

3. Exkurs

Zeit und Bedürfnis im Spiegel der Anthropologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 8 Vgl. Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Routledge, London; New York 2017 (1972), S. 34-35.
 - 9 Sahlins Buch besteht eigentlich aus mehreren Aufsätzen, die zuvor eigenständig erschienen. Der Kern der Argumentation findet sich in dem Essay *The Original Affluent Society* (1966), der auf John Kenneth Gailbraiths Buch *The Affluent Society* (1958) anspielt.
 - 10 Gemeint ist hier u.a.: McCarthy, Frederick; McArthur, Margaret: *The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life*. In: Mountford, Charles P. (Hg.): *Records of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land, Vol 2: Anthropology and Nutrition*. Melbourne University Press, Melbourne 1960.
 - 11 Sahlins bezog sich auf die Vorstudien zu: Lee, Richard Borshay: *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2009 (1979).
 - 12 Vgl. Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Routledge, London; New York 2017 (1972), S. 15.
 - 13 Vgl. ebd., S. 14.

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

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

14 Vgl. ebd., S. 15.

15 Vgl. ebd., S. 16.

16 Vgl. ebd., S. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Vgl. ebd., S. 56.

24 Vgl. ebd., S. 58.

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

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

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

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

25 Vgl. ebd., S. 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31 Ebd., S. 270.

32 Ebd., S. 280.

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

34 Vgl. ebd., S. 25–30.

35 Vgl. ebd., S. 82.

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

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

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

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

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

36 Vgl. ebd., S. 93.

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

38 Ebd., S. 97.

39 Vgl. ebd., S. 149

40 Ebd., S. 37-38.

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

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

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

41 Ebd., S. 42.

42 Ebd., S. 13.

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

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

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

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

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

45 Vgl. ebd., S. 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

