in kommunistischen Regimes nach wie vor in Kraft sind. So wendet er sich auch weniger nach rückwärts als nach vorn.⁴⁷ Die Situation des deutschen Neuanfangs erfordert eine Besinnung auf seine geistigen Grundlagen. Dabei konzentriert Pieper sich auf dasjenige, was er in der aktuellen Lage des Wiederaufbaus am dringlichsten geboten sieht: eine Verteidigung der Maße gegen den „Anspruch der totalen Arbeitswelt“.⁴⁸ In dieser Frontstellung kommt etwas zum Ausdruck, was weniger ausdrücklich auch in den *Grundformen sozialer Spielregeln* enthalten ist: Daß die Auffassung, der Mensch sei etwas, was sich primär durch seinen Nutzen für etwas rechtfertigt, nicht an einen politischen Totalitarismus gebunden ist. Betrachtet man konkrete Sozialgebilde darauf hin, wie sie von einer solchen Auffassung geprägt sind, zeigen sich Züge einer Absolutsetzung der Arbeit, der nutzbringenden Tätigkeit weit über den Bereich diktatorischer Regimes und verordneter Fünfjahrespläne hinaus an vermeintlich harmlosen Phänomenen: an einer Reform von Bildungseinrichtungen, einem Verständnis von Feiertag und Feierabend, einer Diskussion um Ladenschlußgesetze allein nach Kriterien wirtschaftlicher Effizienz.⁴⁹ Bei diesen beliebig vermehrbaren Beispielen handelt es sich nicht um Vorkommnisse in totalitären Diktaturen. Sie lassen sich jedoch verstehen als Ausdruck der Überzeugung, daß alle, auch geistige, menschliche Aktivität einen praktischen Nutzen haben müsse und sich allein aus ihm legitimiere.

Was Pieper schon für den politischen Totalitarismus behauptet, hier jedoch nur mit halbem Recht, trifft für seiner Diagnose der Gegenwart zu: Im Anspruch der totalen Arbeitswelt setzt sich die Sozialform der Organisation absolut ohne positive Beziehung auf irgendeine andere Art der Gesellung. Arbeit wird zum einzigen legitimen

⁴⁶ München 1948 (im folgenden zit. nach: JOSEF PIEPER: *Muße und Kult*. in: JOSEF PIEPER: *Kulturphilosophische Schriften*. Hrsg. v. Berthold Wald. Hamburg: Meiner 1999.- 472 S. [= Werke in acht Bänden, Bd. 6], 1-44). Vorher waren bereits erschienen: *Muße und Mußelosigkeit*. In: *Taschenbuch für junge Menschen*. Hrsg. v. Peter Suhrkamp. Berlin: Suhrkamp 1946.- 381 S., 308-316, und: *Verteidigung der Maße*. In: *Hochland*. 39./40. Jg. (1947), 289-302.

⁴⁷ Das hebt auch RAINER HANK: *Arbeit – die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen*. Frankfurt am Main: Eichborn 1995.- 216 S., dort 116, hervor.

⁴⁸ J. PIEPER: *Muße und Kult*, 1; vgl. 6; vgl. auch JOSEF PIEPER: *Muße und menschliche Existenz*. In: DERS.: *Tradition als Herausforderung*. München: Kösel 1963.- 364, 193-201; DERS.: *Arbeit, Freizeit, Maße*. In: DERS.: *Arbeit, Freizeit, Maße – Was ist eine Universität? Zwei Beiträge von Josef Pieper*. Münster: Regensberg 1989.- 53 S., 11-30.

