

Auszug aus **FORVM** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/unterwegs-zur-arbeitslosen.html)

erstellt am: 20. April 2024

Datum dieses Beitrags: April 1970

Unterwegs zur arbeitslosen Gesellschaft

Arbeit als Unglück – Fleiß als Tugend – Arbeitsdisziplin und Geschlechtsmoral – Arbeit und Eigentum – Arbeit und Konsumzwang – Arbeit und Triebstruktur – Arbeit als Genuß – Utopie der arbeitslosen Gesellschaft: Morus, Campanella, Saint-Simon, Fourier, Marx, Marcuse – Probleme des Übergangs zur arbeitslosen Gesellschaft

■ IRING FETSCHER

I.

Seit es Menschen auf der Erde gibt, sind sie genötigt, die Natur zu verändern, um ihr Leben zu erhalten. Unter günstigsten klimatischen und ökologischen Bedingungen halten sich diese Änderungen in engen Grenzen: Früchte müssen gesucht und aufbewahrt, Fische gefangen, Wild gejagt werden. Schon diese einfachen Verrichtungen erforderten oft eine komplizierte soziale Organisation und eine Anpassung des einzelnen an die den Lebensunterhalt beschaffende Gruppe. So groß aber auch gelegentlich die Anstrengungen gewesen sein mögen, „Arbeit“ in dem Sinne, den das Wort für uns hat, waren sie nicht. Eben- sowenig gab es „Freizeit“.

Ohne hier einen Abriß der Entwicklungsgeschichte der Menschheit geben zu können und ohne die zahlreichen Modifikationen menschlichen Zusammenlebens aufzuzählen, soll doch auf einen wilden Stamm hingewiesen werden, dem wir wesentliche Erkenntnisse darüber verdanken, wie menschliches Leben aussehen kann. Ich meine die **Sunis**, Prärieindianer in Neu-Mexiko, denen jede Aggressivität fremd ist und die

bei ihren Tätigkeiten eine Art Lust empfinden, die man erotisch nennen könnte. Unter einem idealen Klima und bei einer Vegetation, die beinahe mühe- los liefert, wessen die Menschen an Nahrung, Kleidung und Schutz bedür- fen ...

Es kann sein, daß nordamerikanische und europäische Ethnologen und Kultur- philosophen die Suni-Indianer unge- bührlich idealisiert haben, aber es kann kaum geleugnet werden, daß sie weder Fleiß noch Faulheit, weder Feindschaft noch Haß kannten. Der Preis, den die Sunis für ihre pazifistische und glück- liche Kultur bezahlen mußten, war säkulare Stagnation.

Hochkulturen sind nur auf dem Boden der **Sklaverei** aufgeblüht, sind aller- dings auch wieder untergegangen, sobald sie das Problem der Sklavenzu- fuhr nicht mehr lösen konnten und eine bestimmte Höhe der Produktionstech- nik erreicht war. **Die erste „Arbeit“ im Sinne einer mit Mühe verbundenen, quantitativ meßbaren, mehr oder minder erzwungenen Leistung war Sklavenarbeit.**

Gleichzeitig mit ihr gab es immer auch schon Tätigkeiten, die nicht als „Ar- beit“ empfunden wurden und den betr- effenden Personen nicht nur Sozial- prestige verschafften, sondern auch Freude machten. Da die Sklavenhalter sich die Tätigkeiten aussuchen konnten, die ihnen Spaß machten, war es nicht verwunderlich, daß sie die interessan- teren „geistigeren“ für sich re- servierten. Religiöses Wissen, Mathe- matik, Philosophie, schließlich auch Lit- eratur und Kunst waren den „Ober- schichten“ vorbehalten.

Um bei nur-geistiger Tätigkeit den Körp- er dennoch gesund zu erhalten, erfanden die „Herren“ den **Sport**. Wer Sport trieb, der bewies schon im alten Griechenland, daß er nicht gezwungen war, körperliche Anstrengungen auf sich zu nehmen.

In klassischen Sklavenhalterge- sellschaften reservierten sich die „Her- ren“ außerdem das Recht, **Waffen** zu tragen. Ihre Körperertüchtigung diente daher nicht nur dem Ausgleich für feh- lende körperliche Arbeit, sondern auch der „Wehertüchtigung“. Wer Waffen führt und Sport treibt, gehört zu den Herren; der Waffenlose und Arbeitende ist ein Knecht (oder Sklave).

In den Spätepochen der antiken Ge- sellschaften wurde dieses Prinzip durch- brochen: Sklaven wurden als Söldner bewaffnet, und „Freie“ begannen als Händler und Handwerker zu „arbeit- en“. Auch das Privileg höherer, geistiger Betätigung ging schon früh ver- loren. In Rom gab es manchen gebilde- ten griechischen Sklaven, der seinen Herrn bei weitem an Denk- und Sprach- fertigkeit übertraf.

Im Mittelalter stellten sich jedoch in et- wa die alten Verhältnisse zwischen kör- perlicher Arbeit und Unterschicht auf der einen — geistiger Tätigkeit und Oberschicht auf der anderen Seite wied- er her. Die Oberschicht war allerdings deutlicher als in der Antike in zwei Gruppen — die Geistlichkeit, die das Quasimonopol theoretischer Tätigkeit innehatte, und den Adel, der das Monopol militärischer Aktivität in An- spruch nahm — gespalten. Die Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung war neben der Tätigkeit für den eigen- en Lebensunterhalt genötigt, für die

„Herren“ aus Adel und Geistlichkeit Lebensmittel zu produzieren.

Daß **mit Arbeit von Anfang an die Vorstellung von schwerer Mühe und Unglück verbunden war**, machte die Etymologie des deutschen (wie übrigens auch des griechischen und lateinischen) Wortes deutlich. Kluge-Götze führt Arbeit auf ein germanisches Verbum „arbejo“ zurück, was soviel wie „bin ein verwaistes (und deshalb zu mühevoller Arbeit verdingtes) Kind“ heißt. „In der Gleichsetzung von Arbeit und (unwürdiger) Mühsal lebt“ — nach den gleichen Autoren — „die von Tacitus (...) bezeugte Gesinnung: der freigeborene Germane überläßt die tägliche Arbeit den Unfreien“, weiter.

