

Freie Zeit: Eine politische Idee von der Antike bis zur Digitalisierung

Ritschel, Gregor

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ritschel, G. (2021). *Freie Zeit: Eine politische Idee von der Antike bis zur Digitalisierung*. (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839455722>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Gregor Ritschel

FREIE ZEIT

Eine politische Idee von der Antike
bis zur Digitalisierung

[transcript] X T E X T E

Gregor Ritschel
Freie Zeit

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1

https://oa2o2o-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabuecher/

Hauptsponsor: Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)

Vollspensoren: Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Uni-

versitätsbibliothek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität, Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg

Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

Gregor Ritschel

Freie Zeit

Eine politische Idee von der Antike bis zur Digitalisierung

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: unsplash.com/@hermansyah

Lektorat: Joe Hohenester

Korrektur: Laura Mathews, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5572-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5572-2

EPUB-ISBN 978-3-7328-5572-8

<https://doi.org/10.14361/9783839455722>

Buchreihen-ISSN: 2364-6616

Buchreihen-eISSN: 2747-3775

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Die Idee der Muße von der Antike bis zur frühen Neuzeit	23
3. Exkurs Zeit und Bedürfnis im Spiegel der Anthropologie	41
4. Das 18. Jahrhundert Ein Streit über das Verhältnis von Muße und Politik	57
5. Das 19. Jahrhundert Der lange Kampf um die Verkürzung des Arbeitstags	65
5.1 Der Verein als Schule der Demokratie	71
5.2 Das »Reich der Freiheit« und das »Recht auf Faulheit«	82
5.3 Lange Nächte und vergessene Träume	93
5.4 Mai 1886 – Der Haymarket-Zwischenfall in Chicago	108
6. Das 20. Jahrhundert Zwischen Massenkonsum und freier Zeit	119
6.1 Konsumismus, Freizeitindustrie und Kulturkritik	122
6.2 Eine Revolte gegen die Arbeit	140
6.3 Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft	148
6.4 Zeit und Gerechtigkeit	163
7. Das 21. Jahrhundert Ambivalente Zeiten	171
7.1 Zeitdiebe	171
7.2 (Nicht-)Automatisierung und Bullshit-Jobs	177

7.3	Ungleichheit und Care-Arbeit	204
7.4	Zeitwohlstand und Glückliche Arbeitslose	216
8.	Free days for future!	
	Für eine neue Kultur der freien Zeit	233
9.	Literatur	251
10.	Danksagung	271

1. Einleitung

Freie Zeit dient nicht allein der Erholung nach der Arbeit, sie ist ebenso ein Raum der Gemeinschaftlichkeit, der Naturerlebnisse und der Kreativität. Neue gesellschaftliche Vorstellungen und alternative Lebensentwürfe werden in ihr erdacht und gelebt. Freie Zeit hat ihren Wert und ist daher auch umkämpft. So ist etwa der Achtstundentag kein Naturgesetz, sondern das Ergebnis einer konfliktreichen politischen Geschichte. Freie Zeit ist also in doppelter Hinsicht Gegenstand des Politischen: Sie ist eine Ressource, deren Verteilung ausgehandelt wird, und zugleich entstehen in ihr neue, nonkonforme Weltentwürfe, Träumereien und Utopien. Der Schlaf der Arbeit gebiert dabei möglicherweise Ungeheuerliches. Das Potenzial freier Zeit galt daher nicht selten auch als Gefahr. Nicht umsonst waren die Diktaturen des 20. Jahrhunderts darum bemüht, auch den privaten Raum umfassend zu kolonisieren. Jugendverbände, Blockwarte und Tourismusorganisationen dienten der lückenlosen Verbreitung der jeweiligen Weltanschauung. Kein Zeitraum durfte unbesetzt bleiben, kein Kopf durfte allein gelassen werden.¹

Das Verhältnis von Arbeit und freier Zeit ist heute wieder in Bewegung geraten. Diesmal steht jedoch dem ersten Anschein nach, die technologische Entwicklung am Grund der Bewegung. So ist die Idee der Digitalisierung und Automatisierung der Arbeit eine heute sehr präsente Vorstellung, die mit vielen Hoffnungen verbunden ist, aber auch mit Ängsten und neu aufkommenden Sinnfragen. Dem nicht genug, stellen auch der Klimawandel und die sich aus ihm ergebenden

1 Bei den Jungen Pionieren der DDR galt, dass auf die Anrufung »Seid bereit!« die symptomatische Antwort »Immer bereit!« (für Frieden und Sozialismus) zu erfolgen hatte.

Debatten um eine Postwachstumsgesellschaft die heutige Produktionsweise infrage. Ob es ein grünes Wachstum geben kann, ist bisher eine offene Frage. Verabschieden wir uns jedoch vom Wachstumsparadigma, so bedeutet dies weniger Konsum, weniger Produktion und schließlich auch weniger Arbeit. Auch dies kann als Drohung oder Utopie verstanden werden. Kann eine Wiederentdeckung der Sphäre der freien Zeit eine sozialere und nachhaltigere Welt versprechen? Um darauf Antworten zu finden, müssen wir uns auf die Suche nach der heute oftmals zunehmend als verloren erscheinenden (freien) Zeit begeben. Die gefühlte Knappheit an freier Zeit bringt uns zu den Fragen: Was macht sie aus? Wo kam sie her und wohin ist sie entschwunden?

Gemeinhin wird Arbeit als das Gegenstück zur freien Zeit benannt. Arbeit kommt vom germanischen Verb »arbejo« was sinngemäß so viel bedeutet wie: »Bin verwaistes und daher aus Not zu harter Tätigkeit gezwungenes Kind.«² Auch heute beschreiben Arbeitnehmer ihre Tätigkeit als hart und sehnen sich nach freier Zeit zur Erholung. Vielen Menschen erscheint ihre Arbeit jedoch auch als mit ihrer Persönlichkeit verwoben. Sie unterscheiden nicht zwischen dem, was sie tun, und dem, was sie sind. Der Beruf ist manchen Menschen Berufung. Kopfarbeiter und Kreative neigen dazu, sich als Unternehmer ihrer selbst zu begreifen. Dies mag auch dem neoliberalen Mantra geschuldet sein, dass »ein jeder seines Glückes Schmied« sei. Um diesem Ideal nachzukommen, treiben wir Sport und verwenden unsere freie Zeit zur weiteren Selbstoptimierung, womöglich um erfolgreicher zu arbeiten oder auch um mehr Anerkennung in unserem sozialen Umfeld zu bekommen. Selbst das gesellschaftliche Leben wird so zur Arbeit. Werkvertragsarbeiter und befristet Angestellte tragen ihre Aufgaben für die Dauer des Projekts in ihren Köpfen und kennen keinen Dienstschluss mehr.

Währenddessen bringen die heutigen Kommunikationsmittel eine permanente Erreichbarkeit mit sich. Die Arbeit ist von der Fabrik in die Gesellschaft ausgewandert, wie der italienische Sozialphilosoph Anto-

2 Vgl. Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen A–L, Akademie Verlag, Berlin 1993, S. 55. Hier heißt es im Original »zu harter Arbeit gezwungenes Kind«, wobei im Text das Wort »Arbeit« durch das als passender empfundene Wort »Tätigkeit« ersetzt wurde. Durch diese leichte Abwandlung wird die sinngemäße Definition weniger zirkulär.

nio Negri meint.³ Die Arbeit ist übergreifig geworden. Die freie Zeit, die wir haben, behandeln wir im Modus der Arbeit, indem wir auch hier um Optimierung bestrebt sind. Das »schlechte Zeitgewissen ist unser ständiger Begleiter«⁴. Langsam wird uns gewahr, dass die neuen Technologien uns entgegen ihres Versprechens nicht mehr Zeit zur freien Verfügung stellen, sondern weniger, in dem Maße wie wir stärker in Kommunikation und Konsumprozesse eingebunden werden, die permanente Aufmerksamkeit erfordern.⁵ Der Begriff des »Zeitmanagements« wird so zum geflügelten Wort der Gegenwart. Die Coronakrise hat ihrerseits einen enormen und vermutlich nachhaltigen Schub des Homeoffice mit sich gebracht. Etwa die Hälfte der Beschäftigten arbeitete 2020 teilweise von zu Hause aus.⁶ Auch dahingehend ist die Arbeit also wieder in die Heime der Menschen zurückgewandert, so wie es einst vor der Industrialisierung gewesen war. Zumindest potenziell, jenseits der spezifischen Belastungen durch die Krisensituation, versprechen sich viele Arbeitnehmende hiervon aber auch Zeitgewinn, etwa durch den Wegfall von Pendelzeiten, und eine bessere Vereinbarkeit mit Familienbelangen und Freizeitaktivitäten.

Die einst errungene Grenzziehung zwischen Arbeit und freier Zeit ist also wieder durchlässig geworden. Doch dabei handelt es sich, wie zu zeigen sein wird, weder um eine natürliche Grenze noch einen natürlichen Vorgang, sondern vielmehr um einen umkämpften politischen Prozess, der so lange andauert wie die Menschheitsgeschichte selbst.⁷ In diesem Prozess wird das Verständnis von dem, was Arbeit

3 Vgl. Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Demokratie. Wofür wir kämpfen*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2009, S. 18-22.

4 Vgl. Precht, Richard David: *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. Goldmann, München 2018, S. 163-164.

5 Siehe dazu: Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

6 Frodermann, Corinna; Grunau, Philipp; Haepp, Tobias; Mackeben, Jan; Ruf, Kevin, Steffes, Susanne; Wanger, Susanne: *Online-Befragung von Beschäftigten. Wie Corona den Arbeitsalltag verändert hat*, IAB-Kurzbericht, 13/2020, Nürnberg 2020, S. 5, online unter: <http://doku.iab.de/kurzber/2020/kb1320.pdf> (Abruf am 14.03.2021).

7 Der Soziologe Oskar Negt schreibt etwa: »Arbeitszeitverkürzungen in der Größenordnung und der das Prinzip von Herrschaft berührenden Qualität wie die 10-Stunden-Bill, der 8-Stunden-Tag und schließlich, wie wir sehen werden, auch

ist, periodisch aufs Neue umgeschrieben. Im Folgenden wird der Ideengeschichte der freien Zeit schlaglichtartig nachgegangen. Mal stehen Denkerinnen und Denker der freien Zeit im Vordergrund, mal kulturgeschichtliche Aspekte. An anderen Stellen geht es um konkrete politische Kämpfe, in denen das Denken kulminierte.

Spätestens seit Jeremy Rifkins Prognose *Das Ende der Arbeit* (1993)⁸ ist man aus den unterschiedlichsten Motivlagen bemüht, die Arbeit neu zu gestalten und neu zu begreifen. In *Die Rettung der Arbeit* (2019)⁹ möchte die Politikwissenschaftlerin Lisa Herzog die Arbeit vor zunehmender Automatisierung bewahren, weil sie darin nicht zu Unrecht viele Aspekte menschlichen Daseins verwirklicht sieht, insbesondere den Willen, kreativ tätig zu sein, vor allem aber die Möglichkeit, mit anderen produktiv zu interagieren. Da der Mensch ein soziales Wesen ist, brauche er die Eingebundenheit in den Arbeitsprozess. Problematisch ist allerdings Herzogs Bemühen diese Sozialität des Menschen fast einzig in den Arbeitsverhältnissen zu verorten. Tatsächlich ist es fraglich, ob das soziale Wesen Mensch sich nur in der Lohnarbeit realisieren kann. Das konstitutive Außen der Arbeit, die freie Zeit, birgt mindestens genauso viel Potenzial die Gemeinschaftlichkeit des Menschen zu entfalten. Auch ist die Möglichkeit der Selbstentfaltung, des Fähigkeitserwerbs und des kreativen Ausdrucks in der Lohnarbeit oft nicht gegeben. Der Reflex, »die Arbeit zu retten«, sollte also kritisch relativiert werden, indem man zunächst die Alternativen betrachtet. Die politische Ideengeschichte kann hierfür ein ganzes Panorama an Zugängen aufbieten. So hat etwa zuletzt Michael Hirsch, konträr zu Lisa Herzogs Ansatz, von einer zu antizipierenden »Überwindung der Arbeitsgesellschaft« gesprochen.¹⁰ Die Krise der Arbeitsgesellschaft bzw. die Ausweitung

die 35-Stunden-Woche weisen über die betrieblichen Orte weit hinaus und werden am Ende *politisch*, das heißt: durch Eingriffe in das gesamtgesellschaftliche Machtgefüge entschieden.« Negt, Oskar: Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1984, S. 31.

8 Rifkin, Jeremy: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1996 (1993).

9 Siehe dazu: Herzog, Lisa: *Die Rettung der Arbeit*. Ein politischer Aufruf. Hansa, Berlin 2019.

10 Hirsch, Michael: *Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft*. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2016.

prekärer Beschäftigung werde, so Hirschs Kritik, in der bestehenden Logik stets nur von dem Ruf nach mehr und besseren Jobs begleitet. Letztlich sei dies eine Unterwerfung der westlichen Demokratien unter das Diktat von transnationalen Unternehmen, was auch einer soziokulturellen Unfähigkeit geschuldet sei, den Status der Arbeit neu zu bewerten.¹¹ Stattdessen aber könne und sollte die Krise der Arbeitsgesellschaft der Startpunkt eines neuen Denkens sein, das die bisherige soziale Logik, insbesondere die symbolische Dominanz der Lohnarbeit, infrage stellt.¹²

Auch öffentliche Intellektuelle, die sich aktuellen gesellschaftlichen Fragen wie der Postwachstumsökonomie, den Konsequenzen der Digitalisierung und den angesichts des Klimawandels gebotenen nachhaltigen Formen des Wirtschaftens widmen, entdecken heute fast einhellig die Bedeutung der freien Zeit für die zukünftige gesellschaftliche Entwicklung des Menschen wieder. Der Soziologe Harald Welzer schreibt:

»Während man im Silicon Valley von der Abschaffung des lästigen zeitraubenden Schlafes träumt, müssen wir vom Wiedergewinn der Zeit träumen. Die Verfügung über die eigene Zeit ist emanzipativ und gibt den Menschen erst den mentalen Raum, über Veränderungen nachzudenken und sie zu erkämpfen. Dort, wo jede Zeiteinheit schon belegt ist – durch Arbeit, Information, Ablenkung –, kommt man nicht auf andere Gedanken, sondern nur auf die, die vorgegeben sind. Eine Utopie für freie Menschen muss daher freie Zeit vorsehen. Das hört sich selbstverständlich an, setzt aber einen neuen Kampf um die Zeit voraus.«¹³

Auch der Philosoph Richard David Precht verweist angesichts der digitalen Transformation auf die Wiederkehr fast vergessener Träumereien:

»Die Frühsozialisten des 19. Jahrhunderts schwärmten von einer Zeit, in der die Maschinen arbeiten und die Arbeiter singen – erreicht durch clevere Automaten. Das »eigentliche Ziel ist der Versuch und Aufbau der Gesellschaft auf einer Grundlage, die die Armut unmöglich macht«, gab Oscar Wilde dem 20. Jahrhundert als Auftrag mit auf

11 Vgl. ebd., S. 11-12.

12 Vgl. ebd., S. 15-16.

13 Welzer, Harald: Alles könnte anders sein. Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen. S. Fischer, Frankfurt a.M. 2019, S. 165-166.

den Weg. Erträumt wird das Ende der Lohnarbeit durch ›Automation‹. Denn nur die freie Zeit ermögliche es den Menschen, sich zu vervollkommen. Wer die Hände frei hat, kann endlich das Leben, worauf es vor allem ankommt: seinen Individualismus!«¹⁴

Es gibt noch einen weiteren Anlass, über die freie Zeit der Menschen nachzudenken: Eine Gesellschaft, die an ihre Grenzen kommt, die immer mehr und immer schneller arbeitet und immer mehr und immer schneller produziert, missbraucht ihre natürlichen Grundlagen. Konträr zum Wachstumszwang, der auch den vermeintlich immateriellen digitalen Kapitalismus prägt, gibt es heute genügend Selbstreflexivität, um über Wege zu einer Postwachstumsgesellschaft nachzudenken. Doch sind jene Wege, die einen Wachstumsrückgang nahelegen, unseren bisherigen kulturellen Mustern diametral entgegengesetzt. Nach André Gorz ist der Wachstumsrückgang gleichsam ein »Überlebensgebot«. Die einzig offene Frage sei dabei, ob dies zukünftig zivilisiert oder auf eine barbarische Weise geschehe.¹⁵ Wachstumsrückgang bedeutet aber weniger Arbeit und Konsum und stattdessen mehr freie Zeit, die es durch ökosoziale Reformen demokratisch zu verteilen gelte.¹⁶

Nach dem bekannten Postwachstumsökonom Niko Paech haben moderne Gesellschaften ein Stadium erreicht, »in welchem längst nicht mehr Kaufkraft, sondern Zeit den Engpassfaktor des individuellen Strebens nach Glück darstellt«¹⁷. Während die Konsumoptionen explodieren und digital individualisiert beworben werden, gilt auch

-
- 14 Precht, Richard David: Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft. Goldmann, München 2018, S. 7-8. Er fügt allerdings zugleich angesichts der heutigen Zustände hinzu: »Wenn das Ende der Lohnarbeit für viele nur dazu dient, ihre Daten statt ihrer Arbeitskraft verwerten zu lassen, verblasst das große Versprechen, das die Digitalisierung anbietet: dass, mit Oscar Wilde gesagt, produktiver Individualismus die Kultur bestimmt und nicht entfremdete Lohnarbeit.« Ebd., S. 37.
- 15 Gorz, André: Das Ende des Kapitalismus hat schon begonnen. In: Ders.: Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie, Rotpunktverlag, Zürich 2009, S. 17-29 (20).
- 16 Siehe dazu: Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 187.
- 17 Paech, Niko: Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie. oekom, München 2016, S. 127.

weiterhin: »Damit Konsumaktivitäten überhaupt Nutzen stiften können, muss ihnen ein Minimum an eigener Zeit und Aufmerksamkeit gewidmet werden.«¹⁸ Paech schlägt demgegenüber vor, weniger und bewusster zu konsumieren, sich vom »Wohlstandschrott zu befreien«¹⁹ und den verbleibenden Gütern so mehr Wertigkeit zuzuschreiben. Es gelte mehr Güter und Wissen zu teilen, Altes zu reparieren und so auch wieder mehr miteinander zu kommunizieren.²⁰

Dies wirft die Frage auf: Wenn wir zukünftig nicht immer nur arbeiten, produzieren und konsumieren, was machen wir dann? Wie verbringen wir unsere freie Zeit? In Werkstätten, Ateliers und Bildungsorten? Um diese Fragen zu klären, kann man ins Archiv der Ideengeschichte blicken. Dabei stellt man zunächst fest, dass freie Zeit immer auch ein politisches Ziel war und ist. Der historische Kampf der Arbeiterinnen und Arbeiter um den Zehn- und später den Achtstundentag war hiervon nur ein Ausdruck. Freie Zeit kann weiterhin auch als ein Mittel des politischen Kampfes begriffen werden. Die Jugendbewegung »Fridays for Future« etwa nimmt sich die Zeit, trotz geltender Schulpflicht, zum Zwecke des politischen Engagements für eine progressive Klimapolitik zu demonstrieren. Die Inbesitznahme der Zeit ist hier schon in sich politisches Symbol für die Befreiung von Fremdbestimmung und Bevormundung und zudem Mittel für die Verbalisierung konkreter politischer Inhalte.

Persönliche Entfaltung innerhalb freier Zeiträume ist allerdings höchst voraussetzungsvoll. Der Philosoph Bertrand Russell plädierte in seinem Essay *Lob des Müßiggangs* (1935) dafür, die Menschen von der Ideologie des Arbeitens um jeden Preis zu befreien. Nicht »Müßiggang ist aller Laster Anfang«, sondern die Arbeit.²¹ Für Russell ist die Arbeitstugend eine Sklavenmoral, die angesichts des technischen Fortschritts obsolet geworden ist.²² Doch die Beharrungskräfte der Ideologie wirken weiterhin, da die Abkehr von der Arbeitsmoral mit einer hohen Sprengkraft für das bisherige sozialpolitische System einhergehe:

18 Ebd., S. 127.

19 Ebd., S. 129-130.

20 Vgl. ebd., S. 146-147.

21 Russell, Bertrand: *Lob des Müßiggangs*. dtv, München 2019 (1935).

22 Ebd., S. 15-16.

»Der Gedanke, dass die Unbemittelten eigentlich auch Freizeit und Muße haben sollten, hat die Reichen stets empört. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts war ein fünfzehnstündiger Arbeitstag für den Mann das Normale, Kinder arbeiteten zuweilen ebenso lange und sehr häufig zwölf Stunden täglich. Als vorwitzige Wichtigtuer darauf hinwiesen, dass das doch eine recht lange Arbeitszeit sei, wurde ihnen erklärt, die Arbeit hindere die Erwachsenen daran, sich zu betrinken, und die Kinder, Unfug zu treiben. [...] Ich höre noch eine alte Herzogin sagen: ›Was wollen denn die Habenichtse mit Freizeit anfangen? Arbeiten sollen sie!«²³

Nach Russells Argumentation kommt insbesondere der Erziehung eine Schlüsselrolle zu: »Man muss wohl zugeben, dass kluges Nützen von Freizeit und Muße das Ergebnis von Zivilisation und Erziehung ist. Wer zeit seines Lebens täglich lange gearbeitet hat, wird sich langweilen, wenn er plötzlich untätig sein muss.«²⁴ Hinzu kommt die von Russell beobachtete Degeneration des Freizeitverhaltens. Waren die Menschen einst noch fähig, »sorglos und verspielt zu sein«, so wurde dies mit dem »Kult der Tüchtigkeit verschüttet«²⁵. Die Unterhaltung der Stadtbewohner ist derweil rein passiv geworden. Sie sehen sich hauptsächlich Filme oder Fußballspiele an oder hören Radio, was sich aus der Tatsache ergebe, »dass ihre aktiven Kräfte völlig in der Arbeit absorbiert werden«²⁶. Russells Fazit seiner Beobachtungen ist zugleich ein Plädoyer, für eine gesündere, nachhaltige und friedlichere Welt:

»Wenn auf Erden niemand mehr gezwungen wäre, mehr als vier Stunden täglich zu arbeiten, würde jeder Wissbegierige seinen wissenschaftlichen Neigungen nachgehen können und jeder Maler könnte malen, ohne dabei zu verhungern [...]. Vor allem aber wird es wieder Glück und Lebensfreude geben statt der nervösen Gereiztheit, Übermüdung und schlechter Verdauung. Man wird genug arbeiten, um die Muße genießen zu können, und doch nicht bis zur Erschöpfung arbeiten müssen. Wenn die Menschen nicht mehr müde in die Freizeit hin-

23 Ebd., S. 18-19.

24 Ebd., S. 21.

25 Ebd., S. 26.

26 Ebd., S. 26-28.

eingehen, dann wird es sie auch bald nicht mehr nach passiver und geistloser Unterhaltung verlangen.«²⁷

Freie Zeit ist, wie Russell andeutete, höchst voraussetzungsvoll. Nicht nur müssen die Mittel zum Leben vorher durch Arbeit beschafft sein, sondern es bedarf auch der Fähigkeiten, die freie Zeit durch schöpferische und soziale Tätigkeiten nutzen zu wissen. Mit den Worten des französischen Soziologen Pierre Bourdieu kann man behaupten, dass es immer schon »kulturelles« und »soziales Kapital« brauchte, um sich in seiner freien Zeit entfalten zu können. Beispielsweise muss man einerseits das Fahrradfahren oder das Malen erst erlernt haben und andererseits braucht es Beziehungen, Freunde oder zumindest Vereinsgenossen, um seine freie Zeit gemeinsam mit andern verbringen zu können.²⁸ Eine Ambivalenz mag darin bestehen, dass jene freie Zeit dann auch zur Erweiterung jener Kapitalformen genutzt wird²⁹, vielleicht auch mit der Hoffnung, die gedachten Spielchips verschiedener Kapitalformen letztlich wieder in ökonomisches Kapital tauschen zu können. Man denke hier etwa an die Jugendlichen westlicher Gesellschaften, die nach ihrem Schulabschluss längere Zeit im Ausland verbringen. Sie können ihre internationale Erfahrung und Sprachkompetenz durchaus gewinnbringend in ihr späteres Berufsleben einbringen und so letztlich aus ihrer freien Zeit Kapital schlagen.

Auch Russells Beispiel zeigt, dass freie Zeit eine Ressource ist, um die sich politische Verteilungskämpfe ergeben. Die Thematisierung freier Zeit ist also auch eine Frage sozialer Ungleichheit. Auch wenn gern zitierte Topmanager mehr als die durchschnittliche Stundendarbeitszeit ableisten, so können sie sich an anderen Stellen freie Zeiträume erkaufen. Ihnen gegenüber steht eine globale Dienstbotenklasse und Klasse der Arbeitsmigranten, die sich zu niedrigen Löhnen verdingen, womöglich auch im Rentenalter.³⁰ In diesem Zusammenhang muss auch die Vielfachbelastung von Frauen thematisiert werden, die diese oftmals durch Haushalts-, Erziehungs- und Pflege-

27 Ebd., S. 30-31.

28 Abgesehen von Schachcomputern, Chatbots und Roboter-Haustieren.

29 Siehe dazu: Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (frz. 1979).

30 Vgl. Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 25-37.

tätigkeiten neben ihrem Berufsleben erfahren. Diese Problematik wird im Folgenden unter dem Stichwort der sozialen Reproduktion bzw. der Care-Arbeit verhandelt.

Die These dieses Buches ist es, dass freie Zeit so grundlegend für demokratische Selbstverständigungsprozesse ist, dass dies paradoxerweise oftmals aus dem Blick gerät.³¹ Zudem wird hier die Position vertreten, dass wir in Zeiten technologischer Entgrenzung eine neue Achtsamkeit gegenüber der Zeit und eine damit verkoppelte progressive Zeitpolitik brauchen, die die Individuen wieder zu sich selbst und zueinander kommen lässt, statt sie als permanent abrufbare Arbeitsnomaden enden zu lassen. Wer keine Zeit zum Denken oder zum Austausch mit anderen hat, der kann auch kein politischer oder sozialer Mensch sein. Freie Zeit ist also ein gesellschaftliches Problem, dessen Sein und Geschichte eine genauere Betrachtung verdienen. Bisher ist sie jedoch zu Unrecht selten Gegenstand sozialphilosophischer Überlegungen, obgleich sie immer auch ein Teilkomplex von Macht- und Gerechtigkeitsfragen ist. Erst kürzlich wurde diese Leerstelle der gegenwärtiger Demokratietheorien nun endlich von einem der einflussreichsten deutschen Sozialphilosophen bemerkt. Unter dem Schlagwort »Der arbeitende Souverän« stellt Axel Honneth fest:

»Es gehört zu den größten Mängeln fast aller Theorien der Demokratie, immer wieder zu vergessen, dass die meisten Mitglieder des von ihnen lauthals beschworenen Souveräns arbeitende Subjekte sind. So gerne man sich vorstellt, die Bürgerinnen und Bürger wären vor allem damit beschäftigt, sich engagiert an politischen Auseinandersetzungen zu beteiligen, so falsch ist dies. Nahezu alle, von denen da die Rede ist, gehen tagtäglich und viele Stunden lang einer bezahlten oder unbezahlten Arbeit nach, die es ihnen aufgrund von Anstrengung und Dauer nahezu unmöglich macht, die Rolle einer Teilnehmerin an der demokratischen Willensbildung auszufüllen. [...] Dieselben acht Stunden Arbeit können am Ende für den einen viel länger dauern als für den anderen.«³²

31 So wie man sprichwörtlich den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht.

32 Honneth, Axel: Der arbeitende Souverän. Um sich an der Demokratie zu beteiligen, braucht es Selbstachtung. Doch wenn die eigene Arbeit wenig zählt, wird es schwierig. Das ist ein Problem. In: taz.de (12.06.21), online unter: <https://taz.de/Arbeit-Selbstachtung-und-Demokratie/!5774633/> (Abruf am 19.06.2021).

Das hier vorliegende Buch macht es sich zur Aufgabe die bisherigen politischen Theorien und Überlegungen zum Themenkomplex der freien Zeit in chronologischer Reihenfolge, zugleich nur punktuell und schlaglichtartig, zu versammeln und aufeinander zu beziehen.³³ Dies ist insofern wichtig, da es bisher noch kein vergleichbares Projekt gibt. Mit dem versammelten Material lässt sich die Bedeutung zeitlicher Freiräume für demokratische und kulturelle Entfaltungsprozesse belegen. Am Schluss der Darstellung werden die überzeugendsten der vorgefundenen Ideen aufgegriffen und in einem Plädoyer für eine freizeitlichere Gesellschaft verwendet. Dabei wird die Idee vertreten, dass eine »Multiaktivitätsgesellschaft« Lösungsansätze für manche Probleme der Gegenwart bieten kann, sei es die mancherorts diagnostizierte Müdigkeits- und Depressionsgesellschaft³⁴ oder die anstehende Klimaherausforderung. Das Buch versteht sich daher als Steinbruch für die Ideenbildung der Nachfolgenden. Entgegen der Intuition mancher Lesenden, ist das vorliegende Buch keines über das bedingungslose Grundeinkommen, auch wenn dieses im Folgenden immer wieder mal auftaucht. Die Ideenbildung zur freien Zeit ist breiter aufgestellt und überschneidet sich nur stellenweise mit der Idee des bedingungslosen Grundeinkommens.

Muße kann die Grundlage kritischen Denkens sein, und dies wiederum ist die Grundlage für ethische und politische Auseinandersetzungen. Im Idealfall sind die Gestaltungselemente der freien Zeit jedoch zunächst Selbstzwecke: soziale Interaktionen, schöpferische Tätigkeiten in Kunst und Wissenschaft oder auch spielerische Aktivitäten. Das hieraus ableitbare Ideal besteht darin, seine freie Zeit frei von den Fremdzwängen bzw. der Beschaffung der Mittel zum Leben möglichst autonom zu gestalten. Aus einer politiktheoretischen Perspektive ist aber der Umstand von Bedeutung, dass die freie Zeit potenziell einen emanzipatorischen (Denk-)Raum bieten kann. Insofern ist es auch ein politisches Ziel diesen Teil der Lebenszeit möglichst auszuweiten

33 Zu den wenigen aktuellen Ausnahmen gehören: Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time: The Forgotten American Dream*. Temple University Press, Philadelphia 2013, sowie: Rose, Julie L.: *Free Time*, Princeton University Press, Princeton; New Jersey 2016.

34 Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2015 (1998); Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlin 2010.

gegenüber jenem Teil, der durch Lohnarbeit fremdbestimmt wird. Zeit zum Rasonieren zu haben ist etwas Politisches. Erst durch ein gründliches Überdenken kann man zu der Überzeugung kommen, dass eine andere Welt möglich ist.

Andere Schlüsselbegriffe werden in der politischen Theorie und Ideengeschichte häufiger behandelt. So wird neben den Begriffen Macht, Herrschaft, Gerechtigkeit und Freiheit spätestens seit John Locke in einem hohen Maße auch das Problem des Eigentums betrachtet. Während in der Antike die Politik für die freien Bürger, die sich nicht um ihren Haushalt kümmern mussten, einen Selbstzweck darstellte, wurde sie in der bürgerlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts zu einem Mittel zum Zweck. Sie sollte den Rahmen freihalten, der einem jeden das freie Wirtschaften ermöglicht. Folgt man dem klassischen Kanon der politischen Ideengeschichte, so hat es den Anschein, dass die Menschen auf drei oder vier Optionen festgelegt sind: Wenn sie nicht über politische Fragen debattieren, dann arbeiten sie, handeln auf Märkten oder aber bekriegen sich. Was hier oftmals unter den Tisch fällt, ist die Zeit der Muße und kulturellen Entfaltung, genau jene ist aber die oft nicht reflektierte Vorbedingung politischen Handelns.

Im Zeitalter des individualisierten Konsums hat die Lohnarbeit die Tendenz zur Expansion, indem etwa durch die permanente Erreichbarkeit Grenzen verschwimmen. Zudem löst sich die freie Zeit gleichsam von innen heraus auf, insofern der expansive Konsum die Freizeit von der freien Zeit befreit. Der Begriff der Freizeit wird also heute im Unterschied zur Rede von »freier Zeit« stark mit dem Massenkonsum assoziiert. Das »Nichtstun« hingegen ist, wie der Philosoph Slavoj Žižek meint, heute zum subversivsten Akt geworden, insofern er den Eindruck hat, dass jede Aktivität uns zum Komplizen der bestehenden Ordnung werden lässt: Klimaprotest etwa erzeugt nicht selten nur vermeintlich klimafreundliche Produkte und lässt Strategien des »greenwashings« entstehen, als dass etwa weniger Konsum bewirkt wird. Antikapitalistisches Engagement ist seit der Finanzkrise 2008 und der Occupy-Wall-Street-Bewegung wieder überall beobachtbar, bewirkt aber nur sehr wenig bezüglich des politisch-ökonomischen Systems – oder wird gar selbst zum gut verkäuflichen Nischenprodukt. Auch insofern fordert Žižek provokant, in Anspielung an Marx' elfte

Feuerbachthese³⁵: »Don't act. Just think.«³⁶ Es geht für ihn zunächst erst einmal darum, die Welt wieder verschieden zu interpretieren, bevor sie schließlich zum Guten verändert werden kann. Doch die Freiräume dafür scheinen verloren, wenn politischer Aktivismus von einer eingetübten Eventkultur überformt wird.

Die folgende Ideengeschichte in Schlaglichtern setzt es sich zum Ziel eine Ideengeschichte zu skizzieren, die das Werden und Vergehen der freien Zeit und die Ideenbildung über sie in das Zentrum ihrer Betrachtung stellt. Es gilt, die Grenzschiebungen zwischen Zeiträumen der Fremdbestimmung (des Heteronomen) und der freien Zeit (des Autonomen)³⁷ sowie die theoretischen Perspektiven auf diese zu bestimmen. Politische Ideen waren in dieser Lesart nicht nur Vorschläge, wie mehr Freiheit oder auch Sicherheit erreichbar wäre, sondern (wenn auch oft im Subtext) nicht selten Vorschläge dahingehend, wie mehr freie Zeit für den Menschen erreichbar wäre. Der Kern der freien Zeit besteht in Autonomie. Dies allerdings stets innerhalb eines Rahmens konkreter gesellschaftlicher Normen, die historisch variieren. Der Mensch bleibt nach Aristoteles essenziell ein »zoon politikon«, ein soziales und politisches Wesen und daher »kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen«³⁸, wie Marx es formulierte.

Methodisch ergeben sich bei der ideengeschichtlichen Betrachtung der freien Zeit einige Problematiken. So ist Freizeit zweifellos ein moderner und anachronistischer Begriff, wird aber in andere Epochen rückübertragen. Die »frey zeyt« des Mittelalters hatte beispielsweise noch eine vollkommen andere Bedeutung.³⁹ Dennoch taucht die Idee in der Geschichte in verschiedensten Formen auf, deren Bedeutungsinhalt

35 Diese lautet: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.« Marx, Karl (MEW 3): Thesen über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1969, S. 533.

36 Siehe dazu: <https://www.youtube.com/watch?v=IgR6uaVqWsQ> (Abruf am 08.11.2019).

37 Vgl. Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 66-67; 257.

38 Marx, Karl (MEW 1): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 1. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1956, S. 378.

39 Vgl. Prahl, Hans-Werner: Geschichte und Entwicklung der Freizeit. In: Freericks, Renate; Brinkmann, Dieter (Hg.): Handbuch Freizeitsoziologie, Springer VS, Wiesbaden 2015, S. 3-17.

ungefähr dem heutigen Gehalt nahe kommt: etwa als »otium« in der römischen Antike, »scholé« im alten Griechenland oder als »freie Zeit« bei Karl Marx. Es handelt sich also um eine begrifflich gestaltwandlerische Idee, die oftmals als Gegenbegriff zum Begriff Arbeit konstruiert wird.⁴⁰ Ich verwende »freie Zeit« als einen Containerbegriff bzw. als einen neutralen Begriff, der die Epochen umspannen kann.

Eine weitere Überlegung kann man bei der folgenden Betrachtung im Hinterkopf behalten: Hat freie Zeit die Tendenz, sich selbst abzuschaffen? Dem ist sicher so, wenn man darauf blickt, dass die freie Zeit mit kulturellen Tätigkeiten gefüllt wird oder dass der Ursprung der Kultur überhaupt im Spiel liegt, wie Johan Huizinga in seinem Buch *Homo Ludens* (1938) meint.⁴¹ Und auch schon Friedrich Schiller vertrat bekanntlich die Auffassung, dass der Mensch nur dort wirklich Mensch sei, wo er spiele.⁴² Freie Zeit ist also nicht unbedingt, oder nur sehr selten, als wirkliches Nichtstun zu begreifen. Jene Formen der Füllung der freien Zeit, Kultur, Spiel und Nichtstun, sind aber nicht als problematisch zu erachten. Konsum in seiner heutigen Form hingegen mag auch als Kultur begriffen werden, doch ist dieser letztlich die funktionale Gegenseite der kapitalistischen Produktion und der damit einhergehenden Erweckung künstlicher Bedürfnisse. Die Werbeindustrie ist nur ein besonderer Teil der Lohnarbeit, die persuasive Erzählungen spinnt, die das Konsumniveau immer höher treiben. Wirkliche freie Zeit aber sollte als Gegenbegriff zu wirtschaftenden Tätigkeiten begriffen werden und damit auch als Gegenteil von Lohnarbeit und Konsum.

Dieser Auffassung war auch Hannah Arendt. In ihrem Werk *Vita Activa oder vom tätigen Leben* (1960) entwirft sie ein ähnliches Modell der Lebenstätigkeiten in kritischer Absicht. Sie unterscheidet zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln. Während Handeln gemeinschaftliche politische Tätigkeiten meint, ist das Arbeiten bloße Reproduktionstätigkeit, von der nichts zu bleiben scheint, insofern die erwirtschafteten Lebensgrundlagen auch täglich wieder verzehrt werden. Das Her-

40 Adorno, Theodor W.: Freizeit, in: Ders. Stichworte. Kritische Modelle. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, 57-67.

41 Huizinga, Johan: *Homo Ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Rohwolt, Reinbek 2004 (1938).

42 Vgl. Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: Ders. (Hg.): *Die Horen*, Band 1, 2. Stück. Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, Tübingen 1795, S. 88.

stellen hingegen erschafft die uns umgebende dinghafte Welt. Arendts Kulturkritik an der modernen Gesellschaft fand ihre Orientierung an den Idealen der griechischen Antike, der die Politik als eigentlicher und höchster Selbstzweck galt. Im Vergleich erscheint die moderne Gesellschaft als eine sich beschleunigende Reduktion des tätigen Lebens auf Arbeit und Konsum. Demgegenüber bestand Arendt darauf, dass der öffentliche Raum freigehalten und erweitert werden müsse.⁴³

Freie Zeit ist ein Thema der Zukunft. Die Automatisierung und Digitalisierung der Arbeitswelt steht bevor. Wie sich diese gestalten wird, wird ganz unterschiedlich prognostiziert. Eine plötzliche Massenarbeitslosigkeit ist zwar nicht zu erwarten, dennoch sind insbesondere der Bereich einfacher Tätigkeiten und der Dienstleistungssektor potenziell leicht durch intelligente Systeme ersetzbar. Letztlich ist dies eine Frage der wirtschaftlichen Kalkulation, viel mehr aber noch eine Frage der gesellschaftspolitischen Steuerung. Es ist bisher unklar, ob mehr Arbeitsplätze verloren gehen als neue Aufgaben geschaffen werden. Wenn etwa die Digitalisierung weniger neue Produktionszweige erschließt als bestehende ›optimiert‹.⁴⁴ Vermutlich wird etwa die Umstellung der Autoproduktion auf E-Mobilität mit großen Arbeitsplatzverlusten einhergehen, da Elektromotoren weit einfacher gestaltet sind als die äußerst komplexen Brennstoffmotoren. Um diesen Entwicklungen zu begegnen, zirkulieren die verschiedensten Ideen. Lebenslange Weiterbildung wird als Schlüsselmodell gepriesen. Wagemutigere Ansätze denken über eine Besteuerung von Finanztransaktionen oder gar Robotern nach, um auf diese Weise neue staatlich bezahlte Stellen im Sozialbereich oder gar ein Grundeinkommen zu finanzieren.⁴⁵ Hier bleibt es zwar bei Lohnarbeit als Normmodell, doch erfahren sogenannte ›soziale‹ Berufe möglicherweise eine Aufwertung durch eine ihnen nun zukommende erhöhte gesellschaftliche Anerkennung.

43 Arendt, Hannah: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. Piper, München; Berlin; Zürich 2016 (1960).

44 Vgl. Precht, Richard David: *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. Goldmann, München 2018, S. 29.

45 Die Idee des Grundeinkommens wird im Folgenden oft angerissen, aber nicht in einem eigenen Kapitel diskutiert, da diese Diskussion schon an anderer Stelle ausführlich nachzulesen ist. Siehe dazu: Kovce, Philip; Priddat, Birger P.: *Bedingungsloses Grundeinkommen – Grundlagentexte*. Suhrkamp, Berlin 2019.

Das gegenwärtige, am Wachstum orientierte Paradigma braucht letztlich eine breite Schicht von kaufkräftigen Kunden für die Produkte der Industrie, egal ob diese nun durch ihren Arbeitslohn finanziert werden oder durch ein garantiertes Grundeinkommen. Wenn man das Potenzial der Automatisierung und Digitalisierung zur Befreiung von der Arbeit akzentuiert, so ist ein Grundeinkommen wohl ein denkbarer Weg. Nicht um die Lohnarbeit ad hoc abzuschaffen, wohl aber um graduell eine »Multiaktivitätsgesellschaft«, von der der Sozialphilosoph André Gorz sprach, zu erreichen, die den antiquierten zentralen Stellenwert, den die Lohnarbeit im Leben der meisten von uns einnimmt, überwinden kann.⁴⁶ Unter der Bedingung des Grundeinkommens könnte die intrinsische Motivation der Menschen auch in Lohnarbeitstätigkeiten noch viel stärker zur Entfaltung kommen, da niemand mehr zu erdrückenden Tätigkeiten gezwungen wäre.⁴⁷ Vielleicht kann in Zukunft die freie Zeit und ihre Eigenheiten die Arbeit stärker beeinflussen als bisher, umgekehrt dazu, die Logik der Arbeit schleichend auf unser ganzes Leben übergriff.⁴⁸

Zum Zeitpunkt des Entstehens dieses Buches bewirkt die Coronapandemie 2020/2021 für viele Menschen eine unfreiwillige Auseinandersetzung mit ihrer freien Zeit. Die Welt stand plötzlich still. Die globalen Beziehungen wurden auf ein notwendiges Minimum zurückgefahren und das öffentliche Leben wurde eingefroren. Das Potenzial freier Zeit wurde so um ein wesentliches Element gebracht. Hinzu kommt, dass aufgezwungene Pausen selten als etwas Befreiendes wahrgenommen werden. Doch die Situation bietet trotz allem auch eine Chance zur Besinnung und zum Überdenken bisher gelebter Werte. Welche längerfristigen Schlüsse im Ausnahmezustand gezogen werden ist in vielen Momenten noch offen.

46 Vgl. Gorz, André: Arbeit zwischen Misere und Utopie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, S. 102-109.

47 Vgl. Precht, Richard David: Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft. Goldmann, München 2018, S. 158; 169-172.

48 Vgl. Habermas, Jürgen: Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit (1958). In: Giesecke, Hermann (Hg.): Freizeit- und Konsumerziehung, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 120-122.

2. Die Idee der Muße von der Antike bis zur frühen Neuzeit

Der Begriff der Politik und viele Begriffe der politischen Ideengeschichte wurzeln in der griechisch-römischen Antike. Auf diese Epoche zurückzugehen ist daher auch dann geboten, wenn auf das theoretische Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaftsleben sowie der persönlichen Freizeit geblickt werden soll. Im Folgenden wird exemplarisch auf Platons und Aristoteles' Werke Bezug genommen. Insbesondere Aristoteles hat verschiedenste Tätigkeitsformen unterschieden, die für ihn in unterschiedlichem Maße mit Tugendhaftigkeit gekoppelt und damit Glück verheißend waren. Dabei wird auch deutlich, dass das antike Denken zumeist zwischen verschiedenen Personen bzw. Statusgruppen wie Herren und Sklaven unterscheidet und ihnen aufgrund vermeintlich natürlicher Eigenschaften Tätigkeitsprofile zuordnet. Auch die römische Kultur übernahm einige der griechischen Ansichten.

In der frühen Neuzeit steht insbesondere Thomas Morus' (1478-1535) *Utopia* (1516) für einen wirkungsmächtigen ideengeschichtlichen Entwurf einer Einteilung in Arbeit und freie Zeit, der sich vom antiken Modell unterscheidet und mit diesem bricht, insofern beide Tätigkeitssphären nicht länger verschiedenen Personengruppen zugewiesen werden. Stattdessen wird erstmals ein egalitärer Ansatz verfolgt der Arbeitszeiten und Ruhephasen gleich verteilt und so zu einem neuen idealtypischen Gleichgewicht findet. Diesem Modell ist unsere heutige Vorstellungswelt vom Anspruch her viel näher als dem antiken Modell, wenn sich auch faktisch vielerorts ein anderes Bild zeigt.¹

1 David Graeber bemerkte in Bezug auf die Finanzkrise von 2007 sowie auch im Hinblick auf die darauffolgenden Occupy Wall Street Proteste von 2011: »The greatest social evil of antiquity was precisely this: people would fall so deeply in debt that they would end up selling their children into slavery, even, finally,

In der Antike war die Freiheit von der Arbeit im Haushalt die Voraussetzung für Politik, die als Sache freier Bürger galt. Die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft wurden von Sklaven erarbeitet. Die philosophisch oder kreativ unbegabten Bürger Athens wären wohl vor Langweile gestorben, wenn sie nicht wenigstens über Krieg und Frieden hätten entscheiden können. Politik war für sie Sinngebung und Selbstzweck. Ämter zu bekleiden sowie die Beteiligung an der Diskussion auf der Agora galten als ehrenvolle Aufgaben. Auch die Entwicklung von Kultur und Philosophie gründete letztlich auf der täglichen Arbeit der versklavten Menschen, die die Felder bestellten.

Nach Aristoteles verlangte das »gute Leben«, wie er es in der *Politik* beschreibt, vom Menschen, den er als ein staatsbildendes und sprachbegabtes Wesen begriff, die gemeinschaftliche Auseinandersetzung über Gut und Schlecht.² Ein gelungenes Leben war für Aristoteles daher zwingend ein politisches Leben, frei von Arbeit. Die Sklaverei, die eine solche Idee vom guten Leben erst ermöglichte, erschien Aristoteles als natürlich und als ein Nebenprodukt des Kriegszustandes, der den Normalfall für die antiken Stadtstaaten bildete. Aristoteles rechtfertigte die Sklaverei, da in seiner Vorstellungswelt manche Menschen von Natur aus zum Herrschen und andere von Natur aus zum Arbeiten bestimmt waren.³ Dennoch war er in seiner Rechtfertigung so vorrausschauend, die Möglichkeit einer anderen Welt bereits in den Blick zu nehmen. Dabei beschrieb er dem Traum von einer Erlösung von der Arbeit durch den technischen Fortschritt. Erst heute erscheint uns dieser Traum zum Greifen nah und Aristoteles damaliger Gedankengang damit überraschen aktuell. Er schrieb:

themselves. But you know, if Plato or Aristotle were somehow magically transported to modern America, would he really see matter here as all that different? Sure, we no longer sell ourselves to employers, we rent ourselves. But for anyone from the ancient world, such a distinction would be at best a legalism. They'd probably consider most Americans to be debt slaves, and would they really be so wrong to do so?«, Graeber, David; Bradshaw, Alex (Interview): *Debt's History, Implications, and Critical Perspective* (08.04.2011), online unter: <http://imagineoborders.org/blog/alex/graeber-debt/> (Abruf am 06.02.2021).

2 Pol. I, 2, 1253a 10-15.

3 Pol. I, 2, 1252a 30.

»Wenn nämlich ein jedes Werkzeug in der Lage wäre, entweder auf einen Befehl hin oder indem es einen Befehl im Voraus bemerkt, sein Werk zu vollführen, wie man das von den Statuen des Daidalos berichtet oder von den Dreifüßen des Hephaistos, von denen der Dichter sagt, daß sie sich von selbst in die Schar der Götter mengten, wenn auf diese Weise die Weberschiffchen selbst webten [...], dann benötigten wohl weder die Baumeister Handlanger noch die Herren Sklaven.«⁴

Aristoteles, der in jedwedem Bereich das Ideal der ausgeglichenen Mitte anstrebt⁵, wandte dieses auch auf die Muße an: Wohl am ehesten glücklich seien die Menschen, die über eine lange Zeit oder gar ihr ganzes Leben tugendhaft leben und zudem mit materiellen Gütern ausreichend ausgestattet sind.⁶ Unter einem tugendhaften Leben wird ein Leben verstanden, das von Vernunft und Strebsamkeit geprägt ist, wobei Aristoteles insbesondere die Mäßigung oder das Beherrschen der eigenen Affekte zentral scheint. Das angeborene Streben nach Verbesserung durch Vernunftgebrauch in der Gemeinschaft bedeutet für den Menschen, seinen Bestzustand (*areté*) erst in der Polis realisieren zu können.⁷ Ein glückliches Leben (*eu zên*) ist erst in der politischen Gemeinschaft möglich.

Es ist vor allem das theoretische und philosophische Leben, das er in seiner *Nikomachischen Ethik* mit einem glücklichen Leben gleichsetzt.⁸ Es steht somit noch über dem politischen Leben, das Aristoteles in der *Politik* beschreibt. Ein glückliches Leben kann also ein politisches Leben, das eines der praktischen Tugend ist, oder ein philosophisches Leben sein. In beiden Fällen wird Muße vorausgesetzt, insofern die Bürger von den Tätigkeiten des Haushalts zunächst befreit sein müssen, wenn auch das Leben des Politikers dann nur noch sehr wenig mit Muße zu tun hat.⁹ Diese unterteilt sich bei Aristoteles einerseits in Vergnügen und Spiel sowie andererseits in Zeiten der Kontemplation. Gemäß Aristoteles' Theorie der Muße in der *Nikomachischen Ethik* ist die Muße im Sinne

4 Pol. I, 3, 1253b 30-35.

5 Siehe dazu auch: Welskopf, Elisabeth Charlotte: Probleme der Muße im Alten Hellas. Rütten & Loening, Berlin 1962.

6 NE. I, 9, 1101a 10-20.

7 Pol. I, 2, 1253a 20-30.

8 NE. X, 7, 1177a.

9 NE. X, 7, 1177b 10-25.

von Spiel und Vergnügen zunächst gleichbedeutend mit der Wiederherstellung der Arbeitskraft.¹⁰ Diese letztere Form der Muße ist kein Ziel an sich: Tyrannen – und die, von denen man allgemein hin annimmt, sie wären glücklich – haben, wie Aristoteles zu beobachten meint, die Neigung ihre freie Zeit mit »lustvollen Vergnügungen« zu füllen. Jene Neigung erschien ihm jedoch als kindisch und sei letzten Endes für die Wohlhabenden auch nicht Glück versprechend, da sie sich von äußeren Gütern abhängig machen. Glück durch unmittelbar lustvolle Betätigungen ist oberflächlich und erschöpft sich bald.¹¹ Wirkliches Glück hingegen müsse autark von äußeren Dingen sein.

Aristoteles schließt sich der Auffassung des Anacharsis an, der sagte: »Sich vergnügen, um sich dann Ernstem zu widmen.« Vergnügen und Spiel, die für Aristoteles eine Form des Ausruhens sind, sind demnach nur sinnvoll, sofern sie auf die Zeit der Tätigkeit bezogen bleiben.¹² Anders formuliert braucht es ein gelungenes Gleichgewicht zwischen Arbeit und Spiel, wobei unter Arbeit eben nicht Lohnarbeit verstanden wird, sondern freie Tätigkeit, die aus sich selbst heraus motiviert. In diesem Sinne kennt Aristoteles auch die Freuden des Schaffens: »Wer mit Lust tätig ist, wird alles besser beurteilen und durchführen können, wie etwa diejenigen tüchtige Geometer werden, die Freude an der Geometrie haben [...]«. ¹³ Wie die Geometrie könne auch die Musik eine freudige und ernsthafte Tätigkeit sein, die Glück verheißt, doch nur wenn man die Tätigkeit um ihrer selbst willen liebt. Um zu einer solchen Form des inneren Glücksempfindens zu gelangen, die ihm als ein tugendvoller Weg erscheint, brauche es eine gelungene Erziehung des Geistes durch die richtigen Gesetze, die nur in guten Staaten garantiert sein können.¹⁴ Insbesondere muss der Staat auch dazu erziehen, dass die heranwachsenden Bürger die Muße zur kulturellen Selbstentfaltung zu nutzen wissen, indem etwa musikalisch-künstlerische Bildung vermittelt wird.¹⁵

Muße im Sinne einer »vita contemplativa«, also eines vornehmlich betrachtenden Lebens, geht aber über das politische Leben hinaus. Ein

10 NE. X, 6, 1176b 30-35. So auch Pol. 8, 3, 1337b 30-40.

11 NE. X, 6, 1176b.

12 Ebd., 30-35.

13 NE. X, 5, 1175a 30-35.

14 NE. X, 10, 1180b 1-5.

15 Pol. VIII, 3, 1338a 10.

kontemplatives bzw. philosophisches Leben, das sich der Wahrheitssuche widmet, ist für Aristoteles die tugendhafteste Form der Existenz, da sie sich selbst genügt und so als Glück verheißend anzusehen sei.¹⁶ Dieses Leben steht aber (für Aristoteles naturgemäß) nicht allen Menschen offen: Das Handwerk wie auch die Sklavenarbeit sind für ihn notwendige Teile der Gesellschaft bzw. die Basis des politischen oder philosophischen Lebens der anderen. Daraus wiederum leitet sich auch eine Art der Fürsorgepflicht ab – oder wie es im ersten Buch der *Politik* heißt: »Der Herr denkt für seinen Sklaven, der ihm die Muße dazu ermöglicht.«¹⁷ Daher haben die Staatsführenden die freie Zeit der Gesellschaft so zu organisieren, dass etwa durch Feste und Ruhephasen dazu erzogen wird, die Muße zu pflegen, die grundlegend für die Tugendausbildung der Staatsbürger ist. Erst damit wird die Basis der gesellschaftlichen Ordnung zu Friedenszeiten sichergestellt.¹⁸ Aristoteles' Verfassungsideal war das der »Politie«. Diese ist die Herrschaft der vielen bzw. einer besonders vernünftigen Gruppe, die Aristoteles mit dem wohlhabenden Mittelstand identifiziert. Jene Bürger, die Teil dieser Gruppe waren, waren frei von den niedrigen Tätigkeiten des Handwerks oder des Handels, die keine Zeit zur Muße (und damit zur Tugendausbildung) lassen.¹⁹

Neben Politik und Philosophie gibt es noch weitere Tätigkeiten, die ebenso um ihrer selbst willen angestrebt werden. Im achten Buch der

16 NE. X, 7, 1177a.

17 Pol. I, 2, 1252a 30.

18 Pol. VII, 14, 1334a 1-10.

19 Pol. VII, 9, 1328b 35 – 1329a 1; Pol. IV, 8-9. Aristoteles' Schilderungen orientieren sich, trotz des teils empirisch enzyklopädischen Anspruches, oft an Idealtypen. Folgt man dem Althistoriker Moses I. Finley galt für Aristoteles Zeit in Bezug auf die gegebene Klassenlage wohl das folgende Verhältnis, das allerdings die Rolle des Mittelstandes im Dunkeln lässt: »Die ›Reichen‹ und ›die Armen‹ bei Aristoteles sind solche Klassen, die zwar nicht exakt definiert, dennoch von den Zeitgenossen identifizierbar waren. Zu den Armen zählten alle Freien, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mußten, die Bauern, die Eigentümer ihrer Höfe waren, ebenso wie die Pächter, die Landarbeiter ohne Grundbesitz, die selbstständigen Handwerker und die Ladenbesitzer. Sie wurden unterscheiden von den Reichen, die bequem von der Arbeit anderer leben konnten [...]«, Finley, Moses I.: Das politische Leben in der antiken Welt. C.H. Beck, München 1986, S. 21.

Politik stellt Aristoteles einen umfangreichen Katalog von als frei erachteten Tätigkeiten auf, die Teil der Erziehung sein sollten und mit der Muße verbunden sind. So gelten ihm das Lesen, der Sport und das Zeichnen sowie bedingt auch das Musizieren als freie und selbstzweckhafte (wenn auch oft nützliche) Tätigkeiten.²⁰ Demgegenüber gelten ihm Berufsmusiker letztlich als Handwerker, und da ihre Tätigkeit einem äußeren Zweck gilt, ist sie für Aristoteles als niedrig und unfrei anzusehen.²¹ Im Übrigen steht den Handwerkern Erholung zu, Sklaven jedoch haben keinen rechtlichen Anspruch auf Muße²², wengleich auch ihre Arbeitskraft für ihr Tagwerk wiederhergestellt werden muss.

Aus der Reihe der selbstzweckhaften freien Tätigkeiten sticht, wie bereits bemerkt, das kontemplativ philosophische Leben hervor, das zwar um seiner selbst willen angestrebt wird, dennoch indirekt auch zur tugendhaften Vervollkommnung des Menschen beiträgt, der so seine Affekte zunehmend beherrscht. Er übt sich darin, nicht länger unmittelbar lustvollen Dingen nachzujagen, und gewinnt so zunehmend Autarkie. Ein negatives Beispiel ist für Aristoteles hingegen der nach Geld strebende Mensch, denn dieser stehe eigentlich unter Zwang. Insbesondere auch deswegen, da bei diesem Ziel kein Ende absehbar ist und Geld letztlich nur ein Mittel für andere Dinge ist oder zumindest sein sollte.²³

Platon (428/427-348/347 v. Chr.), Aristoteles' Lehrer, wurde durch eine unglückliche Verkettung von ungünstigen Umständen zum Sklaven und nur mit Glück durch einen seiner Bewunderer freigekauft.²⁴ Man sagt auch, dies alles geschah, ohne dass sich Platon dessen bewusst gewesen wäre. Wäre Platon nicht freigekauft worden, hätte die Geschichte der Philosophie vermutlich andere Wendungen genommen. Zeit zum Denken hätte er wohl kaum noch gehabt. Platons politische Idee, die er in *Der Staat (Politeia)* ausführlich beschrieb, war es, einen Staat zu errichten, der von Philosophen geführt wird. Von der Demokratie hingegen hielt er wenig, da sie für ihn nicht viel mehr darstellte als die Herrschaft des Pöbels, der sich von seinen Affekten und Stimmungen

20 Pol. VIII, 3.

21 Ebd., 6.

22 Pol. VII, 15, 1334a 20.

23 NE. I, 3, 1096a 5-10.

24 Bordt, Michael: Platon. Herder, Freiburg; Basel; Wien 1999, S. 21.

leiten ließ, anstatt auf die Vernunft zu hören. Die Vernunft der Philosophen allerdings brauche Zeit zu reifen.

So sah Platon eine fast 50-jährige Ausbildung für die Philosophenkönige vor, wobei die Ausbildung von Philosophen von verschiedenen Phasen geprägt ist, sodass auf die Phasen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung Phasen der Arbeit für die Polis folgen, um auch an praktischer Erfahrung zu gewinnen.²⁵ Hier stehen allerdings jene Tätigkeiten und Praktiken im Vordergrund, die nichts mit Ökonomie, Handel oder Handwerk zu tun haben, wie etwa leitende Positionen im Krieg. Das 50-jährige Auswahlverfahren der von Platon imaginierten Philosophenherrscher weist ein reiches Curriculum auf: So werden etwa propädeutisch Gymnastik und Musik, nach dem 20. Lebensjahr auch Arithmetik sowie Geometrie gelehrt und schließlich das dialektische Denken und systematische Wahrheitssuche. Nach dem 30. Lebensjahr hätten eine erneute Eignungsprüfung und Auslese zu folgen.²⁶ Die Philosophen müssen während ihrer Lehrzeit und darüber hinaus nicht für ihren Lebensunterhalt sorgen. Sie widmen sich den Wissenschaften, die ihnen angeboten, aber nicht aufgezwungen werden, denn im Gegensatz zum Körper, den man auch unter Zwang trainieren kann, haftet der Seele keine erzwungene Lehre an, woraus folge, dass die Wissenschaft spielerisch erlernt werden solle und sich so auch am besten die individuellen Fähigkeiten zeigen.²⁷ Zugleich legte Platon (der an seiner Stelle Sokrates sprechen lässt) Wert darauf, dass ihnen privater Besitz untersagt ist, sie zudem weder Gold noch Silber berühren dürfen.²⁸ Sie sollten interessenlos, fast asketisch, einzig an der Wahrheit und am allgemeinen Wohl interessiert sein. Sie regieren in der idealtypischen Vorstellung Platons einzig aus Pflichtgefühl.²⁹

Alle Tätigkeiten jenseits von Politik und Philosophie erfuhren Geringschätzung durch Platon. Den Handel und auch das Handwerk sah er als geborener Aristokrat mit ererbtem Besitz als entwürdigende Tätigkeiten an, die nicht mit politischer Tätigkeit zu vereinbaren seien,

25 Der Staat VII, 18, 540a.

26 Der Staat VII.

27 Der Staat VII, 16, 536a.

28 Der Staat III, 19-22, 417a.

29 Allerdings relativiert Platon in seinem Alterswerk, den *Gesetzen (Nomoi)*, seine einstige Forderung nach uneingeschränkter Macht für die Philosophen, in der Annahme, dass darin eine Überforderung der menschlichen Natur liege.

die sich weder am Ruhm noch am Geld orientiert. Handwerker üben sich in ihrer Kunst, doch üben sie zusätzlich auch die Kunst des Gelderwerbs aus. Geldgier und Ehrgeiz wiederum gelten dem von Platon geschilderten Sokrates als Schande.³⁰

Platons Pointe lag im Hinblick auf unsere Fragestellung meines Erachtens darin, dass die Staatsleitenden ihre Muße einzig für die Philosophie und das politische Denken und Handeln nutzen sollten. Die Freizeitkultur der Griechen aber, wie Theater, Gesellschaftsspiele, Feste und Bäderkultur, hatte für ihn eine gefährliche Seite, insbesondere da, wo sie nicht von der Tradition geleitet war. Speziell die Musik und die Dichtkunst erweckten dabei Platons Misstrauen, wenn auch die musische Erziehung neben der Gymnastik einen ebenso großen Teil einnehmen sollte, um die Seelen im Gleichgewicht zu halten.³¹ Insofern erscheint Platon auch die Dichtkunst im Verdacht mit erfundenen Märchen die Jugend zu verwirren, statt zu deren tugendhafter Bildung beizutragen, denn sittlich und tugendhaft sind die wenigsten der bekannten Erzählungen und Mythen. Schlimmer noch: Die Dichtung ist in der Mehrzahl der Fälle der Grund, warum die Affekte und Gefühle angeregt und dominant gegenüber dem Seelenteil des Verstandes werden.³² Die Erzählkunst und Dichtung, die wohl einen Großteil der freien Zeit der alten Griechen füllte, ist für Platon kein ästhetischer Selbstzweck, sondern einzig aus dem Kriterium der Nützlichkeit für den Staat heraus zu

30 Der Staat, I, 18-19. Der französische Sozialist Paul Lafargue, von dem hier noch zu sprechen sein wird, fasste später Platons Ansichten und im Werk verstreute Aussagen bezüglich des Handwerks als vermeintliches wörtliches Zitat folgendermaßen zusammen: »[...] die Natur hat weder Schuhmacher noch Schmiede geschaffen; solche Beschäftigungen entwürdigen die Leute, die sie ausüben: niedrige Lohnarbeiter, namenlose Elende, die bereits durch ihren Stand von den politischen Rechten ausgeschlossen sind. Was die Händler betrifft, die an Lug und Betrug gewöhnt sind, so wird man sie in der Stadt nur als ein notwendiges Übel ertragen. Der Bürger, der sich durch Handelsgeschäfte erniedrigt, soll für dieses Verbrechen bestraft werden. Wird er überführt, so soll er zu einem Jahr Gefängnis verurteilt werden. Bei jedem Rückfall ist die Strafe zu verdoppeln.«, Lafargue, Paul (Autor); Paoli, Guillaume (Hg.): Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 61.

31 Der Staat III, 18, 412a.

32 Der Staat II, 17-18; X, 3-9.

bewerten. Dieser aber sollte sich in der Vorstellung Platons gegen alle potenziell zersetzenden Kräfte präventiv erwehren. Stabilität ist hierbei das oberste Ziel.

Wie übermäßige Armut oder übermäßiger Reichtum so kann nach Platon auch neue Musik den Wunsch nach Veränderungen und »Neuerungssucht« im Staat wecken.³³ Ein neuer Rythmus kann alles aus den Fugen bringen. Und so findet sich im *Staat* die deutliche Warnung: »Man muss sich nämlich davor hüten eine neue Art der Musik einzuführen, sonst gefährdet man das Ganze«. ³⁴ Womöglich kursierten in den politisch bewegten Zeiten, die Platon miterlebte, auch einige neue Ideen, die sich ihren künstlerischen Ausdruck in Liedern und Slogans suchten, ähnlich wie etwa im 20. Jahrhundert John Lennons Song »Imagine« (1971) oder wie der Spruch der 68er- Bewegung »Unter den Talaren – Muff von 1000 Jahren«. Dinge, die Platon, der sich einen hierarchisch wohlgeordneten Drei-Klassen-Staat erträumte, wohl erschauern lassen hätten. Der Kulturhistoriker Jean-Marie André fasst Platons Überlegungen zur Kontrolle der Tätigkeitsphasen der Bürger treffend zusammen:

»Im *Staat* und in den *Gesetzen* spitzt Platon seine Kritik an der Freizeitkultur zu. Vernachlässigung und Auflösung des Bürgersinns werden bei ihm zu einem »Kind des Müßiggangs und der Trägheit«, und er führt den Verfall der Staatsformen, dessen typisches Merkmal für ihn die Demokratie ist, auf die vergiftende Freizeitmoral zurück, die luxuriöses Leben, Müßiggang und Umsturz hervorbringt.«³⁵

Jene, von Stimmungen geleitete maßlose Lebensführung wurde von Platon mit der Herrschaftsform der Demokratie in Verbindung gebracht.³⁶ Da die Demokratie sich selbst zersetze, bereite sie auch den Boden für die Machtusurpation eines Tyrannen, die es ebenso zu verhindern gelte.³⁷ Wie wir noch später sehen werden, konnte man zuletzt in der Coronakrise (gleichsam platonische) Warnrufe bezüglich

33 Der Staat II, 2, 422a.

34 Der Staat IV, 3, 424c.

35 André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 75.

36 Durch einen demokratischen Schiedsspruch wurde Platons Mentor Sokrates zum Tode verurteilt.

37 Vgl. ebd., S. 103.

einer potenziellen einer Entwöhnung der Menschen von der Arbeit bzw. einer ungelungenen freien Zeit vernehmen.

Noch in einem weiteren Punkt ist Platons Vorstellungswelt für die heutigen gesellschaftspolitischen Debatten relevant. Das Ideal der lebenslangen Vollzeitstelle, welches das späte 20. Jahrhundert prägte, wirkt bis heute nach trotz aller neoliberalen Flexibilisierung des Arbeitsmarktes. Michael Hirsch erkennt darin eine Widerspiegelung der von Platon gewünschten ständischen bzw. organischen Welt, in der ein jeder seine spezifische Tätigkeit ausführen soll und erst auf diese Weise eine funktionierende und gerechte Gesellschaft entstehen könne.³⁸ »Vielgeschäftigkeit« hingegen sei ein Grundübel, wie Platon im *Staat* verdeutlicht.³⁹ Platons Vorstellung einer naturwüchsigen hierarchischen Ordnung mit zudem strikt vorgegebenen Rollen bildet, wie Hirsch richtig bemerkt, das Gegenmodell zu Marx' Vorstellung einer kommunistischen Gesellschaft mit einer freien und sozialen Arbeitsteilung.⁴⁰ Denn dem Individuum kommen dabei, wie später noch zu zeigen sein wird, große Spielräume zu, wenn es darum geht sich in verschiedensten Tätigkeiten zu üben und auch verschiedene Fähigkeiten zu erlernen.⁴¹

Heute ist das Lohnarbeitssystem in der Krise, insofern etwa Fachkräftemangel bei Lehrenden und bei schlecht bezahlten Pflegekräften herrscht und sich andererseits überzählig gewordene oder schlecht bezahlte Fabrikarbeiter in gelben Westen sammeln. Ist dahingehend also eine Multiaktivität der Menschen, die sich in und außerhalb der Lohnarbeit in unterschiedlichen Tätigkeiten üben, nicht eher angeraten? Statt des Ausgeliefertseins auf eine feste Position in der Gesellschaft, eine bestimmte Tätigkeit und ein bestimmtes Einkommen, wird dem einzelnen Menschen so etwas mehr Entscheidungsfreiheit möglich. Auch wenn es hierfür sicher politische Rahmensetzungen braucht.

38 Siehe dazu: Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 59-69.

39 Der Staat IV, 10, 434a.

40 So auch: Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 61.

41 Siehe dazu Kapitel 5.2.

Nicht nur in der ideellen Vorstellungswelt der Griechen, sondern auch in deren Lebenswelt nahm die Freizeitkultur einen hohen Stellenwert ein. So war die griechische Antike von einem periodisch wiederkehrenden Schauspiel geprägt, das alle politischen, kriegerischen und ökonomischen Tätigkeiten unterbrach. Die Olympischen Spiele waren der Höhepunkt der griechischen Sportkultur, die zunächst den freien Griechen vorbehalten war. Der Ursprung der Spiele, wie auch vieler Feiertage und Feste, liegt dabei aller Wahrscheinlichkeit nach im religiösen Denken.⁴² Vieles spricht dafür, dass die Spiele die griechische Kultur gegen die persische Bedrohung stärkten, insofern die verschiedenen politischen Parteien in Frieden zusammenkamen, um in einem agonalen Wettkampf miteinander zu streiten. Nicht nur Arbeit, sondern auch Freizeit verbindet Menschen miteinander.

Im antiken Rom war die Muße (»otium«) im Unterschied zur Geschäftstätigkeit (»negotium«) kein ausschließliches Attribut der Aristokraten. Auch der einfache Bürger hatte ein staatlich garantiertes Recht auf seinen garantierten Lebensunterhalt und konnte sich daher Muße leisten. Die Bürger Roms bekamen zudem »Brot und Spiele« geboten, sodass hier jene zwecklosen Kulturpraktiken bereits in eine politische Ökonomie des Machterhalts eingebunden wurden. Während die Lebenskultur der frühen Römischen Republik sich noch stark am Ideal des Landwirtschaft betreibenden freien Bürgers orientierte und dementsprechend die Arbeit Wertschätzung fand⁴³, verlor sich dieses Leitbild zunehmend im Maße der Urbanisierung. Die Landbevölkerung, die im profanen agrarischen Rhythmus von Arbeit und Entspannung lebte, nutzte religiöse Feiertage, die mit einem Arbeitsverbot verbunden waren, für Besuche in der Stadt und entdeckte dabei nach und nach das »otium urbanum« für sich.⁴⁴

Das Römische Kaiserreich entwickelte eine starke kulturelle Ausstrahlungskraft. Der städtische Müßiggang bot eine Vielzahl kultureller Freizeitbeschäftigungen. Die Angebotsvielfalt war groß und reichte von Theaterdarbietungen, Bäderkultur und Kneipentouren bis zum Wagenrennen und Gladiatorenkämpfen. Auch das Flanieren in der

42 Vgl. André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 68.

43 Vgl. ebd., S. 132.

44 Vgl. ebd., S. 127.

Stadt etabliert sich als anerkannte Beschäftigung.⁴⁵ Allerdings rief das »otium urbanum«, wie Jean-Marie André bemerkt, auch Vorbehalte hervor, denn von Anfang an gab es im ursprünglich agrarisch geprägten Römischen Reich »ein der griechischen Mentalität fremdes schlechtes Gewissen gegenüber der Muße«. ⁴⁶ So kam es, dass »[...] die Agrarschriftsteller noch lange ihren Bann über den städtischen Müßiggang schleudern, weil er die Arbeitskräfte bis hin zu den Sklaven verderbe, ›die lieber ihre Hände im Theater oder im Zirkus regen als auf den Feldern oder den Weinbergen‹ [...]«. ⁴⁷

Die römischen Philosophenschulen wie beispielsweise der unorthodoxe Epikureismus bildeten derweil ihre eigenen ästhetischen Normen aus. Die Aristokraten, die dieser Denkschule folgten, legten Wert auf elegante Kleidung und ländliche Sommersitze, die ihnen Ungezwungenheit ermöglichten. So grenzten sie sich vom städtischen Spektakel bzw. der städtischen Freizeitkultur der Massen ab. Und auch die Philosophenschule der Stoa strebte ein neues Freizeitmodell an. Individuell gestaltete Muße entsprach hier einer Vorstellung von einer ›individuellen Natur‹ des Menschen. ⁴⁸ André schreibt hierzu: »Ohne zu der univesellen Vernunft und der auf den Staat bezogenen Hierarchie der Pflichten in Widerspruch zu geraten [...] befürwortet die Stoa bei der Elite auch ein Leben, das ausschließlich der ›Theorie‹ gewidmet ist [...]«. ⁴⁹

In den nebeligen Wäldern nördlich der Alpen zeigte sich zur gleichen Zeit ein etwas anderes Bild. Bei den Germanen war zu jener Zeit die Muße ein Attribut der edlen Krieger. Tacitus schreibt über sie:

»Sie lassen sich nicht so leicht dazu überreden, den Boden zu bebauen und die Ernte abzuwarten, wie den Feind herauszufordern und Verwundungen zu empfangen. Besser noch, für sie ist es Faulheit und Unvermögen, das im Schweiß des Angesichts zu erwerben, was sich im Blutvergießen nehmen ließe. Wenn sie sich nicht auf einem Kriegszug befinden, geben sie sich der Jagd, vor allem aber dem Müßiggang hin.

45 Ebd., S. 161-165.

46 Vgl. ebd., S. 127

47 André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994, S. 158-161.

48 Vgl. ebd., S. 158-161.

49 Ebd., S. 160-161.

Sie verbringen die Zeit mit Essen und Schlafen und die stärksten und kriegerischen unter ihnen tun nichts.«⁵⁰

Im europäischen Mittelalter begann die Herrschaft der eng getakteten Zeit: »Ora et labora« war der Wahlspruch des Zeitregimes des europäischen Christentums. Man orientierte sich an kirchlichen Ereignissen und Jahresabläufen. Die Landarbeit lief wie eh und je von »Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang« und orientierte sich ansonsten an agrarischen Rhythmen.⁵¹ In der Stadt aber setzte eine andere Entwicklung ein. Das aufsteigende städtische Bürgertum wollte die bezahlte Arbeit genau bemessen und war an Arbeitsglocken und Werkglocken interessiert. Bald gab es Uhren an städtischen Gebäuden, an denen sich die Stadtbewohner orientierten.⁵² Dies brachte eine erste Ordnung in die Ungewissheit, auch wenn die Zeit von Stadt zu Stadt verschieden schien.⁵³ Dem humanistisch denkenden Geschäftsmann um 1400 war an einer sinnvollen und tugendhaften Verwendung der Zeit gelegen.⁵⁴ Ein Arbeitsfleiß in der breiten Bevölkerung war jedoch noch nicht in die Arbeitenden hineindiszipliniert worden. Bei vielen Handwerksberufen war es von der frühen Neuzeit bis noch ins 19. und 20. Jahrhundert beliebt, an Montagen »blauzumachen«.⁵⁵ Noch arbeitete man so viel wie nötig und nicht so viel wie möglich. Der Historiker Edward P. Thompson bemerkt, dass die zunehmende Verregelung und Vereinnahmung der Zeit durch den sich herausbildenden Industriekapitalismus nicht den Rhythmen der Arbeiter entsprach, was durch die weiterhin bestehenden Ausnahmen von der Regel deutlich wird:

»Wo immer die Menschen ihren Arbeitsrhythmus selbst bestimmen konnten, bildete sich ein Wechsel von höchster Arbeitsintensität und

50 Zit. in: Le Goff, Jacques: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts. Drumlin Verlag, Weingarten 1987, S. 61–62.

51 Ebd., S. 30.

52 Ebd., S. 31–37.

53 Ebd., S. 36.

54 Ebd., S. 38.

55 Vgl. Thompson, Edward P.: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Holloway, John; Thompson, Edward P. (Hg.): Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin. Aus dem Englischen übersetzt von Lars Stubbe. Edition Nautilus, Hamburg 2007, S. 38–43.

Müßiggang heraus. (Dieser Rhythmus besteht noch heute in selbstständigen Berufen – bei Künstlern, Schriftstellern, Kleinbauern und vielleicht auch Studenten – und wirft die Frage auf, ob dies nicht ein ›natürlicher‹ menschlicher Arbeitsrhythmus sei.)⁵⁶

In der Renaissance wurde die freie Zeit aufgrund des Drucks des Frühkapitalismus zu einem Gegenstand der philosophischen Reflexion. Freie Zeit erschien zunehmend im Schwinden begriffen. Thomas Morus (1478-1535, hingerichtet) war einer der ersten und bekanntesten Autoren des politischen Denkens in der frühen Neuzeit. Sein Roman *Utopia* (1516) begründete ein ganzes Genre. Morus war Richter, Parlamentarier und Diplomat. Er war von Berufs wegen mit dem Rechtssystem und der politischen Lage Englands vertraut. Durch seine Reisen und Kontakte kannte er alternative Modelle des gesellschaftlichen Zusammenlebens. In *Utopia* (was so viel bedeutet wie Nicht-Ort) findet sich der Reisebericht eines Seemanns, Raphael Hythlodius (Vielredner), über den weit entfernt liegenden Staat der Utopier, der dem Staat der Engländer in einigen Dingen voraus zu sein scheint. Morus nutzt hier seine literarische Fiktion, um die englischen Zustände auf galante Art zu kritisieren.

Daneben findet aber auch die postfeudale Klassengesellschaft des Frühkapitalismus in Morus Buch ihre harsche Kritik anhand eines egalitaristischen Gegenbildes. Morus stört sich insbesondere an den letztlich durch Zufall bestimmten gesellschaftlichen Positionen eines schmarotzenden Adels, der nichts tue. Dem gegenüber stehe eine hart arbeitende Klasse der Bauern, die zudem durch Spekulationen (den Wollhandel und die Einhegungen von Gütern) von ihren Ländereien vertrieben werde. »Eure Schafé [...] verschlingen die Menschen und verwüsten und entvölkern das Land, die Gehöfte, die Dörfer«⁵⁷, entgegnet Morus, der selbst in seinem Roman auftritt, einem englischen Kardinal.