⁴⁹ Vgl. hierzu CHRISTIAN NÜRNBERGER: *Die Machtwirtschaft. Ist die Demokratie noch zu retten?* München: Deutscher-Taschenbuch Verlag 1999.- 278 S.; DERS.: *Kirche, wo bist du?* München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 2000.- 310 S., dort 49-141.

menschlichen Vollzug; was von Hause aus nicht Arbeit ist, wird auf sie ausgerichtet und erhält von ihr Sinn und Recht: Muße wird verstanden als Erholung für den Arbeitsprozeß; Freizeit wird gefüllt mit Aktivität, deren Ausführung als Erfüllung eines Leistungsanspruchs erfahren wird (weshalb Soziologen von „Freizeitstress“ sprechen); was sich nicht derart füllen läßt, wird als Langeweile erlebt.⁵⁰

Angesichts dieses gesellschaftlichen Befundes sieht Pieper auch nach dem Ende der totalen Organisation der Nazi-Diktatur die Aktualität von Ernst Jüngers 1932 – also vor der nationalsozialistischen Machtergreifung – erschienener Beschreibung des ‚Arbeiters‘⁵¹ ungebrochen. Jünger widmet seine Analyse nicht, wie der Titel nahelegen könnte, einer bestimmten soziologisch faßbaren Gesellschaftsklasse, dem Arbeiter im Unterschied etwa zum Angestellten⁵² und Selbständigen. Er will vielmehr den Arbeiter als die planetarische Gestalt des 20. Jahrhunderts zeigen: Arbeiter ist jeder in jeglichem Lebensvollzug. Pieper formuliert vorsichtiger, das von Jünger gezeichnete Bild habe „schon begonnen“, „den kommenden Menschen zu prägen“. Doch sieht er in Jüngers Buch durchaus zutreffend die herrschende „Meinung vom Wesen des Menschen überhaupt“ ausgesprochen, die sich mit der Verabsolutierung funktionalen Denkens durchsetzt: Mensch sein heißt Arbeiter sein, heißt, eine Funktion für etwas erfüllen. Damit ist nicht ein von außen, durch ein politisches Diktat an den Einzelnen herangetragenener Anspruch bezeichnet. Wo der Arbeiter „allgemein menschliches Richtbild“⁵³ ist, ist das gar nicht mehr nötig. Der totale Anspruch ist ein Anspruch gegen sich selbst. Der Rückschlag eines sich absolut setzenden funktionalen Denkens macht den Menschen selber im Ganzen seiner Existenz zum verfügbaren Mittel, zum Instrument. Die Pointe der Diagnose von der totalen Herrschaft der Arbeitswelt liegt also nicht in der Meinung, es werde faktisch immer gearbeitet, immer produziert. Sondern primär besagt sie, eine bestimmte Art des Denkens, eine geistige Haltung habe sich absolut gesetzt: diejenige, die jegliche Aktivität, auch theoretische, instrumentell betrachtet, nach ihrem Nutzen für etwas anderes als dieses Tätigsein selbst. Diese Absolutsetzung läßt es nicht mehr zu, menschliche Vollzüge anders denn als Arbeitsvollzüge oder als deren Unterstützung zu legitimieren, mögen sie sich äußerlich darstellen wie auch immer.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. R. HANK: *Arbeit*, 87-143.

⁵¹ E. JÜNGER. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg: Hanseatische Verlags-Anstalt 1932.- 300 S.

⁵² Wie ihn SIEGFRIED KRACAUER: *Die Angestellten*. Frankfurt am Main: Frankfurter Societäts-Druckerei 1930.- 149 S., vorführt.

⁵³ J. PIEPER: *Muße und Kult*, 5; vgl. 32.

⁵⁴ Diese Diagnose, auch in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, teilt Pieper, bei ansonsten vielfach unterschiedlichen Positionen, auch mit Adorno und Horkheimer sowie Hannah Arendt. Hannah Arendt sieht mit der Wende von Mittelalter zu Neuzeit nicht nur die *vita contemplativa* diskreditiert. Sie sieht in der Folgeentwicklung auch das zwischenmenschliche Handeln im eigentlichen Sinne eines Tätigseins, das sein

In dieser Haltung liegt die potentielle Bereitschaft zum Aufgehen im Funktionieren für eine Organisation. Auf diese Bereitschaft baut politischer Totalitarismus. Die totalitäre Haltung gegen sich selbst trägt zu seiner Ermöglichung bei. Denn wenn auch nicht die konkreten Ziele oder Mittel eines diktatorischen Regimes gebilligt werden, so besteht, so weit sich das Richtbild des Arbeiters durchgesetzt hat, doch kein Widerspruch dagegen, daß überhaupt Menschen unter einen totalen Nutzenanspruch gestellt werden.