Diese Einstellung gilt allerdings genauso für die Griechen und Römer. Noch Luther, der im übrigen die modernere, positive Wertung der Arbeit fördert, benutzt das Wort auch im Sinne von „**schwerer Mühsal**“.

Eine allmähliche Änderung in der Wertschätzung der Arbeit hängt deutlich mit dem Aufstieg des Stadtbürgertums, des Handwerker- und Handelsstandes zusammen. In einer Sammlung von Sinnsprüchen über die Arbeit häufen sich die positiven Beispiele etwa seit Anfang des 15. Jahrhunderts. Bei Thomas a Kempis heißt es (um 1440 in seiner „Imitatio Christi“: „Was suchst du nach Ruhe, da du zur Arbeit geboren bist? — Ohne Arbeit gelangst du nicht zur Ruhe, ohne Kampf nicht zum Sieg.“ Und schon ganz bürgerlich klingt es bei Sebastian Brant (im „Narrenschiff“ 1914): „Die müßig Gehenden strafft der Herr — und gibt der Arbeit Lohn und Ehr.“

Charakteristisch für solche und alle späteren bürgerlichen Äußerungen über die Arbeit ist die Verinnerlichung des Zwangs; Arbeit bedarf nicht mehr eines äußeren Herren, sondern wird „zur Ehre Gottes“, in Befolgung des göttlichen Gebots geleistet. Erst durch die Reformation wird der Bibelspruch: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen“ (2. Thess. 3,10) popularisiert. Bei Luther finden wir schließlich den sinnigen Vergleich: „Der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen.“

Ganz und gar unantikisch meint Johann Friedrich Fischart: „Arbeit und

Fleiß, das sind die Flügel, so führen über Strom und Hügel“ („Das glückhafte Schiff von Zürich“, 1576). Damals begann offenbar auch **der Siegeszug des Fleißes als einer „modernen Tugend“**, die den Alten ganz unbekannt war. Es dauert aber noch zwei Jahrhunderte, bis Benjamin Franklin den bürgerlichen Zweck der Arbeit offen ausspricht: „Der Weg zum Reichtum hängt vor allem von zwei Dingen ab: Fleiß und Sparsamkeit“ („Rat an einen jungen Handelsmann“, 1748).

Auch der **enge Zusammenhang zwischen Arbeitsdisziplin und Geschlechtsmoral** ist nicht erst von Sigmund Freud entdeckt worden. Christoph Martin Wieland meint im „Oberon“: „Nichts unterhält so gut (...) die Sinne mit der Pflicht in Frieden, als sie durch Arbeit zu ermüden“ (1780). In vollkommener Blindheit für alle vor- und nichtbürgerlichen Kulturen schreibt schließlich der Nationalökonom Roscher 1854: „Je höher die Kultur, desto ehrenvoller die Arbeit.“

Das entscheidende Neue am bürgerlichen Zeitalter ist, daß die Arbeit jetzt nicht mehr durch die direkte (sklavische) oder indirekte (feudale) Abhängigkeit von Personen erzwungen wird, sondern frei ist, wobei allerdings hinzugefügt werden muß, **daß die personale Unabhängigkeit durch die Abhängigkeit vom Markt gelöst wird.**

In einer rein bürgerlichen Gesellschaft gilt Arbeit nicht mehr als sozialer „Makel“. Alle arbeiten, oder geben doch vor, es zu tun. In der Tat verwandeln sich aber auch alle Tätigkeiten entweder **in warenproduzierende Arbeit** oder werden selbst zu **Waren** (Dienstleistungen). Auch künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit wird zur Ware, die genauso gegen die Ware der Waren, Geld, eintauschbar ist wie alles andere. Auf dem Markt werden alle Produkte und Tätigkeiten „gleich“, sie sind quantifizierbar (meßbar in ihrem „Geld-Wert“, der wiederum Ausdruck der in ihnen vergegenständlichten abstrakten allgemeinen Arbeit ist). Tendenziell bestimmt sich die soziale Rangordnung nicht mehr nach mehr Arbeit und Muße, sondern **nach dem geleisteten Arbeitsquantum.**

Aber dieses idealtypische Bild wird in der Wirklichkeit durch zwei gegenläu-

fige Tendenzen modifiziert. Einmal überleben vor allem in Europa (wie in Japan) noch bis ins 20. Jahrhundert **Überbleibsel des feudalen Verständnisses von Rang und Würde.** Diesem feudalen (unbürgerlichen) Verständnis entspricht ein Ideal würdiger Muße, das insbesondere für die Frauen bürgerlicher Schichten noch immer eine gewisse Rolle spielt. Die bürgerlichen Berufe werden unter diesem Gesichtspunkt in eine Rangordnung gebracht, die nicht vollständig der reinen Einkommens- und Besitzhöhe entspricht. Hohe Staatsämter, Offiziersränge und Gelehrtentätigkeit werden höher eingestuft als ihrem — meist relativ geringen — Berufseinkommen entspricht. Die Bezieher von Grundrenten aus agrarischem Besitz wurden (namentlich in England) für „vornehmer“ erachtet als die Empfänger gleicher und noch weit höherer Einkommen aus Handel und Industrie.

In den USA, wo anfangs diese feudalen Vorstellungen (außerhalb des Südens) kaum eine Rolle spielten, muß zu Beginn des imperialistischen Zeitalters eine Art nachträglicher „Feudalisierung“ der höchsten Einkommenskreise eingesetzt haben, von der Thorstein Veblens „Theorie der Müßiggänger-Klasse“ (1899) berichtet. Muße, Luxus und ökonomisch nutzlose Geldausgaben galten (und gelten) in diesen Kreisen als Indiz eines privilegierten Sozialstatus.