Dem Bild krasser Ungleichheit, wie sie sich England zeigte, setzte Morus in seinem Roman das eines kommunal organisierten Systems entgegen, in dem ein jeder gleich viel arbeitet. Im Durchschnitt nimmt die Produktion bei den Utopiern dabei weniger Zeit ein. Dies ist auch

56 Ebd., S. 38.

57 Morus, Thomas: *Utopia*. Diogenes, Zürich 1981, S. 30.

dem Umstand geschuldet, dass der Geschmack der Utopier ein bescheidener ist. Aufwendige Luxusgüter sind nicht nur verpönt, sondern werden erst gar nicht produziert. Gold und Edelsteine sind Kinderspielzeug, für das sich pubertierende Utopier zu schämen beginnen. Die Arbeit wird zentral gelenkt und rein nach dem Kriterium der Nützlichkeit organisiert. Alle Lebensgüter werden gleichmäßig verteilt und sogar die Häuser und Wohnungen werden alle paar Jahre neu verlost.⁵⁸ Kommt es zu lokalen Notlagen oder zu Naturkatastrophen, wird von Regionen des Überschusses ohne Vergütung umverteilt. Im Staate der Utopier gilt jenseits der Verpflichtung zur allgemeinen Arbeit die Verteilung nach dem Bedarfsprinzip bzw. Familienprinzip angesichts äußerer Unbill.⁵⁹ Die notwendig noch anfallende Arbeit wird gleichmäßig verteilt. Ein jeder lernt den Ackerbau und zudem noch ein nützliches Handwerk.⁶⁰ Die geringe Arbeitszeit, die die Utopier absolvieren, ist allerdings streng durch gewählte Vorsteher, sogenannte »Syphogranten«, überwacht, die aufpassen, dass ja kein Mensch faulenzend herum sitzt.⁶¹ Auch bei den Utopiern hat der Tag vierundzwanzig gleich lange Stunden, doch sie verwenden

»[...] davon nur sechs zur Arbeit, nämlich drei vor dem Mittag; darauf nehmen sie das Mittagessen ein, ruhen nach dem Essen die ersten zwei Nachmittagsstunden und liegen dann wieder drei Stunden lang der Arbeit ob; daran schließt sich das Abendessen an. Um die achte Stunde – die erste rechnen sie vom Mittag an – gehen sie zu Bett; acht Stunden beansprucht der Schlaf. Die ganze Zeit zwischen der Arbeit einerseits, dem Schlafen und Essen andererseits bleibt jede zu freier Verfügung, nicht damit er sie zechend oder faulenzend mißbrauche, sondern, frei von seinem Beruf, sie nach Herzenslust für eine andere Betätigung gut verwende.«⁶²

Jene Überwachung ist dabei vielleicht weniger notwendig als gedacht, denn nach der Auskunft von Raphael Hythlodius sind jene gesunden,

58 Ebd., S. 64.

59 Vgl. ebd., S. 99.

60 Vgl. ebd., S. 82.

61 Vgl. ebd., S. 99.

62 Ebd., S. 99.

aber arbeitsunwilligen Bettler »viel weniger Menschen [...], als du wirst meinen.«⁶³ Jenseits der Arbeit finden sich die folgenden Tätigkeiten:

»Diese Freizeit widmen die meisten Studien. Es pflegen nämlich jeden Tag vor Sonnenaufgang öffentliche Lehrkurse stattzufinden, zu deren Besuch nur die verpflichtet sind, welche eigens zu wissenschaftlicher Ausbildung ausersehen wurden; doch strömen aus allen Ständen Männer sowohl wie Frauen scharenweise herbei, um je nach ihren natürlichen Interessen den einen oder anderen Kurs zu hören. Immerhin, wer auch diese Zeit lieber in seinem Beruf zubringt – und das ist bei vielen der Fall, deren Geist nicht zu den Höhen der Wissenschaft aufsteigen mag –, darf das ruhig tun, ja man lobt ihn noch als nützlich-Glied des Staates.«⁶⁴

Im Übrigen gibt es auch keine Bierkneipen, in denen man noch bis kurz vor dem Sonnenaufgang hätte verweilen können.⁶⁵ Dennoch gibt es alltäglich nach dem Abendessen gesellige Abende mit Musik und Brettspielen.⁶⁶ Alles ist ein bisschen zu ideal: »Die Leute sind umgänglich, witzig, anständig, schätzen die Freizeit und leisten doch, wenn es sein muß, ganz tüchtig körperliche Arbeit, freilich ohne sich irgendwie darum zu reißen; in geistigen Dingen kennen sie keine Ermüdung.«⁶⁷ Interessant ist hier, dass die Utopier regelmäßig Überschüsse erarbeiten, ohne dabei jedoch einen Arbeitsfetisch zu entwickeln. Insbesondere die Reduktion der Bedürfnisse ist der Schlüssel zum Glück – was Morus in der metaphorischen Verachtung der Utopier gegenüber Luxusgütern, Edelsteinen und seidenen Gewändern zum Ausdruck bringt.⁶⁸

Sehen wir davon ab, dass die antiken Philosophen die heute allgegenwärtige Form der Lohnarbeit wohl nur als eine Form der Sklaverei betrachten würden, so besteht in der heutigen demokratisch-liberalen Gesellschaft zumindest ideell der Anspruch, dass alle Bürger sich, d.h. ihre persönlichen Anlagen und Projekte sowie auch ihre politischen Anliegen, entfalten können sollten. Der Gedanke der »Isonomia«, der Gleichheit vor dem Gesetz, war eines der Leitprinzipien der direkten

63 Ebd., S. 85.

64 Ebd., S. 84.

65 Vgl. ebd., S. 98.

66 Vgl. ebd., S. 84.

67 Ebd., S. 125.

68 Vgl. ebd., S. 103-107.

athenischen Demokratie, das nach einer schwerwiegenden sozioökonomischen Krise des vorhergehenden aristokratischen Systems etabliert wurde, wenngleich damit faktisch nicht alle Menschen innerhalb der Polis gemeint waren.⁶⁹ Als ein zu antizipierendes Ideal wirkte es noch weit über die Zeit der Polis hinaus bis in die Gegenwart unserer ausdifferenzierten repräsentativen Demokratien. Der darin liegende egalitaristische Anspruch strahle über die Grenzen der Verfassung, insofern etwa die Sozialisten des 19. Jahrhunderts eine rein formale Gleichheit als ungenügend für eine wirklich demokratische Gesellschaft erachteten bzw. in einer rein formal postulierten Gleichheit der Rechte ein Momentum der bürgerlichen Herrschaft sahen. Was es ergänzend brauchte, war eine komplementäre soziale Gleichheit. Daran anknüpfend kann man behaupten, dass es heute – nimmt man den egalitären Anspruch unserer Gesellschaften ernst – ebenso eine für alle bestehende reale Möglichkeit geben muss, in einem angemessenen Maße über die eigene Zeit zu verfügen.

Dass in einem kontemplativen Leben jenseits der Arbeit, angereichert mit vielen selbstzweckhaften freien Tätigkeiten, ein besonderer Wert liegt, hat die antike Philosophie gezeigt. Ging man derzeit jedoch davon aus, dass Politik und Philosophie in einem gleichsam organisch gedachten Gesellschaftskörper nur bestimmten Teilen vorbehalten sein können, so ist das heute nicht mehr der Fall – wenn auch faktisch und global gesehen vielerorts massive soziale Ungleichheiten bestehen. Doch ist es heute nicht denkbar, dass die Technologien die monotonen und körperlich schädigenden Arbeiten der Sklaven übernehmen? Auch heute noch gibt es Berufe, deren Aufgabenspektrum derart eingeschränkt ist, dass Menschen sich bei deren Ausübung kaum entfalten können, geschweige denn eine Sinnhaftigkeit darin sehen.⁷⁰ An vielen Stellen haben Technologien bereits Arbeiter ersetzt, wenn man etwa an die weitgehende Automatisierung der Landwirtschaft denkt, in der vor mehr als hundert Jahren noch ein Großteil der Bevölkerung tätig war. Zugleich scheint es: Wenn Freiheit und Glück in der Autarkie von äußeren Gütern liegen, wenn die Fragen des täglichen Überlebens bereits gelöst sein müssen, wie Aristoteles meint, so erscheint die Lohnarbeit in diesem Sinne sicher nicht als eine freie Tätigkeit.

69 Vgl. Finley, Moses I.: Das Politische Leben in der antiken Welt. C.H. Beck, München 1986, S. 175; 109-110; 45.

70 Siehe dazu Kapitel 7.2.

Doch ließe sich einschränkend auch sagen, dass die gezeigten Perspektiven das Glück in der Arbeit, die Freude am Handwerk und die Freude am Funktionieren und Gestalten systematisch unterbewerten – wohl weil sie stets als abhängig (etwa von Auftraggebern und Kunden) gelten. Tatsächlich haben alle Tätigkeiten ihre Sonnen- und Schattenseiten.⁷¹ Nicht zuletzt hat die kontemplative Philosophie schon manchen in die Krise gestürzt. So ist sicher auch die freie Zeit, egal ob sie nun kreativ, philosophierend oder politisierend verbracht wird, nicht frei von Misslichkeiten. Noch wird sie stets wertgeschätzt. Von Bedeutung aber ist, dass heute ein neu austariertes Gleichgewicht zwischen Arbeit und freier Zeit gefunden werden muss, das sich auf der Höhe des technologischen Standes befindet und das, anders als in der Antike, egalitaristisch bestimmt sein sollte.⁷²

71 Siehe dazu: Henning, Christoph: Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern. In: Ders.; Thomä, Dieter; Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hg.): Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch. Metzler, Stuttgart 2011, S. 32-42.

72 Das Kapitel 6.4 widmet sich den möglichen Verteilungsmodi eines solchen egalitaristischen Paradigmas.

3. Exkurs

Zeit und Bedürfnis im Spiegel der Anthropologie

In Zeiten der Krise begibt man sich oft auf die Suche nach festen Gründen und anthropologischen Konstanten, während bisherige Glaubensgrundsätze zu bröckeln beginnen. Spätestens seit der Finanzkrise Ende der 2000er-Jahre wird dem Neoliberalismus sein allmählicher Niedergang attestiert. Um diesen aber zu gestalten, braucht es neue politische Visionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Insbesondere der Blick auf andere Gesellschaftsformen kann dabei hilfreich sein. So waren und sind es in den letzten Jahrzehnten oft Anthropologen, die sich im öffentlichen Diskurs positionieren und sich mit ihrem Wissen für alternative politische Ideen und Wirklichkeiten einsetzen. Die bekanntesten unter ihnen sind etwa David Graeber, der sich innerhalb der kapitalismuskritischen *Occupy Wallstreet*-Bewegung engagierte, Bruno Latour, der mit einer Theorie von sich gegenseitig bedingenden Netzwerken aus Menschen und Dingen die ökologische Krise problematisierte, oder Philippe Descola und Marshall Sahlins, die zuletzt *Das zweite Konvivialistische Manifest* mitunterzeichneten.¹ Auf das Schaffen des Letzteren wird im Folgenden noch eingegangen.

Der Konvivialismus ist einer der prominentesten Versuche ein neues Denken zu initialisieren, das mit dem Neoliberalismus bricht. Im zweiten Manifest des Konvivialismus werden fünf Grundprinzipien benannt, die für eine legitime Politik der Zukunft ausschlaggebend sein sollen und die allen konvivialistischen Ansätzen gemein sind. Dies sind: erstens das »Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit«, das den Menschen als eingebettet in die Natur und mit dem Schicksal verbunden sieht, zweitens das »Prinzip der gemeinsamen Menschheit«, das alle

1 Unbekannte/r Autor/in: *Das zweite Konvivialistische Manifest*. Für eine post-neoliberale Welt. transcript, Bielefeld 2020.

Kulturen, Geschlechterdifferenzen oder Religionsunterschiede nur als Teilmengen einer Menschheit sieht, drittens das »Prinzip einer gemeinsamen Sozialität«, das den Menschen als ein im Wesentlichen soziales Wesen anerkennt bzw. in zwischenmenschlichen Beziehungen den größten Wert erkennt, viertens das »Prinzip der legitimen Individuation«, das allen Menschen das Recht auf eine Entfaltung ihrer Individualität zugesteht, welche jedoch als Gegensatz zu einem egoistischen Individualismus zu verstehen ist, sowie fünftens das »Prinzip des schöpferischen Konfliktes«, das für politische Pluralität und demokratischen Austausch steht. Hinzu kommt sechstens der zu den vorangegangenen Prinzipien quer liegende »Imperativ, die Hybris zu beherrschen«. ² Mit Hybris ist die dem Menschenbild der westlichen Gesellschaften implizite Annahme des permanenten Wettbewerbs und eines vermeintlich innerhalb dieses kompetitiven Kampfes legitimen Bereicherungsstrebens gemeint. Hierbei soll das allen Menschen gemeine Streben nach Anerkennung vom Wettbewerb durch und um Geld und materielle Güter umgeleitet werden auf einen mit einer neuen Form der Anerkennung verbundenen Wettbewerb des sozialen Engagements für eine bessere, ökologischere und sozialere Welt. ³

Diese skizzierte Form der Bedürfnisbeschränkung im gängigen Sinne wird von konvivialistischen Ansätzen an eine »Politik der Gabe« gekoppelt. ⁴ Auch hier wird die anthropologische Theorie des Ethnologen Marcel Mauss (1872-1950) politisch ausgedeutet. Das von Mauss erstellte Modell der Gabe beschreibt den Austausch von Dingen und Gesten in nichtwestlichen Gesellschaften. Das Gabensystem ist weder ein Modell des direkten Austausches von materiellen oder immateriellen Äquivalenten noch ein kapitalistisch-monetäres Austauschsystem, das seinen Maßstab beispielsweise in der für die Herstellung der Dinge verwendeten Arbeitszeit findet. ⁵ Der Akt der Gabe orientiert sich an primär sozialen Maßstäben wie etwa dem Bedarf, ohne eine direkte oder äquivalente Dienstleistung zu erwarten. Es handelt sich also nicht um einen unmittelbaren Tausch, auch wenn man eine Gegengabe

2 Vgl. ebd., S. 40-42.

3 Vgl. ebd., S. 48-49.

4 Adloff, Frank: Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben. Edition Nautilus, Hamburg 2018.

5 Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990 (1925).

zu einem späteren Zeitpunkt in solchen Sozialsystemen durchaus erwarten kann, denn der Gabentausch schafft soziale Kohäsion. Dies wird von Adloff insofern politisch gewendet, dass der Gabentausch, der subkutan auch immer in westlichen Gesellschaften stattfindet, durchaus ein Gegenmodell zur neoliberalen Bereicherungslogik ist, die kalt berechnet.⁶ Auch in diesem Sinne hat die anthropologische Theorie und Beobachtungsgabe bereits den aktuellen politischen Diskurs inspiriert. Und bereits Marcel Mauss war nicht nur Wissenschaftler, sondern auch politisch aktiv. So beteiligte er sich an sozialistischen Zeitschriften sowie am Aufbau eines Netzes von Konsumgenossenschaften in Paris.⁷ Einen ähnlichen Input, wie im Falle neuer Formen der gemeinsamen Produktion, des Austausches und des gemeinsamen Konsums, kann die Anthropologie auch für unseren Umgang mit Arbeit und Phasen freier Zeit leisten.

In diesem Kapitel wird also genauer ein Blick darauf geworfen, inwiefern anthropologische Einsichten, die in anderen Gesellschaftsformen gewonnen wurden, unser Wirtschafts- und Arbeitsleben kritisch relativieren können. Insbesondere soll dabei der Aspekt der Zeitlichkeit im Vordergrund stehen. Wie genau artikuliert sich anthropologische Kritik, die auch einen politischen, beispielsweise wachstumskritischen Impetus hat? Als Beispiel und ersten Ausgangspunkt wollen wir hier eines der bekanntesten Werke von Marshall Sahlins heranziehen, da seine Metastudie verschiedene Feldstudien bündelt um daraus ein politisches Argument zu schmieden.

Das Motiv der Beschränkung der Bedürfnisse, das wir im voranstehenden Kapitel bereits bei Morus' fiktivem Reisebericht über Utopia gesehen haben, taucht ideengeschichtlich immer wieder auf, wenn es um die Grundlagen oder die Ermöglichung von mehr freier Zeit geht. Auch einige tatsächliche ethnologische Reisen und Forschungsberichte haben diesen Aspekt gemein. Die Ethnologie der Arbeit hat dem modernen Westen auf diese Weise ein überraschendes Spiegelbild vorgehalten.

Die provokante These des Ethnologen Marshall Sahlins, die er erstmals in den späten 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts formulierte, lau-

6 Adloff, Frank: Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben. Edition Nautilus, Hamburg 2018.

7 Vgl. Graeber, David: Fragments of an Anarchist Anthropology. Prickly Paradigm Press, Chicago 2004, S. 17.

tet, dass freie Zeit mit dem Fortschritt der Menschheit verschwindet. In seinem 1972 erschienen Band *Stone Age Economics* stellte er mit seiner These einer »ursprünglichen Überflussgesellschaft« (»original affluent society«) die gängige Fortschrittserzählung der Moderne auf den Kopf: Die Moderne mag kulturellen und technologischen Fortschritt gebracht haben, nicht aber mehr freie Zeit.⁸ Basis seiner These sind Untersuchungen von Tätigkeits- und Untätigkeitsphasen heutiger Jäger- und-Sammler-Kulturen.⁹

Sahlins' Argument stützt sich unter anderem auf ethnografische Studien, wie sie von Frederick D. McCarthy und Margaret McArthur (1960) unter den nomadisch lebenden Ureinwohnern Australiens in der Region Arnhem Land durchgeführt wurden¹⁰, aber auch die Forschungen Richard Borshay Lees (1968/69), die dieser unter den in Botswana lebenden !Kung durchgeführt hat.¹¹ Die Feldstudien innerhalb der Fish-Creek-Gruppe im australischen Arnhem Land zeigten, dass die dortigen Jäger und Sammler nur etwa 20 bis 35 Stunden pro Woche arbeiten mussten, um zu überleben, und die restliche Zeit zur freien Verfügung hatten.¹² Dabei bezogen McCarthy und McArthur nicht nur das Jagen und Sammeln in die Berechnung des täglichen Aufwands mit ein, sondern auch die Zeit für die Zubereitung von Nahrungsmitteln.¹³ Genauer gesagt betrug die tägliche Arbeitszeit in der Gruppe am Fish Creek durchschnittlich drei Stunden und fünf Minuten für Männer und drei

8 Vgl. Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Routledge, London; New York 2017 (1972), S. 34-35.

9 Sahlins Buch besteht eigentlich aus mehreren Aufsätzen, die zuvor eigenständig erschienen. Der Kern der Argumentation findet sich in dem Essay *The Original Affluent Society* (1966), der auf John Kenneth Gailbraiths Buch *The Affluent Society* (1958) anspielt.

10 Gemeint ist hier u.a.: McCarthy, Frederick; McArthur, Margaret: *The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life*. In: Mountford, Charles P. (Hg.): *Records of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land, Vol 2: Anthropology and Nutrition*. Melbourne University Press, Melbourne 1960.

11 Sahlins bezog sich auf die Vorstudien zu: Lee, Richard Borshay: *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2009 (1979).

12 Vgl. Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Routledge, London; New York 2017 (1972), S. 15.

13 Vgl. ebd., S. 14.

Stunden und 44 Minuten für Frauen.¹⁴ In einer zweiten Vergleichsgruppe an der Hemple Bay ergaben sich fünf Stunden und sieben Minuten für Männer und fünf Stunden und neun Minuten für Frauen.¹⁵ Richard Lees Feldforschungen unter den !Kung in Botswana ergaben vergleichbare bzw. sogar noch geringere Werte, obgleich er die Zeit zur Essenszubereitung nicht mit eingerechnet hatte.¹⁶ Dies ist ein starker Kontrast zur westlichen durchschnittlichen Arbeitszeit von vierzig Stunden, zu der die Haushaltsarbeit noch hinzukommt. Marshall Shalins betont zudem, dass die Arbeit der Jäger und Sammler von diesen nicht als etwas Aufgezwungenes oder Erschöpfendes wahrgenommen wird, und zitiert McArthurs Beobachtung, der notierte: »They certainly did not approach it as an unpleasant job to be got over as soon as possible, nor as an necessary evil to be postponed as long as possible.«¹⁷ Auch kennen Jäger und Sammler keine Eile, wie sie den modernen Menschen prägt.¹⁸ Nach Sahlins' Analyse ist insbesondere das Anwachsen künstlicher Bedürfnisse die Ursache für eine immer weiter voranschreitende Vereinnahmung der Zeit. Jäger-und-Sammler-Kulturen leiden, entgegen des bis dato gängigen Bildes, nicht an einer materiellen Mangelversorgung in Relation zu ihren traditionellen Bedürfnissen.¹⁹ Weil sie ihren Unterhalt mit geringem Aufwand bestreiten können, haben Sie ein Maß an freier Zeit zur Verfügung, welches das heutige übertrifft.

Die neuesten Studien der vergleichenden Anthropologie betonen in gleicher Weise den folgenreichen Sprung in der Kultur der Bedürfnisse. Nach James Suzman, der unter den unter Transformationsdruck geratenen nomadisch lebenden Ju/'hoansi in Namibia forschte, entwickelte erst der individualisiert lebende Stadtmensch ein Denken, das Knappheit zum primären Problem erhob, wie es heute am deutlichsten unter Ökonomen zum Ausdruck kommt. Währenddessen wuchsen auch die Konsumbedürfnisse des Städters unbegrenzt, da sie sich aus dem Vergleich mit anderen Individuen speisen. Um hier Schritt zu halten, gilt es zunehmend mehr Zeit in Arbeit zu investieren. Jäger-und-Sammler-Kulturen verzichten hingegen tendenziell darauf, Vorräte an-

14 Vgl. ebd., S. 15.

15 Vgl. ebd., S. 16.

16 Vgl. ebd., S. 21.

17 Zit. in: ebd., S. 17.

18 Vgl. ebd., S. 27-28.

19 Vgl. ebd., S. 35-37.

zulegen oder mehr zu erarbeiten, als sie für den täglichen Bedarf brauchen. Als egalitäre Gesellschaften teilen sie zudem ihre akkumulierten Ressourcen unmittelbar. Hier hat ein jeder das Recht den anderen spontan zu besteuern, indem er um einen Anteil bittet. Geizigen droht Hohn und Spott, sodass auch die weniger erfolgreichen Individuen sozial abgesichert sind.²⁰

Das Anliegen seiner Kulturgeschichte *Work. A History of How We Spend Our Time* (2020) liegt nach Suzman insbesondere in einem für die Zukunft lehrreichen Vergleich der Lebensmodelle. Wenn die künstliche Knappheit, die durch den sozialen Vergleich entsteht, zukünftig überwunden werden kann und nur noch die menschliche Selbstbegrenzung angesichts der begrenzten natürlichen Ressourcen zählt, dann werden möglicherweise Ähnlichkeiten zwischen der Welt der Jäger und Sammler und der der Digitalen Nomaden sichtbar.²¹

Auch der Anthropologe Allen Johnson nahm einen ähnlichen Kulturvergleich vor. Im Jahr 1978 verglich er die Zeitznutzung bei den Machiguenga-Indianern mit der Zeitznutzung französischer Arbeiter. Anlass dazu war ihm die Beobachtung, dass die Beständigkeit einer tiefen Unzufriedenheit auch in materiellen, vom Überfluss geprägten Gesellschaften eines der Paradoxien des modernen Lebens sei. In seinem Vergleich stellte Johnson fest, dass die französischen Arbeiter

20 Vgl. Suzman, James: *Work. A History of How We Spend Our Time*. Bloomsbury, London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney 2020, S. 299-327; 125-171.

21 Suzman schreibt in seinem Fazit: »When in the 1960s anthropologists began to work with contemporary forager societies like the Ju/hoansi, BaMbuti and Hadzabe, they did so in the hope that their work might shed some light on how our ancestors lived in the deep past. Now it seems that this same body of work might offer some insight about how we might organise ourselves on an automated future constrained by severe environmental limits. [...] Hunting and gathering is, of course, not an option for us now, but these societies offer hints into some aspects of what a society no longer beholden to the economic problem might look like. They remind us that our contemporary attitudes to work are not only the progeny of the transition to farming and our migration into cities, but also that they key to living well depends on the moderating our personal material aspirations by addressing inequality [...]. The principal purpose, however, has been to loosen the claw-like grasp that scarcity economics has held over our working lives, and to diminish our corresponding and unsustainable preoccupation with economic growth.« Ebd., S. 409-412.

unverhältnismäßig mehr Zeit bei der Arbeit und beim Konsumieren verschiedener Dinge verbrauchen als die Machiguenga, die im direkten Vergleich über mehr Zeit verfügen, die nicht für eine bestimmte Tätigkeit verplant ist. Speziell die Pflege bzw. Erhaltung von Haushalts- und Nutzgegenständen, die den Alltag eigentlich erleichtern sollen, erweisen sich dabei als ein überraschender Zeitfresser bei den Franzosen. Im Vergleich verwenden die Machiguenga, Frauen wie Männer, dreibis viermal so viel Zeit auf die Herstellung von Alltagsgegenständen wie Kleidung oder Musikinstrumenten. Demgegenüber verhält es sich bei den Franzosen in diesem Punkt fast genau umgekehrt.²²

Dabei sind die von Johnson als Konsumzeiten definierten Tätigkeiten allerdings als ambivalent zu bewerten, wenn man wie er etwa Lesen und Fernsehen dazurechnet, während nur Tätigkeiten wie Schlafen, Ausruhen, Freundetreffen, Spiel und Konversation als freie Zeit gelten. Insgesamt ermisst Johnson hier die folgenden Vergleichswerte: Während Machiguenga-Männer 1,4 Stunden Konsumzeit täglich haben, kommen französische Männer auf 4,7 Stunden Konsumzeit und deren Frauen mit einer beruflichen Anstellung auf 3,8 Stunden. Hausfrauen kommen auf 5,0 Stunden Konsumzeit. Die Machiguenga-Frauen kommen hier hingegen nur auf 0,9 Stunden täglich. Deutliche Differenzen ergeben sich auch bei der Arbeitszeit beider Gruppen. Insgesamt ermisst Johnson hier die folgenden Vergleichswerte bezüglich der Arbeits- und Produktionszeit (zu der auch die Hausarbeit zählt): Während die Machiguenga-Männer 7,8 Stunden täglich arbeiten, kommen französische Männer auf 9,7 Stunden und deren angestellte Frauen auf 10,8 Stunden. Hausfrauen arbeiten demgegenüber 9,2 Stunden täglich. Die Machiguenga-Frauen kommen hingegen auf 8,4 Stunden täglicher Arbeitszeit.²³ Die Ermessung der freien Zeit (Schlafen, Pausen, Spiel, Konversation und Besuche) ergibt die folgenden Vergleichswerte: Die Machiguenga-Männer verfügen über 14,8 Stunden freier Zeit täglich. Französische Männer kommen auf 9,6 Stunden und deren angestellte Frauen kommen auf 9,4 Stunden. 9,8 Stunden haben Hausfrauen zur freien Verfügung. Die Machiguenga-Frauen kommen hingegen fast genau wie die Männer auf 14,7 Stunden freier Zeit am Tag.²⁴

22 Johnson, Allen: In Search of the Affluent Society. In: Human Nature, September 1978, S. 54.

23 Vgl. ebd., S. 56.

24 Vgl. ebd., S. 58.

Mit Bezug auf das in den 70er-Jahren erwachende Umweltbewusstsein der Weltpolitik, und insbesondere den Bericht über *Die Grenzen des Wachstums* vom Club of Rome (1972), resümiert Johnson einfallsreich: »It may be easier to set limits of growth if we realize that people in simple societies have more leisure and satisfy their basic needs more easily than do citizens of modern France.«²⁵ Auch hier zeigt sich die Ethnologie also im Modus der politischen Intervention. In diesem Zusammenhang sieht er auch die in westlichen Gesellschaften etablierten statistischen Kriterien zur Bemessung der Güte von Gesellschaften kritisch (man denke an das Bruttosozialprodukt), was allerdings nicht heißen soll, wie Johnson zu Recht betont, dass alle Werte und Konsumtätigkeiten und Arbeitsleistungen des Westens falsch oder verwerflich sind, wie sich am Beispiel der modernen Medizin zeigt, die auch die Machiguenga von vielen Leiden befreit hat.²⁶

Aus diesen Beobachtungen kann man schließen, dass eine Steigerung der Produktion und des Konsums mit einer anwachsenden Zeitknappheit einhergeht. Steigende Effizienz und Produktivität bedeutet schließlich oft auch, dass auch mehr Güter konsumiert werden müssen. Zunächst scheinbar gewonnene freie Zeit verwandelt sich so alsbald in Konsumzeit, weil technologischer Fortschritt oft einen Kulturwandel bedingt, der es mit sich bringt, dass Zeit, in der man weder produziert noch konsumiert, als verschwendet gilt. Aus Sicht des Individuums wird dies als eine Temposteigerung erlebt.²⁷

Doch nicht für jede Kultur ist Zeit (aus ihrer Innenperspektive heraus) ein quantifiziertes Gut. Der Ethnologe Claude Lévi-Strauss gibt in seinem Buch *Traurige Tropen* ein idyllisches Bild des Alltagslebens der Nambikwara, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts im brasilianischen Amazonas-Gebiet als nomadische Jäger und Sammler lebten:

»Die Nambikwara stehen bei Tagesanbruch auf, schüren das Feuer, wärmen sich, so gut es geht, von der Kälte der Nacht und essen dann ein wenig von den Resten der Abendmahlzeit. Etwas später gehen die Männer in Gruppen oder einzeln auf die Jagd. Die Frauen bleiben im Lager und kümmern sich um die Küche. Bei Sonnenaufgang wird das

25 Vgl. ebd., S. 51.

26 Vgl. ebd., S. 59; 55.

27 Vgl. ebd., S. 53; sowie: vgl. Levine, Robert: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen. Piper, München; Berlin; Zürich 1999, S. 43.

erste Bad genommen. Frauen und Kinder baden aus Spielerei oft zusammen [...]. Wenn ein Bedürfnis danach besteht, brechen die Frauen und Kinder auf, um Früchte und Wurzeln zu sammeln. Reichen die Vorräte jedoch aus, dann spinnen die Frauen [...]. Oder sie schneiden und polieren Perlen aus Muscheln oder Nußschalen und fädeln sie zu Ohrringen, Ketten und anderem Schmuck auf. [...] Während der heißesten Stunden ist es still im Lager; die Bewohner, schweigsam oder schlafend, genießen den kargen Schatten der Windschirme. [...] Gegen drei oder vier Uhr kommen die anderen Männer von der Jagd zurück, im Lager wird es lebendig, die Gespräche werden lebhafter, und es bilden sich Gruppen, die sich nicht mit den Familiengruppen decken. [...] Der Abend vergeht mit Gesprächen oder mit Gesängen und Tänzen.«²⁸

In Lévi-Strauss' Beschreibung eines typischen Tagesablaufes wird insbesondere eine täglich gelebte Routine offenbar, die etwa in Anbetracht der Rollenverteilungen und Arbeitsabläufe strukturiert, aber auch nicht vollkommen determiniert ist. Die Nambikwara kennen zwar Häuptlinge, aber deren Position ist unbeständig und zudem mit Aufgaben und Erwartungen verbunden. Aus einer Perspektive des Nutzenkalküls ist eine solche Position nicht anzustreben. Das Leben der Nambikwara ist entsprechend in einem nur sehr geringen Maße von sozialer Schichtung geprägt. Innovation und projektbasiertes Fortschrittsdenken ist dem Lebensstil der Nambikwara fremd. Lévi-Strauss bemerkte: »Ich hatte eine auf ihren einfachsten Ausdruck reduzierte Gesellschaft gesucht. Die der Nambikwara war so einfach, daß ich in ihr nur den Menschen fand.«²⁹

Lévi-Strauss sprach auf Grundlage seiner Erfahrungen und Reflexionen nicht von »primitiven« Lebensweisen. Stattdessen fand er eine andere, nicht wertende begriffliche Unterscheidung, die den Unterschied zwischen Jägern und Sammlern einerseits und modernen Industriegesellschaften andererseits beschreiben konnte. In seinem Buch *Das*

28 Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 (frz. 1955), S. 273-274. Die Kultur der Nambikwara ist heute im modernen Brasilien durch die Erschließung und Rodung des Regenwaldes zerrieben worden. Siehe dazu: Grill: *Wie die Eingeborenen*. In: *DIE ZEIT* (28.08.2008), Nr. 36, online unter: <https://www.zeit.de/2008/36/OdE-Volk/komplettansicht> (Abruf am 17.08.2019).

29 Lévi-Strauss, Claude : *Traurige Tropen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 (frz. 1955), S. 314.

wilde Denken (1962) schlug er die Unterscheidung von »kalten« und »heißen« Gesellschaften vor. »Kalte« Gesellschaften sind von der Vorstellung einer zirkulären Zeit bzw. einer stetigen Wiederkehr geprägt, die in Ritualen ihren Ausdruck findet.³⁰ Sie sind strukturkonservativ und an mythischen Leitbildern orientiert, die einerseits die Idee von einer längst vergangenen Vorzeit vermitteln, andererseits aber auch die Vorstellung von einer natürlichen, immerwährenden Wiederholung kosmischer Abläufe. »Heiße« Gesellschaften sind demgegenüber externen oder internen Ereignissen gegenüber offen und machen dieses sogar »zum Motor ihrer Entwicklung«.³¹ Dementsprechend verändern sie ihre sozialen Strukturen und Vorstellungswelten. Sie sind fortschrittsorientiert und dokumentieren das Vergehen und den Fortschritt, etwa durch Urkunden, die Levi-Strauss das »verkörperte Wesen der Ereignishaftigkeit« nennt.³²

Zeitvorstellungen sind kulturell geprägt. Die Mentalität des westlichen Kapitalismus hat wohl am besten der Soziologe Max Weber als »Geist des Kapitalismus« beschrieben, der diesen, unter anderen Faktoren, auf eine spezifische »protestantische Ethik« zurückführte.³³ Der Ausgangspunkt Webers Betrachtung bildet die auffällige Korrelation zwischen materiellem Wohlstand und Protestantismus (im Vergleich zum Katholizismus), die sich zudem in verschiedenen historisch-politischen Lagen zeigt.³⁴ Demgemäß sucht Weber in den Texten protestantischer Autoren, insbesondere der Calvinisten des 16. und 17. Jahrhunderts in England, Frankreich und den Niederlanden, den »kapitalistisch höchst entwickelten Nationen«, nach Indizien, die eine spezifische Haltung der Protestanten (einen Ethos) bezeugen.³⁵

Weber stößt dabei in seiner Untersuchung der protestantischen Ideenwelt auf den folgenden Komplex von Leitideen, der sich aus den Gedanken Luthers und Calvins entwickelte. Von Luther stammt

30 Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Wildes Denken*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968 (frz. 1962), S. 270-281.

31 Ebd., S. 270.

32 Ebd., S. 280.

33 Weber, Max: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Area Verlag GmbH, Erfstadt 2007 (1920).

34 Vgl. ebd., S. 25-30.

35 Vgl. ebd., S. 82.

der Gedanke der göttlichen Vorherbestimmung der beruflichen Tätigkeit. Auf Calvin geht die Idee der Gnadenwahl, die sogenannte Prädestinationslehre, zurück. Nach dieser ist mancher für das ewige Leben vorherbestimmt. Erkennen könne man das eigene Auserwählensein an Äußerlichkeiten jedoch zunächst nicht.³⁶ Stattdessen wird es zur Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten und sich selbst zu »asketischer« und »rastloser Berufsarbeit« zu verpflichten.³⁷

»Das bedeutet nun aber praktisch, im Grunde, daß Gott dem hilft, der sich selbst hilft, daß also der Calvinist, wie es auch gelegentlich ausgedrückt wird, seine Seeligkeit – korrekt müsste es heißen *Gewißheit* von derselben – *selbst »schaffte«*, dass aber dieses Schaffen *nicht* wie im Katholizismus in einem allmählichen Aufspeichern verdienstlicher Einzelleistungen bestehen kann, sondern in einer zu jeder Zeit vor der Alternative: erwählt oder verworfen? stehenden *systematischen Selbstkontrolle*.«³⁸

Hinzu kommt die weitergehende Annahme, dass alle Formen von Ressourcen als etwas Anvertrautes zu begreifen sind, egal ob Zeit, Geld oder andere Güter.³⁹ Das Credo dieser Haltung formulierte Benjamin Franklin, den Weber ausführlich zitiert. Franklin schrieb in seiner Broschüre *Ratschläge für junge Kaufleute* aus dem Jahr 1748:

»Bedenke, daß die *Zeit Geld* ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht oder auf seinem Zimmer faulenzt, der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat *neben dem* noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen. [...] Bedenke, daß Geld von einer *zeugungskräftigen und fruchtbaren Natur* ist. Geld kann Geld erzeugen, und die Sprößlinge können noch mehr erzeugen und so fort [...]. Wer ein Fünfschillingstück umbringt, *mordet (!)*«⁴⁰

Die Vergrößerung des Kapitals wird hier als Selbstzweck gesetzt. Und fragt man,

36 Vgl. ebd., S. 93.

37 Vgl. ebd., S. 82-96.

38 Ebd., S. 97.

39 Vgl. ebd., S. 149

40 Ebd., S. 37-38.

»warum ›aus Menschen Geld gemacht‹ werden soll, so antwortet Benjamin Franklin in seiner Autobiografie darauf mit einem Bibelspruch, den, wie er sagt, sein streng calvinistischer Vater ihm in seiner Jugend immer wieder eingeprägt habe: ›Siehst du einen Mann rüstig in *seinem Beruf*, so soll er vor dem König stehen.«⁴¹

Die protestantische Ethik prägte zunächst unseren europäischen Kulturraum, und so wird diese daher auch von Weber als »okzidentaler Rationalismus« bezeichnet. Dieser Rationalismus verbreitete sich durch den Kolonialismus jedoch zunehmend über den ganzen Globus. Der Kern dieses Denkens besteht darin, dass weltlicher Erfolg als ein Ausdruck göttlichen Wohlwollens gedeutet wird. Auch dies kann im Übrigen als eine »Beurkundung« eines langen persönlichen Arbeits- und Fortschrittsprozesses verstanden werden. Für Max Weber gab es bereits kapitalistische Austauschformen im alten »China, Indien, Babylon, Ägypten, der mittelständischen Antike [und] dem Mittelalter«⁴² doch erst in der Kopplung mit dem »protestantischen Arbeitsethos« kam das kapitalistische Wirtschaften zu seiner vollen Blüte. Erst hier wird Zeit mit Geld gleichgesetzt.

Das protestantische Arbeitsethos ist den von Levi-Strauss beschriebenen »kalten« Gesellschaften, in denen Zeit nicht knapp ist und daher auch nicht ungerecht verteilt sein kann, vollkommen fremd. In »kalten« Gesellschaften gibt es keine Vorstellung quantifizierter Arbeitszeit und dementsprechend auch kein Konzept von Freizeit (als Kehrseite der Medaille), sondern nur ein Set verschiedenster Tätigkeiten.⁴³ Auch die Jagd wurde und wird hier vermutlich nicht als Arbeit empfunden, auch wenn der externe Blick sie so fassen kann. Mit einer solchen Perspektive konnte Marshall Sahlins Jäger-und-Sammler-Kulturen ein hohes

41 Ebd., S. 42.

42 Ebd., S. 13.

43 Jan Assmann wies darauf hin, dass es auch Zwischenformen zwischen »heißen« und »kalten« Gesellschaften gibt. »Kalte« Gesellschaften können sich erhitzen und »heiße« sich abkühlen. Ebenso gibt es in jeder Kultur heiße Elemente, die die Strukturen ins Wanken bringen, und jene Kräfte, die diese konservieren wollen. Im alten Ägypten wiederum wurden heiße Elemente wie die Schrift dazu genutzt, die traditionelle Herrschaft zu festigen. Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München 2013, S. 66-73.

Maß an freier Zeit attestieren. Webers »okzidentaler Rationalismus«⁴⁴ war für ihn zunächst ein Ergebnis eines spezifischen historischen Gesellschaftszustands, der entscheidend dazu beitrug, dass der moderne westliche Kapitalismus erblühte. Weber betont jedoch auch, dass es auch andere Formen der Rationalität geben kann, die der abendländischen fremd gegenüberstehen.⁴⁵ Die Ethnologie hat in der Folge von Lévi-Strauss' *Wildem Denken* immer wieder darauf hingewiesen, dass es verschiedene Formen rationalen Denkens gibt, die zudem teils nur auf den ersten Blick grundverschieden sind und doch miteinander in Konflikt geraten können.

Max Webers *Protestantische Ethik* beschrieb die ausgeprägte Arbeitskultur der protestantischen Mitteleuropäer und deren Verknüpfung mit der Blüte des europäischen Kapitalismus. Durch den europäischen Kolonialismus kollidierte dieses protestantische Arbeitsethos mit den vielerorts vorgefundenen Systemen traditioneller gesellschaftlicher Reziprozität. Dadurch, dass bei Letzteren gesellschaftliche Arbeit und Verdienst als Mittel, aber nicht als Zweck galten, dem alles andere untergeordnet werden sollte.⁴⁶ Auch war die Welt-Wahrnehmung weit weniger individualistisch strukturiert bzw. verstand man sich nicht als am kommerziellen Erfolg interessierter Wirtschaftsbürger.

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu schilderte einen solchen Zusammenprall verschiedener Rationalitäten anschaulich in seinem Buch *Algerische Skizzen*, in dem er seine ethnografischen Studien in der Kabylei während des Algerienkrieges (1954-1962) zusammenfasste. Auf der einen Seite stand die traditionelle Gesellschaft der Kabylen, die eine Subgruppe der nordafrikanischen Urbevölkerung der Berber darstellen. Die Berber pflegten eine auf Gemeingütern basierende Reziprozitätsökonomie. Innerhalb dieser wurden Gaben mit Gegengaben bedacht, wobei der Austausch niemals unmittelbar erfolgte.⁴⁷

44 Vgl. Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Area Verlag GmbH, Erfstadt 2007 (1920), S. 19.

45 Vgl. ebd., S. 19.

46 Siehe dazu: Bourdieu, Pierre: Algerische Skizzen. Suhrkamp, Berlin 2010.

47 Der wirtschaftsethnologische Klassiker, der jene Form des gesellschaftlichen Austausches beschreibt, ist das bereits erwähnte Werk von Marcel Mauss: Mauss, Marcel: Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990 (1925).

Der Austausch schuf soziale Kohäsion. Zwar konnte sich der Einzelne dabei nie eines vollkommenen Ausgleichs gewiss sein, doch der hohe symbolische Wert des Ehrbegriffs sicherte den verzeitlichten Gabaustausch. Auf der anderen Seite kam durch die französische Kolonialisierung ein kapitalistisch-monetäres System ins Land, das auf der Ebene des Individuums funktionierte und direkten Ausgleich (monetäre Entlohnung) vorschrieb. Durch administrative Maßnahmen wurden außerdem die Gemeindegüter privatisiert und Stammes- und Familienstrukturen durch Umsiedelungen aufgelöst, um der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die nötige Basis zu geben.⁴⁸ Das traditionelle Ethos der Berber wurde aus französischer Perspektive nur als Widerstand gegen die Moderne oder schlicht als Faulheit interpretiert, die nicht zum unternehmerischen Erfolg führen konnte. Nicht monetäre Gewinnmaximierung stand im Vordergrund der algerischen Haltung, sondern das Arbeiten, um genügend Ressourcen zum Auskommen zu haben oder aber seine Schuld zu begleichen.

Max Weber beschrieb selbiges Phänomen der Widerständigkeit gegenüber der modernen, vom Protestantismus inspirierten kapitalistischen Arbeitsethik auf einer historischen Achse und gibt das folgende Beispiel: Die von den Unternehmern erdachte Heraufsetzung der Akkordsätze, die dazu gedacht war, die Arbeiter an einer Steigerung ihrer Arbeitsleistung zu interessieren,

»[...] bewirkte auffallend oft nicht etwa, daß mehr, sondern – daß weniger an Arbeitsleistung in der gleichen Zeitspanne erzielt wurde, weil die Arbeiter die Akkorderhöhung nicht mit Herauf-, sondern mit Herabsetzung der Tagesleistung beantworteten. [...] Der Mehrverdienst reizte ihn [den Arbeiter] weniger als die Minderarbeit; er fragte nicht: wieviel kann ich am Tag verdienen, wenn ich das mögliche Maximum an Arbeit leiste, sondern: wieviel muß ich arbeiten, um denjenigen Betrag – 2 $\frac{1}{2}$ Mark – zu verdienen, den ich bisher einnahm und der meine *traditionellen* Bedürfnisse deckt? Das ist eben ein Beispiel desjenigen Verhaltens, welches als ›Traditionalismus‹ bezeichnet werden soll: Der Mensch will ›von Natur‹ nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern

48 Siehe hierzu auch Karl Marx' Ausführung über den Prozess der »ursprünglichen Akkumulation«. Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 741–791.

einfach leben, so leben, wie er zu leben gewohnt ist, und so viel erwerben, wie dazu erforderlich ist. Überall, wo der moderne Kapitalismus sein Werk der Steigerung der ›Produktivität‹ der menschlichen Arbeit durch Steigerung ihrer Intensität begann, stieß er auf den unendlich zähen Widerstand dieses Leitmotivs präkapitalistischer Arbeit.«⁴⁹

Für die von Bourdieu beobachteten Berber galt: Auch prestigeträchtige Symbole wie die zeitweise Anschaffung von Ochsen zur Zeit des Heiratsmarktes⁵⁰ oder kostenintensive Feste sind Ziele innerhalb der traditionellen Wertvorstellungen, nicht aber Investitionen um der Mehrung des Geldes willen. Soziale Anerkennung ist dabei stets das eigentliche höchste Gut, das nicht unmittelbar an die Höhe des monetären Guthabens geknüpft ist. So kommt es auch, dass freie Zeit nicht selbstverständlich zur Lohnarbeit genutzt wird.

Wie eingangs in diesem Kapitel bereits bemerkt, schließt sich heute der Kreis: Das Motiv der Beschränkung der Bedürfnisse ist im politischen Denken wieder prominent geworden. Anthropologische Quellen, wie die genannten, können als Inspiration eines neuen Denkens herangezogen werden. Sie können als Bausteine eines neuen Gegenmodells zum neoliberalen Denken gebraucht werden. Unter dem Oberbegriff des Konvivialismus werden bereits in diesem Sinne neue Ansätze des Zusammenlebens erdacht. Wesentlich ist ihnen der Kerngedanke, die Hybris der übermächtig gewordenen Bedürfniskultur zu problematisieren. Dem Konvivialismus liegt an einer Umwertung aller im Neoliberalismus geltenden Werte wie Gier und des individualistischen Bereicherungsstrebens auf Kosten anderer, wenngleich eine Individuation als Entfaltungsmöglichkeit aller Menschen angestrebt wird.

49 Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Area Verlag GmbH, Erfstadt 2007 (1920), S. 47-48.

50 Bourdieu, Pierre: Algerische Skizzen. Suhrkamp, Berlin 2010, S. 101.

4. Das 18. Jahrhundert

Ein Streit über das Verhältnis von Muße und Politik

In der politischen Ideengeschichte ist die freie Zeit nicht nur positiv besetzt. Im Gegenteil: Muße erscheint manchem Denker in den Spuren Platons als etwas Gefährliches oder als etwas, das den Philosophen vorbehalten werden muss, keinesfalls aber dem Normalbürger zuteilwerden sollte. Der englische Staatstheoretiker Thomas Hobbes (1588-1679) teilte Platons Vorbehalte. Hobbes setzte sich in seinem Hauptwerk *Leviathan* (1651) mit der Frage auseinander, worauf staatliche Herrschaft basiert und warum es durchaus rational sein kann, sich staatlicher Herrschaft fast bedingungslos zu unterwerfen. Hobbes gilt als einer der sogenannten Vertragstheoretiker, da er sich das Wesen des Staates durch einen analytischen Dreischritt, bestehend aus einem Naturzustand, einem Vertragsschluss und einem Gesellschaftszustand, herleitete. Der von ihm geschilderte erdachte Urzustand ist von Ressourcenknappheit und einem Kampf aller gegen alle geprägt. Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf, wie Hobbes es formulierte.¹ Das Schreckensbild totaler Anarchie, in der der Mensch zur präventiven Gewaltausübung gezwungen sei, diente Hobbes zur Legitimation staatlicher Herrschaft unter einer monopolistischen Führung, dem Leviathan. Der Leviathan, als der einzige Souverän und Herr über alle Meinungen und Gewaltmittel im Land, garantiert die bürgerliche Ordnung. Die Untertanen aber haben alle politische Freiheit zugunsten von Sicherheit aufgegeben, und auch Räume freier Zeit standen für Hobbes unter Anarchieverdacht.

1 Zur Kritik dieses Menschenbildes, dass die westlichen Gesellschaften bis heute prägt, siehe: Sahlins, Marshall: Das Menschenbild des Westens – Ein Missverständnis? Matthes & Seitz, Berlin 2017.

Den historischen Hintergrund Hobbes' einfachen und vermeintlich effizienten Lösungsmodells bildete der Englische Bürgerkrieg (1642-1649), der sich zwischen Karl I. (1600-1649) sowie dem Parlament und dessen Anhängern entfachte. Am Grunde des Krieges stand eine immer stärker werdende Kritik am König. Für Hobbes galt es in der Nachbetrachtung des Konflikts, ein idealtypisches politisches System zu entwerfen, das die Entstehungsbedingungen von Kritik beseitigt. Als eine der ersten Ursachen der Kritik sah Hobbes die Muße an. Deutlich wird dies an einer prominenten Stelle in Hobbes *Leviathan*. In dieser bezieht er sich voller Ironie auf die »Weisheit der Muße« und deren für ihn tragischer Wirkung der zwangsläufigen Kritik an den staatlichen Verhältnissen:

»Die Tiere kennen keinen Unterschied zwischen Schaden und Unrecht; solange ihnen nichts fehlt, beneiden sie die anderen nicht. Wenn aber der Mensch Muße und Vermögen im Überfluss hat, ist er am unleidlichsten; weil er unter solchen Umständen am meisten geneigt ist, seine Weisheit dadurch zu zeigen, daß er die Handlungen derer, welche am Staatsruder sitzen, bitter tadelt.«²

So setzte Hobbes die platonische Traditionslinie, die man als Denunziation der freien Zeit bezeichnen kann, fort. Muße erscheint ihm als subversiv. Positiv formuliert geht sie mit kritischem Denken einher. Auch Aristoteles bemerkte zu seiner Zeit diesen später von Hobbes skizzierten Zusammenhang. Er schrieb den Tyrannen zu, daran interessiert zu sein, jegliche Muße sowie »müßige Zusammenkünfte« und Genossenschaften im Volk zu unterbinden.³ Vollbeschäftigung in einem umfassenden Sinne kann demnach durchaus problematisch sein, wenn sie keine Zeit zum Denken lässt.

Aus Hobbes' Sicht scheitert Morus' Utopie, selbst wenn sie nur als inspirierendes Ideal verstanden wird, am darin enthaltenen zu optimistischen Menschenbild. Hobbes, der durch seine Beobachtung des Krieges geprägt wurde, schildert weniger einen bösen oder misanthropischen Menschen, wohl aber einen, der zu Gewalt fähig ist und diese angesichts unsicherer Umstände auch rational für sich einsetzt. Die Vernunft gilt ihm auch als die treibende Kraft zum Vertragsschluss bzw.

2 Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Erster und zweiter Teil. Reclam, Stuttgart 2007, S. 154.

3 Pol. V, 11, 1313a 35-40; 1313b 1.

zur gemeinschaftlichen Übereignung aller Rechte an einen übergeordneten souveränen Leviathan, der seinerseits Sicherheit nach innen und nach außen garantiert. Erst ein größerer und ungeteilter politischer Verband ermöglicht eine Befriedung der omnipräsenten Gewalt. Die Bürger dieses Staates sollen diese Sicherheit zum Handel und zu ungestörter wirtschaftlicher Aktivität nutzen. Von kulturellen Tätigkeiten oder kritischer Bildung ist in Hobbes' Buch, ganz im Gegensatz zum Denken in der griechischen Antike oder zu Morus' *Utopia*, nicht die Rede.

Auch Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) wird den Vertragstheoretikern zugerechnet und konstruiert einen Naturzustand als Kontrastfolie für die ihn umgebende französische Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. Lange vor Marshall Sahlins problematisierte Rousseau in zwei als Preisschriften eingereichten Diskursen die Erzählung vom gesellschaftlichen Fortschritt. In seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) schrieb er:

»Der Erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen ›Dies ist mein‹ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ›Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und daß die Erde niemandem gehört!«⁴

Das Resultat dieses Aktes war für Rousseau die »äußerste Ungleichheit in der Lebensweise, das Übermaß an Müßiggang bei den einen, das Übermaß an Arbeit bei den anderen [...]«⁵. Beide Lebensweisen erschienen ihm im Vergleich zum hypothetischen Naturzustand als einseitige, ungesunde Lebensweisen, die letztlich Zivilisationskrankheiten hervorrufen.⁶ Freie Zeit gehörte fortan den Besitzenden. Sie wurde zum Distinktionsmerkmal in einer industriell produzierenden Welt, und auch schon vor der Industrialisierung übten sich die räuberischen Reichen

4 Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen*. Reclam, Stuttgart 2003 (1755), S. 74.

5 Ebd., S. 40.

6 Vgl. ebd., S. 40.

in demonstrativem Konsum und bewusst auch in demonstrativem Müßiggang, um ihren Status zu betonen.⁷ Hier sind die Menschen mit Muße nicht die Kritiker der Gesellschaft, sondern ihre Profiteure.

Rousseaus fiktiver Urzustand kann demgegenüber als eine Utopie der zwanglosen freien Zeit gelesen werden und erinnert stark an das von den Anthropologen beschriebene Leben nomadisch lebender Jäger- und-Sammler-Kulturen. Die natürliche Selbstliebe »amour de soi« leitet hier den frei durch die Wälder streifenden Menschen. Erst in der fatalen Form der Vergesellschaftung, wie sie Rousseau in seinem zweiten Diskurs beschrieb, entsteht die vergleichende Selbstliebe »amour propre«, die die Menschen in einen nicht enden wollenden eitlen und arbeitsintensiven Wettkampf untereinander bringt:

»Der wilde Mensch und der zivilisierte Mensch unterscheiden sich dermaßen im Grund ihres Herzens und in ihren Neigungen, daß eben dasjenige, was das höchste Glück des einen ausmachte, den anderen zur Verzweiflung brächte. Der erste sehnt sich nur nach Ruhe und Freiheit; er will bloß leben und müßig bleiben; und selbst die Ataraxie des Stoikers reicht an seine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber jedem anderen Gegenstand nicht heran. Der immerzu tätige Bürger hingegen schwitzt, hetzt sich ab, quält sich ohne Unterlaß, nur um sich noch mühsamere Beschäftigungen zu suchen; er arbeitet bis zu seinem Tod, läuft ihm sogar entgegen, um imstande zu sein zu leben, oder entsagt dem Leben, um die Unsterblichkeit zu erlangen. [...] Welch ein Schauspiel stellen doch für einen Kariben die mühevollen und vielbeneideten Arbeiten eines europäischen Ministers dar! [...] Dies nämlich ist die wirkliche Ursache all dieser Unterschiede: Der Wilde lebt in sich selbst; der gesellschaftliche Mensch ist immer außerhalb seiner selbst und weiß nur in der Meinung anderer zu leben; und er bezieht sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl der eigenen Existenz.«⁸

Rousseau beschreibt hier ein verlorenes Paradies freier Menschen und sieht demgegenüber die ihn umgebende Zivilisation als vom stetigen Vergleich geprägtem Zustand, dem sich nur wenige entziehen können.

7 Vgl. Veblen, Thorsten: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2000 (1899), S. 51-107.

8 Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen. Reclam, Stuttgart 2003 (1755), S. 112.

Dem nicht genug, ist diese Gesellschaft eine, die auf einem Trick basiert. Die Besitzenden haben das Recht erfunden, um sich ihre Güter ohne die ständige Anwendung von Gewalt zu sichern. Allen gutgläubigen Besitzlosen blieb nur das Recht, sich zu verdingen.

Auch Immanuel Kant (1724-1804) widmete sich wie Hobbes den Entstehungsbedingungen der Kritik. Jene Bedingungen haben für Kant jedoch auf den ersten Blick nichts mit Zeit zu tun. Die Kritik ist für Kant ein zentrales Element einer stabilen politischen Ordnung. Kritisches Denken ist für ihn vor allem aus dem Mut gespeist, selbst zu denken, statt Autoritäten zu folgen. Berühmt ist Kants Formulierung von 1784:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«⁹

Doch Aufklärung im Sinne einer kritischen Haltung setzt zunächst Zeit und Muße voraus. Kants Appell, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen¹⁰, verweist implizit auf ein Ressourcenproblem. Es war vermutlich weniger Faulheit oder fehlender Mut, der viele hinderte, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen, als vielmehr ein Mangel an Zeit. Es brauchte zunächst entsprechende Freiräume von wirtschaftenden Tätigkeiten, um das Lesen zu erlernen, wie auch die tägliche Zeitungslektüre ihren Raum benötigte (und das Geld). Deswegen bindet Kant politische Aktivität an einen sozioökonomischen und soziosymbolischen Status, der letztlich dem finanziell unabhängigen männlichen Bürger vorbehalten bleibt.¹¹

9 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, Heft 12, Berlin 1784, S. 481-494.

10 Ebd., S. 481.

11 In seiner Abhandlung *Metaphysik der Sitten* (1797) schreibt er: »Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben sein will. Die letztere Qualität

Zu Zeiten Kants garantierte nur bürgerlicher Wohlstand und die damit einhergehende Unabhängigkeit die Zeit zur freien Meinungsbildung. Das männliche Zensuswahlrecht des 18. Jahrhunderts spiegelte diesen Umstand wider. Die Gruppe der Rasonierenden war für Kant entsprechend klein, sodass der politisch denkende Kant auch nicht unbedingt als Demokrat anzusehen ist.

Schon Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich John Locke (1632-1704) dementsprechend geäußert. Auch er ging davon aus, dass jene, die selbst arbeitstätig waren, statt ihr Kapital für sich arbeiten zu lassen, wenig Zeit für höhere Dinge hätten wie die politischen Angelegenheiten.¹² In gewisser Weise spiegelt sich im Diskurs der Aufklärung noch immer die Diskrepanz der antiken Denkhaltung. In beiden Fällen sind Menschen zwar frei und gleich geboren, doch gesellschaftlich grundverscheiden in ihren Möglichkeiten, wenngleich zumindest Rousseau daran deutlich Anstoß nahm. Man denke hierbei an Aristoteles' generalisierende Rede von der »Natur des Menschen« einerseits und seiner Rechtfertigung der »natürlichen« Sklaverei andererseits. Die Folgerung, dass es zum politischen Rasonnement auch der Ressourcen bedarf (und nicht nur eines mutigen Entschlusses, unabhängig zu denken), lag auch zu Kants Zeit sehr nahe. Bedenkt man nun, dass Kant unter den Bedingungen der Zensur schrieb, so kann man diese naheliegende Implikation auch als eine verdeckte Kritik an den sozioökonomischen Ungleichheiten deuten. Dennoch bestand in beiden

macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. – Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker, der Diensthote [...]; der Unmündige [...]; alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer [...] genötigt ist seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.«, MS, AA VI, S. 314.

- 12 Vgl. Locke, John: Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest, and Raising the Value of Money [1691]. In: Ders. (Hg.): Works in Ten Volumes. Vol. V. London 1823, S. 1-116. Siehe auch: Henning, Christoph: Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern. In: Ders.; Thomä, Dieter; Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hg.): Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Metzler 2011, S. 33-34.

Fällen eine Schieflage zwischen normativen Ansprüchen und einschränkenden Rechtfertigungsmanövern angesichts der tatsächlichen Klassenstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft. Auch heute sind die Bürger westlicher Gesellschaften formal frei und gleich. Gleichzeitig müssen einige Menschen weit länger arbeiten als andere, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten oder um sich in den Ruhestand begeben zu können.

5. Das 19. Jahrhundert

Der lange Kampf um die Verkürzung des Arbeitstags

Mitte des 19. Jahrhunderts bildete sich ein neues Verständnis von Öffentlichkeit heraus, das sich nicht länger auf die wohlhabenden und gebildeten Schichten beschränkte, sondern immer weitere Teile der Bevölkerung, wie Arbeiter oder Frauen im Speziellen, in sich aufnahm. Insbesondere die Sozialphilosophen Jeremy Bentham (1748-1832) und John Stuart Mill (1806-1873) entwickelten in einem stärkeren Sinne als Kant normative Modelle einer breit rasonierenden Öffentlichkeit, in der ein jeder gleichwertig partizipieren sollen könne.¹ Als Grundlage dieser breiten Öffentlichkeit forderten sie eine breite Bildung des Volkes, ein funktionierendes Pressewesen zur Information aller Klassen und eine Ausweitung des Wahlrechts.

Das unbedingte ökonomische Wachstumsstreben moderner Gesellschaften sah Mill kritisch. Dies insbesondere auch aus ökologischen Gründen, da er in der für ihn schützenswerten Natur die Grundlagen des stetigen Verwertens erblickte.² Mill ging davon aus, dass die Zeit des wirtschaftlichen Fortschritts ein Ende haben werde und sollte. Das wirtschaftliche Wachstum ginge letztlich in einen stationären Zustand über. In diesem werde materieller Gewinn nicht als Selbstzweck gelten.³ Entgegen der Ansichten der Nationalökonomien seiner Zeit sah Mill die kommende Gesellschaft nach dem Ende des Wachstums nicht

1 Siehe dazu: Ritschel, Gregor: Jeremy Bentham und Karl Marx. Zwei Perspektiven der Demokratie. transcript, Bielefeld 2018, S. 171-205.

2 Vgl. Mill, John Stuart: Grundsätze der politischen Ökonomie. Band 2. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1921 (1871), S. 394-395.

3 Ebd., S. 387-388.

als etwas Negatives an, sondern als Ziel einer langen Entwicklung.⁴ Das damit verbundene Gesellschaftsideal beschreibt er in seinen *Grundsätzen zur politischen Ökonomie* (1848). In seiner Vorstellung werden zukünftig auch die arbeitenden Klassen gebildet sein. Dies ist ein Prozess der kulturellen und politischen Selbstermächtigung, der sich nach Mill bereits abzeichne.⁵

Die Dynamik der Industrialisierung brachte die größten Wandlungen in England hervor. Doch die Industrie wuchs nicht stetig und ihre Früchte erreichten nicht alle gleichermaßen. Nach einer ökonomischen Krise 1837 sowie einer ganzen Reihe von Gesetzen zwischen 1832 und 1839, die sich systematisch gegen die arbeitenden Klassen richteten, wurde der Druck auf diese immer größer.⁶ Das berühmteste unter jenen Gesetzen war das »Poor Law« von 1834, das anstelle der alten, gemeindebasierten Armenfürsorge eine verpflichtende Einweisung in Arbeitshäuser für Arme und Arbeitslose vorsah. Die Bedingungen waren dabei derart hart gestaltet, dass jede Lohnarbeit auf dem freien Markt dem Arbeitshaus vorgezogen werden musste. Statt die Krisenbedingtheit der Arbeitslosigkeit anzuerkennen, folgte die ideologische Gesetzgebung der Idee, dass am Grunde von Arbeitslosigkeit moralische Mängel oder ein mangelhaftes Arbeitsethos stünden. Die sogenannte staatliche Unterstützung war daher als eine schlichte Abschreckung konzipiert. Schon 1832 hatte der »Reform Act« dem Großteil des Bürgertums das Wahlrecht gegeben, doch die arbeitenden Klassen waren auch weiterhin ohne politische Stimme geblieben. Zunehmend unter Überlebensdruck begannen sich die britischen Arbeiter zu organisieren bzw. zur ersten wirklichen Partei der Arbeiterklasse, der Bewegung des Chartismus, zusammenzuschließen. Tatsächlich handelte es sich weniger um eine Partei als vielmehr um eine kulturelle Bewegung, die aus einer maskulin geprägten Handwerker-Kultur erwuchs und die u. a. politische Ziele verfolgte.⁷

Die Bewegung, die von der Londoner Working Men's Association ausging, forderte in ihrer von William Lovett und Francis Place im Mai

4 Vgl. ebd., S. 390-391.

5 Vgl. ebd., S. 404-405.

6 Vgl. Hilton, Boyd: *A Mad, Bad & Dangerous People. England 1783-1846. The New Oxford History of England.* Clarendon Press, Oxford 2006, S. 616.

7 Vgl. ebd., S. 616; 620-621.

1838 niedergeschriebenen Charta insbesondere sechs politische Maßnahmen: Ein allgemeines Wahlrecht für alle Männer (ab 21 Jahren), eine gerechte Wahlkreisaufteilung, geheime Wahlen, jährliche Wahlen, Wahlkreise von gleicher Größe, eine Besoldung von Parlamentsabgeordneten und die Abschaffung von Eigentumsqualifikationen für Parlamentsabgeordnete. Eine landesweite Petition der Chartisten versammelte ganze 1,3 Millionen Unterschriften.⁸ Nach einer Welle von Streiks und einigen Verhaftungen bekannter Chartistenführer, scheiterte die erste Charta schließlich 1839 nach einer Ablehnung durch das House of Commons.⁹ Auch weitere Anläufe in den Folgejahren blieben weitgehend erfolglos. Als die Revolution von 1848 in ganz Europa ausbrach, wurde die Chartisten-Bewegung, die nicht nur eine politische, sondern auch eine kulturelle Bewegung darstellte, durch den Staat erfolgreich unterdrückt.¹⁰

Die dem utilitaristischen Prinzip des »Glücks der größten Zahl« folgende Bewegung der Chartisten forderte neben den genannten sechs politischen Forderungen auch eine gesetzliche Beschränkung der zulässigen Arbeitszeit auf zehn Stunden am Tag.¹¹ Sie war eine der ersten Bewegungen, die offensiv und breitenwirksam mehr freie Zeit forderte, auch um sich stärker politisch engagieren zu können. Auf Druck der Chartisten wurde der Zehnstudentag 1847 mit dem »Ten-Hour Act« durchgesetzt. 1833 waren bereits erste sogenannte Fabrikgesetze (»Factory Acts«) erlassen worden, die den Arbeitstag für Kinder beschränkten. So durften Kinder zwischen neun und 13 Jahren fortan nicht länger als acht Stunden arbeiten und jene bis 18 Jahren nicht mehr zwölf Stunden täglich.¹² Auch wenn um 1900 die ersten britischen Betriebe begannen ihren Angestellten einen Achtstudentag zuzugestehen, hat

8 Vgl. ebd., S. 612.

9 Vgl. ebd., S. 612.

10 Vgl. ebd., S. 613.

11 Bentham inspirierte paradoxerweise sowohl die Autoren des Poor Law, das anstelle einer gemeindebasierten Grundversorgung der Armen (Spleenhamland-Gesetzgebung) die Ökonomie zum Leitprinzip erhob und daher die Armen und Arbeiter durch entsprechende Anreizsetzungen in die Lohnarbeit drücken wollte, als auch die Gegenseite der Chartisten-Bewegung, die Recht auf Glück für alle Bürger einforderte.

12 Maurer, Michael: Kleine Geschichte Englands. bpb, Bonn 2007, S. 347.

bis heute keine britische Regierung den Achtstundentag zur Gesetzesnorm erklärt.

Die politische Ideenbildung jener Zeit war den faktischen Entwicklungen teils weit voraus. Nach John Stuart Mills Einschätzung würden die arbeitenden Klassen, bedingt durch den technischen Fortschritt, zukünftig zunehmend von den Mühsalen der Arbeit befreit werden. Auch der Staat werde die Interessen der Arbeiter nicht dauerhaft unterdrücken können. In einer zukünftigen Postwachstumsgesellschaft, die sich durch eine demokratische, »Vermögensgleichheit begünstigende« Gesetzgebung auszeichne, werde schließlich eine »bessere Eigentumsverteilung« erreicht.¹³ In naher Zukunft werde sich nach Mill auch in England die Situation ergeben, dass die Arbeiterklasse durch zunehmende Automatisierung von schweren Tätigkeiten befreit sei und so mehr Muße zur Lebensgestaltung habe. Dieser Zustand sei dann weniger getrieben als der seinerzeit gegenwärtige. Vielmehr erreiche man dann den Zustand der gesellschaftlichen Muße, der als positiv zu bewerten sei, da es sich nicht um einen Stillstand des Kulturfortschritts handele, sondern nur um einen Stillstand des zum Selbstzweck gewordenen wirtschaftlichen Strebens.¹⁴ Die dann noch stattfindenden Erwerbstätigkeiten »könnten mit dem gleichen Ernst und dem gleichen Erfolg gepflegt werden, nur mit dem Unterschiede, daß die industriellen Verbesserungen, anstatt nur der Vermehrung des Vermögens zu dienen, ihre ursprüngliche Wirkung hervorbrächten, nämlich die Arbeit zu verkürzen«¹⁵.

13 Vgl. Mill, John Stuart: Grundsätze der politischen Ökonomie. Band 2. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1921 (1871), S. 393.

14 Vgl. ebd., S. 393-395.

15 Vgl. ebd., S. 393-395. Im selben Kapitel gibt Mill dem Leser auch einen Hinweis darauf, dass die freie Zeit nicht zwangsläufig in Gemeinschaft verbracht werden muss: »Eine Welt, aus der die Einsamkeit ausgerottet ist, ist ein sehr armseliges Ideal. Einsamkeit in dem Sinne, daß man oft für sich allein ist, ist für ein tiefes Nachdenken oder den tiefen Charakter von wesentlicher Bedeutung; und Einsamkeit in der Schönheit und Größe der Natur ist die Wiege von Gedanken und Eingebungen, die oft nicht nur für den einzelnen Menschen vorteilhaft sind, sondern die auch die Menschheit nicht entbehren kann.« Ebd., S. 394. Während im 19. Jahrhundert der Begriff der Einsamkeit als positiv und mit Kreativität verbunden gewertet wurde und die Rede vom Alleinsein als negativ, so ist das heutige Begriffsverständnis dazu konträr. Heute wird unter Einsamkeit eher absolute so-

Für Mills Liberalismus stand die Toleranz im Zentrum seines politischen Engagements und Schreibens (etwa in seinem berühmten Essay *Über die Freiheit* von 1859). Neue Ideen und andere experimentelle Lebensformen waren aus seiner Sicht für die Entwicklung und den Nutzen der Gesellschaft von hoher Bedeutung.¹⁶ Freie Zeit oder »Einsamkeit« kann hier den geschützten Entwicklungsraum für systemverändernde Ideen bieten.

Die liberale Theoriebildung des 19. Jahrhunderts erkannte auch, dass es zur Freiheit gehört, dass freie Zeit nicht zwangsläufig zum politischen Engagement genutzt werden muss. In einer Rede mit dem Titel *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zur Heutigen* (1817) argumentiert der Schriftsteller und politische Kommentator Benjamin Constant (1767-1830) gegen die Übertragung antiker direktdemokratischer Ideale auf die politische Ordnung im postrevolutionären Frankreich.¹⁷ Für Constant haben neue Zeiten auch neue Sitten hervorgebracht, die nur noch wenig mit der republikanischen Tugendhaftigkeit der antiken Stadtstaaten zu tun haben. Die Bürger des 19. Jahrhunderts seien demgegenüber ökonomisch denkende Menschen, die ihre Ziele nicht mehr im Kollektiv des Stadtstaates durch kriegerische Unternehmungen zu realisieren suchen, sondern stattdessen auf persönliche Freiheiten bedacht sind. Sie wollen frei von staatlichen Aufgaben und Verpflichtungen sein und sie wollen lieber Handel treiben, statt zu debattieren und zu rasonieren. Constant optierte daher für ein System der politischen Repräsentation, das ihm als zeitgemäß erschien.

Das persönliche Glück im 19. Jahrhundert liegt, folgt man Constants Argumentation, nicht mehr darin, durch gemeinsames Handeln im politischen Kollektiv aufzugehen, sondern vielmehr darin, sein Glück mittels ökonomischen Strebens zu realisieren und so persönliche Unabhängigkeit zu erreichen. Geld ist dabei das Mittel, mit dem sich die

ziale Isolation verstanden, während Räume des zeitweisen Alleinseins als erhellend gewertet werden.

16 Siehe dazu: Kuenzle, Dominique; Schefczyk, Michael: John Stuart Mill. Zur Einführung. Junius, Hamburg 2009, S. 176-178.

17 Constant, Benjamin: *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen*. In: Ders. (Autor); Gall, Lothar; Blaesche, Axel (Hg.): Benjamin Constant. Werke in vier Bänden. Band 4: Politische Schriften. Propyläen-Verlag, Berlin 1972, S. 363-396.

meisten Wünsche realisieren lassen. Freie Zeit wird von Constant primär als Befreiung von Politik gedacht und zugleich mit Handel und Produktion verkoppelt.

Während in der Antike die Politik den Bürger fast vollumfänglich einzunehmen schien, übernahm im 19. Jahrhundert die Ökonomie diese Rolle. Dies hatte Konsequenzen für die von Constant angezeigte Selbstwahrnehmung des Bürgers. Eine populäre Selbstbeschreibung des Bürgertums, die sich zwischen der Mitte des 18. und dem beginnenden 19. Jahrhundert formierte, war es, sich als eine Klasse der vorbildlichen Strebsamkeit zu begreifen, während man zugleich an eine inhärente Faulheit der Arbeiterklasse glaubte (so paradox das scheinen mag).¹⁸ Doch das ökonomische Streben und der Markt basieren auf gesellschaftlichen Grundlagen, Tugenden, Wertvorstellungen und Institutionen, die vom Markt nicht geschaffen werden können. Demokratien basieren auf dem gesellschaftspolitischen Engagement der Staatsbürger aller Gesellschaftsschichten. Die gemeinschaftliche politische Aktivität ist jedoch seit jeher auf die freie Zeit verwiesen. In dieser wachsen vermittelnde Organisationen, die zwischen dem Staat und den Einzelnen stehen.

Es zeigt sich hier ein Spannungsverhältnis zwischen den Vorstellungen John Stuart Mills einerseits und denen Benjamin Constants auf der anderen Seite. Während für Constant Politik eher Mittel zum Zweck ist, ist sie für Mill, verbunden mit einer kulturellen Selbstentfaltung, der eigentliche Zweck, während die Ökonomie nur die Grundlagen hierfür bereitstellt. Auch in Alexis de Tocquevilles (1805-1859) *Über die Demokratie in Amerika* (1835/40) wird dieses Spannungsverhältnis zwischen Politik und Wirtschaft am Beispiel der Vereinigten Staaten, die für ihn die moderne Form des demokratischen Gesellschaftszustandes darstellten, im Detail verhandelt. Das Problem der freien Zeit spielt dabei eine zentrale Rolle, insofern Tocqueville das Vereinswesen als Herz der demokratischen Gesellschaft beschreibt.

Für den Kulturhistoriker Benjamin Hunnicutt ist die Reduktion der Arbeitszeit sogar das zentrale Leitmotiv der amerikanischen Arbeiter des 19. Jahrhunderts. Ein Traum, der erst Anfang des 20. Jahrhunderts

18 Vgl. Jordan, Sarah: *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture*. Bucknell University Press, London 2010, S. 19.

verloren gehen sollte.¹⁹ In Europa wird von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu seinem Ende die Arbeiterklasse immer wieder für die Reduktion des Arbeitstags auf die Barrikaden gehen. Und auch im Persönlichen führte so manche Arbeiterin und mancher Arbeiter in arbeitsfreien Nächten einen Kampf gegen den Schlaf, um sich so Räume zur kulturellen Selbstentfaltung zu erobern, wie Jacques Rancière in seiner Studie *Die Nacht der Proletarier* zeigte.²⁰

5.1 Der Verein als Schule der Demokratie

In Zeiten des Corona-Lockdowns waren die Menschen, abgesehen von der Zeit in der Familie oder Wohngemeinschaft (falls vorhanden), fast ausschließlich darauf verwiesen, entweder zu arbeiten oder online zu konsumieren. Alle öffentlichen Orte des Austausches und der Kultur wie Cafés oder Theater und Sportstätten wurden aus triftigen Gründen geschlossen, um die Ausbreitung des Virus zu stoppen oder zumindest zu verlangsamen. In einer solchen Situation entdeckten die Menschen den unschätzbaren Wert dieser öffentlichen Orte und Foren. Sehnsüchtig blickten sie auf das zurück, was als selbstverständlich galt. Insbesondere das Vereinsleben ist ein spezieller Raum, der traditionell nicht nur das soziale Leben der Menschen, sondern insbesondere auch das politische Leben und Denken der Menschen bestimmt.

Theoretische Zugriffe auf den Verein gibt es zur Genüge. Unter Historikern ist etwa ein Aufsatz des deutschen Historikers Thomas Nipperdey (1927-1992) bekannt, der den Verein als eine für die moderne Gesellschaft wesentlich prägende soziale Struktur bestimmt.²¹ Nipperdey bezog sich dabei insbesondere auf die Genese der Vereine in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die er in einen engen Zusammenhang mit der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft setzt: »In den Verei-

19 Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream*. Temple University Press, Philadelphia 2013.

20 Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier*. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013.

21 Nipperdey, Thomas: *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I*. In: Ders. (Hg.): *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, S. 174-205.

nen wird sich diese Gesellschaft ihrer selbst bewusst.«²² Das Vereinswesen ermöglichte die Verfolgung individueller Zwecke, verband diese aber zugleich mit der bürgerlichen Lebenswelt. Neue Klassen bedienten sich im 19. Jahrhundert ebenfalls des Vereins als Organisationsinstrument, der gesamtgesellschaftlich große Bedeutung für den Übergang zu einem sich demokratisierenden politischen System hatte, so die Lesart Nipperdeys.²³ Die Soziologie stand den Historikern auf diesem Feld aber nicht nach. Bereits 1890 veröffentlichte Georg Simmel (1858-1918), einer der Gründerfiguren der formalen Soziologie, seinen Abhandlung *Über sociale Differenzierung*. Nach Simmel entsteht die Gesellschaft aus den Wechselwirkungen und Beziehungsformen, die Individuen und Gruppen untereinander entwickeln. Die Aufgabe der Soziologie sei es daher diese in den Blick zu nehmen. In seiner Studie stellte er die These auf, dass mit einer fortschreitenden Differenzierung der Gesellschaft sich auch die Individualität deren Mitglieder stärker entfalte, was zur Folge habe, dass Gruppen zunehmend weniger exklusiv seien bzw. sich leichter neue Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen ergeben, insbesondere in der modernen Großstadt.²⁴ Oder wie Simmel schreibt: »[...] je weniger das Teilhaben an dem einen Kreise von selbst Anweisung giebt auf das Teilhaben an dem andern, desto bestimmter wird die Person dadurch bezeichnet, daß sie in einem Schnittpunkt beider steht.«²⁵ Das offene und auf Freiwilligkeit beruhende Vereinsleben in der modernen Großstadt bedeutet für Simmel eine bisher ungeahnte Möglichkeit der Individualisierung, die dadurch ins Unermessliche wachse, »daß dieselbe Person in den verschiedenen Kreisen, denen sie gleichzeitig angehört, ganz verschiedene relative Stellungen einnehmen kann«²⁶.

Ein wesentliches Merkmal des modernen Vereins, etwa im Unterschied zu der Mehrzahl vormoderner Korporationen oder auch Handwerkszünften, ist die Freiwilligkeit. Der Verein lebt von den Ressourcen, die seine Mitglieder freiwillig in diesen einbringen, ob

22 Ebd., S. 204.

23 Ebd., S. 204f.

24 Simmel, Georg: *Über sociale Differenzierung*. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Duncker und Humblot, Leipzig 1890.

25 Ebd., S. 104.

26 Ebd., S. 104.

dies nun ihr spezifisches Können oder ihre freie Zeit ist.²⁷ Er bietet diesen, wie mit Simmel gezeigt, eine Möglichkeit zur kulturellen und politischen Selbstentfaltung und zu einer paradoxen Individualisierung in der Gemeinschaft. Neben den avancierten theoretischen Zugriffen gibt es ebenso eine Vielzahl von offenbaren Gliederungsmöglichkeiten der Vereine: Man kann etwa in Musik-, Sport-, Traditions-, Selbsthilfe- oder Weltanschauungsvereine unterscheiden. Ihnen allen ist gemein, dass sie der freien Zeit ihrer Mitglieder bedürfen, um erblühen zu können. Zugleich sind sie, neben anderen Zielen, oft in der ein oder anderen Weise politisch aktiv²⁸, sodass die Gesetzgebung der deutschen Staaten bis 1848 oft explizit darum bestrebt war, die Vereinsbildung zu unterbinden. Auch nach 1848 gab es teils noch erhebliche Bestrebungen zur Unterdrückung des Vereinswesens; die Sozialistengesetze waren ein exemplarischer Ausdruck dessen. Erst mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch von 1900 und dem Reichsvereinsgesetz von 1908 gab es einen relativ sicheren Rahmen der Vereinstätigkeit.

Während die Soziologie und die Geschichtswissenschaft traditionell einen mehr oder minder starken Blick auf das Vereinsleben richteten, ist die politische Theoriebildung und Ideengeschichte an diesem Feld oft nur punktuell interessiert gewesen. Eine große Ausnahme bildet der französische Beamte und Amerikareisende Alexis de Tocqueville (1805-1859) und jene, die sich in seiner Folge auf ihn bezogen. Die neuere sozial- und politikwissenschaftliche Tocqueville-Forschung, die sich etwa in dem Band *Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie* (2016) versammelt findet, stellt einerseits in den Vordergrund, dass man Tocqueville mit Recht als einen Begründer einer »neuen politischen Wissenschaft« (wie er es selbst einst formulierte) ansehen kann, die der »neuen Welt« gerecht wird. Diese sei, so die Herausgeber des Bandes, weder etatistisch noch rationalistisch oder spekulativ, sondern breit empirisch angelegt bzw. auf die amerikanische Gesellschaft und dessen Sitten und Gewohnheiten ausgerichtet.²⁹ Insofern wird Tocquevil-

27 Vgl. Watermann, Daniel: Städtisches Vereinswesen als soziale Struktur – Halle im Deutschen Kaiserreich. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, S. 42-43; 93.

28 Man denke etwa an den Wahlspruch der Turner »Frisch, fromm, fröhlich, frei«, der sportliche Aktivität, Religiosität und politischen Anspruch in sich vereinigt.

29 Vgl. Bluhm, Harald; Krause, Skadi: Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Konzept und Reichweite seiner »neuen Wissenschaft

les' Ansatz als ein »erfahrungswissenschaftlicher« Ansatz beschrieben, der zunächst verschiedene Formen, Typen und Prozesse der Erfahrung unterscheidet und ihre jeweilige Beziehung zum politischen Geschehen herausarbeitet. Doch ob hier tatsächlich von einer methodischen Wissenschaft gesprochen werden sollte, darüber gehen die Meinungen schon im Sammelband auseinander. So neigen etwa die Politikwissenschaftler Aurelian Craiutu und Walter Reese-Schäfer (wie auch ältere Interpreten) eher dazu, in Tocqueville einen politischen Schriftsteller vom Typus Heinrich Heine zu erkennen, der seine eigene republikanische oder moralistische Agenda verfolgt und wie er derzeit nicht selten war. Als solcher verfügte er nur über wenig Methode und Systematik.³⁰ Vielleicht erwies er sich auch grade deshalb als inspirierender für die auf ihn Folgenden als so manch höchst methodischer Sozialwissenschaftler.³¹

Der Historiker Stefan-Ludwig Hoffmann zeigte in seiner Studie *Geselligkeit und Demokratie* (2003), dass Tocquevilles Beschreibung der Ausnahmeerscheinung der amerikanischen Vereinskultur nicht ganz stimmig war, zumal neuere Studien belegen konnten, dass es auch in den derzeitigen, vermeintlich stark vom Staat geprägten Nationen wie Frankreich, den deutschen Staaten, Österreich-Ungarn und dem Russischen Reich ein geselliges Vereinswesen gab (das für Hoffmann vom direkt politischen Vereinigungswesen zu unterscheiden ist). Die Bedeutung des Vereins ist also nicht auf den amerikanischen Raum beschränkt. Zudem nahm das Vereinswesen international betrachtet nach und nach immer breitere Bevölkerungsschichten auf und

der Politik«. In: Dies. (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 53-81.

- 30 Vgl. Craiutu, Aurelian: Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: Einige Lektionen für zeitgenössische Sozialwissenschaftler. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 33-52. Sowie: Reese-Schäfer, Walter: Tocquevilles Kunst des Schreibens. Journalismus und Salonkultur im Vergleich mit Heinrich Heine in Paris. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 83-90.
- 31 Vgl. Buchstein, Hubertus; Hummel, Siri: Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 259.

demokratisierte sich insofern schrittweise. Auch Hoffmann betont, dass Tocqueville in erster Linie ein Beobachter der Vereinskultur, spezifischer der »Seelenverfassung« der Menschen sei, dies aber bis heute gleichsam oft als vorpolitisch abgetan werde.³² Ebenso als vorpolitisch abgetan wird oft auch die mit dem Engagement verbundene Ressourcenproblematik, wenn auch immer wieder der zunächst bürgerliche Charakter der Vereine betont wird. In gewisser Weise bleibt es so implizit und vermeintlich selbstverständlich, dass bürgerliche Honoratioren über mehr Zeit und Mittel für ein Engagement im Verein verfügten. Doch genau diese Problematik der Ungleichheit sollte in den Vordergrund der Betrachtungen gestellt werden, insbesondere da der Verein mit Tocqueville oft als eine »Schule der Demokratie« verstanden wird.³³

In meiner Interpretation möchte ich hingegen den Aspekt der Zeitlichkeit bei Tocqueville am Beispiel seiner Betrachtungen der amerikanischen Gesellschaft in das Zentrum der Analyse stellen. So soll eine Dimension im Werk Tocquevilles herausgestellt werden, die oftmals als selbstverständliche Vorbedingung politischen Engagements beiseitegeschoben wird. Sitten, Gewohnheiten, auf die die neuere Tocqueville-Forschung immer wieder verweist, haben ihre (Zeit-)Räume, in denen sie sich entfalten und entwickeln, so wie beispielsweise auch der Habitus (Pierre Bourdieu) in einem sozialen Feld entsteht und dieses immer wieder neugestaltet.³⁴ Verhaltensweisen einer bestimmten politischen Kultur bedürfen eines Rahmens, den sie wiederum mitgestalten. Zugleich wird Tocqueville somit als ein politischer Schriftsteller ausgewiesen, der nicht nur die vorgefundenen Sitten analysiert, sondern auch die Notwendigkeit freier Zeit für die Bürger der modernen Gesellschaft betont.

32 Hoffmann, Stefan-Ludwig: *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914*. Vandenhoeck & Ruprecht, Cöttingen 2003, S. 9.

33 Davon unabhängig bleibt anzumerken, dass manch ein Verein eher den Untertanengeist befördert hat oder auch heute noch dezidiert antidemokratisch ausgerichtet ist. Ich gehe aber davon aus, dass diese dunkle Seite der Zivilgesellschaft im direkten Vergleich das geringere Gewicht zufällt.

34 Siehe dazu: Wacquant, Loïc: *Eine kurze Genealogie und Anatomie des Habitusbegriffs*. In: *Berliner Debatte Initial*. Heft 4/2016, S. 103-109.

Tocqueville beschrieb in seinem zweibändigen Werk *Über die Demokratie in Amerika* (1835/40) die Gemeinden und Vereine als die grundlegenden Bausteine der demokratischen Gesellschaft der Amerikaner. Erst durch sie werde das politische Gerüst mit Leben erfüllt und demokratische Aushandlungsprozesse im Kleinen erlernt. Es ist die aus Vereinsstrukturen bestehende Zivilgesellschaft, in der der Staatsbürger (Citoyen) neben den Wirtschaftsbürger (Bourgeois) tritt. Das bedeutet auch, dass die Anliegen der Bürger jenseits ihrer Berufstätigkeit verhandelt werden. Die bürgerliche Zivilgesellschaft braucht notwendig Freiräume, um sich politischen und kulturellen Themen widmen zu können. Sind die freie Zeit und die Sphäre der Selbstbestimmung zum gesellschaftlichen Austausch bedroht, so ist auch die Demokratie nicht sicher. Die Gefahrenquellen sind nach Tocqueville verschiedener Art.

Tocquevilles Reise durch das Amerika des Präsidenten Andrew Jackson (1767-1845/1829-1837), die er zusammen mit seinem Freund Gustave Beaumont (1802-1866) unternahm, dauerte vom 9. Mai 1831 bis zum 20. Februar 1832. Ursprünglich war die Reise dazu gedacht das moderne Gefängniswesen der USA zu untersuchen, das als mögliches Vorbild für eine Reform des Strafsystems in Frankreich dienen sollte. Fast beiläufig analysiert Tocqueville die demokratischen Sitten und Institutionen der Amerikaner, in einer Zeit, in der sich auch die ersten Parteien herausbildeten. Seine Notizen überführte er nach seiner Rückkehr in ein umfangreiches Werk, das bis heute als Klassiker der politischen Literatur gilt. Aus seiner Analyse spricht zudem der Wille zur Unvoreingenommenheit. Weder gedachte Tocqueville, die von ihm ausgemachten Probleme der jungen Demokratie überzubetonen, noch wollte er den konservativen Kritikern recht geben. Stattdessen lag ihm an einer kritischen Begleitung eines seiner Einschätzung nach unaufhaltsamen weltgeschichtlichen Trends. Dennoch sind seine Aufzeichnungen stark durch die Geschichte Frankreichs, die Revolution und auch durch seine persönliche Geschichte geprägt, denn Tocqueville war Spross einer Adelsfamilie, die in ihren Reihen durch die Französische Revolution Opfer zu beklagen hatte. Um Distanzierung bemüht, bezeichnete sich Tocqueville als Aristokrat aus Instinkt und Demokrat aus Verstand.³⁵

Mit der Demokratie verfestigte sich unter ihren Bürgern zusehends Gleichheit, welche die Hierarchie der aristokratischen Gesellschaft er-

35 Vgl. Herb, Karl Friedrich; Hidalgo, Oliver: Alexis de Tocqueville. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2005, S. 25.

setzte. Doch bedeutet Gleichheit in den Augen Tocquevilles immer auch Mittelmäßigkeit. Denn Bildung sei notwendigerweise an freie Zeit gebunden. Diese aber ist für alle knapp in der Neuen Welt. So beobachtet er:

»Die meisten Reichen haben in Amerika arm angefangen; fast alle, die der Muße pflegen, haben in ihrer Jugend gearbeitet; solange einer Lust zu Studium hatte, hatte er keine Zeit dazu; und hat er sich die Zeit dafür erspart, ist ihm die Lust dazu vergangen. Es gibt also in Amerika keine Klasse, in der die Neigung zu den Freuden des Geistes aus ererbtem Wohlstand und aus Muße überliefert und die geistige Arbeit geehrt wird.«³⁶

Mit dem Verlust (bzw. im Falle Amerikas der Abwesenheit) des Adels geht jedoch eine gesellschaftliche Institution verloren, die nach Tocqueville nicht rein nutzlos oder parasitär war. Ihre besondere Position, ihre Muße, war die Voraussetzung, um sich der Bedürfnisse der Gesellschaft annehmen zu können. Im alten Europa galt »Adel verpflichtet«. Der Adel war durch eine Kluft vom Volk getrennt, doch sei dies in gewisser Weise funktional, da er als wohlwollender Hirte der Herde anzusehen sei.³⁷

Die Amerikaner haben nun nach Tocqueville eine andere Lösung für die bei ihnen zunächst leere Stelle des Sorgenden gefunden. Das amerikanische Volk wurde, ohne Herren gehabt zu haben, den aristokratischen Herren gleich und füllte deren gesellschaftliche Aufgaben selbst aus, indem sie emsig Vereine gründeten:

»Die Amerikaner jeden Alters, jeden Standes, jeder Geistesrichtung schließen sich fortwährend zusammen. Sie haben nicht nur kaufmännische und gewerbliche Vereine, denen alle angehören, sie haben auch noch unzählige andere Arten: religiöse, sittliche, ernste, oberflächliche, sehr allgemeine und sehr besondere, gewaltige und ganz kleine; die Amerikaner tun sich zusammen, um Feste zu geben; Seminarien zu begründen, Gasthöfe zu bauen, Kirchen zu errichten [...]. Überall, wo man in Frankreich die Regierung und in England einen großen Herrn an der Spitze eines Unternehmens sieht, wird

36 Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil von 1835. Manesse Verlag, Zürich 1987, S. 79.

37 Vgl. ebd., S. 17.

man in den Vereinigten Staaten mit Bestimmtheit eine Vereinigung finden.«³⁸

Der leere Platz des Adels wurde so befüllt. Es ist der Verein, der an die Stelle der Aristokraten getreten ist und sich eines jeden gesellschaftlichen Problems annimmt. Doch die Aristokraten hatten Muße, die eine notwendige Voraussetzung für ihr Engagement war. Die Vereinsmitglieder demokratischer Gesellschaften hingegen müssen sich die dafür notwendige freie Zeit erst nehmen, jenseits ihres Wirtschaftslebens.

Der Verein vermittelt zwischen Gesellschaft und Staat. Zudem erzieht er die Bürger zu demokratischen Verfahren. Die sich selbst gegebenen Strukturen und Prozedere, die dem kollektiven Zweck dienen, werden von allen neuen Mitgliedern erlernt. Und so formuliert Tocqueville: »Die politischen Vereine können also als große unentgeltliche Schulen angesehen werden, in denen sämtliche Bürger die allgemeine Lehre von der Vereinigung erlernen.«³⁹ Diese Schule prägt die Sitten und politische Kultur der Amerikaner eher schleichend und hintergründig, zugleich aber sehr nachhaltig:

»Je mehr die Zahl dieser kleinen gemeinsamen Geschäfte zunimmt, umso mehr erwerben die Menschen, oft sogar unbewußt, die Fähigkeit, gemeinschaftlich die großen Dinge durchzuführen. Die bürgerlichen Vereinigungen erleichtern also die politischen [...] [und] die Politik [läßt] die Neigung und die Gewohnheit, sich zusammenzuschließen, allgemein werden; sie weckt in einer Menge Menschen, die immer für sich allein gelebt hat, den Wunsch, sich zu vereinigen, und lehrt sie die Kunst es zu tun.«⁴⁰

Fehlt das Engagement, so stirbt der Verein und so gerät auch die demokratische Ordnung zwangsläufig in Gefahr. Ein potenzieller Grund für ein etwaiges schwindendes Engagement erkannte Tocqueville im Individualismus und Materialismus, der ebenso stark in der amerikanischen Kultur verwurzelt zu sein scheint.⁴¹ Die gegebenenfalls resultierende Verknappung der Zeit ist für Tocqueville mit einem ideologischen

38 Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil von 1840. Männesse Verlag, Zürich 1987, S. 160.

39 Ebd., S. 172.

40 Ebd., S. 172.

41 Vgl. ebd., S. 207.

Problem verkoppelt, die er auf den primär auf das Geschäft gerichteten Geist Benjamin Franklins zurückzuführen scheint. In seiner Betrachtung kommt er aber auch zu dem Schluss, ein Gleichgewicht der Kräfte zwischen staatsbürgerlicher Verantwortung und wirtschaftlichem Streben zu erkennen, das nicht aus der Balance geraten sollte.⁴²

Für Tocqueville ergibt sich aus einem möglichen Rückzug der Bürger aus den gemeinsamen öffentlichen Foren noch ein weiteres Bedrohungsszenario.⁴³ Ein solcher Rückzug hinterlasse ein Vakuum, das womöglich der Staat als sanfter Alleinherrscher befüllt. Diesem einmal etablierten umfänglichen Fürsorgestaat stehen dann keine Ressorts der gesellschaftlichen Ideenbildung oder gar des Widerstandes mehr entgegen. So schreibt er: »Ich glaube, eine unumschränkte und despotische Regierung läßt sich leichter in einem Volke einsetzen, wo die gesellschaftlichen Bedingungen gleich sind, als in einem anderen [...].«⁴⁴

Tocqueville sieht die Gefahr eines neuen demokratischen und zentralstaatlichen Verwaltungsdespotismus. Der Staat reguliert hier das Leben seiner Bürger kleinteilig und sorgt paternalistisch für sie. Dies führt zu einer bedenklichen Passivierung des Bürgers, die auch durch übermäßiges Gewinnstreben befördert werden kann. Auch wenn das »wohlverstandene Eigeninteresse«⁴⁵ für Tocqueville völlig legitim ist. Politische Lobbygruppen und Vereine sind als Orte der Aushandlung erwünscht und selbstredend auch vom Interesse gespeist. Gefährlich ist

42 Vgl. ebd., S. 207-210.

43 So schreibt er etwa: »Ich will mir vorstellen, unter welchen neuen Merkmalen der Despotismus in der Welt auftreten könnte: Ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich ratlos im Kreise drehen, um sich kleine und gewöhnliche Vergnügungen zu verschaffen, die ihr Gemüt ausfüllen. Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller andern fremd gegenüber. [...] Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen [...]. Nachdem der Souverän auf diese Weise den einen nach dem anderen in seine mächtigen Hände genommen und nach seinem Gutdünken zurechtgeknetet hat, breitet er seine Arme über die Gesellschaft als Ganzes aus; [...] er bricht ihren Willen nicht, aber er weicht ihn auf und beugt und lenkt ihn [...] und schließlich bringt [...] er jedes Volk so weit herunter, daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitsamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist.« Ebd., S. 463.

44 Ebd., S. 469.

45 Vgl. ebd., S. 179-184.

demgegenüber aber ein möglicher Rückzug der Bürger aus dem Bereich der politischen Aktivität durch deren Fokussierung auf ihr materielles Wohlergehen. Daher ergibt sich für den demokratischen Gesellschaftszustand die Notwendigkeit, das politische Leben bewusst hochzuschätzen und zu pflegen. Nur so könne einer schleichenden Ökonomisierung der Gesellschaft Einhalt geboten werden. Der Bürger des demokratischen Zeitalters soll (und muss) nach Tocqueville politisch bleiben und sein Schicksaal aktiv mitgestalten. Dies geschieht auch über die freie Presse, die öffentliche Meinung.

Doch die Masse tendiert nach Tocqueville dazu, ihren Launen zu folgen und rechtsstaatliche Verfahren gering zu schätzen. Die Möglichkeit einer »Tyrannei der Mehrheit« scheint Tocqueville für alle demokratischen Ordnungsarten zu gelten.⁴⁶ Die Amerikaner haben ein System geschaffen, das politische Untersuchungen bzw. Gerichtsurteile, etwa durch das Repräsentantenhaus und den Senat, auf politische Beamte und Regierende bezieht: »Stellen wir uns vor, der Präsident der Vereinigten Staaten habe Hochverrat begangen. Das Repräsentantenhaus klagt ihn an, die Senatoren setzen ihn ab. [...] Der Gesetzgeber verwandelt sich alsdann in einen Richter.«⁴⁷ Hierin erblickt Tocqueville ein Einfallstor des Machtmissbrauchs für politische Mehrheiten, die so einen übermäßigen Einfluss auf die Politik nehmen können.⁴⁸ Aber auch kulturell kann die Meinung der Mehrheit, die herrschende öffentliche Meinung, einen schleichenden Konformitätsdruck erzeugen.⁴⁹ Doch das politische System der Amerikaner verfügt auch über Gegenkräfte: Während die amerikanischen politischen Institutionen als konservative Kräfte, auf den Erhalt der Ordnung bedacht seien⁵⁰, ist es vor allem die politische Kultur bzw. das auch religiös bestimmte Sitten- und Gemeinschaftsleben der Amerikaner, die das Gegengewicht zu den Gefahren der Demokratie bildet.⁵¹ Neben einer frei-

46 Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil von 1835. Manesse Verlag, Zürich 1987, S. 385.

47 Ebd., S. 157.

48 Vgl. ebd., S. 155-162.

49 Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil von 1840. Manesse Verlag, Zürich 1987, S. 372; 381-383.

50 Vgl. Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil von 1835. Manesse Verlag, Zürich 1987, S. 394-406.

51 Vgl. ebd., S. 416; 432-433.

en Presse sind es konkret insbesondere die zivilgesellschaftlichen Organisationen, die Gemeinden als Schulen der Freiheit und die Vereine als Schulen der Demokratie, die den Bestand der amerikanischen Republik sichern.

Tocqueville betonte klar die Bedeutung der Muße für den Adel, damit dieser sich um die die Anliegen der Gesellschaft kümmern konnte. In der Moderne müssen freie Bürger sich zunächst die Zeit erobern und erhalten, sich gemeinschaftlich ihren Anliegen zu widmen. In diesen Räumen erlernen sie die Gesetze und Funktionsweisen der demokratischen Gesellschaft. Ein potenziell überbordendes wirtschaftliches Streben der Einzelnen, der Materialismus, der sich besonders in der amerikanischen Lebenskultur findet, bedroht dieses politische Handeln im Verein oder der Gemeinde. Das bedeutet damals wie heute, dass freie Zeit als Fundament der demokratischen Gesellschaft immer wieder neu erobert und vom Geschäftsleben freigehalten werden muss. Denn nur hier, und nicht im Geschäftsleben, entsteht der soziale Kitt, der eine Gesellschaft trägt und für einen gesellschaftlichen Austausch und Ausgleich sorgt. Tocqueville hatte zwar das Wesen der Demokratie in Amerika gesucht, seine Erkenntnis über das Wesen und die Bedeutung des zivilgesellschaftlichen Engagements (jenseits der Arbeit) gelten aber noch heute.

Die von Tocqueville herausgearbeitete grundlegende Bedeutung der Vereinsstrukturen für die amerikanische Demokratie bleibt fortan eine entscheidende Referenz in den folgenden gesellschaftstheoretischen Betrachtungen und Krisendiagnosen. Insbesondere Robert D. Putnams Beobachtung des »Bowling Alone« (2000) erregte in diesem Sinne Ende des 20. Jahrhunderts große Aufmerksamkeit.⁵² Putnams These vom schleichenden Zerfall des amerikanischen Sozialkapitals, der sich in der Vereinzelung beim Bowlen und anderen Freizeitaktivitäten zeige, wurde zugleich als Krisendiagnose der amerikanischen Demokratie als Gesellschaftsform verstanden. Die Gründe für freizeitleiche Vereinzelung, die nach seiner Diagnose auch eine Entpolitisierung mit sich brachte, sah Putnam in einer Mischung verschiedener Faktoren: Neben der Inklusion der Frauen in den Arbeitsmarkt seien auch das Pendeln aus den Vororten sowie der u.a. dadurch gestiegene individuelle Zeitdruck gestiegen, und dies trotz zeitweisen Rückgangs der durchschnittlichen

52 Putnam, Robert D.: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York 2000.

Arbeitszeit seit der Mitte des Jahrhunderts. Hinzu komme der individualisierende Effekt des Fernsehens, aber auch des Internets, was offenbar zur physischen Individualisierung der Menschen führe.

Aus der heutigen Perspektive kann man wohl behaupten, dass Zoom-Meetings für Parteitage und Vereinsstammtische nur ein Notbehelf bleiben werden, da den Menschen in einer Situation der extern aufgezwungenen Individualisierung der Wert des physischen Beisammenseins neu bewusst geworden ist. Politischer Online-Aktivismus bzw. Clicktivismus bleibt gleichsam unbefriedigend, wenn man dies mit dem Gefühl des gemeinsamen politischen Zusammenkommens und Handelns im öffentlichen Raum vergleicht. Es bleibt zweifelhaft, ob das von Putnam angesprochene Sozialkapital, das sich in den Vereinen und Initiativen generiert, und das gesellschaftliche Vertrauen und gesamtgesellschaftliche Stabilität schafft, sich in gleicher Weise im virtuellen Raum realisieren kann. In Zeiten ohne Pandemie sind virtuelle Soziale Netzwerke sicherlich ein hilfreicher Wegweiser für tatsächliche öffentliche Zusammenkünfte und Initiativen.

5.2 Das »Reich der Freiheit« und das »Recht auf Faulheit«

Heute wird oftmals als einzig vernünftige ökonomische Lösung jener Weg angesehen, der Wachstum ermöglicht, zudem Arbeitsplätze schafft und die Menschen enger an die Produktion bindet. Doch was ist, wenn »die wirkliche Ökonomie [...] in der Ersparung von Arbeitszeit« besteht, wie es Karl Marx einst formulierte?⁵³ Der Begriff der Ökonomie, der von der Idee des Haushalts (Oikos) abgeleitet ist, hat ursprünglich eine fast gegenteilige Bedeutung, die eher der Redewendung nahe ist, nach der man »mit seinen Kräften haushalten« sollte. Ökonomie ist in diesem Sinne Ersparung von Arbeit und somit zugleich eine Strategie, um Freiräume für Tätigkeiten zu erlangen, die nicht dem Wirtschaften zum Zwecke des Überlebens zugeordnet werden können. Dies sind im antiken Denken etwa all jene freien Tätigkeiten der Politik und Kultur.

Doch gilt dies nicht nur im antiken Denken: Auch Karl Marx' Überlegungen dienten dazu, sich von der (kapitalistisch ausgestalteten) wirt-

53 Marx, Karl (MEW 42): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983, S. 607.

schaftlichen Sphäre zu emanzipieren, da diese von ihm mit verschiedenen Momenten der Entfremdung verbunden wird. So entfremdet man sich unter den Bedingungen der industriellen Lohnarbeit etwa vom Produkt seiner Arbeitstätigkeit, insofern man etwa nur eine Schraube an einem komplexen Apparat montiert, dessen letztendliche Bestimmung einem womöglich im Unklaren bleibt, oder man entfremdet sich durch eine um sich greifende Vereinzelung von anderen Menschen, die einem nur als Konkurrenten um den Verdienst erscheinen. Marx ging es um eine Gemeinschaftsform, in der ein jeder die Zeit hat, um zu sich selbst und zu anderen zu finden, insofern er wieder in einen nicht kommerzialisierten Austausch mit diesen treten kann.

Christoph Henning bringt in seinem Buch über Entfremdung in gewisser Weise Marx' Problematisierung der Zwänge der kapitalistischen Arbeitswelt mit den Worten des Schriftstellers Ödön von Horvath auf den Punkt: »Eigentlich bin ich ganz anders, nur komme ich so selten dazu.«⁵⁴ Es scheint, dass, je länger die Arbeitszeit ausfällt, die Entfremdung desto schneller und tiefer in ihren verschiedenen Ebenen voranschreitet.

Mit diesem Rahmen möchte ich zunächst auf die klassische Problematisierung des Arbeitstags durch Marx blicken, um im Anschluss dann den polemischen Kommentar seines Schwiegersohnes Paul Lafargue zu betrachten, der das Kippen der aufgezwungenen Arbeit in eine Form des Arbeitswahns beschrieb. Mit dem Blick auf Lafargues Diagnose wird meines Erachtens deutlich, warum besonders harte Tätigkeiten, wie die eines Bergmanns, paradoxerweise oft einen besonderen Stolz hervorbringen, der sich dann etwa in Trachten und Liedgut ausdrückt. Man könnte nämlich behaupten, dass bei solchen Situationen eine aus der Not geborene psychologische Anpassung stattfindet: Ähnlich dem Stockholmsyndrom, bei dem die Geiseln, aus Mangel an psychologischen Alternativen und Ausflüchten, sich plötzlich mit den Geiselnehmern zu identifizieren beginnen. Wie wir noch sehen werden, spricht Lafargue jedoch nicht von Psychologen, sondern von Physiologen und Hygienikern, denen es anheimgestellt ist, den von ihm ironisch als tatsächliche Krankheit beschriebenen Arbeitswahn zu kurieren.

Freiheit für alle lässt sich nur gewinnen, wenn man bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Ressourcen und deren Verteilung auch die

54 Zit. in: Henning, Christoph: Theorien der Entfremdung zur Einführung. Junius, Hamburg 2020, S. 115.

Zeit miteinbezieht. Auch Karl Marx (1818-1883) hatte dies erkannt. Nicht umsonst setzen sich große Teile seines Hauptwerkes *Das Kapital* (Band 1, 1867) mit dem Problem der Arbeitszeit auseinander. Der Kern der Argumentation bildet das Kapitel über den Mehrwert und das anschließende Kapitel über den Arbeitstag. Der sogenannte Mehrwert wird in der Produktion dadurch realisiert, dass die Arbeiter während ihres Arbeitstags mehr herstellen, als zu ihrer bloßen Erhaltung notwendig ist. Dazu braucht es eine entsprechend lange Arbeitszeit, die vom Fabrikbesitzer vorgegeben wird. Über den Arbeitstag und seine Länge bestimmt also zunächst der Kapitalist, der beim Verkauf der Produkte einen bestimmten Gewinn anstrebt.⁵⁵ Dabei sind die Fabrikanten stets an einer Effektivierung der Arbeit interessiert, um den Punkt, an dem die Kosten gedeckt werden, innerhalb des Arbeitstags möglichst schnell zu überschreiten:

»Die Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit, innerhalb der kapitalistischen Produktion, bezweckt, den Teil des Arbeitstags, den der Arbeiter für sich selbst arbeiten muß, zu verkürzen, um gerade dadurch den andren Teil des Arbeitstags, den er für den Kapitalisten umsonst arbeiten kann, zu verlängern.«⁵⁶

Eine solche Effektivierung der Produktion kann beispielsweise mit dem Einsatz von Maschinen gelingen, die Marx wie auch alle anderen materiellen Produktionsmittel als »konstantes Kapital« benennt. Doch steckt in diesen Maschinen immer schon menschliche Arbeit, die von Marx als

55 In Marx' Analyse heißt es: »Der Kapitalist zahlt den Wert, resp. den davon abweichenden Preis der Arbeitskraft, und erhält im Austausch die Verfügung über die lebendige Arbeitskraft selbst. Seine Nutznießung dieser Arbeitskraft zerfällt in zwei Perioden. Während der einen Periode produziert der Arbeiter nur einen Wert = Wert seiner Arbeitskraft, also nur ein Äquivalent. [...] In der Periode der Mehrarbeit dagegen bildet die Nutznießung der Arbeitskraft Wert für den Kapitalisten, ohne ihm einen Wertersatz zu kosten. [...] Das Kapital ist also nicht nur Kommando über Arbeit, wie A. Smith sagt. Es ist wesentlich Kommando über unbezahlte Arbeit. Aller Mehrwert, in welcher besonderen Gestalt von Profit, Zins, Rente usw. er sich später kristallisiert, ist seiner Substanz nach Materiativ unbezahlter Arbeitszeit.« Marx, Karl (MEW 23): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 556.

56 Ebd., S. 340.

»variables Kapital« bezeichnet wird. Im ständigen Konkurrenzkampf versucht der Unternehmer, den Anteil des variablen Kapitals zurückzudrängen, steht dabei aber vor dem Paradox, dass nur dieses, durch den unbezahlten Teil des Arbeitstags, Mehrwert schaffen kann. Maschinen hingegen, wie auch Computer oder Roboter, werden gekauft und vollumfänglich bezahlt.⁵⁷ Bei ihnen gibt es keinen zweiten Teil des Arbeitstags. Die Industrie ist in ihrer Produktion dabei nicht am Gebrauchswert ihrer Waren orientiert, sondern am Tauschwert, dem Gewinn, den die Waren auf dem Markt erzielen. Daher ist auch die Lohnarbeit gemäß Marx als etwas Aufgezwungenes zu verstehen, da der einzelne Arbeiter sich nicht mit dem Teilprodukt, das er in einem komplexen Prozess herstellt, identifizieren kann. Zudem muss er für den bloßen Selbsterhalt, zu Lasten seiner freien Zeit, überlang arbeiten, während die von ihm erarbeiteten Mehrwerte, der anonymen Kapitallogik folgend, abgeschöpft und reinvestiert werden.

Die kapitalistische Wirtschaftsform bedingt es, dass Menschen selbst zu Waren werden. Sie werden zu bloßen Objekten in einem anonymen Marktprozess, statt freie Subjekte im demokratischen Austausch sein zu können. Marx sieht also in einer demokratisch bestimmten Produktion den Ausweg aus einer zunehmenden Fremdsteuerung eines vom Tauschwert getriebenen Systems. Arbeit wird dabei nie hinfällig werden, aber das Quantum an Arbeit kann potenziell reduziert werden. Im dritten Band des *Kapitals* von 1894 heißt es recht prosaisch für eine komplexe philosophische Betrachtung:

»Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Noth und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Die Freiheit in diesem Gebiet [der Produktion] kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die associirten Producenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; [...] Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als

57 Siehe dazu auch: Lange, Elena Louisa: »Heißhunger nach Mehrarbeit«. Mit Marx die digitale Revolution verstehen. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin, 2019, S. 38-54.

Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Nothwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«⁵⁸

Die gesellschaftlich bestimmte Produktion, der Kommunismus, ist nach Marx ein Raum, der den Menschen wieder ihre Individualität zugesteht, statt sie als Produktionseinheiten zu begreifen.⁵⁹ Eine solche Gesellschaftsform hebe die knechtende Arbeitsteilung auf und lasse alle »Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen«. Endlich gelte dann »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!«⁶⁰ Eine demokratische Verteilung der Arbeit bedeutet dann auch eine zunehmende Gleichverteilung unter allen Gesellschaftsmitgliedern, denn der zur materiellen Produktion notwendige Teil des gesellschaftlichen Arbeitstags sei nach Marx umso

58 Marx, Karl (MEGA² II/15): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/15. Akademie Verlag, Berlin 2004, S. 794-795. Die zusätzlichen Einfügungen wurden vom Autor vorgenommen.

59 Im Übrigen wandte sich auch Max Weber vehement gegen die Reduktion des Menschen auf ein bloßes Facharbeitertum: »Der Puritaner wollte Berufsmensch sein – wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen [bestimmt], die in dies Triebwerk hineingeboren werden. [...] Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. [...] Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinering, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtignehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ›letzten Menschen‹ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ›Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Area Verlag GmbH, Erfstadt 2007 (1920), S. 159-161.

60 Marx, Karl (MEW 19): Kritik des Gothaer Programms. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 19. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1987, S. 21.

kürzer, und »der für freie, geistige und gesellschaftliche Betätigung der Individuen eroberte Zeit-teil also umso größer, je gleichmäßiger die Arbeit unter alle werkfähigen Glieder der Gesellschaft verteilt« sei.⁶¹ Es komme also darauf an, dass keine gesellschaftliche Schicht ihren Teil der notwendigen Arbeit auf eine andere abwälzen könne.⁶² Das klingt auch heute noch durchaus rational, wenn man etwa auf die Rentiers blickt, die von ihren Immobilien leben, während andere immer mehr arbeiten müssen, um ihre Wohnungen angesichts steigender Mieten zu halten.

Das Reich der Freiheit fällt nach Marx mit dem Reich der gemeinschaftlich organisierten und insofern selbstbestimmten Zeit zusammen. In der nachkapitalistischen Gesellschaft müsse die notwendige Arbeitszeit daher zweckmäßig, bedarfsorientiert und planmäßig verteilt werden.⁶³ Die Herausforderung des gemeinschaftlichen Einteilens wirft allerdings absehbar neue Ermessens- und Vergleichbarkeitsproblematiken auf. Freie Zeit hat für Marx potenziell einen großen Wert für die Wiedergewinnung der Menschlichkeit bzw. für den Ausgang aus der Entfremdung. Aber auch die notwendige Arbeit kann nach Marx unter bestimmten Bedingungen dem Menschen eine Möglichkeit bieten, sich kreativ zu entfalten. In seiner Analyse des Kapitals wurde Marx allerdings gewahr, dass jenes Potenzial für die wenigsten Arbeitenden seiner Zeit Realität war. Diese Ambivalenz der Arbeit zeigt sich auch in Marx' Kommentierung von Adam Smiths Sicht auf Arbeit und Muße, für den, gemäß der traditionellen Sichtweise der Antike, die Arbeit eher ein Fluch darstellte, wie Marx meint.⁶⁴ Dieser Einstellung hält Marx nun gegenüber, dass Arbeit als die »Überwindung von Hindernissen an sich [eine] Betätigung der Freiheit[,] also Selbstverwirklichung, [und] daher reale Freiheit«⁶⁵ sein könne. Und fährt einschränkend fort, dass Smith dies zwar offenbar nicht erahne,

61 Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 552.

62 Vgl. ebd., S. 552.

63 Siehe dazu: Jakob, Norman: Das Konzept einer »Ökonomie der Zeit bei Marx«. In: Stützle, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin, S. 252-255.

64 Vgl. Marx, Karl (MEW 42): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983, S. 512.

65 Ebd., S. 512.

er jedoch durchaus damit recht habe »daß in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fron-, Lohnarbeit die Arbeit stets abstoßend, stets als äußere Zwangsarbeit erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ›Freiheit und Glück«⁶⁶. Heute kommt es also, wie zu jeder anderen Epoche auch, auf das subjektive Empfinden bei der Arbeit an. Grundlegend ist die Frage, ob die Arbeitsbedingungen als »gute Arbeit« qualifiziert werden und beispielsweise neben materieller Vergütung auch Anerkennung, Entfaltungsmöglichkeiten und soziale Integration bieten können.

Die sich nach dem Geld richtende Gesellschaft des 19. Jahrhunderts hatte nach Marx die Menschen voneinander und von sich selbst entfremdet. Neben ungeheuren Reichtümern häuften sich auch Armut und Elend. Marx schreibt im Kapital, ganz ähnlich wie einst Rousseau vor ihm: »In der kapitalistischen Gesellschaft wird freie Zeit für eine Klasse produziert durch Verwandlung aller Lebenszeit der Massen in Arbeitszeit.«⁶⁷ Wahrer Reichtum bestand für Marx daher, wie er in *Theorien über den Mehrwert* schreibt, nicht in materiellen Schätzen, wahrer Reichtum ist für Marx vielmehr frei verfügbare Zeit. Dies wird insbesondere in einer längeren Auseinandersetzung mit dem 1821 anonym publizierten Pamphlet *The Source and Remedy of the National Difficulties etc. A Letter to Lord John Russell* deutlich, das Marx akribisch exzerpierte. Marx zitierte den anonymen Autor mit folgendem, von Marx als »schön« attribuierten Satz: »Wahrhaft reich ist eine Nation erst, wenn kein Zins für Kapital gezahlt wird; wenn statt 12 Stunden nur 6 gearbeitet wird. Reichtum ist verfügbare Zeit, und sonst nichts. [...] Wealth is disposable time, and nothing more.«⁶⁸ Für Marx bedeutet dies nun, dass, »wenn alle arbeiten müssen, der Gegensatz von Überarbeiteten und Müßiggängern« wegfallt, wie dies auch zur Konsequenz hätte, »daß das Kapital aufhörte zu existieren«.⁶⁹ In einem solchen System würde in 6 Stunden alles notwendige produziert werden können (und zwar mehr als bisher in 12

66 Ebd., S. 512.

67 Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 552.

68 Zit. in: Marx, Karl (MEW 26.3): Theorien über den Mehrwert. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.3. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1968, S. 251-252.

69 Ebd., S. 251-252.

Stunden), sodass alle in den Genuss des wahren Reichtums, nämlich der freien Zeit, kommen würden.⁷⁰

Die »Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird« werde dann zum »enjoyment, zur Muße« und gäbe letztlich einer »freien Tätigkeit und Entwicklung Raum«. ⁷¹ Der Begriff der freien Zeit wird hier von Marx definiert als jene Zeit, die nicht für die Produktion der unmittelbaren Subsistenzgüter aufgewendet wird. Freie Zeit ist vielmehr »der Raum für die Entwicklung der faculties«⁷² bzw. von individuellen Fähigkeiten. Wem dieser Entfaltungsraum gänzlich abhandengekommen ist, ist für Marx nicht viel mehr als ein »Lasttier«, und daher gelte es, sich der Tendenz des Kapitals, alle Zeit zu fressen, entgegenzustellen, auf Arbeitszeiten zu achten und Pausen zu erkämpfen.⁷³ Und die in der Fabrik erkämpfte freie Zeit ist für Marx wiederum die Vorbedingung für die politische Selbstorganisation und letztlich Emanzipation der Arbeiterklasse in größerem Maßstab.⁷⁴ Jenseits des im engeren Sinne Politischen gilt: Das soziale Wesen Mensch, das von ihm sogenannte »Gattungswesen«, ist dabei jenseits der Arbeit nicht nur an der Ausübung kultureller Praktiken interessiert, sondern vor allem auch an Gemeinschaftlichkeit. Freie Zeit bedeutet daher immer auch »[...] Zeit zur Befriedigung geistiger und sozialer Bedürfnisse, deren Umfang und Zahl durch den allgemeinen Kulturzustand bestimmt sind«⁷⁵. Das kann nach Marx ganz banal bedeuten, Zeit zu haben, für die eigenen Interessen einzutreten, Zeitung zu lesen, Vorlesungen zu hören oder Kinder zu erziehen.⁷⁶ Letzteres wird heute eher nicht mehr zur Freizeit gerechnet.

Erst nachdem eine Form der demokratischen und gemeinschaftlichen Produktion gefunden werde, könne auch die Arbeit wieder als

70 Ebd., S. 251-252.

71 Ebd., S. 252.

72 Ebd., S. 252.

73 Vgl. Jakob, Norman: Das Konzept einer »Ökonomie der Zeit bei Marx«. In: Stützle, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin, S. 241.

74 Vgl. ebd., S. 242.

75 Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 246.

76 Vgl. Marx, Karl (MEW 42): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983, S. 212.

eine selbstbestimmte empfunden werden. Zudem ist die Tätigkeit dem marx'schen utopischen Bilde nach frei wählbar, sodass keiner mehr fürchten muss, durch eine einseitige Tätigkeit geistig oder körperlich zu verkrüppeln:

»Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Thätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, & muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt & mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu thun, Morgens zu jagen, Nachmittags zu fischen, Abends Viehzucht zu treiben u. nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.«⁷⁷

Vor Marx erspürte bereits der Literat Georg Büchner (1813-1837), dass es im Wesentlichen nicht nur um einen Kampf um Mittel der Produktion und des Lebens, sondern auch um einen Kampf um Zeit geht. Büchner schrieb in *Dantons Tod* (1835): »Unser Leben ist der Mord durch Arbeit; wir hängen sechzig Jahre lang am Strick und zappeln, aber wir werden uns losschneiden.«⁷⁸ Hier erscheint die Arbeit als etwas Aufgezwungenes. In einer Passage aus Büchners *Leonce und Lena* (1836) ergibt sich jedoch ein davon verschiedenes Bild. In diesem erscheint der übertriebene Arbeitsdrang vielmehr als eine sich verbreitende Krankheit, der es politisch entgegenzusteuern gilt, insofern etwa ein Dekret erlassen wird, »dass wer sich Schwielen in die Hände schafft, unter Kuratel gestellt wird; dass wer sich krank arbeitet, kriminalistisch strafbar ist.«⁷⁹

77 Marx, Karl; Engels, Friedrich (MEGA² I/5): Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/5. De Gruyter Akademie Forschung, Berlin; Boston 2017, S. 34-37.

78 Büchner, Georg: Dantons Tod. In: Uhlmann, A.M. (Hg.): Büchner. Ein Lesebuch für unser Zeit, Thüringer Volksverlag, Weimar 1954 (1835), S. 116.

79 Dort heißt es ausführlich: »LEONCE: [W]ir lassen alle Uhren zerschlagen, alle Kalender verbieten und zählen Stunden und Monde nur nach der Blumenuhr, nur nach Blüte und Frucht. Und dann umstellen wir das Ländchen mit Brennsiegeln, daß es keinen Winter mehr gibt und wir uns im Sommer bis Ischia und Capri

In diesen Worten klingt bereits die Kritik eines neuen sozialen Phänomens an: die Kritik am Arbeitsfetischismus, der insbesondere auch von der marxistischen Arbeiterbewegung gepflegt werden sollte.

Der französische Arzt und Sozialist Paul Lafargue (1842-1911), der auch Marx' Schwiegersohn war, brachte mit seiner Schrift *Recht auf Faulheit* (1880) die wohl pointierteste Kritik am Arbeitsfetisch hervor. Seine polemische Streitschrift war in erster Linie eine Kritik am Proletariat und dessen »Arbeitssucht«, die er diesem halb als politischer Kommentator, halb als Arzt und Sozialpsychologe attestierte:

»Ein sonderbarer Wahnsinn überwältigt die Arbeiterklasse der Länder, in denen die kapitalistische Zivilisation herrscht. Dieser Wahnsinn beschwört Einzel- und Massenelend herauf, das die traurige Menschheit seit zwei Jahrhunderten peinigt. Dieser Wahnsinn ist die Arbeitsliebe, die morbide, leidenschaftliche Arbeitssucht, die bis zur Erschöpfung der Lebenskräfte des Einzelnen und seiner Nachkommen getrieben wird. Statt gegen diese geistige Verirrung anzukämpfen, haben die Priester, Ökonomen und Moralisten die Arbeit heiliggesprochen.«⁸⁰

Die Revolution von 1789 war eine Revolution gegen die müßigen Aristokraten, getragen vom dem sich als strebsam verstehenden Bürgertum und den Handwerkern. Letztere Gruppen proklamierten in der Revolution von 1848 gar ein »Recht auf Arbeit«. Angesichts der Notwendigkeit, den Lebensunterhalt aus eigener Kraft zu bestreiten, war dies auch vollkommen rational. Lafargue schreibt nun aber genau gegen dieses Streben hin zur Arbeit an. Wie Marx sieht er die Krisen des Kapitalismus mit der Arbeit verkoppelt. Insbesondere steht Lafargue das Problem der Überproduktion vor Augen, die entsteht, wenn einerseits Arbeiter in die

hinaufdestillieren, und das ganze Jahr zwischen Rosen und Veilchen, zwischen Orangen und Lorbeer stecken. VALERIO: Und ich werde Staatsminister, und es wird ein Dekret erlassen, dass wer sich Schwielen in die Hände schafft, unter Kuratel gestellt wird; dass wer sich krank arbeitet, kriminalistisch strafbar ist, dass jeder der sich rühmt sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen, für verrückt und der menschlichen Gesellschaft gefährlich erklärt wird und dann legen wir uns in den Schatten und bitten Gott um Makkaroni, Melonen und Feigen.«
Büchner, Georg: *Leonce und Lena*. Reclam, Ditzingen 2005 (1836), S. 79-80.

80 Lafargue, Paul; Paoli, Guillaume: *Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli*. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 11.

Effektivitätssteigerung der Produktion getrieben werden, andererseits es aber an Konsumenten mangelt, da eben die größten Teile der Bevölkerung weder über die Mittel noch über die Zeit verfügen, die produzierten Güter auch zu konsumieren. Lafargue hat den Eindruck, dass ein hohes Maß an Arbeit die französische Gesellschaft, und nach und nach die ganze Welt, erst in die Krise stürzt. Als Hauptproblem identifiziert er nicht die Agenda der Kapitalisten, sondern vielmehr das falsche Bewusstsein der Arbeitenden, das die kapitalistische Rede von der Arbeitsmoral tief in sich aufgesogen hat:

»Da die Proletarier den trügerischen Reden der Ökonomen Glauben schenken und Leib und Seele dem Laster der Arbeit ausliefern, stürzen sie die ganze Gesellschaft in jene industriellen Überproduktionskrisen, die den gesellschaftlichen Organismus erschüttern. Dann werden wegen des Überflusses an Waren und wegen des Mangels an Käufern die Werke geschlossen, und mit seiner tausendsträhnigen Geißel peitscht der Hunger die arbeitende Bevölkerung. Betört vom Dogma der Arbeit sehen die Proletarier nicht ein, dass die Mehrarbeit, der sie sich unterzogen haben, die Ursache ihres jetzigen Elends ist [...].«⁸¹

Das fatale Handeln des Proletariats, das Lafargue fälschlicherweise immer schon als geschlossenen Akteur behandelt – und daher die individuelle Not des Arbeiters oder der Arbeiterin, sich zu einem lächerlichen Stundenlohn zu verkaufen, nicht sehen will –, hat Folgen für die ganze Welt:

»Wie an Waren so herrscht auch Überfluss an Kapitalien. Die Finanziers wissen nicht mehr, wo sie diese unterbringen können; so machen sie sich denn auf, bei jenen glücklichen Völkern, die sich noch Zigaretten rauchend in der Sonne räkelnd, Eisenbahnen zu bauen, Fabriken zu errichten und den Fluch der Arbeit einzuführen.«⁸²

Der Ausweg aus der Misere ist für Lafargue ein notwendiger Bewusstseinswandel und eine Umverteilung der Arbeitszeit. Zu dieser wollte er zwar mit seiner Streitschrift beitragen, schätzte aber zugleich die Chancen dafür eher pessimistisch ein:

81 Ebd., S. 24.

82 Ebd., S. 28.

»Aber damit sich das Proletariat seiner Kraft bewusst wird, muss es die Vorurteile der christlichen, ökonomischen und liberalistischen Moral mit Füßen treten; es muss zu seinen natürlichen Instinkten zurückkehren, muss die Faulheitsrechte verkünden, die tausendfach edler und heiliger sind als die schwindsüchtigen Menschenrechte, die von den metaphysischen Anwälten der bürgerlichen Revolution ausgebrütet wurden; es muss sich zwingen, nicht mehr als drei Stunden täglich zu arbeiten, um den Rest des Tages und der Nacht zu faulenz und zu schwelgen. Aber das Proletariat zu überzeugen[,] das ist eine schwierige Aufgabe, die meine Kräfte übersteigt. Nur Physiologen, Hygieniker und kommunistische Ökonomen könnten sie unternehmen.«⁸³

Marx' Reich der Freiheit läuft auf einen Möglichkeitsraum freier bzw. frei wählbarer Tätigkeit jenseits des Lohnarbeitssystems hinaus, mit deren Inhalten und Tätigkeiten man sich unmittelbar identifizieren kann. Über jede freie Tätigkeit ließe sich auch wieder zu den umgebenden Mitmenschen zurückfinden, von denen man sich innerhalb der kapitalistischen Produktionsbedingungen entfremdet hat. Marx' Entfremdungskritik ist dabei aber nicht so zu verstehen, dass er den Weg zu einem vergangenen, nicht entfremdeten Urzustand weist. Vielmehr will er zu einem neueren Modus gemeinschaftlicher Produktion finden, in der die zeitliche Vereinnahmung durch die Lohnarbeit aufgehoben wird. Lafargue seinerseits erkannte alsbald auch im Marxismus und in der Arbeiterschaft Formen des Arbeitskultes, die er polemisch attackiert. Zumindest gegenüber den marxischen Vorstellungen ist seine Positionierung jedoch fraglich, insofern eine wirklich frei selbst gewählte Tätigkeit nicht einfach als krankhafte und aus der Not geborene Fehlidentifizierung gewertet werden kann.

5.3 Lange Nächte und vergessene Träume

Der Traum von freier Zeit zeigt sich nicht nur in den gegenwärtigen Feuilletons und Bestsellern wie *Die 4-Stunden-Woche*.⁸⁴ Mit Blick auf historische Studien lässt sich belegen, dass der Traum von freier Zeit

83 Ebd., S. 29.

84 Ferris, Timothy: *Die 4-Stunden-Woche. Mehr Zeit, mehr Geld, mehr Leben*. Econ Verlag, Berlin 2008.

bereits oft, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, geträumt wurde, nur um dann beim Erwachen in der vermeintlich alternativlosen alltagspolitischen Realität wieder in Vergessenheit zu geraten. Am Beispiel der Arbeiten von Benjamin Kline Hunnicutt und Jacques Rancière soll hier im Folgenden auf diese vergangenen Träume von freier Zeit verwiesen werden. Zwischen den Zeilen wird dabei deutlich werden, dass freie Zeit immer dann schmerzlich vermisst wird, wenn besonders starke gesellschaftliche Ungleichheiten bestehen. Der Mangel an freier Zeit wird in diesen Kontexten oft als ein Mangel an Demokratie und Menschlichkeit empfunden, wie es insbesondere in den Sammlungen Rancières zum Ausdruck kommt. Dies zeichnet sich auch in der kulturgeschichtlichen Darstellung Hunnicutts für den amerikanischen Kontext ab, insofern freie Zeit hier auch von den Arbeitenden mit der Hoffnung auf kulturelle Entfaltung verbunden wurde. Das Ende dieser Träume war oft mit bleiern politisch-ökonomischen Bedingungen einerseits sowie andererseits weltpolitischen Großwetterlagen verbunden. Dies zeigen insbesondere die Studien von Juliet Schor, die hier ebenso vorgestellt werden.

Das in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung deklarierte Ziel des »Pursuit of Happiness« wird heute nur noch sehr einseitig verstanden, indem es auf materielle Aspekte reduziert wird. Für den Historiker Benjamin Kline Hunnicutt gleicht dies einer »kollektiven Amnesie«. In seinem Buch *Free Time. The forgotten american dream* (2013) erinnert er an die ursprünglichen Ziele der Gründerväter. Hunnicutt schreibt darin: »We have forgotten what used to be the other, better half of the American dream. In our rushing about for more, we have lost sight of the better part of freedom – of what Walt Whitman, with so many others throughout American history, called Higher Progress.«⁸⁵ Da Hunnicutts Buch im deutschen Sprachraum fast unbekannt ist, möchte ich dessen Argumentation und Beispiele aus dem amerikanischen Raum im Folgenden ausführlicher vorstellen.

Nach Hunnicutt waren es zunächst die Eliten der frühen Vereinigten Staaten, die ein aristokratisches Ideal freier Zeit und kultureller, spiritueller Entfaltung lebten. Dieses Ideal wurde alsbald von der amerikanischen Arbeiterklasse adaptiert und ins Konkrete gewendet. So stand in deren Forderungskatalogen nicht nur die Forderung nach

85 Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream*. Temple University Press, Philadelphia 2013, S. x.

höheren Löhnen, sondern auch das Ziel mehr freie Zeit zu haben. Sie wollten arbeiten, um zu leben, und nicht leben, um zu arbeiten. Die Arbeiterbewegung hatte damit auch bis spät ins 20. Jahrhundert ein erfolgreiches politisches Programm verfolgt, das die reguläre Arbeitszeit auf acht Stunden begrenzte. Mitte des 20. Jahrhunderts setzte jedoch ein kultureller Wandel in der Arbeitsethik und in der Konsumethik ein. Dieser hatte zur Folge, dass sich der Prozess der kontinuierlichen Reduktion der durchschnittlichen Arbeitszeit der US-Amerikaner in den 1970er-Jahren umzukehren begann. Dies war auch dadurch bedingt, dass immer mehr Frauen in den Lohnarbeitsprozess integriert wurden.

Das Buch *The Overworked American: The Unexpected Decline Of Leisure*⁸⁶ (1991) der Ökonomin Juliet Schor zog nach seinem Erscheinen auch außerhalb der akademischen Öffentlichkeit breite Aufmerksamkeit auf sich, da es den Nerv der Zeit traf.⁸⁷ Nach Schors Diagnose ist zunächst die Logik des Kapitalismus selbst eine Ursache für die wieder länger werdende durchschnittliche Arbeitszeit.⁸⁸ Die Marktlogik tendiert dazu, alles in Waren zu verwandeln. Die Arbeitgeber forcieren längere Arbeitszeiten ihrer Arbeitnehmer. Längere Arbeitszeiten der erfahrenen Angestellten bedeuten weniger Ausbildungskosten und Ausbildungsphasen für weitere Angestellte und, bedingt durch eine bestimmte Gestaltung des Steuersystems, auch weniger Steuern.⁸⁹

Die Politik der Nachkriegszeit hat zur Umkehrung des Trends beigetragen. Unter dem Eindruck des Wettkampfs der Systeme rückte auch die amerikanische Arbeiterklasse weiter nach rechts und verabschiedete sich von traditionellen Zielen, wie etwa der Verkürzung des Arbeitstags.⁹⁰ Die Arbeitnehmer begannen nun einen langen Arbeitstag bzw. Überstunden als eine attraktive Möglichkeit des Zusatzverdiensts wahrzunehmen.⁹¹ Daneben macht Schor einen zweiten zeitgeschichtlichen Grund aus: In der historischen Rückschau hatte

86 Schor, Juliet B.: *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. Basic Books, New York 1993.

87 Vgl. Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream*. Temple University Press, Philadelphia 2013, S. 183-188.

88 Vgl. Schor, Juliet B.: *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. Basic Books, New York 1993, S. 43-82.

89 Vgl. ebd., S. 66.

90 Vgl. ebd., S. 78.

91 Vgl. ebd., S. 78; 141.

die gewerkschaftliche Organisation der Arbeit große Erfolge feiern können. Hatte der Industriekapitalismus zu Beginn wöchentliche Arbeitszeiten von 70 oder 80 Stunden mit sich gebracht, so konnte diese Norm durch Arbeitskämpfe graduell auf 40 oder weniger Stunden reduziert werden. Der erneute Anstieg wird von Schor auch auf die Inaktivität der amerikanischen Gewerkschaften zurückgeführt, die den Kampf für kürzere Arbeitszeiten aufgegeben habe, was im Vergleich mit Westeuropa besonders deutlich wird.⁹² Als dritten Faktor benennt Schor die Verlangsamung des Wirtschaftswachstums und die Stagnation des Lebensstandards nach 1973. In den folgenden zwei Jahrzehnten mussten die Amerikaner immer länger arbeiten, nur um ihren gewohnten Lebensstandard halten zu können.⁹³ Viele amerikanische Haushalte fanden sich in einem heimtückischen Kreislauf von Arbeit und Konsum wieder.

Schor reichert ihre ökonomische und historische Analyse zudem mit kulturkritischen Elementen an und kritisiert die amerikanische Kultur des Massenkonsums: Das Shopping ist zur primären Freizeitaktivität in den Vereinigten Staaten geworden. So kommt es, dass die Amerikaner immer härter und länger arbeiten, um die Dinge zu kaufen, die sie eigentlich nicht brauchen.⁹⁴ Doch die Werbeindustrie und das Fernsehen erzeugen ständig neue Wünsche und halten so den Konsum weiter hoch. Um das Glücksversprechen des materialistischen Lebensstiles verfolgen zu können, stand den Amerikanern zudem der angepriesene Weg in die Verschuldung offen. Die Kreditkarte macht es leicht, sich unbemerkt zu umso intensiverer Arbeit in der Zukunft zu verpflichten.

Am Ende ihres Buches verweist Schor darauf, dass die Kürzung von Arbeitszeit in einzelnen Unternehmen wie der US-amerikanischen Firma Kellogg oft keinen Rückgang der Produktivität zur Folge hatte, da die Angestellten in der verbleibenden Zeit schlicht ausgeruhter sind und effektiver arbeiten als im bisherigen Durchschnitt.⁹⁵ Doch ist diese kontraintuitive Lösung nie in der Breite der amerikanischen Unternehmenskultur angekommen. Um erste Auswege aus dem Zeitdilemma zu finden, schlägt Schor eine »comp time« vor. Überstunden sollten von

92 Vgl. ebd., S. 76-82.

93 Vgl. ebd., S. 81.

94 Vgl. ebd., S. 117-138.

95 Vgl. ebd., S. 155-156.

Firmen demgemäß nicht mit mehr Geld, sondern zusätzlicher freier Zeit zu einem späteren Zeitpunkt entlohnt werden.⁹⁶

Der Traum von der freien Zeit liegt seit der Trendwende fast gänzlich im Vergessenen. Doch ist dies umso mehr ein Grund sich auf die Geschichte zurückzubedenken. Hunnicutt beginnt mit seiner Untersuchung am Anfang der Geschichte der USA und gibt dem Leser viele anschauliche Beispiele: John Adams (1735-1826), einer der Verfassungsväter und zweiter Präsident der Vereinigten Staaten, brachte mit einer berühmt gewordenen Redewendung das zunächst aristokratische Ideal der freien Zeit, das von den US-Eliten gelebt wurde, auf den Punkt:

»I must study Politics and War that my sons may have liberty to study Mathematicks and Philosophy. My sons ought to study Mathematicks and Philosophy, Geography, Natural History, Natural Architecture, Navigation, Commerce and Agriculture, in order to give their Children a right to study Painting, Poetry, Musick, Architecture, Statuary, Tapestry and Porcelain.«⁹⁷

Und selbst der strebsame Benjamin Franklin (1706-1790) äußerte sich ähnlich, weitete dabei die Gruppe der nach Höherem Strebenden auch auf Arbeitstätige und Frauen aus: »If every man and women would work for four hours each day on something useful, that labor would produce sufficient to produce all the necessaries and comforts of life, want and misery would be banished out of the world, and the rest of the twenty-four hours might be leisure and happiness.«⁹⁸

Die persönlichen Freiräume, die die amerikanischen Eliten aufgrund ihrer ökonomischen Lage hatten, verstanden sie nach Hunnicutt als eine Verpflichtung, einen an höheren Tätigkeiten orientierten demonstrativen Lebensstil zu pflegen. Dabei war es ihr Anliegen, den populären Geschmack zu heben bzw. die Sitten zu verfeinern. Republikanische Tugenden wie Toleranz, Gegenseitigkeit und Offenheit, die Pfeiler der Demokratie, sollten so befördert werden.⁹⁹ Wohlgemerkt basiert dieses System der privilegierten Klassen zum nicht unwesentlichen Teil auf der Sklaverei.

96 Vgl. ebd., S. 143.

97 Zit. in: Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream.* Temple University Press, Philadelphia 2013, S. 4.

98 Zit. in: ebd., S. 5.

99 Vgl. ebd., S. 5.

Hunnicuttt knüpft mit *Free Time* an Schors Diagnosen an und bemüht sich mit seiner historischen Analyse, den Traum der US-Amerikaner von einer universellen kulturellen Entfaltung aller Menschen wiederzubeleben. Walt Whitman (1819-1892), dessen Ideenwelt nach Hunnicutt von nicht zu unterschätzendem Einfluss auf die amerikanische Kultur des 19. Jahrhunderts war, bestimmt den Begriff »Higher Progress« in *Democratic Vistas* (1871) als außerökonomische, nicht finanzielle Verbesserung der Lebensqualität. Dabei stand Whitman ein Prozess in drei Stadien vor Augen. Nach der politischen Befreiung und der folgenden ökonomischen Entfaltung stehe bisher eine darauf basierende kulturelle Entfaltung noch aus.¹⁰⁰ Whitman ging wie viele seiner Zeitgenossen davon aus, dass die zunehmende Verwendung von Maschinen den Menschen zukünftig immer mehr Arbeit ersparen werde.¹⁰¹ Die dadurch gewonnene Freiheit sei mit der Herausforderung verbunden individuell selbstbestimmte Ziele zu bestimmen, was Hunnicutt als »freedom's autotelic challenge« bezeichnet.¹⁰² Eine ganze Reihe der von Hunnicutt aufgeführten Theologen des frühen 19. Jahrhunderts beschäftigten sich mit dieser erwarteten gesellschaftlichen Herausforderung.¹⁰³ Beispielsweise widmete sich William Ellery Channing in seinen *Vorlesungen On the Evaluation of the Labouring Classes* (1840) dem Problem einer noch zu entwickelnden »Self-Culture«. Die von Channing vorgeschlagenen freien Aktivitäten einer solchen Kultur könnten etwa sein: alltägliche Konversation, das Geschichtenerzählen oder auch politische Debatten.¹⁰⁴

In den 1830- und 1840er-Jahren waren es dann die Arbeiter, die zunächst einen Zehnstundentag einforderten, mit dem Verweis auf die dadurch freiwerdenden Potenziale, die Menschen durch kulturelle Tätigkeiten sittlich und moralisch zu erheben.¹⁰⁵ 1835 organisierten die Arbeiter in Philadelphia den ersten Generalstreik mit dem Ziel des Zehnstundentages, der ganz Nordamerika beeinflusste. Dazu begleitend forderte die Presse der Arbeiter eine entsprechende Infrastruktur der Freiheit ein: öffentliche Schulen, Parks, Promenaden,

100 Vgl. ebd., S. 49-50; 64.

101 Vgl. ebd., S. 61.

102 Ebd., S. 55.

103 Vgl. ebd., S. 14.

104 Vgl. ebd., S. 22.

105 Vgl. ebd., S. 45.

Gärten, Bibliotheken, öffentliche Zeichenateliers und Theater.¹⁰⁶ Nachdem sich der Zehnstundentag partiell etabliert hatte, wurde für den Achtstundentag geworben. Der Amerikanische Bürgerkrieg von 1861 bis 1865 trieb die Entwicklung weiter voran. Karl Marx bemerkte: »Die erste Frucht des Bürgerkriegs war die Achtstundenagitation, mit den Siebenmeilenstiefeln der Lokomotive vom Atlantischen bis zum Stillen Ozean ausschreitend, von Neuengland bis nach Kalifornien.«¹⁰⁷

Stellvertretend für all jene, die sich Walt Whitmans Gedanken zu eigen machten, geht Hunnicutt auf das Wirken von Gewerkschafterinnen und Gewerkschaftern wie Fanja Cohn (1885-1962), Ira Stuart (1831-1883) und Samuel Gompers (1850-1924) ein, die sich alle einer Politik der Reduktion der Arbeitszeit, insbesondere dem Kampf für den Achtstundentag, zwecks höherer Lebenstätigkeiten verschrieben hatten.¹⁰⁸ Im »Workers Education Bureau« im Jahr 1921 fanden deren Bestrebungen, den Arbeitern ein kulturelles Leben jenseits der Arbeit zu ermöglichen, ihren institutionellen Ausdruck. Unabhängig von der Socialist Party of America wurde durch diese gewerkschaftlich geprägte Institution ein breites Bildungsangebot für Arbeiterinnen und Arbeiter etabliert.¹⁰⁹

Ein Ziel Hunnicutts ist es, zu erklären, warum die Bewegung zur Verkürzung des Arbeitstags ins Stocken geriet und nach einem Höhepunkt in den 1930er-Jahren schließlich fast gänzlich stagnierte. Eine Ursache sieht er darin, dass viele Unternehmer in einer Verkürzung der Arbeitszeit eine Bedrohung für einen wachstumsorientierten Kapitalismus sahen. Insbesondere während den krisengeschüttelten 1930er-Jahren warfen sie ihren Einfluss in die Waagschale und förderten die Idee eines neuen wirtschaftlichen Konsumevangeliums.

Insbesondere das Erbe Franklin Delano Roosevelts (1882-1945) und dessen New Deal wird von Hunnicutt dabei einer kritischen Betrachtung unterzogen, denn dessen Administration spielt eine Schlüsselrolle bei der Unterbindung der Dynamik der Etablierung kürzerer Arbeitsstunden. Das von Roosevelt ausgegebene Ziel hieß Wirtschaftswachstum durch Vollzeitbeschäftigung. Die ersten Maßnahmen des New Deal

106 Vgl. ebd., S. 47.

107 Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962, S. 319.

108 Hunnicutt, Benjamin Kline: Free Time. The forgotten American Dream. Temple University Press, Philadelphia 2013, S. 82-94.

109 Vgl. ebd., S. 91-92.

deuteten allerdings noch in eine ganz andere Richtung. Die Idee des »Sharing Work«, die schon Präsident Herbert Hoover (1874-1964) der nationalen Industrie nahegelegt hatte¹¹⁰, wurde anfangs unter Roosevelt angestrebt und sollte sogar Gesetz werden. Zwischenzeitlich hatte die Idee der Arbeitsverteilung in Kombination mit weiteren sozialstaatlichen Programmen die schlimmsten Auswirkungen der Wirtschaftskrise dämpfen können. Die sogenannte »Black-Connelly Bill« des Jahres 1933 sah die gesetzliche Reduktion des Arbeitstags auf nur 30 Stunden vor und wurde sogar vom Senat unterzeichnet. Zustande kam das Gesetz jedoch nicht. Die Administration Roosevelts unternahm eine 180-Grad-Wende und erblickte in einer Reduktion der Arbeitszeit plötzlich eine Wachstumsgefährdung sowie eine Gefahr für die staatlichen Finanzgrundlagen (Steuern).¹¹¹ Statt einer Dreißigstundenwoche wurde schließlich mit dem »Fair Labor Standards Act« im Jahr 1938 für ein Großteil der Industrie die Vierzigstundenwoche etabliert.

Roosevelts Ideal der Vollzeitarbeit zu 40 Stunden setzte sich auch vor dem Hintergrund des größeren weltgeschichtlichen Kontexts durch. Das Wettrüsten im Kalten Krieg wurde zum zusätzlichen Argument für eine Ausweitung der Produktion. Das Ende des Engagements für kürzere Arbeitszeiten ging mit der neu etablierten Idee des Konsums zur Schaffung von Arbeitsplätzen einher. Während die Arbeit zu Zeiten der langen Roosevelt-Administration dem Motto »Salvation by Work« zunehmend verherrlicht wurde¹¹², wurde die freie Zeit banalisiert und feminisiert, insofern männliche Mitarbeiter begannen, Teilzeitarbeit als etwas für Frauen zu betrachten.

Selbst Intellektuelle wie David Riesman (1909-2002), die einst das traditionelle Gewerkschaftsziel der Arbeitszeitreduktion für kulturelle Tätigkeiten unterstützten, wandten sich graduell von diesen Vorstellungen ab. Reisman diagnostizierte in seinem Buch *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (1950), dass die freiheitlich amerikanische Demokratie durch den Konformismus bedroht sei.¹¹³ In den Vorstädten finde sich fast ausschließlich ein Charktertyp, der sich stets an anderen orientierten Menschen orientiere (»other-directed man«)

110 Vgl. ebd., S. 113-114.

111 Vgl. ebd., S. 118.

112 Vgl. ebd., S. 119.

113 Riesman, David; Denney, Reuel; Glazer, Nathan: *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Yale University Press, New Haven 2001 (1950).

und der durch die Angst vor dem sozialen Ausschluss geleitet werde. In der ersten Auflage seines Buches hoffte Riesman noch, dass sich durch eine politisch anzustrebende Reduktion der Arbeitszeit ein Freiraum ergeben könne, in welchem der Mensch seinen individuellen Charakter und inneren Kompass wiederentdecken und entfalten könne (»inner-directed man«). Im Vorwort zur 1961er-Auflage von *The Lonely Crowd* hatte sich Riesmans Überzeugung jedoch bereits grundlegend gewandelt. Nach Hunnicutt glaubte nun auch Riesman nicht länger, dass die Freizeit die Amerikaner in einem ausreichenden Maße mit Sinn erfüllen könne, und verschob seinen Fokus daher auf eine anzustrebende Neuordnung der Arbeit.¹¹⁴

Zeitgleich gab es aber auch weiterhin Traditionalisten, die an der kulturellen, mit Muße assoziierten Seite des »American Dream« festhielten. Hunnicutt führt hier etwa den Architekten Frank Lloyd Wright (1867-1959) an, der mit seinem Stadtentwurf »Broadacre City« (weite Stadt) ein freies, individualistisches, von der Lohnarbeit und von einer ausufernden Regierung befreites Amerika entwarf, in dem die anfallenden Arbeiten größtenteils von Maschinen übernommen werden.¹¹⁵ Eine weitere Vision einer umfassenden Volksbildung stand dem Bildungsphilosophen und Rektor der Universität Chicago vor Augen. Robert Hutchins (1899-1977) stritt für eine zweckfreie Bildung, für das Ideal der »liberal arts« und gegen eine zweckgebundene und berufsbildbezogene Ausbildung an den amerikanischen Hochschulen. In diesem gefährlichen Trend erkannte er eine Unterordnung der politischen Bildung unter die Bedürfnisse der Ökonomie. In *University of Utopia* (1953) setzt er dem Trend zur Fachausbildung ein anderes Ideal mit eigener Tradition entgegen. Auch der von Hunnicutt angeführte Ökologe und Umweltethiker Aldo Leopold (1887-1949) stritt für mehr freie Zeit zur persönlichen Bildung.¹¹⁶ Insbesondere in Outdoor-Erfahrungen erblickte dieser eine für die amerikanische Demokratie schon aus rationalem Selbstinteresse notwendige Bildungserfahrung, da so eine verloren gegangene Achtung der natürlichen Grundlagen der Gesellschaft wiedergewonnen werden könne.¹¹⁷ Ob grüne Städte

114 Vgl. Hunnicutt, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream*. Temple University Press, Philadelphia 2013, S. 162-165.

115 Vgl. ebd., S. 96-105.

116 Vgl. ebd., S. 124-147.

117 Vgl. ebd., S. 179-182.

mit Nachbarschaftsgärten, freie Bildungsorte oder Outdoorerfahrungen, all jene Momente zeigen Wege auf, den inneren Reichtum der Menschen in einer Gesellschaft der befreiten Zeit zu gestalten.

Die 60er-Jahre waren eher zwiegespalten in Bezug auf die Idee, den gesellschaftlichen Fortschritt mit mehr freier Zeit zu verbinden. Bisher war, parallel zur Orientierung an der Vierzigstundennorm, die Arbeitszeit seit dem Weltkrieg gesunken. Vizepräsident Richard Nixon (1913-1994) sah 1965 angesichts des erreichten Wohlstandsniveaus und Produktivitätsfortschritts sogar die Viertagewoche »in nicht allzu ferner Zukunft« voraus.¹¹⁸ Der als konservativ bekannte Nixon, der als Präsident seine Aufmerksamkeit primär außenpolitischen Fragen widmete, plante 1969, um die persistente Arbeitslosigkeit aufzufangen, ein Grundeinkommen für alle US-Bürger, wobei er einen Vorschlag des Volkswirtschaftlers Milton Friedman aufgriff.¹¹⁹ Das bestehende Wohlfahrtssystem sollte so ersetzt werden. Da sich die Konservativen vehement gegen staatliche Almosen aussprachen und die Linken gegen die zu knappe Ausgestaltung des Modells protestierten, wurde der Plan, der eher ein taktisches Projekt Nixons war als ein Herzensanliegen, alsbald aufgegeben.¹²⁰

In der Zeit um die 68er-Bewegung erschienen viele neue Ideen am Horizont, von denen sich nicht alle etablierten. Der Science-Fiction-Autor Isaac Asimov prognostizierte 1964, dass die Menschheit des Jahres 2014 »im Wesentlichen eine Spezies von Maschinenaufsehern« sein werde, selbst wenn Roboter zu diesem Zeitpunkt noch nicht perfekt sein werden. Das größte der kommenden Probleme sei dann, nach Asimovs Einschätzung, die psychologische Betreuung der Vielzahl unfreiwilliger Müßiggänger.¹²¹ Das Wirtschaftswachstum der 80er-Jahre brachte

118 Vgl. Bregman, Rutger: *Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2020, S. 133.

119 Vgl. Lepore, Jill: *Diese Wahrheiten. Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*. C.H. Beck, München 2020, S. 775-776.

120 Vgl. ebd., S. 776.

121 Vgl. Bregman, Rutger: *Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2020, S. 133-134.

schließlich jedoch nicht mehr Freizeit, sondern mehr Konsum, und die Arbeitszeit der Amerikaner stieg wieder an.¹²²

Der Traum von der kulturellen Entfaltung aller Individuen ist jedoch kein amerikanisches Privileg. Der französische Philosoph Jacques Rancière legte 1981 eine historische Sozialstudie vor, die ganz eigener Art war. Sie entsprach nicht der bisherigen marxischen Geschichtsschreibung, die etwa die Homogenität des Proletariats betonte¹²³, und ebenso passte sie nicht zum bürgerlich-konservativen Denken, das von unvermeidlichen sozialen Schichtungen ausging. Im Zentrum Rancières Buch *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums* (2013) steht die Erfahrungswelt, die Hoffnungen und Träume junger Handwerker, die sich in den 1830er-Jahren gegen das Regime erhoben oder zumindest davon fantasierten:

»Wer sind sie? Einige Dutzend, einige Hundert Proletarier, die um 1830 zwanzig Jahre alt waren, und in dieser Zeit jeder für sich entschieden haben, das Unerträgliche nicht weiter zu ertragen. Nicht unbedingt das Elend, die niedrigen Löhne, die komfortlosen Unterkünfte oder den stets drohenden Hunger, sondern grundsätzlich den Schmerz, der jeden Tag durch die Arbeit mit Holz oder Eisen, beim Nähen von Kleidern oder dem Besohlen von Schuhen gestohlenen Zeit, ohne Ziel außer der unendlichen Aufrechterhaltung der Kräfte der Knechtschaft mit jenen der Herrschaft. Die demütigende Absurdität, jeden Tag um diese Arbeit zu betteln, in der sich das Leben verliert.«¹²⁴

Rancière lässt in seiner Sozialstudie die Proletarier selbst durch ihre nachgelassenen Dokumente sprechen, ohne sie zu hierarchisieren oder ihnen eine übergeordnete Erzählung zu geben. Insofern ist Rancières Sozialgeschichtsschreibung auch eine Erfahrungs- und Emotionsgeschichte.¹²⁵ Allein die immer wiederkehrenden Motive sprechen für sich:

122 Vgl. ebd., S. 136.

123 Vgl. Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier*. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013, S. 10.

124 Vgl. ebd., S. 7.

125 Vgl. Luks, Timo: Rezension von: Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013 [1981]. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 54, 2014.

»Für diese Arbeiter von 1830 war das Problem nicht, das Unmögliche zu verlangen, sondern es selbst zu verwirklichen, sich die Zeit anzueignen, die ihnen verweigert wurde, indem sie im Blick und im Denken lernten, sich grade in der Ausübung der alltäglichen Arbeit zu befreien, oder in der Nacht der Erholung die Zeit abzugewinnen, um zu diskutieren, zu schreiben, Verse zu verfassen oder Philosophien auszuarbeiten. Dieser Zeit- und Freiheitsgewinn war in Bezug auf die Bildung der Arbeiterbewegung und ihre großen Ziele weder ein marginales Phänomen noch eine Ablenkung. Er war die gleichzeitig diskrete und radikale Revolution, die sie ermöglichte, die Arbeit, durch die Männer und Frauen sich einer Identität entzogen, die von der Herrschaft geprägt war, und sich als vollwertige Bewohner einer gemeinsamen Welt bewiesen, die aller Kultiviertheit und aller Askese fähig sind, die bis dahin den Klassen vorbehalten war, die von der täglichen Sorge um Arbeit und Brot erlöst waren.«¹²⁶

Rancières Motiv, die Erzählungen der Arbeiter zu sammeln und von ihnen zu Berichten, ist die grundsätzliche Unterstellung der Gleichheit der Fähigkeiten aller Menschen.¹²⁷ Er will zeigen, dass sie keine Intellektuellen brauchen, um über sich selbst und ihre gesellschaftliche Position aufgeklärt zu werden¹²⁸:

»Es geht also nicht um das ›Geheimnis der Ware‹ – was daran wäre nicht klar wie der Tag? Es geht eben nicht um den Tag, sondern um die Nacht, nicht um den Besitz der anderen, sondern um ihren ›Kummer‹, diesen erfundenen Schmerz, der alle realen Schmerzen enthält. Damit der Proletarier sich gegen dasjenige stemmt, ›was sich anschickt ihn zu verschlingen‹, fehlt ihm nicht das Wissen um die Ausbeutung,

126 Rancière, Jacques: Die Nacht der Proletarier. Wien, Turia + Kant, Wien; Berlin 2013, S. 16.

127 Sinnbildlich fasst Rancière seine philosophische Anthropologie in seinem Buch *Der Unwissende Lehrmeister* zusammen. Rancière, Jacques: Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Passagen Verlag, Wien 2007.

128 Siehe dazu auch Rancières weitere Kritik an der unter linken Intellektuellen verbreiteten Tradition einer belehrenden Weltdeutung für andere, die stets mit einer Delegitimation anderer Sprecher einhergeht, die zumindest in dieser Beziehung auf ihrem zugewiesenen Platz verbleiben sollen: Rancière, Jacques: Der Philosoph und seine Armen. Passagen Verlag, Wien 2007.

sondern ein Wissen um sich selbst, das ihn als Wesen offenbart, das zu etwas anderem als zur Ausbeutung gedacht ist.«¹²⁹

Die Arbeiter revoltierten gegen die Zuschreibung, nur Arbeiter zu sein. Sie können und wollen nicht glauben, dass die Gesellschaft nur diese Position für sie vorgesehen hat. Die Poesie diente ihnen als Medium, um ihr Leid zu verarbeiten. Ihre Schriftstellerei kann dabei aber auch zugleich als eine lebensweltliche Politisierung der gegebenen Ordnung verstanden werden, die Rancière später die »Aufteilung des Sinnlichen«¹³⁰ nannte. Diese bestimmt nach Rancière, »welche Subjekte an politischen Entscheidungen, Verhandlungen und Diskussionen teilhaben können und welche anteilslos sind«¹³¹.

In seinem Hauptwerk *Das Unvernehmen* (1995 frz.; 2002 dt.) hatte Rancière die Unterscheidung zwischen »Politik« und »Polizei« eingeführt.¹³² Während »Polizei« das meint, was wir gemeinhin unter Politik verstehen, nämlich das politische System und seine anerkannten Institutionen und Akteure, bedeutet »Politik« bei ihm genau die Infragestellung der gegebenen Ordnung. Erst in jenen seltenen Fällen, wenn die Anteilslosen und Ungehörten sich plötzlich eine Stimme erobern, Dissens artikulieren und eine Unterbrechung bewirken, findet im rancièrschen Sinne Politik statt.¹³³ *Die Nacht der Proletarier* zeugt in diesem Sinne von der politischen Kraft der Handwerker, die die herrschende Ordnung infrage stellten.

Der Titel von Rancières Buch ist alles andere als metaphorisch. Es blieb den Proletariern nur die Nacht, um ihren Wünschen, Träumen und Hoffnungen nachzugehen. In der Nacht imitierten sie die Praktiken des Bürgertums; sie trafen sich nicht nur zu politischen Diskussionen, sondern gingen auch diskutierend spazieren, schrieben Gedichte,

129 Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier*. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013, S. 39.

130 Vgl. Krassmann, Susanne: Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen. In: Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, transcript, Bielefeld 2010, S. 78.

131 Zit. in: ebd., S. 78.

132 Vgl. Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, S. 33-54.

133 Vgl. Krassmann, Susanne: Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen. In: Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. transcript, Bielefeld 2010, S. 81.

übten sich in Malerei, doch ohne je vollkommen diesen Künsten nachgehen zu können. Aus purer Not nutzten sie auch die Zeit, die sie eigentlich nicht haben: *Und die Müden haben Pech gehabt!*, wie es der pointierte Titel eines Interview-Bandes zusammenfasst.¹³⁴ Ihre individual-utopisch-poetische Revolten gründeten in der schmerzlich empfundenen Ungleichheit der Lebenschancen, bedingt durch die als »gestohlen« empfundene Zeit.¹³⁵ Der Versuch, gegen die Zeit tagsüber Proletarier und des Nachts Kulturschaffende zu sein, hatte oftmals fatale Konsequenzen für die Betroffenen:

»Die Arbeit des Denkens kann nicht Teilzeit gemacht werden. [...] Der Feuilletonist ist das Wesen, das nichts von der Reserve besitzt, die es dem Schreiner erlaubt, dem Meister nur für sein Geld etwas zu geben, in dieselbe Geste den Eifer zu legen, der ihn seine Arbeit erledigen lässt, und die Raserei, die sein Denken befreit. Aber wer von seinem Denken lebt, kann nicht mehr auf dem Register der gut/korrekt gemachten Arbeit spielen. Er muss immer mehr tun, ohne Reserve seinen wertvollen Besitz aufgeben. Ein Proletarier des Denkens ist ein Widerspruch in sich, der sich nur in Tod oder Knechtschaft auflösen kann.«¹³⁶

In den 1830er-Jahren hatte manch Handwerker ein zwar bei guter Auftragslage zeitweise solides Auskommen, woran es aber mangelte, waren Sicherheiten und Perspektiven. Die Lebenswelt der Handwerker war prekär: »[D]er kleinste Zufall reicht zusammen mit der unregelmäßigen Arbeit und den Nebensaisonen, die je nach Handwerk drei bis sechs Monate dauern, aus, diese fragilen Positionen zu zerstören.«¹³⁷

Ist die Zeit der durchgemachten Nächte heute vorbei? Nach Rancières Einschätzung ist auch heute durchaus fraglich, ob der Großteil der Menschen geruhsamen Schlaf findet insofern die prekären Bereiche des Arbeitsmarktes wachsen und Arbeitsverhältnisse zunehmend flexibilisiert werden. In seinem Vorwort zur Neuauflage des Buches von 2012 spricht Rancière von einer Wiederkehr der »Erfahrungswelten« der Proletarier des 19. Jahrhunderts, denn beobachtbar ist auch heute

134 Rancière, Jacques; Engelmann, Peter: *Und die Müden haben Pech gehabt! Interviews 1976-1999*. Passagen Verlag, Wien 2012.

135 Rancière, Jacques: *Die Nacht der Proletarier*. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013, S. 72.

136 Ebd., S. 97.

137 Ebd., S. 51.

wieder eine starke »Oszillation zwischen Arbeit und Arbeitslosigkeit«, eine »Entwicklung von Teilzeitarbeit und allen Formen der Unregelmäßigkeit«, eine »Vervielfältigung derer, die gleichzeitig studieren und am Arbeitsmarkt aktiv sind« sowie eine »Vervielfältigung auch derer, die eine Ausbildung für eine Arbeit haben und eine andere tun«¹³⁸. Rancière markiert im Anschluss an diese Beobachtung zu Recht ein Gerechtigkeitsproblem, das sich heute, im Zeitalter einer neuen Dienstboten- und Lieferserviceklasse, von Neuem zeigt. Wie die von ihm analysierten Selbstzeugnisse der Proletarier, die sich nicht auf eine bestimmte Tätigkeit reduzieren lassen wollten, zeigen, gilt wohl damals wie heute: »Die Gleichheit der Intelligenzen ist weiterhin der unzeitgemäßeste Gedanke, den man über die soziale Ordnung hegen kann.«¹³⁹

Die heutige Zeit ist auch meines Erachtens derjenigen in den Zeugnissen aus dem 19. Jahrhundert wieder ähnlicher geworden. Die soziale Ungleichheit steht auch heute wieder zunehmend im Vordergrund.¹⁴⁰ Neben der Vermögensungleichheit spielen hierbei aber weitere Faktoren eine Rolle. Rancières Gedanken der »Gleichheit der Intelligenzen« ist insofern zuzustimmen, da der Mensch stets stärker durch sein soziales und kulturelles Umfeld geprägt wird als durch alles andere. In einer materiell ungleichen Gesellschaft gibt es allerdings auch starke habituelle Unterschiede, die das Selbstbewusstsein und die Ambitionen der Menschen entscheidend prägen. Die Unterschiede liegen nicht im Wesenskern der Individuen, sondern darin, was die Gesellschaft aus ihnen macht und was sie ihnen im Einzelfall bietet.

Mit Bourdieu gesprochen, ist das familiär akkumulierte Kapital in all seinen Formen, also etwa auch das kulturelle und soziale Kapital, entscheidend für den späteren Lebensweg, den Habitus und das entsprechende Selbstbewusstsein und Sicherheitsgefühl. Geht man nun davon aus, dass die Frage der gerechten Verteilung freier Zeit sich vor diesem Hintergrund abspielt, so kann man schließen, dass ein ausreichendes Kapitalpolster einen ungezwungeneren Umgang mit der persönlichen Zeit ermöglicht. Dies einerseits im banalen Sinne, dass Reiche nicht unbedingt arbeiten oder arbeiten müssen und

138 Ebd., S. 18.

139 Ebd., S. 18.

140 Siehe dazu: Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert. C.H. Beck, München 2014.

schon daher gegenüber den Drohungen und Anweisungen des Lohnarbeitersystems geschützt sind. Jene können Phasen der Arbeitslosigkeit aufgrund ihrer weitreichenden Netzwerke oder ihres bürgerlich-familiären Hintergrunds auch als »sabbatical« nutzen, während anderen die Schweißstropfen auf der Stirn stehen, da sie über kein Polster oder soziales Netz verfügen. Individuen mit einem weniger gesicherten Hintergrund werden sich schnellstmöglich um eine Anschlussbeschäftigung bemühen. Man denke hierbei etwa auch an die zunehmend Projekt-basierte akademische Welt mit ihren prekären Beschäftigungsverhältnissen und dem Wissenschaftszeitvertragsgesetz. Die Universitäten sind heute nicht unbedingt das Spielfeld von Arbeiterkindern, ganz gleich wie viel Interesse sie am Gegenstand haben mögen. Die Muße zum Denken und das Wagnis des »akademischen Hazards« können sich heute wieder nur wenige leisten.

5.4 Mai 1886 – Der Haymarket-Zwischenfall in Chicago

Der amerikanische Schriftsteller Henry David Thoreau (1817-1862), der für sein literarisch verarbeitetes Einsiedlerleben unweit der Kleinstadt Concord bei Boston bekannt wurde, schrieb einst: »Auf die Beschaffenheit des Tages einzuwirken, das ist die höchste aller Künste. [...] Ich bin in den Wald gegangen, weil mir daran lag, mit Bedacht zu leben. [...] Ich wollte mit vollen Zügen leben, so herzhaft und grimmig entschlossen, dass alles, was nicht Leben war, sich verkrümeln sollte.«¹⁴¹ Doch nicht alle, die ihren Tag in Selbstbestimmung leben wollten, entschlossen sich für Eskapismus und den gesellschaftlichen Ausstieg, und selbst Thoreau wurde in späteren Jahren zum politischen Aktivist. Er ging in den Wald, um zurückzukehren. In diesem Kapitel soll mit dem Beispiel des Haymarkets ein Moment des Kampfes exemplarisch aus der Globalgeschichte herausgegriffen und vorgestellt werden, das nicht nur besonders dramatisch war, sondern auch in der kulturellen Erinnerungspraktik Spuren hinterließ. Trotz des illustrativen Charakters dieses Kapitels soll vor allem aber auch das Paradox herausgestellt werden, dass es der freien Zeit bedarf, um sich kulturpolitisch für den Ausbau freier Zeiträume zu engagieren. In diesem Sinne lässt sich etwa auch

141 Thoreau, Henry David: Walden. Der Traum vom einfachen Leben. Reclam, Stuttgart 2018 (1854), S. 95.

der Verein »zugleich [als] Ausdruck wie auch als Motor der Politisierung der Bevölkerung«¹⁴² verstehen. Die Vereinszeit jenseits der Arbeit ist schon in sich selbst Errungenschaft wie zugleich auch Mittel für die Ziele des Vereins, ob politisch oder nicht.

Die Interpretationen über die Geschehnisse des Haymarkets, über Schuld und Unschuld mancher Akteure, gehen auseinander. Der klassischen Deutung von Paul Avrich, die den Lesern von einem willkürlichen Schauprozess gegen vermeintlich radikale Bombenwerfer berichtet¹⁴³, steht etwa die Deutung von Timothy Messer-Kruse gegenüber, die tatsächlich eine gewaltbereite anarchistische Verschwörung am Werk sieht.¹⁴⁴ Im Zentrum des folgenden Einblickes stehen aber nicht Fragen der Schuldigkeit, sondern die die Geschehnisse umgebende Arbeiterkultur und deren alltagspolitische Ziele.

Am 1. Mai 1886 begannen die amerikanischen Gewerkschaften einen landesweiten Streik. Ihr Ziel war die Einführung des Achtstundentages. 340.000 Menschen beteiligten sich. Die Kampagne war bereits 1884 von Samuel Gompers und der Organized Trade Labour Unions (AFL) ins Leben gerufen worden. In Chicago folgten dem Streikaufruf 80.000 Menschen.¹⁴⁵ Der Streik und die Bewegung für den Achtstundentag fanden ein abruptes Ende durch einen bis heute ungeklärten Bombenwurf und eine gewaltsame Reaktion der Polizei. Es folgten Verhaftungen und ein politischer Anklageprozess gegen die vermeintlichen Drahtzieher. Für die internationale Arbeiterbewegung boten die Ereignisse den Anlass, fortan den 1. Mai zum »Tag der Arbeiterklasse« zu erklären. Der Kampf um Zeit stand hier am Grunde der Mobilisierung der Arbeiter und geriet zum Kern proletarischer Identität und Erinnerungskultur.

In den Nachwehen des amerikanischen Bürgerkriegs erblühten soziale Konflikte innerhalb der siegreichen industriell geprägten Nordstaaten. Der 1877er-Aufstand der Eisenbahner in Pennsylvania wurde von der Bundesregierung mit Gewalt niedergeschlagen. Dutzende

142 Watermann, Daniel: Städtisches Vereinswesen als soziale Struktur – Halle im Deutschen Kaiserreich. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, S. 78.

143 Avrich, Paul: The Haymarket Tragedy. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 1984.

144 Messer-Kruse, Timothy: The Haymarket Conspiracy: Transatlantic Anarchist Networks. University of Illinois Press, Illinois 2012.

145 Hausmann, Friederike: Die deutschen Anarchisten von Chicago oder Warum Amerika den ersten Mai nicht kennt. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1998, S. 70.

Arbeiter kamen dabei ums Leben. Für viele Eingewanderte wurde der amerikanische Traum in jener Epoche zu einem langen Albtraum. Insbesondere im noch jungen Zentrum der Industrie waren die Lebensumstände hart. Der Großraum Chicago wurde der zentrale Ort von anarchistischem und sozialistischem Engagement. Vorstellungen von einer erhofften demokratischen Gleichheit oder einem republikanischen Geist waren hier konfrontiert mit der politisch mächtigen Monopolherrschaft weniger Industriekapitalisten, die sich zudem mafioser Strukturen bedienten, um Forderungen der Arbeiter gewaltsam zu unterdrücken. Diese Ausgangslage führte umgekehrt auch zur Radikalisierung der Arbeiter.

Bereits am 3. Mai sprach der deutschstämmige Aktivist August Spies auf einem Streik von Holzarbeitern vor Chicago. Als es zu einer Auseinandersetzung zwischen Streikenden und Streikbrechern kam, eröffnete die Polizei das Feuer und erschoss zwei Menschen. Spies eilte daraufhin zur *Arbeiterzeitung* und veröffentlichte einen zweisprachigen Aufruf, in dem es heißt: »Rache!, Rache! Arbeiter, zu den Waffen!«¹⁴⁶ Dem Aufruf folgten jedoch nur wenige Arbeiterführer, die sich am Abend in der Greif's Hall der Chicagoer Northwestside trafen. Hier wurde für den 4. Mai 1886 eine Protestversammlung am Haymarket geplant. Rache- und Protestaufrufe wurden an den Wänden der Stadt plakatiert und erneut auch in der deutschsprachigen *Arbeiterzeitung* verbreitet. Diesmal hieß es auf Deutsch und Englisch: »Achtung Arbeiter. Große Massen-Versammlung. Heute Abend, halb 8 Uhr, auf dem Heumarkt [...]. Gute Redner werden den Schurkenstreich der Polizei, in dem sie gestern unsere Brüder erschoss, geißeln.«¹⁴⁷ Am Abend versammelten sich an der auserwählten Stelle 25.000 Menschen. Mit Verspätung begannen einige Aktivisten wie August Spies von einem Lastkarren aus zu sprechen, während im Hintergrund die Polizei anrückte. Die Demonstration blieb friedlich, solange auch der Bürgermeister Carter Harrison anwesend war, der den Polizisten Zurückhaltung gebot. Erst spät am Abend, als Samuel Fielden als letzter der Redner vor den wenigen Verbliebenen sprach, rückte die Polizei vor, um die Demonstration aufzulösen. In diesem Moment

¹⁴⁶ Ebd., S. 149-151.

¹⁴⁷ Zit. in: ebd., S. 153.

explodierte eine Bombe in deren Reihen, woraufhin sie das Feuer auf die versammelte Menge eröffnete.¹⁴⁸

Am Ende des 4. Mai 1886 gab es Tote auf beiden Seiten zu beklagen. Die Behörden gaben den Anarchisten die Schuld für das blutige Massaker und ließen Dutzende stadtbekannte Anarchisten verhaften, von denen manche im Moment des Geschehens nicht oder nicht mehr anwesend waren. Acht Anarchisten wurden angeklagt, darunter viele Deutschstämmige. Ihre Namen waren: Albert K. Parsons, August Spies, Michael Schwab, Adolph Fischer, Oskar Nebe, Samuel Fielden, Georg Engel und Louis Lingg. Fünf von ihnen wurden als Rädelsführer zum Tod verurteilt. Der politische Prozess gegen die acht Anarchisten, der nicht auf den eigentlichen Bombenwurf abhob, sondern stattdessen auf Verschwörung gegen den Staat, erregte weltweite Aufmerksamkeit und führte zu internationalen Solidaritätsbekundungen. Die angeklagten acht Arbeiter wurden rund um den Globus zu Volkshelden und Märtyrern für Anarchisten und Sozialisten.

Es war insbesondere der Kampf um die Verkürzung der Arbeitszeit, der die Arbeiter zusammenführte und ein über Ländergrenzen sowie über die Grenze der Gruppierungen (Anarchisten und Sozialisten) hinwegreichendes Kollektivbewusstsein erschuf, das sich bis heute am 1. Mai manifestiert. Grundlage der Chicagoer Arbeiterbewegung war eine vielfältige Vereinslandschaft, die das Leben nach der Arbeit prägte. Nach Friderike Hausmann handelte es sich bei der politischen Denkrichtung der sogenannten Chicago Idea um ein wenig konkretisiertes Konzept der sozialen Revolution, das zwar offen für Gewalt war, aber auch an gewerkschaftlichen Forderungen festhielt. Politische Gewalt erschien dann legitim, wenn es darum ging, sich von politischer Unterdrückung zu befreien, ganz in dem Sinne wie es auch die Unabhängigkeitserklärung vorgab, in deren Geist man handeln wollte.¹⁴⁹

Den Kern der Auseinandersetzungen, Streiks und Straßenkämpfe bildete nicht die Idee einer sofortigen umfassenden Revolution im Namen des Sozialismus oder des syndikalistischen Anarchismus – dies war nur in den Augen der Ankläger der Fall. Eigentliche Anliegen der konkreten Kämpfe und auch der Haymarket-Kundgebung bildete vielmehr die Kampagne für den Achtstundentag. Dies bestätigte auch August Spies in seiner Verteidigungsrede am Schluss des Prozesses gegen

148 Vgl. ebd., S. 150-154.

149 Vgl. ebd., S. 75.

ihn und seine Genossen. Im Lichte der öffentlichen Aufmerksamkeit betonte er, dass bei der Kundgebung nicht von Anarchismus die Rede gewesen sei, sondern vom Achtstundentag, dem Anarchismus aber ein Schauprozess gemacht werde.¹⁵⁰ Tatsächlich war dies wohl eher eine rhetorische Strategie, um nochmals das konkrete politische Anliegen zu stärken, da sich Spieß und seine Leidensgenossen derzeit sehr wohl als Anarchisten bezeichneten.¹⁵¹

Zugleich war es das primäre Ziel, diesen Raum der Freiheit gegen den zeitlichen Zugriff durch die Kapitalisten zu erweitern. Jene freie Zeit war aber auch die Grundlage der Arbeiterbewegung, die immer auch eine kulturelle war und die den Alltag in all seinen Momenten prägte. Alle wechselnden politischen und gewerkschaftlichen Vereinigungen waren nach Friederike Hausmann immer nur als ein Überbau zu betrachten. Die zivilgesellschaftlichen Gruppen und lebensweltlichen Erfahrungszusammenhänge bestimmter Klassenlagen sowie auch die ethischen Traditionen, die nicht allein politisch waren, bildeten hingegen die Basis.¹⁵² In Chicago tat sich hier insbesondere die deutsche Community mit ihrer ganz eigenen, wenig religiös geprägten Vereinsstruktur hervor, die teils noch auf die emigrierten »Achtundvierziger« des deutschen Vormärz zurückging.¹⁵³ Hausmann zeigt, dass die Arbeiterorganisationen Chicagos, so erfolgreich gewesen waren, weil sie tief im Alltagsleben der ethnischen Communities, ihren Zeitungen und Vereinen, verwurzelt waren¹⁵⁴:

»In der Kontinuität des Lebens in der *community* konnte die Anstrengung einer relativ geringen Zahl von unermüdlichen Revolutionären

150 Vgl. Spies, August: Address of August Spies. In: Socialistic Publishing Society Chicago (Hg.): The Accused the Accusers: The Famous Speeches of the Chicago Anarchists in Court: On October 7th, 8th, and 9th, 1886. Chicago, Illinois 1886, S. 6, online unter: <https://archive.org/details/TheAccusedTheAccusersFamousSpeechesOfTheChicagoAnarchistsInCourt> (Abruf am 29.03.2021).

151 Vgl. Avrich, Paul: The Haymarket Tragedy. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 1984, S. 133.

152 Siehe dazu auch: Thompson, Edward P.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 10.

153 Vgl. Hausmann, Friederike: Die deutschen Anarchisten von Chicago oder Warum Amerika den ersten Mai nicht kennt. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1998, S. 36-47.

154 Vgl. Ebd., S. 75-76.

genügen, um große Bewegungen zu entfachen. Die Arbeit dieser Revolutionäre bestand weitgehend im Aufbau einer riesigen Freizeitorganisation, die mit politischen Inhalten angereichert wurde. [...] Die Vereine oder Clubs bestanden teilweise schon lange, waren Teil der Gewerkschaften oder hatten ganz neutrale Namen wie beispielsweise Northside Turner. [...] Sie luden zu einer Veranstaltung beispielsweise damit ein, die Genossen seien »ein fröhlicher Verein ... und deshalb dürfen wir uns einen sehr vergnüglichen Abend erwarten«. Wohl kaum dürften irgendwo anders auf der Welt revolutionäre oder gar Anarchisten ihre Mitglieder als »fröhlichen Verein« angekündigt haben!¹⁵⁵

Zum gleichen Schluss kommt auch die klassische Darstellung der Ereignisse von Paul Avrich, der von einer stark verbreiteten und politisch wirkmächtigen Gegenkultur (»counterculture«) sprach.¹⁵⁶ Nach Avrich war es das Anliegen der in Chicago stark vertretenen IWPA (International Working People's Association) und ihrer Gleichgesinnten, eine umfassende Revolution anzustreben, die einer alternativen sozialen Realität von Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit entsprechen und ohne Autoritäten und Privilegien auskommen sollte. Jene Chicagoer Form des damaligen Anarchismus hatte dabei allerdings keine plötzliche Umwälzung in ferner Zukunft im Sinn, sondern lebte diese alternativen Lebensformen bereits in den Nischen des amerikanischen Kapitalismus – bis zu dem Zeitpunkt eines plötzlichen Umkippens.¹⁵⁷ Im Vorfeld des Haymarkets nutzten sie dazu eine Vielzahl an großen Demonstrationen, die das Selbstbewusstsein stärkten, sowie ungezählte Festivitäten, Lieder, Poster, Fahnen und Mottos, die die Alltagsräume der Menschen durchdrangen.¹⁵⁸ Zeichnet sich heute in den Nischen unserer heutigen Mainstreamkultur nicht in einem ganz ähnlichen Sinne eine Gegenkultur ab, die sich dem Postwachstum verschrieben hat und die von Fridays for Future über diverse solidarische Vereine bis zu den Konvivialisten reicht? Deren Fokus liegt neben globaler Solidarität auf Aspekten der Nachhaltigkeit. Potenziell gemein mit den Anarchisten von damals wä-

155 Ebd., S. 75-76.

156 Avrich, Paul: *The Haymarket Tragedy*. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 1984, S. 131-149.

157 Vgl. ebd., S. 131.

158 Vgl. ebd., S. 144.

re dieser Gruppe nicht nur die Solidarität, sondern auch das Engagement für mehr freie Zeit.

Abraham Lincoln (1809-1865) definierte bekanntlicherweise die Demokratie als eine Regierung des Volkes durch das Volk und für das Volk. Freie Zeit als notwendiges Element der Demokratie ist ebenso mehrfach bestimmt: Die Arbeiterbewegung und ihre Vereinsstrukturen erblühten auf Grundlage der freien Zeit, die sie erstritten hatten. Dabei galt: Je erfolgreicher sie sich organisieren konnten, umso wahrscheinlicher war das Erringen weiter Freiräume.¹⁵⁹ Insofern ist das Vereinswesen nicht nur eine »Schule der Demokratie«, sondern zunächst und in erster Linie eine »Schule der Organisation«.¹⁶⁰ Im Gegensatz zur ideengeschichtlichen Idealvorstellung vom Verein als einer »Schule der Demokratie« ist Letzteres, der organisatorische Lerneffekt, von empirisch arbeitenden Historikern bereits überzeugend nachgewiesen worden.¹⁶¹ Freie Zeit war also stets die Errungenschaft, Grundlage und das Ziel politischer, aber auch kultureller Freiheit. Freie Zeit war ein Ideal des Volkes, sie wurde durch das Volk praktisch bestimmt und diente dem Volk und seinem Freiheitsstreben.

159 Diese Verkopplung von Arbeiterkultur, Klassenkampf und Kampf um Zeiträume bemerkt auch Patrick Eiden-Offe in seiner Studie *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*: »Zeit als freie Zeit, als *disposable time*, ist die Hohl-Form, in der all das Gestalt gewinnen kann, in dessen Namen sich individuelle und kollektive Subjektivität bildet: Geschmack, Bildung, Verschwendung, Natur *culture* ... – ohne *disposable time* keine Poesie, und keine Poesie der Klasse zumal. Aber ohne Poesie der Klasse auch keine *disposable time*. Die Herausbildung einer kampfkraftigen und bewussten Klasse ist die vorauslaufende Ermöglichungsbedingung ihrer Selbstabschaffung in einem Reich freier Zeit. [...] Der Klassenkampf, als Prozess der Konstitution und Destitution von Klassen überhaupt, ist immer auch ein *Kampf um die Zeit*; es ist ein Kampf darum, dass »gewisse Personen oder soziale Klassen mehr Zeit haben als andere, und das ist es« – so weiß noch Jacques Derrida –, »worum es in der politischen Ökonomie ernstlich geht.« Eiden-Offe, Patrick: *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*. Matthes & Seitz, Berlin 2020, S. 203-204.

160 Watermann, Daniel: *Städtisches Vereinswesen als soziale Struktur – Halle im Deutschen Kaiserreich*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, S. 300-301.

161 Vgl. ebd., S. 300-301.

Dem politischen Schauprozess folgte eine Unterstützungskampagne für die acht Inhaftierten, die insbesondere von Lucy Parsons, Lizzy Holmes und Nina von Zandt-Spies sehr erfolgreich betrieben wurde. Prominente Unterstützer, die sich für die Inhaftierten aussprachen, waren u.a. George Bernard Shaw, Oscar Wilde und aus Deutschland Eleanor Marx-Aveling sowie Karl Liebknecht. Auch in Amerika kippte die Stimmung, nachdem die verdienstvollen Lebenswege der Angeklagten publik wurden, die dem Bild anti-anarchistischer Propaganda nicht entsprachen, sodass alsbald auch die moderaten Gewerkschaften unter der Leitung von Samuel Gompers ihre Unterstützung bekundeten.¹⁶² All dem zum Trotz wurden Albert Parsons, August Spies, Adolph Fischer und Georg Engel am 11. November 1887, mit der Marseillaise auf den Lippen, durch den Strang hingerichtet. Louis Lingg hatte sich in seiner Zelle mit als Zigarren getarnten Dynamitkapseln das Leben genommen. Oscar Neebe wurde zu 15 Jahren verurteilt, während Michael Schwab und Samuel Fielden lebenslänglich inhaftiert werden sollten. 1893 wurden alle gehängten Anarchisten rehabilitiert und Fielden, Schwaab und Neebe kamen frei. Der Gouverneur von Illinois, John Peter Altgeld, hatte eigene Recherchen angestellt, die die Zweifelhaftigkeit des Verfahrens deutlich werden ließen, und hatte daraufhin einen Gnadenlass für alle Verurteilten unterzeichnet. Stattdessen geriet nun die Polizei und deren Vorgehen unter Korruptionsverdacht.

1889 schrieb Samuel Gompers, der Präsident der Föderation amerikanischer Gewerkschaften (AFL) einen Brief an die Abgeordneten der in Paris tagenden Zweiten Internationale. Darin informierte er über die Kampagne der amerikanischen Gewerkschaften für den Achtstundentag und schlug vor, diesen Kampf auch international zu führen.¹⁶³ Als Antwort auf eine Initiative der amerikanischen Gewerkschaften verabschiedete die Zweite Internationale mit großer Mehrheit einen Aufruf zu einer großen internationalen Demonstration für den Achtstundentag am 1. Mai 1890.¹⁶⁴ Diesem war ein großer Erfolg beschieden, so-

162 Vgl. Hausmann, Friederike: Die deutschen Anarchisten von Chicago oder Warum Amerika den ersten Mai nicht kennt. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1998, S. 185-192.

163 Foner, Philip Sheldon: May day: a short history of the international workers' holiday, 1886-1986. International Publishers, New York 1986, S. 41.

164 Hausmann, Friederike: Die deutschen Anarchisten von Chicago oder Warum Amerika den ersten Mai nicht kennt. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1998, S. 92.

dass alsbald eine internationale Tradition begründet war. Wie um die Erinnerung an den Haymarket zu verdrängen, so mutmaßte Friederike Hausmann, und konträr zur internationalen Erinnerungskultur erklärte Präsident Grover Cleveland 1894 den ersten Montag im September zum amerikanischen *Labor Day*. Sein ferner Nachfolger Franklin Delano Roosevelt machte schließlich im Jahr 1938 den Achtstundentag als Teil des New Deals zur landesweiten Vorgabe.¹⁶⁵

Der Kampf um die Arbeitszeit Ende des 19. Jahrhunderts brachte schon vor dem Haymarket-Zwischenfall eigene kulturelle Ausdrucksformen hervor. Die Amerikaner Isaac G. Blanchard (Text) und Jesse H. Jones (Musik) formulierten im populären Lied *Eight Hours* aus dem Jahr 1878 die drängenden Wünsche vieler Industriearbeiter:

»We mean to make things over, we are tired of toil for naught. With but bare enough to live upon, and never an hour for thought; We want to feel the sunshine, and we want to smell the flowers. We are sure that God has will'd it, and we mean to have eight hours. We're summoning our forces from the shipyard, shop and mill, [Chorus:] Eight hours for work, eight hours for rest, eight hours for what we will!«¹⁶⁶

Die Parole »Eight hours for work, eight hours for rest, eight hours for what we will!« wurde vom britischen Frühsozialisten und Unternehmer Robert Owen (1771-1858) inspiriert, der bereits im Jahr 1817 den Slogan »Eight hours' labour, eight hours' recreation, eight hours' rest« formulierte.¹⁶⁷ Eine Vielzahl von historischen Aufnahmen, Abbildungen und Plakaten, die im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts

165 Ebd., S. 197.

166 Zit. in: Husband, Julie; O'Loughlin, Jim: *Daily Life in the Industrial United States, 1870-1900*. Greenwood Press, Westport; Connecticut; London, 2004, S. 178.

167 Owen gründete, bevor er 1825 in die USA ging, sein eigenes nach sozialistischen Maßstäben gestaltetes Unternehmen in New Lanark in Schottland, an dem sich auch der Utilitarist Jeremy Bentham beteiligte. Sein exemplarisches Beispiel und politisches Engagement trugen viel dazu bei, dass erste gesetzliche Reglementierungen der Arbeitszeit verabschiedet wurden. Frauen und Kindern wurde in Großbritannien im Jahr 1847 der Achtstundentag zugestanden. Mit dem *Factory-Act* von 1847 wurde dann ab 1848 der Zehnstundentag etabliert. Bis heute ist der Achtstundentag in Großbritannien nur partiell durch Gewerkschaften erkämpft wurden.

entstanden, belegt die Kreativität, mit der für den Achtstundentag geworben wurde.

Der Kampf für den Achtstundentag war der gemeinsame Nenner aller Arbeiterorganisationen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa wie auch in den Vereinigten Staaten. So schreibt der Historiker Philipp Reick in seiner Studie *»Labor is not a Commodity!«: The Movement to Shorten the Workday in Late Nineteenth-Century Berlin and New York* (2015) zusammenfassend: »And wether Yankee or immigrant, trade unionist or labor reformer, self-employed or waged, skilled or unskilled, Lassalean, Marxist, or neither – there was one demand in the 1860s and early 1870s that filled every heart and mind of working-class New York City: »Eight Hours For What We Will!«¹⁶⁸ Die amerikanischen Arbeiter motivierten ihren Kampf insbesondere durch die wahrgenommene Diskrepanz von politischer Freiheit und einem ausufernden Arbeitstag, der sie letztlich trotz aller politischen Rechte in Sklaven zurückverwandelte. Dies ist nicht nur zeitlich zu verstehen, sondern auch dahingehend, dass ihnen die Selbstbestimmung bei der Arbeit genommen werde und sie zu Waren gemacht werden.¹⁶⁹

In Deutschland wurde der Achtstundentag mit der Novemberrevolution von 1918/19 gemeinsam mit dem Frauenwahlrecht eingeführt. Während diese Regelung schon in der Weimarer Republik durch zahlreiche Ausnahmeregelungen durchbrochen wurde, hob der Nationalsozialismus sie später gänzlich auf. Nach dem Zweiten Weltkrieg veranlassten die Alliierten die Wiedereinführung des Achtstundentags, jedoch zu sechs Tagen in der Woche. Eine Dekade nachdem der DGB in der Bundesrepublik 1955 »Fünf Tage sind genug« forderte und ein Jahr später die Losung »Samstags gehört Vati mir« ausgab, wurde schließlich 1965 die Fünftageweche eingeführt. In der DDR folgte die Fünftageweche 1966 zunächst in einem zweiwöchentlichen Rhythmus, bis sie 1967 etabliert wurde. In den 80er-Jahren machte die Geschichte der deutschen Arbeitszeitverkürzung letztmalig einen großen Sprung: 1984

168 Reick, Philipp: *»Labor is not a Commodity!«: The Movement to Shorten the Workday in Late Nineteenth-Century Berlin and New York*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2016, S. 78.

169 Vgl. Ebd., S. 84-86.

gelang der IG Metall in ihrer Branche die schrittweise Einführung einer 35-Stundenwoche bis zum Jahr 1995.¹⁷⁰

170 Siehe dazu: Scharf, Günter: Geschichte der Arbeitszeitverkürzung. Der Kampf der deutschen Gewerkschaften um die Verkürzung der täglichen und wöchentlichen Arbeitszeit. Otto Brenner Stiftung (Hg.). Bund Verlag, Köln 1987.

6. Das 20. Jahrhundert

Zwischen Massenkonsum und freier Zeit

Die Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeugt von einem starken Optimismus und Fortschrittsgeist, was die Entwicklung der Freizeit anbetrifft. In Artikel 24 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 heißt es: »Jeder hat das Recht auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und regelmäßigen bezahlten Urlaub.« Dieser Satz steht symptomatisch für die Entwicklung des 20. Jahrhunderts und die darin wirkungsmächtigen Leitbilder. Der britische Ökonom John Maynard Keynes schrieb Anfang der wirtschaftlich schwierigen 1930er-Jahren den Aufsatz *Economic Possibilities for Our Grandchildren* (1930).¹ Darin vermutete er, dass aufgrund von Fortschritt und stetiger Produktivitätszunahmen mehr oder minder alle wirtschaftlichen Probleme innerhalb von 100 Jahren gelöst sein würden. Das größte Problem der Menschen im Jahr 2030 sei die Frage, wie sie ihre freie Zeit gestalten, während ihnen ein Dreistudentag bzw. eine 15-Stunden-Arbeitswoche genüge, um ihre gesellschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen.²

Ebenfalls im weltwirtschaftlich schwierigen Jahr 1930 ließ der Firmenchef W.K. Kellogg (Cornflakes) seine Angestellten im Werk Battle Creek nur noch sechs Stunden am Tag arbeiten, wobei die Verringerung des Arbeitstags nur von minimalen Lohnkürzungen begleitet wurde. Kellogg glaubte an die Produktivität entspannter Arbeiter. Über 20 Jahre lief das Modell äußerst erfolgreich zur Zufriedenheit aller Beteiligten. Die Effizienz war ebenso hoch wie die Arbeitsmoral, während die

1 Vgl. Keynes, John Maynard: *Economic Possibilities for our Grandchildren* (1930). In: Keynes, John Maynard (Autor); Skidelsky, Robert (Hg.): *Hohn Maynard Keynes. The Essential Keynes*, Penguin Books, London u.a. 2015, S. 75-85.

2 Vgl. ebd., S. 83.

Zahl der Arbeitsunfälle sank. Schließlich ging Kelloggs Modell jedoch am äußeren Druck zugrunde³: Nach dem zweiten Weltkrieg entwickelte sich eine nationale materialistische Konsumkultur in den USA, und auch die Angestellten des Kelloggs-Werkes hofften nun auf ihren Anteil, wozu es jedoch auch einer Rückkehr zum Achtstundentag bedurfte, die nun von den lokalen Gewerkschaften gefordert wurde. Die bisherigen Ideen und Ideale erfuhren eine Umwertung: Freie Zeit galt plötzlich als: »verschwendet«, »verloren«, »dumm«. Der kürzere Arbeitstag wurde mit Weiblichkeit assoziiert. [...] Diejenigen, die sich für den alten Sechsstundentag einsetzten, waren »Waschlappen«, »Faulpelze« oder einfach »komische Käuze.«⁴ Der Konsumismus hatte hier die freie Zeit sehr konkret zurückgedrängt. Die Idee der freien Zeit hingegen hatte ein Imageproblem.

Das 20. Jahrhundert brachte die Kultur des demokratisierten Massenkonsums mit sich. Eine Lebensweise, die ihren Anfang in den USA nahm und entscheidend durch die Konsumverstärker Werbung und Public Relations angetrieben wurde, indem diese ein konsumistisches Denken erschufen. Doch wo mehr konsumiert wird, wird notwendig auch mehr gearbeitet, sodass hier beidseitig Räume freier Zeit verloren gehen. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts stagnierte die Arbeitszeitverkürzung in den USA bereits Ende der 40er-Jahre bei der 40-Stunden-Woche und ging seit den 70er-Jahren zugunsten der Arbeitszeit wieder zurück.⁵ Die Ökonomin Juliet Schor diagnostizierte 1991 auf Grundlage dieser Befunde einen »overworked american« und sprach von einem »unexpected decline of leisure«. Wenn man Produktion und Konsumtion als zwei Seiten einer Medaille erkennt, ist diese Entwicklung folgerichtig und eher weniger überraschend. So kommt es auch, dass Schor insbesondere die US-amerikanische Konsumkultur für die zeitliche Nichtnutzung der gesteigerten Produktivitätseffizienz verantwortlich macht.⁶

Tatsächlich gehen die Meinungen darüber auseinander, ob eine gesteigerte Produktivität (der zunehmend automatisierten Industrie) we-

3 Levine, Robert: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen. Piper, München; Berlin; Zürich 1999, S. 192-193.

4 Ebd., S. 193.

5 Vgl. Schor, Juliet B.: The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure. Basic Books, New York 1993, S. 1-2; 5.

6 Vgl. ebd., S. 2-3.

niger Arbeit bedingt und ob die weiterhin hohe Arbeitszeit vielmehr auf kulturelle Gründe zurückzuführen ist, wie heute etwa (auf eine andere Art und Weise als Schor) der Anthropologe David Graeber meint, der von subjektivem Sinngefühl befreite »Bullshit-Jobs« auszumachen glaubt.⁷ Diese gelten als gesellschaftliches Tabu, insofern sich die heutige Identität in einem hohen Maße aus der Arbeitstätigkeit bzw. Lohnarbeit ableitet. Lange vor Graeber kam der Verdacht einer trotz fortschreitender Automatisierung beharrlichen Arbeitskultur bereits innerhalb der Konsum- und Massenkulturrkritik der Frankfurter Schule auf. Theodor Adornos, Jürgen Habermas' und Herbert Marcuses Reflexionen zum Begriff der freien Zeit, den sie immer in Relation zur Arbeitswelt setzen, zeugen davon. Dass die fortschreitende Automatisierung potenziell auch eine neue Subjektivität mit sich bringt, betonten unwesentlich später unorthodoxe Marxisten wie Antonio Negri und André Gorz, auf deren Vorstellungen hier noch im Folgenden eingegangen wird.

Bevor dies beleuchtet wird, lohnt sich jedoch ein Blick auf die Anfänge der konsumistischen Kultur. Insbesondere die 1920er-Jahre waren nach Schor das Jahrzehnt der Werbung. Die Werbeleute und PR-Berater erlebten damals ihre große Zeit. Von Walnüssen bis hin zu Haushaltskohle wurde alles individuell zu einer Marke gemacht und landesweit beworben. Während es jedoch Anzeigen schon lange gab, veränderten sich nun Umfang als auch Strategie der Vermarktung. Zum ersten Mal begannen die Unternehmen Werbung als »psychologische Waffe« gegen Verbraucher einzusetzen, wie es Schor beschreibt. Es wurde die sogenannte »Scare Copy« erfunden: Ohne das Mundwasser Listerine, das gegen Mundgeruch hilft (den man im Zweifel selbst nicht bemerkt), drohte die soziale Isolation, wie es die damalige Werbung dem Kunden nahelegte. Anzeigen entwickelten eine starke Assoziation zwischen dem Produkt und der Identität des Konsumenten.⁸

7 Graeber, David: Bullshit Jobs: Vom wahren Sinn der Arbeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2018.

8 Schor, Juliet B.: The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure. Basic Books, New York 1993, S. 119.

6.1 Konsumismus, Freizeitindustrie und Kulturkritik

In diesem Teil soll es nun um die Frage gehen, warum die Wohlstandsgesellschaft Mitte des 20. Jahrhunderts nie ein Niveau erreichte, das alle zufriedenstellte, sondern stattdessen immer neue Güter und Konsummöglichkeiten angestrebt wurden, die letztlich mit Arbeitszeit bezahlt wurden. Was war der Treibstoff dieser fatalen Entwicklung? Dabei wird auch aufgezeigt werden, dass die Werbeindustrie, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts neu erfand, wesentlich dafür verantwortlich ist, dass sich ein Konsumismus entfaltete, der auch die Gegenwart noch prägt. Dazu werden im Folgenden Fallgeschichten wie die des Edward L. Bernay herangezogen sowie Einblicke in die neuere Forschung zur Geschichte des Konsums gegeben. Gleichsam Schritt haltend mit der Demokratisierung des Konsums und dem Kippen der freien Zeit in eine kommodifizierte Freizeit entwickelte sich die Kulturkritik von Adorno, Habermas und Marcuse, die jedoch jeweils unterschiedlich ausfiel. Bemerkenswert ist, dass sich alle drei explizit auf das Problem der Freizeit bezogen. Eine weitere Aufgabe dieses Teilkapitels ist es daher deren Kulturkritiken im Hinblick auf jenen Aspekt zu rekonstruieren. Diesen älteren Theorien des Massenkonsums wird schließlich eine aktuelle Kulturkritik der Skidelskys gegenübergestellt, die eine am Aristotelismus orientierte Konsumkritik im Sinne einer Postwachstumsgesellschaft darstellt.

Edward L. Bernays (1891-1995), ein Neffe Sigmund Freuds, war einer der prominentesten Mitbegründer der »Public Relations«. Deren Zielstellung geht über die einfache Werbung für ein bestimmtes Produkt hinaus. Der PR geht es vielmehr um Verankerung von Markennamen in der Gesellschaft mittels systematisch hergestellter und emotionsbasierter Assoziationen. Das Ziel Bernays und seiner Kollegen war es, die Konsumenten durch ihre unbewussten Bedürfnisse an Produkte und Unternehmen zu binden. Mit dem Konzept des Unbewussten war Bernays wohl vertraut. Zu Beginn sollte PR den alten Begriff der Propaganda ersetzen, der dadurch, dass er auch von den Deutschen im Ersten Weltkrieg benutzt wurde, in Misskredit geraten war. Zudem war der Begriff der Propaganda auch an Staaten gebunden. Die Idee der PR entsprang ursprünglich der Administration von Woodrow Wilson, die im April 1917 ein Committee on Public Information (CPI) gründete, kurz nachdem die USA dem Deutschen Reich den Krieg erklärt hatten. Der

Kulturhistoriker Stuart Ewen bemerkt hierzu: »In the context of the CPI, ›public opinion‹ became something to be mobilized and managed; the ›public mind‹ was now seen as an entity to be manufactured, not reasoned with.«⁹

Nur wenige Jahre später hatten sich die PR-Spezialisten jedoch bereits von der ursprünglichen Aufgabe, die Notwendigkeit des Kriegseintrittes zu vermitteln, emanzipiert. Die hauptsächlich progressiven Intellektuellen, die noch vor dem Kriegseintritt üblicherweise dem »big business« ablehnend gegenüberstanden, hatten in der Kriegszeit, in der sie die Öffentlichkeit motivieren und mobilisieren sollten, eine positive Geschichte der amerikanischen Unternehmenskultur zu schildern gelernt.¹⁰ Nach dem Kriegsende wurde PR alsbald als eine vom Staat entkoppelte strategische Dienstleistung begriffen, die amerikanischen Unternehmen dabei half, ihre Produkte im emotionalen Haushalt der Kunden dauerhaft zu platzieren. Die gleichsam ingenieurtechnische Konstruktion des Markennamens und die damit verbundenen Assoziationen und Gefühle wurden zum Kerngeschäft der PR-Agenturen. Zugleich war eine durchdachte Anreizstruktur der neue Kristallisationspunkt einer neuen Lebensweise des durch Konsum definierten »American Way of Life«.

Das demokratiethoretisch Problematische an den PR-Techniken liegt, wie etwa der ehemalige US-amerikanische Vizepräsident Al Gore meint, darin begründet, dass Verbraucher und Wähler nicht einfach über die Vorzüge von Waren und Politikern informiert werden, sondern über ihre Emotionen angesprochen werden, die vernunftbegründeten Überlegungen entgegenstehen.¹¹ So sprach etwa Edward Bernays bezüglich der US-amerikanischen Demokratie affirmativ von der Herstellung eines Konsens, wobei eben der Begriff der »Herstellung« auf den manipulativen Charakter verweist.¹² Und auch der Demokratiethoretiker Walter Lippman vertrat bereits 1922 in seinem Buch *Public Opinion* einen sehr ähnlichen Ansatz.¹³ Eines der prominentesten Beispiele für die Fabrikation der öffentlichen Meinung (im

9 Ewen, Stuart: *PR! A Social History of Spin*. Basic Books, New York 1996, S. 127.

10 Vgl. ebd., S. 104; 126.

11 Gore, Al: *Angriff auf die Vernunft*. Riemann, München 2007, S. 9-36.

12 Bernays, Edward: *The Engineering of Consent*. University of Oklahoma Press, Norman 1955.

13 Lippmann, Walter: *Public Opinion*. Harcourt, Brace and Company, New York 1992.

Zeichen des Konsums) lieferte Bernays mit seiner Kampagne für die American Tobacco Company, die ihn 1928 beauftragte, das bisher als männlich geltende Rauchen auch für Frauen attraktiv zu machen, um den bisherigen Umsatz zu verdoppeln. Bernays sprach eine Gruppe von Frauenrechtlerinnen an, die eine Parade für das Frauenwahlrecht in der New Yorker Fifth Avenue planten. Bernays versorgte sie mit Zigarren (die in der Deutung Freuds Phallussymbole darstellen) und gab ihnen den Hinweis, diese in einem Tabubruch als ihre »Fackeln der Freiheit« bei der Parade anzuzünden. Zugleich hatte Bernays mit vielversprechenden Worten ausreichend Reporter und Pressefotografen zur Veranstaltung gesandt, die die dortigen Bilder und Deutungen nur allzu gern übernahmen. Nur wenige Wochen später galt das Rauchen für Frauen in den USA als schick und emanzipatorisch.¹⁴ Das Beispiel zeigt eine Expansion des Konsums durch erfolgreiche PR, die sich in diesem Fall mit der symbolisch-politischen Emanzipation der Frauen auf trickreiche Weise verband.

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts prägte der amerikanische Konsumismus die ganze westliche Welt. Insbesondere die Branche der PR geriet hierbei zu einem wesentlichen Konsumverstärker. Wurden Waren wie etwa Strumpfhosen oder Autos noch bis in die 1930er-Jahre dadurch gepriesen, dass ihre Nützlichkeit und Haltbarkeit in der Werbung betont wurde, so verschoben die Werbestrategien diese auf Formen und Farben. Letztlich bestand das Ziel darin, modische Trends zu etablieren, welche die Produkte als aktuell und modern erscheinen ließen.¹⁵ Der Gebrauchswert wurde nach Wolfgang König im heutigen Konsumismus durch den symbolisch-modischen Wert ersetzt:

»Formal ist die Wirkung von Mode als Konsumverstärker einfach zu fassen: Wenn die Rhythmen der Mode kürzer sind als die Rhythmen des Verschleißes, dann kurbelt dies den Konsum an. Anders ausgedrückt: Konsum durch Mode findet statt, wenn der psychisch-soziale Verschleiß mit höherer Geschwindigkeit abläuft als der physische.

14 Vgl. Gore, Al: *Angriff auf die Vernunft*. Riemann, München 2007, S. 125.

15 Siehe dazu auch die preisgekrönte britische BBC-Dokumentation »The Century of the Self« (2005) von Adam Curtis.

Mode stellt heute ein Phänomen von gesellschaftlicher Totalität dar.«¹⁶

Die Obsoleszenz lag von da an nicht länger in den Dingen, sondern in den Köpfen. Der Konsumismus ließe sich nach König hingegen dadurch definieren, dass in einer entsprechenden Gesellschaft nicht länger die Deckung von den Grundbedürfnissen im Vordergrund steht, sondern die symbolisch- demonstrativen Aspekte des Konsums, die der Selbstentfaltung- und darstellung dienen. Dabei steigt das Konsumniveau wesentlich über die Grundbedürfnisse und orientiert sich an kurzlebigen kulturellen Normen bzw. Moden. Auch die Mobilität und der freizeitliche Medienkonsum werden in einer solchen Gesellschaft erkennbar intensiviert.¹⁷

Moden werden im Blick der Gesellschaft gelebt, und daher war von Anbeginn des konsumistischen Modebewusstseins diesem der Wille und die Angst inhärent, bloß nicht den Anschluss zu verpassen. Die evozierten und leicht manipulierbaren Angstgefühle, als unmodisch oder unmodern zu gelten, trugen dabei entscheidend zur Konsummobilisierung bei. Der Blick auf den Konsum der Nachbarn wurde zum wesentlichen Gradmesser der eigenen Identität – ein Phänomen, das in den USA »Keeping up with the Joneses« bezeichnet wurde. Paradoxerweise endet das Bestreben, seinem eigenen Selbst durch Konsum Ausdruck zu verleihen, regelmäßig in einem konformistischen Lebensstil, der sich etwa in den bekannten, fast identischen Wohnsituationen amerikanischer Suburbs abzeichnet.

Festzuhalten aber bleibt, Produkte sind in der heutigen Konsumgesellschaft Elemente eines demonstrativen Lebensstils. Indem sie modisch sind, ist ihnen jedoch auch eine schnelle Halbwertszeit inhärent.¹⁸ Diese ist nicht durch das Material bedingt, sondern durch die Köpfe der Konsumenten. Jedes Jahr ein neuer Trend bedeutet, jedes Jahr ein neues modisches Auto. So zumindest lautet die Idealvorstellung der

16 König, Wolfgang: Kleine Geschichte der Konsumgesellschaft. Konsum als Lebensform der Moderne. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, S. 253.

17 Vgl. ebd., S. 22; 28.

18 Die »geplante Obsoleszenz« wurde etwa zur gleichen Zeit auch technisch verfolgt. Bekannt ist das von Osram angeführte Phoebus-Kartell (1924) der Glühbirnenhersteller, die sich darauf einigten, die Brenndauer von Glühlampen auf 1000 Stunden zu begrenzen.

Werbestrategen mancher Autokonzerne. Die neuen General-Motors-Automodelle des Jahres 1948 zeichneten sich weniger durch technische Neuerungen aus als durch Stilelemente wie von Flugzeugen inspirierte Heckflossen und eine jährlich neue Farbauswahl.¹⁹ Die Kunden honorierten die Möglichkeiten zur Individualisierung. General Motors hatte eine Produktpalette, die einen individuellen Stil ermöglichte, ganz anders als beim Volkswagenprinzip bei Henry Fords Modell T. Auch konnte auf diese Weise eine schnelle Marktsättigung verhindert werden, denn Moden vergehen. Die letzten Cadillacs mit Heckflossen wurden 1959 gebaut.²⁰ Heute spiegelt die Versionsgeschichte des iPhone wohl am besten diese irrationalen Konsumbedürfnisse wider, die von der Werbebranche gleichsam ingenieurtechnisch konzipiert werden.

Der Wallstreet-Banker und Geschäftspartner Bernays Paul Mazur beschrieb diesen neuen Weg der Vermarktung antizipativ in einem Artikel des Jahres 1927 in der *Harvard Business Review*:

»Wir müssen Amerika umwandeln, von einer Bedürfniskultur zu einer Kultur der Begierde. Die Sehnsüchte der Menschen müssen geweckt werden, sie müssen sich neue Dinge wünschen, schon bevor die alten verbraucht sind. Wir müssen eine neue Einstellung formen. Die Wünsche des Menschen müssen seine Bedürfnisse übertreffen.«²¹

Durch die Belebung einer Mode- und Wunschkultur konnte der Konsum während des 20. Jahrhunderts entscheidend verstärkt werden. Seine Grenzen sind aber dennoch offenbar. Dies sind einerseits begrenzte natürliche Ressourcen oder auch ein Mangel an Arbeitskräften, der wiederum durch deren Wunsch nach freier Zeit begründet sein kann. Auch der Umstand, dass zu wenig Zeit zum Konsum zur Verfügung steht, könnte sich zu einer für die Produktion problematischen Situation auswachsen. Erst im Zeitalter des Onlineshoppings mittels Smartphones ist Konsum zu etwas Beiläufigem geworden.²² Manche Produkte wie

19 Slade, Giles: *Made to Break. Technology and Obsolescence in America*. Harvard University Press, Cambridge; London 2006, S. 40; 154.

20 Vgl. ebd., S. 155.

21 Zit. in: Gore, Al: *Angriff auf die Vernunft*. Riemann, München 2007, S. 125-126.

22 Der Arbeitssoziologe Philipp Staab schreibt: »Die digitalen Technologien der Leitunternehmen ermöglichen [...] eine enorme Beschleunigung von Konsumtionsprozessen: In der U-Bahn, auf der Toilette, in der Mittagspause – über das

das Fernsehen oder Streamingdienste fressen Zeit, die zum Konsum anderer Dinge fehlt, und auch eine Verdichtung des Konsums durch Multitasking stößt an psychische und physische Grenzen.²³

Produktion und Konsumtion verweisen aufeinander.²⁴ Das eine kann nicht ohne das andere steigen oder fallen. Wo mehr konsumiert wird, wird auch mehr produziert und mehr (oder zumindest effektiver) gearbeitet. Dies aber ist notwendigerweise mit einem Zeitdilemma verbunden, da mehr Zeit von beiden Sphären, der Produktion wie auch der Konsumtion, eingefordert wird. Nach Juliet B. Schor verlor Ende des 20. Jahrhunderts die Seite der freien Zeit zugunsten der Arbeitswelt, sodass sie von einem unerwarteten Niedergang der Freizeit sprach. Der Schlüssel, der einen dennoch hohen Konsum weiterhin ermöglichte, war eine Konsumzeitverdichtung und Konsum durch Kredit bzw. die Beleihung der Arbeitswerte der Zukunft. Schor beschreibt in ihrem Buch u.a. eine spiralförmige Bewegung zwischen dem ersten Einkommen junger Erwachsener, den damit steigenden Ansprüchen und Ausgaben, der Gewöhnung an diese und der Notwendigkeit neuerlich vermehrter Arbeitsleistung, um den gewachsenen Ansprüchen gerecht zu werden. Diese Entwicklung ist zudem mit dem gesellschaftlichen Idealbild von bestimmten Konsumhöhen in bestimmten Lebensphasen verkoppelt, also nicht allein eine individuelle Entscheidung.²⁵

Konsumismus begreift Schor als ein Phänomen, das vom Vorhandensein einer breiten Mittelklasse abhängig ist. Er sei kein ahistorisches Merkmal der menschlichen Natur, sondern ein spezifisches Produkt des Kapitalismus. Mit der Entwicklung des modernen Marktsystems schritt der Konsumismus als Haltung zum ersten Mal über die Kreise der Reichen hinaus. Das Wachstum der Mittelschichten in den USA (und heute insbesondere in Indien, Brasilien und China) schuf eine große Gruppe potenzieller Käufer. Dies bot erst die Grundlage dafür,

Smartphone ist die Warenwelt immer nur einen Klick entfernt.« Staab, Philipp: Digitaler Kapitalismus, Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 214.

23 Vgl. König, Wolfgang: Kleine Geschichte der Konsumgesellschaft. Konsum als Lebensform der Moderne. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, S. 276.

24 Vgl. ebd., S. 13f.

25 Vgl. Schor, Juliet B.: The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure. Basic Books, New York 1993, S. 122-136.

dass sich eine neue, Traditionen überwerfende materialistische Massenkultur etablieren konnte. In den Vereinigten Staaten seien hierfür insbesondere die 1920er-Jahre ausschlaggebend gewesen. An diesem Kippunkt wich die bisherige »Psychologie der Knappheit« einer »Psychologie des Überflusses«.²⁶

Trotz Schors Diagnose kann man für einen längeren Zeitraum und insbesondere schließlich für das 20. Jahrhundert von einer »Freizeitrevolution«²⁷ in der westlichen Welt sprechen, wie es etwa der Konsumtheoretiker Frank Trentmann formuliert. Wenn diese auch zeitweilig in den USA stagnierte, liegt sie dennoch immer noch im globalen Trend. Insbesondere gilt dies auf einen längeren Beobachtungszeitraum bezogen. Während ein amerikanischer Arbeiter um 1900 etwa 2700 Stunden im Jahr arbeitete, waren es laut OECD im Jahr 2005 nur noch 1800 Stunden, während Briten auf 1680 Stunden kamen, Franzosen auf 1550 und Niederländer, Deutsche und Skandinavier auf rund 1400 Stunden.²⁸ Dass die Amerikaner in der Ausweitung ihrer freien Zeit im Vergleich stagniert sind, ist wohl letztlich auf stärkere Gewerkschaften und eine stärker sozialdemokratisch gefärbte Politik in Europa zurückzuführen.²⁹

Die Freizeit- oder auch Konsum-Massenkultur, die schon Ende des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm, stand zu Anbeginn des 20. Jahrhunderts vor dem Durchbruch. Die Freiräume, welche die Arbeit nach und nach den Menschen überließ, wurden mehr und mehr durch neue Geschäftsmodelle kolonialisiert. Dies geschah mit rasendem Erfolg. Ikonografisch für den neuen Massenkonsum mag hierfür vielleicht das Kino stehen, das schon im viktorianischen Zeitalter entstand und sich Anfang des 20. Jahrhunderts zur Alltagskultur entwickelte. Frank Trentmann beschreibt einen im 19. Jahrhundert unter Großbürgern verbreiteten Skeptizismus angesichts der frühen massenkonsumistischen Phänomene, wie dem in Mode gekommenen Kino. Drohte hier nicht eine »kinematografische Überreizung«? Und machte der Alkoholkonsum die Arbeiter nicht unbrauchbar und unmoralisch? Industrie

26 Vgl. ebd., S. 117.

27 So etwa: Trentmann, Frank: Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute. Deutsche Verlags-Anstalt, München 2017, S. 594.

28 Vgl. ebd., S. 594; 602.

29 Vgl. ebd., S. 602.

und Kirche begannen aus einem Eigeninteresse heraus, eine vernünftige und sittsame Freizeitgestaltung in die Wege zu leiten. Die ihnen gemeinsame Annahme war: »Kommerzielle Freizeitangebote seien so gefährlich, weil sie bisher durch Arbeit sublimierten Instinkten freien Lauf ließen.«³⁰

In diesem Beispiel sind bereits verschiedene Zweige der späteren Kulturkritik vorgezeichnet. Während sich manche Kritiker, wie etwa Theodor W. Adorno, gegen die Vermassung der Kultur wandten und auch die Verwendung der freien Zeit einzig für Zwecke des Konsums als problematisch erachteten, weiteten andere, wie etwa Herbert Marcuse, die konsumkritische Perspektive und erkannten so auch einen potenziell befreienden oder entsublimierenden Moment im Zurückweichen der Arbeit.

Theodor W. Adorno (1903-1969), einer der Begründer der Frankfurter Schule, tat sich als einer der bekanntesten Kulturkritiker des 20. Jahrhunderts hervor. Einstige Räume der freien Zeit, die zur Flucht aus beengten bürgerlichen Verhältnissen genutzt worden waren, erschienen Adorno bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts vollends kommodifiziert. Schleichend hat sich die freie Zeit in eine auf Konsum basierende Freizeit und Hobbykultur verwandelt:

»Organisierte Freiheit ist zwanghaft: wehe, wenn du kein hobby, keine Freizeitbeschäftigung hast; dann bist du ein Streber oder ein altmodischer Mensch, ein Unikum, und verfällst der Lächerlichkeit in der Gesellschaft, welche dir aufdrängt, was deine Freizeit sein soll. Solcher Zwang ist keineswegs nur einer von außen. Er knüpft an die Bedürfnisse der Menschen unter dem funktionalen System an. Camping – in der älteren Jugendbewegung liebte man zu kampieren – war Protest gegen bürgerliche Langeweile und Konvention. Man wollte heraus, im doppelten Sinn. Das Unter-freiem-Himmel-Nächtigen stand ein dafür, dass man dem Haus: der Familie entronnen sei. Dies Bedürfnis ist nach dem Tod der Jugendbewegung von der Campingindustrie aufgegriffen und institutionalisiert worden. Sie könnte die Menschen nicht dazu nötigen, Zelte und Wohnwagen samt ungezählten Hilfsutensilien ihr abzukaufen, verlangte nicht etwas in den Menschen danach; aber deren eigenes Bedürfnis nach Freiheit wird funktionalisiert, vom

30 Ebd., S. 289f.

Geschäft erweitert reproduziert; was sie wollen, nochmals ihnen aufgenötigt. Deshalb gelingt die Integration der Freizeit so reibungslos; die Menschen merken nicht, wie sehr sie dort, wo sie am freiesten sich fühlen, Unfreie sind, weil die Regel solcher Unfreiheit von ihnen abstrahiert ward.«³¹

Im Übrigen gilt Adorno auch der Sport einzig als ein Phänomen des Massenkonsums. Ein Verächter von Muße war Adorno jedoch nicht. Seine von ihm festgehaltenen persönlichen Erfahrungen verweisen durchaus auf individuell-utopische Momente. In *Minima Moralia* (1951) schreibt Adorno: »Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ›sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‹ könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten [...].«³² Insbesondere diese Momente der Muße scheinen aber für Adorno mit einem bitteren Beigeschmack belegt zu sein. So heißt es an anderer Stelle:

»Die freie Zeit bleibt der Reflex auf den dem Subjekt heteronom auferlegten Rhythmus der Produktion, der auch in den müden Pausen zwanghaft festgehalten ist. Das Bewußtsein der Unfreiheit der ganzen Existenz, daß der Druck der Anforderungen des Erwerbs, also Unfreiheit selber, nicht aufkommen läßt, tritt erst im Intermezzo der Freiheit hervor. Die nostalgie du dimanche ist nicht das Heimweh nach der Arbeitswoche, sondern nach dem von dieser emanzipierten Zustand; der Sonntag läßt unbefriedigt, nicht weil an ihm gefeiert wird, sondern weil sein eigenes Versprechen unmittelbar zugleich als unerfülltes sich darstellt.«³³

Auch die zweite Generation der Frankfurter Schule kam im Rahmen ihrer kulturkritischen Betrachtungen auf das Problem der Freizeit zu sprechen. Diese wurde nun jedoch nicht einfach als ein durchkapitalisiertes Massenphänomen gedeutet. Stattdessen bemühte man sich um eine stärker differenzierte Funktionsanalyse. Jürgen Habermas (1929*) möchte den Begriff der Freizeit in einem Beitrag aus dem Jahr 1958

31 Adorno, Theodor W.: Freizeit. In: Ders. (Hg.): Stichworte. Kritische Modelle. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, S. 60.

32 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991 (1951), S. 208.

33 Ebd., S. 231.

als komplementär zur Arbeitswelt verstehen und verweist dabei zudem auch auf deren politische Komponente:

»Freizeit führt in unserem Sprachgebrauch eine doppelte Bedeutung. Zunächst einmal meint sie die von der Berufsarbeit freie, die von ihr ausgesparte oder übriggelassene Zeit. Freizeit bestimmt sich in einer Gesellschaft, deren zentrale Kategorie immer noch die Arbeit ist, negativ: sie gilt als eine Art Rest. Sie verweist im Gegensatz zu den vorindustriellen Formen arbeitsfreier Zeit, wie Feierabend, Fest oder Müßiggang, nicht schon auf konkrete Inhalte; ihre Freiheit ist zunächst eine Freiheit von Arbeit und sonst nichts. Damit wird Freizeit als eine bürgerliche Freiheit interpretierbar. Sie gewinnt den Schein individuell disponibler Zeit. Sie gibt sich als Privatsache – eben so, als sei sie unsrem freien Belieben anheimgestellt.«³⁴

Doch gibt es nach Habermas auch Anteile der Freizeit, die eben nur dem Anschein nach disponibel sind und erstaunlicherweise dessen ungeachtet der Freizeit zugerechnet werden.³⁵

Die Arbeitswelt der 50er-Jahre definiert Habermas, noch stark von Marx beeinflusst, durch die drei folgenden Aspekte: die »Fremdbestimmung« im Berufsleben, die »Abstraktheit« der Arbeit, insofern der Arbeiter nur noch einen Ausschnitt des Endprodukts zu Gesicht bekommt, und letztlich die »Unverhältnismäßigkeit ihres Leistungsanspruchs«, also der Arbeit, insofern der Mensch nur noch als Lückenbüßer der weitestgehend automatisierten Produktion eingesetzt und dabei gezwungen wird monotone Prozesse zu überwachen.³⁶ Welche Funktion übernimmt angesichts dieser Spezifika der modernen Arbeitswelt die Freizeit, die Habermas nur relational zur Arbeit definiert sehen will? Neben der schon von Marx ausgemachten klassischen »regenerativen« Funktion identifiziert Habermas nun auch eine »suspensive« und eine »kompensatorische« Funktion der Freizeit. Suspendieren will die Freizeit die Fremdbestimmung, die Abstraktheit und die Unverhältnismäßigkeit, die in der Arbeitswelt erlebt werden. Dies geschieht etwa, wenn man in der Freizeit weiter

34 Habermas, Jürgen: Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit (1958). In: Giesecke, Hermann (Hg.): Freizeit- und Konsumerziehung, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 105.

35 Vgl. ebd., S. 105.

36 Vgl. ebd., S. 107-112.

seiner spezifischen Arbeitstätigkeit nachgeht, jedoch allein durch die eigenen Vorstellungen bestimmt. Habermas führt hier das Beispiel eines Busfahrers an, der an seinem freien Tag Bus fährt, sowie auch das Phänomen der Schwarzarbeit und bemerkt:

»In solchen Fällen befriedigt offensichtlich schon die Tatsache allein, daß die Arbeit nach Dienstschluß gleichsam in eigne Regie übernommen und fortgeführt wird. Damit scheint sie etwas von ihrer Fremdbestimmung zu verlieren – man ist kein ›bloßer Angestellter‹ mehr. Im Einzelnen bleibe nachzuweisen, wie sich darin unter dem Schein der Freiheit nur zu oft der nackte Arbeitszwang durchsetzt, der die Menschen unfähig macht, außerhalb des Berufs sich anders zu verhalten, als er es vorschreibt. Das übersetzt Chaplin in die herrliche Parodie des Fließbandarbeiters, der so wenig vom stereotypen Zwang seines Handgriffs loskommt, daß er ihn noch auf der Straße an den Mantelknöpfen der Passanten wiederholt. Die Freizeit bleibt wie im Traum befangen, der die Tagesreste aufarbeiten muß.«³⁷

Unter der kompensatorischen Funktion versteht Habermas vor allem den freizeitlich basierten Ausgleich zum oft dumpfen Gefühl im Lohnarbeitsverhältnis. Indem man sich religiös, politisch oder weltanschaulich engagiere übe man Bürgerpflichten aus, suche aber auch nach einer Sinnerfüllung, die das Arbeitsleben den Menschen oft nicht biete.³⁸ Habermas zählt noch weitere Freizeitnutzungsverhalten auf, wie etwa Bastelei, Kulturkonsum oder Sport und Spiel, und kommt dabei letztlich zu dem Schluss, dass jegliches Freizeitverhalten auf verschiedene Weisen durch das Arbeitsleben maßgeblich bestimmt wird: »Die Bestimmung der Menschen scheint die zu sein, daß sie einen gut Teil ihrer Freizeit darauf verwenden, sich in eine bewußte Teilnahme am undurchdringlich gewordenen gesellschaftlichen Geschehen einzuüben.«³⁹ Für Habermas verhält es sich also so, dass »[...] das Freizeitverhalten unter dem Diktat der Bedürfnisse der Berufssphäre steht und in eine unverbindliche Scheinprivatheit abgelenkt wird«⁴⁰. Dem Freizeitverhalten haftet in dieser Deutung etwas Funktionales bzw. Traumwandlerisches an. Trotz des individuellen Bestrebens nach Autonomie

37 Vgl. ebd., S. 113.

38 Vgl. ebd., S. 113.

39 Ebd., S. 118.

40 Ebd., S. 118.

bleibt den Tätigkeiten etwas Fremdgesteuertes inhärent. Als einen Ausblick in eine mögliche Zukunft der Freizeit fügt Habermas schlussendlich eine hypothetische Spekulation an. Wenn die Automatisierung voranschreite, würden letztlich nur noch wenige Spezialisten zusammen mit einer geringen Anzahl von kurz angelehrten überwachenden Hilfskräften die ganze gesellschaftliche Produktion bestimmen, wobei zeitweise sicher auch zunächst der Dienstleistungssektor wachse.⁴¹ Dies bedeute eine gefährliche Machtakkumulation in den Händen weniger, doch könne diese dadurch austariert werden »[...] indem die Freizeit als eine wirkliche freie Zeit der Masse der Bevölkerung zur ernsthaften Einübung in ein angemessenes Geschehen und, also instand gesetzt, zur Kontrolle des politischen Machtvollzugs genutzt werden könne«⁴².

Die auf lange Sicht ansteigende Produktivität der weitestgehend automatisierten Arbeit werde nach Habermas voraussichtlich zu massiven Arbeitszeitverkürzungen führen. In den nächsten Jahrzehnten sei so etwa eine viertägige Arbeitswoche zu erwarten, wie es Habermas im Jahr 1958 bemerkt.⁴³ Dies wiederum führe zu einer Trendwende, in der nicht länger die Arbeit die Freizeit bestimmt, sondern umgekehrt die Freizeitgestaltung zum prägenden Faktor der Lebenswelt wird:

»Dann würden die Bedürfnisse des Berufs nicht mehr der Freizeit die Regel vorschreiben, dann würde sich die Freizeit emanzipieren und nicht mehr in komplementären Funktionen aufgehen, sondern ihrerseits die Berufstätigkeit womöglich in den Dienst berufsfremder Ziele stellen können. Nicht mehr der Beruf würde Position und Prestige vermitteln; er würde vielmehr so gleichgültig, so neutral, so instrumentell, daß sich die Menschen von den Ansprüchen dieser Sphäre auch objektiv weitgehend entlasten können. Die Freizeit produziert dann gleichsam ihre Ziele aus sich. So könnten sich die Ersatzberufe, die hobbies, die »Anliegen« und die Bildungspflege ebenso verselbstständigen wie die Freizeitgewohnheiten, die einst berufliche Belastungen kompensierten. Die Erlebnisanreicherung wird wie der Sport zum Selbstzweck stilisiert. Und sogar die Berufsarbeit gleicht sich [...] in ihren Formen denen des Freizeitverhaltens an. [...] Dann erst würde

41 Vgl. ebd., S. 118f.

42 Ebd., S. 119.

43 Vgl. ebd., S. 120.

ein Weg frei sowohl für die bewußte Teilnahme der breiten Schichten am gesellschaftlichen Geschehen, welche die Gesellschaft selber objektiv verlangt, als auch für Spiel und Muße.«⁴⁴

Herbert Marcuse (1889-1979), ebenfalls der Frankfurter Schule angehörig, argumentierte in die gleiche Richtung wie Habermas, indem auch er letztlich die transformative Kraft von arbeitsfernem Spiel und freier Muße betonte. Explizit schrieb Marcuse gegen Freuds Modell der Triebunterdrückung als Fundament aller Kultur an, nach dem nicht nur die destruktiven antisozialen Triebe unterdrückt werden, sondern auch das Lustprinzip des Eros, was auf Dauer zu sozialen Pathologien führe. In seiner Schrift *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (engl. 1955/dt. 1957) beschrieb Marcuse einleitend zunächst Freuds Modell des aufgeschobenen Triebverzichts, das Marcuse als eng gekoppelt mit dem zeitaufwendigen Modell der Lohnarbeit erschien. Die freudsche These der Unterwerfung des Lustprinzips unter das Realitätsprinzip habe nach Marcuse ein Leistungsprinzip hervorgebracht, dass sich in der modernen, entfremdeten Arbeit spiegele. Die Wünsche der Menschen sind in diesem Setting keine eigenen mehr, sondern die der Konsumgesellschaft, die sich nach der Arbeit realisiert. Nur die Räume freier Zeit außerhalb der Lohnarbeit und des Konsumismus bergen hingegen aus Marcuses Sicht ein wirklich emanzipatorisches und befreiendes Potenzial für den Menschen des 20. Jahrhunderts. Dabei ging Marcuse jedoch auch von folgendem Umstand aus:

»[J]e mehr die Arbeit für den Einzelnen zu etwas Äußerlichem wird, desto weniger berührt sie ihn im Bereich des Notwendigen. Von den Erfordernissen der Herrschaft befreit, führt die quantitative Abnahme der Arbeitszeit und Arbeitsenergie zu einer qualitativen Wandlung im menschlichen Dasein: die Freizeit und nicht die Arbeitszeit bestimmt seinen Gehalt. Der wachsende Bereich der Freiheit wird wirklich zu einem Bereich des Spiels – des freien Spiels der individuellen Fähigkeiten. So befreit, werden diese Möglichkeiten neue Formen der Realisierung und Weltentdeckung hervorbringen, die ihrerseits den Bereich der Notwendigkeit, den Existenzkampf umformen werden.«⁴⁵

44 Ebd., S. 120-122.

45 Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, S. 190.

In *Der eindimensionale Mensch* (1964 engl.; 1967 dt.) ist Marcuses Perspektive pessimistischer geworden.⁴⁶ Triebe und Wünsche, aber auch Individualität und Kreativität, Dinge, die er vormals der freien Zeit zugeordnet, erscheinen nun schon vollkommen vom kapitalistischen Spiel einer technisch hoch entwickelten Gesellschaft assimiliert. Nur noch in Randgruppen, Außenseitern, Intellektuellen und Unterprivilegierten erblickt er letzte Horte eines subversiven und nonkonformistischen Bewusstseins, deren Protest ihm jedoch weitestgehend wirklos erscheint. Marcuse stellt in *Der eindimensionale Mensch* klar, dass der technische Fortschritt in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften nicht automatisch auch einen sozialen Fortschritt bedeute.⁴⁷ Wirklicher sozialer Fortschritt zeichne sich durch eine demokratisch rational organisierte Schaffung von Freiräumen aus, in denen die »wahren Bedürfnisse« der Individuen im Vordergrund stehen, deren genaue Bestimmung letztlich den Individuen selbst überlassen bleibe.⁴⁸ Die bisherige gesellschaftliche Struktur und Produktionsweise verhindere dies jedoch durch ihre spezifischen verdienst- und konsumorientierten Anreizsetzungen. Dennoch kann der technische Fortschritt potenziell die Basis dafür bilden, eine »qualitativ neue Daseinsweise« zu erreichen.⁴⁹ So bildet für Marcuse etwa die Vorstellung einer automatisierten Produktion die Grundlage dafür, freie Zeit zur eigentlichen menschlichen Beschäftigung werden zu lassen. Er bezieht sich in seinem Entwurf menschlichen Fortschritts letztlich auf Marx' Utopie eines möglichen Reichs der Freiheit.⁵⁰

46 So auch die Einschätzung von Skidelsky, Robert; Skidelsky, Edward: *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*. Kunstmann Verlag, München 2013, S. 94-99.

47 Vgl. Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1980 (1967), S. 21-23.

48 Vgl. ebd., S. 25f.

49 Vgl. ebd., S. 37.

50 So schreibt Marcuse: »Fortschritt« ist kein neutraler Begriff, er bewegt sich auf bestimmte Ziele zu, und diese Ziele sind von den Möglichkeiten bestimmt, die menschliche Lage zu verbessern. Die fortgeschrittene Industriegesellschaft nähert sich dem Stadium, wo weiterer Fortschritt den radikalen Umsturz der herrschenden Richtung und Organisation des Fortschritts erfordern würde. Dieses Stadium wäre erreicht, wenn die materielle Produktion (einschließlich der not-

In der von Marcuse angedeuteten utopischen Generalisierung freien Spiels auf der Basis einer umfassenden Automation liegt die Geburt einer neuen Subjektivität im wachsenden Bereich der freien Zeit. In der heutigen Zeit wird allerdings auch die Arbeit immer mehr als Spiel begriffen und entsprechend strukturiert. Die neuen Zauberworte der Effizienzsteigerung heißen heute »Nudging«⁵¹ und »Gamification«. Der durchaus bürgerlich geprägte Marx, der sich vor dem Verlust von Ersthafteigkeit fürchtete⁵², warnte diesbezüglich: »Die Arbeit kann nicht Spiel werden, wie Fourier [es] will [...]. Die freie Zeit, die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist — hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt, und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß.«⁵³ Die marxische Vision freier Tätigkeit ist demnach nicht als reines Lustspiel zu verstehen, sondern eher als ein mit einer gewissen Ernsthaftigkeit betriebener Entfaltungsprozess.⁵⁴ Eine Gamification stupider Arbeitsabläufe

wendigen Dienstleistungen) dermaßen automatisiert wird, daß alle Lebensbedürfnisse befriedigt werden und sich die notwendige Arbeitszeit zu einem Bruchteil der Gesamtheit verringert. Von diesem Punkt an würde der technische Fortschritt das Reich der Notwendigkeit transzendieren, indem er als Herrschafts- und Ausbeutungsinstrument diene, was wiederum seine Rationalität eingeschränkt hat; die Technik würde dem freien Spiel der Anlagen im Kampf um die Befriedigung von Natur und Gesellschaft unterworfen. Ein solcher Zustand ist in dem marxischen Begriff der ›Aufhebung der Arbeit‹ ins Auge gefasst.« Ebd., S. 36.

- 51 Thaler, Richard; Sunstein, Cass: *Nudge: wie man kluge Entscheidungen anstößt*. Econ Verlag, Berlin 2009.
- 52 Vgl. Priddat, Birger P.: *Arbeit und Muße. Über die europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*. Metropolis, Marburg 2019, S. 115.
- 53 Marx, Karl (MEW 42): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983, S. 607.
- 54 Kreativität wiederum ist heute fast vollkommen vom System flexibler Lohnarbeit aufgesogen worden und insofern als Reservoir für Widerständigkeit kompromittiert. Unter dem Label »Gamification« wird sich heute darum bemüht Arbeitsprozesse zu optimieren und dadurch auch die spielerischen Triebe des Menschen in Besitz zu nehmen. Freilich werden Arbeitnehmer so auch schleichend zu Gegnern gemacht. Siehe dazu: Reckwitz, Andreas: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Suhrkamp, Berlin 2012.

bedeutet heute oftmals nur eine Etablierung von spielerischen Konkurrenzverhältnissen unter Kollegen. Diese Arbeitsform dient aber nicht der Selbstentfaltung. Hier findet kein freies Spiel statt, sondern eine panoptische Markierung von produktiven und unproduktiven Mitarbeitern, mit oft durchaus realen Konsequenzen für die Letzteren.

Nicht nur die Arbeit, sondern auch der Massenkonsum bewegt sich in historischen und sozialpolitischen Rahmungen. Frank Trentmann, der sich in seiner umfassenden Studie *Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute* (2017) dem Phänomen multiperspektivisch widmet, warnt vor einer verkürzten, allein moralisch fundierten oder rein kapitalismustheoretisch argumentierenden Konsumkritik.⁵⁵ Gleichwohl ist die vom heutigen Konsumniveau ausgehende Bedrohung der natürlichen Grundlagen offenbar. Um hier eine grundlegende Veränderung herbeizuführen, ist eine individualistische Konsumethik nicht ausreichend, da, wie Trentmann schlüssig argumentiert, so die fundamentale Rolle der Staaten aus dem Blick gerät.⁵⁶ Konsumenten müssen sich wieder stärker als Staatsbürger mit historischer Vorstellungskraft begreifen und politisch auf die uns umgebende Entscheidungsarchitektur einwirken.⁵⁷ Denn in der Rückschau wird offenbar:

»Der Aufstieg des Konsums hat die Wahlmöglichkeiten vergrößert, aber auch neue Gewohnheiten und Konventionen hervorgebracht, die nicht auf individuelle Vorlieben zurückgingen, sondern das Ergebnis sozialer und politischer Entwicklungen waren. Heimischer Komfort, Fernreisen, Ess- und Trinkgewohnheiten, Geschäftsöffnungszeiten, die Bedeutung von Sauberkeit, Fitness und Modebewusstsein: Diese und viele andere Aspekte unseres Lebensstils sind historische Produkte von gesellschaftlichen Normen, Erwartungen und Arrangements.«⁵⁸

Konsumenten können sich als Staatsbürger selbst binden. Sie können für Parteien und Programme stimmen, die den Konsum regulieren. Daher gilt: »Es ist unaufrichtig, wenn Regierungen heute sagen, ihnen sei-

55 Trentmann, Frank: *Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute*. Deutsche Verlags-Anstalt, München 2017, S. 912.

56 Vgl. ebd., S. 927.

57 Vgl. ebd., S. 927f.

58 Ebd., S. 927.

en die Hände gebunden und sie könnten nicht zu stark eingreifen, weil sie die Konsumenten-souveränität beachten müssten. Dies läuft auf eine kollektive Leugnung der historischen Verantwortung hinaus.«⁵⁹

Genau auf diese gesellschaftsbedingte Strukturgeschichte des konsumistischen Paradigmas heben auch Robert und Edward Skidelsky in ihrer Konsumkritik *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens* (2013) ab, wenn sie schreiben: »Weil wir vor allem arbeiten, damit wir konsumieren können, ist die Reduzierung des Konsumdrucks ein wichtiges Mittel, den Zwang zur Arbeit zu vermindern [...]. Das Problem ist, dass unsere Gesellschaft den extravaganten Geltungskonsum anheizt, selbst bei denjenigen, die sich das nicht leisten können.«⁶⁰ Die Skidelskys heben explizit die direkte Verbindung von Konsum und freier Zeit hervor. Zu einem guten Leben gehört in den Augen der Autoren insbesondere ein höheres Maß von freier Zeit, die »nicht zu passivem Konsum degeneriert ist« und die zudem umweltschonend ist.⁶¹ Das ressourcenintensive und materialistische Konsumstreben steht diesem Grundbaustein aber diametral entgegen. Laut den Skidelskys ist das heutige kapitalistische Setting geprägt von einem ökonomistischen Mindset, das von nutzenmaximierenden Individuen ausgeht, die nach Geld und Status streben. Individuen können hier keine Sättigung kennen, wie sie John Stuart Mill⁶² oder auch John Maynard Keynes⁶³ einst andachten, denn alle Güter sind in diesem Paradigma »positionale Güter«. Als solche werden sie konsumiert, um Status zu beweisen.⁶⁴ Will man mit dem Wachstumswahn brechen, so muss nach den Skidelskys mit der Geltungssucht gebrochen werden.

Die Skidelskys vertreten einen an Aristoteles orientierten tugendethischen Ansatz, der sich von Wachstumsimperativen löst, sich aber auch kritisch zu utilitaristischen Ansätzen und den Ideen der Nachhaltigkeitstheoretiker verhält. Ihre Leitfrage gegenüber diesen lautet stets: Welche Basisgüter braucht der Mensch zu einem guten Leben? Zu den Basisgütern, die dadurch definiert sind, dass sie um ihrer selbst willen

59 Ebd., S. 928.

60 Skidelsky, Robert; Skidelsky, Edward: *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*. Kunstmann Verlag, München 2013, S. 273.

61 Ebd., S. 23; 14.

62 Vgl. ebd., S. 78f.

63 Vgl. ebd., S. 54f.

64 Vgl. ebd., S. 54-56.

angestrebt werden, gehören für die Skidelskys Gesundheit, Sicherheit, Respekt, Persönlichkeit, Harmonie mit der Natur, Freundschaft und Muße.⁶⁵ Muße ist ein Basisgut weil »ein Leben ohne Muße, in dem alles um etwas ändern willen getan wird, [...] nutzlos [ist]. Es ist ein Leben in ständiger Vorbereitung, das nie richtig beginnt. Muße ist die Quelle von Nachdenklichkeit und Kultur [...].«⁶⁶. Auch sei die Muße »nicht durch das Fehlen von Ernsthaftigkeit oder Nachdrücklichkeit« gekennzeichnet »sondern durch die Abwesenheit von äußerem Zwang«⁶⁷. Die Skidelskys verteidigen somit ihre Idee der Muße gegen eine Auffassung der Muße die darunter bloßes Nichtstun versteht.⁶⁸ Doch die Räume der Muße sind in einer auf Lohnarbeit basierenden Gesellschaft eng begrenzt, abgesehen von jenen wenigen Glücklichen, die ihre favorisierte Tätigkeit ausüben und dafür in einem ausreichenden Maße finanziell entlohnt werden.

Doch auch der Weg in die Teilzeitarbeit wird heute selbst bei jenen, die es sich leisten können, mit Statusverlust assoziiert. Denn noch immer stehen Vollzeitlohnarbeit und ausschweifender Konsum symbolisch hoch im Kurs. Dennoch ist eine Umwertung der Werte denkbar, selbst wenn das relationale Denken nicht vollständig hintergebar sein wird. Freie Zeit bzw. Muße kann erneut, wie einst in aristokratischen Zeiten, als das erstrebenswerteste Gut betrachtet werden. Heute kann aber auch zugleich, und im Gegensatz zu aristokratischen Zeiten, ein geringer und daher umweltbewusster Konsum statusfördernd wirken. In bestimmten Milieus ist dies bereits der Fall. Dennoch ist die Teilzeitarbeit für viele Arbeitnehmer in niedrigen Lohngruppen nicht realistisch. Die Skidelskys verweisen daher auf die Idee des Grundeinkom-

65 Vgl. ebd., S. 208-225.

66 Ebd., S. 224.

67 Ebd., S. 233.

68 Sie erläutern: »Um Missverständnisse auszuräumen, sagen wir an dieser Stelle klipp und klar, dass unser Buch kein Plädoyer für Untätigkeit ist. Wir wollen mehr Muße – und dieser Begriff hat, richtig verstanden, wenig mit Untätigkeit zu tun, sondern ist geradezu das absolute Gegenteil. [...] Der Bildhauer, der ganz in die Bearbeitung des Marmors versunken ist, der Lehrer, der eine schwierige Idee vermitteln will, der Musiker, der mit einer Partitur ringt, der Wissenschaftler, der die Geheimnisse von Raum und Zeit erkundet – sie alle haben kein anders Ziel, als das, was sie tun, gut zu tun.« Ebd., S. 21.

mens.⁶⁹ Wie hier später noch gezeigt wird ist das Grundeinkommen aber nicht der einzige mögliche Weg, um mehr Selbstbestimmung zu ermöglichen.

6.2 Eine Revolte gegen die Arbeit

Karl Marx begegnete uns bisher als ein Denker der Industrialisierung. Die Marxrezeption nahm jedoch im 20. Jahrhundert kein Ende und geht bis heute fort. Die Arbeitswelt ist seit Ende der 1970er nicht länger eine der Hochöfen und des Fließbandes. Der sogenannte Postfordismus ist vielmehr zunehmend automatisiert, global diversifiziert und flexibilisiert. Insbesondere ist es nun auch das allgemeine Wissen und die darauf aufbauende Kreativität der Lohnarbeitenden, derer sich die kapitalgetriebene Produktion heute bemächtigt.

Am Beginn dieses Flexibilisierungs- und Automatisierungsprozesses, der auch das *Ende der Arbeit* (Jeremy Rifkin, 1995) erahnen ließ, machte sich Antonio Negri (geb. 1933) erneut an das marxsche Werk, indem er sich auf Einladung Louis Althussers in einer Vorlesung in Paris den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* von Karl Marx widmete, die zwischen 1857 und 1858 entstanden. Die Erstveröffentlichung dieser neun Teile erfolgte 1979 unter dem italienischen Titel *Marx oltre Marx*. 40 Jahre später (2019) ist der Vorlesungszyklus unter dem Titel *Über das Kapital hinaus* auch auf Deutsch erschienen.⁷⁰ Während Althusser, stark vom Strukturalismus beeinflusst, sich insbesondere dem *Kapital* widmete und dabei die objektiven Tendenzen der ökonomischen Entwicklung untersuchte, wollte Negri im ausdrücklichen Gegensatz zu jeglicher »objektivistischen Lesart« von Marx mit seiner Lektüre der *Grundrisse* hierzu eine pointierte Alternative aufbieten.

Der westliche Marxismus des 20. Jahrhunderts bezog sich immer wieder auf Marx' *Grundrisse*. Mit den *Grundrissen* »über das Kapital hinaus« meint Negri einen Abschied vom orthodoxen Marxismus, d.h. eine Verabschiedung geschichtsteleologischer Vorstellungen, der Werttheorie und einer daraus abgeleiteten Idee einer Zentralisierung der Herrschaft⁷¹ und ebenso der hegelianischen Dialektik, die bei Antagonis-

69 Vgl. ebd., S. 266.

70 Negri, Antonio: *Über das Kapital hinaus*. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019.

71 Vgl. ebd., S. 27.

men gleich an auflösende Synthesen denkt.⁷² Diese Loslösungen sollen zugunsten eines neuen, unverstellten Blicks auf das Politische bei Marx geschehen. Das Bild, das sich so ergebe, sei weder subjektlos noch linear. Negri kam aus dem Feld des italienischen politischen Aktivismus, des sogenannten Operaismus, der sich, anders als die italienischen Kommunisten der 70er-Jahre, gegen die als Zumutung empfundene Lohnarbeit stellte. Die Theoriebildung des Postoperaismus ist u.a. von Michel Foucault und dessen Begriffen der »Biopolitik«⁷³ und der »Mikrophysik der Macht«⁷⁴ inspiriert, speist sich jedoch ebenso aus den praktischen Erfahrungen der italienischen Operaisten.⁷⁵ Negri ist praktisch wie theoretisch um eine weite Perspektive bemüht.

Die *Grundrisse* sind für Negri ein »offenes Werk« und dadurch zugleich die beste Grundlage, um das politische Denken von Marx zu erörtern, in dessen Zentrum der Kampf um den Lohn stehe. Negris Begriff hierfür ist der des »Antagonismus« zwischen Kapital und Arbeit. Es ist jenes spezifische Verhältnis, das sich durch die verschiedenen Produktionsweisen zieht und das stets verschiedentlich politisch ausgestaltet wird. Für objektive geschichtliche Entwicklungen ist hier kein Platz. Wenn Louis Althusser mit seiner Lesart des *Kapitals* das Kapital als treibende Kraft der geschichtlichen Entwicklung beschrieb, so stellt nun Negri den sich notwendig ergebenden Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit als »Motor der Entwicklung des Systems«⁷⁶ dar. In der Ermöglichung einer solchen dynamischen Perspektive erkennt Negri die Fruchtbarkeit der marxischen Methode. Seine konkrete Form findet der Antagonismus immer im Kampf um den Lohn, aber eben auch im Kampf gegen die Arbeit. Das Konzept des Antagonismus soll für Negri also einerseits wegführen von einer objektivistischen oder auch deterministischen Lesart geschichtlicher Entwicklung, andererseits aber auch die materiellen Grundlagen der jeweiligen Produktionsweise berücksichtigen.

Marx erahnte in den *Grundrissen* eine technologische Entwicklung, welche die Grundlage der politischen Kämpfe darstellt und darstellen

72 Vgl. ebd., S. 85.

73 Ebd., S. 11.

74 Ebd., S. 37.

75 Zur postoperaistischen Denkschule gehören neben Antonio Negri auch Michael Hardt und Maurizio Lazzarato.

76 Ebd., S. 82.

wird. Gemeint ist das sogenannte *Maschinenfragment* in den *Grundrissen*.⁷⁷ Darin beschreibt er eine von den Nöten des Kapitals getriebene Automatisierung der Produktion.⁷⁸ Aus seiner Sicht braucht das Kapital einerseits die Mehrarbeit der lebendigen Arbeit als Quelle des Mehrwerts, andererseits strebt es danach, jenen Anteil der lebendigen Arbeit zunehmend durch fixes Kapital (Maschinen) zu ersetzen und somit zu minimieren. Die gesellschaftliche Profitrate hat so die Tendenz, zu fallen, die Krise scheint vorherbestimmt.

In Reaktion darauf ist das Kapital bemüht, sich neue Absatzmärkte und Bereiche der Gesellschaft zur Kommodifizierung zu erschließen, um die Profite hochzuhalten. In der Kapitalismuskritik ist diese Ausweichbewegung immer wieder Thema: Für Rosa Luxemburg zielte das Kapital auf die Kolonien. Negri, David Harvey⁷⁹ und auch Paul Mason⁸⁰ fassen das notwendige Außen des Kapitalismus allgemeiner, indem sie hier auch an gesellschaftliche Bereiche denken, die bisher außerhalb des Marktes standen.

Bei der Minimierung des lebendigen Kapitals gilt es zu bedenken: Im fixen Kapital steckt zwar ebenso Arbeitszeit und insofern »tote« bzw. vergegenständlichte Arbeit, aber die Rolle der Arbeiter wandelt sich, insofern sie zu bloßen Anhängseln und Betreuern der automatisierten Produktion werden, die Marx als »Maschinerie« beschreibt. Letztere habe alles gesellschaftliche Wissen in sich absorbiert, sodass »das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen«⁸¹ ist. Wenn das Kapital selbst darauf drängt, den Anteil der lebendigen Arbeit zu reduzieren, ist die Arbeit nicht länger unmittelbare

77 Marx, Karl (MEW 42): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983, S. 590-609.

78 Eine Idee, die er vermutlich nicht ausführlicher verfolgte, da die Entwicklung zu seiner Zeit dieser Idee nicht entsprachen und die menschliche Arbeit weiterhin stark relevant blieb.

79 Harvey, David: *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*. Profile Books, London 2010.

80 Mason, Paul: *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*. Suhrkamp, Berlin 2016.

81 Marx, Karl (MEW 24): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band*. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 24. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1963, S. 602.

Quelle des Reichtums.⁸² Sie wird vom Kapital selbst verdichtet und Zeit wird freigesetzt. Diese aber schafft auch Subjektivität: »Die freie Zeit, die sowohl Mußzeit als auch Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein anderes Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozess.«⁸³ Negri will mit seiner theoretischen Arbeit an die hier neu entstehenden Subjektivitäten anknüpfen, um diesen »Riss zu vertiefen, der innerhalb des Kapitalverhältnisses vorgezeichnet ist«⁸⁴.

Für Marx sei die »Befreiung *der* Arbeit eben eine Befreiung *von der* Arbeit«⁸⁵ gewesen. Mit Blick auf Marx' Erörterung in den *Grundrissen* fügt Negri dem im Sinne des Operaismus hinzu: »Das einzig Amüsante an der ganzen Angelegenheit ist die Scham, die sehr viele – fast alle – marxistischen Theoretiker an den Tag legen, wenn sie diese Passagen lesen oder wieder lesen.«⁸⁶ Wenn Marx zwischen notwendiger Arbeit und abgepresster Mehrarbeit unterschied, so kommt es heute nach Negri darauf an, sich die von der Kapitallogik aufgezwungene Mehrarbeit wieder anzueignen. Mit etwas unglücklich gewählten Begriffen spricht Negri hier von »Selbstverwertung« der »proletarischen Subjektivität«.⁸⁷ Diese wäre zugleich eine Reduktion der Arbeit auf die gesellschaftlich notwendige Arbeit, wenn auch die Bedürfnisse weiter wachsen werden, worin sich Marx und Negri einig sind: Nach Negri ist die Arbeiteropposition »permanent bestrebt [...] die Sphäre der Nicht-Arbeit zu erweitern, das heißt die Sphäre ihrer Bedürfnisse, den Wert der notwendigen Arbeit«⁸⁸, während Marx meinte, dass dem Arbeiter die Anteilnahme an höheren Genüssen wie Politik, Bildung und Erziehung, die ihn vom Sklaven unterscheiden, diesem nur dadurch möglich sei, dass er seine Tätigkeitssphären während ökonomisch guter Zeiten nach und nach ausweiten könne.⁸⁹ In gewisser Weise wird so in der Sphäre der freien

82 Ebd., S. 601f.

83 Ebd., S. 607.

84 Negri, Antonio: *Über das Kapital hinaus*. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 198.

85 Ebd., S. 219.

86 Ebd., S. 219.

87 Ebd., S. 240.

88 Ebd., S. 103.

89 Marx formulierte: »[D]er Anteil, den der Arbeiter an höheren, auch geistigen Genüssen, nimmt; die Agitation für seine eignen Interessen, Zeitungen halten, Vor-

Zeit also ein inkrementell fortschreitender Entfaltungsprozess in Gang gesetzt.

Der marxische Begriff der »freien Zeit«, bzw. die damit angesprochene Wiederaneignung der heteronomen Zeit und die hiermit verbundene Herausbildung neuer Subjektivitäten, wird in Negris Darstellung zum Leitmotiv. Auch mit dem Erscheinen des *Kapitals* (1867) können die *Grundrisse* nicht einfach als überholt gelten, denn auch außerhalb dieser finden sich markante Passagen, die Negris Argumentation stützen. In *Theorien über den Mehrwert* (postum 1905-1910) schrieb Marx: »Aber free time, disposable time, ist der Reichtum selbst – teils zum Genuß der Produkte, teils zur free activity, die nicht wie die labour durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist [...]«⁹⁰, während es im dritten Band des *Kapitals* heißt: »Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Noth und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört [...]. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«⁹¹ Ein »universelles Individuum« (Negri) bzw. die von Marx angestrebte Entfaltung »reicher Individualität« ist ohne die Befreiung von der einst expansiven Arbeitszeit nicht denkbar.

Der Kommunismus ist für Negri eine Übergangsbewegung, die sich sprunghaft in der Praxis realisiert, ganz ohne Sozialismus, der für den Autor nichts anderes als ein Staatskapitalismus ist.⁹² Der Kommunismus bedeute konkret weniger notwendige Arbeit und mehr freie Zeit für schöpferische und soziale Tätigkeiten. Der sich zunehmend automatisierende Kapitalismus schafft hier schon die Grundlagen für eine Loslösung von der Lohnarbeit, die immer weniger gebraucht wird,

lesungen hören, Kinder erziehen, Geschmack entwickeln etc., sein einziger Anteil an der Zivilisation, der ihn vom Sklaven unterscheidet, ist ökonomisch nur dadurch möglich, daß er den Kreis seiner Genüsse in den guten Geschäftszeiten erweitert.« Marx, Karl (MEW 24): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 24. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1963, S. 212.

90 Marx, Karl (MEW 26.3): Theorien über den Mehrwert. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.3. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1968, S. 253.

91 Marx, Karl (MEGA² II/15): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/15. Akademie Verlag, Berlin 2004, S. 794f.

92 Vgl. Negri, Antonio: Über das Kapital hinaus. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 244.

selbst wenn sie noch immer den Kern der mehrwertgenerierenden Produktion von Tauschwerten bildet. Für Negri zeigt das *Maschinenfragment*, dass das Wertgesetz durch die fortschreitende Automatisierung zukünftig »erlischt«. ⁹³

Paul Masons *Postkapitalismus* (2015)⁹⁴ bezieht sich ebenso wie Negri auf das marxssche *Maschinenfragment* (1857/58) sowie auch auf Negris postoperaistische Theorie. Mason betont, dass es statt eines holistischen Plans ein »modulares Projektdesign« brauche, das auf den konkreten sozialen und technischen Entwicklungen beruht, die sich nicht in Gänze mit der Logik des Kapitals verbinden lassen. Die Informationsbranche mit ihren gegen null tendierenden Grenzkosten und die Open-Source-Bewegung, insbesondere Wikipedia, seien hierfür prädestiniert.⁹⁵ Für Mason ist die Erschöpfung der bisherigen Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus bzw. des heutigen Neoliberalismus an den uns umgebenden technologischen Wandel gekoppelt. Negri bemühte sich Ende der 70er-Jahre darum, die in Nischen stattfindende Entstehung eines neuen revolutionären Subjekts (nicht mehr das homogene Industrieproletariat) theoretisch zu begleiten. Er versuchte fortan, vielmehr eine heterogene »Vielheit«⁹⁶ bzw. »Multitude« von Arbeitenden zu beschreiben.⁹⁷ Paul Mason tendiert heute eher dazu, das Ende des Kapitalismus längerfristigen ökonomischen Entwicklungszyklen zuzuschreiben. Im Gegensatz zu Negri baut Mason vor allem auf die Kraft demokratischer Staaten, die den Übergang zum Postkapitalismus im Sinne der Allgemeinheit gestalten können. Ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle Bürger wäre eine solche Gestaltungsmöglichkeit, für die sich allerdings auch Negri schon in den 70ern aussprach.⁹⁸

93 Ebd., S. 220.

94 Mason, Paul: *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*. Suhrkamp, Berlin 2016.

95 Die Idee der folgenreichen null Grenzkosten wird heute auch von Jeremy Rifkin vertreten: Rifkin, Jeremy: *Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2014.

96 Negri, Antonio: *Über das Kapital hinaus*. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 119.

97 Ebd., S. 12.

98 Ebd., S. 9.

Antonio Negris Vorlesungsreihe gab einen wichtigen Anstoß zu einer inspirierend unorthodoxen Marxlesart, an die heute auf verschiedenste Art und Weise angeknüpft werden kann. Marx' Skizzierungen werden von Negri ebenso bruchstückhaft weitergeführt. Negri würde hier stets auf die Entwicklung der konkreten politischen Kämpfe gegen die Lohnarbeit verweisen, die letztlich die marxischen Kategorien durch ihre Praxis zu füllen haben. Der Kommunismus erweist sich in der Lesart Negris als eine spezifische Bewegung gegen die uns umgebende Realität:

»Die einzige Wirklichkeit, die wir kennen, ist diejenige, die beherrscht wird von Diebstahl, von Entfremdung und von kapitalistischer Vergegenständlichung der lebendigen Arbeit, ihres Gebrauchswerts, ihrer Kreativität. [...] Der Kommunismus ist die Vernichtung der Ausbeutung und die Befreiung der lebendigen Arbeit. Der Nicht-Arbeit. Schluss, aus. Ganz einfach.«⁹⁹

Gerade die Kreativität ist aber stets auf beiden Seiten des Antagonismus zu finden. Viele Stellenausschreibungen fordern sie heute ein. Das Kapital hat sich der Kreativität in einer Weise bemächtigt, die ihre Befreiung umso schwieriger erscheinen lässt.¹⁰⁰

Negri verweist in seinen Studien früh auf das Problem des »gesellschaftlichen Arbeiters«.¹⁰¹ Nachdem Selbstorganisation und Widerstand der Arbeiter in den italienischen Fabriken der 1960er-Jahre ein hohes Maß angenommen hatten, leitete das Kapital eine Gegenoperation ein und diversifizierte die Produktion an verschiedene Orte, in die Gesellschaft hinein. Jene strategische Restrukturierung der Arbeit (die er »Toyotismus« oder »japanische Operation« nennt) kam insbesondere in der 1970ern und 1980ern zur vollen Entfaltung.¹⁰² Die Fabrik war nicht länger der zentrale Ort der Produktion und des Antagonismus.

99 Ebd., S. 118.

100 Siehe dazu: Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Suhrkamp, Berlin 2012.

101 Siehe dazu: Atzert, Thomas: Vom Massenarbeiter zum gesellschaftlichen Arbeiter und darüber hinaus. Die »Grundrisse« im undogmatischen Marxismus in Italien. In: Negri, Antonio (Hg.): Über das Kapital hinaus, Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 249-263.

102 Vgl. Negri, Antonio; Breljak, Anja; Schulz, Jorinde: »Die Mächte verstehen, die am Werk sind«. Ein Gespräch mit Toni Negri. In: Mühlhoff, Rainer; Breljak, An-

Dies stellte die organisierte Arbeiterklasse vor ein Problem. Negri gibt in der Retrospektive hierzu das Folgende zu bedenken:

»Dem traditionellen Fabrikarbeiter entsprach ein Arbeitstag, der in acht Stunden Arbeit, acht Stunden Freizeit (wobei darin auch Zeit für die Anfahrt zum Arbeitsplatz enthalten ist, und natürlich auch Zeit für die Mahlzeiten, die sozialen Beziehungen, die Familie etc.) aufgeteilt war, und um zu überleben – acht Stunden Schlaf. Aber sobald die Arbeit ›vergesellschaftet‹ wird, sobald man also die Idee verwirft, dass die Arbeit der Zeit und dem Raum der Fabrik entspricht und man sich damit in einer neuen Situation wiederfindet, in der die Arbeit sozusagen zerstreut, zerbröseln, auf alle Räume der Gesellschaft verteilt wird (beginnend mit der Heimarbeit), handelt es sich um eine ganz andere Sache, auch was den theoretischen Standpunkt angeht. Wie bemisst man dann die Zeit? Wie bemisst man den Raum? Die Arbeitswerttheorie, auf der die traditionelle Analyse des Kapitalismus fußte, wird dadurch grundlegend modifiziert, da es eine Theorie der Bemessung der Arbeit ist.«¹⁰³

In Zeiten des universalisierten Homeoffice klingen diese Sätze höchst aktuell. Aus Negris Perspektive ist nicht nur das Kapital in alle Ecken der Gesellschaft geflossen, sondern auch die Arbeit hat sich totalisiert und ist daher auch diffuser geworden, als das etwa noch im Fabrikssystem des 19. Jahrhunderts der Fall war. Im Buch *Empire* (2000 engl., 2002 dt.) sprechen Negri und Michael Hardt daher auch von der wachsenden Bedeutung »immaterieller Arbeit«¹⁰⁴ innerhalb einer globalisierten Wissensgesellschaft. Hierzu rechnen sie die durch Automatisierung und Digitalisierung veränderte technischen Produktion sowie auch die »affektive Arbeit«, die aus sozialen Tätigkeiten wie Erziehung, Pflege, Sport und Unterhaltung besteht, sowie schließlich drittens die »symbolisch-analytische Arbeit«, mit der sie u.a. kreativ-konzeptionelle Tätigkeiten in Kultur, Wissenschaft und Recht oder auch dem Bankenwesen

ja; Slaby, Jan (Hg.): Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der digitalen Gesellschaft. transcript, Bielefeld 2019, S. 320.

103 Ebd., S. 322.

104 Siehe dazu: Lazzarato, Maurizio: Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus. In: Negri, Toni; Lazzarato, Maurizio; Virno, Paolo (Autoren); Atzert, Thomas (Hg.): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion. ID Verlag, Berlin 1998, S. 39-65.

bezeichnen.¹⁰⁵ Bedingt durch diesen stark erweiterten Arbeitsbegriff ergibt sich dann allerdings die berechtigte Frage: Was ist, wenn alles als Arbeit angesehen werden soll, von der Homeoffice-Arbeit über sogenannte Reproduktionsarbeit wie Kindererziehung bis hin zu intimen Beziehungen?¹⁰⁶ Fest steht jedenfalls, dass die Reproduktionsarbeit, die zum überwiegenden Teil von Frauen geleistet wird, nicht nur aus Negris Perspektive in das Zentrum der theoretischen Auseinandersetzung und der praktischen politischen Kämpfe gerät.¹⁰⁷

6.3 Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft

Wenn Philosophie und politische Theorie heute etwas leisten, dann ist es weniger die Kunst unmittelbare Antworten auf politische Probleme zu finden, sondern eher die richtigen Fragen zu stellen, um politische Debatten um mögliche Fehlentwicklungen überhaupt erst anzustoßen, die dann demokratisch diskutiert und bearbeitet werden. Die politische Philosophie kann also Entwürfe für neue Normen und Verhaltensweisen liefern, die den gegenwärtigen habituellen Prägungen entgegenstehen mögen, aber dennoch dringend angebracht sein können, wenn wir etwa an die Bedrohungen des Klimawandels oder die Dysfunktionalitäten des Kapitalismus denken. Besonders kritisch wird es immer dann, wenn unser unmittelbares Selbstverständnis infrage gestellt wird. Insbesondere das Arbeitsleben und unsere Rolle, die wir in diesem einnehmen, sind für viele von uns ein entscheidendes Merkmal unserer modernen Identität. Vielleicht ist dem auch so, weil diese moderne Identität mit traditionellen Sozialverbänden und Familienstrukturen gerochen hat und das städtische Individuum stattdessen zunächst von Berufsständen und Korporationen aufgesogen wurde.¹⁰⁸ Seit Mitte des 20.

105 Vgl. Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2002, S. 303-305.

106 Vgl. Negri, Antonio; Breljak, Anja; Schulz, Jorinde: »Die Mächte verstehen, die am Werk sind«. Ein Gespräch mit Toni Negri. In: Mühlhoff, Rainer; Breljak, Anja; Slaby, Jan (Hg.): *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der digitalen Gesellschaft*. transcript, Bielefeld 2019, S. 328.

107 Vgl. ebd., S. 332.

108 Vgl. Suzman, James: *Work. A History of How We Spend Our Time*. Bloomsbury, London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney 2020, S. 371.

Jahrhunderts gab es politische Denker und Denkerinnen, die auf diese starke Kopplung zwischen Arbeit und Identität verwiesen und dabei zugleich auf das Problem aufmerksam machten, dass, sollte die Arbeit jemals etwa aus Gründen des technischen Fortschritts verschwinden, der westlichen Gesellschaft ein massives Identitätsproblem bevorsteht.

Der Sozialphilosoph André Gorz (1923-2007) setzte sich in seinem Werk insbesondere mit der unter Wandlungsdruck geratenen Lebens- und Arbeitswelt des hoch technologisierten Kapitalismus auseinander. Ihm fiel dabei auf, dass, auch wenn die Arbeitsmenge in dieser schwindet, viele schon aus finanziellen Gründen nicht weniger arbeiten können. Zugleich steht das kulturell codierte Stigma der Arbeitslosigkeit drohend im Raum. Eine Umverteilung der Arbeitszeit und eine neue, bewusstere Lebenskultur jenseits der Lohnarbeit erscheinen im Werk von Gorz als Schlüsselmomente für ein besseres und sozialeres Leben.

Gorz' Werk steckt voller ungewöhnlicher Ideen und Konzepte und bezieht sich dabei immer wieder lose auf den Existenzialismus Sartres, aber auch auf die marxische Theoriebildung. Den Hauptwiderspruch der ihn umgebenden Gesellschaft beschrieb Gorz in den späten 80er-Jahren so: »Wir befinden uns in einem Gesellschaftssystem, das sich vor dem Anwachsen der freien Zeit fürchtet, während es gleichzeitig alles unternimmt, um sie noch zu vermehren; und das schließlich für die freie Zeit keine andere Zielsetzung findet, als sie mit allen Mitteln zu Geld zu machen.«¹⁰⁹ Hanna Arendt, die Gorz zitiert, problematisierte in ganz ähnlicher Weise:

»Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde. [...] Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?«¹¹⁰

109 Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 35.

110 Arendt, Hannah: Vita Activa oder vom tätigen Leben. Piper, München; Berlin; Zürich 2016 (1960), S. 13.

Schon 1983 hatte Gorz in seinem Buch *Wege ins Paradies*¹¹¹ die These aufgestellt, dass der späte Kapitalismus bald seine Konsumenten bezahlen müsse, um die Produktion aufrechtzuerhalten. Der Kapitalismus, im Stadium einer vollumfänglich automatisierten Produktion, muss den Menschen die Mittel bereitstellen, die sie zum Konsumieren brauchen. In der Tendenz entsteht so eine nahezu Umsonstökonomie, in der sich die Produzenten unterbieten. Allerdings steht dazu im Gegensatz die Werbeindustrie, der es mittels psychologischer Effekte gelingt, den tatsächlichen Wert der Waren um ein Vielfaches aufzublasen. So rettet sich das kapitalistische System nach Gorz dadurch, dass es die Absätze von Waren durch die systematische werbetechnische Manipulation der Bedürfnisse weiterhin hochhält. Doch neben der Konsumkultur hat der Kapitalismus in seiner Geschichte auch eine bestimmte Kultur der Arbeit erzeugt. Letztere ist für Gorz zum eigentlichen Problem geworden.

Ende der 80er-Jahre und bis noch in die 2000er-Jahre hinein prognostizierte Gorz, dass die Arbeitslosigkeit, bedingt durch Computerisierung und Robotisierung weiter steigen werde, wie auch der Anteil prekärer Beschäftigungsverhältnisse: »Was hier stattfindet, ist die *Wiedergeburt einer Dienstbotenklasse*, die die Industrialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg abgeschafft hatte.«¹¹² Der Grund dafür bestehe darin, dass die vorherrschende Arbeitsideologie es nicht zulasse, keinen Arbeitsplatz zu haben.¹¹³ Doch die Grundlage dieser Arbeitsideologie stirbt. Die Fortschrittserzählung bzw. »Utopie des Industrialismus« ist nach Gorz an ihr Ende gelangt: Wo die Arbeit ausgeht, kann das Versprechen einer umfanglichen Selbstbestimmung und freien Entwicklung aller innerhalb von Lohnarbeitsverhältnissen nicht mehr eingehalten werden.¹¹⁴ Wie Rousseau vor ihm, verweisen Gorz' Überlegun-

111 Gorz, André: *Wege ins Paradies*, Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit. Rotbuch Verlag, Berlin 1983.

112 Gorz, André: *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 34.

113 In Gorz eigenen Worten: »Durch Automatisierung und Computerisierung können wachsende Produktionsmengen mit abnehmenden Arbeitsmengen gewährleistet werden. Daraus folgt, dass der gesellschaftliche Produktionsprozess gar nicht mehr darauf angewiesen ist, dass jede(r) einer Vollzeitbeschäftigung nachgeht. Die Arbeitsethik erweist sich zunehmend als unpraktikabel, und die Arbeitsgesellschaft ist in die Krise gekommen.« Ebd., S. 329.

114 Vgl. ebd., S. 36f.

gen auf die Verkopplung von sozioökonomischer Ungleichheit mit den jeweiligen Zeittressourcen der Menschen. In Gorz' Bild sind die Wohlhabenderen teils genauso viel beschäftigt wie jene, die sich im Niedriglohnssektor verdingen. Erstere können sich jedoch zusätzlich die Arbeitszeit anderer erkaufen, während Letztere zur Vollzeittätigkeit oder zur Arbeit über das Rentenalter hinaus verdammt sind.

Die Arbeitsgesellschaft ist für Gorz demnach in die Krise geraten. Die Maschinerie erzeugt in zunehmendem Maße die Produkte, die Arbeiterin oder der Arbeiter hingegen wird immer weniger gebraucht: »Die Automatisierung ermöglicht Preissenkungen, weil sie die Lohnkosten reduziert, mit anderen Worten: die Beschäftigtenzahl.«¹¹⁵ So sinkt der Anteil der menschlichen Einwirkung innerhalb einer weitestgehend automatisierten Produktion zumindest in den Bereichen der klassischen produzierenden Industrie. Die Konsequenzen sind dabei nicht für alle gleich. Neben den viel beschäftigten Hochqualifizierten sieht Gorz eine parallel wachsende globale Dienstbotenklasse voraus. Jene erledigt die Haushaltstätigkeiten in prekären Beschäftigungsverhältnissen für diejenigen Gutverdiener, die es sich leisten können. Der Sektor der Dienstleistungen wächst so weiter an, die darin vertorten Beschäftigungsverhältnisse gleichen aber nicht mehr jenen der Industrie, die durch Jahrzehnte gewerkschaftlicher Arbeit mitgestaltet werden konnten. Die Gewerkschaften laufen ihrerseits Gefahr, zu einer Interessenvertretung der privilegierten, hoch qualifizierten Industriearbeiter zu verkommen.¹¹⁶ Die Spaltung der Gesellschaft in »professionelle Eliten einerseits, Massen von Arbeitslosen und prekär

115 Ebd., S. 33.

116 »In einer Situation ›deutschen Typs‹ [...] werden die von einer Arbeiterelite beherrschten Gewerkschaften gefährlich dazu neigen, die Interessen der Randarbeiter und Arbeitslosen zu vernachlässigen und – bewusst oder unbewusst – mit den Unternehmern ein ideologisches Bündnis der ›Gewinner‹ und ›Tüchtigen‹ gegen die ›Unfähigen‹ und ›Nichtstuer‹ zu schließen. Auch hier besteht also das Problem gewerkschaftlicher Politik [...] darin, ›die Starken mit den Schwachen zu solidarisieren‹. Diese Solidarisierung wird aber nur aus einer Sicht möglich sein, die radikal mit der Arbeitsethik und der von uns so genannten Arbeitsutopie bricht. Diese Utopie – samt ihrer Ethik von Leistungsbereitschaft, Anstrengung und Berufsstolz – verliert unabwendbar jeden humanistischen Gehalt in einer Situation, in der die *Arbeit nicht mehr die wichtigste Produktivkraft* ist und es daher auch *nicht genügend Dauerarbeitsplätze für alle geben kann*.« Ebd., S. 121.

Beschäftigten andererseits«¹¹⁷ scheint hier vorprogrammiert, es sei denn die Gesellschaft steuert politisch um und verabschiedet sich vom Ideal der lohnarbeitsbasierten Gesellschaftsteilhabe.

Woher kommt die Arbeitsideologie? Gorz bezieht sich in seiner kurzen historischen Darstellung auf ein Beispiel Max Webers, der den Wandel in der Tätigkeit eines Tuchverlegers in der Mitte des 19. Jahrhunderts beschrieb. Wurde dessen Zwischenhändlerstätigkeit einst noch von anderen Rationalitätstypen beherrscht, wie etwa familiären Verflechtungen oder traditionellen Handhabungen, traten irgendwann das reine rechnerische Kalkül und der Konkurrenzkampf mit anderen Verlegern in den Vordergrund seines Handelns. Übrig bleibt das »nackte Interesse«, das alle »buntscheckigen Feudalbande« zerrissen hatte, wie Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* (1848) formulierten.¹¹⁸ Gorz kommentiert dies mit Bezug auf Webers Konzept: »Die Neuheit, die der ›Geist des Kapitalismus‹ einführt, liegt in der engen und gegenüber allen anderen als rechnerischen Überlegungen gleichgültigen Eindimensionalität, mit der der kapitalistische Unternehmer die ökonomische Rationalität bis zur äußersten Konsequenz treibt.«¹¹⁹ Erzeugt wurden individualistisch kalkulierende Wirtschaftsbürger, die in der dystopischen Prognose Webers als Rädchen in einer »bürokratisch-industriellen Maschine« ihre Fachtätigkeit vollführen, als »Fachmenschen ohne Geist« oder als »Genussmenschen ohne Herz«.¹²⁰ Webers »Gehäuse der Hörigkeit« interpretiert Gorz angesichts seiner Gegenwart als sanft führende Gebilde, die über materielle Anreizsysteme regieren.¹²¹ Dabei funktioniert monetäre Entlohnung als das dominante Prinzip.¹²²

Angesichts des neuerlichen Wandels, durch Digitalisierung und Automation, ist es für Gorz von hoher Wichtigkeit eine neue Kultur der freien Zeit zu entfalten, die von unserem jetzigen marktvermittelten individuellen Nutzenkalkül radikal verschieden ist. Dabei zeichnet er das folgende gesellschaftliche Leitbild, das sich an einem freiwilligen

117 Ebd., S. 153.

118 Vgl. ebd., S. 45-49.

119 Ebd., S. 48.

120 Vgl. ebd., S. 74f.

121 Vgl. ebd., S. 75; 94.

122 Vgl. ebd., S. 71.

und daher nicht entlohnten Bereich, der nachbarschaftlichen Hilfe, orientiert. Gewissermaßen liegt die Zielstellung darin, den wachsenden kommodifizierten Dienstleistungssektor vom Lohnprinzip zu entkoppeln und ihn in eine solidarische, freiwillige Kooperation zu transformieren, die insbesondere von mitmenschlichen bzw. »konvivalen«¹²³ Diensten und Tätigkeiten geprägt ist¹²⁴, die bisher zwar auch zur Profession erklärt wurden, zugleich aber systematisch abgewertet werden gegenüber produzierenden Tätigkeiten in der Industrie.¹²⁵

»In einer Gesellschaft, in der die Zeit und produzierbare Ressourcen aufhören, knappe Güter zu sein, könnte die umgekehrte Lösung angestrebt werden: Die konvivalen Aktivitäten könnten schrittweise *ent-professionalisiert* und mit der Verkürzung der Arbeitszeit als freiwillige Aufgaben im Rahmen von Netzwerken der gegenseitigen Hilfe übernommen werden. Diese freiwilligen Tätigkeiten würden dann zu einem der Pole eines multipolaren Lebens, neben der bezahlten Arbeit (20 bis 30 Stunden pro Woche) und neben anderen nicht ökonomischen Tätigkeiten: im Bereich von Kultur, Erziehung, Unterhaltung, Verschönerung und Pflege der Lebensumwelt (und so weiter).«¹²⁶

Goetz schlägt hier mit der schrittweisen Abkehr von der Lohnarbeit als Leitprinzip einen universalisierten Dilettantismus jenseits der reduzierten Arbeit vor, der ganz im Sinne von Marx Menschen von eindimensionalen und insofern verkrüppelnden Tätigkeiten befreit und ihnen neue Erfahrungswelten bietet.

Die Lohnarbeit wird in Goetz' Augen realistischere nicht ad hoc verschwinden.¹²⁷ Sie muss aus seiner Sicht aber aufhören das Zentrum des Lebens der Menschen zu stellen, von dem aus sich alle privaten Tätigkeiten ableiten¹²⁸, wobei es eben darauf ankommt, sich nicht länger vollumfänglich mit seiner Lohnarbeit zu identifizieren.¹²⁹ Letztlich sei es also eine politische Frage, für welchen Weg sich die Gesellschaft

123 Ein Begriff den Goetz von dem österreichisch-US-amerikanischen Philosophen, Theologen Ivan Illich (1926-2002) übernahm.

124 Vgl. ebd., S. 226.

125 Vgl. ebd., S. 226f.

126 Ebd., S. 227.

127 Vgl. ebd., S. 224.

128 Vgl. ebd., S. 73.

129 Vgl. ebd., S. 167; 272f.

entscheiden wird. Einem Gesellschaftsmodell, in dem ein jeder oder eine jede Zeit habe, sich seinen privaten Aufgaben zu widmen, stehe ein Modell entgegen, in dem »man im Namen der Arbeitsplätze um der Arbeitsplätze willen ein Lebensmodell befördert, das die in der ökonomischen Sphäre Arbeitenden davon abschreckt, auch nur irgendetwas selbst und für sich selbst zu tun«¹³⁰. Dieses dualistische Bild ist sicher zu überspitzt. Vollkommen richtig aber ist die Problematisierung der überstarken Identifikation mit (und die Gebundenheit an) die Energie raubende Lohnarbeit, die in Form einer 40-plus-Stundenwoche neben sich keine anderen Tätigkeiten duldet.

Gorz skizziert ein alternatives gesellschaftliches Leitbild, in dem der koniviale Sektor, bestehend aus autonomen, selbst gewählten sozialen Tätigkeiten im »mikrosozialen Raum«, sich ganz ohne administrative Planung oder wohlfahrtsstaatliche Unterstützung entfaltet.¹³¹ Der Wohlfahrtsstaat ist für Gorz nur die Kehrseite des industriellen und wirtschaftsliberalen Denkens und hat mit seiner orchestrierten Fürsorge eher eine Passivierung oder Abschwächung des zwischenmenschlichen Engagements zur Folge.¹³² Vielmehr sollten laut Gorz die öffentlichen Institutionen und ihre Dienstleistungen, der marxischen Utopie gemäß, »in die Gesellschaft zurückgeholt« werden.¹³³

In *Arbeit zwischen Misere und Utopie* (1999) entwirft Gorz das Modell einer »Multiaktivitätsgesellschaft«, die auf Grundlage einer gesellschaftlich gesteuerten Verkürzung der Arbeitszeit beruht.¹³⁴ Angesichts der mit der steigenden Effektivität der Produktion einhergehenden Arbeitslosigkeit zielt eine Politik der Multiaktivitätsgesellschaft nicht darauf ab mehr Arbeit zu schaffen. Vielmehr müsse es deren Anliegen sein, die noch notwendige Arbeit (auf hohem technologischen Niveau) und den gesellschaftlichen produzierten Reichtum gleichmäßig zu verteilen.

»In der Folge kann dann wiederum das, was der Kapitalismus künstlich verschmolz und verwirrt, von neuem getrennt werden: das Recht auf

130 Ebd., S. 245.

131 Vgl. ebd., S. 264f.

132 Vgl. ebd., S. 75-94.

133 Ebd., S. 350.

134 Gorz, André: *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, S. 102-109.

ein ausreichendes Auskommen muß nicht mehr an einer dauerhaften und festen Stelle hängen und Bedürfnis, zu wirken, zu werken und von anderen anerkannt zu werden, [muß] nicht mehr die Form einer bezahlten und fremdbestimmten Arbeit annehmen.«¹³⁵

Um eine solche Gesellschaftsform zu erreichen, steht allerdings ein politischer und kultureller Kampf an, der aber den schon gegebenen Bedürfnissen der Individuen entspreche, die nach mehr Autonomie jenseits der Unternehmenswünsche streben.¹³⁶ Ein möglicher Ausweg aus dem kapitalistischen Lohnarbeitssystem hin zu dieser Gesellschaftsform ist für Gorz das Grundeinkommen. Nach langen Bedenken, ob nicht eine finanzielle Alimentierung der Menschen nur den Fortbestand der kapitalistischen Warenproduktion sichere und die Menschen letztlich in Passivität halte, gilt ihm um die Jahrtausendwende das bedingungslose Grundeinkommen, sofern es über dem Existenzminimum liegt, als der beste Weg bzw. »die erste Voraussetzung für eine Multiaktivitätsgesellschaft«¹³⁷.

Bevor Gorz ein bedingungsloses Grundeinkommen befürwortete, schlug er vor, das Grundeinkommen mit einem zeitlich bestimmten Pflichtteil an gesellschaftlicher Arbeit zu verbinden, das jedoch ein jeder und eine jede flexibel nach den eigenen Bedürfnissen abarbeiten können sollte.¹³⁸ Doch wäre dies eben, wie Gorz später zu bedenken gibt, keine Bedingungslosigkeit, die dem Menschen so oder so ein würdiges Auskommen sichert. Aus einer Zeit der Knappheit heraus entstand ein Denken, das Teilhabe an Leistung band. Da aber heute die Produktivkraft enorm gestiegen sei, habe die Arbeitszeit aufgehört, das Maß aller Dinge zu sein. Darüber hinaus sei es tatsächlich nicht ohne Weiteres möglich die Arbeit von Selbstständigen, immateriell Arbeitenden oder Kunstschaffenden zu messen. Nur das Grundeinkommen bewahre diese Gruppen vor einem Unterbietungswettbewerb, der in einer reichen Gesellschaft nicht notwendig ist.¹³⁹ Den Kritikern des bedingungslosen Grundeinkommens, die sich vor der vermeintlichen Faulheit der Leute

135 Ebd., S. 102-103.

136 Vgl. ebd., S. 103-104.

137 Ebd., S. 113.

138 Vgl. ebd., S. 119.

139 Vgl. ebd., S. 220.

fürchten, könne man entgegenhalten, dass die Tätigkeiten der angesprochenen Gruppen diesen oft als Selbstzwecke gelten. So ergebe sich der Umstand, dass garantiertes Grundeinkommen sich wohl als das beste Mittel, als »Aktivitätsmultiplikator«, zur freien Bürgertätigkeit erweisen würde.¹⁴⁰ Eine Ad-hoc-Einführung des Grundeinkommens sah Gorz dabei jedoch als unwahrscheinlich an und sprach daher von der Notwendigkeit einer schrittweisen Annäherung, frei von einem Entweder-oder-Denken.¹⁴¹

Gorz ist einer der einflussreichsten Vordenker einer dezidiert linken Version eines möglichen Grundeinkommens. Aus heutiger Sicht ist sein Ansatz jedoch auch mit verschiedenen Problematiken verbunden. Die Finanzierung des Grundeinkommens wollte Gorz über die Mehrwertsteuer bzw. Konsumsteuer erreichen.¹⁴² Dies ist insofern problematisch, als dies insbesondere jene trifft, die all ihr Einkommen auch ausgeben müssen. Heute schlägt die Linke, etwa zur Finanzierung einer Verkürzung der Vollzeitarbeitswoche, eher vor die Vermögens-, Erbschafts-, die Bodenwertsteuer oder den Spitzensteuersatz anzuheben.¹⁴³ Stephan Lessenich kritisiert auch, dass Gorz mit seinen Modellen das Globale Nord-Süd-Gefälle nicht thematisiert, sondern vielmehr nur innerhalb der nördlichen Wohlstandsgesellschaften denkt.¹⁴⁴ Zwangsläufig würden die Grenzfälle zwischen den europäischen Ländern und den angrenzenden Regionen sich womöglich noch verschärfen, insofern der Migrationsdruck in Grundeinkommensgesellschaften noch steigt. Gegenüber dieser berechtigten Kritik ist anzumerken, dass man heute sicher die Probleme globaler Vernetzung mitdenken muss, es wohl aber auch eine Überforderung des sozial-kreativen Denkens wäre alle Weltprobleme zugleich lösen zu müssen.

140 Vgl. ebd., S. 124; 144.

141 Vgl. ebd., S. 126.

142 Gorz, André: Wer nicht arbeitet soll trotzdem essen (Lette International. Frühling 1986). In: André Gorz und die zweite Linke (Hg.): Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2017, S. 101-121.

143 Vgl. Ziegler, Kathy: Weniger Arbeit und das Klima retten: eine Frage der Umverteilung. In: taz.de (25.09.2020), online unter: <https://taz.de/Weniger-arbeiten-und-das-Klima-retten!/5711894/> (Abruf am 01.05.2021).

144 Lessenich, Stephan: Der Grundeinkommensidee auf den Grund gehen. In: André Gorz und die zweite Linke (Hg.): Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2017, S. 121-129.

Tatsächlich war Gorz, wie so viele Denker und Denkerinnen heutzutage eher an einem iterativen Prozess sozialer Transformationen interessiert, der von kleinen sozialen Innovationen und Projekten in gesellschaftlichen Nischen seinen Ausgang nimmt.

In *Kritik der ökonomischen Vernunft* (2010) heißt es, dass eine mutige und konsequente Politik zur Verkürzung der Arbeitszeit die Wirkung zeigen würde, dass Nicht-Arbeit bzw. freie Zeit aufhören würde das bloße Gegenteil der Arbeitszeit zu sein, also Zeit für Erholung und Entspannung und Konsum. Stattdessen können in der neu gewonnen verfügbaren freien Zeit »neue Kooperations-, Kommunikations- und Austauschbeziehungen geknüpft werden«¹⁴⁵. Der hier neu entstehende Raum zeichne sich durch »autonome Tätigkeiten und selbstgewählte Ziele«¹⁴⁶ aus.

Gorz stellte sich gegen den orthodoxen Marxismus. Er verabschiedete sich von der Idee des Proletariats als einziges revolutionäres und geschichtlich beauftragtes Subjekt und wandte sich stattdessen, wie auch Negri, der heterogenen Gruppe der auf unterschiedliche Weise Unterdrückten oder Unterprivilegierten zu. Auch löste sich Gorz vom marxischen Gedanken, dass der Kapitalismus an seinen Widersprüchen zugrunde gehen werde, da dieser offenbar dieser Mittel und Wege gefunden die Nichtlösung seiner Probleme zumindest eine Zeitlang erfolgreich zu managen. Hauptmittel, um die Bedürfnisse weiter hochzuhalten und den Markt vor einer Sättigung zu bewahren, ist für Gorz dabei die Werbeindustrie, welche die Bedürfnisse künstlich hochhält. Wie bereits gezeigt, ist diese Diagnose bis heute vollkommen zutreffend.

Um nun *Auswege aus dem Kapitalismus* (2009)¹⁴⁷ zu finden, skizzierte Gorz kurz vor seinem Freitod (2007) ein Panorama sich bereits abzeichnender neuer politisch-kultureller Lebensweisen, die in den gesellschaftlichen Nischen erblühten. Weniger konsumieren heiße mehr leben, und dies zudem angstfreier und freundschaftlicher. Geld sollte seiner Ansicht nach wieder ein regionales Tauschmittel werden. Auch die heraufziehende global verknüpfte Wissensgesellschaft und

145 Gorz, André: *Kritik der ökonomischen Vernunft*. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 153f.

146 Vgl. ebd., S. 154.

147 Gorz, André: *Auswege aus dem Kapitalismus*. Beiträge zur politischen Ökologie. Rotpunktverlag, Zürich 2009.

die freie Softwareszene bereiten den Weg in einen Protokommunismus, der endlich ein nicht entfremdetes, autonom gestaltetes Leben ermöglicht, das lokal basiert ist, statt in die Zwänge der globalen Warenflut eingebunden zu sein.

Gorz suchte nach einem Ausweg aus dem Kapitalismus und sieht diesen insbesondere durch die Möglichkeiten von neuen reziproken Nachbarschaftsbeziehungen sowie gemeinschaftlich organisierter lokaler Produktion gegeben. Insbesondere eine Reduktion der künstlich erzeugten Bedürfnisse auf die gesellschaftlich notwendige Arbeit stand ihm vor Augen. Jene Überlegungen ähneln stark denen, der hier zuvor besprochenen Anthropologen. Es ging Gorz um eine Befreiung von der expansiven, vom Wettbewerb getriebenen Produktion und einen Bruch mit der Verwertungslogik. Daher ist neben einer Reduktion der Arbeit auf die Notwendigkeiten auch eine authentische Form des Verlebens freier Zeit anzustreben, in der Zeit nicht effektiv genutzt, sondern »verausgabt« wird, zumal die Kategorien der instrumentellen Vernunft, wie Effektivität oder Nutzen, sich auf die Freizeit nicht anwenden lassen ohne sie zu pervertieren.¹⁴⁸ In Gorz' utopischem Leitbild einer »Gesellschaft der befreiten Zeit« soll es eine duale Sphäre geben, in der ein jeder von der einen Hälfte der Fremdbestimmung bzw. der möglichst schnell zu erledigenden Arbeit in die andere Hälfte der Autonomie der freien Zeit wechseln kann. In dieser wird Zeit verausgabt – um im Anschluss erneut anfallende notwendige Arbeit zu erledigen. Dem Diskurs bleibt hier die Bestimmung der wirklichen Notwendigkeiten anheimgestellt.

Das Ideal des freien Dilettierens, das sich bei Marx in der Rede vom freien Wechsel innerhalb eines Tages zwischen den Tätigkeiten des morgendlichen Jagens, des mittäglichen Schafehütens und des abendlichen Kritisierens findet¹⁴⁹, spielt, wie bereits bemerkt, auch für Gorz eine große Rolle, der davon ausgeht, dass es der Natur kreativer Köpfe entspreche, viele Dinge zugleich zu tun: »Die schöpferischen Geister und Pioniere sind in der Regel vielfältig interessierte Menschen, die sehr unterschiedliche und wechselnde Interessenschwerpunkte

148 Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 31.

149 Vgl. Marx, Karl; Engels, Friedrich (MEGA² I/5): Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/5. De Gruyter Akademie Forschung, Berlin; Boston 2017, S. 34-37.

haben. Einstein konzipierte die Relativitätstheorie während der freien Zeit, die ihm seine Vollzeitbeschäftigung am Berner Patentamt ließ.«¹⁵⁰

Selbstredend war dabei auch für Gorz klar, dass nicht jeder ein Einstein ist. Die bisherige Formatierung der Menschen macht eine plötzliche Selbstbeschäftigung zu eigenen Zwecken schwer. Den Gewerkschaften schreibt er dabei die potenzielle Fähigkeit zu, den Menschen zu autonomen Tätigkeiten zu befähigen und sie vor dem Schicksal der passiven und dauermanipulierten Konsumenten zu bewahren, indem sie etwa an die Tradition der Nachbarschaftszentren und Volkshochschulen anknüpfen, Bildung vermitteln und Sinnangebote jenseits der Arbeit unterbreiten. Gewerkschaften sollen so als Kommunikations-Plattformen in die Gesellschaft hineinwirken.¹⁵¹ Es gelte aber auch: »Der gesellschaftliche und kulturelle Wandel verlangt von jeder Person eine Arbeit an sich selbst, zu der sie zwar angeregt werden kann, die jedoch kein Staat, keine Regierung, keine Partei und keine Gewerkschaft an ihrer Stelle tun kann. Er fordert, dass wir einen anderen Sinn in unserem Leben finden als die Erwerbsarbeit [...].«¹⁵²

Gorz' Werk verweist in allen Aspekten vor allem auf die offenen Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, die heute durch die digitale Transformation wieder verstärkt auftreten.¹⁵³ Eine umfassende Automatisierung, so wie Gorz dies annahm, ist jedoch bisher nicht eingetreten und steht wohl auch nicht unmittelbar an. Und doch fällt es schwer zu glauben, dass zukünftig nur Teilaspekte von Berufen automatisiert werden. Briefsortierer in Großraumbüros von Versicherungen wird es nur so lange geben, wie die Lohnkosten gering sind. Ob es zukünftig gelingen wird, dass sich ein jeder ein wirklich autonom gewähltes Leben gestalten kann, fern von den Zwängen des Arbeitsmarktes und der Lohnarbeit, ist eine offene Frage. Zugleich läge darin eine große Herausforderung, denn ein jeder würde darauf verwiesen sein, sich einer oder mehreren selbst gewählten Aufgabe(n) zu widmen und darin seinen Sinn zu finden.

Parallel zu Gorz' Überlegungen entwickelte der in die USA ausgewanderte deutsch-österreichische Philosoph Frithjof Bergmann (1930-

150 Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010, S. 352.

151 Vgl. ebd., S. 346-347.

152 Ebd., S. 341f.

153 Vgl. ebd., S. 31.

2021) sein lohnarbeitskritisches Konzept der »Neuen Arbeit«¹⁵⁴. Dessen Kern besteht darin, in langfristigen und intensiven Gesprächen die intrinsischen Motivationen der Menschen zu erwecken und ihnen Räume aufzuzeigen, wo sie diese selbst gewählten Berufungen (zunächst) jenseits der Lohnarbeit entfalten können. Das Ziel bestand darin, die Menschen zu einer Arbeit bzw. Tätigkeiten finden zu lassen, »die sie wirklich wollen«. Nach Bergmann mangle es den Menschen durch die lange Prägung durch fremdbestimmte Lohnarbeit an Fantasie und Mut neue Wege zu beschreiten, vor allem aber an Begierde nach Neuem.¹⁵⁵ Der Hintergrund für Bergmanns Überlegungen war das absehbare Ende der auf menschlicher Arbeit beruhenden industriellen Autoproduktion. Bergmann und sein von ihm gegründetes »Zentrum für Neue Arbeit« waren 1984 für General Motors tätig, während der Konzern in der Stadt Flint in Michigan darum bestrebt war, seinen Personalbestand drastisch zurückzufahren, dabei aber die Konsequenzen für die Kommune durch ein Sozialprogramm abfedern wollte.¹⁵⁶

Auch Bergmann setzte wie Gorz auf Eigenarbeit und nachbarschaftliche Netzwerke sowie insbesondere auf eine kooperativ betriebene lokale »Hightech-Eigenproduktion« (etwa mittels 3-D-Druck). Dabei bezieht sich Bergmann tatsächlich in seinen Beispielen oft eher auf kreative und innovative »Lowtech«-Lösungen, die auch in weniger entwickelten Ländern funktional sind.¹⁵⁷ Zentrale Werte der »Neuen Arbeit«, die das neue Mindset der Menschen ausmachen sollen und die einen signifikanten Unterschied zum, auch nur 200 Jahre alten, »Job-System« ausmachen, sind nach Bergmann insbesondere Selbstständigkeit, Freiheit des selbstbestimmten Kreierens (statt eines bloßen Auswählens) und die effektive Teilhabe an Gemeinschaft. Statt dass die Arbeit, wie in der Lohnarbeit, als eine »milde Krankheit« wahrgenommen werde, bei der man sagt: »Es ist schon Mittwoch, bis Freitag halten wir das aus«, sollte die Arbeit nach dem industriellen Lohnarbeitssystem wieder dem Menschen dienen, statt ihn zu erschöpfen, so Bergmann in bildreichen Worten.¹⁵⁸

154 Bergmann, Frithjof: Neue Arbeit. Neue Kultur. Arbor Verlag, Freiburg i.Br. 2020 (2004).

155 Vgl. ebd., S. 134-141.

156 Vgl. ebd., S. 127-133.

157 Vgl. ebd., S. 193-284.

158 Vgl. ebd., S. 13.

Dabei zielt er insbesondere auf neue Entfaltungsmöglichkeiten auf Grundlage neuer Räume freier Zeit: Sein konkreter Vorschlag für Flint war simpel: Statt dass die halbe Stadt arbeitslos werde, sollten sich die Einwohner (die größtenteils vom nun bald weitestgehend automatisierten Automobilwerk lebten) die noch vorhandene Arbeit teilen, und zwar derart, dass sie jeweils 6 Monate arbeiten und 6 Monate über freie Zeit verfügen.¹⁵⁹ In diesem Raum setzte die Initiative des Zentrums für Neue Arbeit ein, die die Menschen in intensiven Gesprächen dazu brachte, sich ihrer Wünsche bewusst zu werden und ihre eigenen Projekte zu entwickeln. Für den Umbau der Arbeitswelt und die »progressive Abschaffung der Lohnarbeit« hält Bergmann daher auch ein Stiftungssystem für nutzbringend, das Projekte, die aus einer Eigenmotivation heraus entstanden sind, fördern kann bzw. überhaupt erst die Eigenmotivation stimuliert und das Nachdenken über persönlich als sinnvoll erachtete Tätigkeiten anregt.¹⁶⁰ Ein bedingungsloses Grundeinkommen hält er im Gegensatz zu Gorz eher für passivierend.¹⁶¹ Die von Bergmann ausgehende »New Work«-Bewegung hat sich mittlerweile weitestgehend von ihren kapitalismuskritischen Wurzeln gelöst und ist zum Bedauern Bergmanns Teil der Managementliteratur geworden, die nun, durch die Gestaltung angenehmerer und kreativerer Arbeitsbedingungen, nur noch auf Produktionsfortschritte schießt. Besonders interessant ist, dass Bergmanns Aufmerksamkeit sich nicht vordergründig auf die Ermöglichung freier Zeit richtet, sondern vielmehr auf die Verbesserung der Arbeit und deren Bedingungen. Der Weg, der ihm hierfür als der geeignetste erscheint, ist die Reduzierung der Arbeitszeit. Eine Reduzierung der Arbeitszeit werde früher oder später auch bessere Arbeit hervorbringen.

Für den Sozialwissenschaftler Fritz Reheis vertreten die genannten Autoren Konzeptionen einer »Dualwirtschaft«¹⁶², deren Kern im Grun-

159 Vgl. ebd., S. 10.

160 Vgl. ebd., S. 119-120.

161 Vgl. ebd., S. 176.

162 Ein weiterer bekannter Vertreter dieses Ansatzes ist der Soziologe Joseph Huber. Dieser diagnostiziert in seinem Buch *Die Zwei Gesichter der Arbeit. Ungenutzte Möglichkeiten der Dualwirtschaft* (1984): »Arbeit ist knapp, wenn und weil alle zu viel arbeiten wollen, oder müssen, oder wollen müssen – und müssen wollen« (S. 159). Hubers darauf aufbauende Lösungsstrategie ist eine der Arbeitszeitverkürzung, Arbeitszeiteilung sowie Arbeitszeitflexibilisierung, die eine Spaltung

de ein »sozialpädagogisches Reformprogramm« zum Umbau der Industriegesellschaft sei, da es auf ein »Lernen durch Sozialerfahrung« setze, wobei die darin wachsenden Ansprüche an ein gutes Leben vermutlich eine enorme subversive Kraft entfalten.¹⁶³ Ich teile diese Einschätzung, wengleich mir Kooperativen oft nicht über die Lebensformen bestimmter Milieus hinauszukommen scheinen, wie beispielsweise in städtisch und studentisch geprägten Kotexten, wo teils noch genügend freie Zeit vorhanden ist. Die Herausforderung liegt so gesehen in der Verstetigung und weiteren Verbreitung. Gorz' »Multiaktivitätsgesellschaft« fällt mit dieser Begriffsbestimmung der »Dualwirtschaft« weitestgehend zusammen. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass bei Gorz stärker die Rede von freier Tätigkeit als von alternativer Arbeit ist. Freie Zeit ist mit Sicherheit, wenn sich eine entsprechende Kultur der intrinsischen Motivation entfaltet, nicht eine Kultur totaler Passivität, sondern eine des selbstbestimmten Tuns. Die neuen Vernetzungs-

der Gesellschaft in Erwerbstätige und Ausgeschlossene vermeidet. Sein Resümee lautet: »Qualitatives Wirtschaftswachstum und Arbeitszeitpolitik wirken dieser gesellschaftlichen Spaltung entgegen und führen stattdessen, in Verbindung mit partnerschaftlichen und ›postmaterialistischen Lebensmustern«, zu einer besser balancierten Dualwirtschaft. In einer besser balancierten Dualwirtschaft ist das Industriesystem in seine soziale und natürliche Umwelt verträglich eingebettet. Die Erwerbsarbeit dient nicht bloß ihren Zwecken, sondern auch der Ermöglichung eigener Aktivitäten und dem Genuß von Freizeit und Muße« (S. 219). Huber, Joseph: Die Zwei Gesichter der Arbeit. Ungenutzte Möglichkeiten der Dualwirtschaft. S. Fischer, Frankfurt a.M., 1984. Und auch der einflussreiche Soziologe Ulrich Beck hielt um die Jahrtausendwende angesichts des technologischen Wandels den Rückgang von Vollzeitstellen für wahrscheinlich. Auch er sah eine »Gesellschaft der mannigfachen Tätigkeiten« im Kommen, verkoppelt dies aber mit seiner politischen Idee der sogenannten Bürgerarbeit. Einzelne sollten hier zu sozialen Tätigkeit verpflichtet werden, die konkrete Tätigkeit aber selbst wählen können. Letztlich ist dieses Zwei-Klassen-Modell jedoch kritisch zu betrachten und hat zudem große Ähnlichkeiten mit dem Sanktionsmodell des Hartz-4-Systems, das das offizielle Existenzminimum kürzt, wenn offerierte Stellen ausgeschlagen werden. Siehe dazu: Beck, Ulrich: Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

163 Vgl. Reheis, Fritz: Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Primus Verlag, Darmstadt 1998, S. 177.

und Kommunikationsmöglichkeiten sowie insbesondere das digital zirkulierende gesellschaftliche Wissen machen heute die Bedingungen für eine Multiaktivitätsgesellschaft so günstig wie selten zuvor. Schon deswegen lohnt es sich, Gorz und seine Ideen in Erinnerung zu rufen. Auch Bergmanns Vision, dass eine Verkürzung der Arbeitszeit, die Chance zu einer individuellen Neubesinnung und dadurch letztlich auch qualitativ gehaltvollere Lohnarbeitstätigkeiten ermöglicht, sollte heute ernst genommen werden.

Akteure, die die Transformation der Arbeit begleiten, gibt es bereits, so wie sich dies Gorz von den Gewerkschaften wünschte. Förderprojekte, Stiftungen und Vereine bieten heute Diskussionsplattformen für die neu aufkommenden Fragen nach Sinn und Zweck oder nach Haben und Sein. Insbesondere jene Regionen, in denen etwa mit dem Kohleausstieg ein Strukturwandel bevorsteht, können heute als experimentelle Räume für neue nachhaltige Lebens und Wirtschaftsformen dienen. Auch hier wird sich die Arbeit wieder wandeln und neu über selbstgewählte Ziele nachgedacht.

6.4 Zeit und Gerechtigkeit

Bereits in der Einleitung hatten wir festgestellt, dass Politik wie auch politische Theorie wesentlich mit Verteilungsfragen von Ressourcen und Rechten beschäftigt sind. Die Idee gleicher Rechte für alle entwickelte sich in den westlichen Demokratien schrittweise. Später folgten Ansätze, welche die errungene formale Gleichheit durch eine Umverteilung von materiellen Ressourcen ergänzt sehen wollten, da nur so eine faktische Chancengleichheit herrsche. Zeit, also Arbeits- und Erholungszeit, kann als eine Ressource betrachtet werden, bei deren Verteilung Gerechtigkeitsfragen aufgeworfen werden. Der wohl prominenteste Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jahrhunderts ist der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921-2002). Zunächst soll hier dessen Perspektive auf das Problem der Verteilung freier Zeit betrachtet werden, zu dem er sich erst spät äußerte. Im Anschluss wird Rawls Perspektive mit der Position von Julie Rose kritisch relativiert. Ihr Ansatz erweist sich dabei als differenzierter und passgenauer für heutige zeitpolitische Aufgabenstellungen. Die Leitfrage kann dabei lauten: Vorausgesetzt, dass es überhaupt möglich ist, wie sollte freie

Zeit verteilt werden: nach dem Gleichheitsprinzip, nach Leistung oder Bedarf?

Rawls formuliert in seinem Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (engl. 1971, dt. 1975)¹⁶⁴ ein liberales Verfahren zur gerechten Ausgestaltung von Gesellschaften, das auf dem Wert der Gleichheit beruht, ohne diesen zu verabsolutieren. Als Grundgüter gelten Rawls insbesondere politische Rechte, Freiheiten und Chancen (z.B. auf Ämter) sowie die Einkommen und Vermögen der Menschen. Rawls' Modell beruht dabei auf bestimmten Vorannahmen: So setzt er voraus, dass sich Menschen rational verhalten und dass sie gemeinsam über die Ordnung bestimmen wollen, in der sie leben. Als Vertragstheoretiker bemüht er das Gedankenspiel eines Vertragsschlusses, insofern er von einem hypothetischen Urzustand ausgeht. Diesen nennt Rawls »Schleier des Nichtwissens«. Hinter jenem gedachten Schleier rasoniert ein jeder Bürger über die Ausgestaltung der Gesellschaft ohne Wissen über seine zukünftige gesellschaftliche Position. Ungleichheiten bzw. Differenzen werden prinzipiell akzeptiert, jedoch müssen diese gerechtfertigt sein. Individualrechte bzw. politische Rechte hingegen gelten für alle in gleichen Maßen.

Rawls schließt nun, dass ein jeder Bürger im Urzustand ein rationales Interesse daran habe, die schlechtestmögliche Position, die man beim Eintritt in die Gesellschaft bekommen kann, institutionell möglichst zu stärken. Auch empfiehlt er, dass beim Vergleich verschiedener Modelle stets jenes gewählt werden sollte, in dem die schlechteste Position in der Relation zu anderen Modellen besser abschneidet. Dies ist die sogenannte »Maximin-Regel«. Ungleichheiten sind in einer marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft, von der Rawls im Gegensatz zu Marx' Ideal ausgeht, wahrscheinlich und allgemein akzeptiert. Rawls geht davon aus, dass in einer solchen Ordnung das Wohl aller befördert werde, jedoch nur insofern die Ungleichheit nicht das Maß verliert. Deswegen spricht er vom »Differenzprinzip«, das besagt, dass Ungleichheiten nur dann legitim sind, wenn im Schnitt jeder Bürger und insbesondere die Ärmsten von einem dadurch erst ermöglichten größeren Wohlstandsertrag mehr profitieren als bei einer bloßen Gleichverteilung.

Allerdings ist die Bestimmung der gesellschaftlichen Güter, um die es bei der Verteilung geht, nicht einfach. In der frühen Version seiner

164 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.

Theorie geht es um materielle Ressourcen, Vermögen und Einkommen, aber auch Chancen. Dies sind Dinge, die sich relativ leicht bemessen lassen. Denkt man an Bildung und kulturelle Fähigkeiten, wird es bereits komplizierter. In der Neuformulierung seiner Theorie *Gerechtigkeit als Fairneß* (2001 engl., 2006 dt.)¹⁶⁵ nimmt Rawls auch die freie Zeit in den Katalog jener Güter auf, über deren Verteilung nachgedacht werden sollte. Der rationale Egoismus hinter dem Schleicher des Nichtwissens legt es nahe, dass die am schlechtesten gestellten Bürger die Begünstigten sozialstaatlicher Umverteilung sein sollten. Doch es gibt auch Menschen, die sich bewusst materiell beschränken (etwa nur Teilzeit arbeiten), woraus sich die folgende Frage ergibt: »Sind die am wenigsten begünstigten [...] jene, die von der Sozialhilfe leben und den ganzen Tag vor Malibu surfen?«¹⁶⁶

Rawls schlägt daraufhin zwei Arten des Umgangs mit diesem Phänomen vor, die darauf hinauslaufen, das Problem entweder zu ignorieren oder das Privileg freier Zeit mit anderen Gütern zu verrechnen, wobei die genaue Ausgestaltung im Unklaren bleibt:

»Mit dieser Frage kann man in zwei verschiedenen Formen umgehen: Die eine Möglichkeit ist die, daß man annimmt, jeder habe einen normierten Arbeitstag; die andere Möglichkeit ist die, daß man in die Liste der Grundgüter einen bestimmten Betrag an Freizeit aufnimmt, etwa sechzehn Stunden pro Tag, sofern der übliche Arbeitstag acht Stunden dauert. Wer nicht arbeitet, hat dann acht zusätzliche Stunden Freizeit, und diese zusätzlichen acht Stunden zählen wir als Äquivalent des Index-Werts der am wenigsten Begünstigten, die einen üblichen Arbeitstag haben.«¹⁶⁷

Übersetzt heißt das: Jene Arbeitenden, die materiell dennoch schlecht gestellt sind, bekommen Unterstützung in einem genau berechneten Maße (Index-Wert). Jenen aber, die selbstbestimmt vom Achtstundentag abweichen, erkennt Rawls jeglichen Anspruch auf Unterstützung ab, denn seine ganze Theorie ruht auf der Annahme, dass »alle Bürger normale und lebenslang voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft sind. [...] Diese Voraussetzung impliziert nun, dass alle bereit sind zu

165 Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.

166 Ebd., S. 274.

167 Ebd., S. 274.

arbeiten und ihren Anteil an den Bürden des sozialen Lebens zu tragen.«¹⁶⁸ Die Surfer am Strand von Malibu müssen einen anderen Weg finden, sich zu ernähren, aber mit gesellschaftlicher Unterstützung sollen sie nicht rechnen können.¹⁶⁹ Er fügt jedoch einschränkend hinzu:

»Freilich, wenn die Freizeit in den Katalog aufgenommen wird, muß die Gesellschaft dafür sorgen, daß Gelegenheiten zu fruchtbarer Arbeit allgemein zu Gebote stehen. Die komplizierten Fragen, die damit zusammenhängen, können wir nicht erörtern. Der springende Punkt ist, daß wir die Freizeit auf die Liste setzen können, falls das durchführbar und der beste Ausdruck der Idee ist, daß alle ihren Beitrag zur kooperativen Arbeit der Gesellschaft beitragen müssen.«¹⁷⁰

Ein hohes Maß an Freizeit ist demnach ebenso zu den zu beachtenden Grundgütern zu zählen wie ein hohes Maß an Einkommen und Vermögen (wobei Letztere auch ein höheres Maß an Freizeit ermöglichen). Ist allen Bürgern durch ein Modell gedient, bei dem manche ein höheres Vermögen (und/oder Freizeit) haben, so ist dies nach Rawls durchaus auch legitim. Arbeitslosigkeit wird von ihm nicht tiefergehend behandelt, da er schlicht voraussetzt, dass es genügend Arbeit gibt.¹⁷¹ Die Idee eines Anrechts auf ein universelles Grundeinkommen lehnt Rawls damit ebenso ab.

Seine liberale Theorie der Gerechtigkeit basiert auf einer Affirmation der sozialen Marktwirtschaft. Deren Rückseite ist jedoch bisher stets eine Disziplinierung ihrer Mitglieder, die diese zur Arbeitstätigkeit hinführt. Soziale Sicherungsmechanismen sind stets minimalistisch ausgestaltet, um Arbeitslosigkeit unattraktiv zu gestalten. Hintergründig spiegelt sich hier auch ein Menschenbild wider, das von einem individualisierten Wirtschaftsbürger ausgeht. Angesichts dessen gelten alle davon abweichenden Lebensentwürfe als pathologisch und sollten durch die gesellschaftlichen Institutionen in dem Sinne »resozialisiert« und »aktiviert« werden. Alle sollen ihren Sinn in der unternehmerischen Arbeit oder der Lohnarbeit finden.

168 Ebd., S. 274.

169 Vgl. ebd., S. 275.

170 Ebd., S. 275.

171 Davon ging im Übrigen auch Lenin aus, der etwas direkter formulierte: »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« Zit. in: Skidelsky, Robert: *Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch?* Passagen Verlag, Wien 2020, S. 34.

Doch auch aus einer liberalen Perspektive wurde Rawls Ablehnung eines garantierten Grundeinkommens kritisiert: Der Philosoph und Ökonom Philippe Van Parijs reagierte 1991 auf Rawls Bezugnahme auf die Surfer von Malibu mit dem Aufsatz *Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income* (1991).¹⁷² Van Parijs argumentiert dafür, dass die materiellen Unkosten geringer zu bemessen seien als die kulturellen Benefits einer freien bzw. im wirklichen Sinne liberalen Gesellschaft, die auch den einen oder anderen unproduktiven Trittbrettfahrer (aka Surfer) mitfinanziert, weil deren Konzeption des guten Lebens nicht als geringwertiger erachtet wird als die von strebsamen Bürgern. Auch jene, die nicht im engeren Sinn tätig sind, können potenziell mit ihrer Lebenskunst die Gesellschaft bereichern und inspirieren.

Mit ihrem Buch *Free Time* (2016) unterzieht Julie L. Rose die Gerechtigkeitstheorien der liberalen Verfahrens- und Gerechtigkeitstheoretiker einer kritischen Revision, indem sie diese auf deren Leerstellen hinweist.¹⁷³ Neben John Rawls gehört für Sie hierzu u.a. auch Michael Walzer. Letzterer formulierte in *Sphären der Gerechtigkeit* (1983 engl., 1992 dt.) keine hypothetische Vertragstheorie, sondern eine Theorie der Gerechtigkeit, die von den empirisch feststellbaren Wertzuweisungen in einer Gesellschaft ausgeht.¹⁷⁴ So gibt es verschiedene Güter wie Bildung, Einkommen oder Gesundheit, deren gerechte Verteilung erst bestimmt werden kann, wenn man deren spezifischen gesellschaftlichen Wert kennt. Verteilungsgerechtigkeit steht in Relation zu sozialen Sinnbezügen gegenüber bestimmten Gütern. Zu der Reihe von sozialen Primärgütern zählt Walzer auch die Freizeit. Doch Rawls wie Walzer behandeln Freizeit aus Rose' Perspektive eher als Ergänzung eines Sets von Gütern, das durch andere Güter wie Einkommen dominiert wird.

172 Van Parijs, Philippe: *Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*. In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 20, No. 2 (Spring, 1991), S. 101-131. Die deutsche Übersetzung »Warum Surfer durchgefüttert werden sollten« findet sich in dem Band: Kovce, Philip; Priddat, Birger P. (Hg.): *Bedingungsloses Grundeinkommen – Grundlagentexte*. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 373-411.

173 Rose, Julie L.: *Free Time*. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 2016, S. 3.

174 Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1992.

Beide konzentrieren sich ausschließlich auf die Verteilung von Vermögen und Einkommensunterschieden, während der Verteilung von Zeit zu wenig Beachtung geschenkt wird. Freizeit wird hier als eine Angelegenheit der persönlichen Vorlieben angesehen oder aber als ein Gut, dass man mehr oder weniger hat. In den bisherigen liberalen Gerechtigkeitstheorien gelte nach Rose: Wenn der Zugang zu Freizeit ungleich ist, wird vermutet, dass sich dies durch die Ressourcen des Einkommens und des Vermögens begründet. Auch ist dabei oft die Rede von individuellen Präferenzen, wenngleich Zeit doch vorwiegend zur Arbeit genutzt wird. Freie Zeit ist also eher ein Effekt von anderen Gütern oder Entscheidungen.¹⁷⁵

Rose hält dies jedoch für falsch. Sie stellt die These auf, dass Freizeit als eine eigenständige Ressource betrachtet werden sollte. Die Ressource freie Zeit braucht man, um einerseits selbst gesetzte Ziele zu verfolgen, wie immer diese bestimmt sein mögen, aber ebenso um die gegebenen formalen liberalen Freiheiten (also etwa Religionsfreiheit, Versammlungsfreiheit oder Meinungsfreiheit) auch faktisch ausüben zu können.¹⁷⁶ Es ist für Rose essenziell, dass eine jede Bürgerin und ein jeder Bürger ihre oder seinen »fairen« Anteil an freier Zeit bekommt, denn ohne dies können formale Freiheiten und Chancen nicht wahrgenommen werden.¹⁷⁷ Rose unterscheidet dabei bewusst auch zwischen Freizeit (leisure), die begrifflich vom politischen Diskurs zwar reflektiert wurde, aber allein mit Erholung, Kontemplation oder Spiel in Verbindung gebracht wird, und freier Zeit (free time), die sie als Ressource beschreibt.¹⁷⁸

Gemeinhin gilt Geld oft als eine Multizweck-Ressource, die sich für alles verwenden lässt. Doch auch Geld lässt sich nach Rose nicht eins zu eins in freie Zeit übersetzen, wenn etwa bestimmte persönliche Verpflichtungen bestehen oder persönliche körperliche Einschränkungen mit einem erhöhten Zeitbedarf einhergehen.¹⁷⁹ Dies bedeutet auch, dass ein »fairer Anteil« an freier Zeit je nach Individuum unterschiedlich ausfallen muss, da auch die individuellen Grundbedürfnisse

175 Vgl. Rose, Julie L.: *Free Time*. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 2016, S. 36.

176 Vgl. ebd., S. 39-65.

177 Vgl. ebd., S. 73.

178 Vgl. ebd., S. 16; 31.

179 Vgl. ebd., S. 82.

aufgrund körperlicher oder sozialer Kriterien verschieden ausfallen – während die Freizeit nur die Zeit sein kann, die nach Erfüllung dieser Grundbedürfnisse übrig bleibt.¹⁸⁰ Laut Rose reicht es daher nicht aus, eine gerechte Verteilung von Einkommen und Wohlstand zu erreichen, um eine faire Verteilung freier Zeit zu gewährleisten.¹⁸¹

Um jeder und jedem ihren/seinen »fairen Anteil« an freier Zeit zu gewährleisten, sollte sich nach Rose jede liberale Gerechtigkeitstheorie und die von diesen inspirierten Demokratien mit der spezifischen Verteilung freier Zeit auseinandersetzen. Mittel, um diesen legitimen (da die Nutzung von Grundrechten faktisch ermöglichenden) Anspruch der Bürger zu gewährleisten, können rechtliche Regelungen zu einer erhöhten Arbeitnehmerflexibilität sein. Auch das Grundeinkommen, eine öffentliche Unterstützung für Pflegeaufgaben, aber auch Zuschüsse zu niedrigen Löhnen sowie insbesondere die Stärkung der traditionellen Sonntagsschließungsgesetze hält Rose für mögliche geeignete Maßnahmen.¹⁸² Von besonderer Wichtigkeit ist nach Rose, dass die Menschen gemeinsame Räume freier Zeit brauchen, denn nur dann kann ein erfülltes Sozialleben oder politisches Vereinsleben stattfinden (was bereits auch Tocqueville betonte). Vor dem Hintergrund der heutigen US-amerikanischen Arbeitskultur ist ihr Plädoyer von besonderer Wichtigkeit. Viele amerikanische Arbeitnehmer sind überbeschäftigt, arbeiten am Wochenende oder haben mehrere Jobs.¹⁸³

Rose konzipiert freie Zeit als eine für die Demokratie grundlegende Ressource und weist dabei auch auf den drohenden Zerfall gemeinschaftlicher öffentlicher Zeiträume hin. In der politischen Theorie und Ideengeschichte geht es allzu oft um die Dimensionen der Freiheit und ihre Bedrohungen. Oft bleibt dabei schlicht unreflektiert, dass Freiheit

180 Vgl. ebd., S. 58.

181 Allerdings ist wohl kritisch anzumerken, dass Grundbedürfnisse (wie die vorangegangenen Kapitel und Einblicke der Anthropologen gezeigt haben) historisch sehr veränderlich und stets begrifflich umkämpft sind. Was einst als Luxuskonsum galt, kann heute schon zum Grundbedürfnis geworden sein. Auch hier gilt, dass eine demokratische gesellschaftliche Bestimmung von Grundbedürfnissen, inklusive deren Varianten für eingeschränkte oder besonders belastete Gesellschaftsgruppen, immer nur provisorisch oder momentan vorgenommen werden kann.

182 Vgl. ebd., S. 93-111; 137-145.

183 Vgl. ebd., S. 98.

nichts ist ohne ein ausreichendes Maß an freier Zeit. Die sich entgrenzende Arbeitswelt mit ihrer Tendenz zur 24-Stunden-Gesellschaft, die durch die digitalen Kommunikationsmittel beschleunigt wird, birgt eine Gefährdung des politisch- öffentlichen Raumes in sich, die auch hierzulande zunehmend bemerkt wird. So warnte zuletzt etwa die Kommission »Arbeit der Zukunft« 2018 vor »einem Verlust *kollektiver freier Zeiten* und negativen Effekten auf *den sozialen Zusammenhalt*«¹⁸⁴. Auch die von vielen Arbeitnehmern sowie Arbeitgebern heute gewünschte Flexibilisierung der Arbeitszeit ist insofern als ambivalent zu bewerten.¹⁸⁵

184 Jürgens, Kerstin; Hoffmann, Reiner; Schildmann, Christina: Arbeit transformieren! Denkanstöße der Kommission »Arbeit der Zukunft«. bpb, Bonn 2018, S. 116.

185 Vgl. ebd., S. 118-119.

7. Das 21. Jahrhundert

Ambivalente Zeiten

7.1 Zeitdiebe

Wer oder was stiehlt uns im Alltag eigentlich die Zeit, sodass wir oft die Empfindung von Zeitmangel oder Beschleunigung haben? Während wir Zeit mit Familie und Freunden nicht als gestohlen bezeichnen würden, gibt es wohl andere Umstände, die wir bei genauer Betrachtung vielleicht doch als Zeitdiebstahl deklarieren könnten. In diesem Teil soll daher ein genauer Blick auf unsere alltagspraktischen Verwicklungen geworfen werden.

»Do it yourself!« – Die Idee der Verlagerung der Arbeit hin zum Kunden ist eine Idee des betriebswirtschaftlichen Managementdenkens. Inspiriert wurde dies durch unkonventionelle Geschäftsmodelle einiger Vorreiterfirmen. IKEA ist hier wohl das bekannteste Beispiel. Die Möbel des Anbieters sind deshalb günstig, weil ein Großteil der zur Endmontage nötigen Arbeitszeit von den Kunden selbst übernommen wird. Das Konzept des arbeitenden Kunden hat den Anschein von Emanzipation von eingeschränkten Vorgaben und Kaufoptionen. Es entstand am Beginn der Dienstleistungsgesellschaft, die den Kunden und seine Wünsche notwendig in ihre Angebote einbeziehen muss.¹ In zunehmendem Maße wurde dieser kundenorientierte Blick der Unternehmen bald schon systematisch auf die Frage zugespitzt, welche Arbeiten auf den Kunden outgesourct werden können. Der Kunde wurde mehr und mehr zum Bestandteil der Kostenkalkulation des Un-

1 Vgl. Voß, Gerd-Günter; Rieder, Kerstin: Der arbeitende Kunde: Wenn Konsumenten zu unbezahlten Mitarbeitern werden. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2005, S. 115.

ternehmens. Diese Unternehmen wurden schleichend zu Zeitdieben ihrer Kunden.

Als bald zeigt sich, dass das Modell des arbeitenden Kunden sehr vielfältige Formen annehmen konnte: Egal ob es darum geht, Regale selbst zusammenzubauen, zum Heimwerker zu werden, statt Handwerker zu engagieren, vermeintlich bequem am Vorabend des nächsten Fluges von zu Hause aus einzuchecken oder sich gleich die gesamte Reise im Online-Tarifdschungel zusammenzustellen, stets haben die Anbieter an Personal und Geld gespart.² Lang vergessen mag es sein, dass auch das Tanken nicht immer selbst verständlich Eigenleistung war, und Gleiches gilt für die Warenauslese zwischen den labyrinthischen Regalen im Supermarkt, die den persönlichen Kauf am Tresen des Einzelhandelsgeschäftes weitestgehend ersetzt hat.³

Insbesondere die technischen Kommunikationsmittel des 21. Jahrhunderts kamen hier einem weiteren Ausbau zugute. Das Onlinebanking etwa stellt die Mittel bereit, das eigene Konto, alle Transaktionen oder auch Aktienkäufe selbst zu tätigen. Dazu allerdings ist ein technisches Wissen notwendig (und die Ausstattung).⁴ Auch dieses Wissen stellen die Unternehmen bereit. Doch das Einarbeiten in die Materie wird den Kunden überlassen. Dies begleitend erfolgte eine Personalreduktion im Bankensektor. Persönliche Beratung wird zwar weiterhin angeboten, jedoch ist diese nun unter Umständen mit einem Aufpreis verbunden.⁵

Gerd-Günter Voß und Kerstin Rieder Beschreiben in ihrem Buch *Der arbeitende Kunde. Wenn Konsumenten zu unbezahlten Mitarbeitern werden* (2005), wie am Anfang des neuen Jahrtausends der sogenannte »Reforce-based-View« der Betriebswirtschaftslehre die Kundenbeziehung als eine Ressource entdeckte: Kunden können demnach mit ihrem Erfahrungswissen, ihren sozialen Netzwerken und ihrer eignen Zeit Co-Produzenten, Co-Designer, Co-Marketer sein.⁶ Die Grundsteine dieses sich bis heute in Weiterentwicklung befindlichen Denkens lassen sich allerdings nach Voß und Rieder bis in die 60er-Jahre zurückführen. Um die dem Mehrwert dienliche Zuarbeit der Kunden zu pflegen,

2 Vgl. ebd., S. 26-40.

3 Vgl. ebd., S. 26-40.

4 Vgl. ebd., S. 52-85.

5 Vgl. ebd., S. 52; 56.

6 Vgl. ebd., S. 104.

wird von der Managementliteratur etwa eine systematische »Kundenentwicklung« analog zur Personalentwicklung vorgeschlagen.⁷ Solch sorgfältig geschaffene und gehegte Werbeträger, Kundennetzwerke oder Communities dienen als weitere Multiplikatoren.⁸ Der arbeitende Kunde, der sich selbst bedient und sich darüber hinaus vernetzt, ist nach Voß und Rieder ein unbezahlter Arbeiter und damit eine neu entdeckte und mobilisierte Ressource.

Heute kann man im Sinne des von Voß und Rieder beschriebenen idealtypischen Sozialtypus auch an die populären Influencerinnen und Influencer denken, die ihre Konsumerfahrung von Lifestyleprodukten als Event auf Youtube preisen.⁹ Zumindest diese arbeitenden Kunden werden im Unterschied zur Masse tatsächlich auch bezahlt. Neben dem Homeoffice sind also auch die arbeitenden Kunden ein weiteres Beispiel dafür, wie sich die Arbeit immer mehr vor die Tore der Fabrik und in die Gesellschaft hinein-verlagert, wie es Antonio Negri und Michael Hardt formulierten.¹⁰

Beim aktiven und bewussten Kunden ist jedoch noch kein Endpunkt der beschriebenen Entwicklung erreicht: Heute sind es primär die anfallenden Verhaltensdaten aus Smartphone- und App-Nutzung sowie Social-Media-Aktivitäten, die als wertvolle Ware gehandelt werden. Denn mit massenhaften Nutzerdaten lassen sich Produkte zielgenauer bewerben. Dabei wird durch die Setzung von klugen Anreizstrukturen durchaus auf die direkte Dateneingabe bzw. die aktive Einspeisung von kreativen Inhalten durch die Nutzer gezielt. Insbesondere bei Online-Plattformen wie Facebook oder YouTube werden die Nutzer nicht nur als passive Konsumenten, sondern eben auch als aktive »Prosumenten« begriffen und manche begreifen sich selbst auch als solche. Doch auch jene, die sich ihrem Selbstbild nach als bloße Nutzer der neuen digitalen Plattformen und Applikationen begreifen, produzieren und arbeiten für Firmen, die im Hintergrund ihre Daten gewinnbringend verarbeiten. Die digital gestützte Freizeitkommunikation der

7 Vgl. ebd., S. 102; 105.

8 Vgl. ebd., S. 127; 142.

9 Siehe dazu Nymoen, Ole; Schmitt, Wolfgang M.: Influencer. Die Ideologie der Werkkörper. Suhrkamp, Berlin 2021.

10 Vgl. Hardt, Michael; Negri, Antonio: Demokratie. Wofür wir kämpfen. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2009, S. 18-22.

Menschen ist zur eigentlichen Ware geworden.¹¹ Die ausgefeilte KI der Social Media Unternehmen setzt alles daran, den Strom der Daten laufen zu lassen. Praktisch bedeutet dies, die User durch geschickte Anreizsetzungen möglichst ununterbrochen durch ihren Newsfeed scrollen zu lassen. Jedes Like ergibt ein detaillierteres Profil.

Doch wird die in sozialen Netzwerken stattfindende Gleichzeitigkeit von Konsumtion und Produktion (von Zeichen, Texten, Bildern etc.) von vielen der Prosumenten bisher nicht als Arbeit begriffen:

»Befragt man Internetnutzerinnen, wie sie ihre Onlineaktivität einschätzen, würde wahrscheinlich nur eine Minderheit sagen, dass es sich dabei um Arbeit handele. Häufig angeführte Gründe dafür sind, dass die Nutzung sozialer Medien in der Freizeit stattfindet, Spaß macht, kein (greifbares) Arbeitsprodukt entsteht und nicht entlohnt wird.«¹²

Den kommerziellen Plattformdiensten gelingt hier also eine unbemerkte Abschöpfung verwertbarer Daten, genauer gesagt der Freizeitkommunikation, die sie an produzierende Unternehmen zur Optimierung ihrer Werbung verkaufen.¹³

11 Vgl. Seignani, Sebastian: Digitale Arbeit und Prosumption im Kapitalismus. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 293-310.

12 Ebd., S. 295.

13 Timo Daum formuliert dies folgendermaßen: »Es sind die Nutzer auf den Plattformen, diese Doppelwesen aus Kunden und Arbeitern, die einen nicht enden wollenden Strom an Daten liefern, die somit als Ergebnis nicht entlohnter Userarbeit betrachtet werden können [...]. Heute erfreut sich das Modell des user generated content der Umsetzung auf breiter Front: Milliarden Menschen sind so in den nutzergetriebenen Kapitalverwertungsprozess eingebunden und arbeiten direkt fürs Kapital. Auch bei Negri und Hardt findet sich die Überzeugung, Wert werde durch biopolitische Arbeit bei der Produktion des sozialen Lebens selbst erzeugt.« Daum, Timo: Künstliche Intelligenz als die vorerst letzte Maschine des digitalen Kapitals. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 321. Siehe dazu: Hardt, Michael; Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2002.

Diese beschriebene Beziehung ist allerdings keineswegs auf unsere kurzen Blicke auf Facebook beschränkt: Die Apps auf unserem Smartphone, smarte Gegenstände, Smart Homes und das uns begleitende Internet der Dinge, all diese Elemente sind, die die Harvard-Ökonomin Shoshana Zuboff in ihrem Buch *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus* (2018) als »trojanischen Pferde« beschreibt. Sie spähen uns aus, indem sie unsere Bewegungs- und Handlungsdaten mehr oder weniger anonymisiert abgreifen und an Dritte verkaufen, ohne dass wir davon wissen oder etwas dagegen tun können, insofern wir auf die Technologien nicht gänzlich verzichten möchten.¹⁴ Informationen über das Verhalten und die Kommunikation der Menschen sind der Rohstoff der neuen Digitalwirtschaft. »Big Data« ist für Zuboff daher ein Euphemismus, genauso wie »smarte Dinge« besser als »diebische Dinge« angesehen werden sollten. Die Daten, die sie auslesen, bezeichnet Zuboff als »Schmuggelware«.

Zuboff fragt in ihrer Diagnose auch nach den Akzeptanzgründen für derart einbindende Geschäftsmodelle, die auf die Zuarbeit der Kunden als bewusste oder unbewusste Prosumenten bauen. Die Antwort liegt für sie letztlich darin begründet, dass die Menschen von den Entwicklungen überrascht wurden, ebenso wie die karibischen Indigenen, die die spanischen Konquistadoren in ihren glänzenden Rüstungen zunächst für Götter hielten – sodass die Konquistadoren Amerika per Deklaration in Besitz nehmen konnten.¹⁵ Für Zuboff spielt heute Google die Rolle des Eroberers, der per Deklaration unsere Verhaltensdaten für sich in Besitz nimmt, ohne dass jemand zu Beginn des Internetzeitalters daran Anstoß nahm.¹⁶ Seitdem haben uns die Versprechen digitaler Dienste und die darin inbegriffene Überwachung des öffentlichen Raumes bzw. aller privaten Aktivitäten schnell umspinnen. Jetzt, da wir erst langsam gewahr werden, was uns diese Dienstleistungen wirklich kosten, ist es bereits sehr schwer geworden, die über fremde Server stabilisierten sozialen Beziehungen zu transferieren.

Den Kernprozess des Überwachungskapitalismus, mit dem Mehrwert generiert wird, nennt Zuboff »Rendition«. Unter Rendition versteht sie einen intransparenten Prozess oder eine operative Praktik, die

14 Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2018.

15 Vgl. ebd., S. 207-212.

16 Vgl. ebd., S. 210.

fließend, einem ständigen Livestream gleichend, unsere Verhaltens- und Körperdaten mittels smarterer Dinge, Kameras und Sensoren abgreift und uns so schleichend enteignet. Dieser Prozess verändert zugleich die überwachten Subjekte, die sich mehr und mehr widerstandslos dem Überwachungssog übereignen. Beispielhaft erläutert Zuboff den Prozess an smarten Staubsaug-Robotern, die unsere Wohnungen vermessen, smarten Betten, die unser Schlaf- und Liegeverhalten in die Cloud senden, oder smarten Kleidungsgegenständen, die unsere Bewegungs- und Körperdaten versenden, um uns mittels »Geofencing« auf die uns im Moment umgebenden Konsummöglichkeiten aufmerksam zu machen.¹⁷

Auch kann die Rendition zukünftig unter die Haut gehen. Das neueste Ziel ist nach Zuboff die Vermessung unserer Gefühle mittels intelligenter Gesichtserkennungsalgorithmen, die mehr als nur drei Ausdrücke unterscheiden können. Gleiches gilt für Sprache und Stimmen, die etwa von immerzu lauschenden smarten Fernsehgeräten und akustischen Assistenzsystemen erfasst werden. Scheinbar intuitiv kann dann unsere technische Umgebung auf unsere Gemütszustände reagieren. Die Idee der Personalisierung von Konsummöglichkeiten ist hier das Einfallstor für die diebische Rendition. Zuboff zeigt, dass nicht nur unser Arbeitsleben Werte schafft, die unserem Zugriff entzogen sind, sondern dass auch unser digital gestütztes Freizeitverhalten uns in gewinnbringende Arbeiter verwandelt hat.¹⁸ Die tatsächlichen Konsumakte in der freien Zeit, die Adorno einst kritisierte, weil sie freie Zeit in bloße Hobbykultur degenerieren, sind hier nicht mehr allein Gegenstand der korrumpierenden Wertschöpfung, sondern nun auch unsere zwanglose private Kommunikation, die wir über und in digitale Mittel und Netzwerke führen.

Die Industrie ist zum Zeitdieb geworden. Sie verspricht uns zwar durch die neuesten Technologien enorme Zeitersparnisse, etwa durch vereinfachte Kommunikationsmittel wie Smartphones und E-Mails, doch bekanntermaßen erhöht sich mit diesen Kommunikationsaufkommen. Auch die neusten Ideen des »Solutionismus«¹⁹ der Ingenieure

17 Vgl. ebd., S. 269-292.

18 Siehe dazu: Voß, Gerd-Günter: Der arbeitende Nutzer: Über den Rohstoff des Überwachungskapitalismus. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2020.

19 Morozow, Evgeny: Smarte neue Welt: Digitale Technik und die Freiheit des Menschen. Karl Blessing Verlag, München 2013.

und Programmierer des Silicon Valley versprechen aktuell mehr freie Zeit. Das neueste Ziel ist es, den Tod zu überlisten. Der Pay-Pal-Gründer und Milliardär Peter Thiel etwa glaubt fest daran, sein Leben durch Stammzellen anregende Bluttransfusionen möglichst junger Spender wesentlich zu verlängern.²⁰ Thiels Vorstellungen sind heute wohl noch Dystopie, doch der Spätkapitalismus hat die Tendenz zur 24-Stunden-/7-Tage-Gesellschaft. Heutige Städte sind dauerbeleuchtet und kennen keine Nacht mehr. Die globalisierte Gesellschaft hat die Tendenz, den Schlaf zurückzudrängen.²¹ Für den russischen Satiriker Michail Michailowitsch Soschtschenko hatte auch der sowjetische Sozialismus ein ähnliches Ziel gehabt. Pointiert nannte er eine seiner Erzählungen *Schlaf schneller, Genosse!* (1940).²² Freie Zeit als Schlaf hat das Potenzial zum Widerstand, egal welches ideologische Vorzeichen das umgebende politische System hat.

7.2 (Nicht-)Automatisierung und Bullshit-Jobs

Die Arbeitswelt erfuhr durch die Coronakrise einen starken Impuls die Prozesse noch viel stärker als je zuvor zu digitalisieren und zu dezentralisieren. Viele wurden auf das Homeoffice verwiesen. Ad hoc mussten eingespielte Abläufe mittels ausgeprägten Einfallsreichtums umgestellt werden. Der Ruf nach persönlicher Kreativität im Arbeitskontext einer Wissens- und Dienstleistungsgesellschaft ist jedoch nicht gänzlich neu: Nach Boltanski und Chiapello erhob der *Neue Geist des Kapitalismus* (1999) bereits vor einigen Jahrzehnten die persönliche »Autonomie, Spontaneität, Mobilität, Disponibilität, Kreativität, Plurikompetenz [und] die Fähigkeit, Netzwerke zu bilden [...]«²³ zu den entscheidenden Erfolgs-

20 Drösser, Christoph: Peter Thiel: Lieber ewig wahnsinnig als normal und sterblich. In: Die Zeit (04.08.2016), online unter: <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2016-08/blut-experimente-jugend-unsterblichkeit-silicon-valley-peter-thiel> (Abruf am 02.4.2020).

21 Siehe dazu: Crary, Jonathan: 24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus. Wagenbach Verlag, Berlin 2014.

22 Soschtschenko, Michail Michailowitsch: *Schlaf schneller, Genosse!* Erzählungen. Ullstein, Frankfurt a.M.; Berlin 1966 (1940).

23 Boltanski, Luc; Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*. UVK, Konstanz 2003, S. 143.

faktoren des postmodernen Managers. Mit der Coronakrise wurde dies nun aber nicht mehr nur von den leitenden Angestellten eingefordert, sondern auch von den normalen Angestellten. Alle mussten und müssen im Homeoffice Autonomie und Kreativität sowie technologische Lernfähigkeit beweisen.

Nachdem alle Menschen die digitale Kommunikation über soziale Netzwerke und Kommunikationstools in ihrem privaten Räumen eingeübt haben, werden sie in der Krise zum Muss einer weiter flexibilisierten Arbeitskultur. Diese Entwicklung bringt für die Arbeitnehmenden eine spannungsgeladene Situation mit sich: Einerseits sind sie nun mit sehr hohen Anforderungen konfrontiert in dem Maße, wie der soziale, kreative und technologische Druck auf sie wächst. Andererseits entstehen potenziell neue Freiräume durch diese neuen technologischen Möglichkeiten: Pendelzeiten könnten entfallen, die eigenen Interessen und Fähigkeiten lassen sich über die Angebote des Internets während und nach der Arbeit fast spielerisch erweitern.

Die entscheidende Frage dieses Kapitels ist, ob die digitale Arbeit eher zur Entfremdung oder zur Emanzipation neigt. Entgegen vieler Skeptiker, die darauf verweisen, dass viele Tätigkeiten nicht unbedingt in hohem Maße automatisiert werden, sondern vielmehr an unsichtbare Orte verschoben werden (und daher auch die Diskussion über das Zeitalter immaterieller Arbeit oder kreative Wissensarbeit verfehlt sei)²⁴, gehe ich davon aus, dass, trotz der sicher auch stattfindenden globalen Verschiebungen von handfester Arbeit, fast allen Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen eine stärkere Auseinandersetzung mit digitalen Technologien und kreativen Erfordernissen bevorsteht. In einem Kapitalismus, der von Imagebildern lebt, gibt es eine diese produzierende Klasse prekär beschäftigter Hochschulabsolventen, die sich in Anlehnung an den Begriff des Proletariats auch als »Kognitariat« begreifen könnten.²⁵ Weiterhin gibt es aber auch die altbekannten Werk tätigen. Für diese gilt nun, dass auch deren Arbeitsalltag, der vorwiegend von analogen Routinetätigkeiten und Normalisierungsarbeiten geprägt ist, sich nun im Kontext einer

24 Siehe dazu: Fischbach, Rainer: Was von der Arbeit bleibt. In: MAKROSKOP. Magazin für Wirtschaftspolitik, Frühjahr/Sommer 2020, S. 55-59.

25 Siehe dazu: Berardi, Franco Bifo: Die Seele bei der Arbeit. Von der Entfremdung zur Autonomie, Matthes & Seitz, Berlin 2019, S. 9; 110.

digitalen Gesellschaft mit neuen Kommunikationswegen und Plattformen abspielt. Online gesehen und bewertet zu werden ist für fast alle Firmen und Soloselbstständigen relevant, während etwa Pflegekräfte Tablets zur Dokumentation ihre Arbeit benutzen. Dies erfordert Zeit zur Einarbeitung, kann aber potenziell schließlich Zeit zugunsten des Zwischenmenschlichen frei werden lassen. Eine grundlegende »digital literacy« zu erwerben bedarf einer persönlichen Fortbildungszeit, um die niemand mehr herumkommt. Die Digitalisierung der Arbeitswelt ist umfassend und unaufhaltsam, ihre konkrete Ausgestaltung jedoch ist eine politische Frage.

Die entscheidende Frage lautet heute, ob bestimmte Teiltätigkeiten mancher Arbeitsplätze digitalisiert oder automatisiert werden können, damit das befähigende Potenzial, das die neuen Technologien bieten, von den Individuen ausgeschöpft werden kann. Dabei sind wir auf gesellschaftspolitische Entscheidungsfragen verwiesen: Welchen politischen Rahmen wollen wir dem technologischen Fortschritt geben? Der Ökonom Robert Skidelsky meint meines Erachtens zu Recht: »Es sollte eine natürliche und wünschenswerte Konsequenz einer fortschrittlichen Gesellschaft sein, den Zeitaufwand für erforderliche Arbeit zu reduzieren.«²⁶ Im Folgenden werden Theorien über und Beispiele aus der neuen digitalen Arbeitswelt versammelt und bewertet, die mit dem Aspekt der Zeitlichkeit verkoppelt sind. Abschließend soll die Frage diskutiert werden, wie mit den neuen Technologien gesellschaftspolitisch umgegangen werden sollte.

Timo Daum gibt in seinem Buch *Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie* (2017) seinen Lesern ein einprägsames Alltagsbeispiel zur Frage der Automatisierung in kapitalistischen Ökonomien: Wider die Erwartung vieler Menschen, die sich während der automobilfuturistischen 60er-Jahre die Zukunft erträumten, wurden Tankwarte nicht durch Roboter ersetzt. Stattdessen kam das Selbsttanken in Mode. Daum kommentiert dies mit: »Zweierlei kann man daraus lernen: Erstens wird nicht alles, was automatisiert werden kann, auch tatsächlich automatisiert. Zweitens bleiben aber auch nicht zwangsläufig die

26 Skidelsky, Robert: *Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch?* Passagen Verlag, Wien 2020, S. 69.

›Arbeitsplätze erhalten‹. [S]o alt wie der Kapitalismus ist die Frage, ob menschliche Arbeit durch Maschinen ersetzt werden wird.«²⁷

Im Jahr 2013 machte eine Studie von Michael A. Osborne und Carl Benedikt Frey von sich reden, die für den Arbeitsmarkt in den USA ein Automatisierungspotenzial von 47 Prozent aller Beschäftigten für die nächsten 20 Jahre prophezeite.²⁸ Zwischenzeitlich sind diese Schätzungen durch neuere Studien weitestgehend relativiert worden.²⁹ Die Arbeitsplätze werden durch die Industrialisierung und Digitalisierung im Durchschnitt wohl nicht in einem großen Ausmaß verloren gehen. Aktuelle Schätzungen gehen von ca. 25 Prozent der deutschen sozialversicherungspflichtig Beschäftigten aus, die ein hohes Substituierbarkeitspotenzial haben.³⁰ Tatsächlich ließe sich eine lange Geschichte der

27 Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 92.

28 Frey, Carl Benedikt; Osborne, Michael A.: The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization? Oxford Martin School working paper, University of Oxford, Oxford 2013.

29 Vgl. Staab, Philipp; Butollo, Florian: Sündenbock Roboter: Hype und Hysterie um die Digitalisierung der Arbeitswelt. In: Le Monde diplomatique, Februar 2020, S. 3.; Bonin, Holger; Gregory, Terry; Zierahn, Ulrich: Übertragung der Studie von Frey/Osborne (2013) auf Deutschland. Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Mannheim 2015.

30 In einem Bericht des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesagentur für Arbeit (IAB) heißt es allerdings über die tatsächliche perspektivische Ausschöpfung von Substituierbarkeitspotenzialen: »Zusammenfassend kann man also sagen, dass sich die Berufsstruktur zugunsten der Beschäftigung in Berufen mit niedrigeren Substituierbarkeitspotenzialen entwickelt hat. Allerdings ist der Zusammenhang nicht stark. Das heißt, Substituierbarkeitspotenziale sind ein wichtiger, aber nicht der einzige Erklärungsfaktor für die Beschäftigungsentwicklung. So ist die Beschäftigung der Lager- und Transportarbeiter oder der Mechatroniker in den letzten Jahren trotz eines hohen Substituierbarkeitspotenzials gewachsen. Umgekehrt ist die Zahl der Verbraucherberater gesunken, obwohl dieser Beruf ein Substituierbarkeitspotenzial von 0 Prozent aufweist. [...] Die steigende Betroffenheit von einem hohen Substituierbarkeitspotenzial muss nicht heißen, dass viele Menschen zukünftig durch die fortschreitende Digitalisierung aus dem Arbeitsmarkt verdrängt werden. Geschätzt wird, dass es bis 2025 in einer digitalisierten Arbeitswelt einerseits 1,5 Millionen Arbeitsplätze nicht mehr geben wird, gleichzeitig aber etwa genauso viele Arbeitsplätze neu entstehen.« Dengler, Katharina; Matthes, Britta: Substituierbar-

Fantasie einer »menschleeren Fabrik« nachzeichnen, die schon um 1835 mit Bezug auf Textilfabriken ihren Anfang nahm und seitdem phasenweise in unzähligen Variationen wiederkehrte.³¹

Die Debatte ist zudem dazu übergegangen, weniger von potenziell automatisierbaren Professionen zu sprechen, als von Tätigkeiten innerhalb bestimmter Arbeitsprofile. Zugleich steigen damit die Mensch-Maschine-Interaktionen und die generellen Anforderungen an gegenwärtige Berufsprofile. Daraus ergibt sich, dass Geringqualifizierte insbesondere in der Logistik oder in der Servicebranche von Automatisierungen am ehesten betroffen sein können.³² Ebenso sind aber auch Fachkräfte, deren Tätigkeiten durch hohe Routineanteile geprägt sind, von der Ersetzung bedroht. Der Weiterbildungsbedarf wird für alle Gruppen sicher steigen.³³ Zur gleichen Zeit werden neue Tätigkeiten entstehen, und dies vielleicht auch in einem höheren Maße, als dass Berufe verloren gehen. Noch vor wenigen Jahrzehnten sah niemand den heutigen Bedarf an Webdesignern und Social-Media-Redakteuren voraus. In der historischen Nachbetrachtung war diese Verschiebung von Tätigkeiten bisher oft der Fall, wenn ganze Industrien wie etwa die Landwirtschaft weitestgehend technisiert wurden. Hinzu kommt, dass viele der Studien, die von hohen Ersetzbarkeitspotenzialen ausgehen, wie etwa auch die von Osborne und Frey, ethische Problematiken, sozialpolitische Überlegungen und auch ökonomische Kalkulationen aus betriebswirtschaftlicher Sicht außen vor lassen.

Wenn eher Tätigkeiten innerhalb bestimmter Berufe automatisiert werden, als dass diese komplett entfallen, so wird an diesen Stellen

keitspotenziale von Berufen. Wenige Berufsbilder halten mit der Digitalisierung Schritt. IAB-Forschungsbericht, 4/2018, Nürnberg 2018, S. 8-10.

- 31 Vgl. Uhl, Karsten: Eine lange Geschichte der »menschleeren Fabrik«. Automatisierung und technologischer Wandel im 20. Jahrhundert. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit, Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 74-90.
- 32 Vgl. Frey, Carl Benedikt; Osborne, Michael A.: The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization? Oxford Martin School working paper, University of Oxford, Oxford 2013, S. 48.
- 33 Vgl. Jürgens, Kerstin; Hoffmann, Reiner; Schildmann, Christina: Arbeit transformieren! Denkanstöße der Kommission »Arbeit der Zukunft«. bpb, Bonn 2018, S. 23-24.

Zeit frei, die für andere Tätigkeiten innerhalb oder außerhalb des Berufs genutzt werden kann. Bisher jedoch wirkte sich beispielsweise eine Selbstzahler-Kasse im Supermarkt vermutlich oft zu Lasten des Personalschlüssels aus. Das Ziel der Personalkostenreduktion ist unter den gegebenen Bedingungen sogar der Grund für die Einführung von Automaten. Die neben den Maschinen verbleibenden Beschäftigten sind dabei oft noch immer stark ausgelastet, da sie nun etwa auch die Maschinen warten müssen. Politische Anreizsetzungen könnten die Situation jedoch derart verwandeln, dass eine voranschreitende Automatisierung betrieben werden kann, ohne Personal abzubauen. In und um die Arbeit der Angestellten kann so mehr Zeit für andere Tätigkeiten oder auch Pausen frei werden. Die heutigen Krankheits- und Stressfolgen der Arbeit und die damit verbundenen volkswirtschaftlichen Kosten könnten so reduziert werden. Aus Perspektive der Gesellschaft wäre eine Subvention der Einführung von Assistenzsystemen zur Entlastung menschlichen Arbeitens also ein ökonomischer Weg.

Die Digitalisierung bringt vor allem Assistenzsysteme, die, einmal implementiert, für Ärzte, Pfleger oder Juristen oder Handwerker Entlastungen im Berufsalltag ermöglichen können. Weiterbildung kann hier ein Moment sein, um derartige Potenziale zu erkennen und den Umgang mit diesen Assistenzsystemen zu erlernen. Die freie Zeit, die durch sie ermöglicht wird, kann aber auch anderweitig genutzt werden. Als potenzielle Fortbildungszeit oszilliert sie zwischen Muße und Zwang. Konkreten Notwendigkeiten steht auch die Möglichkeit gegenüber, sich mit neuen Ideenwelten zu konfrontieren, indem man etwa zeitweise Hochschulen besucht. Die auf Initiative der Hans-Böckler-Stiftung 2015 ins Leben gerufene Kommission »Arbeit der Zukunft« empfiehlt etwa dezidiert:

»Viele Menschen werden nach einer längeren Berufstätigkeit ihre Qualifikationen aufstocken wollen oder müssen. Universitäten und Fachhochschulen sind prinzipiell bestens geeignet, Weiterbildungsangebote zu entwickeln und auszubauen, z.B. in Form von Seminaren oder Aufbau- und Ergänzungsstudiengängen.«³⁴

Fortbildungen werden zukünftig kleinteiliger, flexibler und individueller. In gewisser Weise spiegelt sich hier der altbekannte Gegensatz zwischen der Notwendigkeit zweckgebundener Ausbildung und der Mög-

³⁴ Ebd., S. 103.

lichkeit universaler Bildung wider. Letztere wird um ihrer selbst willen angestrebt. Ihr Geist reicht über den engen Horizont der Fachausbildung weit hinaus.

Im Einzelfall besteht immer die Frage, ob sich Automatisierung ökonomisch lohnt. Der Einsatz von Menschen kann billiger sein, insbesondere insofern ein starker Niedriglohnsektor besteht. Auch die Ressourcen für eine Umstellung können in kleineren Betrieben schlicht fehlen.³⁵ Die bisherigen Erfahrungen ergeben ein widersprüchliches Bild, das allein zeigt, dass es kein generelles Urteil in Bezug auf digitale und automatisierte Mittel geben kann. Die ersten voll automatisierten Adidas-Turnschuhfabriken in Ansbach und Atlanta erzeugten Sneaker im Wert von 250 bis 350 Euro und wurden angesichts ihrer Nicht-profitabilität wieder geschlossen.³⁶ Auch die Fabriken von Daimler gingen aufgrund der vielfältigen Individualisierungsmöglichkeiten der Automodelle, die Roboter bisher doch zu überfordern scheinen, wieder dazu über, verstärkt auf menschliche Arbeitskräfte zu setzen.³⁷

Es kommt also stets auf den konkreten Zusammenhang bzw. auf die Art und Weise der Mensch-Maschine-Interaktion an. Diese kann ökonomisch profitabel sein oder nicht, sie kann sozial-progressiv gestaltet werden oder entmenschlichend. Dies ist etwa dann der Fall, wenn Menschen zu fremdgesteuerten Drohnen gemacht werden. Bekannt ist das Beispiel der Lagerarbeiter bzw. sogenannten »Picker« bei Amazon, denen ihre Laufwege über ein tragbares Gerät oder eine Augmented-Reality-Brille vorgegeben werden, die ihnen die kürzesten Strecken errechnet. Timo Daum kommentiert dies und das dort herrschende umfassende System von Arbeitsvorgaben mit:

»Nicht nur die Arbeitsabläufe werden bis hinunter zum einzelnen Handgriff vorgeschrieben und überwacht, auch wie Treppen zu steigen sind und wie(viel) Klopapier zu benutzen ist, ist geregelt. [...] Kontrolle und Vorschriften gehen über wissenschaftliches Management

35 Vgl. Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 92.

36 Vgl. Staab, Philipp; Butollo, Florian: Sündenbock Roboter: Hype und Hysterie um die Digitalisierung der Arbeitswelt. In: Le Monde diplomatique, Februar 2020, S. 3.

37 Vgl. Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 98.

von Arbeitsabläufen hinaus, man könnte fast von programmierter Demütigung der Beschäftigten durch viele kleine Regeln sprechen. Deren Versuche, sich ein bisschen Autonomie, Würde oder minimale Handlungsspielräume zu erhalten, sind schlicht unerwünscht.«³⁸

Es gibt noch viele weitere diskutabile Beispiele im Hinblick auf die fortschreitende Digitalisierung der Arbeitswelt: In Deutschland widmete sich die Studie *Foodora and Deliveroo: The App as the Boss?* (2018) der Hans-Böckler-Stiftung zuletzt den Fahrradkurieren in der Gig-Ökonomie. Die Studie zeigt, dass die Zeit der Dispatcher, die ihre Kuriere per Funk steuern und diese darüber hinaus mit lustigen Sprüchen unterhalten, vorbei ist. Der Chef und Koordinator der Fahrradkuriere von heute ist eine humorlose App. Diese vergibt Aufträge, errechnet ideale Routen und zeichnet nicht zuletzt die erbrachten Lieferleistungen auf. Bei Verspätungen oder Verhinderung zu einem bestimmten Zeitpunkt ist es egal, ob diese selbst verschuldet sind oder nicht, nach Erklärungen wird nicht gefragt. Durch das Überangebot von Fahrern ist permanente Abrufbarkeit die Voraussetzung, um überhaupt auf einen sinnvollen Verdienst zu kommen. Die Leistungsaufzeichnung wird auch dazu genutzt, internen Wettbewerb zu erzeugen. Wer schnell ist, kann sich seine Schichten aussuchen. Wer unter der Norm bleibt, dem bleiben nur die wenig lukrativen Randzeiten.³⁹

Die als Mikrounternehmer angesprochenen und sich auch als solche begreifenden Kuriere erhalten jedoch bei ihrer Arbeit nur sehr bedingt Informationen, sodass beispielsweise die Adresse des Kunden erst offenbart wird, wenn die Lieferung im Restaurant abgeholt wurde. Insbesondere diese Intransparenz des digitalisierten Systems wird von den Kurieren kritisiert. Kafkaeske Urteile sind die neue Norm dieses digitalisierten Arbeitsszenarios, bei dem freiheitsliebende Individualisten in fremdgesteuerte Arbeitsdrohnen verwandelt scheinen. In der deutschen Zusammenfassung der Studie heißt es: »Angeblich erlaubt die

38 Vgl. ebd., S. 97.

39 Ivanova, Mirela; Bronowicka, Joanna; Kocher, Eva; Degner, Anne: »Foodora and Deliveroo: The App as a Boss?«. Control and Autonomy in App-Based Management. The Case of Food Delivery Riders. Working Paper der Forschungsförderung der Hans-Böckler-Stiftung Nr. 107, Dezember 2018, online unter: https://www.boeckler.de/pdf/p_fofoe_WP_107_2018.pdf (Abruf am 10.02.2020).

App den Fahrern, ihr eigener Chef zu sein. Tatsächlich ist die App der Chef.«⁴⁰

Auch in anderen, der Automatisierung vermeintlich sehr fremden Bereichen, wird bereits mit Automatisierung experimentiert. Erste Konversationsroboter mit kindlichem Antlitz werden im Rahmen des sogenannten »Alice Projects« zur Konversation in Altenheimen eingesetzt. Eine arte-Dokumentation zeigt den folgenden Gesprächsverlauf zwischen einem kindlich anmutenden Roboter und einer Bewohnerin eines Altenheims:⁴¹

»Roboter: Was machst du so den ganzen Tag? Bewohnerin: Wenig. Ich kann wenig tun. Roboter: Fühlst du dich manchmal einsam? Bewohnerin: Ja sicher. Ich hatte immer Leute um mich herum. Roboter: Wann fühlst du dich einsam? Bewohnerin: Na jeden Tag! Es kommt nie jemand [,] um mich zu besuchen. Darauf brauche ich gar nicht warten. Roboter: Das ist ja ein Jammer! Danke für das Gespräch bis bald!«

Bei einem derartigen Empathie-Level sträuben sich dem menschlichen Beobachter die Nackenhaare. Nun mag Pflegearbeit nicht der ideale Bereich für Roboter sein trotz aller demografischen Untergangsszenarien, doch gilt das auch für andere Servicedienste und Verwaltungen? Fast jeder von uns kennt die Erfahrung, in einer automatischen Hotline-Schleife gefangen zu sein und verzweifelt nach einem Menschen als endlich verständigen Gesprächspartner zu verlangen. Man könnte meinen, dass Verwaltungsprozesse aufgrund ihres formalen Charakters im Prinzip leicht automatisiert werden könnten, doch die Realität ist leider in sehr vielen Fällen komplexer und schwieriger.⁴²

40 Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Die App hat alle im Griff. Essenslieferanten wie Foodora oder Deliveroo versprechen ihren Fahrern flexibles und selbstbestimmtes Arbeiten. Tatsächlich herrscht ein ausgefeiltes digitales Kontrollregime. Böckler Impuls, Ausgabe 19/2018, S. 4-5, online unter: <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-die-app-hat-alle-im-griff-4359.htm> (Abruf am 17.01.2021).

41 Siehe: Tommy Pallotta (Regisseur): Wir sind die Roboter. Arte, Doku 2015.

42 Ein amüsanter Beispiel für das Scheitern der Automatisierung ist auch das erste japanische Dinosaurierroboter-Hotel: »So sei beispielsweise der persönliche Assistent ›Churi‹ auch mitten in der Nacht aktiviert worden. Mit den Worten ›Entschuldigung, das habe ich nicht verstanden. Können Sie Ihre Frage wiederholen?‹ habe der Roboter den Gast geweckt. Offenbar hatte er auf zu laute Schnarchgeräusche reagiert.« Unbekannte/r Auto/in:

Ein anderes Beispiel zeigt das gesellschaftliche Potenzial der Digitalisierung und zugleich den daran gebundenen sozial-normativen Konflikt⁴³: Der Journalist Brian Merchant berichtete in der Onlineausgabe von *The Atlantic* unter der Überschrift *The Coders Programming Themselves Out of a Job. When workers automate their own duties, who should reap the benefits?* die Geschichte verschiedener Programmierer, die ihre Erfahrungen in Onlineforen zur Diskussion stellten. Ihnen allen war gemein, dass sie die ihnen übertragenen Aufgaben durch ein selbst geschriebenes Programm automatisierten, sodass sie während ihrer Arbeitszeit plötzlich freie Zeit hatten, um im Internet zu surfen, Onlinespiele zu spielen oder Neues zu lernen oder einfach Probleme zu lösen, die an anderer Stelle auftraten. Ihnen war aber auch die Angst gemein, ihr Tun zu offenbaren, obwohl ihre Lösungen teils äußerst einträglich für ihre Unternehmen waren. Diese Angst war nicht unbegründet. Manche von ihnen wurden entlassen, nachdem ihr vermeintliches Nichtstun offenbar wurde, andere trugen ein schlechtes Gewissen mit sich herum. Brian Merchant verweist darauf, dass die Programmierer letztlich in einer einzigartigen Position seien, Automatisierungsprozesse »bottom up« statt »top down« zu gestalten und die (Zeit-)Gewinne dabei für sich einzustreichen. Perspektivisch wäre, wie manche Selbstautomatisierer reflektieren, eine demokratische oder, wenn man will, genossenschaftliche Gestaltung der kommenden Automatisierungsprozesse das Wünschenswerteste.

Auch für eine genossenschaftliche Gestaltung der Digitalisierung gibt es Beispiele. Diese zeigen: Das Problem ist nicht die Technik, sondern die Verteilung der Rechte und die Gestaltung der konkreten arbeitsrechtlichen Rahmen und Positionen. Bisher scheint zu gelten, dass sich der digitale Kapitalismus durch Asymmetrien und Intransparenzen auszeichnet, die oftmals allein die Arbeitgeber bevorzugen. Scheinselbstständigkeitsverhältnisse und Clickwork, die von Onlineplattformen gestützt und angeboten werden, führen zunehmend zu prekären

Roboter-Hotel schmeißt Roboter raus. In: Der Spiegel (16.01.2019), online unter: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/japan-roboter-hotel-schmeisst-massenhaft-roboter-raus-a-1248320.html> (Abruf am 31.3.2020).

43 Merchant, Brian: *The Coders Programming Themselves Out of a Job. When workers automate their own duties, who should reap the benefits?*, online unter: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2018/10/agents-of-automation/568795/> (Abruf am 18.2.2020).

Arbeitsverhältnissen. Genossenschaftliche Plattformen könnten im Gegensatz dazu potenziell andere soziale und solidarische Arbeitsverhältnisse erschaffen. Nach dem Rückzug des Lieferservice Deliveroo aus Deutschland gründeten sich selbstständige Fahrradkurierkollektive, die durchaus auch digitale Mittel für sich einsetzen. Die Berliner Initiative wurde Teil eines internationalen Netzwerks der Kollektive mit dem Namen CoopCycle.⁴⁴ Die Plattform CoopCycle bietet den lokalen Kollektiven eine gleichnamige Open-Source-App, die die Fahrradkuriertätigkeit transparent gestaltet. Auch in solchen Projekten mit dem Potenzial zu mehr Selbstbestimmung in der Arbeit sind allerdings noch nicht alle Probleme gelöst und der Kostendruck bleibt hoch.⁴⁵

Wie gezeigt, gibt es also im Detail betrachtet sehr vielfältige Szenarien des Einsatzes digitaler Technik. In der gesellschaftlichen Wahrnehmung der fortschreitenden Automatisierung bzw. aktuell Digitalisierung der Arbeitswelt gibt es hingegen drei dominante Lesarten, die, jede auf ihre eigene Weise, zu Extremen neigen, die wenig mit der erforderlichen differenzierten Betrachtungsweise gemein haben: 1. Die Angst vor der Ersetzung aller Arbeitsplätze durch Roboter und Programme zum Nachteil der Menschen; 2. Die Idee der Industrie 4.0, also eine weitestgehende Automatisierung (die man als Utopie der Unternehmer bezeichnen könnte); 3. Die Idee der Abschaffung aller monotoner mechanischer und Verwaltungstätigkeiten durch Maschinen und Programme zum Wohle der gesamten Gesellschaft.

Betrachten wir die Angst vor der Ersetzung, die erste Perspektive, genauer. Schon Theodor W. Adorno meint in seinem Vortrag *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, den er 1967 vor sozialistischen Studierenden in Wien hielt, dass die psychologischen Grundlagen des Faschismus auch in der Bundesrepublik Deutschland weiterhin gegeben seien, man eine Wiederkehr also nicht allzu leichtfertig ausschließen sollte, zumal »Ideologien gerade dann, wenn sie eigentlich durch ihre objektive Situation nicht mehr recht substantiell sind, ihr Dämonisches, ihr

44 Henning, Maximilian: CoopCycle: Ein Open-Source-Bündnis vernetzt Lieferkollektive in ganz Europa (06.09.2019), online unter: <https://netzpolitik.org/2019/coopcycle-ein-open-source-buendnis-vernetzt-lieferkollektive-in-ganz-europa/> (Abruf am 28.02.2020).

45 Siehe dazu: Fiedler, Lena: Im Kollektiv gegen die Gig-Economy (27.09.2019), online unter: <https://www.zeit.de/arbeit/2019-09/fahradkuriere-crow-cycle-courier-collective-nachhaltigkeit> (Abruf am 28.02.2020).

wahrhaft Zerstörerisches annehmen«⁴⁶. Dabei berief er sich u. a. auf die Angst des Bürgertums vor einem sozioökonomischen Abstieg sowie die Angst der Menschen vor einer Ersetzung durch Automaten:

»Ich erinnere an die einfache Tatsache der schleichenden, aber doch sehr bemerkbaren Inflation, die ja eine Konsequenz eben des Keynes-schen Expansionismus ist, und ich erinnere weiter an eine These, [...] nämlich daß trotz Vollbeschäftigung und trotz all dieser Prosperitätssymptome das Gespenst der technologischen Arbeitslosigkeit nach wie vor umgeht in einem solchen Maß, daß im Zeitalter der Automatisierung, die ja in Zentraleuropa noch zurück ist, aber ohne Frage nachgeholt werden wird, auch die Menschen, die im Produktionsprozeß drin stehen, sich bereits als potentiell überflüssig – ich habe das sehr extrem ausgedrückt –, sich als potentielle Arbeitslose eigentlich fühlen.«⁴⁷

Letzteres begünstigt aus Adornos Sicht eine rechtsradikale Denkhaltung bei jenen, die nichts kennen außer der Welt der Lohnarbeit und ihr System der Honorierung. In gewisser Weise spiegelt sich hier Bertrand Russells Bemerkung, dass es noch zu lernen gelte, von freier Zeit Gebrauch zu machen, statt dieser mit Angst und Überforderung zu begegnen.

Die aktuellen Daten für Deutschland zeigen, dass die Digitalisierung entgegen aller Erwartungen die durchschnittlichen Beschäftigungszahlen nicht massiv einbrechen lassen, wenn auch sicher an vielen Stellen einzelne Teiltätigkeiten innerhalb spezifischer Arbeitsprofile automatisiert werden. Wenige Jobs entfallen wohl auch gänzlich. Zeitgleich entstehen weitere neue Tätigkeiten wie Data-Scientist oder Social-Media-Manager, ebenso vermehrt prekäre Tätigkeiten wie Lieferantenjobs jedweder Art. All diese Tätigkeiten sind im Dienstleistungsbereich verankert, der bisher mit dem Schrumpfen der unmittelbar produktiven Tätigkeiten der Industrie die freiwerdenden Arbeitskräfte aufnahm. Mit Rückblick auf die Automatisierung des vergangenen Jahrhunderts merken Robert und Edward Skidelsky kritisch an:

46 Adorno, Theodor W.: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 13.

47 Ebd., S. 11f.

»Die Automatisierung der Produktion hat keineswegs einen massiven Anstieg an Freizeit bewirkt, sondern vielmehr eine massive Verlagerung von Arbeit in den schlechter bezahlten Dienstleistungssektor, wo die Menschen länger arbeiten müssen, wollen sie mit ihrem Einkommen auskommen, während all diejenigen, die in der Dienstleistungswirtschaft nicht unterkommen, arbeitslos oder unterbeschäftigt sind oder sich mit Gelegenheitsarbeiten über Wasser halten müssen.«⁴⁸

Die zweite Perspektive auf die aktuelle Digitalisierung der Arbeitswelt, die unter dem Label »Industrie 4.0« verhandelt wird, ist hingegen von Grund auf eine optimistische, allerdings nur für eine spezifische Gruppe. Die Soziologen Philipp Staab und Florian Butollo bieten eine kritische Einschätzung des vermeintlichen Zauberworts innerhalb der aktuellen Debatte um die Industrialisierung der Arbeitswelt. Für sie sind mit dem Hype um die vernetzte Automatisierung vor allem ökonomische Interessen verbunden. Der größte Marketingeffekt sei dabei die Prägung des vornehmlich deutschen Labels »Industrie 4.0« auf der Hannover-Messe 2011 gewesen. Seither, so Staab und Butollo seien »ganze Beraterarmeen damit befasst, die zugehörigen Formeln unters Volk zu bringen [...]. Während die einen beklagen, dass menschliche Arbeit durch Maschinen ersetzt wird, bejubeln McKinsey und Co Effizienzgewinne. ›Schlecht für die Gesellschaft‹ (Arbeitslosigkeit) ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit ›gut fürs Geschäft‹ (Profit)«⁴⁹. Doch wie das Beispiel der voll automatisierten Turnschuhfabriken zeigt, führt jene von Profitwünschen getriebene Technikfixierung in der Realität zurzeit durchaus oft noch auf ökonomische Abwege.

Kommen wir zur dritten Betrachtungsweise, die in der Automatisierung ein Potenzial für den gesellschaftlichen Fortschritt erkennt und die für unseren Zusammenhang wohl die interessanteste, wenn gleich derzeit utopischste ist. Wie bereits bemerkt, wird nicht alles, das automatisiert werden kann, zwangsläufig automatisiert. Statt aber in der Automatisierung eine Bedrohung zu sehen, bestehe der eigentliche Skandal, wie etwa auch Timo Daum meint, eher darin, dass nicht automatisiert wird, was zum Wohl der Gesellschaft auch automatisiert wer-

48 Skidelsky, Robert; Skidelsky, Edward: Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens. Kunstmann Verlag, München 2013, S. 262.

49 Staab, Philipp; Butollo, Florian: Sündenbock Roboter: Hype und Hysterie um die Digitalisierung der Arbeitswelt. In: Le Monde diplomatique, Februar 2020, S. 3.

den könnte, insbesondere bei jenen Tätigkeiten, die als menschenunwürdig betrachtet werden könnten.⁵⁰ Daum steht nicht allein mit dieser Einschätzung: Auch für den Anthropologen und Anarchisten David Graeber sind die sogenannten »Bullshit-Jobs« der heutigen Arbeitswelt eigentlich skandalös.⁵¹ Da diese mit Scham belegt sind, bleibt auch eine offensive Problematisierung und Politisierung dieser gesellschaftlichen Dysfunktionalität bisher aus. Graeber umreißt seine Gesellschaftsdiagnose und Problematisierung folgendermaßen:

»Im Jahr 1930 sagte John Maynard Keynes voraus, dass zum Ende des Jahrhunderts die Technik so weit fortgeschritten wäre, dass Länder wie Großbritannien oder die Vereinigten Staaten eine Fünfzehnstundenwoche einführen könnten. Alles spricht dafür, dass er richtig lag. Aus technologischer Sicht sind wir dazu imstande. Und trotzdem ist es nie passiert. Stattdessen wurden die technischen Möglichkeiten dafür genutzt, um Wege zu finden, uns alle noch mehr arbeiten zu lassen. Um das zu erreichen, mussten Arbeitsplätze geschaffen werden, die Schlichtweg nutzlos sind. Massen von Menschen, vor allem in Europa und Nordamerika, verbringen ihr gesamtes Berufsleben mit dem Verrichten von Tätigkeiten, die sie insgeheim als sinnlos bewerten. Der moralische und seelische Schaden, der durch diese Situation entsteht, ist beträchtlich. Es ist eine Narbe, die sich über unsere kollektive Seele zieht. Dennoch spricht so gut wie niemand darüber. [...] Der ökonomischen Lehre gemäß verfolgt eine profitorientierte Firma garantiert nicht das Ziel, für Angestellte zu blechen, die sie nicht wirklich zu beschäftigen braucht. Dennoch passiert genau das.«⁵²

Was also ist passiert? Die Standardantwort lautet nach David Graeber: »Bei der Wahl zwischen weniger Arbeitsstunden einerseits oder mehr Spielsachen und Vergnügungen andererseits hätten wir uns kollektiv fürs Letztere entschieden.«⁵³ Diese Position teilt etwa auch Juliet B. Schor in ihrem Buch *The Overworked American: The Unexpected Decline Of*

50 Vgl. Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 103-107.

51 Graeber, David: Bullshit Jobs: Vom wahren Sinn der Arbeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2018.

52 Graeber, David: Bullshit-Jobs. In: Haus Bartleby (Hg.): Sag alles ab!: Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik. Edition Nautilus, Hamburg 2015, S. 95-96.

53 Ebd., S. 95.

Leisure, insofern sie die Kultur des Konsumismus als einen der Hauptgründe für die wieder steigende Zahl der Arbeitsstunden ausmacht.⁵⁴ Timo Daum wiederum führt den Wiederanstieg der durchschnittlichen Arbeitsstunden seit den 1980er-Jahren auf die neuen Kommunikationstechnologien sowie auf die sich zu dieser Zeit herausbildende Figur des flexiblen »Solo-Kapitalisten« zurück. Insbesondere für diesen gelte »Freizeit ist zum Stand-by mutiert«⁵⁵. Robert Skidelsky wiederum sieht den Grund für die Stagnation bzw. den Wiederanstieg der durchschnittlichen Arbeitszeit in Großbritannien eher in den (trotz Produktivitätszuwachs) stagnierenden Reallöhnen, die sich dem gestiegenen Einfluss der Arbeitgeber verdanken bzw. habe der Thatcherismus die Macht der Gewerkschaften gebrochen.⁵⁶

David Graeber kommt in seinem Buch *Bullshit-Jobs* (2018) zu einer differenzierteren Diagnose, die ebenso die herrschende Arbeitskultur und Arbeitsethik problematisiert, die in der Dienstleistungsgesellschaft des späten 20. Jahrhunderts besonders zum Tragen gekommen ist. Bullshit-Jobs sind nach Graeber all jene Tätigkeiten, die von ihren Inhabern als weitestgehend sinnlos empfunden werden, und nach Graebers Einschätzung scheinen sich diese Arbeitsverhältnisse in der ausgedehnten Dienstleistungsbranche (z.B. Rund-um-die-Uhr-Pizzaboten) insbesondere aber auch in der Verwaltung (jedoch keineswegs nur in der öffentlichen Verwaltung) zu häufen.⁵⁷ Nach Graebers erstem provokanten Aufsatz zum Thema erbrachten erste Umfragen, dass 37 Prozent der Briten ihren Job nicht als »einen sinnvollen Beitrag« empfanden und 13 Prozent sich dessen unsicher waren, während Studien in den Niederlanden sehr ähnliche Ergebnisse einbrachten.⁵⁸ Die konkreten Formen von Bullshit-Jobs können dabei ganz verschieden sein, sodass Graeber auf Grundlage von Briefen und E-Mails, die er nach seinem

54 Schor, Juliet B.: *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. Basic Books, New York 1993.

55 Daum, Timo: *Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie*. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 103f.; 178.

56 Skidelsky, Robert: *Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch?*, Passagen Verlag, Wien 2020, S. 68; 72f.

57 Vgl. Graeber, David: *Bullshit-Jobs. Vom wahren Sinn der Arbeit*. Klett-Cotta, Stuttgart 2018, S. 14-17.

58 Vgl. ebd., S. 23.

ersten Aufsatz zum Thema erhielt, in Lakaien, Schläger (im übertragenen Sinn also z.B. Firmenanwälte), Flickschuster, Kästchenkreuzer und Aufgabenverteiler unterscheidet.⁵⁹

In seiner Analyse orientiert er sich an drei Ebenen bzw. Leitfragen: So fragt er erstens auf der individuellen Ebene, warum Menschen sich zu Bullshit-Jobs bereitfinden und wie sie diese ertragen. Zweitens betrachtet er die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ebene und fragt danach, welche größeren Kräfte zur Vermehrung der Bullshit-Jobs geführt haben. Drittes betrachtet er die kulturelle und politische Ebene des Phänomens und fragt danach, warum die »Bullshitisierung« der Wirtschaft nicht als gesellschaftliches Problem angesehen wird.⁶⁰

Für diese kulturelle und politische Ebene hält Graeber fest, dass sowohl rechte wie linke politische Parteien für Vollbeschäftigung und Vollzeitbeschäftigung als gesellschaftliches Normmodell plädieren.⁶¹ Daraus resultiere allzu oft eine konsequente staatliche Subvention von Arbeitsplätzen, die auch überkommene Branchen, Technologien und Geschäftsmodelle am Leben erhält.⁶² Man könnte mutmaßen, dass Bullshit-Jobs dadurch generiert werden, dass sie immer mehr zu Notwendigkeit der politischen Ökonomie geworden sind, denn nur durch sie lässt sich Vollbeschäftigung unter den Bedingungen fortschreitender Automatisierung und Digitalisierung in den produzierenden Bereichen aufrechterhalten. Prinzipiell ließe sich auch umsteuern und unter denselben Bedingungen mehr Menschen in unmittelbar sinnvolle soziale oder kreative Berufe bzw. Tätigkeiten bringen.⁶³

Zur zweiten Fragestellung, der der Rahmenbedingungen, bemerkt Graeber, dass die Eigenlogik der Bürokratie die Tendenz zum Selbsterhalt hat (und darüber hinaus auch die Tendenz zum Ausbau der bestehenden Maschinerie). Insbesondere an Universitäten und Hochschulen werde heute das stete Anwachsen der Verwaltung im

59 Vgl. ebd., S. 63-106.

60 Vgl. ebd., S. 230f.

61 Vgl. ebd., S. 233.

62 Vgl. ebd., S. 234.

63 Frey und Osborne empfehlen explizit, dass die von Automatisierung bedrohten gering qualifizierten Arbeiter sich auf soziale und kreative Berufe verlagern sollten. Frey, Carl Benedikt; Osborne, Michael A.: *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization?* Oxford Martin School working paper, University of Oxford, Oxford 2013, S. 48.

Vergleich zum wissenschaftlichen Personal mehr als deutlich. Noch stärker gewachsen erscheint Graeber jedoch das Personal der heutigen Dienstleistungsindustrie und insbesondere des sogenannten FIRE-Sektors (Finanzen, Versicherung, Immobilien bzw. finance, insurance, real estate).⁶⁴ Dies wiederum hat durchaus auch arbeitskulturelle Gründe, die noch relativ jung sind und die Graeber mit dem Begriff des »Manager-Feudalismus« zu fassen sucht. Kurz gesagt, habe sich eine Logik etabliert, die den obersten Managern in dem Maß Prestige beschert, wie diese Angestellte und Verbündete um sich scharen.⁶⁵ Eine weitere kulturelle Rahmenbedingung ist nach Graeber auch die zeitgenössische Form der protestantischen Arbeitsethik sowie die aus dem nordeuropäischen Mittelalter stammenden »theologischen Wurzeln unsere Einstellung zur Arbeit«, die die Vorstellung in sich birgt, dass bezahlte Arbeit für die Entwicklung des Menschen unabdingbar sei – und damit einen Gegensatz zur griechisch-römischen Verachtung von (sklavischer) Arbeit bildet.⁶⁶ Auch im 20. Jahrhundert waren der Arbeitsstolz und die Arbeit als sinngebendes Element immer noch Teil der Identität, wenn auch der individuelle Konsum gleichwertig neben ihn trat.⁶⁷

Bezüglich der ersten selbst gesetzten Leitfrage Graebers, der Frage, warum Individuen den Trend zum Bullshit-Job mittragen, skizziert er deren konkrete sozioökonomische Umstände: Zunächst bemerkt er, dass viele Beschäftigungen in hohem Maße gesellschaftlich wertvoll sind, aber oft schlecht bezahlt werden, wie etwa Pflege- oder Reinigungskräfte im Krankenhaus, während demgegenüber weniger sozial nutzbringende Jobs sehr gut bezahlt werden, wie etwa Banker oder Werbemanager.⁶⁸ Aus finanziellen Gründen gibt es durchaus starke Anreize, Beschäftigungen aufzugeben, die für das Funktionieren der Gesellschaft grundlegend sind, so etwa den Job als Kindergärtner gegen einen Job im mittleren Management einer großen Firma einzutauschen, der allerdings weitestgehend als sinnlos empfunden wird.

64 Vgl. Graeber, David: Bullshit-Jobs. Vom wahren Sinn der Arbeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2018, S. 241-243.

65 Vgl. ebd., S. 266-275.

66 Vgl. ebd., S. 318; 322; 326.

67 Vgl. ebd., S. 346.

68 Vgl. ebd., S. 301-318.

Wenn der Bullshit-Job die eigenen Kinder ernährt, reicht dies nach Graeber oft als Akzeptanzbedingung.⁶⁹

Hinzufügen könnte man, dass auch der Idealismus so mancher Pflegekraft in den letzten Jahren, bedingt durch die starke Arbeitsbelastung in Kombination mit geringen Löhnen, gebrochen wurde. Teils besteht offenbar mangels Alternativen eine ökonomische Abhängigkeit von subjektiv als sinnlos erachteten Jobs. Und wenn es keine realistischen Ausweichoptionen gibt, drohen entwürdigende disziplinarische Maßnahmen des Sozialstaats – der durchaus sozialer gestaltet werden könnte.⁷⁰ Bei manchen solcher Beschäftigungsverhältnisse erwächst dabei ein Schuld- und Schamgefühl, wenn etwa trotz dessen, dass es nichts zu tun gibt, Arbeitstätigkeit nach außen simuliert werden muss.⁷¹ Politische und kulturelle Gründe haben durchaus dazu geführt, dass auch der heutige sozial und kulturell auf vielfältige Art und Weise überformte Kapitalismus Arbeitsverhältnisse geschaffen hat, die man als ineffektiv bezeichnen kann – so wie man einst dem Sozialismus Misswirtschaft vorwarf. Hält man Graebers Beobachtungen über Bullshit-Jobs für stichhaltig, gibt es eine sehr große Menge freie Zeit, die jedoch verdeckt ist und nicht sinnvoll genutzt wird (oder werden kann).

Nick Srniceks und Alex Williams' Buch *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work* (2016)⁷² sowie auch Aaron Bastanis *Fully Automated Luxury Communism* (2019)⁷³ stehen für eine Perspektive, die in der aktuellen Gesellschaft ein enormes Potenzial an freier Zeit erkennt. Beide Bücher versuchen sich an einer utopischen Überspitzung dieser noch nicht erkannten sozialen und gesellschaftlichen Möglichkeiten, die die technologischen Neuerungen ermöglichen könnten. Während die zeitgenössische Linke oft einen Technikskeptizismus pflegt, sind die genannten Autoren technologische Optimisten.

Nick Srnicek und Alex Williams nehmen sich vor, eine neue linke Plattform zu schaffen. Angelehnt an Antonio Gramsci und Ernesto

69 Vgl. ebd., S. 193.

70 Vgl. ebd., S. 388.

71 Vgl. ebd., S. 40; 196.

72 Srnicek, Nick; Williams, Alex: *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. Verso, London; New York 2016.

73 Bastani, Aaron: *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. Verso, London; New York 2019.

Laclau formulieren sie ein neues linkes Hegemonieprojekt langfristiger Art.⁷⁴ Ausgehend von einer Kritik an den zwar nicht falschen, aber zu kurz greifenden, kleinteiligen linken identitätspolitischen Kämpfen, die oftmals auf Lokalismus setzen, schlagen sie ein neues verbindendes utopisches Ziel vor, das die verschiedensten Gruppen zusammenbinden kann.⁷⁵ Da ihnen die Zukunft lediglich zu einer optimierten Gegenwart innerhalb eines vermeintlich alternativlos gewordenen kapitalistischen Realismus zu verkommen scheint, muss nach Srnicek und Williams die Zukunft neu erfunden werden. Kernmerkmal ihres utopischen Ideals ist die Überwindung der Arbeit durch die Automatisierung. Dem Verlangen nach Vollbeschäftigung stellen sie bewusst polemisch, um den gegenwärtigen common sense zu brechen, die Forderung nach vollkommener Arbeitslosigkeit entgegen. Anknüpfend an die Ideale der Moderne, also den kulturübergreifenden Glauben an Aufklärung, Demokratie und Selbstbestimmung, skizzieren sie ein neues Ideal der Linken, das auf Universalismus und Globalismus setzt.⁷⁶ Freie Zeit ist dabei essenziell: »Free time is the basic condition for self-determination and the development of our capacities.«⁷⁷

Die freie Zeit könnte der Gemeinschaft gewidmet werden oder den eigenen Bedürfnissen nach Entfaltung auf verschiedenen Feldern im marxischen Sinne. Konkret besteht die von Srnicek und Williams anvisierte Maßnahmenkombination in der Zusammenführung von: 1. einer Vollautomatisierung; 2. einer Reduktion der Arbeitswoche (z.B. auf ein Vier-Tage-Woche); 3. der Bereitstellung eines Grundeinkommens (zusätzlich zur sozialstaatlichen Infrastruktur); sowie 4. der Verminderung der Arbeitsethik.⁷⁸ Der Fortschrittsglaube, der Ost wie West noch in den 1950er-Jahren prägte, muss in diesem Sinne wiedergefunden werden, denn aktuell gelte eher: »The future has been cancelled.«⁷⁹ Das Element Automatisierung erscheint ihnen, unabhängig von den tatsächlichen Umsetzungen, als ein gesellschaftspolitisches Ziel.⁸⁰ Doch auch in ei-

74 Vgl. Srnicek, Nick; Williams, Alex: *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. Verso, London; New York 2016, S. 132; 155-183.

75 Vgl. ebd., S. 48-50.

76 Vgl. ebd., S. 70-75.

77 Ebd., S. 80.

78 Vgl. ebd., S. 126.

79 Ebd., S. 137f.

80 Vgl. ebd., S. 112.

ner Post-Arbeitsgesellschaft werden bestimmte Tätigkeiten aus normativ-ethischen Gründen höchstwahrscheinlich noch immer durch Menschen ausgeführt. Der Bereich der Care-Arbeit würde in einer solchen Umgebung aber stark an Wertschätzung gewinnen.⁸¹ Die vom Neoliberalismus in die Subjekte implantierten Gefühle des Nichtgenügens, der arbeitsnomadischen Vereinzelung, der Angst vor dem Jobverlust wären in der Post-Arbeitsgesellschaft endlich überwunden.

Der Vorschlag der Autoren wird von diesen als anzustrebendes Ideal einer neuen linken Plattform verstanden, die sich »think big« zum Motto eines neuen Fortschrittsglaubens machen will.⁸² Dass dadurch nicht alle bisherigen Probleme zu lösen sein werden, ist dabei absehbar. Dennoch können die inhärenten Problematiken auch von Beginn an bewusst gemacht und zielstrebig bearbeitet werden. Solche Probleme können etwa sein, dass bei einer Einführung eines Grundeinkommens in westlichen Staaten sich bereits bestehende Nord-Süd-Konflikte und Grenzregime verstärken. Dies muss genauso vermieden werden wie etwa die Geschlechterungleichheit angesichts ungleich verteilter Haushaltsarbeit. Die von Srnicek und Williams gezeichneten utopischen Leitbilder sind so fern von unserer Gegenwart wie Thomas Morus *Utopia* (1981) von seiner damaligen Zeit. Allein sind sie jedoch mit ihren Vorstellungen schon jetzt nicht mehr.

Der britische Publizist und Medienunternehmer Aaron Bastani geht noch weiter als Srnicek und Williams. Auch er möchte ideenpolitisch zu einer neuen linken Plattform beitragen. Der Titel seines Projektes lautet *Fully Automated Luxury Communism*.⁸³ Sein gleichnamiges Buch (2019) setzt alle Hoffnungen auf die Automatisierung, die nach der Landwirtschaft und der Industrie in diesem Jahrhundert auch den Dienstleistungssektor und die Arbeit der »white-collar jobs« revolutionieren werde. Nur wenige standardisierte soziale oder manuelle Arbeiten weiterhin dem Menschen vorbehalten sein werden.⁸⁴ Fast schwärmerisch geht Bastani einleitend der Vielzahl technologischer Innovationen nach, wie etwa den aktuellen privaten Raumfahrtprojekten, der künstlichen Intelligenz oder den Versuchen, synthetisches Fleisch herzustellen. Aus-

81 Vgl. ebd., S. 113.

82 Vgl. ebd., S. 140f.

83 Bastani, Aaron: *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. Verso, London; New York 2019.

84 Vgl. ebd., S. 80f.

schlaggebend für Bastanis Überzeugung, dass ein grundlegender Wandel bevorstehe, ist Karl Marx' Bemerkung, dass die technologischen Neuerungen (Produktionsmittel) in jeder historischen Epoche notwendig mit den Produktionsverhältnissen in ein Missverhältnis geraten.⁸⁵ Auch die Idee des *Maschinenfragments*, wonach Gewinn durch das verwendete allgemeine gesellschaftliche Wissen (dass sich in den Maschinen wiederfindet) gemacht wird, während der Arbeiter nur noch neben der Maschine steht, greift Bastani auf.⁸⁶ Wie Paul Mason und Jeremy Rifkin glaubt auch Bastani, dass der Datenkapitalismus von gegen null tendierenden Grenzkosten gekennzeichnet ist⁸⁷, wobei Profite bisher noch durch künstliche Verknappungen, etwa durch die Schaffung künstlicher und nach außen geschlossener soziotechnischer Ökosysteme, realisiert werden.⁸⁸ Die technologische Automatisierung wird nach Bastani zwangsläufig kommen. Demgegenüber gelte es nun, vorrausschauend politisch zu gestalten.

Das von Bastani vorgeschlagene Programm des Fully Automated Luxury Communism besteht insbesondere in einer Kombination roter und grüner Politiken.⁸⁹ So ist die Basis einer allgemeinen Wohlstandsgesellschaft notwendig eine von fossilen Brennstoffen und weitestgehend auch von Arbeit befreite grüne Energiegewinnung aus Wind und Sonne.⁹⁰ Um einen wirklichen Überfluss zu realisieren und international zu gewährleisten, ist insbesondere der Abschied von einer ineffektiven tierischen Nahrungsmittelindustrie zugunsten der Fabrikation pflanzlicher Nahrungsmittel und Proteine angezeigt, die ungleich mehr Menschen ernähren können, wenn sie nicht als Tierfutter verwendet werden.⁹¹ Statt eines universellen Grundeinkommens, das in seiner schlechten Version auch als »Thatcherism on steroids«⁹² enden

85 Vgl. ebd., S. 199.

86 Vgl. ebd., S. 61.

87 Vgl. ebd., S. 64.

88 Vgl. ebd., S. 65. Siehe auch: Staab, Philipp: Digitaler Kapitalismus, Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 208.

89 Vgl. Bastani, Aaron: Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto. Verso, London; New York 2019, S. 188-192.

90 Vgl. ebd., S. 94-116.

91 Vgl. ebd., S. 159-181.

92 Ebd., S. 255.

kann, schlägt Bastani stattdessen die Einführung einer staatlichen kostenlosen Basisinfrastruktur vor, die die Bereiche Gesundheit, Bildung, Verkehr und Wohnwesen umfasst.⁹³

Das Fundament von Bastanis Analyse sind die bereits erwähnten weitgehenden Prognosen von Osborne und Frey, wonach für den Arbeitsmarkt der USA in den nächsten 20 Jahren ein Automatisierungspotenzial von 47 Prozent besteht.⁹⁴ Davon abgeleitet, besteht auch die schon jetzt drohende Gefahr der Unterkonsumtion im automatisierten Datenkapitalismus, wie es auch der deutsche Arbeitssoziologe Philipp Staab bezeugt.⁹⁵ Zusammengefasst legt dies einen baldigen politischen Wandel nahe. Auch wenn aktuell eine umfassende Automatisierung nicht anzustehen scheint, so bemerkt Bastani, dass das Pferd am intensivsten in dem Moment genutzt wurde, als es plötzlich (in nur wenigen Jahren) durch Straßenbahnen und Automobile ersetzt wurde.⁹⁶ Die sozialpolitische Gestaltung der dritten großen Disruption (nach neolithischer und industrieller Revolution) ist ein politisches Projekt, das mit dem Neoliberalismus brechen muss.⁹⁷

Die schon erwähnte Kommission »Arbeit der Zukunft« diskutierte die Idee einer Flexibilisierung der Arbeitszeit und auch die Idee einer allgemeinen Arbeitszeitverkürzung 2018 und blieb dabei in ihrem Urteil zwiespalten: Kritische Stimmen mahnten eine kollektive Reduzierung als unzeitgemäß an, gerade weil die Arbeitszeitwünsche heute so unterschiedlich seien, während die Befürwortende in einer kollektiven Arbeitszeitverkürzung vor allem einen Zugewinn an Lebensqualität erblickten. In deren Augen mache sich Zeitsouveränität noch immer auch am Umfang der Erwerbsarbeit fest und eine Reduktion des Vollzeitniveaus sei, durch die Zunahme an zu leistender Sorgearbeit aber auch durch die Automatisierungspotenziale der Digitalisierung geboten.⁹⁸ Zu Recht verweist die letztere Perspektive darauf, dass die viel-

93 Vgl. ebd., S. 213-217.

94 Vgl. ebd., S. 86.

95 Vgl. ebd., S. 70. Siehe auch: Staab, Philipp: Digitaler Kapitalismus, Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 218f.

96 Vgl. ebd., S. 72-78.

97 Vgl. ebd., S. 242-244.

98 Vgl. Jürgens, Kerstin; Hoffmann, Reiner; Schildmann, Christina: Arbeit transformieren! Denkanstöße der Kommission »Arbeit der Zukunft«. bpb, Bonn 2018, S. 140.

seits gepriesene Flexibilisierung nichts an der Grundproblematik der Zeitknappheit angesichts der Vielzahl notwendiger reproduktiven Tätigkeiten ändert. Eindeutig befürwortete die Kommission hingegen die Idee einer solidarischen Umverteilung des Arbeitsvolumens zur Verhinderung eines Beschäftigungsabbaus.⁹⁹

Wenn die Digitalisierung Homeoffice-Arbeit in einem großen Ausmaß ermöglicht, erspart sich die Gesellschaft einen Großteil des Verkehrsaufkommens und der im Verkehr zugebrachten Zeit. Die Corona-Pandemie zeigt diesen Effekt. Die vormals fürs Pendeln genutzte Zeit für Familie und Freunde wird frei. Ob hier ein Gewöhnungseffekt einsetzt und jene, die es sich leisten können, neue Zeitpräferenzen entwickeln, ist noch offen. Empirisch beobachtbar ist, dass bisher betriebliche Arbeitszeitverkürzung zur Beschäftigungssicherung neue Zeitpräferenzen auslösten: »Viele Beschäftigte, deren Arbeitszeiten aus konjunkturellen Gründen verkürzt wurden (so etwa bei der Volkswagen AG oder beim Autozulieferer Bosch in Stuttgart), wollten später bei den kürzeren Zeiten bleiben, weil es neue Akzentsetzungen im Leben gab.«¹⁰⁰ Während Progressive darin eine Chance für eine neue Lebenswelt sehen, erblicken konservative Politiker in solchen schleichenden Verschiebungen eine Gefahr. So meldete zuletzt der CDU-Politiker Friedrich Merz angesichts der Kurzarbeit in der Coronakrise seine Bedenken an: »Wir müssen ein bisschen aufpassen, dass wir uns nicht alle daran gewöhnen, dass wir ohne Arbeit leben können. [...] Wir müssen zurück an die Arbeit. [...] Ich mache kein Geheimnis daraus, dass ich skeptisch bin, dass diese sehr lange Verlängerung des Kurzarbeitergelds die richtige Lösung ist.«¹⁰¹

Was lässt sich aus alldem schließen? Die Gesellschaft sollte angesichts dieser Entwicklungen stärker politisch darüber beraten, welche

99 Vgl. ebd., S. 119.

100 Vgl. ebd., S. 122.

101 Zit. in: Unbekannte/r Autor/in: CDU-Politiker zum Alltag in der Coronakrise: Merz warnt vor Gewöhnung an »Leben ohne Arbeit« Der CDU-Politiker Friedrich Merz fürchtet, die Kurzarbeit in der Coronakrise könne die Arbeitsmoral sinken lassen. Nicht nur Arbeitsminister Heil ist empört. In: Tagesspiegel (21.09.2020), online unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/cdu-politiker-zum-alltag-in-der-coronakrise-merz-warnt-vor-gewoehnung-an-leben-ohne-arbeit/26204686.html> (Abruf am 26.09.2020).

Lebensformen sie anstrebt, wie Technik darin verwendet wird und welchen Status die Arbeit neben anderen Dingen zukünftig haben sollte. Es kann nicht darum gehen, die Tätigkeit des Kassierens vollkommen und auf Anrieb zu automatisieren. Vielmehr sollten die neuen technischen Möglichkeiten die Kassiererin oder den Kassierer in seiner Tätigkeit entlasten, und dies bei weiterhin vollem Gehalt.¹⁰² Beim vorherrschenden sozialen Selbstbild, das der Lohnarbeit eine hohe Wichtigkeit zuspricht und bewirkt, dass viele soziale Beziehungen in der Lohnarbeit vorzufinden sind, ist es eher angebracht einen graduellen Wandel zu antizipieren. Die Angestellten eines Supermarktes wollen ihren Job nicht plötzlich durch ein Vollautomatisierung verlieren und zugleich gilt: Alle freuen sich über einen kürzeren Arbeitstag bzw. einen Arbeitsalltag, der vom hohen Takt der zu erledigenden Tätigkeiten entlastet ist. Beispielsweise ist die Flaschenrücknahme bereits weitestgehend automatisiert, doch ging diese Automatisierung vermutlich zuungunsten des Personalschlüssels aus. Betriebswirtschaftlich mag das für das Unternehmen eine Notwendigkeit sein, volkswirtschaftlich und politisch jedoch könnte man steuerliche oder finanzielle Automatisierungsan-

102 Nur so kann eine Unterkonsumptionskrise verhindert werden, denn die Konstruktion von hedonistischen Konsumrobotern ist bisher nur Science-Fiction: Der Raumpilot Ijon Tichy führt in einer Geschichte von Stanisław Lem, die auch David Graeber wiedergibt, auf dem Planeten der »Indioten«, die lieber Konsumroboter konstruierten, als Eigentumsfragen zu verhandeln, den folgenden Dialog: »Aber was redest du, ehrenwerter Indiote!, rief ich aus. »Es hätte doch genügt, die Fabriken in gemeinschaftliches Eigentum zu überführen, und die neuen Maschinen wären ein Segen für euch geworden!« Kaum hatte ich das gesagt, da erbebte der Indiote, ließ ängstlich blinzeln seine zehn Augen in die Runde schweifen und wackelte mit den Ohröffeln, forschend, ob nicht irgendeiner meine Worte gehört hatte. »Bei den zehn Nasen Indas, ich flehe dich an, Fremdling, mache dich nicht zum Sprecher dieser entsetzlichen Ketzereien, die einen schädlichen Anschlag auf unsere unveräußerlichen Freiheiten bedeuten!« Lem, Stanisław: Die Sterntagebücher. Suhrkamp, Berlin 2017 (dt. 1973), S. 297-310.

reize setzen, die nur zum Tragen kommen, wenn das Personal faktisch entlastet statt entlassen wird.¹⁰³

Nach Robert Skidelsky schlagen die optimistischen Beobachter des Digitalisierungs- und Automatisierungsprozesses zumeist vor, den Automatisierungsprozess staatlich klug zu lenken. Dabei gehe es darum, die strukturell benachteiligten Arbeitnehmenden zu stützen und ihnen erweiterte Perspektiven zu bieten:

»Auch die Optimisten sind jedoch der Meinung, dass die Gewinne durch Automatisierung, wenn sie dem freien Markt überlassen wird, hauptsächlich von den Eigentümern von Technologieunternehmen und hochqualifizierten ›Wissensarbeitern‹ abgeschöpft werden, wohingegen der Rest der Bevölkerung arbeitslos oder in physischer und intellektueller Knechtschaft zurückbleibt. Um Massenentlassungen beziehungsweise wachsende Einkommensungleichheit zu vermeiden, muss der Prozess der Automatisierung deshalb sorgfältig gehandhabt werden. Abgesehen von finanziellen Hilfen während des Übergangs muss die Bildung darauf ausgerichtet werden, nicht nur Computerkenntnisse, sondern auch ›emotionale‹ Intelligenz zu

103 Schon unter den gegebenen ökonomischen und politischen Bedingungen wünschen sich viele Arbeitnehmer eine Verringerung der Arbeitszeit. Deren zuletzt gemessenen Wünsche bezüglich der Gestaltung ihrer Arbeitszeit zeigen, dass zwar Teilzeitarbeitende aus finanziellen Gründen im Schnitt gern etwas mehr arbeiten würden, zugleich aber Vollzeitbeschäftigte sich eine Reduktion ihrer Arbeitszeit wünschen: Frauen wünschen sich, trotz der damit einhergehenden finanziellen Einbußen, durchschnittlich eine Reduktion der Arbeitszeit auf eine 35-Stunden-Woche, Männer hingegen favorisieren eine eher geringe Reduktion auf eine 38,7-Stunden-Woche. Die hier ebenso erfassten tatsächlich geleisteten Stunden liegenden im Schnitt über den vertraglichen Vereinbarungen. So arbeiten Vollzeitbeschäftigte Frauen tatsächlich 41,8 Stunden in der Woche und Männer 43,8 Stunden. Siehe: Harnisch, Michelle; Müller, Kai-Uwe; Neuman, Michael: Teilzeitbeschäftigte würden gerne mehr Stunden arbeiten, Vollzeitbeschäftigte lieber reduzieren. DIW Wochenbericht Nr. 38/2018, Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Berlin 2018, S. 837-846, online unter: https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.598469.de/18-38-3.pdf (Abruf am 20.05.2020).

vermitteln, denn beides wird für jene Aufgaben, die den Menschen künftig vorbehalten bleiben, am dringendsten benötigt.«¹⁰⁴

Skidelsky fügt diesem Standpunkt, mit dem er sympathisiert, noch hinzu: »Interessant ist an allen diesen Narrativen, seien sie optimistisch oder pessimistisch, dass es um Arbeit geht, nicht um Alternativen zur Arbeit«¹⁰⁵, die aber seiner Auffassung nach im anstehenden Prozess ebenso entwickelt und ermöglicht werden sollten.

Wie kommt man also zu einem Arbeits- und Sozialversicherungsmodell, das sich von der überkommenen und fiktiven Norm der Vollzeitstelle verabschiedet? Noch stehen wir, wie Timo Daum bemerkt, vor einem Paradox: »Obwohl Armutslöhne, Armut trotz Arbeit, Minijobs, prekäre Beschäftigung, Freelancer ohne soziale Absicherung, Scheinselbstständige und viele weitere Verfallsformen des klassischen Vollzeit-Arbeitsverhältnisses gesellschaftliche Realität und längst in aller Munde sind, folgt daraus keine grundsätzliche Infragestellung der Arbeit.«¹⁰⁶ Für Daum bestünde ein möglicher Weg zum »Jenseits der Arbeit« darin, ein Grundeinkommen zu beschließen. Dies wäre ein erster und zukünftig womöglich notwendiger historischer Schritt, um Arbeit und Einkommen zu entkoppeln.¹⁰⁷ So könnten neben der Lohnarbeit auch andere Momente der sinnstiftenden Tätigkeiten in der freien Zeit zugelassen werden. Doch dieses auch von Neoliberalen gepriesene Modell wird letztlich alle Menschen zu Unternehmern ihrer selbst transformieren und von ihnen abverlangen, mit dem ihnen zugestandenen Minimum gut zu wirtschaften. Darüber hinausgehende soziale Dienstleistung gäbe es im neoliberalen Modell nicht mehr bzw. höchstens für die Arbeitsunfähigen.¹⁰⁸ Womöglich bliebe dann auch aufgrund stetig steigender Mieten immer noch der Zwang zum Zuverdienst. Von freier Entfaltung für alle Individuen wäre man noch weit entfernt. Bastanis Verweis auf die Möglichkeit kostenlo-

104 Vgl. Skidelsky, Robert: *Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch?* Passagen Verlag, Wien 2020, S. 50f.

105 Ebd., S. 51.

106 Vgl. Daum, Timo: *Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie.* Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 97.

107 Vgl. ebd., S. 239f.

108 Vgl. ebd., S. 192-216.

ser öffentlicher Infrastrukturen ist daher umso wichtiger, da er eine Perspektivverschiebung bietet.

Wie Daum zu Recht betont, muss zukünftig ganz genau auf die Ausgestaltung eines Grundeinkommens geachtet werden, und auch der Mindestlohn dürfe nicht geopfert werden. Des Weiteren ist auch eine Refinanzierung eher über eine Maschinensteuer sozial verträglich als durch eine Erhöhung der Mehrwertsteuer, die diejenigen mit sehr geringen Einkommen am stärksten trifft.¹⁰⁹ Auch die bisher weitgehend noch ausstehende, aber dringend angezeigte effektive Besteuerung der großen und global agierenden plattformkapitalistischen Unternehmen, die zunehmend den Markt selbst darstellen und so von allen Produzenten Tribut verlangen können, könnte hier neue Spielräume eröffnen.

Die Coronakrise zeigt, dass manche Bereiche wie die Pflege von hoher gesellschaftlicher Bedeutung sind. Plötzlich gilt auch der Kindergarten systemrelevant, da die Welt im Homeoffice mit Kindern überfordert scheint. Diese komplexen, von manuellen und zugleich empathischen Erfordernissen geprägten Care-Tätigkeiten können nur schwer automatisiert werden. In der Krise wurde deutlich, was schon vorher erkennbar war: Insbesondere die Pflege ist von einer hohen Arbeitsüberlastung und relativ geringen Löhnen gekennzeichnet. Wenn diese Tätigkeiten als Teilzeitberufe zu einem durchschnittlichen Wohlstand führen könnten, wären sie ungleich attraktiver gegenüber der jetzigen Situation. Jene, die sich bisher zur Pflege berufen fühlten, aber aus Überlastungsgründen oder schlicht aus finanziellen Gründen sich zu einem anderen Job gezwungen sahen, der dann zu allem vielleicht auch noch subjektiv als »Bullshit-Job« erscheint, können bei einem höheren Lohn in ihre Berufung zurückkehren oder diese überhaupt erst anstreben.¹¹⁰ Auf absehbare Zeit würde sich der Pfl egenotstand unter diesen neuen Bedingungen erübrigen. Technische Assistenzsysteme, wie z.B. Hebehilfen, können darüber hinaus eine Entlastung im Arbeitstag sein. Die Coronakrise zeigt also, dass es zukünftig eines stärkeren und sozialeren Staates bedarf, mit einem starken öffentlichen Dienst, der von der Marktgläubigkeit der letzten Jahrzehnte abrückt.

109 Vgl. ebd., S. 207f.

110 Siehe auch: Graeber, David; Weisbrod, Lars; (Interview): Werden wir danach so tun, als sei alles nur ein Traum gewesen? In: Zeit online (31.03.2020): <https://www.zeit.de/arbeit/2020-03/david-graebner-coronavirus-kapitalismus-bullshitjobs> (Abruf am 08.04.2020).

Der Blick auf die Geschichte zeigt, dass die Arbeit durch technologische Innovationen (und teils auch gewaltsame Transformationen) von angestammten Bereichen in neue Felder gewandert ist. War sie einst hauptsächlich in der Landwirtschaft zu finden, wanderte sie in der Folge in die Industrie und schließlich zum Dienstleistungsbereich. Bisher ist die Arbeit noch nie einfach verschwunden, stets sind neue Tätigkeiten erfunden worden. Mit dem Wandel der Technik wurden aber neue Bereiche erschlossen, deren Tätigkeiten ein neuer Wert zukam. Heute wächst der Bedarf an Erziehungs-, Sozial- und Gesundheitsberufen.¹¹¹ Zugleich können diese Bereiche, abgesehen von Assistenzsystemen, kaum automatisiert werden bzw. ist eine Automatisierung in diesen Bereichen gesellschaftspolitisch nicht erwünscht.

Durch eine höhere Entlohnung könnten die bisher niedrig entlohnenden Arbeitnehmenden zukünftig nicht nur eine Aufwertung ihrer Tätigkeit erfahren, sondern zudem auch eine in vielen Bereichen dringende notwendige zeitliche Entlastung. Auch die Qualität der Arbeit würde so sicher steigen. Nur wenige Stellenprofile werden künftig vollkommen obsolet und doch betrifft die digitale Transformation alle Arbeitnehmenden. Es kommt daher darauf an, diesen Prozess sozialpolitisch zum Wohle aller Arbeitenden zu gestalten. Wie die genannten Beispiele zeigen, kann dies auch im Kleinen, auf lokaler oder genossenschaftlicher Ebene, geschehen.

7.3 Ungleichheit und Care-Arbeit

In einer idealen Welt könnten alle Menschen ihre Verdienstzeiten, ihre Betreuung und Pflegezeiten, ihre politische oder soziale Aktivität gleichermaßen miteinander in Einklang bringen und dabei noch genügend Zeit für vergnügliche Dinge haben, wie Nancy Fraser einmal bemerkte.¹¹² Leider ist dies offensichtlich nicht der Fall und es bestehen noch

111 Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): Arbeitsmarktprognose 2030. Eine strategische Vorausschau auf die Entwicklung von Angebot und Nachfrage in Deutschland. Bonn 2013, S. 28, online unter: www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen/a756-arbeitsmarktprognose-2030.pdf?__blob=publicationFile (Abruf am 02.05.2020).

112 Vgl. Fraser, Nancy: Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, S. 103.

immer große geschlechtsspezifische Unterschiede hinsichtlich Pflege- und Sorgezeiten, aber auch in Bezug auf das Maß an tatsächlich zugestanderener freier Zeit. Auch hier scheint die Coronakrise und die damit oft verbundene Verlagerung ins Homeoffice die Schieflage eher noch stärker zu betonen als auszugleichen.¹¹³ Wie bereits in der Einleitung und im vorangegangenen Kapitel ist damit ein Gerechtigkeits- bzw. Ressourcenverteilungsproblem angesprochen. In diesem Teilkapitel werden nun drei prominente und die Debatte prägende Autorinnen und deren politische Lösungswege untersucht und bewertet.

Die weitestgehende »Freistellung der Männer von unbezahlten Arbeiten im »Haus« ist nach Michael Hirsch die »fundamentale Voraussetzung für die Herausbildung wie für den Fortbestand der modernen Arbeitsgesellschaft« und ihres Ideals der männlich geprägten Vollzeitarbeit.¹¹⁴ Während im frühen und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts Männer in Vollzeit für einen Familienlohn arbeiteten und Frauen Haushaltstätigkeiten verrichteten, wurde von Frauen Ende des Jahrhunderts zugleich eine Vollzeitbeschäftigung erwartet. Dies brachte und bringt ein Vielzahl Dilemmata mit sich, die sich aus den gesteigerten alltäglichen Anforderungen ergaben und ergeben.¹¹⁵ Teilzeitarbeit wird von Frauen heute oft aus Gründen notwendiger Sorge- und Pflegetätigkeit angestrebt. Diese geht jedoch mit einer geringen Rente einher, die zum Leben im Alter nicht ausreicht. Die vorherrschenden soziokulturellen Normen bewirken, dass Teilzeitarbeit bei Männern weniger häufig ist. Und selbst wenn man die alltäglichen Ideologien durchschaut und sich kritisch zu ihnen verhalten will, zwingen oft die materiellen Umstände zur Systemkonformität. In der

113 Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Frauen in der Coronakrise stärker belastet. Weniger Erwerbsarbeit, mehr Kinderbetreuung: Die Folgen der Coronakrise belasten Frauen noch stärker als Männer. Für die Gleichstellung am Arbeitsmarkt bedeutet das einen Rückschlag. Böckler Impuls, Ausgabe 1/2021, S. 1-2, online unter: <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-frauen-in-der-coronakrise-staerker-belastet-29949.htm> (Abruf am 30.01.2021).

114 Vgl. Hirsch, Michael: Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit. Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016, S. 41.

115 Was nicht heißt, dass die vorherige Form der Arbeitsteilung unproblematisch war.

konkreten Lebenssituation kann es durchaus die Folge einer gemeinsamen familiären Kalkulation sein, dass Frauen in Teilzeit gehen oder sich gänzlich den Kindern widmen, weil Männer im Durchschnitt und im direkten Vergleich höhere Löhne bekommen (Gender-Pay-Gap). Diese komplexe Rahmensituation hat in der Tendenz eine doppelte Arbeits- und Zeitbelastung für Frauen zur Folge. Die Zahlen belegen diese faktische Ungleichheit bei einem zugleich für alle geltenden Ideal der Vollzeitarbeit. Das Statistische Bundesamt bezeugt für Deutschland, dass im Jahr 2017 ganze 10,6 Millionen Menschen im Alter von 20 bis 64 Jahren in Teilzeit beschäftigt waren. Bis 2017 ist die Zahl in den vorangegangenen zehn Jahren um rund 1,4 Millionen gestiegen und lag 2017 damit bei 27 Prozent der Gesamtbeschäftigten (und blieb seither konstant). Dabei zeigt sich auch, dass Teilzeit vornehmlich eine Frauendomäne ist, insofern bis heute fast jede zweite erwerbstätige Frau von 20 bis 64 in Teilzeit tätig ist (bei Männern sind es nur neun Prozent).¹¹⁶ Die sogenannte Gender-Pay-Gap, also der Verdienstunterschied zwischen beschäftigten Männern und Frauen, lag 2017 in Deutschland bei rund 21 Prozent.¹¹⁷ Hinzu kommt, dass Pflögetätigkeiten oder private Verpflichtungen und Haushaltstätigkeiten, die als Hauptgrund für Teilzeitarbeit angegeben werden, oft geringgeschätzt werden.

Die gegenwärtige Datenlage zeigt, dass die Verteilung der Hausarbeit zwischen den Geschlechtern noch immer ungleich ist. Trotz eines Anstiegs der Erwerbsbeteiligung von Frauen folgt die Arbeitssteilung und Belastung noch immer traditionellen Mustern – obgleich sich ein langsamer Ausgleich abzeichnet.¹¹⁸ Auch die finanzielle Entlohnung, für die meist von Frauen erledigten Care-Berufe, fällt im Vergleich zu Industriebertufen gering aus. Das oft vorgetragene Argument, wonach

116 Vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.): Arbeitsmarkt auf einen Blick – Deutschland und Europa. 2018, S. 50, online unter: <https://www.destatis.de/Europa/DE/Publikationen/Bevoelkerung-Arbeit-Soziales/Arbeitsmarkt/broeschuere-arbeitsmarkt-blick-0010022189004.pdf> (Abruf am 08.04.2020).

117 Ebd., S. 42.

118 Vgl. Schwarz, Norbert; Schwahn, Florian: Entwicklung der unbezahlten Arbeit privater Haushalte. Bewertung und Vergleich mit gesamtwirtschaftlichen Größen. Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2016, S. 39, online unter: <https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2016/02/unbezahlte-arbeit-022016.pdf> (Abruf am 5.6.2020).

allein die Industrie den Wohlstand erwirtschaftete, trifft immer nur sehr bedingt zu, denn Industrietätigkeit wird beispielsweise erst durch das Vorhandensein des Kindergartens ermöglicht. Mit Kleinkind vor dem Bauch wird es schwer, Maschinen zu entwerfen und global zu vertreiben. Die soziale Infrastruktur wird auch aus geschichtlichen patriarchal geprägten Traditionen heraus gering erachtet.

Die feministische Literatur hat sich auf vielfache Weise der Doppelbelastung der Frauen als Teilaspekt patriarchaler Strukturen gewidmet. Im Folgenden werden exemplarisch drei Autorinnen, Nancy Fraser, Frigga Haug und Gabriele Winker, vorgestellt, die sich innerhalb ihrer komplexen Analysen explizit auch dem Aspekt der freien Zeit als einem zu erringenden emanzipatorischen Raum widmen. Deutlich wird dabei immer wieder, dass jene persönliche freie Zeit, die Männer genießen, allzu oft auf Kosten der freien Zeit von Frauen geht, die oftmals die verdeckte – weil unbezahlte – Arbeit in den Haushalten leisten. Die aktive Problematisierung dieser Geschlechterungleichheit hat nichtsdestotrotz bereits an vielen Stellen moderne Beziehungen geschaffen, in denen alle Aufgaben gleicher verteilt werden, und auch die Verteilung der Lohnarbeitszeit gleicht sich zunehmend an.

Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Nancy Fraser hat sich in *Die halbierte Gerechtigkeit* (2001) mit der Geschlechterungleichheit auseinandergesetzt.¹¹⁹ Insbesondere im zweiten Kapitel stellt sie sich der Frage, was »nach dem Familienlohn« komme, da das kommende »postindustrielle Zeitalter« notwendigerweise neue wohlfahrtsstaatliche Steuerungsmodelle brauche. Die postindustrielle Situation sei zudem von einem Zerfall der Geschlechterordnung gekennzeichnet, der u.a. auch den Zerfall der heterosexuellen Kernfamilie als Adressat der Sozialpolitik mit sich brachte. Neue, individualistische oder homosexuelle Lebensformen entstanden, die jedoch durch die Raster der überkommenen Sozialpolitik fallen, denn auch diese Menschen sind nicht natürlich frei von Abhängigkeiten und Pflegeverhältnissen.

Die bisher aus feministischer Perspektive erdachten Lösungskonzepte sind nach Fraser zum einen ein »Modell der allgemeinen Erwerbstätigkeit«, das auch den Frauen eine Vollzeitbeschäftigung aufschließen möchte, indem sie durch verschiedenste Anreize (wie etwa die Angleichung der Löhne) die volle Berufstätigkeit von Frauen fördert, so-

119 Fraser, Nancy: *Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

wie zum anderen eine differenzfeministische Perspektive, die Fraser als »Modell der Gleichstellung der Betreuungsarbeit« bezeichnet. Diese geht davon aus, dass Frauen grundlegend andere Bedürfnisse haben und dementsprechend anders sozialstaatlich adressiert werden sollten. Dieses Modell sieht daher vor, die real bereits geleistete pflegende und betreuende Arbeit zu entlohnen, sodass auch teilzeitarbeitende Frauen ein Auskommen haben.¹²⁰ Beide Konzepte unterzieht Fraser einer ausführlichen Untersuchung, wobei ihr ihre Theorie einer mehrdimensionalen »komplexen Gleichheit« als Kontrastfolie dient. Beide Modelle tragen nach Fraser grundlegende Probleme in sich. So bietet keines der beiden Modelle ein überzeugendes Konzept der Geschlechtergerechtigkeit, weil einerseits die Theorien der Differenz dem Modell der Gleichstellung nachweisen konnten, dass darin oft eine männliche Norm als unzureichend reflektierter Maßstab zu finden ist, sowie andererseits denselben Theorien vorgeworfen wird, dass sie essenzialistische Vorstellungen in sich tragen, die traditionelle Geschlechterstereotypen verfestigen.¹²¹

Komplexe Gleichheit, die einen Mittelweg zwischen beiden bisherigen Ansätzen sucht und je nach Teilfrage mal zum einen und mal zum andern Modell tendiert, sollte nach Fraser folgende sieben Dimensionen bzw. Aspekte beachten: 1. Bekämpfung der Armut, 2. Bekämpfung der Ausbeutung, 3. Gleiche Einkommen, 4. Gleiche Freizeit, 5. Gleiche Achtung, 6. Bekämpfung der Marginalisierung, 7. Bekämpfung des Androzentrismus.¹²² Für unseren Kontext ist der Aspekt der Freizeit als eine von Fraser eigens herausgestellte Dimension interessant. Freizeit als Entfaltungsraum für Frauen hat in beiden von ihr untersuchten feministischen Modellen eine unterschiedliche Realisierungswahrscheinlichkeit. So oder so ist die Vermehrung der freien Zeit für Frauen angesichts der aktuellen Belastungen aber eine drängende Aufgabe in einer Zeit, in der der Familienlohn längst vergessen ist und Frauen sowie auch einige Männer sowohl Erwerbsarbeit als auch unbezahlte Betreuungsarbeit leisten. Daran anknüpfend schreibt Fraser:

»Eine britische Untersuchung stellte kürzlich fest, daß Frauen unverhältnismäßig stark unter ›Zeit-Armut‹ leiden. 52 % der befragten Frau-

120 Vgl. ebd., S. 67-72.

121 Vgl. ebd., S. 73.

122 Vgl. ebd., S. 75-80.

en sagten im Vergleich zu 21 % der Männer, daß sie ›meistens müde sind‹. Das Prinzip der gleichen Freizeit schließt soziale Regelungen aus, die zwar Einkommensgleichheit herstellen, aber von Frauen doppelte und von Männern nur eine einfache Arbeitsbelastung fordern. Es schließt auch Regelungen aus, die von Frauen, aber nicht von Männern verlangen, daß sie entweder ihren Anspruch auf Sozialhilfe geltend machen oder auf zeitraubende Weise Einkommen aus mehreren Quellen zusammenstückeln und die Leistungen von verschiedenen Trägern und Organisationen koordinieren.«¹²³

Der Aspekt der Freizeit bzw. die Etablierung gleicher Freizeit für beide Geschlechter schneidet im Modell der allgemeinen Erwerbstätigkeit nach Fraser eher schlecht ab, da er den Fokus auf bezahlte Vollzeitarbeit setze und so implizit unbezahlte Care- und Haushaltstätigkeiten abwerte. Familienaufgaben und Kindererziehung können und sollten nach Fraser allerdings nur beschränkt an Staat und Markt delegiert werden, während das Gebären Sache der Frauen bleibt. In diesem Modell hängt also alles davon ab, inwiefern Männer sich stärker im Haushalt und in Erziehung und Pflege beteiligen werden oder dazu gebracht werden können – und doch fehlen hier die Anreize genau dafür: »Kurzum, es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die allgemeine Erwerbstätigkeit gleiche Freizeit für Männer und Frauen bringen wird.«¹²⁴ Für kinderlose Frauen mag das Modell der allgemeinen Erwerbstätigkeit Vorurteile bringen. Die realweltlichen Beziehungen von Eltern lassen sich allerdings, wie Fraser richtig bemerkt, nicht einfach an kommerzielle Ersatzdienste weitergeben. Die Vollzeitstelle bleibt hier ein Problem, insbesondere wenn beide Eltern dieser nachgehen und zudem traditionelle Rollenmuster nicht aufgelöst werden.

Das Modell der Gleichstellung der Betreuungsarbeit sichert durch staatliche Programme den Unterhalt und eine Kontinuität von Versicherungsleistungen (z.B. Rentenkasseneinzahlungen) in Zeiten von Pflegediensten oder Kinderfürsorge. Bezogen auf den Aspekt der gleichen Freizeit kommt Fraser zu dem Schluss, dass dieses Modell im Vergleich zum ersten etwas besser abschneide. Doppelbelastung von Frauen könnten hier vermieden werden, wenn für sie in verschiedenen Lebensphasen eine institutionell abgesicherte Option bestünde

123 Ebd., S. 78-97.

124 Ebd., S. 89f.

ganztags oder halbtags eine staatlich unterstützte Betreuungsarbeit zu leisten. Doch diejenigen, die nicht auf die Vorteile einer lebensunterhaltssichernden Vollzeitarbeit verzichten wollen, werden versuchen, beide Aufgabenbereiche, Job und Pflege oder Erziehung, weiterhin zugleich zu erledigen. So werden etwa Alleinerziehende, zumeist Frauen, in diesem Modell auch weiterhin benachteiligt sein.¹²⁵

Letztlich droht jedoch eine Verfestigung von Rollenmustern, wie Fraser bemerkt, und keines der beiden Modelle werde ohne »breit angelegte hochwertige Sozialprogramme zu haben sein«, sodass beide als utopisch zu bezeichnend sind, wenn vielleicht auch nicht »utopisch genug«. ¹²⁶ Fraser schließt, dass es außer Sozialprogrammen noch vieler weiterer Elemente bedarf. Das Kernanliegen müsse es sein, zu einem kulturellen Wandel zu kommen, der die bisherigen Rollenmuster und Arbeitsethiken verschiebt oder gar auflöst:

»Eine dritte Möglichkeit besteht darin, *die Männer dazu zu bringen, in einem stärkeren Maße so zu werden, wie die Frauen heute sind*, nämlich Menschen, die elementare Betreuungsarbeit leisten. [...] Der Schlüssel zur Verwirklichung der vollen Gleichheit der Geschlechter in einem postindustriellen Wohlfahrtsstaat liegt also darin, die gegenwertigen Lebensmuster von Frauen zum Standard und zur Norm für alle zu machen.«¹²⁷

Auch die deutsche Publizistin Frigga Haug beschreibt in *Die Vier-in-einem-Perspektive* (2008) eine explizit linke Sicht auf die mögliche Gestaltung von Geschlechterpolitik.¹²⁸ Sie geht ebenfalls davon aus, dass das Gesamtvolumen an jener notwendigen Arbeit, die bisher die klassische Lohnarbeit ausmachte, schrumpfen wird. Es müsse also zukünftig darum gehen, die vorhandene Arbeit gerecht zu verteilen und die Chancen aller so im Schnitt zu erhöhen. Anhand eines fiktiven 16-Stunden-Arbeitstags, der Zeit für acht Stunden Erholung lässt, definiert Haug ein konkret-utopisches Idealbild, das zu einem politischen Leitziel werden könnte. Das erste Viertel dieses Arbeitstags bzw. die ersten vier

125 Vgl. ebd., S. 96f.

126 Ebd., S. 99.

127 Ebd., S. 100f.

128 Haug, Frigga: *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*. Argument Verlag, Hamburg 2008.

Stunden sollen nach Haug der eigentlichen Erwerbsarbeitszeit vorbehalten bleiben. Kurzum schlägt sie eine radikale Verkürzung der Lohnarbeitszeit vor, unter der Annahme, dass sich das geringer werdende Gesamtvolumen von klassischen Lohnarbeitstätigkeiten so besser und gerechter verteilen lasse und das Problem der Arbeitslosigkeit damit gelöst wäre. Einen engen Arbeitsbegriff, der sich allein auf Lohnarbeit bezieht, teilt sie jedoch nicht, da es genügend Arbeit im alltäglichen Leben gäbe. Das zweite Viertel Haugs idealtypischen Arbeitstags ist daher der sozialen Reproduktionsarbeit vorbehalten, umfasst dabei aber mehr als bloße Haus- und Familienarbeit. Hier wird an sich selbst und an anderen gearbeitet bzw. gegenseitige Dienste erbracht, und dies umschließt alle Kategorien wie etwa Kinder, Freunde, Alte und Kranke oder gar die Natur. Die Reproduktionsarbeit wird in diesem Modell für alle generalisiert und kann daher auch nicht länger abgewertet werden. Das dritte Viertel des idealtypischen Arbeitstags ist der Selbstbildung und Selbstentfaltung vorbehalten. Es geht hier um die Erweiterung von Fähigkeiten kommunikativer oder künstlerischer Art. Haug geht es dabei um einen Raum, der dafür reserviert ist, allen eine faktische Möglichkeit zur Entwicklung und Weiterbildung zu geben. Weiterbildung wird hier eher als Selbstzweck gedacht, als dass sie der Beschäftigungsfähigkeit in sich rapide wandelnden Zeiten dient. Eine jede und ein jeder solle nach seinen Interessen und Fähigkeiten tätig werden. Das letzte Viertel des Arbeitstags soll der politischen Bildung und dem politischen Engagement vorbehalten sein, entgegen des primär arbeitsteiligen Prinzips des repräsentativen Systems könnte so eine wieder stärkere Einbindung aller politischen Dilettanten realisiert werden.¹²⁹

Haug Modell soll explizit nicht auf eine Arbeitsteilung in Bezug auf die obigen vier Dimensionen hinauslaufen, dass also etwa Menschen in Vollzeit für die Erziehungsarbeit angestellt werden. In keinem der Felder soll eine professionalisierte Gruppe entstehen oder bestehen bleiben. Konkret bedeutet das einen fast völligen Bruch mit den bestehenden Arbeitsverhältnissen und Kulturen, was Haug auch bewusst ist, die ihren an Marx orientierten Entwurf eher als utopischen Kompass (mit vier gleichteiligen Feldern) für alle verstanden wissen will.¹³⁰ Doch einem jeden und einer jeden vorzuschreiben, in welchen Stunden welche Inhalte zu erledigen sind, selbst auch nur als utopisches Idealbild, kann

129 Vgl. ebd., S. 20f.

130 Vgl. ebd., S. 23.

in den Augen mancher Leser in einen falschen Schematismus kippen. Freie Zeit ist zwar die notwendige Grundvoraussetzung für Bildung, künstlerische Entfaltung sowie für ein politisches und soziales Engagement, dennoch muss sie in sich immer offen und unbestimmt bleiben, um wirklich frei zu sein.

Einen Schwerpunkt auf die Frage der Care-Arbeit legt die deutsche Professorin für Arbeitswissenschaft und Gender Studies Gabriele Winker in ihrem Buch *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft* (2015). Darin stehen insbesondere die pflegenden Berufe, aber auch nicht ökonomisierte Care-Tätigkeiten im Vordergrund, die Teil der sogenannten »Reproduktionsarbeit« sind – womit all jene außerhalb der Lohnarbeit liegenden Arbeiten gemeint sind, die zum Selbsterhalt der Arbeitenden notwendig sind.¹³¹ Winkers Gesellschaftsdiagnose nimmt die Erschöpfung und Zeitknappheit bzw. die Dilemmata des Alltags vieler Menschen zu ihrem Ausgangspunkt und unterscheidet sich damit dezidiert von eher theoretischen politik-ökonomischen Krisendiagnosen, die sich ebenso nach der Finanzkrise von 2007 häuften. Die Erschöpfung der Menschen ist für Winker die objektive Grenze des Neoliberalismus.¹³²

Die deutsche Sozialpolitik der letzten Jahre problematisierend, leitet sie ihre Streitschrift für dringend gebotene Veränderung mit der Einschätzung ein, dass auch in der wohlstandsgesättigten Bundesrepublik gleichzeitig Armut und prekäre Lebensverhältnisse zunehmen. Teilzeitbeschäftigungen, Niedriglöhne und unzureichende Renten verfestigen für viele Lebenssituationen am Rande der Armut. Winker mahnt dabei einen weiteren Zweispalt in der Gesellschaft an: Während manche beruflich und privat überbeschäftigt sind, sind andere von Arbeitslosigkeit betroffen. Stress gibt es jedoch auch für diese in Form von sozialer Isolation und Unsicherheit und stetiger Arbeitsplatzsuche. Winker kommentiert diese angespannte Lage mit den Worten:

»Die resultierende Zeitnot gefährdet zunehmend die Qualität sozialer Beziehungen. Jede oder jeder Einzelne ist damit beschäftigt, sich selbst über Wasser zu halten. Das Wirtschaftswachstum geht nicht

131 Vgl. Winker, Gabriele: *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. transcript, Bielefeld 2015, S. 17.

132 Vgl. ebd., S. 117.

mit einer Erhöhung der gesamtgesellschaftlichen Lebensqualität einher, sondern mit einer zunehmend ungleichen Verteilung und damit einer verschärften Polarisierung zwischen Reich und Arm. Dies führt zu massiven Problemen für die große Mehrheit der Menschen: Wegen des Mangels an zeitlichen und materiellen Ressourcen werden viele den hohen Anforderungen etwa an lebenslange Qualifizierung oder körperliche Fitness nicht gerecht. Sie hasten im alltäglichen Hamster-rad und sehen keine Möglichkeit zum Absprung; in der Folge kommt die Sorge für sich selbst zu kurz. Besondere Belastungen und Überforderungen erleben Menschen, die Sorgearbeit für andere Personen übernehmen.«¹³³

Ausgehend von den Bedürfnissen der Menschen entwickelt Winker eine »revolutionäre« Transformationsperspektive der Gesellschaft, die hauptsächlich auf den Einsichten fußt, die in den pflegenden Tätigkeiten gewonnen wurden. Eine der fundamentalsten Einsichten dabei ist, dass soziale Tätigkeiten wie Gesundheitsvorsorge, Erziehung und Pflege, aber auch Bildung am Ende nicht mit der Logik der Kapitalverwertung vereinbar sind und insbesondere deshalb sei hier eine Rückführung in die öffentliche Hand überall dort angezeigt, wo diese Dienste privatisiert wurden.¹³⁴ Die neoliberale Ideologie, die u.a. die Verantwortung für schwierige Lebenslagen allein den Individuen zuschreibt, die hegemoniale Rollenbilder, die von Frauen Vollzeitarbeit und aufopfernde Mütterlichkeit erwarten sowie die Doppelbelastungen von Frauen, sind zusammengenommen nach Winker durchaus auch als ein antidemokratisches Moment zu werten. Unabhängig davon, in welchem Lebensmodell man sich gerade befindet, geraten soziale

133 Ebd., S. 9.

134 Winker schreibt: »Ich gehe davon aus, dass es sinnvoll ist, mit der Vergesellschaftung und grundlegenden Demokratisierung beim Care-Bereich zu beginnen. Dafür spricht das Zusammentreffen mehrerer Faktoren. Die kollektive Organisation von Care ist für die existenzielle Absicherung sehr wichtig und ihre Gestaltung greift tief ins Leben der Menschen ein. Ferner wirkt im Care-Bereich die Profitmaximierung besonders offensichtlich den menschlichen Bedürfnissen entgegen und schränkt viele Menschen in ihren Entwicklungsmöglichkeiten, ihrer Gesundheit und Kreativität ein. Es ist für viele Menschen deutlich wahrnehmbar, wie unsinnig und kontraproduktiv es ist, Menschen nach dem Prinzip maximaler Profitabilität heilen, lehren, unterstützen, beraten oder pflegen zu wollen.« Ebd., S. 165.

Beziehungen heute, bedingt durch die hohen Anforderungen des Alltags, zunehmend unter Druck. So werden soziale Beziehungen »[...] innerhalb und außerhalb der Familien durch lange Arbeitszeiten, hohe Sorgeverpflichtungen und große Flexibilitätsanforderungen erschwert. [...] Es fehlt die Zeit zum Austausch zwischen den Arbeitenden in der Freizeit, im Beruf und in der Familie. In diesem Sinn spreche ich von einer Zerstörung des Sozialen.«¹³⁵

Winker zeigt auch auf, dass es bereits eine Vielzahl von Elementen einer Care-Bewegung gibt, die aktiv auf den Pflegenotstand aufmerksam machen und so der »strategischen Dethematisierung« bzw. dem Pflegenotstand durch eine neoliberal geprägte Sozialpolitik, welche die Care-Arbeit aus Kostengründen gern ins Private verschieben möchte, entgegenwirken.¹³⁶ Winker nennt dabei auch die 2013er-Initiative für eine 30-Stunden-Woche bei vollem Lohnausgleich. Doch während die Argumentation dieser Initiative sich hauptsächlich auf eine Minderung der Arbeitslosigkeit und eine Verschiebung des Kräfteverhältnis auf dem Arbeitsmarkt zugunsten der Arbeitnehmer stützte, macht Winker das feministische Argument stark, wonach Frauen in Care-Verhältnissen an der bisherigen Vollzeit als Norm scheitern, während Männer durch die gegebenen Strukturen in ihren Rollen gefangen bleiben.¹³⁷ Winker fügt den oben genannten Argumenten daher hinzu: »Eine deutlich verkürzte Erwerbsarbeitszeit der Vollbeschäftigung stellt eine Grundbedingung dar, um die geschlechterungleiche Arbeitsverteilung aufzubrechen.«¹³⁸

Die »Care Revolution« als Prozess »einer an Sorgearbeit ausgerichteten Transformation« will also eine Verkürzung der Arbeitszeit sowie auch eine Ausweitung öffentlicher Dienstleistungen zur umfassenden Daseinsvorsorge. Werden Schritte in diese Richtung erreicht, wird sich auch ein kultureller Wandel einstellen, der mit bisherigen Rollenmustern bricht und für alle Menschen im Schnitt mehr Freiheitsgewinne mit sich bringt. Pflegende mit ihrer Empathie und ihren in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Einsichten in die Mängel der Gesellschaft

135 Ebd., S. 71.

136 Vgl. ebd., S. 119-138; 152.

137 Vgl. ebd., S. 156.

138 Ebd., S. 156.

können hier als Avantgarde einer kommenden solidarischeren und antikapitalistischen Gesellschaft fungieren.¹³⁹

Statt die (männlich gedachte) Vollzeitarbeit wie bisher für alle zur Norm zu machen, die die Hälfte der Menschen nicht erfüllen kann, da ihnen noch immer allzu oft ein Großteil der sozialen Reproduktionstätigkeit zukommt, sollte vom Modell der Vierzigstunden-Vollzeit abgerückt werden. Zukünftig muss es eine reduzierte Vollzeitznorm bei vollem Lohnausgleich geben. Schon jetzt ist die Normalarbeitszeit zuungunsten vieler, insbesondere der Frauen, kein Normalfall mehr und zugleich tragen viele den Wunsch nach einer gerechteren Umverteilung der Arbeitszeiten, auch zwischen den Geschlechtern, in sich.¹⁴⁰ Männer sollten weniger Lohnarbeit leisten müssen und mehr soziale Arbeit leisten dürfen und Frauen weniger soziale Arbeit leisten müssen und dafür mehr Lohnarbeit leisten können, insofern sie das wünschen. Oder wie Nancy Fraser richtig bemerkt: »Der Schlüssel zur Verwirklichung der vollen Gleichheit der Geschlechter in einem postindustriellen Wohlfahrtsstaat liegt also darin, die gegenwärtigen Lebensmuster von Frauen zum Standard und zur Norm für alle zu machen.«¹⁴¹ Da die Gründe für die bisherige Aufteilung soziokultureller Art und, angesichts definierter Rentenmodelle, auch politischer Art sind, gilt es genau an diesen Strukturen politisch und kulturell anzusetzen.

Den beschriebenen Zusammenhang betonte auch die Wissenschaftssoziologin Helga Nowotny in ihrer Studie zur Entstehung und Strukturierung des Zeitgefühls. Nowotny machte schon vor etwa 30 Jahren eine Krise der herrschenden, männlich geprägten Zeitkultur aus, die zunehmend im Widerspruch zu den Zeitbedürfnissen der

139 Vgl. ebd., S. 139-182.

140 Siehe dazu die aktuellen Vorschläge von: Notz, Giesela: Streit um Arbeits- und Lebenszeit. Zur Geschichte des Kampfs um die Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit. In: Stützle, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals, Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2020, S. 74-95. Sowie auch: Sorger, Claudia: Was heißt denn hier normal? Die Erosion der Normalarbeitszeit und die Normalisierung der Teilzeitarbeit. In: Stützle, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2020, S. 176-193.

141 Fraser, Nancy: Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, S. 101.

Frauen stehe. Wenn das alte fordistische Arbeitszeitmodell der kontinuierlichen Erwerbsbiografie des männlichen Arbeitnehmers sowie die darüber definierten Freizeitintervalle in die Krise gerate, so spüren Frauen, denen dieses Modell aufgezwungen wurde, die alltäglichen Widersprüche besonders stark, während zugleich vielfältige »Wunschprojektionen« nach einer Wiederaneignung der Zeit entstünden.¹⁴² Insbesondere den Frauen obliege es nach Nowotny daher, die problematisch gewordenen Zeitstrukturen im Sinne eines »Ringens um eine neue Zeitkultur« zu politisieren.¹⁴³ Dass Nowotnys Überlegungen bereits fast dreißig Jahre alt sind, viele politische bzw. feministische Initiativen folgten und die Problematik trotzdem weiterhin aktuell ist, zeigt allerdings auch die enorme Trägheit soziokultureller Normen und Rollenbilder.¹⁴⁴

7.4 Zeitwohlstand und Glückliche Arbeitslose

In diesem Kapitel steht vor allem die Frage im Vordergrund, welche alternativen Lebensmodelle in der jüngsten Vergangenheit ausprobiert wurden. Als Beispiel sollen die sogenannten Glücklichen Arbeitslosen dienen, die gleichsam in ihrem eigenen Biotop eine Umwertung geltender Werte vornahmen und Wohlstand gänzlich anders als der Mainstream definierten. In diesem Aspekt nahmen sie die Debatte um das Konzept des Zeitwohlstandes vorweg, die hier im Anschluss aufgezeigt werden soll. Mit Foucault kann man ihre Praxis als eine Form der Lebenskunst deuten. Heute sind die weiter oben angesprochenen konvi-

142 Vgl. Nowotny, Helga: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, S. 111f.

143 Vgl. ebd., S. 116.

144 So warnt Pierre Bourdieu: »Wenn es gut ist, daran zu erinnern, dass Geschlecht, Nation, ethnische Gruppe oder Rasse soziale Konstruktionen sind, so ist es doch naiv [...] zu glauben [...] es genüge, diese gesellschaftlichen Artefakte in einer rein performativen Feier des ›Widerstands‹ zu ›dekonstruieren‹, um sie zu *destruieren*: Denn dies heißt verkennen, dass, obschon die Kategorisierung nach Geschlecht, Rasse oder Nation eine sexistische, rassistische, nationalistische ›Erfindung‹ ist, sie doch der Objektivität der Institutionen, das heißt der Dinge und der Körper, aufgeprägt wurde.«, Bourdieu, Pierre: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, S. 139.

vialen Modelle vielleicht eine weitere und andere neue Form der Lebenskunst, die Alternativen zum neoliberalen Modell aufzeigen. Da die anstehende Digitalisierung und Automatisierung jedoch auch Arbeitslosigkeit zu versprechen scheinen, sind bisherige unkonventionelle Haltungen zu dieser von besonderer Relevanz.

Im sozialistischen China sind überlange Arbeitszeiten trotz offizieller Fünf-Tage-Woche weit verbreitet. Die gutverdienende junge Mittelschicht, die etwa in der Tech-Branche, insbesondere in Start-ups oder Firmen wie Alibaba und Huawei arbeitet, beginnt gegenwärtig zu realisieren, dass materieller Gewinn noch lange kein gutes Leben bedeutet. Unter dem Hashtag »996«, gemeint ist von neun Uhr morgens bis neun Uhr abends zu sechs Tagen die Woche, skandalisieren die jungen und gut ausgebildeten Chinesen überlange Arbeitszeiten, während große Hongkonger Zeitungen »Kein Schlaf, kein Sex, kein Leben« titeln. Im Gegensatz zur älteren Generation der Chinesen, die für ihre (Einzel-)Kinder noch große Entbehren auf sich nahm, will diese junge Generation ihren neu gewonnen Wohlstand auch leben können. Sogar die chinesische Kommunistische Partei hat mittlerweile gegenüber den tatsächlichen Arbeitspraktiken ausdrücklich auf die offiziell geltenden Arbeitszeitregelungen verwiesen und sich damit auf die Seite der Protestierenden gestellt, da sich mittlerweile auch ein gesundheitspolitisches Problem aufgetan hat.¹⁴⁵ Das auch hier vertretene Plädoyer für mehr freie Zeit ist also kein Zeichen westlicher Dekadenz, sondern ein universelles und humanistisches Anliegen, das sich in verschiedensten Formen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zeigt. Noch bekannter ist das japanische Phänomen des »Karōshi«¹⁴⁶, der Tod durch Überarbeitung.¹⁴⁷

145 Lee, Felix: Arbeitsbedingungen in China: Aufstand gegen die 72-Stunden-Woche. In: ZEIT ONLINE (24. April 2019), online unter: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2019-04/arbeitsbedingungen-china-proteste-ueberstunden-996-tech-firmen-alibaba-huawei> (Abruf am 05.04.2021).

146 Vgl. Suzman, James: *Work. A History of How We Spend Our Time*. Bloomsbury, London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney 2020, S. 361-366.

147 In Japan mangelt es zunehmend auch an der Zeit und dem Willen zur Pflege sozialer Beziehungen jenseits der Arbeit. Dies wiederum hat nicht nur zur Folge, dass die Geburtenraten einbricht und partnerschaftliche Beziehungen seltener werden, sondern auch, dass neue kommerzielle Angebote entstehen: So kann man sich dort seit einigen Jahren eine Freundin oder auch einen lebenserfah-

All dies kann Arbeitslosen nicht passieren. Sie sind nicht nur vom Tod durch Überarbeitung geschützt, sondern auch von den Mühsalen der Arbeit unter womöglich entfremdeten Bedingungen. Dennoch gilt die Arbeitslosigkeit nicht als ein glücklicher Zustand. Die negativen psychosozialen Konsequenzen der Arbeitslosigkeit sind in einer Gesellschaft, die sich durch Lohnarbeit definiert, enorm. Der soziologische Klassiker *Die Arbeitslosen von Marienthal* (1933) gibt davon einen anschaulichen Eindruck:

»Das gleichmütig erwartungslose Dahinleben, die Einstellung: man kann ja doch nichts gegen die Arbeitslosigkeit machen, dabei eine relativ ruhige Stimmung, sogar immer wieder auftauchende heitere Augenblicksfreude, verbunden mit dem Verzicht auf eine Zukunft, die nicht einmal mehr in der Phantasie als Plan eine Rolle spielt, schien uns am besten gekennzeichnet durch das Wort ›Resignation‹.«¹⁴⁸

In den 30er-Jahren bedeutete Arbeitslosigkeit noch Hunger und materielle Not. Heute hingegen bedeutet Arbeitslosigkeit zwar keine absolute Armut mehr, wohl aber eine einschneidende relative Armut. Das bedeutet, dass die Teilhabe am Gesellschaftsleben durch sie massiv erschwert wird, was zudem erhebliche psychische Belastungen mit sich bringt. Und dies, obwohl Zeit im Übermaß zu Verfügung steht. Das vom Sozialstaat zugewiesene Geld und die begleitenden Transferleistungen reichen zum Überleben. Sie reichen aber nicht, um gut oder sozial zu leben, indem man etwa aus Kostengründen darauf verzichtet, an gemeinschaftlichen Aktivitäten oder kulturellen Veranstaltungen teilzunehmen. Der Eintritt kostet mehr, als leistbar ist, und ebenso ist ein Cafébesuch nur ausnahmsweise möglich. Hinzu kommt, dass das sozialstaatliche Hilfesystem zugleich auch ein stigmatisierendes Sanktionssystem ist. Doch auch die relative Armut macht erfinderisch. Genau an diesem Umstand setzte eine politische Gruppe an, die nicht zu den

renen älteren Herren auf rein plantonischer Basis für mehrere Stunden mieten. Van der List, Bobbie: In Japan kannst du dir eine beste Freundin mieten. In: VICE Magazine (03.05.2018), online unter: <https://www.vice.com/de/article/43b9bw/in-japan-kannst-du-dir-eine-beste-freundin-mieten> (Abruf am 20.03.2021).

148 Jahoda, Marie; Lazarsfeld, Paul F.; Ziesel, Hans: *Die Arbeitslosen von Marienthal*. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen lang andauernder Arbeitslosigkeit. Suhrkamp, Berlin 2018 (1933), S. 70.

»Resignierten« gehören wollte, eine subversive Gruppe, die Spaziergänge und Picknicks propagierte. Ihr Spielfeld war naturgemäß der nicht marktformige öffentliche Raum.

Im Frühling 1999 titelte der *Müßiggangster*, *Das Kontemplationsblatt der Glücklichen Arbeitslosen* die folgende subversive sozialpolitische Idee: »Bündnis für Simulation: Ihr tut, als ob ihr Arbeitsplätze schafft, wir, als ob wir arbeiten!« Die Philosophie der Gruppe der »Glücklichen Arbeitslosen« hält die Idee, Glück mit Lohnarbeit zu verbinden, für Wahnsinn. Stattdessen sollten sich die Arbeitslosen entgegen der gesellschaftlichen Ideologie als glücklich empfinden, dem (Arbeits-)Wahn entronnen zu sein. Diese Philosophie war vor allem gekonnte Provokation zu einer Zeit der Rezession und der sozialpolitischen Sparmaßnahmen. Doch auch der Witz der Gruppe wurde schließlich mit »Hartz IV« erstickt. Bundeskanzler Gerhard Schröder betonte Anfang der 2000er-Jahre seine Ansicht, dass »es kein Recht auf Faulheit« gebe und dass von nun an alle Bundesdeutschen »den Gürtel enger schnallen müssen«. Es folgte die viel umstrittene »Agenda 2010«, die zwischen 2003 und 2005 von der Rot-Grünen Koalition umgesetzt wurde – und die noch lange an der SPD haften blieb.¹⁴⁹

Die Gruppe der Glücklichen Arbeitslosen entstand Mitte der 1990er-Jahre in Berlin. Ganz im Gegensatz zu heute zeichnete sich die Stadt zu jener Zeit durch frei verfügbaren Wohnraum und günstige Mieten aus. In jenem geschützten Habitat ließ es sich relativ einfach und gut auch ohne Arbeit leben. Es stand vielen mehr Zeit als Geld zur Verfügung.¹⁵⁰ Entgegen dem derzeitigen herrschenden Weltbild, das trotz voranschreitenden Arbeitsplatzabbaus pausenlos die Wiederherstellung der Vollbeschäftigung beschwört, wollte die Gruppe zeigen, dass

149 Im selben Zeitraum wie die Glücklichen Arbeitslosen und ihre Papiere entstand auch das von der Gruppe Krisis verfasste *Manifest gegen die Arbeit* (1999), das aus technologischen einerseits ein Ende der Arbeit gekommen sieht und zugleich das Überdauern der zum irrationalen Selbstzweck gewordenen Arbeitsideologie kritisiert, dass insbesondere vom Neoliberalismus und auch von New Labour getragen werde. Gruppe Krisis: *Manifest gegen die Arbeit*, 1999, online unter: <https://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/> (Abruf am 05.03.2021).

150 Vgl. Paoli, Guillaume: Aussteigen für Einsteiger. In: Ders. (Hg.): *Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen*. Edition Tiamat, Berlin 2002, S. 8f.

es auch möglich ist, ohne Arbeit glücklich zu leben.¹⁵¹ Der Soziologe Ulrich Beck kommentierte die Bewegung in der Süddeutschen Zeitung (vom 19.6.1998) mit den folgenden Worten: »Gegen die Ideologie der späten Arbeitsgesellschaft, die Arbeit mit Glück, Arbeitslosigkeit mit Unglück gleichsetzt, verweisen die Glücklichen Arbeitslosen darauf, daß die wesentlichen Fragen in der Gesellschaft von falschen Antworten verstellt sind, also gegen die Schwerkraft des scheinbar Bekannten neu aufgeworfen werden müssen.«¹⁵² Der Gruppe selbst kamen dieses Interesse und das Lob der Feuilletons eher verdächtig vor.

Den Glücklichen Arbeitslosen war insbesondere daran gelegen, die These »Arbeit sei für die Entfaltung des Menschen eine absolute Notwendigkeit« zu widerlegen.¹⁵³ Das positive Menschenbild der Gruppe und Berlin mit seinen günstigen Lebensbedingungen ermöglichten einen topologischen Experimentalismus, der dazu diente zukünftige Gesellschaftsformen zu erproben:

»Im Übrigen ist der Arbeitslose als hilfloser, brutaler und faschistoider Säufer auch eine Minderheitserscheinung, und doch wird dieses Bild stets zur Schau gestellt. Wäre es nicht sinnvoller, angesichts der strukturellen Arbeitsvernichtung danach zu streben, die Minderheit glücklicher Arbeitsloser zu vergrößern, anstatt sie zu bekämpfen? Gewiß ist es nicht für jeden einfach, dem Wertekanon der Arbeit zu entgehen und für sich selbst eine befriedigende Tätigkeit zu finden. Dafür muß die entsprechende Umgebung geschaffen werden. Wir haben uns nie als Fürsprecher einer bereits existierenden Kategorie dargestellt, sondern als Vorboten einer möglichen Entwicklung.«¹⁵⁴

Was es für neue Lebensübungen braucht sind spezifische Bedingungen und Freiräume. Diese können in besonderen historischen Situationen zufällig entstehen, sie können aber auch sozialpolitisch antizipiert werden. An anderer Stelle heißt es diesbezüglich:

»Das Schaffen eines artgerechten Biotops für Glückliche Arbeitslose würde auch die Lage der Arbeiterschaft verbessern: Die Angst, arbeitslos zu werden, würde abnehmen, und der Mut, sich zu widersetzen,

151 Vgl. ebd., S. 11.

152 Zit. in.: ebd., S. 14.

153 Ebd., S. 17.

154 Ebd., S. 17.

könnte leichter zum Ausdruck kommen. Vielleicht würde sich eines Tages das Kräfteverhältnis wieder zu den Arbeitenden neigen. ›Was? Sie wollen kontrollieren, ob ich richtig krank bin oder nicht? Dann geh ich lieber zu den Glücklichen Arbeitslosen.«¹⁵⁵

So ist der Glückliche Arbeitslose weniger Utopist als »Topist: Er bastelt mit Orten und Sachen, die schon vorhanden sind«¹⁵⁶. Die Aktivitäten der Gruppe machten sich die »Zurückeroberung der Zeit« zum Ziel und verstrickten sich dabei unmittelbar in »interessante Widersprüche«, denn Aktivismus war eben nicht das Ziel, sondern eher Passivismus, dessen konkrete Ausgestaltung aber unklar war¹⁵⁷: »Nun aber drohte die befreite Zeit knapp zu werden. Und wir entfernten uns von unserem eigentlichen Interesse. Die ständige Auseinandersetzung mit der Arbeitsmarktpolitik zählte nie zu unseren Leidenschaften. Eine klassische Arbeitslosengruppe, eine Beratungs- und Hilfsstelle wollten wir nie werden.«¹⁵⁸ Entscheidend ist jenseits dieser Paradoxie die Zeitdiagnostik der Gruppe, wonach sie sich als eine bohemistische Avantgarde versteht, insofern das Ende der Arbeit angesichts zunehmender Automatisierung naht und das Ideal der Vollzeitarbeit für alle alsbald nicht mehr zu den tatsächlichen Lebensverhältnissen und Produktionsverhältnissen passen wird:

»Wir wissen alle, daß Arbeitslosigkeit nicht abgeschafft werden kann. Läuft der Betrieb schlecht, dann wird entlassen, läuft er gut, dann wird in Automation investiert – und auch entlassen. In früheren Zeiten wurden Arbeitskräfte gefordert, weil es Arbeit gab. Nun wird verzweifelt Arbeit gefordert, weil es Arbeitskräfte gibt und keiner weiß, wohin mit ihnen, denn Maschinen arbeiten schneller, besser und billiger. [...] Dieser Prozess ist unumkehrbar, denn Roboter und Automaten werden nicht wieder von Arbeitern abgelöst. Außerdem wird die ›menschli-

155 Die Glücklichen Arbeitslosen: Auf der Suche nach unklaren Ressourcen. In: Paoli, Guillaume (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002, S. 33.

156 Ebd., S. 40.

157 Vgl. Paoli, Guillaume: Aussteigen für Einsteiger. In: Ders. (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen, Edition Tiamat, Berlin 2002, S. 20f.

158 Ebd., S. 20.

che Arbeit«, wo sie noch nötig ist, in Billiglohnländer ausgelagert oder von unterbezahlten Immigranten hier geleistet.«¹⁵⁹

Es geht beim Glücksempfinden notwendig um weltanschauliche Fragen, die unmerklich unseren Alltag und unsere Handlungen bestimmen. Die glücklichen Arbeitslosen optierten angesichts dessen für eine Verschiebung eingeübter Perspektiven. So solle man lieber von »Geldlosen« statt von »Arbeitslosen« sprechen, denn das Unglück resultiere aus materieller Knappheit und nicht aus dem Umstand keine Arbeit zu haben.¹⁶⁰ Hinter diesen Ansätzen steckt die richtige Erkenntnis, dass Politik im wesentlichen Begriffspolitik und Klassenkämpfe im wesentlichen Klassifizierungskämpfe sind.¹⁶¹ So verbirgt sich etwa hinter der ideologischen Rede von »sozial Schwachen« eine Abwertung von ökonomisch Schwachen. Es wird hierbei behauptet, dass geldlose Menschen sich asozial verhalten würden. Umgekehrt könnte man ebenso gut von einer allseits bekannten »Wohlstandsverwahrlosung« sprechen und damit nahelegen, dass Menschen mit einem gut gefüllten Konto sich nicht mehr sozial verhalten müssen und es auch nicht tun – zumindest insofern sie nicht im Licht der Öffentlichkeit stehen.

Angesichts der Stigmatisierung und des systematischen Kampfes gegen die Arbeitslosen, problematisieren die Glücklichen Arbeitslosen insbesondere auch die Kontroll- und Sanktionsmaßnahmen gegen Arbeitslose.¹⁶² Doch auch jene Teilzeitarbeitende, die der Stigmatisierung vorerst entkommen zu sein scheinen, sind aus der Perspektive der Glücklichen Arbeitslosen nicht auf dem richtigen Weg, da sie durch ihr Kompromisslertum kompromittiert seien.¹⁶³ Michel Foucault sprach von »Existenzkünsten« und »Selbsttechniken« und verstand darunter »gewußte und gewollte Praktiken [...], mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische

159 Ebd., S. 31f.

160 Vgl. ebd., S. 35ff.

161 Vgl. Bourdieu, Pierre: Das politische Feld. In: Ders. (Hg.): Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Berlin, 2013, S. 97-122.

162 Vgl. ebd., S. 36.

163 Vgl. ebd., S. 40.

Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht«¹⁶⁴. In diesem Sinne kann man auch das passivistische Streben der Glücklichen Arbeitslosen verstehen. Ihrer Idee nach muss einer Transformation der Gesellschaft eine exemplarische Transformation des Selbst vorangehen. So heißt es bei den Glücklichen Arbeitslosen etwa: »Glückliche Arbeitslosigkeit ist kein Zustand, sondern ein aktiver v.a. innerer, persönlicher Prozeß, tätige und anspruchsvolle Muße ist Weg und Ziel zugleich.«¹⁶⁵ Diese allerdings ist zunächst nur an bestimmten, weitestgehend marktbefreiten Orten möglich. Stigmatisierte können ihre Position zwar aufwerten und ihren Zeitwohlstand als Glück empfinden, doch ist diese Praktik, wie die Gruppe immer auch betonte, eben nicht völlig unabhängig von materiellen Umständen.

Das, was die einst subversive Gruppe der Glücklichen Arbeitslosen für sich zu entdecken suchte, die Wertschätzung der Zeit, ist heute Gegenstand der Debatten der gesellschaftlichen Mitte geworden. Ganze Kolloquien, Denkfabriken und Feuilletons widmen sich dem Konzept des »Zeitwohlstands« und gehen dabei explizit der komplexen Frage nach dem Zusammenhang von Wirtschaftsleben, Arbeitsformen und Lebensglück nach.¹⁶⁶ Der Begriff »Zeitwohlstand« ist schon einige Jahrzehnte alt und geht auf den Politologen Jürgen P. Rinderspacher zurück. Dieser umschreibt seine Grundintention bei der Begriffsbildung folgendermaßen:

»Die grundlegende These des Konzepts des Zeitwohlstandes lautet nach meinem Verständnis, daß es in einer modernen und erst recht in einer postmodernen Gesellschaft bzw. Ökonomie nicht mehr ausreicht, den Begriff des Wohlstandes auf die Herstellung materieller

164 Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, S. 18.

165 Unbekannte/r Autor/in: Sonntagsspaziergang der Glücklichen Arbeitslosen in Halle. In: Paoli, Guillaume (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002, S. 105.

166 So etwa der Sammelband: Rinderspacher, Jürgen P. (Hg.): Zeitwohlstand. Ein Konzept für einen anderen Wohlstand der Nation. Edition Sigma, Berlin 2002, und auch der Band: Rosa, Hartmut; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Haug, Frigga; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena: Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben. Konzeptwerk Neue Ökonomie (Hg.), oekom, München 2014.

Dinge, also auf die klassischen, physisch sichtbaren Produkte zu beziehen, dasselbe gilt auch für Dienstleistungen. Wohlstand ist dann auch die Freiheit, über die eigene Zeit entscheiden zu können. Nicht zufällig sind ›Zeit zu haben‹ und ›frei zu sein‹ in vielen Kontexten der Moderne fast synonyme Begriffe.«¹⁶⁷

Der Band *Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben* (2014) zeigt zunächst, dass Zeitwohlstand als Begriff bisher noch immer nicht klar definiert ist, und begibt sich mit seinen Beiträgen vorläufig auf die Suche. Während etwa für die Beitragserin Friederike Habermann Zeitwohlstand unmittelbar mehr Selbstbestimmung bedeutet, betont Niko Paech, dass eine aus Vernunftgründen selbst gewählte potenzielle Befreiung vom ökologisch problematischen Wohlstandsballast die Vorbedingung für einen kommenden Zeitwohlstand ist. Die Mitherausgeber Felix Wittmann und Lena Kirschenmann begreifen die Frage nach Zeitwohlstand als Ausgangspunkt einer notwendigen Gesellschaftsdebatte.¹⁶⁸ Auch Frigga Haug und Hartmut Rosa stellen im Band ihre Ideen vor, auf dessen Beschleunigungsthese noch einzugehen ist. Deutlich wird bei aller Disparatheit, dass es allen, im Sinne mehr freier Zeit, um Momente der Emanzipation von alltäglichen wirtschaftlichen Zwängen geht und dieses Anliegen oft mit ökologischen Gründen verkoppelt wird.

Hartmut Rosa definiert Zeitwohlstand eher als eine in der Moderne immer wieder auftauchende große Illusion, die in dem Glauben besteht, das Versprechen der Autonomiesteigerung durch Technik erreichen zu können bzw. auf diesem Weg die Knappheit der Zeit überwinden zu können.¹⁶⁹ Paradoxerweise erbrachte die moderne Technik

167 Rinderspacher, Jürgen P.: Zeitwohlstand – Entstehungszusammenhänge eines erweiterten Verständnisses vom Ziel des Wirtschaftens. In: Ders. (Hg.): *Zeitwohlstand. Ein Konzept für einen anderen Wohlstand der Nation*. Edition Sigma, Berlin 2002, S. 60.

168 Vgl. Rosa, Hartmut; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Haug, Frigga; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena: *Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben*. Konzeptwerk Neue Ökonomie (Hg.), oekom, München 2014, S. 9f.

169 Vgl. Rosa, Hartmut: *Resonanz statt Entfremdung: Zehn Thesen wider die Steigerungslogik der Moderne*. In: Ders.; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Haug, Frigga; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena: *Zeitwohlstand. Wie wir anders ar-*

aber stattdessen eher eine Beschleunigung der Arbeitsabläufe oder eine Erhöhung des Kommunikationsrhythmus. Das Autonomieversprechen ist in eine alles ergreifende Steigerungslogik gekippt. Nicht nur die Arbeit wurde so beschleunigt, sondern auch die Freizeit.¹⁷⁰ Die Optionenvielfalt habe den der Ruhe gewidmeten Feierabend beseitigt. Als Soziologe macht Rosa das Zeitempfinden zu seinem Thema, das heute von einer Ambivalenz durchzogen zu sein scheint: Dem Gefühl des Zeitmangels, des Immer-schon-zu-spät-dran-Seins, steht dabei auch ein Wohlgefallen an der Schnelligkeit von Kommunikation oder Reisen entgegen. Taktgebend sind für Rosa neben technischen Innovationen kulturelle Haltungen und die ökonomischen Bedingungen der Moderne.¹⁷¹ Eine kapitalistische Gesellschaft kann sich nur erhalten, wenn sie permanent eine Steigerungslogik verfolgt. Technische Elemente wie die Eisenbahn oder das Internet spielen dieser Struktur zu, können jedoch eher als Antwortstrategien auf Beschleunigungsbedarfe verstanden werden.¹⁷² Das bedeutet auch, dass die heutige Beschleunigungsgesellschaft schon seit dem 18. Jahrhundert im Entstehen begriffen ist. Der entscheidende Schub der sozialen Beschleunigung erfolgte nach Rosa allerdings erst mit den Arbeitsmarktflexibilisierungen der 1990er-Jahren, die ein gesteigertes Kontingenzbewusstsein mit sich brachten, sowie auch mit der im selben Zeitraum beginnenden (flächendeckenden und weltumspannenden) Etablierung digitaler Kommunikationsmittel und dem damit einhergehenden Bedeutungszuwachs globaler Finanzmärkte.¹⁷³

Doch was tun, wenn die Zeit aus den Fugen geraten ist, wenn die Wirtschaftsrhythmen auch die Demokratie, die ihre Eigenzeit braucht, überwerfen? Auf welches Maß soll man sich orientieren, wenn Entfremdungsgefühle und Zeitnöte den Alltag bestimmen und den Menschen keine Pausen bleiben? Rosa beantwortet die heute wieder drängend gewordene Frage nach dem guten Leben mit dem Begriff der »Re-

beiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben. Konzeptwerk Neue Ökonomie (Hg.), oekom, München 2014, S. 65.

170 Vgl. ebd., S 63.

171 Vgl. Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 161-175.

172 Vgl. ebd., S. 161-175; 472.

173 Vgl. ebd., S. 181ff.; 246f.

sonanz«. ¹⁷⁴ Damit sind soziale Anerkennungserfahrungen, aber auch allgemeine Erfahrungen des Berührt- oder Ergriffenwerdens gemeint. Ebenso zählt Rosa insbesondere Erfahrungen des politischen Gehörtwerdens dazu. ¹⁷⁵ Resonanz gelte es daher überall zu etablieren, bei der Arbeit, aber auch in der Freizeit und insbesondere in der politischen Zivilgesellschaft. Letztere braucht, wie man mit Tocqueville hinzufügen kann, ihren Zeitraum, damit ein aktives Vereinsleben gelingen kann. Wenn der demokratischen Eigenzeit ihr Raum gewährt wird und selbst bestimmte Strukturen zum Tragen kommen, die Deliberationsprozesse gelingen lassen, entsteht ein Gefühl der Resonanz unter den Menschen. Um wieder zu jener Resonanz im Alltag zu kommen, braucht es Rosa zufolge eine aktive Zeitpolitik ¹⁷⁶, d.h. eine Problematisierung des gefühlten Zeitmangels, aber auch eine Kulturrevolution und eine andere Gestaltung der Wirtschaft. ¹⁷⁷

Jenseits der soziologischen Zeitdiagnosen haben die subversiven Gedankenspieler, Künstler und Aktivisten ihre Arbeitsproblematisierung derweil nicht eingestellt. Beim Sammelband *Sag alles ab! Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik* der Aktionsgruppe »Haus Barleby« (2015) ist der Name Programm. ¹⁷⁸ Den Beitragenden geht es nicht um eine bessere Performance, Resilienz oder Achtsamkeit aus ökologischen Gründen, sondern um eine Problematisierung der Lohnarbeit generell, die ihre Versprechen nicht gehalten hat. Ganz im

174 Siehe dazu: Rosa, Hartmut: Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp, Berlin 2019.

175 Vgl. Rosa, Hartmut: Resonanz statt Entfremdung: Zehn Thesen wider die Steigerungslogik der Moderne. In: Ders.; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Frigga, Haug; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena: Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben. Konzeptwerk Neue Ökonomie (Hg.), oekom, München 2014, S. 71f.

176 In Deutschland gibt es seit 2002 eine Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik (DGfZP), die ein eigenes Onlinemagazin herausgibt. Siehe dazu: www.zeitpolitik.de/gesellschaft.html (Abruf 15.07.2020). Zur systematischen Auseinandersetzung mit den vielfältigen Dimensionen, Konzepten und Herausforderungen von Zeitpolitik siehe: Weichert, Nils: Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes. Nomos, Baden-Baden 2011.

177 Vgl. ebd., S. 72.

178 Haus Bartleby: Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik. Edition Nautilus, Hamburg 2015.

Sinne Paul Lafargues wird der Arbeitswahn polemisch und poetisch attackiert. Inspiriert sind die Herausgeber dabei vom Schreiber Bartleby, jener literarischen Figur von Herman Melville, die sich ohne tiefere Gründe den Zumutungen der Welt entzieht. Im Sammelband heißt es etwa:

»Was könnten wir nicht alles, wenn wir dürften, wie wir wollten – wenn wir einfach alles sausen ließen, die große Verweigerung im Kleinen ausriefen. Dann würden wir spazieren mit Henry David Thoreau, mit Onkel Teddy auf dem Rücken liegend ›rien faire comme une bête‹, mit dem schönen Albert im offenen Cabriolet ins innere Lourmarin fahren. Und mit Bartleby lakonisch hauchen: ›I would prefer not to...‹ Gut, Bartleby verstört nicht nur seine Umgebung, sondern auch sich selbst und ist am Ende tot. Aber konsequenter kann man nicht generalstreiken (und dabei auch noch so höflich bleiben).«¹⁷⁹

Währenddessen verändert sich die Arbeitswelt bisher wenig. Auch die politische Steuerung bleibt in tradierten Mustern, insbesondere das Bundesministerium für Arbeit und Soziales hält am Vollzeitmodell als Basis für die Zukunft fest, wie das *Weißbuch Arbeit 4.0* bezeugt.¹⁸⁰ Darin wird zwar der langfristige Rückgang des Normalarbeitsverhältnisses (das in Vollzeit oder in Teilzeit ab 21 Wochenstunden und unbefristet ausgeübt wird) deutlich herausgestellt sowie die Familienfreundlichkeit von Teilzeitmodellen bemerkt und nicht zu Unrecht auf die Gefahr einer Teilzeitfalle verwiesen¹⁸¹, doch bleibt im *Weißbuch* die Vollzeit die Norm, was sich nicht zuletzt an Rentenansprüchen verdeutlicht.¹⁸² Immerhin wird dennoch eine gesetzliche Regelung bzw. ein allgemeines

179 Dries, Christian: Bartleby wird mobilisiert. In: Haus Bartleby (Hg.): Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik. Edition Nautilus, Hamburg 2015, S. 56.

180 Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): Weißbuch Arbeiten 4.0. Berlin 2017, online unter: https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen/a883-weissbuch.pdf?__blob=publicationFile (Abruf am 6.4.2020).

181 Also dem Umstand, nach einer Phase des nötigen Freizeitgebrauchs wieder in Vollzeit zurückkehren zu wollen, dies aber nicht mehr zu können, was unter den jetzigen Bedingungen ein Armutsrisiko darstellt.

182 Vgl. ebd., S. 49f.; 202.

Recht auf eine befristete Teilzeit angestrebt, um die »Zeitsouveränität zu stärken und in Richtung Wahlarbeitszeit auszubauen«¹⁸³.

Auch in den Gewerkschaften ist es an der Zeit für ein Umdenken. Diese müssen sich von den überkommenen Modellen der Arbeitswelt des 20. Jahrhunderts lösen. Timo Daum verweist hier etwa auf den amerikanischen Wirtschaftsjournalisten Steven Hill und dessen Diagnose, wonach der Vollzeitjob in abhängiger Beschäftigung auf dem Rückzug sei. Hill folgert, dass sich insbesondere die Gewerkschaften viel zu lange auf das alte Vollzeit-Paradigma fixiert hätten, und meint: »Die Wirtschaft wurde um die Vollzeitstelle bei einem einzigen Arbeitgeber herum gebaut. Das einzige Interesse der Gewerkschaften an Teilzeitstellen lag darin, diese in Vollzeitstellen umzuwandeln. Aber mehr und mehr Leute haben Teilzeit-Beschäftigungsverhältnisse für mehrere Auftraggeber.«¹⁸⁴ So sollte nach Hill ein Umdenken stattfinden und Teilzeitjobs zum neuen »*role model*« erklärt werden, insofern bereits jetzt zunehmend mehr Menschen mehrere (oft befristete) Jobs ausüben und die Gesamtmenge an Arbeit schrumpfe.¹⁸⁵ Insbesondere lobt Hill die deutsche Künstlersozialkasse, die, nachdem die oft prekär Beschäftigten Freiberufler ihr Jahreseinkommen geschätzt haben, den Arbeitgeberanteil der Sozialabgaben übernimmt und so etwas Sicherheit in flexibilisierten Arbeitswelten schafft.¹⁸⁶ Die neuen digitalen Arbeitsmodelle (die bisher nur unzureichend statistisch erfasst werden) werden die klassischen Formen der Arbeitswelt und das Normalarbeitsverhältnis weiter erodieren, die sozialen Absicherungssysteme, die schon jetzt durch geringe Steuerabgaben oder fehlende Sozialabgaben von Auftrags- bzw. Arbeitgebern digitaler Arbeit unterspült werden, müssen daher früher oder später notwendig angepasst werden.¹⁸⁷

183 Ebd., S. 122.

184 Zit. in: Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 210f.

185 Vgl. ebd., S. 211.

186 Vgl. ebd., S. 211.

187 Siehe dazu: Hill, Steven: Gefährlich flexibel. Minijobber, Klickworker, Scheinselbstständige: Die neuen Formen der Arbeitsverhältnisse gefährden den Sozialstaat. In: DIE ZEIT Nr. 32/2017 (03.08.2017), online unter: <https://www.zeit.de/2017/32/arbeitsmodelle-minijob-teilzeit-scheinselbststaendigkeit> (Abruf am 16.05.2020).

Doch zwei Teilzeitstellen oder eine plus diverse Clickwork-Minijobs ergeben immer noch Vollzeit. Oft kommt dann noch ein organisatorischer Mehraufwand hinzu, beispielsweise das Pendeln bei parallelen Tätigkeiten oder ein ständiges neuerliches Eindenken in die Arbeitsmaterie. Letztlich bedeutet eine Diversifizierung der Lohnarbeit oft, dass dem Individuum mehr Arbeit aufgebürdet wird, als dass es ihm entlohnt wird. Nimmt man das Schwinden der Arbeit ernst, sollten im Normalfall nicht unbedingt mehrere Teilzeitstellen zugleich angestrebt werden, sondern das, was jetzt noch Vollzeit heißt auf ein geringeres Niveau reduziert werden, bei gleichzeitiger politischer Sicherstellung der Lebensunterhaltskosten. Die Würde mehr Zeitwohlstand bedeuten und glückliche, zunehmend von Arbeit befreite Bürger.

Der Ökonom Robert Skidelsky wirbt angesichts einer absehbaren technologischen Arbeitslosigkeit für eine generelle Arbeitszeitverkürzung als gemeinsames gesellschaftliches Ziel. Dabei schlägt er ein heterogenes Maßnahmenpaket vor, das sich etwa angesichts unterschiedlicher Branchenbedarfe als flexibler und anpassungsfähiger erweisen soll als beispielsweise eine generelle Deckelung der Arbeitszeit bei 35 Stunden in der Woche, wie dies in Frankreich der Fall ist.¹⁸⁸ Skidelsky geht dabei von der grundlegenden Prämisse aus, dass die Verkürzung der Arbeitszeit »ethisch wünschenswert« und zudem »von den meisten Menschen gewollt« wird.¹⁸⁹ Doch insbesondere im Niedriglohnssektor besteht ein Haupthindernis der Arbeitszeitverkürzung. Deswegen sollten zunächst die wirtschaftliche Sicherheit und die Rechte der Arbeitnehmer wieder gestärkt werden, damit überhaupt erst alle in die Lage versetzt werden ihre Arbeitszeit freiwillig zu verkürzen.¹⁹⁰ Spezifische Arbeitnehmerrechte könnten (wie in Deutschland) so gestaltet werden, dass etwa ein Recht auf Rückkehr in die Vollzeit die Angst vor der Teilzeit nimmt, während Vaterschaftsurlaubsansprüche mit einer »Use-it-or-lose-it-Klausel« ausgestattet werden könnten.¹⁹¹ Wichtige Branchen, die sich nicht einfach automatisieren lassen, wie etwa die Pflege, sollten langfristig durch die Gewinne stark automatisierter Industrien quer-

188 Vgl. Skidelsky, Robert: *Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch?* Passagen Verlag, Wien 2020, S. 96.

189 Vgl. ebd., S. 106.

190 Vgl. ebd., S. 99.

191 Vgl. ebd., S. 105.

finanziert werden.¹⁹² In einer groben Systematik zeigen sich für Skidelsky verschiedene, sich gegenseitig ergänzende Wege der Arbeitszeitverkürzung. So sind neben staatlichen Initiativen (die etwa in rechtlichen Rahmengesetzgebungen, einer fortschreitenden Automatisierung und Reduktion der Arbeitszeit im öffentlichen Dienst verbunden sein können)¹⁹³ auch sozialpartnerschaftliche Tarifverhandlungen in einzelnen Branchen ein gangbarer Weg, der an vielen Stellen bereits erfolgreich war.¹⁹⁴ Insbesondere die Tarifverhandlungen innerhalb verschiedener Branchen ermöglichen eine Flexibilität der Arbeitszeitmodelle, die den unterschiedlichen Bedarfen, etwa in der produzierenden Industrie und den hier anstehenden Umbrüchen einerseits und in den Dienstleistungsbereichen andererseits, gerecht werden. Auch können nach Skidelsky Maßnahmen auf Unternehmensebene getroffen werden, wofür es bereits eine Vielzahl von erfolgreichen Beispielen gibt.¹⁹⁵ Individuelle Lebensentscheidungen ergänzen potenziell diesen absehbaren Kulturwandel.¹⁹⁶

Die Erfahrung der Coronakrise aufgreifend forderte kürzlich Katja Kipping von der Partei Die Linke die Einführung einer Vier-Tage-Woche bei vollem Lohnausgleich. Als Anschubfinanzierung könnte ein neues Kurzarbeitergeld dienen, mit dem die Unternehmen die Arbeitszeit ihrer Beschäftigten ein Jahr lang verkürzen könnten. Hinter dem Vorschlag steht die Überlegung, den Menschen mehr Freiräume und Alltagsglück zu ermöglichen, ohne die Produktion nachteilig zu beeinträchtigen. So mache die Vier-Tage-Woche laut Kipping »glücklicher, gesünder und produktiver«, Krankheitstage würden sich reduzieren und der Gleichberechtigung in den Familien wäre ebenso gedient. Währenddessen gibt es aktuell Überlegungen, das Kurzarbeitergeld während der Coronakrise für manche Branchen ein weiteres Jahr zu verlängern. Auch die IG-Metall fordert in der Coronakrise die Einführung einer Vier-Tage-Woche, die es den Unternehmen ermöglicht, trotz der Krise ihre Fachkräfte zu halten. Bereits im Jahr 1994 wurde beim Automobilkonzern VW ein solches Modell vereinbart und für wenige Jahre praktiziert. Die Vorstellungen über die Ausgestaltung

192 Vgl. ebd., S. 107.

193 Vgl. ebd., S. 98-102.

194 Vgl. ebd., S. 102f.

195 Vgl. ebd., S. 92; 103f.

196 Vgl. ebd., S. 104.

der Arbeitszeitreduktion in der Automobilbranche, die unter einem großen Veränderungsdruck steht, sind allerdings kontrovers. Während die Unternehmen den Lohn entsprechend kürzen möchten, fordert die IG-Metall zumindest einen teilweisen Lohnausgleich.¹⁹⁷

Bereits Anfang des Jahres 2020 machte die Meldung Furore, dass die finnische Ministerpräsidentin Sanna Marin die Einführung der Vier-Tage-Woche anstrebe. Bald stellte sich jedoch heraus, dass die entsprechende Äußerung schon einige Jahre alt war und nicht Teil der Regierungsprogrammatik. Die Wellen, die die Nachricht in der internationalen Presse schlug, zeugten jedoch von einer großen Sehnsucht nach mehr Selbstbestimmung.¹⁹⁸ Auch wenn vielerorts die Widerstände der Unternehmenskulturen und der Fachkräftemangel in vielen Bereichen noch Hindernisse für die vorgeschlagenen Entwicklungen darstellen, drängen erfolgreiche Einzelbeispiele und Studien zu absehbaren Veränderungen. Zuletzt machte Island mit einem umfangreichen und sehr erfolgreichen 4-Tage-Wochen-Experiment Schlagzeilen.

Die Feststellung, dass mehr Arbeitszeitsouveränität für Arbeitnehmer nicht nur mehr Zufriedenheit, sondern auch Produktivität schafft und dass die physische Anwesenheit am Arbeitsplatz nur wenig mit den tatsächlichen Ergebnissen zu tun hat, ist noch relativ jungen Datums. Jene, die mit den Glücklichen Arbeitslosen sympathisieren, aber vor deren Radikalität noch zurückschrecken, denken sich heute womöglich: Wenn schon gearbeitet werden muss, dann lieber schlau als hart.

197 Vgl. Dribbusch, Barbara: IG-Metall-Chef für Vier-Tage-Woche: Ein Mythos kehrt zurück. Weniger arbeiten, um in manchen Betrieben Jobs zu retten: So lautet ein neuer Vorschlag der IG Metall. Aber wer kommt für die Lohneinbußen auf? In: taz.de (18.08.2020), online unter: <https://taz.de/IG-Metall-Chef-fuer-Vier-Tage-Woche/!5702583/> (Abruf am 18.08.2020).

198 Vgl. Bös, Nadine: Vier-Tage-Woche: Die große Sehnsucht nach mehr Freizeit. In: faz.net (08.01.2020), online unter: <https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/buero-co/vier-tage-woche-grosse-sehnsucht-nach-mehr-freizeit-16571436.html> (Abruf am 22.07.2020).

8. Free days for future!

Für eine neue Kultur der freien Zeit

Die Zeit für die eigenen Ideen und Projekte ist heute ungleich verteilt. Überhaupt ist die soziale Ungleichheit wohl das vordergründige demokratietheoretische Problem, sodass die Problematisierung der freien Zeit immer in diesem Rahmen steht. Eine demokratische Gesellschaft sollte allen Individuen ihre Autonomie zukommen lassen, und dies eben auch in dem Sinne, dass alle Menschen nicht nur formal gleich und frei sind. Jene am oberen Ende der Gesellschaft mögen heute teils oft mehr als der durchschnittliche Arbeitnehmer arbeiten. Sie verschaffen sich durch ihre Überstunden Anerkennung unter ihresgleichen. Doch können sie eben auch auf eine globale Dienstbotenklasse zurückgreifen, die oft im Verborgenen liegt und deren Familien oft nicht in der Nähe ihres Arbeitsortes leben.

Die Ausweitung des Niedriglohnssektors und manuellen Dienstleistungsarbeit wirft in Zeiten der Digitalisierung und Automatisierung einige Fragen auf. Lassen sich hier nicht die letzten Momente einer alten Produktionsmittelformation kurz vor ihrem Ende erkennen? So wie, das Pferd am intensivsten genutzt wurde, als es plötzlich in nur wenigen Jahren durch Straßenbahnen und Automobile ersetzt wurde.¹ Die neusten Demonstrationsvideos des Roboterherstellers Boston Dynamics lassen erahnen, dass nicht nur Lagerarbeiter und Fernfahrer ihres Jobs in der nächsten Disruption verlustig gehen könnten. Zumindest das Handwerk glaubt sich bei gut gefüllten Auftragsbüchern noch für die nächsten Jahrzehnte sicher. Wie hier aber auch deutlich wurde, wird nicht alles automatisiert was automatisiert werden könnte, aus

1 Vgl. Bastani, Aaron: Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto. Verso, London; New York 2019, S. 72-78.

Kostengründen aber auch aufgrund der Wertschätzung des menschlichen Antlitzes. Wie neue Technologien in die Gesellschaft hineinwirken, ist auch eine politische Frage.

Handelt es sich bei den gegenwärtigen Transformationen und Diskussionen um eine bloße Verschiebung des Arbeitsmarktes in Richtung sozialerer und Berufsprofile, oder beginnt hier eine Umgestaltung des bisherigen Verhältnisses von Arbeitszeit und sozialem Leben? Kann mittels neuer Technologien mehr Selbstbestimmung in der Arbeit und mehr Zeit im Alltag ermöglicht werden? Bisher scheinen die digitalen Kommunikationsmittel die Arbeit und Freizeit eher beschleunigt und die subjektiv als frei empfundene Zeit eher verkürzt zu haben. Auch dies ist politisch bedingt.

In den hier geschilderten Zusammenhängen ging es weniger um empirische Fragen des Zeitverfügens, die sich heute wieder unzweifelhaft stellen, sondern vielmehr um die Wünsche und Hoffnungen jener, die sich im Kontext der Lohnarbeit fremdbestimmt fühlten, deren politische Agenda und die daran anschließende gesellschaftsphilosophische Ideenbildung. Im Anschluss daran fragt sich heute, ob eine technologisch fortgeschrittene Gesellschaft noch immer am Ideal der Vollzeitarbeit zu 40 Stunden in der Woche festhalten muss und sollte. David Graebers Rede von »Bullshit-Jobs« ist hier aufschlussreich: Schon jetzt braucht die Gesellschaft weniger Arbeit. Doch nur wenige von denen, die auf ihrer Arbeitsstelle nicht voll ausgelastet sind, trauen sich dies zu offenbaren, da ihre Existenz oft an ihren Lohn gekoppelt ist.² Währenddessen werden technologisch überkommene Industrien von manch einem Staat gestützt, um soziale Verwerfung zu vermeiden. Auch in der Coronakrise, wird alles getan um alles beim Alten zu lassen. Wir befinden uns in einem ständigen politischen Nachsteuern angesichts stetiger Veränderungen. Die Krise kann aber auch für konzeptionelle Neuaufstellungen genutzt werden. Im bestehenden ideellen und soziopolitischen Rahmen gibt es keine realistische Alternative zum Kurzarbeitergeld, will man die Menschen nicht in Armut fallen lassen. Paradoxerweise nimmt das Kurzarbeitergeld in vielen Fällen ein Grundeinkommen vorweg. Schon jetzt, noch ohne Vollautomatisierung, können viele nicht mehr arbeiten gehen. Vollkommen zu Recht werden ihnen die nötigen Geldmittel zum Leben bereitgestellt. Noch ist dabei

2 Hier wären tiefergehende empirische Studien und letztlich auch neue sozialpolitische Initiativen wünschenswert.

allerdings nicht absehbar wie viele Menschen während ihrer freien Zeit neue und eigene Ideen und Projekte entwickelten, wenn auch unter besonders eingeschränkten Bedingungen.

Die Coronakrise zeigte auch die systematische Unterbezahlung und Überlastung der Pflegenden, die nun jedoch zumindest symbolisch als systemrelevant anerkannt wurden. Auch hier braucht es dringend zeitliche Entlastung, die finanziell erreicht werden kann. Ich gehe davon aus, dass eine politisch gestützte Erhöhung der Löhne sozialer Berufe es mehr Menschen ermöglicht, ihre Stellenanteile zu reduzieren, was nur auf den ersten Blick den Fachkräftemangel verschärft. Tatsächlich würden durch diese Entlastungen vermutlich mehr Menschen in diesen fordernden Berufen verbleiben, statt von diesen abzuwandern, wie es heute zu oft geschieht. Verschiedene, weiter oben aufgeführte, historische Beispiele und aktuelle Versuche einzelner Unternehmen haben gezeigt, dass Arbeitszeitverkürzungen nicht zu einem unmittelbaren Produktionsrückgang führen müssen. Ausgeglichene Arbeitende arbeiten besser und nachhaltiger, die Kosten der oft problematisierten Gesellschaft des Burnouts werden erspart und vor allem bleibt den Arbeitenden Zeit für ihre eigenen Ideen und Projekte. Auch dieses Buch entstand in eigener Regie jenseits der Lohnarbeit. Freie Zeit bedeutet Autonomie und sie ist politisch, insofern sie den Raum und die Vereinsstrukturen für gesellschaftliches Engagement bietet.

Sicher wurden manche Menschen, die 2020 in die Kurzarbeit fielen von Langeweile geplagt. Sie mögen gesellschaftlich so formatiert worden sein, dass ihnen der Sinn eher danach steht, konkrete Anweisungen abzarbeiten, als eigenständige Projekte zu verfolgen. Auf diese Weise sind sie auch von jedweder weiterführenden Verantwortlichkeit befreit, die der »Neue Geist des Kapitalismus« ihnen allen aufbürden will. Dieser neue Geist strebt danach, ihre Kreativität gewinnbringend zu mobilisieren, was jedoch zur Folge hat, dass sie im Zweifelsfall »[...] die Sorgen und die Verantwortung des Managements übernehmen und dabei trotzdem Lohnarbeiter mit einer unsicheren Zukunft bleiben [...]«³. Dieser Beobachtung kann man hinzufügen, dass Sorgen keinen Dienstschluss kennen und zudem seit der Homeoffice-Expansion auch alle räumlichen Grenzen überschritten haben.

3 Žižek, Slavoj: Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt. Passagen Verlag, Wien 2020, S. 30.

Dass aber der Wille zur Eigeninitiative bei manchen versiegt, zeigt auch ein bildungspolitisches Problem an. Statt in den Schulen Aufgaben starr abzuarbeiten und Buzzwords systematisch abzufragen, sollten eher die intrinsischen Motivationen der Kinder und Jugendlichen bestärkt werden, dann würde freie Zeit auch eher als Chance und weniger als Zumutung wahrgenommen werden. In der Arbeitswelt des Fordismus waren es oft die eigenen Ideen, die im System der Lohnarbeit mit den vorgegeben Aufgaben in Konflikt gerieten. Oder wie Henry Ford es formulierte: »Warum bloß bekomme ich immer, wenn ich ein paar starke Hände benötige, gleich ein Hirn mitgeliefert?«⁴ Frei nach Michel Foucault offenbart sich hier eine komplexe und systematische, über Institutionen wie Schulen und Fabriken vermittelte, Disziplinierung in das System der Lohnarbeit. Heute gibt es zunehmend neue freie Schulformen und neue didaktische Methoden, die auch Kreativität und intrinsische Motivationen in ihr Zentrum stellen. Auch diese Entwicklung mag die Metamorphosen des Kapitalismus spiegeln. Immerhin kann man die Entwicklung als ambivalent auffassen, denn welche Träume konkret verfolgt werden bleibt nicht kontrollierbar.

David Graeber sprach einst von einer dringend gebotenen »Befreiung des Imaginären«⁵ des politischen Denkens, um so einer Welt in der ein jeder wirklich frei für sich entscheiden kann, zumindest etwas näher zu kommen. In diesem Sinne: Wäre es nicht schön Stipendien-systeme auszubauen und sich auch etwa das Modell der Künstler-sozialkasse zum Vorbild einer selbstbestimmteren Arbeitswelt, oder besser Tätigkeitswelt, zu nehmen? Die klassische Arbeitsgesellschaft, mit ihren gut bezahlten und »lebenslangen« Stellen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstand, ist heute von vielen Bruchlinien durchzogen. In gesellschaftlichen Nischen entstehen neue Lebensformen und kooperative Austauschmodelle. Es wird die Aufgabe der nächsten Jahrzehnte sein, aus ihnen eine neue selbstbestimmtere Arbeitswelt zu bauen, die neben der Lohnarbeit, die sich wohl nicht von heute auf morgen abschaffen lässt, mehr Zeit für freie Tätigkeiten lässt. Alte stark hierarchische Arbeitsverhältnisse und das hartnäckige Beharren auf Präsenzkultur gehören absehbar der Vergangenheit an. Die Organisation der Arbeit

4 Zit. in: Daum, Timo: *Agiler Kapitalismus. Das Leben als Projekt*, Edition Nautilus, Hamburg 2020, S. 78.

5 Vgl. Graeber, David: *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004, S. 102.

in stärker selbstbestimmten Teams oder kooperativen Arbeitsformen steht ohnehin bevor, wenn dies auch bei schlechter Ausgestaltung mit mehr Druck einhergehen kann.

Doch noch ist die Beharrungskraft alter Vorstellungen von Arbeit viel zu groß. Vorgesetzte bemessen noch immer Arbeit daran, wie lange ihre Mitarbeiter am Bürotisch sitzen, wie viele E-Mails sie am Tag schreiben und an wie vielen Meetings sie teilnehmen, egal wie sinnvoll das sein mag. Gute Arbeit ist weniger Arbeit im quantitativen Sinne, sondern Arbeit, die freier und entspannter und damit auch kreativer und effektiver stattfinden kann – und da, wo das nicht der Fall ist, lässt sich sicher sinnvoll über Automatisierung nachdenken. Moderne Arbeitsformen, wie die sogenannte »immaterielle Arbeit«, sind aber nicht mit der Fließband-Produktion des Industriearbeiters vergleichbar. Sinnvolle Gedanken kommen nicht unbedingt zwischen »nine to five« oder überhaupt am Schreibtisch. Mehr freie Zeit bedeutet heute, wie schon oft zuvor, bessere und oft auch effektivere Arbeit. In diesem Sinne verschwimmen die Zonen der Arbeit und die der freien Zeit. Die Kontrolle der Arbeitszeit, die dem Fabrikssystem entsprang, wird hier zweifelhaft.

In der Geschichte *Momo* von Michael Ende (1973) heißt es nach einem langen Kampf zwischen Momo und den grauen Herren, den Mitarbeitern der Zeit-Spar-Kasse, die den Menschen ihre Zeit stehlen:

»Mit dem Verschwinden des letzten Zeit-Diebes war auch die Kälte gewichen. Momo ging mit staunenden Augen in die riesigen Vorratspeicher hinein. Unzählige Stunden-Blumen standen hier wie gläserne Kelche aufgereiht. In endlosen Regalen, und eine war herrlicher anzusehen als die andere, und keine war der anderen gleich – Hunderttausende, Millionen von Lebensstunden, es wurde warm und wärmer wie in einem Treibhaus. Während das letzte Blatt von Momos eigener Stunden-Blume abfiel, begann mit einem Mal eine Art Sturm. Wolken von Stunden-Blumen wirbelten um sie her und an ihr vorüber. Es war ein warmer Frühlingsturm, aber ein Sturm aus befreiter Zeit.«⁶

Wäre es nicht schön dieses metaphorische Bild wirklich werden zu lassen? Viele Ansätze der Befreiung von Zeit wurden hier im Buch ver-

6 Zit. in: Negt, Oskar: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit.* Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1984, S. 259.

sammelt und einander gegenübergestellt. Allerdings wurden hier auch die Denker, die sich einer solchen Muße gegenüber skeptisch zeigten, wie Platon und Hobbes, aufgeführt. Die politische Philosophie stritt von jeher über die richtige Verwendung von Zeit, doch wurde dieser Strang oftmals von den Debatten um Eigentum, Freiheit und Gerechtigkeit verdeckt.

Thomas Morus' Hoffnung, die Utopie des Sechsstundentags, spiegelte zugleich die Angst von Thomas Hobbes wider: Freie Zeit bedeute Muße und Muße führe zu Unleidlichkeit und dies zum Staatszerfall. Rousseau betrachtete die Ungleichheit auch in einer zeitlichen Dimension und Marx nach ihm schärfte den Blick hierfür, indem er die Grundlage des Kapitalismus im Arbeitstag gespiegelt sah. Die Arbeiterbewegung schließlich kämpfte nicht nur für ein Auskommen zum Überleben, sondern auch für freie Zeit, um leben zu können. Die führenden Köpfe der Arbeiterbewegung schließlich legten ihren Arbeitern Bildung statt Muße nahe. Dies war eine zweiseitige Entwicklung, da so die Arbeiterbewegung zwar gestärkt wurde, zugleich aber eine Ökonomisierung der Zeit vorangetrieben wurde. Was damals kollektiv vorstattenging, sieht man heute als freizeitliche Selbstoptimierungsstrategien neoliberaler Individuen wiederkehren.⁷

Fünf Punkte lassen sich in der Nachbetrachtung der hier vorgenommen kultur- und insbesondere ideengeschichtlichen Darstellung festhalten. Erstens: Freie Zeit war und ist immer die Vorbedingung politischer Aktivität. Zugleich gilt aber, dass freie Zeit nicht auf politische Aktivität reduziert werden kann und sollte. Zeiträume für bestimmte Tätigkeiten vorzugeben, läuft der Idee der freien Zeit entgegen. Freie Zeit ist so zwar die notwendige Grundvoraussetzung für Bildung, künstlerische Entfaltung sowie für politisches und soziales Engagement, doch muss sie im Konkreten unbestimmt bleiben, um wirklich frei zu sein. Es besteht zudem das Paradox, wonach eine Gesellschaft befreiter Zeit zu einem gewissen Grad bereits auf einen inneren Ideenreichtum der Menschen angewiesen ist, den sie, wenn sie erst einmal erreicht wurde, dann auch weiter befördern kann.⁸

7 Siehe dazu: Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.

8 Siehe dazu: Precht, Richard David; Flaßpöhler, Svenja (Interview): Ist das Problem der Zukunft die Freizeit? Herr Precht. In: Philosophie Magazin Nr. 06/2020, S. 64-65.

Zweitens: Die historische Entfaltung der demokratischen Kultur geht auch mit einer Demokratisierung freier Zeit einher. Was bei Morus noch Utopie war, ist erst im 20. Jahrhundert zur kulturellen Selbstverständlichkeit geworden, wenn auch nicht im gleichen Maße wie bei Morus geschildert. Der Achtstundentag war im 20. Jahrhundert lange Konsens gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern.⁹ Das 20. Jahrhundert ist zudem das Jahrhundert der Freizeitindustrie, des Massentourismus – was wiederum eigene Problematiken mit sich brachte. Während in vormodernen Gesellschaften die Muße der Aristokratie vorbehalten war, ist die Geschichte der demokratischen Gesellschaften der Moderne auch als eine Geschichte der Demokratisierung der Freizeit verstehbar.

Drittens: Die Demokratisierung der Freizeit war bisher primär eine Demokratisierung des Konsums. Angesichts der notwendigen Entwicklung hin zu einer Postwachstumsgesellschaft braucht es eine neue Kultur der freien Zeit, die politisches Engagement ebenso ermöglicht wie Bildungstätigkeiten, die zur Kritik befähigen (Hobbes' Angst) oder zu künstlerischen Aktivitäten. Eine solche neue Kultur wird nicht länger in einen besinnungslosen Konsumismus als Kehrseite hoher Produktivität kippen.

Viertens: Wie auch die vergleichende Anthropologie immer wieder festgehalten hat, liegt der Schlüssel zur freien Zeit in der Reduktion der Bedürfnisse.¹⁰ Dies aber passt kaum zum uns umgebenden kapitalistischen System und der zugehörigen hoch entwickelten Konsumkultur. Sehr pointiert warnt vor diesem Umstand auch der Philosoph und Mitbegründer der Glücklichen Arbeitslosen Guillaume Paoli. Dessen Einschätzung nach, bindet der freizeitliche Kapitalismus die Menschen auf eine andere Art und Weise an die Arbeit als es vormals die von Max Weber beschriebene protestantische Arbeitsethik tat:

»Die alte Arbeitsmoral ist überflüssig geworden. Nicht mehr die Liebe zur Arbeit soll die Massen an das System binden, sondern die Lie-

9 Seit 2001 gibt es in Deutschland ein Recht auf Teilzeit. Währenddessen wird die 4-Tage-Woche oder der Realisierung der 35-Stunden-Woche weiter diskutiert. In Skandinavien wird zurzeit punktuell erfolgreich mit dem 6-Stunden-Tag experimentiert (bei vollem Lohnausgleich).

10 Vgl. Suzman, James: *Work. A History of How We Spend Our Time*. Bloomsbury, London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney 2020, S. 299-327; 125-171.

be zur Freizeit [...]. Im Gegensatz zu dem im *Recht auf Faulheit* porträtierten Predigern sagt die Marketingphilosophie nicht mehr ›Leide!‹, sondern ›Genieße! Lebe deinen Hedonismus aus, damit du mehr Geld brauchst! Konsumiere, Arbeitnehmer, steigere deine Bedürfnisse, damit du, abhängig geworden, weitere Gründe hast, zu arbeiten!«¹¹

Die Finesse, und die bis heute immer weiter gesteigerte Bedeutung, dieser Marketingphilosophie wurde hier weiter oben am Beispiel Edward Bernays beschrieben. Nun muss freie Zeit aber nicht zwangsläufig in verschwenderischen und verantwortungslosen Hedonismus abgleiten. Weil die freie Zeit in der Konsumgesellschaft in mehrfacher Hinsicht zu viel kostet, braucht es einen politischen Willen, der danach strebt, die öffentlichen Infrastrukturen auch tatsächlich öffentlich zu machen, d.h. sie kostenlos und nachhaltig zu gestalten. Solche Infrastrukturen sind etwa Verkehr, Wohnen, aber auch Pflege oder Freibäder und Bildungsorte wie Universitäten, Volkshochschulen und Bibliotheken, die zugleich Orte des gesellschaftlichen Austausches und der Kreativität sind. Dies ist noch nicht viel mehr als ein utopischer Wunsch. Doch manche Ideen, die einst als Utopien galten, sind heute an vielen Orten realisiert. Der sich langsam abzeichnende gesellschaftliche Wandel von einem protestantischen Arbeitsethos zu einer Gesellschaft, die nach Zwecken fragt und freie Zeit für Soziales schätzt, ist eine Chance, neue Ziele zu diskutieren und über die Grundelemente eines guten Lebens nachzudenken. Zugleich bleibt es eine große kulturelle Herausforderung, den Menschen, nachdem sie über Jahrhunderte in die Lohnarbeit hineindiszipliniert wurden, einen selbstbestimmten Weg aus der Arbeitsfixierung und dem Konsumismus zu zeigen.

Die Anthropologen unterstrichen mit Blick auf andere Kulturen die reduzierten Bedürfnisse als Schlüsselmoment für mehr persönliche und gesellschaftliche freie Zeit. Angesichts der kapitalistischen Konsumversprechen sollte man öfter mal, in der Manier Bartlebys, »I would rather prefer not to« sagen, wie Slavoj Žižek rät. Im Gegensatz zur einer echten Oppositionshaltung, die immer auf das gegebene Setting bezogen bleibt, steht ein schleichender Entzug außerhalb

11 Paoli, Guillaume: Wider den Ernst des Lebens. In: Lafargue, Paul (Autor); Paoli, Guillaume (Hg.): Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 115-116.

des binären Rahmens und ist nur schwer wieder vom System der Bedürfnismanipulation re-integrierbar und damit potenziell wirklich subversiv. In diesem Sinne kann auch wirkliches Nichtstun subversiv sein und uns mehr Freiräume schaffen.¹² Angesichts der Angebote des (digitalen) Kapitalismus, sollten wir uns also darin üben, öfter mal »ich möchte lieber nicht« zu sagen. Weniger Konsum bedeutet zugleich auch weniger Arbeit. Und weniger Produktion bedeutet eine unmittelbare Schonung der natürlichen Ressourcen. Vielleicht kann man in *Bartleby* den eigentlichen Totengräber des wachstumsbasierten Kapitalismus erblicken. Die Automatisierung wird uns nicht zwangsläufig ein »Ende der Arbeit« bereiten, wie man schon über 200 Jahre periodisch glaubte, vielmehr ist es eine politische Frage, wie viel und welche Arbeit der Mensch leisten soll und leisten mag. Mit Blick auf die Klimakrise wird diese Frage immer dringlicher.¹³ Es hängt vom Menschen ab, denn wie Antonio Negri zeigte, gibt es keine objektive geschichtliche Entwicklung.

Fünftens: Der anstehende kulturelle Wandel muss durch ein sozialpolitisches Programm begleitet werden, das die Digitalisierungs- und Automatisierungsprozesse sozialpolitisch rahmt, um drohende gesellschaftliche Verwerfungen zu vermeiden. Das anarchistische Lob der gesellschaftlichen Selbstorganisation ist an sich loblich, doch für sich genommen können Vereine und Initiativen den komplexen Regelungsbedarfen der digitalisierten Moderne nicht beikommen. Nur der soziale und demokratische Staat in der internationalen Staatengemeinschaft kann die anstehende Transformation sinnvoll begleiten. Auch für Marx war der Staat nicht nur ein bürgerlicher, sondern potenziell auch ein

12 Vgl. Žižek, Slavoj: *Parallaxe*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, S. 433-434.

13 In der von Philipp Frey verfassten Studie »The Ecological Limits of Work« des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) kommt der Autor zu dem Schluss, dass deutsche Beschäftigte nur noch sechs Stunden pro Woche arbeiten dürften, um mit dem Treibhausgasemissionsniveau von 2019 das offizielle 2-Grad Ziel der Europäischen Union einzuhalten. Hierbei kommt es allerdings auf die Tätigkeitsstruktur und die Technologien einer Gesellschaft an. Während Deutschland traditionell stark industriell wirtschaftet, könnte sich Schweden immerhin 12 Stunden pro Arbeitswoche leisten. Frey, Philipp: *The Ecological Limits of Work, on carbon emission, carbon budgets and working time*. Im Auftrag des britischen Think Thank *Autonomy*, 2019, online unter: www.itas.kit.edu/2019_024.php (Abruf am 01.05.2021).

Instrument des Volkes.¹⁴ Die Technologie ist ebenso neutral. Maschinenstürmerei ist keine Lösung. Stattdessen bietet sie neue, ungeahnte Möglichkeiten zur Befreiung und Entwicklung der Menschen, doch müssen diese Möglichkeiten auch demokratisch verteilt werden. Was es zu verhindern und zurückzudrängen gilt, ist das dystopische Modell technologisch gestützter permanenter Abrufbarkeit und genereller entgrenzter Kommunikation der Arbeitswelt, wie es etwa die Lebenswelt mancher Kurier*innen der Gig Economy prägt. Als ebenso problematisch erwiesen sich in der hier vorgenommenen Betrachtung die zeitfressenden und Aufmerksamkeit erheischenden Algorithmen sozialer Medien, die sich unsere Daten und private Kommunikation zu eigen machen.

Letztlich entscheidet die Gesellschaft, welche Tätigkeiten als wertvoll gelten und wie sie entlohnt werden sollten, ob alle Menschen arbeiten müssen oder ob angesichts des Produktivitätsfortschritts ein Grundeinkommen eingeführt werden sollte.¹⁵ Letzteres sollte im Falle der Einführung zwar allen zugutekommen, jedoch ebenso selbstverständlich nach Bedarf und Lebenssituation gestaffelt sein, denn auch weiterhin brauchen Alleinerziehende, Mieter in gentrifizierten Wohnquartieren, oder Menschen mit Behinderung mehr Unterstützung als andere. Das Bildungssystem und die darin vermittelten Werte sind für die Orientierungsprinzipien der Gesellschaft entscheidend: So sollte freie Zeit, aber auch die Vorstellung von einem guten Leben selbst, über die Vermittlung und das Vorleben und Lehren neuer Werte, von der Ressourcennutzung und Anspruchssteigerung entkoppelt werden.¹⁶ Ein Anfang wäre auch damit gemacht Wohlstand nicht allein materiell, sondern auch zeitlich zu denken. Das sich aufgrund von drängenden

14 Siehe dazu: Ritschel, Gregor: Jeremy Bentham und Karl Marx. Zwei Perspektiven der Demokratie. transcript, Bielefeld 2018, 171-234.

15 So auch: Bregman, Rutger: Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2020, S. 170f. Und auch der konvivialistische Ansatz hat dies im Sinn. Vgl.: Adloff, Frank: Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben. Edition Nautilus, Hamburg 2018, S. 13. Adloff wirbt unter der Annahme der Wirkmächtigkeit des Thomas-Theorems (wenn Menschen etwas für wahr halten, so hat dies auch reale Konsequenzen für ihr Handeln) für das Modell des gebenden Menschen bzw. des »homo donator«, der anstelle des »homo oeconomicus« treten soll. Vgl. ebd., S. 19; 75f.

16 Vgl. ebd., S. 170f.

Umweltproblemen steigende Bewusstsein über die Endlichkeit der globalen Ressourcen ist bereits ein wichtiges Momentum in der Um- bildung unserer Wertewelt, das auch auf unsere Vorstellung sinnvoller Tätigkeiten, innerhalb und jenseits der Lohnarbeit, ausstrahlt.

Um einen kulturellen Wandel politisch zu begleiten, ist es denkbar, die institutionellen Anreize so zu verändern, dass Teilzeitarbeit nicht länger bestraft wird, so wie im bisherigen Rentenversicherungssystemen, das von der Vollzeit als Normalfall ausgeht, sondern im Wissen um den gesellschaftlichen Mehrwert stattdessen subventioniert wird. Um dies zu erreichen, wird man nicht umhinkommen Arbeitszeitverkürzung wieder als konkretes politisches Ziel zu formulieren.

Zugleich müssen die Arbeitnehmer bewusster auf ihre freie Zeit und die damit verbundenen Praktiken achten, auch wenn »Achtsamkeit« heute zunächst als ein abgedroschener Begriff neoliberaler Selbstoptimierungsstrategien erscheint. Damit diese Aufgabe eben nicht allein den Individuen aufgebürdet bleibt, ist eine gesellschaftliche Einigung auf ein Zurückfahren des bisherigen Richtwerts der 40-Stunden-Woche wichtig. Achtsamkeit sollte also in ein politisches Bewusstsein und ein politisches Engagement übergehen. Zum selben Schluss kommt unter anderen Fritz Reheis. In dessen Worten, könne eine individuelle »Zeithygiene« zwar bereits effektive Veränderungen herbeiführen, doch sei diese letztlich nur die notwendige Vorstufe einer gesellschaftlichen Zeitpolitik, die im Sinne einer Dualwirtschaft nach und nach alternative Lebensräume und Zeitinseln ermöglicht.¹⁷

André Gorz sprach in diesem Sinne von einer zu antizipierenden Multiaktivitätsgesellschaft, die erst durch eine demokratisch bzw. gesellschaftlich bestimmte Verkürzung der Arbeitszeit erreichbar wäre. Sie hätte zur Wirkung, dass Nicht-Arbeit bzw. freie Zeit aufhören würde, das bloße Gegenteil der Arbeitszeit zu sein, nämlich bloße Erholungs- und Konsumzeit. Stattdessen können in der neu gewonnen freien Zeit neue Kooperations- und Austauschbeziehungen entstehen, die letztlich eine sozialere und ressourcenschonendere Welt ermöglichen. Für die Individuen wäre hier insbesondere ein Sprung in Richtung tatsächlich lebbar und sozial eingebettete Individualität gemacht, die mit der Logik des kalkulierenden Individualismus des Marktes bricht. Gorz' Ansatz ist heute keinesfalls überkommen. Auch

17 Vgl. Reheis, Fritz: Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Primus Verlag, Darmstadt 1998, S. 208-229.

der US-amerikanische Soziologe Erik Olin Wright sucht in seinem Buch *Reale Utopien* (2017) nach graduellen Ausgängen aus dem Kapitalismus. Auch er betont, dass es ein staatlich gestützter schrittweiser Übergang am realistischsten erscheint, der sich über ausgewiesene Freiräume und Experimentierfelder nach und nach stabilisiert, was er auf den Begriff der »Transformation durch Freiräume« bringt.¹⁸ Für die Freiraumpraktiken gelte dabei, dass diese nicht immer subversiv sein müssen »oder notwendig die Systemlogik zersetzen. Es bedeutet lediglich, dass diese Praktiken nicht unmittelbar von den herrschenden Machtverhältnissen und Prinzipien gesellschaftlicher Organisation bestimmt oder kontrolliert werden«¹⁹, so wie einst auch der Kapitalismus in den Nischen des Feudalismus entstand.²⁰ Auch diese Annahme Wrights, verweist auf die Möglichkeit einer Koexistenz mehrere Lebens- und Tätigkeitsphären, die potenziell jedem Menschen offenstehen, sofern er nicht vom sogenannten Arbeitsmarkt vollkommen zugerichtet und eingenommen wird. Anarchistische Organisationen wie die Industrial Workers of the World, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts gründete, entwickelten nach Wright, aufgrund ihrer und durch ihre soziokulturelle Verwurzelung, »Freiraumstrategien« zum weiteren Ausbau der Nischen.²¹ Dieser Zusammenhang von Gegenkultur und zeitpolitischem Kampf wurde hier am Beispiel des Haymarkets verdeutlicht.

In diesen Freiräumen lebt das soziale Engagement, das nicht kalkuliert wie das unternehmerische Selbst. Der Gabentheoretiker Marcel Mauss erhoffte sich seinerzeit, dass die Genossenschaftsökonomie im Kapitalismus schrittweise ein Gegenmodell etabliere, das die Marktwirtschaft dauerhaft ergänzen könne.²² Für Mauss sei es nach Adloff um eine gelungene »Mischung aus Kapitalismus, Etatismus, Verwaltung, freier Assoziation und Individualismus« gegangen, die allerdings den Akzent auf die freie Assoziation und darin realisierter Formen des Gabentausches setze, da wo es möglich sei, während Markt und Saat

18 Vgl. Wright, Eric Olin: *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*. Übersetzt von Max Henninger. Suhrkamp, Berlin 2017, S. 436-452.

19 Vgl. ebd., S. 437.

20 Vgl. ebd., S. 437.

21 Vgl. ebd., S. 440.

22 Vgl. Adloff, Frank: *Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben*. Edition Nautilus, Hamburg 2018, S. 135-144.

komplementäre Funktionen übernehmen.²³ Die kooperative Arbeitsform liegt zwar nicht unbedingt in der Sphäre der freien Zeit im Sinne individueller Muße, jedoch handelt es sich um eine Arbeitsform, die aufgrund ihres freiwillig assoziativen Charakters, als eine Form der selbstbestimmten freien Zeit zu verstehen ist. Adloff betont zu Recht die in den zivilgesellschaftlichen Kooperativen und Vereinen herrschende, zur Arbeitswelt gegensätzliche, Logik: Hier wird nicht Zeit und Leistung gegen Geld getauscht, sondern freiwillige Zeit und Ressourcen für gesellschaftliche Zwecke gegeben, ohne dass Gegenleistungen erwartet werden. Für die am Markt operierenden Kooperativen gilt dies allerdings nur bedingt. Adloff schreibt: »Im Prinzip der zivilgesellschaftlichen Assoziation kommt die Logik der Gabe nachdrücklich zum Tragen. Wenn mehrere Personen eine Vereinigung gründen und ihre Ressourcen (Zeit, Geld, Ideen) für einen anderen Zweck als Gewinnerzielung einbringen, beruht dies auf Gaben, die sich wechselseitig stabilisieren.«²⁴ Doch dieses Engagement bzw. Geben muss man sich oft leisten können. Die freie Zeit dafür muss erst vorhanden sein. Es verwundert daher nicht, dass Geringverdiener im Vergleich weniger politisch und sozial engagiert sind.²⁵

In diesen Zonen selbstbestimmter Zeit der selbstgewählten Tätigkeit kann ein neuer antikapitalistischer Lebensrhythmus Fuß fassen.²⁶ In einem solchen Prozess würde sich zudem, wie man mutmaßen könnte, nach und nach ein Wohlstandsbegriff entwickeln, der auf ein qualitatives Empfinden abstellt, statt auf das Anhäufen von materiellen Ressourcen. Auch der bisher etablierte Leistungsbegriff würde relativiert werden, insofern etwa Care-Tätigkeiten und soziales Engagement an die Stelle monetären Erfolgs treten. Kulturen des Reparierens und Improvisierens bzw. die Kultur einer lokalen und autonomen Do-It-yourself-Kultur, die sich von der weiter oben beschriebenen heteronomen unterscheidet, sind in der Coronakrise wieder relevanter

23 Vgl. ebd., S. 141.

24 Vgl. ebd., S. 240.

25 Vgl. Die Bundesregierung (Hg.): Lebenslagen in Deutschland, Der Sechste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Berlin 2021, S. 435; 441, online unter: <https://www.armuts-und-reichtumsbericht.de/SharedDocs/Downloads/Berichte/sexhster-armuts-reichtumsbericht.pdf> (Abruf am 15.05.2021).

26 Die Lohnarbeit ist meiner Auffassung nach weit öfter Mittel zum Zweck als Selbstzweck. Auch wenn Ausnahmen immer die Regel bestätigen.

geworden: Wer konnte, nähte seinen Freunden und Nachbarn Masken, während lokale Firmen und Hochschulen, die über 3D-Drucker verfügen, dringend benötigte Ventile, Gesichtsschilde und Schutzbrillen druckten. Auch dahingehend ist Gorz' Vision also durchaus aktuell geblieben, wenn es sich auch noch immer um eine Nischenkultur handelt, die wohl erst auf lange Sicht ihre wahre Bedeutung zeigen wird.²⁷

Eine Multiaktivitätsgesellschaft kann nicht allein durch Individuen entstehen und bestehen. Es braucht immer einen sozialpolitischen und gesellschaftsökonomischen Rahmen, der dies ermöglicht: Der bürgerliche Verein des 19. Jahrhunderts lebte von der freien Zeit seiner Honoratioren, die Glücklichen Arbeitslosen des 20. Jahrhunderts lebten auf Grundlage niedriger Mieten und einer klugen Nutzung öffentlicher Räume. Ein bedingungsloses Grundeinkommen kann neben anderen Optionen ein gelungener Anstoß sein, andere sinnerfüllte Tätigkeitssphären jenseits der Lohnarbeit zu entdecken. Höhere Löhne, verkürzte Arbeitszeit und kostenlose öffentliche Infrastrukturen, Sportstätten und Bildungsmöglichkeiten könnten ein anderer Weg sein, der im Sinne einer konkreten Utopie erreichbar ist. Bezüglich des Grundeinkommens kommt es stets auf die konkrete Ausgestaltung an. Zusätzlich zu einem Grundeinkommen, bräuchte es weiterhin sozialstaatliche Unterstützungssysteme, um in Notfällen nicht wieder auf vormoderne Formen der willkürlichen und punktuellen Armenunterstützung angewiesen zu sein. Auch sind in der Not nicht immer und überall eine helfende Nachbarschaft oder engagierte Zivilgesellschaftliche zur Stelle. Der Sozialstaat sollte also auch bei einer Einführung eines Grundeinkommens nicht verschwinden, sondern sich graduell transformieren. Statt einer »Ganz oder gar nicht«-Haltung ist im Hinblick auf das Grundeinkommen eine schrittweise Transformation des Sozialstaats durchaus denkbar, wenn etwa zunächst bestimmte Gruppen eine Grundsicherung oder Grundrente bekommen, wie Stephan Lessenich meint.²⁸

27 Siehe dazu: Baier, Andrea; Müller, Christina: Die Do-it-Yourself (DIY)-Community in Zeiten von Corona. Plädoyer für eine demokratisierte Daseinsvorsorge. In: Volkmer, Michael; Werner, Karin (Hg.): Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft. transcript, Bielefeld 2020, S. 383-393.

28 Vgl. Lessenich, Stephan: Das Grundeinkommen in der gesellschaftspolitischen Debatte. In: DISKURS Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und So-

Bedingungslos muss das Grundeinkommen nicht sein, da etwa eine Deckelung denkbar ist, sodass sehr gut Verdienere dieses nicht beziehen oder es ihnen durch eine steuerliche Verrechnung wieder abgezogen wird.²⁹ Viele Konsequenzen des bedingungslosen Grundeinkommens sind heute noch nicht absehbar. Auch die bisherigen Experimente sind von begrenzter Aussagekraft, da sie im Kontext einer Normalwirtschaft stattfinden und zudem für die betreffenden Personen immer zeitlich begrenzt sind. Tatsächlich kann etwa eine Inflation drohen, wenn Vermieter sich auf das Grundeinkommen einstellen und ihre Mietforderungen entsprechend erhöhen. Auch andere Waren und Dienstleistungen könnten so teurer werden, was insbesondere jene trifft, die ihr komplettes Einkommen für den monatlichen Bedarf ausgeben müssen.

Angesichts dessen erscheinen konkrete politische Kämpfe für höhere Löhne und bessere Teilzeitmöglichkeiten eher angeraten, in Kombination mit dem Ziel der Abschaffung jeglicher Sanktion im Grundversicherungssystem für Arbeitslose und einer Grundrente, die wirklich allen bedürftigen Menschen oberhalb eines bestimmten Alters zukommt. Statt also die endlose Diskussion um ein bedingungsloses Grundeinkommen periodisch zu befeuern, sollte sich die politische Linke auf Arbeitszeitverkürzungen und eine neue Zeitpolitik hin orientieren. Vier motivierte Arbeitstage sind effektiver als fünf weniger enthusiastisch verbrachte Arbeitstage. Auch im bisherigen System sind kleine Schritte in Richtung einer Multiaktivitätsgesellschaft denkbar, was in der Muße nicht mehr bloß Stillstand und passiver Konsum bedeuten muss, sondern freie Tätigkeit sein kann. Es braucht also eine von den Arbeitnehmenden angestoßene aktive Zeitpolitik. Andernfalls kann das Pendel auch in die falsche Richtung ausschlagen. In Österreich ist es dank der wirtschaftsliberal-konservativen Regierung seit Kurzem wieder möglich bis zu 60 Stunden zu arbeiten und auch die deutschen Wirtschaftsweisen halten eine stärkere Flexibilisierung der Arbeitszeiten (im Sinne einer schleichenden Expansion) als das passende Modell zur digitalen Transformation.

zialpolitik, Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), März 2009, S. 32-34, online unter: <http://library.fes.de/pdf-files/wiso/06193.pdf> (Abruf am 05.04.2021).

29 Vgl. Offe, Claus: Das bedingungslose Grundeinkommen als Antwort auf die Krise von Arbeitsmarkt und Sozialstaat. In: Kovce, Philip; Priddat, Birger P. (Hg.): Bedingungsloses Grundeinkommen – Grundlagentexte Suhrkamp, Berlin 2019, S. 467-468.

Die neuen automatisierten Produktionstechnologien bieten auch große Chancen, die neu gewonnenen Freiheiten sozial und ökologisch zu gestalten.³⁰ Mehr Zeit verspricht eine sozialere Welt. Mehr Zeit dient aber auch zugleich der Entfaltung von Kultur: Kulturtechniken haben aus sich selbst heraus einen eigenen Wert. Sie versprechen ein Glück und eine Würde eigener Art. Man denke hier etwa an Kletterer, die Felswende erklimmen und dazu Jahre der Vorbereitung aufwenden, oder Fahrradreisende, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Welt zu umrunden. Tätigkeiten dieser Art sind individuell sinngebend, ressourcenschonend sowie befreiend von der scheinbaren Selbstverständlichkeit und Unabwendbarkeit alltäglicher Lohnarbeit. Das vielfältige soziale Engagement vieler Menschen jenseits der Arbeit gibt heute bereits einen Eindruck von der Sinnhaftigkeit freier Tätigkeit. In vielen Momenten ermöglicht es zudem oft erst industrielle Arbeiten anderer Menschen. Die Gesellschaft lebt immer schon von freier Zeit und deren sozialen und politischen Verwendung.

Der amerikanische Schriftsteller Henry David Thoreau (1817-1862) hatte die Notwendigkeit eines kulturellen Wandels bereits im Blick, als er schrieb: »Wenn ein Mann die Hälfte jedes Tages in den Wäldern aus Liebe zu ihnen umhergeht, so ist er in Gefahr, als Bummler angesehen zu werden; aber wenn er seinen ganzen Tag als Spekulant ausnützt, jene Wälder absichert und die Erde vor der Zeit kahl macht, so wird er als fleißiger und unternehmender Bürger geschätzt.«³¹ Was es heute braucht, ist eine kulturelle Neuausrichtung, die unsere innersten Grundhaltungen und Prägungen berührt und unsere bisherige Arbeitsethik korrigiert. Man könnte in diesem Sinne zugespitzt formulieren: Erst wenn die erste Frage des Kennenlernens »Was machst du so?« statt mit »Ich bin Managerin« oder »Ich bin Kurierfahrer« mit »Ich gehe gern Wald spazieren«, »Ich gebe gern Nachhilfestunden« oder »Ich spiele gern Schach« beantwortet wird, haben wir uns von einer lohnarbeitsfixierten Gesellschaft befreit und eine neue Kultur der freien Zeit begründet. Eine dazu passende progressive Politik hingegen muss sich an einem Gesellschaftszustand orientieren, der einen jeden Menschen

30 Siehe dazu: Daum, Timo: Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie. Edition Nautilus, Hamburg 2017, S. 92-124.

31 Thoreau, Henry David: Die Welt und ich. Aus den Tagebüchern, Schriften und Briefen ausgewählt und übertragen von Fritz Krökel. Bertelsmann, Gütersloh 1951, S. 225.

frei nach seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen leben und geben lässt, was der sogenannte Arbeitsmarkt so nie leisten konnte. Träume von freier Zeit und freier Tätigkeit wird es wohl auch weiterhin geben. Was aus ihnen wird, liegt in der Hand der Träumenden.

9. Literatur

- Adloff, Frank: Politik der Gabe: Für ein anderes Zusammenleben. Edition Edition Nautilus, Hamburg 2018.
- Adorno, Theodor W.: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: Ein Vortrag. Suhrkamp, Berlin 2019.
- Adorno, Theodor W.: Freizeit. In: Ders. (Hg.): Stichworte. Kritische Modelle. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, S. 57-67.
- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991 (1951).
- André, Jean-Marie: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur in der Antike. Reclam, Stuttgart 1994.
- Arendt, Hannah: Vita Activa oder vom tätigen Leben. Piper, München; Berlin; Zürich 2016 (1960).
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Reclam, Stuttgart 2019.
- Aristoteles: Politik: Schriften zur Staatstheorie. Reclam, Stuttgart 2003.
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck, München 2013.
- Atzert, Thomas: Vom Massenarbeiter zum gesellschaftlichen Arbeiter und darüber hinaus. Die ›Grundrisse‹ im undogmatischen Marxismus in Italien. In: Negri, Antonio (Hg.): Über das Kapital hinaus. Karl Dietz Verlag, Berlin 2019, S. 249-263.
- Avrich, Paul: The Haymarket Tragedy. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 1984.
- Baier, Andrea; Müller, Christina: Die Do-it-Yourself (DIY)-Community in Zeiten von Corona. Plädoyer für eine demokratisierte Daseinsvorsorge. In: Volkmer, Michael; Werner, Karin (Hg.): Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft. transcript, Bielefeld 2020, S. 383-393.
- Bastani, Aaron: Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto. Verso, London; New York 2019.

- Beck, Ulrich: Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- Berardi, Franco Bifo: Die Seele bei der Arbeit. Von der Entfremdung zur Autonomie. Matthes & Seitz, Berlin 2019.
- Bergmann, Frithjof: Neue Arbeit. Neue Kultur. Arbor Verlag, Freiburg i.Br. 2020 (2004).
- Bernays, Edward: The Engineering of Consent. University of Oklahoma Press, Norman 1955.
- Bluhm, Harald; Krause, Skadi: Tocquevilles erfahrungswissenschaftliche Analyse der Demokratie. Konzept und Reichweite seiner »neuen Wissenschaft der Politik. In: Dies. (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 53-81.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Ève: Der neue Geist des Kapitalismus. UVK, Konstanz 2003.
- Bonin, Holger; Gregory, Terry; Zierahn, Ulrich: Übertragung der Studie von Frey/Osborne (2013) auf Deutschland. Bundesministerium für Arbeit und Soziales. Mannheim 2015.
- Bordt, Michael: Platon. Herder, Freiburg; Basel; Wien 1999.
- Bös, Nadine: Vier-Tage-Woche: Die große Sehnsucht nach mehr Freizeit. In: faz.net (08.01.2020), online unter: <https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/buero-co/vier-tage-woche-grosse-sehnsucht-nach-mehr-freizeit-16571436.html> (Abruf am 22.07.2020).
- Bourdieu, Pierre: Algerische Skizzen. Suhrkamp, Berlin 2010.
- Bourdieu, Pierre: Das politische Feld. In: Ders. (Hg.): Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Berlin, 2013, S. 97-122.
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (frz. 1979).
- Bourdieu, Pierre: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.
- Bregman, Rutger: Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2020.
- Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.
- Büchner, Georg: Dantons Tod. In: Uhlmann, A.M. (Hg.): Büchner. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Thüringer Volksverlag, Weimar 1954 (1835), S. 79-178.

- Büchner, Georg: Leonce und Lena. Reclam, Ditzingen 2005 (1836).
- Buchstein, Hubertus; Hummel, Siri: *Demokratietheorie und Methode: Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill*. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): *Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie*. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 225-259.
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): *Arbeitsmarktprognose 2030. Eine strategische Vorausschau auf die Entwicklung von Angebot und Nachfrage in Deutschland*. Bonn 2013, S. 28, online unter: www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen/a756-arbeitsmarktprognose-2030.pdf?__blob=publicationFile (Abruf am 02.05.2020).
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): *Weißbuch Arbeiten 4.0*. Berlin 2017, online unter: https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen/a883-weissbuch.pdf?__blob=publicationFile (Abruf am 6.4.2020).
- Butollo, Florian; Nuss, Sabine: *Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit*. Karl Dietz Verlag, Berlin, 2019.
- Constant, Benjamin: *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen*. In: Ders. (Autor); Gall, Lothar; Blaeschke, Axel (Hg.): *Benjamin Constant. Werke in vier Bänden. Band 4: Politische Schriften*. Propyläen-Verlag, Berlin 1972, S. 363-396.
- Craiutu, Aurelian: *Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: Einige Lektionen für zeitgenössische Sozialwissenschaftler*. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): *Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie*. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 33-52.
- Crary, Jonathan: *24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus*. Wagenbach Verlag, Berlin 2014.
- Daum, Timo: *Agiler Kapitalismus. Das Leben als Projekt*. Edition Nautilus, Hamburg 2020.
- Daum, Timo: *Das Kapital sind wir. Zur Kritik der digitalen Ökonomie*. Edition Nautilus, Hamburg 2017.
- Daum, Timo: *Künstliche Intelligenz als die vorerst letzte Maschine des digitalen Kapitals*. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): *Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit*. Karl Dietz Verlag, Berlin 2019, S. 311-326.

- Dengler, Katharina; Matthes, Britta: Substituierbarkeitspotenziale von Berufen. Wenige Berufsbilder halten mit der Digitalisierung Schritt. IAB-Forschungsbericht, 4/2018, Nürnberg 2018.
- Die Bundesregierung (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Der Sechste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Berlin 2021, online unter: <https://www.armuts-und-reichtumsbericht.de/SharedDocs/Downloads/Berichte/sechster-armuts-reichtumsbericht.pdf> (Abruf am 15.05.2021).
- Die Glücklichen Arbeitslosen: Auf der Suche nach unklaren Ressourcen. In: Paoli, Guillaume (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002.
- Dribbusch, Barbara: IG-Metall-Chef für Vier-Tage-Woche: Ein Mythos kehrt zurück. Weniger arbeiten, um in manchen Betrieben Jobs zu retten: So lautet ein neuer Vorschlag der IG Metall. Aber wer kommt für die Lohneinbußen auf? In: taz.de (18.08.2020), online unter: <https://taz.de/IG-Metall-Chef-fuer-Vier-Tage-Woche!/5702583/> (Abruf am 18.08.2020).
- Dries, Christian: Bartleby wird mobilisiert. In: Haus Bartleby (Hg.): Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik. Edition Nauutilus, Hamburg 2015, S. 56-59.
- Drösser, Christoph: Peter Thiel: Lieber ewig wahnsinnig als normal und sterblich. In: Die Zeit (04.08.2016), online unter: <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2016-08/blut-experimente-jugend-unsterblichkeit-silicon-valley-peter-thiel> (Abruf am 02.4.2020).
- Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2015 (1998).
- Eiden-Offe, Patrick: Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats. Matthes & Seitz, Berlin 2020.
- Ewen, Stuart: PR!: A Social History of Spin. Basic Books, New York 1996.
- Ferris, Timothy: Die 4-Stunden-Woche. Mehr Zeit, mehr Geld, mehr Leben. Econ Verlag, Berlin 2008.
- Fiedler, Lena: Im Kollektiv gegen die Gig-Economy, 27. September 2019, online unter: <https://www.zeit.de/arbeit/2019-09/fahrradkuriere-crow-cycle-courier-collective-nachhaltigkeit> (Abruf am 28.02.2020).
- Finley, Moses I.: Das politische Leben in der antiken Welt. C.H. Beck, München 1986.

- Fischbach, Rainer: Was von der Arbeit bleibt. In: MAKROSKOP. Magazin für Wirtschaftspolitik, Frühjahr/Sommer 2020, S. 55-59.
- Foner, Philip Sheldon: May day: a short history of the international workers' holiday, 1886-1986. International Publishers, New York 1986.
- Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.
- Fraser, Nancy: Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des post-industriellen Sozialstaats. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.
- Frey, Carl Benedikt; Osborne, Michael A.: The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization?, Oxford Martin School working paper. University of Oxford, Oxford 2013.
- Frey, Philipp: The Ecological Limits of Work, on carbon emission, carbon budgets and working time. Im Auftrag des britischen Think Thank Autonomy, 2019, online unter: www.itas.kit.edu/2019_024.php (Abruf am 01.05.2021).
- Frodermann, Corinna; Grunau, Philipp; Haepf, Tobias; Mackeben, Jan; Ruf, Kevin; Steffes, Susanne; Wanger, Susanne: Online-Befragung von Beschäftigten. Wie Corona den Arbeitsalltag verändert hat. IAB-Kurzbericht, 13/2020, Nürnberg 2020, S. 5, online unter: <http://doku.iab.de/kurzber/2020/kb1320.pdf> (Abruf am 14.03.2021).
- Gore, Al: Angriff auf die Vernunft. Riemann, München 2007.
- Gorz, André: Arbeit zwischen Misere und Utopie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- Gorz, André: Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie. Rotpunktverlag, Zürich 2009.
- Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Rotpunktverlag, Zürich 2010.
- Gorz, André: Wege ins Paradies, Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit. Rotbuch Verlag, Berlin 1983.
- Gorz, André: Wer nicht arbeitet soll trotzdem essen (Lette International. Frühling 1986). In: Ders. und die zweite Linke (Hg.): Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2017, S. 101-121.
- Gorz, André: Das Ende des Kapitalismus hat schon begonnen. In: Ders (Hg.): Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie. Rotpunktverlag, Zürich 2009, S. 17-29.
- Graeber, David: Bullshit Jobs: Vom wahren Sinn der Arbeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2018.

- Graeber, David: Bullshit-Jobs. In: Haus Bartleby (Hg.): Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik. Edition Nautilus, Hamburg 2015, S. 95-100.
- Graeber, David: Fragments of an Anarchist Anthropology. Prickly Paradigm Press, Chicago 2004.
- Graeber, David; Bradshaw, Alex (Interview): Debt's History, Implications, and Critical Perspective (08.04.11), online unter: <http://imagineborders.org/blog/alex/graeber-debt/> (Abruf am 06.02.2021).
- Graeber, David; Weisbrod, Lars (Interview): Werden wir danach so tun, als sei alles nur ein Traum gewesen? In: Zeit online (31.03.2020), online unter: <https://www.zeit.de/arbeit/2020-03/david-graebner-coronavirus-kapitalismus-bullshitjobs> (Abruf am 08.04.2020).
- Grill: Wie die Eingeborenen. In: DIE ZEIT (28.08.2008), Nr. 36, online unter: <https://www.zeit.de/2008/36/Ode-Volk/komplettansicht> (Abruf am 17.08.2019).
- Gruppe Krisis: Manifest gegen die Arbeit, 1999, online unter: <https://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/> (Abruf am 05.03.2021).
- Habermas, Jürgen: Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit (1958). In: Giesecke, Hermann (Hg.): Freizeit- und Konsumerziehung. 2. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 105-122.
- Han, Byung-Chul: Müdigkeitsgesellschaft. Matthes & Seitz, Berlin 2010.
- Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Die App hat alle im Griff. Essenslieferanten wie Foodora oder Deliveroo versprechen ihren Fahrern flexiblen und selbstbestimmtes Arbeiten. Tatsächlich herrscht ein ausgefeiltes digitales Kontrollregime. Böckler Impuls, Ausgabe 19/2018, S. 4-5, online unter: <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-die-app-hat-alle-im-griff-4359.htm> (Abruf am 17.01.2021).
- Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Frauen in der Coronakrise stärker belastet. Weniger Erwerbsarbeit, mehr Kinderbetreuung: Die Folgen der Coronakrise belasten Frauen noch stärker als Männer. Für die Gleichstellung am Arbeitsmarkt bedeutet das einen Rückschlag. Böckler Impuls, Ausgabe 1/2021, S. 1-2, online unter: <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-frauen-in-der-coronakrise-staerker-belastet-29949.htm> (Abruf am 30.01.2021).
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Demokratie. Wofür wir kämpfen. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2009.

- Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2002.
- Harnisch, Michelle; Müller, Kai-Uwe; Neuman, Michael: Teilzeitbeschäftigte würden gerne mehr Stunden arbeiten, Vollzeitbeschäftigte lieber reduzieren. DIW Wochenbericht Nr. 38/2018, Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Berlin 2018, S. 837-846, online unter: https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.598469.de/18-38-3.pdf (Abruf am 20.05.2020).
- Harvey, David: *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*. Profile Books, London 2010.
- Haug, Frigga: *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*. Argument Verlag, Hamburg 2008.
- Haug, Frigga: *Zeit, Wohlstand und Arbeit neu definieren*. In: Rosa, Hartmut; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Haug, Frigga; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena (Hg.): *Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben*. Konzeptwerk Neue Ökonomie. oekom, München 2014, S. 26-39.
- Haus Bartleby: *Sag alles ab!: Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik*. Edition Nautilus, Hamburg 2015.
- Hausmann, Friederike: *Die deutschen Anarchisten von Chicago oder Warum Amerika den ersten Mai nicht kennt*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1998.
- Hayden, Anders: *Sharing the Work, Sparing the Planet. Work Time, Consumption, & Ecology. Between the lines*, Toronto 1999.
- Henning, Christoph: *Glück in Arbeit und Muße. Das Spektrum der Tätigkeiten vom Denken zum Feiern*. In: Ders.; Thomä, Dieter; Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hg.): *Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Metzler, Stuttgart 2011, S. 32-42.
- Henning, Christoph: *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. Junius, Hamburg 2020.
- Henning, Maximilian: *CoopCycle: Ein Open-Source-Bündnis vernetzt Lieferkollektive in ganz Europa*. 6. September 2019, online unter: <https://netzpolitik.org/2019/coopcycle-ein-open-source-buendnis-vernetzt-lieferkollektive-in-ganz-europa/> (Abruf am 28.02.2020).
- Herb, Karl Friedrich, Hidalgo, Oliver: *Alexis de Tocqueville*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2005.
- Herzog, Lisa: *Die Rettung der Arbeit. Ein politischer Aufruf*. Hansa, Berlin 2019.

- Hill, Steven: Gefährlich flexibel. Minijobber, Klickworker, Scheinselbstständige: Die neuen Formen der Arbeitsverhältnisse gefährden den Sozialstaat. In: DIE ZEIT Nr. 32/2017 (03.08.2017), online unter: <https://www.zeit.de/2017/32/arbeitsmodelle-minijob-teilzeit-scheinselbststaendigkeit> (Abruf am 16.05.2020).
- Hilton, Boyd: *A Mad, Bad & Dangerous People. England 1783-1846. The New Oxford History of England.* Clarendon Press, Oxford 2006.
- Hirsch, Michael: *Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit.* Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2016.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan.* Erster und zweiter Teil. Reclam, Stuttgart 2007.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig: *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- Honneth, Axel: Der arbeitende Souverän. Um sich an der Demokratie zu beteiligen, braucht es Selbstachtung. Doch wenn die eigene Arbeit wenig zählt, wird es schwierig. Das ist ein Problem. In: *taz.de* (12.06.21), online unter: <https://taz.de/Arbeit-Selbstachtung-und-Demokratie!/5774633/> (Abruf am 19.06.2021).
- Huber, Joseph: *Die Zwei Gesichter der Arbeit. Ungenutzte Möglichkeiten der Dualwirtschaft.* S. Fischer, Frankfurt a.M. 1984.
- Huizinga, Johann: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel.* Rohwolt, Reinbek 2004 (1938).
- Hunnicut, Benjamin Kline: *Free Time. The forgotten American Dream.* Temple University Press, Philadelphia 2013.
- Husband, Julie; O'Loughlin, Jim: *Daily Life in the Industrial United States, 1870-1900.* Greenwood Press, Westport; Connecticut; London 2004.
- Ivanova, Mirela; Bronowicka, Joanna; Kocher, Eva; Degner, Anne: »Foodora and Deliveroo: The App as a Boss?«. Control and Autonomy in App-Based Management. The Case of Food Delivery Riders. Working Paper der Forschungsförderung der Hans-Böckler-Stiftung Nr. 107 (December 2018), online unter: https://www.boeckler.de/pdf/p_fofoe_WP_107_2018.pdf (Abruf am 10.02.2020).
- Jahoda, Marie; Lazarsfeld, Paul F.; Ziesel, Hans: *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit.* Suhrkamp, Berlin, 2018 (1933).

- Jakob, Norman: Das Konzept einer »Ökonomie der Zeit bei Marx«. In: Stützle, Ingo (Hg.): *Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals*. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2020, S. 234-260.
- Johnson, Allen: In Search of the Affluent Society. In: *Human Nature*, September 1978, S. 50-59.
- Jordan, Sarah: *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture*. Bucknell University Press, London 2010.
- Jürgens, Kerstin; Hoffmann, Reiner; Schildmann, Christina: *Arbeit transformieren! Denkanstöße der Kommission »Arbeit der Zukunft«*. bpb, Bonn 2018.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: *Berlinische Monatsschrift*, Heft 12, Berlin 1784, S. 481-494.
- Keynes, John Maynard: *Economic Possibilities for our Grandchildren (1930)*. In: Keynes, John Maynard (Autor); Skidelsky, Robert (Hg.): *Hohn Maynard Keynes. The Essential Keynes*. Penguin Books, London u.a. 2015, S. 75-85.
- König, Wolfgang: *Kleine Geschichte der Konsumgesellschaft. Konsum als Lebensform der Moderne*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008.
- Kovce, Philip; Priddat, Birger P.: *Bedingungsloses Grundeinkommen – Grundlagentexte*. Suhrkamp, Berlin 2019.
- Krassmann, Susanne: Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen. In: Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. transcript, Bielefeld 2010, S. 77-89.
- Kuenzle, Dominique; Schefczyk, Michael: *John Stuart Mill. Zur Einführung*. Junius, Hamburg 2009.
- Lafargue, Paul; Paoli, Guillaume: *Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit« von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli*. Matthes & Seitz, Berlin 2013.
- Lange, Elena Louisa: »Heißhunger nach Mehrarbeit«. Mit Marx die digitale Revolution verstehen. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): *Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit*. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin, 2019.
- Lazzarato, Maurizio: *Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus*. In: Negri, Toni; Lazzarato, Maurizio; Virno, Paolo (Autoren); Atzert, Thomas (Hg.): Um-

- herschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion. ID Verlag, Berlin 1998, S. 39-65.
- Le Goff, Jacques: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5-15. Jahrhunderts. Drumlin Verlag, Weingarten 1987.
- Lee, Felix: Arbeitsbedingungen in China: Aufstand gegen die 72-Stunden-Woche. In: ZEIT ONLINE (24. April 2019), online unter: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2019-04/arbeitsbedingungen-china-proteste-ueberstunden-996-tech-firmen-alibaba-huawei> (Abruf am 05.04.2021).
- Lee, Richard Borshay: The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2009 (1979).
- Lem, Stanisław: Die Sterntagebücher. Suhrkamp, Berlin 2017 (dt. 1973).
- Lepore, Jill: Diese Wahrheiten. Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. C.H. Beck, München 2020.
- Lessenich, Stephan: Der Grundeinkommensidee auf den Grund gehen. In: André Gorz und die zweite Linke (Hg.): Die Aktualität eines fast vergessenen Denkers. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2017, S. 121-129.
- Lessenich, Stephan: Das Grundeinkommen in der gesellschaftspolitischen Debatte. In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): DISKURS Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik, März 2009, S. 32-34, online unter: <https://library.fes.de/pdf-files/wiso/06193.pdf> (Abruf am 05.04.2021).
- Levine, Robert: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen. Piper, München; Berlin; Zürich 1999.
- Lévi-Strauss, Claude: Traurige Tropen. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 (frz. 1955).
- Lévi-Strauss, Claude: Wilde Denken. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968 (frz. 1962).
- Lippmann, Walter: Public Opinion. Harcourt, Brace and Company, New York 1992.
- Locke, John: Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest, and Raising the Value of Money [1691]. In: Ders. (Hg.): Works in Ten Volumes. Vol. V., London 1823, S. 1-116.
- Luks, Timo: Rezension von: Jacques Rancière, Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013 [1981]. In: Archiv für Sozialgeschichte 54, 2014.

- Marx, Karl (MEGA² II/15): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/15. Akademie Verlag, Berlin 2004.
- Marx, Karl (MEW 1): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 1. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1956.
- Marx, Karl (MEW 19): Kritik des Gothaer Programms. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 19. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1987.
- Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1962.
- Marx, Karl (MEW 24): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 24. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1963.
- Marx, Karl (MEW 26.3): Theorien über den Mehrwert. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.3. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1968.
- Marx, Karl (MEW 3): Thesen über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1969.
- Marx, Karl (MEW 42): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Dietz Verlag Berlin, Berlin 1983.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (MEGA² I/5): Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/5. De Gruyter Akademie Forschung, Berlin; Boston 2017.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1980 (1967).
- Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.
- Mason, Paul: Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie. Suhrkamp, Berlin 2016.
- Maurer, Michael: Kleine Geschichte Englands. bpb, Bonn 2007.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990 (1925).
- McCarthy, Frederick; McArthur, Margaret: The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life. In: Mountford, Charles P. (Hg.): Records of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land, Vol 2: Anthropology and Nutrition. Melbourne University Press, Melbourne 1960.

- Merchant, Brian: The Coders Programming Themselves Out of a Job. When workers automate their own duties, who should reap the benefits?, online unter: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2018/10/agents-of-automation/568795/> (Abruf am 18.2. 2020).
- Messer-Kruse, Timothy: The Haymarket Conspiracy: Transatlantic Anarchist Networks. University of Illinois Press, Illinois 2012.
- Mill, John Stuart: Grundsätze der politischen Ökonomie. Band 2. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1921 (1871).
- Morozow, Evgeny: Smarte neue Welt: Digitale Technik und die Freiheit des Menschen. Karl Blessing Verlag, München 2013.
- Morus, Thomas: Utopia. Diogenes, Zürich 1981.
- Negri, Antonio: Über das Kapital hinaus. Karl Dietz Verlag, Berlin 2019.
- Negri, Antonio; Breljak, Anja; Schulz, Jorinde: »Die Mächte verstehen, die am Werk sind«. Ein Gespräch mit Toni Negri. In: Mühlhoff, Rainer; Breljak, Anja; Slaby, Jan (Hg.): Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft. transcript, Bielefeld 2019, S. 315-336.
- Negt, Oskar: Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1984.
- Nipperdey, Thomas: Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I. In: Ders. (Hg.): Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Vanderhoek & Ruprecht, Göttingen 1976, S. 174-205.
- Notz, Giesela: Streit um Arbeits- und Lebenszeit. Zur Geschichte des Kampfs um die Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit. In: Stütze, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2020, S. 74-95.
- Nowotny, Helga: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.
- Nymoen, Ole; Schmitt, Wolfgang M.: Influencer. Die Ideologie der Werbekörper. Suhrkamp, Berlin 2021.
- Offe, Claus: Das bedingungslose Grundeinkommen als Antwort auf die Krise von Arbeitsmarkt und Sozialstaat. In: Kovce, Philip; Priddat,

- Birger P. (Hg.): Bedingungsloses Grundeinkommen – Grundlagen-texte. Suhrkamp, Berlin 2019, S. 467-468.
- Paech, Niko: Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie. oekom, München 2016.
- Paoli, Guillaume: Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002.
- Paoli, Guillaume: Aussteigen für Einsteiger. In: Ders. (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002, S. 7-27.
- Paoli, Guillaume: Wider den Ernst des Lebens. In: Lafargue, Paul (Autor); Paoli, Guillaume (Hg.): Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 81-122.
- Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen A-L. Akademie Verlag, Berlin 1993.
- Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert. C.H. Beck, München 2014.
- Platon: Der Staat. Reclam, Stuttgart 2017.
- Prahl, Hans-Werner: Geschichte und Entwicklung der Freizeit. In: Free-ricks, Renate; Brinkmann, Dieter (Hg.): Handbuch Freizeitsoziologie. Springer VS, Wiesbaden 2015, S. 3-17.
- Precht, Richard David: Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft. Goldmann, München 2018.
- Precht, Richard David; Flaßpöhler, Svenja (Interview): Ist das Problem der Zukunft die Freizeit? Herr Precht. In: Philosophie Magazin Nr. 06/2020, S. 64-65.
- Priddat, Birger P.: Arbeit und Muße. Über die europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit. Metropolis, Marburg 2019, S. 115.
- Putnam, Robert D.: Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. Simon & Schuster, New York 2000.
- Rancière, Jacques; Engelmann, Peter: Und die Müden haben Pech gehabt! Interviews 1976-1999. Passagen Verlag, Wien 2012.
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Suhrkamp, Berlin 2002.
- Rancière, Jacques: Der Philosoph und seine Armen. Passagen Verlag, Wien 2007.

- Rancière, Jacques: Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Passagen Verlag, Wien 2007.
- Rancière, Jacques: Die Nacht der Proletarier. Turia + Kant, Wien; Berlin 2013.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Suhrkamp, Berlin 1975.
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.
- Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Suhrkamp, Berlin 2012.
- Reese-Schäfer; Walter: Tocquevilles Kunst des Schreibens. Journalismus und Salonkultur im Vergleich mit Heinrich Heine in Paris. In: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hg.): Alexis de Tocqueville: Analytiker der Demokratie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2016, S. 83-90.
- Reheis, Fritz: Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Primus Verlag, Darmstadt 1998.
- Reick, Philipp: »Labor is not a Commodity!«. The Movement to Shorten the Workday in Late Nineteenth-Century Berlin and New York. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2016.
- Riesman, David; Denney, Reuel; Glazer, Nathan: The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character. Yale University Press, New Haven 2001 (1950).
- Rifkin, Jeremy: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1996 (1993).
- Rifkin, Jeremy: Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus. Campus Verlag, Frankfurt; New York 2014.
- Rinderspacher, Jürgen P. (Hg.): Zeitwohlstand. Ein Konzept für einen anderen Wohlstand der Nation. Edition Sigma, Berlin 2002.
- Rinderspacher, Jürgen P.: Zeitwohlstand – Entstehungszusammenhänge eines erweiterten Verständnisses vom Ziel des Wirtschaftens. In: Ders.: (Hg.): Zeitwohlstand. Ein Konzept für einen anderen Wohlstand der Nation. Edition Sigma, Berlin 2002, S. 59-93.
- Ritschel, Gregor: Jeremy Bentham und Karl Marx. Zwei Perspektiven der Demokratie. transcript, Bielefeld 2018.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.
- Rosa, Hartmut: Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp, Berlin 2019.

- Rosa, Hartmut: Resonanz statt Entfremdung: Zehn Thesen wider die Steigerungslogik der Moderne. In: Ders.; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Haug, Frigga; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena (Hg.): Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben. Konzeptwerk Neue Ökonomie. oekom, München 2014, S. 63-85.
- Rosa, Hartmut; Paech, Niko; Habermann, Friederike; Frigga, Haug; Wittmann, Felix; Kirschenmann, Lena (Hg.): Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben. Konzeptwerk Neue Ökonomie. oekom, München 2014.
- Rose, Julie L.: Free Time. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 2016.
- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen. Reclam, Stuttgart 2003 (1755).
- Russell, Bertrand: Lob des Müßiggangs. dtv, München 2019 (1935).
- Sahlins, Marshall: Das Menschenbild des Westens – Ein Missverständnis? Matthes & Seitz, Berlin 2017.
- Sahlins, Marshall: Stone Age Economics. Routledge, London; New York 2017 (1972).
- Scharf, Günter: Geschichte der Arbeitszeitverkürzung. Der Kampf der deutschen Gewerkschaften um die Verkürzung der täglichen und wöchentlichen Arbeitszeit. Otto Brenner Stiftung (Hg.). Bund-Verlag, Köln 1987.
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: Ders. (Hg.): Die Horen, Band 1, 2. Stück. Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, Tübingen 1795.
- Schor, Juliet B.: The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure. Basic Books, New York 1993.
- Schwarz, Norbert; Schwahn, Florian: Entwicklung der unbezahlten Arbeit privater Haushalte. Bewertung und Vergleich mit gesamtwirtschaftlichen Größen. Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2016, online unter: <https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2016/02/unbezahlte-arbeit-022016.pdf> (Abruf am 5.6.2020).
- Sevignani, Sebastian: Digitale Arbeit und Prosumption im Kapitalismus. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 293-310.

- Simmel, Georg: Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Duncker und Humblot, Leipzig 1890.
- Skidelsky, Robert: Automatisierung der Arbeit: Segen oder Fluch? Passagen Verlag, Wien 2020.
- Skidelsky, Robert; Skidelsky, Edward: Wie viel ist genug? Vom Wachtumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens. Kunstmann Verlag, München 2013.
- Slade, Giles: Made to Break. Technology and Obsolescence in America. Harvard University Press, Cambridge; London 2006.
- Sorger, Claudia: Was heißt denn hier normal? Die Erosion der Normalarbeitszeit und die Normalisierung der Teilzeitarbeit. In: Stützle, Ingo (Hg.): Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2020, S. 176-193.
- Soschtschenko, Michail Michailowitsch: Schlaf' schneller, Genosse! Erzählungen. Ullstein, Frankfurt a.M.; Berlin 1966 (1940).
- Spies, August: Address of August Spies. In: Socialistic Publishing Society Chicago (Hg.): The Accused the Accusers: The Famous Speeches of the Chicago Anarchists in Court: On October 7th, 8th, and 9th, 1886. Chicago, Illinois 1886, S. 6, online unter: <https://archive.org/details/TheAccusedTheAccusersFamousSpeechesOfTheChicagoAnarchistsInCourt> (Abruf am 29.03.2021).
- Srnicek, Nick; Williams, Alex: Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work. Verso, London; New York 2016.
- Staab, Philipp: Digitaler Kapitalismus, Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit. Suhrkamp, Berlin 2019.
- Staab, Philipp; Butollo, Florian: Sündenbock Roboter: Hype und Hysterie um die Digitalisierung der Arbeitswelt. In: Le Monde diplomatique, Februar 2020.
- Statistisches Bundesamt: Arbeitsmarkt auf einen Blick – Deutschland und Europa. 2018, online unter: <https://www.destatis.de/Europa/DE/Publikationen/Bevoelkerung-Arbeit-Soziales/Arbeitsmarkt/broschuere-arbeitsmark-blick-0010022189004.pdf> (Abruf am 08.04.2020).
- Suzman, James: Work. A History of How We Spend Our Time. Bloomsbury, London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney 2020.
- Thaler, Richard; Sunstein, Cass: Nudge: Wie man kluge Entscheidungen anstößt. Econ Verlag, Berlin 2009.

- Thompson, Edward P.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Suhrkamp, Berlin 1987.
- Thompson, Edward P.: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Holloway, John; Thompson, Edward P. (Hg.): Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin. Aus dem Englischen übersetzt von Lars Stubbe. Edition Nautilus, Hamburg 2007, S. 19-72.
- Thoreau, Henry David: Die Welt und ich. Aus den Tagebüchern, Schriften und Briefen ausgewählt und übertragen von Fritz Krökel. Bertelsmann, Gütersloh 1951.
- Thoreau, Henry David: Walden. Der Traum vom einfachen Leben. Reclam, Stuttgart 2018 (1854).
- Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil von 1835. Manesse Verlag, Zürich 1987.
- Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil von 1840. Manesse Verlag, Zürich 1987.
- Trentmann, Frank: Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute. Deutsche Verlags-Anstalt, München 2017.
- Uhl, Karsten: Eine lange Geschichte der »menschenleeren Fabrik«. Automatisierung und technologischer Wandel im 20. Jahrhundert. In: Butollo, Florian; Nuss, Sabine (Hg.): Marx und die Roboter: Vernetzte Produktion, Künstliche Intelligenz und lebendige Arbeit. Karl Dietz Verlag Berlin, Berlin 2019, S. 74-90.
- Unbekannte/r Autor/in: CDU-Politiker zum Alltag in der Coronakrise: Merz warnt vor Gewöhnung an »Leben ohne Arbeit« Der CDU-Politiker Friedrich Merz fürchtet, die Kurzarbeit in der Coronakrise könne die Arbeitsmoral sinken lassen. Nicht nur Arbeitsminister Heil ist empört. In: Tagesspiegel (21.09.2020), online unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/cdu-politiker-zum-alltag-in-der-coronakrise-merz-warnt-vor-gewoehnung-an-leben-ohne-arbeit/262044686.html> (Abruf am 26.09.2020).
- Unbekannte/r Autor/in: Das zweite Konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt. transcript, Bielefeld 2020.
- Unbekannte/r Autor/in: Sonntagsspaziergang der Glücklichen Arbeitslosen in Halle. In: Paoli, Guillaume (Hg.): Mehr Zuckerbrot, weniger Peitsche. Aufrufe, Manifeste und Faulheitspapiere der Glücklichen Arbeitslosen. Edition Tiamat, Berlin 2002.
- Unbekannte/r Autor/in: Work-Life-Balance: Katja Kipping will eine Vier-Tage-Woche. In: faz.net (21.07.2020), online unter: <https://>

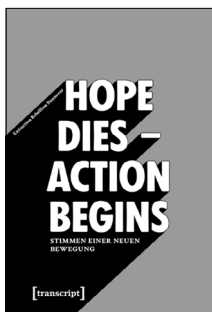
- www.faz.net/aktuell/wirtschaft/work-life-balance-katja-kipping-will-eine-vier-tage-woche-16869994.html (Abruf am 22.07.2020).
- Unbekannte/r Auto/in: Roboter-Hotel schmeißt Roboter raus. In: Der Spiegel (16.01.2019), online unter: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/japan-roboter-hotel-schmeisst-massenhaft-roboter-raus-a-1248320.html> (Abruf am 31.3.2020).
- Van der List, Bobbie: In Japan kannst du dir eine beste Freundin mieten. In: VICE Magazine (03.05.2018), online unter: <https://www.vice.com/de/article/43b9bw/in-japan-kannst-du-dir-eine-beste-freundin-mieten> (Abruf am 20.03.2021).
- Van Parijs, Phillipe: Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. In: Philosophy & Public Affairs, Vol. 20, No. 2 (Spring, 1991), S. 101-131.
- Veblen, Thorsten: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2000 (1899).
- Voß, Gerd-Günter: Der arbeitende Nutzer: Über den Rohstoff des Überwachungskapitalismus. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2020.
- Voß, Gerd-Günter; Rieder, Kerstin: Der arbeitende Kunde: Wenn Konsumenten zu unbezahlten Mitarbeitern werden. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2005.
- Wacquant, Loic: Eine kurze Genealogie und Anatomie des Habitusbegriffs. In: Berliner Debatte Initial. Heft 4/2016, S. 103-109.
- Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 1992.
- Watermann, Daniel: Städtisches Vereinswesen als soziale Struktur – Halle im Deutschen Kaiserreich. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017.
- Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Area Verlag GmbH, Erfstadt 2007 (1920).
- Weichert, Nils: Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes. Nomos, Baden-Baden 2011.
- Welskopf, Elisabeth Charlotte: Probleme der Muße im Alten Hellas. Rütten & Loening, Berlin 1962.
- Welzer, Harald: Alles könnte anders sein. Eine Gesellschaftsutopie für freie Menschen. S. Fischer, Frankfurt a.M. 2019.
- Winker, Gabriele: Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft. transcript, Bielefeld 2015.

- Wright, Eric Olin: Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus. Übersetzt von Max Henninger. Suhrkamp, Berlin 2017.
- Ziegler, Kathy: Weniger Arbeit und das Klima retten: eine Frage der Umverteilung. In: taz.de (25.09.2020), online unter: <https://taz.de/Weniger-arbeiten-und-das-Klima-retten!/5711894/> (Abruf am 01.05.2021).
- Žižek, Slavoj: Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt. Passagen Verlag, Wien 2020.
- Žižek, Slavoj: Parallaxe. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.
- Zuboff, Shoshana: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Campus Verlag, Frankfurt a.M.; New York 2018.

10. Danksagung

Ich danke für die vielen anregenden Gespräche, die zu dem Entstehen des Buches beigetragen haben. Insbesondere danke ich für die wertvollen Hinweise von: Adrian Klein, André Häger, André Kahl, Anne Hempel, Axel Rüdiger, Constanze Stutz, Daniel Watermann, Hans Zillmann, Harald Bluhm, Marcel Rauer, Robert & Lotti, Robert Nasarek, Stefanie Bognitz, Stefan Knauß und Vincent Streichhahn. Für das Lektorat danke ich Joe Hohenester. Für die Unterstützung des transcript Verlages danke ich Christine Wichmann und Michael Volkmer.

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover

»**Hope dies – Action begins**«:

Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.

7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-5070-3

EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-7328-5070-9

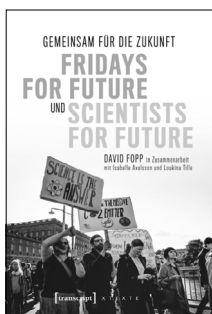


Jan Brunner, Anna Dobelmann,
Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)

Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle

Die digitale Gegenrevolution

Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten

von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)

Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel Konturen der weltweiten Protestbewegung

2020, 264 S., kart.

22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6

ISBN 978-3-7328-5347-2



Helmut König

Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

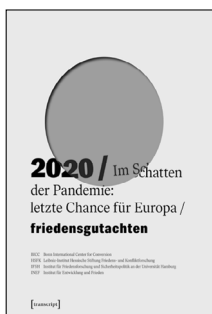
2020, 360 S., kart., Dispersionsbindung

29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5



BICC Bonn International Center for Conversion,
HSKF Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und
Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und
Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden

Friedensgutachten 2020 Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

2020, 160 S., kart., Dispersionsbindung, 33 Farbabbildungen
15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