Diese Haltung verschwindet indes nicht mit dem Zusammenbruch eines totalitären politischen Systems. Sein Ende beendet wohl die äußere Gewalt, nicht aber die innere Gebundenheit an die „sinnlos gewordene Zivilisation der modernen Arbeitswelt“.⁵⁵ Sinnlos geworden ist die Zivilisation, weil Arbeit, ein seinem Wesen nach bloß mittelbares Tun, absolute Geltung gewonnen hat. In der Absolutsetzung des Mittels Arbeit, seiner Verselbständigung von jedem Zweck, der nicht wieder nur ein weiteres Mittel im Arbeitsprozeß ist, geht jeder Sinn verloren, der des in sich selbst sinnvollen Zwecks wie auch der des Mittels selbst: Seinen Sinn als Mittel hat es nur in der Ausrichtung auf ein Ziel, das nicht selbst wieder bloßes Mittel ist. Wo alles um willen eines Zwecks da ist, gibt es keine Zwecke mehr, und die Mittel selbst werden sinnlos.

Es beeinträchtigt die faktische Herrschaft dieses Denkens nicht, daß es sich selbst *ad absurdum* führt. Es führt aber zu den spezifisch modernen Formen des Nihilismus und der existenziellen Sinnlosigkeitserfahrung.⁵⁶

Das individuelle Sinnverlangen indessen bleibt. Unter der Herrschaft des instrumentellen Denkens hat es keine andere Wahl, als sich auf das einzig Verbliebene zu richten: die Arbeit. Erst hiermit, indem Sinnerfüllung selbst vom bloßen Mittel erwartet

Ziel in sich trägt und nicht Mittel ist, als Konstitutum menschlicher Existenz ersetzt durch Arbeit. Das Ende dieser Entwicklung liegt im Verschwinden des Menschen als handelndem Subjekt zugunsten von Klasse und Gattung, während der einzelne Mensch bloß noch animal laborans ist. (HANNAH ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1960 und Stuttgart: Kohlhammer 1960.- 375. S. [engl. Erstausg.: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958.- VI, 332 S.], dort 312ff.) – In der Neuausgabe ihrer *Dialektik der Aufklärung* von 1969 schreiben Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, seit „Ende des nationalsozialistischen Terrors“ habe sich, trotz zeitweiliger Unterbrechung, die „Entwicklung zur totalen Integration“, der „Lauf zur verwalteten Welt“ noch beschleunigt und bestätigen damit ihre frühere Diagnose vom totalitären Charakter der instrumentellen Vernunft. Verlangt sei „heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig erscheinen“ (THEODOR W. ADORNO, MAX HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*. Neuausgabe. Frankfurt am Main: Fischer 1969.- X, 275 S., dort 9f.).

⁵⁵ HELMUTH PLESSNER: *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in: DERS.: *Gesammelte Schriften* VI. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.- 310 S., dort 188. – Mit Plessner hatte Pieper bereits übereingestimmt in der Kritik des Geselligkeitsideals der Gemeinschaft; vgl. HELMUTH PLESSNER: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Bonn: Cohen 1924.- 121 S. (wiederabgedruckt in: HELMUTH PLESSNER: *Gesammelte Schriften* V. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.- 284 S.).