Es ist jedoch charakteristisch, daß reiche Bourgeois die Formen einer „**Kultur der Muße**“ — mehr oder minder geschickt — von älteren feudalen Vorbildern erlernen mußten. Müßiggang und Luxus wurden oft auch entweder mit unterdrücktem schlechtem Gewissen bezahlt oder durch Nebenabsichten (wie Geschäftswerbung) denaturiert.

In einer Welt, in der nur ein verschwindend kleiner Prozentsatz der Gesellschaft wirklich ganz der Muße leben kann, ist es aber zu einem dringenden Bedürfnis der Selbsterhaltung des ökonomischen Systems geworden, den **Eindruck allgemeiner Arbeitsamkeit und Arbeitspflicht** zu erwecken. In den apologetischen Biographien großer amerikanischer Unternehmer wird daher kaum von deren Muße, sondern fast ausschließlich von deren intensiver, ja übermenschlicher „Arbeitsleis-

tung“ gesprochen. Selbst dort, wo ihre „Hobbies“ wie Bildersammeln oder Großwildjagd beschrieben werden, ist mehr vom Fleiß die Rede, mit dem sie diesen Tätigkeiten nachgingen, als von der Freude, die sie an einer völlig frei gewählten, befriedigenden Tätigkeit hatten.

Die geringschätzigste Behandlung des **Playboys** in „seriösen Kreisen“ ist ein Indiz für das noch immer vorhandene schlechte Gewissen derer, die nicht arbeiten müssen, aber anderen Fleiß und Arbeitsamkeit predigen.

Mit der Verherrlichung der Arbeit ist die bürgerliche Eigentumstheorie und die Rechtfertigung des Eigentums aufs engste verbunden. Seit John Locke Privateigentum aus der Arbeit abgeleitet hat, ist die „**Heiligkeit des Eigentums**“ auf eine neue, bürgerliche Basis gestellt worden.

Für ältere Ideologen war die ungleiche Verteilung des Eigentums an Individuen und Gruppen einfach eine von Gott gewollten Rangordnung. Die einen waren zum Herrschen und Führen bestimmt, die anderen zum Gehorchen und Ausführen; die einen mußten für ihre edleren Tätigkeiten von der Last der Alltagsarbeit freigestellt werden, die anderen waren gleichsam im Dienste ewiger Ordnung verpflichtet, für jene alle schweren Arbeiten zu leisten und für ihren Lebensunterhalt zu sorgen.

Die **Ableitung des Eigentums aus der individuellen Arbeit** war ein großer Schritt nach vorn — er wurde von den Vertretern der Feudalgesellschaft zu Recht als revolutionär beurteilt und verdammt. Wenn nur Arbeit Recht auf Privateigentum verschafft, dann muß das Bearbeitete konsequenterweise denen gehören, die es bearbeitet haben, dann kann es keinen Besitz für Müßiggänger geben. Das mußte in den Ohren von Klerus und Adel wie eine Kampfansage klingen.

Die freilich nie real existierende bürgerliche Idealgesellschaft müßte aus lauter — handwerklich und bäuerlich — Arbeitenden bestehen, die ihre wechselseitigen Produkte über den Markt beziehen, den sie alle mit ihren eigenen Waren beliefern. Aber schon John Locke verläßt — noch innerhalb seiner Theorie — dieses nie realisierte Modell. Beinahe versehentlich spricht er von

der Arbeit nicht nur des Familienvaters und seiner Kinder, sondern auch von der des Knechts, durch welche nicht der Knecht, sondern dessen Herr Anspruch auf Eigentum des von ihm gestochenen Torfes erwirbt.

Durch die Existenz von Lohnarbeit wird die naturrechtliche Eigentumstheorie des Bürgertums von Anfang an desavouiert. Der für Lohn Arbeitende erwirbt zwar Anspruch auf eine Bezahlung, aber deren Größe hat nichts mit dem Wert des von ihm erzeugten Produktes zu tun, das der „Herr“ (Arbeitgeber, Unternehmer) als Ware auf den Markt bringt.

Ökonomisch gesehen ist die Arbeit des Lohnarbeiters gar nicht „seine“, sondern die des ihn „Beschäftigenden“, sie kann daher auch kaum jene **Befriedigung an der Arbeit** verschaffen, die noch immer von der bürgerlichen Moral als selbstverständlich unterstellt wird. Arbeit wird auch dort, wo der direkte (politische) Zwang weggefallen ist — wie in liberalen bürgerlichen Gesellschaften —, noch immer als „Zwangsarbeit“ empfunden. **Millionen suchen ihr durch Lotterie, Toto oder Verbrechen zu entfliehen.**

Das sittliche Ideal, das die Gesellschaft predigt, ist der erfolgreiche, arbeitsame und fleißige Mensch; das Ideal, das sie durch ihre Werbeagenturen, Zeitschriften und Fernsehsendungen indirekt suggeriert, ist **der mühelos konsumierende, unbeschränktes Geldeinkommen beziehende, ewig jung bleibende Glückspilz.**

Die Gesellschaft produziert notwendige Frustrationen, indem sie ständig mehr Wünsche erzeugt, als die meisten befriedigen können. Durch diesen Überhang an Konsumwünschen erzeugt sie aber zugleich einen indirekten Zwang zu erhöhter Arbeitsintensität und — selbst in hochindustrialisierten Gesellschaften — zu relativ langer Arbeitszeit. **Während sich die Arbeitsproduktivität ver Hundert- und vertausendfacht hat, ist die Arbeitszeit kaum um 50 Prozent verkürzt worden.**

Gleichzeitig ist allerdings das Konsumbedürfnis gewaltig gewachsen. Da aber die auf Privateigentum beruhende Marktwirtschaft nur lebensfähig ist, solange sie wächst, und da die

gesteigerte Warenmasse nur dann sinnvoll ist, wenn sie verkauft werden kann, müssen die Angehörigen der hochindustrialisierten Länder ständig mit Hilfe der Werbung zum Maximalkonsum ermuntert werden.

