

## 5. Das 19. Jahrhundert

### Der lange Kampf um die Verkürzung des Arbeitstags

---

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

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

---

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

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

3 Ebd., S. 387–388.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Vgl. ebd., S. 612.

9 Vgl. ebd., S. 612.

10 Vgl. ebd., S. 613.

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

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

bis heute keine britische Regierung den Achtstundentag zur Gesetzesnorm erklärt.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

## 5.1 Der Verein als Schule der Demokratie

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

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

---

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

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

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

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

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

<sup>22</sup> Ebd., S. 204.

<sup>23</sup> Ebd., S. 204f.

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

<sup>25</sup> Ebd., S. 104.

<sup>26</sup> Ebd., S. 104.

dies nun ihr spezifisches Können oder ihre freie Zeit ist.<sup>27</sup> Er bietet diesen, wie mit Simmel gezeigt, eine Möglichkeit zur kulturellen und politischen Selbstentfaltung und zu einer paradoxen Individualisierung in der Gemeinschaft. Neben den avancierten theoretischen Zugriffen gibt es ebenso eine Vielzahl von offensichtlichen Gliederungsmöglichkeiten der Vereine: Man kann etwa in Musik-, Sport-, Tradition-, Selbsthilfe- oder Weltanschauungsvereine unterscheiden. Ihnen allen ist gemein, dass sie der freien Zeit ihrer Mitglieder bedürfen, um erblühen zu können. Zugleich sind sie, neben anderen Zielen, oft in der ein oder anderen Weise politisch aktiv<sup>28</sup>, sodass die Gesetzgebung der deutschen Staaten bis 1848 oft explizit darum bestrebt war, die Vereinsbildung zu unterbinden. Auch nach 1848 gab es teils noch erhebliche Bestrebungen zur Unterdrückung des Vereinswesens; die Sozialistengesetze waren ein exemplarischer Ausdruck dessen. Erst mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch von 1900 und dem Reichsvereinsgesetz von 1908 gab es einen relativ sicheren Rahmen der Vereinstätigkeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 17.

man in den Vereinigten Staaten mit Bestimmtheit eine Vereinigung finden.«<sup>38</sup>

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

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

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

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

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

39 Ebd., S. 172.

40 Ebd., S. 172.

41 Vgl. ebd., S. 207.

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

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

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

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

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

44 Ebd., S. 469.

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

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

Doch die Masse tendiert nach Tocqueville dazu, ihren Launen zu folgen und rechtsstaatliche Verfahren gering zu schätzen. Die Möglichkeit einer »Tyrannie der Mehrheit« scheint Tocqueville für alle demokratischen Ordnungsarten zu gelten.<sup>46</sup> Die Amerikaner haben ein System geschaffen, das politische Untersuchungen bzw. Gerichtsurteile, etwa durch das Repräsentantenhaus und den Senat, auf politische Beamte und Regierende bezieht: »Stellen wir uns vor, der Präsident der Vereinigten Staaten habe Hochverrat begangen. Das Repräsentantenhaus klagt ihn an, die Senatoren setzen ihn ab. [...] Der Gesetzgeber verwandelt sich alsdann in einen Richter.«<sup>47</sup> Hierin erblickt Tocqueville ein Einfallstor des Machtmisbrauchs für politische Mehrheiten, die so einen übermäßigen Einfluss auf die Politik nehmen können.<sup>48</sup> Aber auch kulturell kann die Meinung der Mehrheit, die herrschende öffentliche Meinung, einen schleichenden Konformitätsdruck erzeugen.<sup>49</sup> Doch das politische System der Amerikaner verfügt auch über Gegenkräfte: Während die amerikanischen politischen Institutionen als konservative Kräfte, auf den Erhalt der Ordnung bedacht seien<sup>50</sup>, ist es vor allem die politische Kultur bzw. das auch religiös bestimmte Sitten- und Gemeinschaftsleben der Amerikaner, die das Gengewicht zu den Gefahren der Demokratie bildet.<sup>51</sup> Neben einer frei-

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

<sup>47</sup> Ebd., S. 157.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 155-162.

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

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

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 416; 432-433.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

<sup>56</sup> Ebd., S. 340.

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

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

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

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

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

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

<sup>58</sup> Marx, Karl (MEGA<sup>2</sup> II/15): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. II/15. Akademie Verlag, Berlin 2004, S. 794-795. Die zusätzlichen Einfügungen wurden vom Autor vorgenommen.

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

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

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

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

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

62 Vgl. ebd., S. 552.

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

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

65 Ebd., S. 512.

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

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

<sup>66</sup> Ebd., S. 512.