⁵⁶ In diesem Zusammenhang wäre auch Martin Heidegger zu nennen, der den europäischen Nihilismus als Konsequenz der Herrschaft der Technik sieht.

wird, verwirklicht die Arbeit ihren totalitären Anspruch; sie wird nicht mehr bloß als Anspruch erfahren, sondern auch als einzige mögliche Erfüllung erwartet. Sie ist alternativenlos geworden.⁵⁷

3. Verteidigung menschlichen Glücks

Was Pieper gegen eine solche Vereinnahmung verteidigt, ist das Eigenrecht einer grundsätzlichen Freiheit vom Maßstab praktischer Effizienz. Sie sieht er kulturell verwirklicht in den Gestalten von Religion, Fest, Kunst und wissenschaftlicher, besonders philosophischer Theorie. Er knüpft hierin an die antik-mittelalterliche Konzeption eines kulturell abgesicherten Bereichs der Muße an, die sich ihrem Wesen nach der Indienstnahme durch Zwecke verweigert. Im Gegenteil ist die Ermöglichung von Muße das Ziel allen „unmüßigen“,⁵⁸ arbeitsamen Tätigseins. Alle Arbeit und zweckgerichtete Organisation hat den Sinn, einen Raum zweckfreien, in sich selbst sinnvollen Tätigseins zu ermöglichen.

Die Antike hat den Zusammenhang zwischen der Ermöglichung eines Bereichs der Muße und politischer Organisation deutlich gesehen: Aristoteles bestimmt als Aufgabe des Gesetzgebers, die sozialen Bedingungen für einen Raum der Muße zu schaffen, in dem Freiheit von allen politischen wie privaten Zwängen des Notwendigen und Nützlichen herrscht.⁵⁹ „Muße und feiertägliche Zusammenkünfte“⁶⁰ nach Kräften zu verhindern, ist hingegen Absicht des Tyrannen. Das einander Begegnen von Menschen, ohne in die Zwecke von Arbeit und Plan eingespannt zu sein, ermöglicht nämlich, daß diese sich nicht nur als gesellschaftliche Funktionsträger kennenlernen, sondern persönliche Vertrautheit zueinander aufbauen, eine exklusive Beziehung, die sich der Kontrolle entzieht. Die durch Freiheit von jeglicher Indienstnahme gekennzeichnete Muße stellt darum eine potentielle Gefahr für jeden Totalitarismus dar.

Was die totale Arbeitswelt mit der Muße abschafft, ist der Bereich, in dem sich menschliches Glück realisiert. Mit Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin teilt Pieper die Auffassung, daß die Erfüllung menschlicher Existenz im genießenden

⁵⁷ Vgl. J. PIEPER: *Muße und Kult*, 32; R. HANK: *Arbeit*, spricht schon im Titel seines Buches von der Arbeit als „Religion“. Hannah Arendt nennt „Produktivität und schöpferische Genialität“ die „Götter und Götzen der Neuzeit“ (*Vita activa*, 289).

⁵⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1177b 5 (Übers. Franz Dirlmeier, Stuttgart: Reclam 1983.- 380 S.).

⁵⁹ Aristoteles: *Politik* 1333a 36-b 1 (Übers. Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1973.- 395 S.).

⁶⁰ Aristoteles: *Politik*, 1313b 2.

Haben dessen besteht, was man liebt. Und mit derselben Tradition versteht Pieper solches Haben eines Geliebten als einen erkenntnismäßigen Akt: als *theoria* oder *contemplatio*. Ein solcher „Glücks-Theoretizismus“ mag zunächst kontra-intuitiv sein: Wer stellt sich schon wie Aristoteles sein Glück als das ununterbrochene Betrachten metaphysischer Prinzipien vor, etwa gar in universitären Philosophie-Seminaren?

Es ist eine Leistung Piepers, Formen „theoretischen“ Glücks an unvermuteten Orten zu entdecken – wenn Erkennen nicht heißt: Produzieren von Begriffen und Urteilen, sondern: Wirklichkeitserfahrung. In einem solchen Erkennen allein „haben“ wir z.B. ein Kunstwerk, aber ebenso einen geliebten Menschen. Ein solches „zweckloses“ „Sich-satt-sehen“ an dem, wonach es uns verlangt, ist es, was ohne den Freiraum der Muße unrealisierbar bleibt.⁶¹ Verteidigung der Muße gegen den totalen Anspruch der Arbeitswelt bedeutet Verteidigung des Glücks.