Längst vermag aber Arbeit nicht mehr Eigentum zu verschaffen, wenn Eigentum hier in dem traditionellen bürgerlichen Sinn von „Eigentum an Produktionsmitteln“ verstanden wird. Gewiß, durch Arbeitseinkommen können wertbeständige Konsumgüter wie Häuser und Grundstücke erworben werden, aber **das durch eigene Arbeit Erreichte wird nur in ganz seltenen „Glücksfällen“ den Erwerb eines hinlänglich großen Produktionsmittels (einer Fabrik, eines Erwerbsgutes usw.) erlauben.**

Aufstiegschancen bietet die hochindustrialisierte Gesellschaft in der Regel nur innerhalb der Gruppe der Lohnabhängigen, nicht über diese hinaus. Dagegen fallen umgekehrt immer noch regelmäßig selbständige Existenzen in die Kategorie der „Angestellten“ hinab, ohne damit übrigens notwendig eine Minderung ihrer Konsumchancen hinnehmen zu müssen.

Privateigentum in einer Größe, die seinen Inhaber von der Notwendigkeit eigener Arbeit enthebt, ist — in der Regel — ererbt.

Die alte Verbindung zwischen Arbeit und Eigentumserwerb hat praktisch ihren Sinn verloren, und nur die ständig gewachsenen Konsummöglichkeiten bis hin zur Anschaffung von Prestigeartikeln haben diese Tatsache dem Bewußtsein der meisten Zeitgenossen verdeckt.

Dagegen wird von den sensibleren Minoritäten hochindustrieller Gesellschaften der durch die manipulierten Konsumwünsche, Wetttrüsten und geplanten Verschleiß vermittelte Leistungsdruck zunehmend als irrational und abschaffbar empfunden.

Nicht deshalb scheint mühevoll Arbeit als irrational, weil sie nicht mehr imstande ist, dem Eigentumslosen Privateigentum an Produktionsmitteln zu verschaffen, sondern weil es — angesichts des technischen Potentials hochindustrialisierter Länder — **objektiv möglich wäre, diese Arbeitslast ganz**

erheblich zu reduzieren und damit das Leben aller Menschen qualitativ zu verändern.

Einer solchen Änderung stehen nicht mehr — wie in früheren Zeiten — die beschränkten Möglichkeiten der menschlichen Produktion, sondern allein die überkommenen Organisationsformen und ökonomischen Strukturgesetzmäßigkeiten im Wege, die auch dort noch expansive Dynamik notwendig machen, wo sie längst entbehrt werden könnte, und zugleich die Produktion planlos in irrationale Richtungen drängt.

Das neue Gleichgewicht, das technokratische Analytiker der hochindustrialisierten Gesellschaften mit so großer Zufriedenheit feststellen zu können glauben, wird zwar einstweilen nur von relativ schwachen „Randgruppen“ dieser Gesellschaften bedroht oder doch in Frage gestellt, **aber schon ist die ganze heitere Stimmung zerstört, die einige Jahre lang herrschte.**

Das „Idealbild“ einer fleißig vor sich hinproduzierenden, ständig nach Konsumsteigerung agierenden, in ihrer kontinuierlichen Unbefriedigtheit zufriedenen Gesellschaft, deren Massen die Steuerung des Gesamtprozesses getrost ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und korrigierenden Steuerern an der Spitze überlassen, gehört der Vergangenheit an.

Die Entpolitisierung des Bewußtseins, die Passivierung des Verhaltens, die Eindimensionalität des Denkens und Fühlens, Vorstellens und Hoffens wird von dissentierenden Minderheiten nicht mehr hingenommen. Die totgesagte Utopie feiert ihre Auferstehung. Die domestizierte „Natur“ des Menschen erweist sich als widerstandsfähig; das scheinbar Unveränderliche als änderbar.

Es ist zumindest denkbar, daß die Utopie in dem Maße an Boden gewinnt, als das Interesse am technologischen Fortschritt die Industriegesellschaften dazu zwingt, schöpferisches Denken zu fördern und damit auch kritisches Potential zu erzeugen. Zumindest erweist es sich als ein Problem von zunehmender Schwere, wie es möglich sein soll, immer höhere und massenhaftere Fachqualifikationen zu produzieren, ohne zugleich — als ungewolltes Neben-

produkt höherer Bildung, längerer Freizeit, billigerer Informationsquellen, leichter Kommunikation — **Widerstand, Kritik und Auflehnung zu verstärken.**

In einer Zeit, da mühevoll Arbeit technologisch aufhebbar erscheint und die Chance, mit Hilfe von Arbeit bleibenenden Produktionsmittelbesitz zu erwerben, praktisch dahingeschwunden ist, wird der Konsumwunsch allgemein zum entscheidenden Vermittler des Arbeitsaufwands. Wer sich dem Leistungszwang der hochindustrialisierten Gesellschaft entziehen will, der muß sich daher auch — wenigstens partiell — **vom Konsumzwang frei machen.**

Diesen Weg beschreiten amerikanische Hippies und andere oppositionelle Gruppen. Sie reagieren auf die entmenslichenden Zwänge ihrer Gesellschaft auf eine Weise, die jedoch noch innerhalb der Kategorien dieser Gesellschaft befangen bleibt.

Indem sie sich gleichsam „in den Poren“ der existierenden Leistungsgesellschaft einnisten und sich gelasseneren Systemzwängen entziehen, bilden sie zugleich **Inseln einer neuen Menschlichkeit** und Objekte kollektiven Neids, der nicht selten in Aggressionen gegen die Unaggressiven umschlägt (zum Beispiel 1968 in Chicago). Die Hippiegemeinschaft lebt gleichsam schon in einer Welt jenseits von Arbeit und Freizeit.

Zusammen mit der immer radikaler werdenden Kritik am Arbeitszwang und seiner sublimierten Entfremdung muß auch **der Begriff „Freizeit“ in Frage gestellt werden.** Er ist ein Produkt der industriell-bürgerlichen Epoche, ein Pendant zum Begriff Arbeitszeit, der erst mit der Quantifizierung aller Arbeit in der entfalteten kapitalistischen Wirtschaft zu zentraler ökonomischer Bedeutung gelangte.