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

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

<sup>69</sup> Ebd., S. 251-252.

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

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

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

<sup>70</sup> Ebd., S. 251-252.

<sup>71</sup> Ebd., S. 252.

<sup>72</sup> Ebd., S. 252.

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

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 242.

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

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

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

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

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

---

<sup>77</sup> Marx, Karl; Engels, Friedrich (MEGA<sup>2</sup> I/5): Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Bd. I/5. De Gruyter Akademie Forschung, Berlin; Boston 2017, S. 34-37.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>80</sup> Lafargue, Paul; Paoli, Guillaume: Das Recht Auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit« von 1848. Mit einem Essay von Guillaume Paoli. Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 11.

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

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

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

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

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

---

<sup>81</sup> Ebd., S. 24.

<sup>82</sup> Ebd., S. 28.

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

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

### 5.3 Lange Nächte und vergessene Träume

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

<sup>83</sup> Ebd., S. 29.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

89 Vgl. ebd., S. 66.

90 Vgl. ebd., S. 78.

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

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

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

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

---

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

93 Vgl. ebd., S. 81.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>96</sup> Vgl. ebd., S. 143.

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

<sup>98</sup> Zit. in: ebd., S. 5.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S. 5.

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

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

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 49–50; 64.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., S. 61.

<sup>102</sup> Ebd., S. 55.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., S. 45.

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

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

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

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

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S. 47.

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

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

<sup>109</sup> Vgl. ebd., S. 91-92.

deuteten allerdings noch in eine ganz andere Richtung. Die Idee des »Sharing Work«, die schon Präsident Herbert Hoover (1874-1964) der nationalen Industrie nahegelegt hatte<sup>110</sup>, wurde anfangs unter Roosevelt angestrebt und sollte sogar Gesetz werden. Zwischenzeitlich hatte die Idee der Arbeitsverteilung in Kombination mit weiteren sozialstaatlichen Programmen die schlimmsten Auswirkungen der Wirtschaftskrise dämpfen können. Die sogenannte »Black-Connery Bill« des Jahres 1933 sah die gesetzliche Reduktion des Arbeitstags auf nur 30 Stunden vor und wurde sogar vom Senat unterzeichnet. Zustande kam das Gesetz jedoch nicht. Die Administration Roosevelts unternahm eine 180-Grad-Wende und erblickte in einer Reduktion der Arbeitszeit plötzlich eine Wachstumsgefährdung sowie eine Gefahr für die staatlichen Finanzgrundlagen (Steuern).<sup>111</sup> Statt einer Dreißigstundenwoche wurde schließlich mit dem »Fair Labor Standards Act« im Jahr 1938 für ein Großteil der Industrie die Vierzigstundenwoche etabliert.

Roosevelts Ideal der Vollzeitarbeit zu 40 Stunden setzte sich auch vor dem Hintergrund des größeren weltgeschichtlichen Kontexts durch. Das Wettrüsten im Kalten Krieg wurde zum zusätzlichen Argument für eine Ausweitung der Produktion. Das Ende des Engagements für kürzere Arbeitszeiten ging mit der neu etablierten Idee des Konsums zur Schaffung von Arbeitsplätzen einher. Während die Arbeit zu Zeiten der langen Roosevelt-Administration dem Motto »Salvation by Work« zunehmend verherrlicht wurde<sup>112</sup>, wurde die freie Zeit banalisiert und feminisiert, insofern männliche Mitarbeiter begannen, Teilzeitarbeit als etwas für Frauen zu betrachten.

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

<sup>110</sup> Vgl. ebd., S. 113-114.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., S. 118.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 119.

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

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

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

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

<sup>115</sup> Vgl. ebd., S. 96-105.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 124-147.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 179-182.

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

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

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

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

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

<sup>120</sup> Vgl. ebd., S. 776.

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

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

Der Traum von der kulturellen Entfaltung aller Individuen ist jedoch kein amerikanisches Privileg. Der französische Philosoph Jacques Rancière legte 1981 eine historische Sozialstudie vor, die ganz eigener Art war. Sie entsprach nicht der bisherigen marxschen Geschichtsschreibung, die etwa die Homogenität des Proletariats betonte<sup>123</sup>, und ebenso passte sie nicht zum bürgerlich-konservativen Denken, das von unvermeidlichen sozialen Schichtungen ausging. Im Zentrum Rancières Buch *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums* (2013) steht die Erfahrungswelt, die Hoffnungen und Träume junger Handwerker, die sich in den 1830er-Jahren gegen das Regime erhoben oder zumindest davon fantasierten:

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

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

<sup>122</sup> Vgl. ebd., S. 136.

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

<sup>124</sup> Vgl. ebd., S. 7.

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

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

Rancières Motiv, die Erzählungen der Arbeiter zu sammeln und von ihnen zu Berichten, ist die grundsätzliche Unterstellung der Gleichheit der Fähigkeiten aller Menschen.<sup>127</sup> Er will zeigen, dass sie keine Intellektuellen brauchen, um über sich selbst und ihre gesellschaftliche Position aufgeklärt zu werden<sup>128</sup>:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

130 Vgl. Krassmann, Susanne: Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen.

In: Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, transcript, Bielefeld 2010, S. 78.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>136</sup> Ebd., S. 97.

<sup>137</sup> Ebd., S. 51.

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

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

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

<sup>138</sup> Ebd., S. 18.

<sup>139</sup> Ebd., S. 18.

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

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

#### **5.4 Mai 1886 – Der Haymarket-Zwischenfall in Chicago**

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

---

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

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

Die Interpretationen über die Geschehnisse des Haymarkets, über Schuld und Unschuld mancher Akteure, gehen auseinander. Der klassischen Deutung von Paul Avrich, die den Lesern von einem willkürlichen Schauprozess gegen vermeintlich radikale Bombenwerfer berichtet<sup>143</sup>, steht etwa die Deutung von Timothy Messer-Kruse gegenüber, die tatsächlich eine gewaltbereite anarchistische Verschwörung am Werk sieht.<sup>144</sup> Im Zentrum des folgenden Einblickes stehen aber nicht Fragen der Schuldigkeit, sondern die die Geschehnisse umgebende Arbeiterkultur und deren alltagspolitische Ziele.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>146</sup> Ebd., S. 149-151.

<sup>147</sup> Zit. in: ebd., S. 153.

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

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

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

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

<sup>148</sup> Vgl. ebd., S. 150-154.

<sup>149</sup> Vgl. ebd., S. 75.

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

Zugleich war es das primäre Ziel, diesen Raum der Freiheit gegen den zeitlichen Zugriff durch die Kapitalisten zu erweitern. Jene freie Zeit war aber auch die Grundlage der Arbeiterbewegung, die immer auch eine kulturelle war und die den Alltag in all seinen Momenten prägte. Alle wechselnden politischen und gewerkschaftlichen Vereinigungen waren nach Friederike Hausmann immer nur als ein Überbau zu betrachten. Die zivilgesellschaftlichen Gruppen und lebensweltlichen Erfahrungszusammenhänge bestimmter Klassenlagen sowie auch die ethischen Traditionen, die nicht allein politisch waren, bildeten hingegen die Basis.<sup>152</sup> In Chicago tat sich hier insbesondere die deutsche Community mit ihrer ganz eigenen, wenig religiös geprägten Vereinsstruktur hervor, die teils noch auf die emigrierten »Achtundvierziger« des deutschen Vormärz zurückging.<sup>153</sup> Hausmann zeigt, dass die Arbeiterorganisationen Chicagos, so erfolgreich gewesen waren, weil sie tief im Alltagsleben der ethnischen Communities, ihren Zeitungen und Vereinen verwurzelt waren<sup>154</sup>:

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

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

<sup>151</sup> Vgl. Avrich, Paul: *The Haymarket Tragedy*. Princeton University Press, Princeton; New Jersey 1984, S. 133.

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

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

<sup>154</sup> Vgl. Ebd., S. 75-76.

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

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

<sup>155</sup> Ebd., S. 75-76.

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

<sup>157</sup> Vgl. ebd., S. 131.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., S. 144.

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

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

---

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

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

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 300-301.

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

1889 schrieb Samuel Gompers, der Präsident der Föderation amerikanischer Gewerkschaften (AFL) einen Brief an die Abgeordneten der in Paris tagenden Zweiten Internationale. Darin informierte er über die Kampagne der amerikanischen Gewerkschaften für den Achtstundentag und schlug vor, diesen Kampf auch international zu führen.<sup>163</sup> Als Antwort auf eine Initiative der amerikanischen Gewerkschaften verabschiedete die Zweite Internationale mit großer Mehrheit einen Aufruf zu einer großen internationalen Demonstration für den Achtstundentag am 1. Mai 1890.<sup>164</sup> Diesem war ein großer Erfolg beschieden, so-

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

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

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

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

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

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

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

<sup>165</sup> Ebd., S. 197.

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

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

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

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

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

---

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

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

gelang der IG Metall in ihrer Branche die schrittweise Einführung einer 35-Stundenwoche bis zum Jahr 1995.<sup>170</sup>

---

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