

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.): *John 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 Sechstundentag 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 Massenkulturkritik 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 ausweiten. 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. Ikongrafisch 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 einzüben.«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 angelernten überwachenden Hilfskräften die ganze gesellschaftliche Produktion bestimmen, wobei zeitweise sicher auch zunächst der Dienstleistungssektor wachse.⁴¹ Dies bedeute eine gefährliche Machtakкумуляtion 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 effektiv 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 marxssche 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 marxsschen 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 flexibilisierter 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 andern 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 Althusser 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, zerbröselt, 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); Alzert, 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 Zeitressourcen 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 entlohten 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. »konvivialen«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 konvivialen Aktivitäten könnten schrittweise *entprofessionalisiert* 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

Gorz 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 Gorz' Augen realistischerweise 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 Gorz 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 verwirrte, 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 Interessensschwerpunkte

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 Arbeitszeiterkürzung, 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, wenngleich mir Kooperativen oft nicht über die Lebensformen bestimmter Milieus hinauszukommen scheinen, wie beispielsweise in städtisch und studentisch geprägten Kontexten, 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 Vollzeitarbeitsstellen 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 Gedankenexperiment 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.