Freizeit bezeichnet den Zeitraum für freie menschliche Entfaltung (was sie theoretisch vielleicht sein könnte) stets nur negativ — als Zeit der Nicht-Arbeit, der unproduktiven Tätigkeit oder des Nichtstuns. Sie wird moralisch meist durch die Notwendigkeit der Wiederherstellung der vollen Leistungsfähigkeit gerechtfertigt und in den hochindustrialisierten Gesellschaften gleichsam „für den Konsum in Beschlag gelegt“.

Der Nichtarbeitende soll wenigstens durch Konsum (Geldausgeben) für die Produktion tätig bleiben.

Die freigesetzte Zeit (Freizeit) ist vor allem ein Objekt intensiver Werbung, eines sich steigernden Angebots an Waren in materieller und Dienstleistungsform. Die Mehrheit der Menschen, die in ihrer Arbeit „fremdgesteuert“ sind, bleibt in ihrer Freizeit genauso „abhängig“ wie während der Arbeitszeit. Die Hemmung der Initiative, die — auch wenn sie technisch längst kaum noch gerechtfertigt ist — immer noch für die meisten Arbeiten im Betrieb und Büro charakteristisch bleibt, überträgt sich auch auf die Freizeit.

„Zum Glück“ kamen die modernen Massenmedien gerade in dem Augenblick, als wachsende Freizeit „gefüllt“ und „genutzt“ werden mußte: Film, Tonfilm, Radio, Fernsehen und illustrierte Zeitungen nehmen sich des Menschen in der Freizeit ebenso an wie Massentourismus, Massen(Zuschauer-)Sport und andere „Vergnügungen“.

Das Verhältnis von Arbeit und arbeitsfreier Zeit kann sich erst grundlegend ändern, wenn es sich bereits quantitativ noch ganz erheblich weiter zugunsten der Freizeit verschoben hat und wenn die „Freizeit“ wirklich den Individuen für ihre freie Entfaltung zur Verfügung steht. Der säkulare Prozeß der Arbeitszeitverkürzung, den die Gewerkschaften und Arbeiterparteien zusammen mit der (von ihnen wesentlich geförderten) Industrialisierung durchgesetzt haben, scheint seit mehr als einem Jahrzehnt zum Stillstand gekommen zu sein. **Die Vierzigstundenwoche, die schon 1945 allgemeines Programmziel war, ist kaum irgendwo schon unterschritten worden.**

Vielleicht haben die führenden Männer der Industriegesellschaften (mehr oder minder bewußt) erkannt, daß eine weitergehende Verlängerung der Freizeit unvorhersehbare qualitative Folgen haben müßte, und zögern deshalb den Prozeß weiter hinaus.

Gewiß fällt es vielen schwer, Abschied von einem Bild des Menschen zu nehmen, das seit Jahrhunderten durch Erziehung, Tradition, religiöse Sanktion und moralische Wartungen verfestigt wurde: das Bild des homo laborans, des arbeitenden Menschen, der „im Sch-

weiße seines Angesichtes sein Brot essen muß“. Der Gedanke, daß eines Tages nicht nur für einige wenige — wie von jeher —, sondern für alle Menschen das Ende dieser Mühsal kommen könnte, beunruhigt ob seiner Neuheit.

Das karikierende Bild eines Schlaraffenlandes schiebt sich vors Bewußtsein, jahrhundertealter Spott über die Träumer von einer besseren Welt, über die Utopisten und Idealisten hat seine Spuren in uns allen hinterlassen.

II.

In **Platos** „Politica“, die von manchen späteren Autoren als erste utopische sozialistische Schrift der Weltliteratur mißverstanden wurde, ist die Muße noch durchaus ein Privileg der philosophierenden Führungselite. Unter ihr ist die Masse der Bevölkerung — von niedrigem Erwerbstrieb geleitet — damit beschäftigt, den Lebensunterhalt für alle zu besorgen. Im Gegensatz dazu finden wir bei den Utopisten der frühen Neuzeit — von **Thomas Morus** angefangen — die Vorstellung einer allgemeinen Verkürzung der Arbeitszeit, durch die eine Teilung der Gesellschaft in Elite und Masse und der Unterschied von körperlicher und geistiger Arbeit aufhebbar gemacht wird. Thomas Morus sieht vor allem einen regelmäßigen **Wechsel** zwischen ländlicher und städtischer Tätigkeit vor und nimmt an, daß bei allgemeiner Arbeitspflicht jeder einzelne nur noch sechs Stunden täglich werde arbeiten müssen.

Die Möglichkeit einer so weitgehenden Verkürzung der Arbeitszeit — die angesichts der relativ geringen Produktivität der Arbeit um so erstaunlicher erscheinen mußte — begründet Morus einmal mit der Einbeziehung aller Müßiggänger in den Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit (Frauen, Priester, Reiche, Bettler, Diener usw.) und sodann mit der Konzentration auf die wirklich notwendigen Güter.

Bei **Tomaso Campanella**, dessen Sonnenstaat politisch kein ideales Gemeinwesen genannt werden kann, wird durch allgemeine Arbeitspflicht ein ähnlicher Effekt erreicht: „Die öffentlichen Dienste und Arbeiten sind unter alle verteilt, so daß auf den einzelnen kaum vier Stunden Arbeit am Tage kommen. Die übrige Zeit kann jeder nach seinem Belieben mit angenehmen Studien, mit

Disputieren, Lesen, Erzählen, Schreiben, Spaziergehen oder mit geistigen und körperlichen Übungen zubringen.

In der utopischen Zukunftsgesellschaft aber werden die Menschen weder reich noch arm sein, oder anders gesagt „alle sind arm und reich zugleich“, weil alle das haben, was sie brauchen, und weil keiner etwas für sich allein besitzt.