Die Bedrohung dieses Freiraums erkennt Pieper schon in den geistigen Fundamenten von Neuzeit und Moderne: Die programmatische Nutzbarmachung allen Wissens für praktische Zwecke macht einen wesentlichen Zug des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit aus.⁶² Greifbar wird das etwa in einem Werk wie Francis Bacons *Instauratio magna*.⁶³ Verbunden mit der Polemik gegen unfruchtbare philosophische Spekulation weist Bacon dem Wissen die Aufgabe zu, der technischen Beherrschung der Natur durch Naturerkenntnis zu dienen. Mit dieser Forderung steht er nicht allein: Wissen, auch und gerade „philosophisches“, soll uns, wie Descartes formuliert, zu „*maîtres et possesseurs de la nature*“ machen.⁶⁴ Beidesmal ist ein sozialer Zweck leitend: die vorteilhafte Gestaltung der äußeren, materiellen menschlichen Lebensverhältnisse.

Gerade deshalb – so könnte man einwenden –, weil Wissen dem „allgemeinen Besten aller Menschen“⁶⁵ dienen soll, scheint hier jedoch von einer Bedrohung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks keine Rede sein zu können. Auch eine Auffassung vom Menschen, wonach dessen Existenz sich nur durch seinen Nutzen für etwas legitimiert, scheint hier doch gerade nicht ausgesprochen, wenn der Mensch selber das Ziel allen Wissens und Tuns ist.

Dieser Einwand übersieht jedoch, daß das dem Menschen Gute hier, erstens, allein durch Praxis, richtiger: durch wissenschaftlich-technische Naturbeherrschung

⁶¹ Vgl. JOSEF PIEPER: *Glück und Kontemplation*. in: DERS.: *Kulturphilosophische Schriften*. Hrsg. v. Berthold Wald. Hamburg: Meiner 1999.- 472 S. (= Werke in acht Bänden, Bd. 6), 152-216.

⁶² Vgl. hierzu H. ARENDT, *Vita activa*, Kap. 6.

⁶³ In mehreren Teilen erschienen zwischen 1605 und 1627.

⁶⁴ RENÉ DESCARTES: *Discours de la méthode*; zit. nach der französisch-deutschen Ausg. Hamburg: Meiner 1960.- 85 S., dort 101.

⁶⁵ R. DESCARTES: *Discours de la méthode*, 101.

herbeigeführt werden soll und daß, zweitens, alles „bloß theoretische“ Erkennen, weil es hierzu nichts beiträgt, diskreditiert wird. Ausdrücklich wenden Bacon und Descartes sich zwar nur gegen die traditionelle, wesentlich theoretische, d.h. kontemplative *Philosophie*, und nicht formell gegen jegliche bloß erkennende Haltung. Aber daß auch die anderen Formen, nicht nur die im engeren Sinne philosophische Theorie, mitbetroffen sind, wird deutlich aus der expliziten Begründung für deren Ablehnung: Philosophie als bloße Theorie ist abzulehnen, weil sie praktisch-technisch nichts einbringt. Diese Begründung richtet sich aber gegen jede Haltung, die sich etwas – einem Menschen, einem Kunstwerk, einer Sache, die bloß um ihrer selbst willen zweckfrei interessiert – zuwendet allein in der Absicht, es in dem, was es an ihm selber ist, gegenwärtig zu haben. Wenn aber Glück genau in einem erkennenden Präsent-haben dessen besteht, was man liebt, dann richtet sich die Diskreditierung einer solchen Haltung, auch wenn dies gerade nicht beabsichtigt ist, gegen die Möglichkeit menschlichen Glücks. Sie bestreitet *der* Haltung das Recht, in der allein es wirklich sein kann.

Die soziale Dimension dieses Gedankens liegt in der in Antike und Mittelalter vertretenen Meinung, die Realisierung einer nicht auf Nutzen gerichteten Haltung bloßen Erkennens sei nicht nur um willen des individuellen Glücks erforderlich. Sondern es sei auch „notwendig zur Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft, daß es Menschen gibt, die sich dem Leben der Beschauung hingeben“.⁶⁶ Damit ist die Bedeutung des *wissenschaftlichen* Erkennens, besonders der im engeren Sinn *philosophischen theoria* für den Zustand eines Gemeinwesens angesprochen. Um diesen Gedanken plausibel zu machen, versuche man sich den extremen Gegenfall vorzustellen: ein Sozialgebilde, in dem es nur ein auf die Realisierung praktisch-technischer Zwecke gerichtetes Erkennen gibt. Dafür muß inhaltliche Klarheit darüber herrschen, worin der zu realisierende Zweck liegt. Er darf nicht bloß formal als „das Gute“ oder „das Gemeinwohl“ bestimmt werden; sondern es muß klar sein, worin das zu verwirklichende Gute jeweils konkret bestehen soll. Weil solche Zwecke dem auf ihre Verwirklichung gerichteten Erkennen jedoch vorhergehen müssen, kann dieses Erkennen seine Zwecke nicht selber setzen. Es bedarf also um willen eines zweckgerichtete Erkennens selbst eines anderen Erkennens, das nicht fragt, wie ein als Ziel vorausgesetztes Gutes zu verwirklichen wäre, und Mittel dafür bereitstellt, sondern – „theoretisch“ – fragt, worin überhaupt inhaltlich das Gute und das Gemeinwohl bestehen. Nur scheinbar paradox, ist das nicht auf einen Nutzen, nicht auf

⁶⁶ THOMAS V. AQUIN, *Sentenzenbuch* 4 d. 26, 1, 2 (zit. nach J. PIEPER, *Muße und Kult*, 19).

Zweckverfolgung zielende Erkennen, dem es nur um die Erfassung „seiner Sache“ geht, darum von unverzichtbarem Nutzen für das Gemeinwohl.

Für totalitäre Staatsgebilde ist es demgegenüber kennzeichnend, daß in ihnen ein verordnetes Gemeinwohl verfolgt wird, ohne daß es eine Instanz gäbe, die frei von solcher Zweckbindung fragen könnte, worin menschliches Gutes und Gemeinwohl bestehen. Der „Inhaber der politischen Gewalt“ beansprucht hier, „den konkreten Inhalt des *bonum commune* erschöpfend und endgültig zu bestimmen“.⁶⁷

Dies geschieht in liberalen, demokratischen Gemeinwesen nicht. Doch führt die sich ausbreitende Herrschaft eines Denkens, das nur noch das Nutzbringende gelten läßt, zu demselben Resultat: Die gesellschaftlichen und staatlichen Ziele, in Bezug auf welche etwas nützen soll, lassen sich ihrerseits nicht mehr daraufhin befragen, worin ihr Gutes liegt. Dem Gemeinwesen geht die Möglichkeit verloren, sich darüber zu verständigen, worin sein allgemeines Wohl liegt und welche Gestalt es sich demgemäß geben will. Faktisch setzt sich, diesseits der Alternative von ‚kapitalistischer‘ oder ‚sozialistischer‘ Wirtschaft, ein Totalitarismus leerlaufenden Nutzendenkens durch, „was sich unter anderem etwa darin zeigt, daß die Philosophie und das Philosophieren immer mehr als bloßer intellektueller Luxus verstanden wird, als etwas mit dem ‚sozialen Gewissen‘ kaum noch Vereinbares, fast schon als eine Art Sabotage an den ‚eigentlich wichtigen‘ Aufgaben“.⁶⁸

* Theologie und Glaube 94 (2004), 351-368

⁶⁷ JOSEF PIEPER: *Philosophie und Gemeinwohl*. in: DERS.: *Buchstabierübungen. Aufsätze – Reden – Notizen*. München: Kösel 1980.- 184 S., 99-108, dort 101.

⁶⁸ J. PIEPER: *Philosophie und Gemeinwohl*, 101.