Bei dem französischen utopischen Sozialisten Claude Henri Duc de **Saint-Simon** (1760—1825) finden wir vor allem eine radikale Kritik des Müßigganges der privilegierten Minderheit und die Propagierung einer Gesellschaft von arbeitenden „Industriellen und Proletariern“, die von der alten Gesellschaft feudaler Drohnen, aber auch von den bürgerlichen Rentiers abgehoben wird.

Im Gegensatz zur biblischen Vorstellung wird bei Saint-Simon Arbeit nicht als Fluch verstanden, sondern als Quelle des Glücks und der Befriedigung. Allerdings hat Saint-Simon dabei die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten von Arbeit bewußt negiert. Er geht von seiner eigenen Erfahrung aus, die ihn die tiefe Befriedigung kennenlernen ließ, die aus wissenschaftlicher Tätigkeit entspringen kann, und unterstellt, daß auch unqualifizierte Handarbeit eine ähnliche Befriedigung mit sich führen müsse.

Das wesentlich Neue gegenüber früheren Zukunftsvisionen ist, daß Saint-Simon die Steigerung der menschlichen Arbeitsproduktivität durch **technische Neuerungen** in den Mittelpunkt seiner Hoffnungen stellt. Ingenieure, Techniker und Organisatoren — zu denen Saint-Simon vor allem auch die Industriellen und Bankiers zählt — können die Produktivität menschlicher Arbeit weit über das traditionelle Maß hinaus steigern und damit zur Befreiung der Menschheit von der Natur beitragen.

Charles Fourier (1772—1837) korrigiert und ergänzt das einseitige Bild, das Saint-Simon entworfen hat. Er geht von den **konkreten Bedürfnissen** der arbeitenden Menschen aus, nicht von der Konfrontation von Müßiggängern und Arbeitenden im allgemeinen. Für viele Menschen ist Arbeit keineswegs ein Vergnügen.

Es müsse aber möglich sein, das Verhältnis der Menschen zur Arbeit radikal zu verändern, wenn die Gesellschaftsordnung entsprechend geändert werde. Ausgehend von der naturrechtlichen Annahme, daß die Menschen dazu bestimmt sind, glücklich zu werden, und daß es viele Tätigkeiten gibt, die sie schon jetzt mit Freude und Begeisterung ausführen, sucht Fourier nach einer solchen Ordnung der gesellschaftlichen Arbeit, die allen jederzeit Befriedigung in ihrer Arbeit und bei der Arbeit verschafft.

Als letzte und entscheidendste Forderung nennt Fourier „die **Garantie des Wohlstands**, eines ausreichenden Minimums für die Gegenwart und die Zukunft, die jeden Menschen samt seiner Familie aller Sorgen enthebt.“ Auf diese Weise würde die Arbeit liebenswert gemacht und allen Menschen Glück gebracht.

Hauptquelle des Glücks ist der ständige **Wechsel der Betätigungen**; aber auch das Zusammensein mit guten Freunden, die man selbst gewählt hat, und eine Tätigkeit, zu der man sich ganz besonders hingezogen fühlt, tragen zu diesem kontinuierlichen Glück bei.

Durch die Einführung des Glücks in die Arbeit wird diese aber zugleich unendlich viel schöpferischer und befähigt, Wunderwerke zu vollbringen, die man sich früher kaum vorzustellen vermochte: Wüsten (wie die Sahara) zu bewässern, Meere durch Kanäle (bei Suez und in Panama) zu verbinden usw. Durch ihre frei gewählte und mit Begeisterung geübte Tätigkeit entwickeln sich viele Arbeiter zu wahren Athleten. Die Menschen werden nicht nur glücklicher, sondern auch schöner, stärker und klüger.

Die bleibende Einsicht Fouriers, die zum Teil erst heute in ihrer ganzen Tragweite wieder gesehen wird, bestand darin, daß er menschliche produktive Tätigkeit und Lebensgenuß nicht als prinzipielle Gegensätze verstand. **Arbeit und Lebensgenuß können — unter veränderten sozialen Bedingungen — zusammenfallen.**

Dabei ist es nicht entscheidend, ob man diese von Leidenschaft motivierte und mit Freude ausgeführte Tätigkeit „Arbeit“ nennt oder nicht. Die Terminologie des frühen Marx würde nahelegen,

diese Art schöpferischen Tuns **nicht** mehr Arbeit zu nennen und diesen Terminus für die unter ökonomischem Druck — aus Not — geleistete Tätigkeit zu reservieren.

Fourier hat die Utopie einer befreiten Welt nicht auf die Arbeit beschränkt. An der Befreiung der menschlichen Leidenschaften und ihrer harmonischen Kombination in den Phalanstères hat sogar die übrige Natur teil. Die Tierwelt „antwortet“ gleichsam auf eine nicht mehr repressive Bearbeitung durch spontanes Entgegenkommen, selbst Raubtiere bieten den Menschen ihre Hilfe an und Meeresfische betätigen sich als Seerottendienst.

Man hat über solche Visionen gelächelt, aber in ihnen liegt der tiefe Gedanke eingehüllt, daß die Art des Umgangs des Menschen mit der Natur eine „Sprache“ ist, auf welche die Natur in ihrer Weise antwortet, und daß die Antworten sich ändern können, wenn die Sprache aufhört, die brutaler Unterdrückung und skrupelloser Ausbeutung zu sein.

Die unerwünschten Nebenfolgen einer „Ausbeutung“ der Natur, die sich nicht ums ökologische Gleichgewicht, nicht um Wasser- und Luftverschmutzung z.B. kümmert, haben uns deutlich genug gezeigt, wie kurzsichtig das Beharren auf einer Vergewaltigung der Natur, auf bloßer Herrschaft über sie gewesen ist.

Aber auch vor dem Gedanken des ewigen Lebens scheut sich der atheistische Denker nicht. „Das den Menschen auf diesem Planeten bestimmte Glück wäre unvollkommen, wenn sie in dieses Leben nicht wiederkehren könnten.“ Bissig gegen die faden Himmelsvorstellungen des Christentums polemisierend, insistiert Fourier auf einer Fortsetzung des Lebens, in der es ebenso viele sinnliche Freuden gibt wie hier auf der Erde.

Wären aber erst einmal die menschlichen Leidenschaften so mit der Sozialordnung versöhnt, daß sie alle — ohne Schaden für die Mitmenschen — sich frei entfalten können, dann wäre auch keinerlei Repressionsinstrument mehr nötig, denn: „Alle Machtausübung ist nur die Ergänzung der Gerechtigkeit, und wenn Gerechtigkeit sich anders verwirklichen ließe, dann

würde all das überflüssig.“

Morus, Campanella, Saint-Simon und Fourier sind bei weitem nicht die einzigen, die über die Veränderung des Charakters der menschlichen Arbeit, die Verkürzung der Arbeitszeit, eine gleichmäßige Verteilung der Arbeitslast und endlich die Verwandlung dieser Last in eine Lust nachgedacht haben, **aber die wesentlichen Gesichtspunkte sind doch von ihnen bereits entwickelt worden. Karl Marx und Friedrich Engels nahmen viel von ihnen wieder auf.**

Arbeit erscheint in der kritischen Theorie von Karl Marx in zwei systematischen Bedeutungen. Einmal wird — im Anschluß an Hegel — „Arbeit als das sich bewährende Wesen“ des Menschen verstanden und zum anderen (scheinbar im Gegensatz dazu) „**die Beseitigung der Arbeit“ als Ziel der sozialistischen Revolution bezeichnet.**

Arbeit im Sinne des ersten Zitats ist jede menschliche Tätigkeit, durch die eine spezifische, humanisierte Umwelt entsteht. Ohne solche Aktivität ist menschliche Existenz in der Tat undenkbar. Überreste von Artefakten (künstlichen, von Menschen gemachten Gebilden) sind die allein zuverlässigen Hinweise auf vergangene Kulturen. In bloßer Natur können Menschen nicht leben.

Durch Arbeit haben sich die „ersten Menschen“ einmal aus dem Tierreich herausgelöst. Arbeit in diesem Sinne kann daher auch nicht abgeschafft werden. Die Forderung der „Abschaffung“ bezieht sich vielmehr auf eine historische Gestalt dieser Tätigkeit, die der frühe Marx als „**entfremdete Arbeit**“ bezeichnet hat.

Gerade weil schöpferisch die Natur umgestaltende Tätigkeit die besondere Gattungseigenschaft des Menschen ist, durch die er sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist die Entfremdung im Arbeitsprozeß für ihn auch besonders folgenreich und kann z.B. nicht dadurch kompensiert werden, daß er reichlich mit Konsumgütern versorgt wird.

Abschaffung von Arbeit kann daher auch nicht bedeuten: Übergang zum Nichtstun, sondern: Freiwerden für spezifisch menschliche Aktivität.

Nur einmal hat Marx eine zusammenhängende Schilderung der unentfremdeten Arbeit in einer „menschlichen Gesellschaft“ versucht, in seinen Exzerptheften (1844 oder 1845). Dort heißt es:

Gesetz, wir hätten als Menschen produziert ... Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen doppelt bejaht.

1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allen Zweifel erhabene Macht zu wissen,

2. in deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines anderen menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben,

3. für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines Wesens und als ein notwendiges Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen,

4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben.

Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.

Als Marx diese Schilderung der menschlichen Beziehungen in einer nichtentfremdeten Welt formulierte, wußte er noch nicht, wie die Struktureigentümlichkeiten der kapitalistischen Produktionsweise aussehen. Aber das nimmt dieser Antizipation nichts von ihrer Bedeutung. Zugleich wird hier erkennbar, daß die schöpferische Umgestaltung der Natur durch den Menschen in einer

postrevolutionären Gesellschaft nicht nur beibehalten, sondern sogar erst zu freier, beglückender Entfaltung kommen wird.

Es kann kaum geleugnet werden, daß Marx später die Möglichkeit einer vollständigen Verwandlung der Arbeit in freiwillig geleistetes und glücklich machendes schöpferisches Tun skeptischer beurteilt hat.

Zwar spricht er im ersten Band des „Kapitals“ davon, daß schon die Entwicklung der Individuen unter eine Detailfunktion aufzugeben und sie vielseitig auszubilden, damit sie den wechselnden Anforderungen der sich rasch ändernden Technik gewachsen sind, aber im dritten Band heißt es ausdrücklich, „die Freiheit in diesem Gebiet (im Bereich der Produktion der notwendigen Lebensmittel) kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. **Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als einer Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.**“

Für den frühen Marx war es offenbar denkbar, daß diese „notwendige Arbeit“, durch die von den assoziierten Produzenten die Lebensmittel für alle erzeugt werden, von den Individuen frei, als Ausdruck eines spontanen körperlichen wie seelischen Bedürfnisses, geleistet wird. Dieser Gedanke scheint im „Kapital“ verschwunden zu sein.

Die Teilung in ein Reich der Notwendigkeit, das Feld der notwendigen gesellschaftlichen Arbeit, und ein Reich der Freiheit — das in der Freizeit angesiedelt wird — stammt aus der bürgerlichen Begriffswelt und ist hier in Marxens Denken eingedrungen.

In den Grundrissen hatte Marx zwar Fouriers Auffassung, aus Arbeit könne

Spiel werden, verworfen, dennoch hatte er damals noch ausdrücklich bemerkt, Arbeit werde sich in „**travail attractif**, Selbstverwirklichung des Individuums verwandeln, sobald die objektiven und subjektiven Bedingungen hierfür geschaffen seien“, Diese Bedingungen sind 1. „daß ihr gesellschaftlicher Charakter gesetzt ist, 2. daß sie wissenschaftlichen Charakters, zugleich allgemeine Arbeit ist, nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressierte Naturkraft sondern als Subjekt, das in dem Produktionsprozeß nicht in bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint“.

Es sieht so aus, als tendiere die technische Entwicklung auf einen Zustand, in dem Arbeit tatsächlich diesen beiden Bedingungen entsprechen könnte. Der Marx der „Grundrisse“ könnte gegen den des „Kapitals“ recht behalten.

Eine wesentliche Präzisierung der Vorstellungen von einer freiheitlichen und kommunistischen Zukunftsgesellschaft verdanken wir **Herbert Marcuse**. Er hat die Freudsche Erkenntnis über die Triebstruktur des Menschen mit der Marxschen über die historische Veränderlichkeit der Sozialformationen kombiniert und den Menschentypus der Zukunft geschildert, der das „Realitätssprinzip“ hinter sich gelassen hat.

Die europäische Zivilisation (aber nicht allein sie) beruht auf der Unterdrückung des Lustprinzips mit der damit ermöglichten Verwandlung des Leibes in ein neutrales Instrument der Arbeit. Dieser Triebverzicht wird dem einzelnen durch die Erziehung zugemutet und pflegt schon in der frühen Kindheit in Form der Moral verinnerlicht zu werden.

Sigmund Freud wußte, daß damit das Risiko zahlreicher seelischer Erkrankungen und ein erheblicher Glücksverlust verbunden ist, aber seine bürgerlich-tragische Auffassung ließ ihn annehmen, daß jede Kultur, jede menschenwürdige Existenz auf derartigem Triebverzicht beruhen müsse.

Herbert Marcuse stellt nun — im Gegensatz zu Freud — fest, daß diese „**traumatische Verwandlung des Organismus in ein Instrument entfremdeter Arbeit nicht die physische Bedin-**

gung der Kultur als solcher, sondern (lediglich) der Kultur als Herrschaft ... ist.“

Solange die menschliche Arbeitsproduktivität gering war, mußten die Arbeitslasten ungleich verteilt werden, wenn wenigstens einer Minderheit der Erwerb künstlerischer und wissenschaftlicher Fertigkeiten und Einsichten ermöglicht werden sollte. Die alten Hochkulturen waren auf dem Leid der Bevölkerungsmehrheit aufgebaut und auf Triebverzicht angewiesen. Die gewaltige Vermehrung der Produktivität menschlicher Arbeit macht aber eine solche ungleiche Verteilung der Lasten und einen solchen Triebverzicht heute (in den hochindustrialisierten Staaten zumindest) überflüssig und irrational.

Die unbefriedigende Arbeit kann auf ein Minimum reduziert werden, „dann aber schlägt Quantität in Qualität um, freie Zeit kann zum Lebensinhalt und Arbeit zum freien Spiel menschlicher Fähigkeiten werden. **Damit würde aber die repressive Triebstruktur ebenfalls aufgesprengt: die nicht mehr in unbefriedigender Arbeit aufgefangene Triebenergie würde frei werden und als Eros auf die Verallgemeinerung libidinöser Beziehungen und die Entfaltung einer libidinösen Kultur drängen.**“

Schöpferische Tätigkeit in dieser befreiten Welt wäre nicht mehr durch sozialen Druck und moralische Selbstvergewaltigung bedingt, sondern würde gleichsam selbst erotische Qualität annehmen. Wie bei den Pueblo-Indianern könnten erneut Freundlichkeit, Zärtlichkeit und Glück die Beziehungen der Menschen untereinander, ihre Arbeit und ihr Verhältnis zur Natur-Kultur bestimmen. Damit wäre Arbeit in dem uns bisher bekannten Sinn verschwunden.

Der leidenschaftlichen Natur des Menschen abgerungene Leistungen würden unnötig, und an ihre Stelle könnten — ähnlich wie Fourier es erträumte — Handlungen und Verhaltensweisen treten, die direkter Ausdruck natürlicher Triebe sind, die aber, weit davon entfernt, Konflikte zu stiften, ein wirklich harmonisches Zusammenleben erst ermöglichen.

Alle Einwände gegen diese Zukunftsvision gehen von der Unveränderlichkeit der menschlichen Triebstruktur aus

oder von der Annahme, daß nur durch bewußte erzieherische Eingriffe diese Struktur modifiziert werden könnte.

Völkerkunde und Anthropologie machen deutlich, daß es sehr unterschiedliche Triebstrukturen gegeben hat, Interesse an der Aufrechterhaltung von Herrschaft läßt hingegen die gegenwärtig in West wie Ost dominierende Triebstruktur als „ewig“ erscheinen.

Ungelöst ist lediglich das Problem des **Übergangs**: wie soll eine vollständige Befreiung der Triebe ohne verhängnisvolle Konsequenzen möglich sein, solange die Triebe durch die zivilisatorischen Anforderungen noch so stark deformiert sind? Wie soll die neue Triebstruktur sich bilden können — außer in vollständiger Freiheit? Wie sollen jene neuen Menschen fähig sein,

mit der Technik umzugehen, die doch Produkt von Wesen ist, die unter Triebverzicht, am Realitätsprinzip orientiert, produziert haben? Muß nicht auch die Technik selbst sich ändern? Mir scheint, der Sprung in die neue Welt kann nur „schrittweise“ erfolgen.

Ein schrittweiser Sprung aber erschiene mir weniger paradox als ein absoluter Stillstand.

Obiger Text erscheint demnächst in der Fischerbücherei: „Veränderung der Gesellschaft. Sechs konkrete Utopien.“

Iring Fetscher: Geb. 1922, Dr. phil., ist o. Professor für die Wissenschaft von der Politik an der Universität in Frankfurt am Main. — Veröff. u. a.:

„Marx — Engels Studienausgabe“ (Hrsg.), 1966; „Der Rechtsradikalismus“, 1967; „Karl Marx und der Marxismus“, 1967; „Politikwissenschaft“, 1968; „Rousseaus politische Philosophie“, ²1968; „Hegels Lehre vom Menschen“, 1970; „Der Sozialismus“ und „Der Kommunismus“, (Hrsg.; Reihe „Mächte und Kräfte unseres Jahrhunderts“), 1968 und 1969; Marx/Engels „Die Geschichte im 19. Jahrhundert“ (Hrsg.), 1969. — I. F. ist Mitglied des internationalen Redaktionsbeirates des NEUEN FORVMs.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels