

# Produktive Unproduktivität

Zum Verhältnis von  
Arbeit und Muße

Herausgegeben von  
Inga Wilke, Gregor Dobler,  
Markus Tauschek und Michael Vollstädt

Mohr Siebeck

*Inga Wilke* ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ an der Universität Freiburg.

*Gregor Dobler* ist Professor für Ethnologie an der Universität Freiburg und Sprecher des SFB 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“.

*Markus Tauschek* ist Professor am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Freiburg, seit 2017 Teilprojektleiter im SFB 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“.

*Michael Vollstädt* ist Projektkoordinator der Gründungs-Akademie der Universität Freiburg.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –  
Projektnummer 197396619 – SFB 1015.

ISBN 978-3-16-159684-1 / eISBN 978-3-16-159685-8

DOI 10.1628/978-3-16-159685-8

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Bundesarchiv, Bild 183-DO80-0003-003 / Fotograf: Friedrich Gahlbeck.

Printed in Germany.

## Inhaltsverzeichnis

<i>Gregor Dobler, Markus Tauschek, Michael Vollstädt und Inga Wilke</i> Einleitung .....	1
---	---

### Muße und Arbeit – historische Perspektivierungen

<i>Karen Lambrecht</i> Müßiggang oder Arbeit? Adlige Lebenswelten in der Vormoderne .....	15
--	----

<i>Albert Schirrmeister</i> Feiertag! Muße zwischen Kontrolle und Eigensinn im 18. Jahrhundert ....	33
--	----

<i>Marco Swiniartzki</i> Zwischen technisch-organisatorischen Freiräumen und ‚Eigen-Sinn‘ – Muße-Praktiken und ihre Organisation im Arbeitsalltag von Industriearbeiter*innen (bis 1933) .....	65
---	----

### Muße, Arbeit, Ökonomien

<i>Michael Vollstädt</i> Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit ....	89
---	----

<i>Stephanie Sommer</i> Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien. Eine Sondierung .....	111
---	-----

<i>Jürgen P. Rinderspacher</i> Das Freie Wochenende. Zeitstrukturelle Rahmenbedingungen der Muße im Spannungsfeld widerstreitender wirtschaftlicher und kultureller Interessen .....	127
---	-----

*Erika Spieß und Julia A. M. Reif*

Arbeit und Freizeit ohne Muße? Ein Beitrag aus arbeits-  
und organisationspsychologischer Sicht ..... 161

*Markus Tauschek und Inga Wilke*

Muße als Arbeit? Selbst- und Gesellschaftskonstruktionen  
im Kontext von Muße-Angeboten ..... 181

*Jochen Gimmel*

Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel.  
Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung? ..... 199

### Orte der Muße – Orte der Arbeit

*Christian Timo Zenke*

Zwischen ‚school work‘ und ‚Augenlust‘.  
Zum Ort der Muße in der Schule ..... 229

*Melina Munz*

Village Idyll? The Blending of Work and *Otium*  
in Contemporary Indian Fiction on Rural Life ..... 247

*Raphael Reichel*

Strategien und Praktiken der Alltagsstrukturierung  
unter Ruhesitzmigranten in Thailand ..... 263

*Ute Sonnleitner*

Von heterochronotopen Arbeits-Räumen und Frei-Zeiten.  
Mußestunden und -räume darstellender Künstler\*innen ..... 279

### Herausforderungen – Potenziale – Forschungsfragen

*Gregor Dobler*

Arbeit und Muße. Bruchlinien und offene Fragen ..... 305

# Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel

## Wo bleibt Muße in der Selbstverwirklichung?

Jochen Gimmel

### 1. Vorbemerkung zum Verhältnis von Muße und Arbeit

Das Verhältnis von Arbeit und Muße kann nur dann als eine Dichotomie im engeren Sinn verstanden werden, wenn Muße nicht von Freizeit unterschieden wird. Dichotomien, ‚In-zwei-Geteiltes‘, gliedern ein Ganzes oder eine Menge durch eine zentrale Unterscheidung in einander ausschließende Teile (z.B. einen Kalendertag in Tag und Nacht, eine Gruppe in Raucher\*innen und Nichtraucher\*innen, alle ganzen Zahlen in gerade und ungerade, usw.). Die Begriffe Arbeit und Freizeit stellen eine sinnvolle Dichotomie von Zeit (nämlich die Unterteilung von Tag, Woche, Monat und Jahr in Arbeitszeit und Freizeit) dar, auf die man sich alltäglich praktisch bezieht. ‚Sinnvoll‘ erscheint diese Dichotomie vorwiegend in modernen Arbeitsgesellschaften und unter Bedingungen der Lohnarbeit.<sup>1</sup> Auffallend an dieser für moderne Arbeitsgesellschaften typischen Dichotomie ist, dass Freizeit dort in der Regel nicht als ebenbürtiges Komplement der Arbeit verstanden wird, sondern einerseits als bloße Negation der Arbeit (*privative Arbeitsdichotomie*) und andererseits im Sinne der Regenerationsfunktion für Arbeit (*funktionale Arbeitsdichotomie*). Sie beruht also auf einem privaten Gegensatz und einer funktionalen Komplementarität unter dem Sinnprimat der Arbeit, d.h. Arbeit wird als die auszeichnende und sinnstiftende Hinsicht der Unterteilung von Arbeitszeit und Freizeit begriffen.<sup>2</sup> Mit Muße beziehe

---

<sup>1</sup> Vgl. Hans Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verlorenen Balance von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otiom. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 21–45. Während die Dichotomie von Arbeitszeit und Freizeit in modernen Arbeitsgesellschaften enorm an Bedeutung gewonnen hat, müsste man demgegenüber von einer modernen Mußelosigkeit sprechen, wo sich „industrielle Zeitstrukturen“ durchgesetzt haben. So spricht Bertram davon, dass in der Moderne „aus Muße Freizeit wurde“ (Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit“, 24). „Freie Zeiten, die nicht der Erholung des Arbeitnehmers dienen oder seiner Ausbildung und Weiterbildung, kommen in diesem Konzept vom Lebenslauf nicht vor“ (Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit“, 25).

<sup>2</sup> Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 11–16.

ich mich dagegen auf ein Konzept, das etwas grundsätzlich anderes bedeuten soll als Nichtarbeit und Erholung (Freizeit) und keine Dichotomie, sondern einen radikalen Sinn-Gegensatz zur Arbeit ausmacht. Mit Muße ist eine Sinnebene angesprochen, welche die Effizienz- bzw. Herstellungslogik der Arbeit nicht bloß unterläuft, sondern sie sprengt bzw. aufhebt.

Konkrete Tätigkeiten, Erfahrungen oder Situationen können nicht *per se* eindeutig als Arbeit oder als Muße (oder auch als andere Konzepte wie z.B. Unterhaltung, Glück, Strafe, etc.) bestimmt werden. Um etwas als Arbeit oder Muße zu kennzeichnen, „kommt [es] also auf den Sinnzusammenhang an, in dem eine Tätigkeit stattfindet und nicht auf die Tätigkeit an sich“.<sup>3</sup> Arbeit oder Muße werden konkreten Sachverhalten (Apfelbaum schneiden, den Bürgersteig kehren, auf der Wiese in der Sonne liegen, etc.) als Sinnattribute, die sich aus einem Sinnkontext ergeben und ihn zugleich (mit-)konstituieren, zugesprochen. Dieser Sinn hat zwar konkrete Bedeutung, aber dennoch einen ideellen Gehalt, was sich zeigt, wenn man versucht anzugeben, was es denn bedeutet, dass etwas Arbeit oder Muße (o.Ä.) sei (also was es beispielsweise jeweils bedeutet, dass das Apfelbaumschneiden einmal Arbeit, dann aber auch wieder eine Mußepraktik sein kann). Ich begreife Arbeit und Muße also als Konzepte, die, obgleich sie unsere Lebenswelt als solche konkret prägen, dennoch einen ideellen oder abstrakten Sinn haben.<sup>4</sup> So verstanden können Arbeit und Muße einerseits konkreten Sachverhalten als Sinnfunktionen (logische Prädikate) attribuiert (X ist Arbeit/Muße) oder andererseits als mehr oder minder abstrakte Gegenstände

---

<sup>3</sup> Hans-Jürgen Arlt/Rainer Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult* (essentials), Wiesbaden 2015, 6.

<sup>4</sup> Man ist z.B. am Abend müde vom Schafe-Scheren, vom Loch-Graben oder von dem Vor-dem-Bildschirm-Sitzen und Textschreiben. Alle drei Tätigkeiten können Arbeit (und auch Mußepraktiken) sein, müssen es aber nicht. D.h. Arbeit stellt gegenüber diesen sinnlich-konkreten Verrichtungen einen abstrakten Tätigkeits-Sinn dar, der diesen zugemessen wird oder nicht. Wie abstrakt oder ideell dieser Sinn ist, zeigt sich, wenn man versucht, ihn im Allgemeinen zu bestimmen, also zu sagen, was denn Arbeit bzw. Muße überhaupt sei. Analog dazu bei der Muße. Wenn im SFB 1015 darauf verwiesen wird, dass Muße und Arbeit keineswegs in einem ausschließenden Gegensatz zueinander stünden, sondern in einander übergehen können, sich überschneiden, etc., dann betrifft das konkrete Sachverhalte (Tätigkeiten, Erfahrungen, Situationen etc.), die tatsächlich sowohl als Muße als auch als Arbeit und diesbezüglich im Wandel stehend begriffen werden können, nicht aber den Sinn der Konzepte Arbeit und Muße, der diesen Sachverhalten zugesprochen wird. Selbstredend kann ein Satz wie ‚Meine Arbeit als Gärtner ist für mich die reinste Muße‘ sinnvoll sein und einen Sachverhalt treffend kennzeichnen. Dass diese Aussage aber von einer Paradoxalität getragen wird, scheint mir den eigentlichen Sinn der Aussage auszumachen, der sich ja auch so formulieren ließe: ‚Meine Arbeit als Gärtner erscheint mir meist gar nicht als Arbeit, vielmehr hat sie den Charakter der Muße.‘ Paradoxa, Widersprüche und Gegensätze charakterisieren ja durchaus oft und treffend reale konkrete Begebenheiten, deren Sinn sie gerade zum Ausdruck bringen. Nur weil man also konkrete Begebenheiten sowohl als Arbeit als auch als Muße – und das auch noch zeitlich vermittelt – beschreiben kann, heißt das nicht, dass sie ihrem Sinn nach nicht Gegensätze und Widersprüche bedeuten würden.

(Ideen) im Allgemeinen thematisiert werden. Obgleich Arbeit und Muße auf unterschiedlichen kategorialen Ebenen angesiedelt sind (Arbeit zum Beispiel meist als Tätigkeit thematisch wird, Muße jedoch eher als Möglichkeitsfreiraum), stehen sie zueinander dennoch in einem Sinn-Gegensatz, der sich folgendermaßen beschreiben lässt: Die spezifischen Kennzeichen von Muße – selbstzweckhafte, erfahrungsoffene und eigendynamische<sup>5</sup> Sinnkonstitution – schließen die wesentlichen Merkmale von Arbeit als zweckgebundener, instrumental-funktionaler und nutzenorientierter Tätigkeit konzeptionell aus. Gesteht man diese Kennzeichnung zu (die sich durchaus auf das diachron vorherrschende Verständnis der fraglichen Begriffe in weiten Teilen der abendländischen Tradition berufen kann), dann treten Arbeit und Muße auf prädikativer Ebene ( $x$  ist Arbeit *und*  $x$  ist Muße) in einen Widerspruch, während sie auf nominaler Ebene (als Ideen verstanden) einen Gegensatz ausmachen.

So verstanden können Muße und Arbeit nicht auf derselben Ebene verhandelt werden und bilden zusammen keine übergeordnete Strukturganzheit, die eine dichotome Unterteilung zuließe, und dennoch stehen sie in einem Gegensatz zueinander. Der spezifische Sinn und die sie auszeichnenden Bestimmungen, die einer Sache als Arbeit oder als Muße zugesprochen werden, können nicht zugleich in derselben Hinsicht Geltung beanspruchen (z.B. sind Selbstzweckhaftigkeit und Nutzenkalkül nicht in ein und derselben Hinsicht zu vereinen, ohne ein widersprüchliches oder paradoxales Verhältnis zu bezeichnen). Dieses Gegensatzverhältnis bezeichne ich als *kategorialen Gegensatz*. Wo Arbeit thematisiert wird, ist der „Funktionskreis“<sup>6</sup> eines „Systems der Bedürfnisse“<sup>7</sup> angesprochen, dem Muße enthoben ist, wenn sie durch *Selbstzweckhaftigkeit* (*produktive Un-*

---

<sup>5</sup> Mit ‚eigendynamisch‘ kennzeichne ich hier die spezifische Tätigkeitsform bzw. Selbstbewegung von Muße im Gegensatz zu Arbeitsverrichtungen. Als erfüllend-erfülltes Tun entspricht es der Idee des Selbstzwecks und negiert Teleologie, insofern es diese überbietet. Hans-Dieter Bahr wie auch Josef Pieper haben auf die Feier als Kennzeichnung der eigentümlichen Eigendynamik von Muße hingewiesen: „Das Feiern vollzieht daher in sich eine Grenzziehung gegen alles Handeln, sofern in ihm der Gipfel eines durch nichts mehr überbietbaren, letzten Zwecks menschlichen Tuns erreicht ist.“ (Hans-Dieter Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008, 40) Im Kontext meiner Überlegungen zu Marx, werde ich in gleicher Intention den Begriff des Genusses stark machen. In diesem Sinne thematisiert auch Martin Seel den „Modus der Muße“ als eine „[...] im Genuss einer nicht auf ein zuvor fixiertes Ziel abgezweckten Periode der Zeit“ (Martin Seel, „Wonnen der Arbeit, Mühen der Faulheit. Über die Transformation von Tugenden in Laster und Lastern in Tugenden“, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Mut zur Faulheit. Die Arbeit und ihr Schicksal*, Wien 2018, 50–68). Vgl. zu der Frage nach der Eigendynamik der Muße im Bezug zu Naturbewegung und Schöpfungstätigkeit: Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otiom. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 335–377, bes. 352–360.

<sup>6</sup> Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 68.

<sup>7</sup> G.F.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswis-*

produktivität), *Erfahrungsoffenheit (bestimmte Unbestimmtheit)* und *Eigendynamik (tätige Untätigkeit)* gekennzeichnet wird. Muße sprengt oder transzendiert den *Funktionszusammenhang* von Tätigkeiten als Arbeiten, da Funktionalität in dem als Muße gekennzeichneten Möglichkeitsfreiraum nicht mehr das grundlegend sinnstiftende Strukturmerkmal ausmacht (kein Wozu, kein Mittel, etc.), sondern auf einen Sinn jenseits von Funktionalität abgehoben wird.<sup>8</sup> Wenn man etwas in Muße tut, wird so z.B. der Lohnerwerb dabei gerade keine Rolle mehr spielen, selbst wenn er die ursprüngliche Motivation dieses Tuns ausgemacht hat. Wo etwas als Muße gekennzeichnet wird, ist also auf die wenigstens aktuelle Aufhebung der Bestimmungen der Arbeit verwiesen. Ich spreche selbstredend nur von dem Sinn, der durch Arbeit und Muße angesprochen wird. Das ist gemeint, wenn Josef Pieper davon spricht, dass die Muße senkrecht zum Arbeitstag stehe.<sup>9</sup>

Dennoch setzt Muße Arbeit und Bedürfnisbefriedigung natürlich voraus.<sup>10</sup> Zu den – heute vielleicht seltsam erscheinenden – Besonderheiten eines von Aristoteles bis Oscar Wilde<sup>11</sup> tradierten Mußekonzepts gehört, dass Arbeit als notwendig, aber nicht wesentlich, Muße jedoch als wesentlich aber nicht notwendig im menschlichen Lebensvollzug erachtet wurde. Arbeit sei notwendig, weil der schiere Lebenserhalt sie erzwingt, trage aber nichts zu einem geglückten menschlichen Leben bei (sondern in gewissem Sinne schließe sie es sogar aus<sup>12</sup>), während mit der Muße gerade Nichtnotwendiges, Hinzukommendes – man

---

*senschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke, Bd. 7, hg. v. Eva Moldenhauer, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 2015, § 189.

<sup>8</sup> Mit den paradoxalen Formeln ‚produktive Unproduktivität‘, ‚bestimmte Unbestimmtheit‘ und ‚tätige Untätigkeit‘ beziehe ich mich auf die ‚Analysebegriffe‘, die im *SFB 1015* entwickelt worden sind. Ich ordne ihnen systematisch die Begriffskomplexe Selbstzweckhaftigkeit-Erfüllung-Glück, Offenheit-Integrität-Freiheit und Eigendynamik-Feiergenuss zu.

<sup>9</sup> Vgl. Josef Pieper, *Muße und Kult*. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann, Neuausg. der 5. Aufl., München 2007, 91.

<sup>10</sup> Dieses Vorausgesetztsein meint keine höhere Wertigkeit oder auch nur einen grundlegenden Wirklichkeitsgehalt von Arbeit. Gerade in der antiken Tradition erscheint Arbeit zwar als ‚notwendiges Übel‘, darum kommt ihr aber nicht die Dignität notwendiger Wahrheit zu, die vielmehr auf *theoria* und mithin *scholé* verwiesen bleibt. Vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 8), Tübingen 2018, 31 und 35–39.

<sup>11</sup> Von notwendig ist hier im Sinne der „schmutzigen Notwendigkeit, für andere zu leben“ die Rede (Oscar Wilde, *Der Sozialismus und die Seel des Menschen. Ein Essay*, Zürich 1982, 7). Aristoteles hat sie den Sklav\*innen überlassen wollen und Muße dem *bios theoretikos* vorbehalten. Oscar Wilde sieht in der Befreiung von der schmutzigen Notwendigkeit (d.h. von der Notwendigkeit zur (Lohn-)Arbeit) durch den Sozialismus den Freiraum zu einer allgemeingesellschaftlich ermöglichten individualistischen Künstler\*innenexistenz gegeben, die man m.E. als Muße kennzeichnen dürfte.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Aristoteles, *Politik* 1278a, in: *Politik* (Philosophische Bibliothek 616), hg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012.

kann vielleicht sogar sagen Luxuriöses<sup>13</sup> – zur Bedingung von sinnerfülltem Menschsein erklärt wird.<sup>14</sup> So steht in der aristotelischen Tradition die Arbeit für die zwingenden Notwendigkeiten des „nackten Lebens“<sup>15</sup> während die Muße demgegenüber als Geschenk<sup>16</sup> geglückten Daseins erscheint, das es erlaubt, in ein freies und erkennendes Verhältnis zur Welt zu treten. Dieses Motiv ruft ökonomische Implikationen auf, die aristokratischen Verhältnissen entspringen, darin aber nicht befangen bleiben müssen. Gerade in der Moderne wird unter dem Anspruch menschlicher Emanzipation die Frage drängend, inwieweit Menschen aus den Bedingungen nackten Lebens zur Freiheit erfüllter Menschlichkeit durchdringen können und ob diese Emanzipation als eine Befreiung in Arbeit (Arbeit als Freiheitsvollzug) oder einer Befreiung von Arbeit (Arbeit als Mittel zu einer Freiheit jenseits der Arbeit) zu verstehen sei.<sup>17</sup> Hier verbindet sich die Frage nach dem Verhältnis von Muße und Arbeit mit biopolitischen<sup>18</sup> und ökologischen Di-

<sup>13</sup> George Bataille hat Ökonomie radikal umgedeutet, vom Primat der Nützlichkeit befreit und auf dem Prinzip der Verschwendung und des Luxus bzw. der „unproduktiven Verausgabung“ in Fest, Opfer, Gabentausch, usw. gegründet. Es würde sich lohnen, Muße systematisch im Rahmen dieses Werks zu diskutieren, wo ihr ein ausgezeichnete Platz zugesprochen werden müsste. Arbeit gilt hier wesentlich als Verausgabungsform unter der Maßgabe des Wachstums, während die „fortschrittlichen Parteien“ gerade auf „Generosität [d.h. Hebung des Lebensstandards und Arbeitszeitverkürzung, J.G.] und unverzüglichen Lebensgenuß“ abzielen (Georges Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung; Der verfemte Teil; Kommunismus und Stalinismus; Die Ökonomie im Rahmen des Universums*, Das theoretische Werk in Einzelbänden (Batterien 22), hg. v. Gerd Bergfleth, 2. Aufl., München 2001, 190).

<sup>14</sup> Der Arbeit wird *zoé* und der Muße die Möglichkeit eines *bios* zugeordnet. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München 2013, 116. Zu den anthropologischen Konsequenzen hierzu in Hinblick auf Muße: Jochen Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt“, in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6), Tübingen 2017, 295–321.

<sup>15</sup> Ich beziehe mich mit diesem Ausdruck auf Giorgio Agamben, der die Unterscheidung von nacktem und geglücktem Leben souveränitätstheoretisch untersucht hat. „Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.“ (Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring (Edition Suhrkamp 2068), Frankfurt a.M. 2011, 17.) In diesem Sinne wird gerade die Arbeit zum Signum des Ausschlusses in der Aristotelischen Politik (vgl. bspw. Aristoteles, *Politik* 1278a).

<sup>16</sup> Mit dem Ausdruck ‚Geschenk‘ soll der grundsätzliche Unterschied zur Arbeit noch einmal deutlich gekennzeichnet sein. So mögen wir laut Aristoteles „unmüßig sein, um Muße zu haben“ (EN 1177b 4–6, übersetzt nach Pieper, *Muße und Kult*, 49), aber dennoch erscheint Muße, selbst wo sie Zweck von Handlungen ist, als etwas grundsätzlich vom Bereich des Herstellens Unterschiedenes, als etwas Ermöglichtes, das (in der Engführung mit dem Begriff der *theoria*) den Charakter einer Gabe oder eines Geschenkes annimmt und nicht den eines Werkes.

<sup>17</sup> Zu einer Darstellung der Arbeit als Freiheitsvollzug und ihrer Kritik vgl. Andreas Arndt, „Arbeit und Leben“, in: *Hegeljahrbuch*, 1 (2006), 312–316.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu bspw. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, Frankfurt a.M. 2003, 407–410.

mensionen<sup>19</sup> und lässt das kritische Potential der Mußekonzeption erahnen, insofern die Logik notwendigen Wachstums (unter kapitalistischen Bedingungen ist sie identisch mit der Struktur von Arbeit als Wertschöpfung im ‚prozessierenden Widerspruch‘) im Genuss eines „Reichtums an Zeit“<sup>20</sup> (Muße) ein Korrektiv finden kann.<sup>21</sup> Muße als Reichtum freier Zeit könnte gerade in der genießenden Hinwendung zu einer ‚Freiheit, die Möglichkeiten ungenutzt lässt‘, der Dynamik Grenzen setzen, „welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduziert“<sup>22</sup>.

Ich verstehe das Verhältnis von Muße und Arbeit also nicht als Dichotomie, sondern als kategorialen Gegensatz: Was ihre Eigenlogik angeht, schließen sich Arbeit und Muße aus, ohne zusammen ein Ganzes zu bilden. In der konkreten Erfahrung bedingen und durchdringen sich Muße und Arbeit dennoch sicherlich und ihre Unterscheidung wird sich als fließend, diskurs- und situationsabhängig darstellen.<sup>23</sup> Obgleich dieser kategoriale Gegensatz zwischen Arbeit und Muße also konzeptioneller Art ist und sich nicht unmittelbar von empirischen

<sup>19</sup> Muße wäre hier als positiver Gehalt, auf den Wachstumskritik und Selbstbegrenzung zielen kann, stark zu machen. In diesem Sinne lassen sich beispielsweise die Überlegungen von André Gorz verstehen. Vgl. André Gorz, *Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie*, übers. v. Eva Moldenhauer, Zürich 2009. Muße kann somit ein tragfähiges Konzept in den Debatten um Postwachstum werden.

<sup>20</sup> Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx Engels Werke, Bd. 42, Berlin 1983, 604. Bei Marx ist es mit dem scheinbaren Primat der Arbeit nicht so eindeutig bestellt, wie es den Anschein haben könnte, vielmehr lässt sich zeigen, dass Arbeit ihr *telos* in der freien Zeit hat und in Bildung bzw. Persönlichkeitsentfaltung umschlagen, also Mußepraxis werden soll. Vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays* (Ökonomische Essays 13), Marburg 2008, 25–62.

<sup>21</sup> In diese Richtung gehen auch Robert und Edward Skidelsky mit ihrer populären Untersuchung, die Aristoteles in wachstumskritischer Perspektive aktualisiert: Robert Jacob Alexander Skidelsky/Edward Skidelsky, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, übers. v. Ursel Schäfer u. Thomas Pfeifer (Goldmann 15805), 2. Aufl., München 2014.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. v. Rolf Tiedemann, 9. Aufl., Frankfurt a.M. 2014, 179.

<sup>23</sup> Gregor Dobler hat klargemacht, wie fließend die Übergänge von Arbeit und Muße erfahren werden können. Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 61–85. Und: Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 53–67. Zum historischen Wandel der Diskurse um Muße und Arbeit vgl. z.B. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies 35), Berlin/Boston 2014, 34–53; Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der vita contemplativa zur vita activa“, in: *Paragrana* 16.1 (2007), 15–25; vgl. zudem die Beiträge der ersten Sektion in diesem Band.

Fakten herleiten kann, ist er als gegensätzlicher Sinnbezug dennoch konkret erfahrbar – man denke nur an das Glück selbstzweckhaften Tätigseins (Schwimmen im See) gegenüber dem Nutzenkalkül zweckgebundener Verrichtungen (Antrag schreiben) – auch wenn die Gegenstände dieser Erfahrung jederzeit in ihr Gegenteil umschlagen können (z.B. wenn das Antragskalkül der Freude am Schreiben Platz macht).

Eine solche kategoriale Unterscheidung ist in industriellen und postindustriellen Gesellschaften grundsätzlich in Frage gestellt. Muße erscheint als ein antiquiertes Konzept, weil die Unterscheidung zum Komplex Arbeit/Freizeit kaum mehr Sinn zu ergeben scheint, wenn sich funktional-instrumentelle Erklärungsformen und Rationalitätsmodelle auf Kosten von Begründungsformen des Selbstzwecks und des erfüllenden Selbstvollzugs durchsetzen.<sup>24</sup> Das Spezifische der Muße kommt nicht zur Geltung, wo Arbeits-, Herstellungs- und Effizienzvorstellungen für die Erklärung von Wirklichkeit Modell stehen<sup>25</sup>; Muße wird unter den Vorzeichen der Arbeit konturlos, kann nicht mehr als etwas Spezifisches wahrgenommen werden und fällt so entweder mit Freizeit zusammen oder entrückt als Utopie unserer Lebenswelt. Ich gehe davon aus, dass die Eigenlogik von Arbeit – gekennzeichnet durch Funktionalität, Instrumentalität, Effizi-

---

<sup>24</sup> In identischer Wortwahl sprechen Pieper und Bahr in diesem Sinne von einer „totalen Arbeitswelt“ (Pieper, *Muße und Kult*, 95; Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 69). Dieses Motiv ist auch in den Untersuchungen der kritischen Theorie, die aus einer explizit neomarxistischen Perspektive die Effizienz- und Produktionslogiken abendländischer Wirklichkeitsverständnisse kritisieren, zentral (vgl. bspw. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, 199). Zu denken ist neben der Hypostasierung der Arbeit in idealistischen Modellen „reiner Tätigkeit“ ebenso an utilitaristische Erklärungsmodelle oder auch an versteckt teleologisch-ökonomisch argumentierende Vorstellungen von Evolution.

<sup>25</sup> Dass sich die Wirklichkeitsdeutung oft paradigmatisch des Modells der Arbeit oder Herstellung bedient hat, ist sowohl von vielen marxistischen wie auch nichtmarxistischen Intellektuellen gesehen worden. Ein berühmtes Beispiel stellt die Dialektik der Aufklärung dar. Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, 49–60. Man findet vergleichbare Thesen aber z.B. auch bei Hannah Arendt oder Martin Heidegger. Vgl. Arendt, *Vita activa*, 375–415; Martin Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, in: Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 8. Aufl., Stuttgart 1997, 41–66. Im Grunde kommt die Deutung von Wirklichkeit anhand von Arbeits- bzw. Herstellungsrichtungen bereits im aristotelischen Begriff der *energeia* oder z.B. in dessen konsequenter Thematisierung der Naturbewegungen in Analogie mit der Baukunst zum Ausdruck (vgl. Aristoteles, *Physik* 201b5–15). Doch hier wird zugleich auch der Unterschied von zweckgebundenen Tätigkeiten zu selbstzweckhafter Praxis, der für den Begriff der Muße in Abgrenzung zur Arbeit zentral ist, stark gemacht. Wirklichkeit und das natürliche Werden sind nicht einfach als Erschaffen von Werken zu verstehen, sondern als ein In-sich-Wirken, aktuelle Entelechie, dem die Theorie und mit ihr die Muße strukturell zugeordnet sind. Wo solche Konzepte der *energeia* und *entelecheia* einem positivistischen und utilitaristischen Realitätsverständnis Platz gemacht habe, macht die Rede von Muße kaum mehr Sinn. Dies wird gerade an der spezifischen Eigendynamik der Muße deutlich. Vgl. Fußnote 4.

enz, Logik der Knappheit, der Verfahrensoptimierung und des gewinnbasierten Tauschs/ Arbeitsteilung – in der Neuzeit bzw. Moderne als Strukturprinzip zur Welterklärung generalisiert worden ist, während die Sinnkonstitution in Muße – gekennzeichnet durch Erfahrungs- und Ergebnisoffenheit (bestimmte Unbestimmtheit), Selbstzweckhaftigkeit (produktive Unproduktivität) und Eigendynamik (tätige Untätigkeit) – weitgehend ihre Relevanz und Überzeugungskraft eingebüßt hat.<sup>26</sup> Das Konzept der Muße verblasst oder erscheint erfahrungsfern, weil es in einer Wirklichkeitskonzeption keine Entsprechung findet, das dem Modell der Herstellung bzw. Arbeit entspringt. Durch die vermeintlich postindustriellen Entwicklungen, in der die Schlüsselrolle der „immateriellen Arbeit“<sup>27</sup>, ein „Humanismus der Ware“<sup>28</sup> oder das „Ende der Arbeit“<sup>29</sup> in den Blick rücken, wird diese Mußelosigkeit nicht ent- sondern verschärft. Wo selbst die Unterscheidung von Arbeit und Freizeit zusehends aufgehoben wird gegenüber der Totalisierung einer ‚Verwertung des Wertes‘, die alle Lebensbereiche durchdringt, da mag der Konsum selbst die zentrale produktive Instanz bzw. „der User zum Produkt“<sup>30</sup> werden und Arbeit nicht mehr eindeutig zu identifizieren sein – das Andere der Arbeit, Muße, wäre nur umso gründlicher verstellt, je totaler das Leben unter den Anspruch der Verwertung gerät. Dazu später mehr.

Wo die Struktur der Arbeit das Modell zur Erklärung von Wirklichkeit abgibt, erscheint nicht bloß Muße antiquiert und gespenstisch blutleer, sondern auch alle Erfahrungswirklichkeit ungemein arbeitsam.<sup>31</sup> Ich gehe mithin von einer modernen Entgrenzung des Arbeitsbegriffs aus, die auf der einen Seite

<sup>26</sup> Ein Sonderfall dieser Entwicklung scheint im wissenschaftlichen Feld zu beobachten zu sein. Alexander Lenger hat ausgewiesen, wie in geisteswissenschaftlichen Milieus ein ausgeprägter Mußebegriff habituell verankert bleibt, der zugleich durch die Ökonomisierung der Wissenschaft konterkariert wird. Hier wird auch deutlich, dass Muße in quantitativ-empirischen Untersuchungen – die oft zwingend erwartet werden – schon allein aus methodischen Gründen mit Freizeit identifiziert wird. Vgl. Alexander Lenger, „Die Geisteswissenschaften und ihre Muße. Das akademische Feld zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 205–225.

<sup>27</sup> Vgl. Hardt/Negri, *Empire*, 300–305.

<sup>28</sup> Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, übers. v. Jean Jacques Raspaut (Critica Diabolis 65), 2. Aufl., Berlin 2013, 36.

<sup>29</sup> Jeremy Rifkin, *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1996.

<sup>30</sup> Martin Burckhardt/Dirk Höfer, *Alles und Nichts. Ein Pandämonium der digitalen Weltvernichtung* (Fröhliche Wissenschaft 069), Berlin 2015, 58. Auch wenn die Autoren gerade den Verwertungsmechanismus des klassischen Kapitalismus zur bloßen Kulisse erstorben sehen und von einem Neo-Feudalismus einer digitalen Wirtschaft des Geschenks sprechen, wird doch der User gerade darum zum Produkt, weil dessen Aufmerksamkeitsspuren in der digitalen Umwelt verwertet werden können.

<sup>31</sup> So deuten die Untersuchungsergebnisse von Inga Wilke und Markus Tauschek (vgl. ihren Beitrag in diesem Band) darauf hin, dass selbst beim bewussten Aufsuchen von ‚Freiräumen der Muße‘ in entsprechenden Kursen u.Ä. eigentlich ein Leistungs- bzw. Optimierungskalkül im Hintergrund wirksam zu bleiben scheint, das weniger der Muße als der Eigenlogik der Arbeit nachkommt.

zu einer herstellungsgelogischen Entzauberung der Wirklichkeit geführt hat, auf der anderen Seite aber eine emphatische Aufladung des Arbeitsbegriffs mit sich brachte. In und durch Arbeit soll sich fortan Freiheit verwirklichen, ein anthropologisches Grundbedürfnis befriedigen, die Selbstverwirklichung des Individuums und der Gattung statthaben, die Menschheit zu sich finden, Anerkennung erwirkt werden usw. Bei genauerer Betrachtung lässt sich zeigen, dass der emphatische Arbeitsbegriff der Moderne tendenziell nicht nur zum Synonym für Tätigsein überhaupt geworden ist<sup>32</sup>, sondern dieses auch unter dem Stichwort der Selbstverwirklichung mit ungemeiner Dignität ausstattet. Wenigstens vier unterschiedliche Bereiche werden meines Erachtens im emphatischen Arbeitsbegriff regelmäßig miteinander kurzgeschlossen, um unter der Überschrift ‚Selbstverwirklichung‘ solche Dignität gegenüber der entfremdeten Realität der meisten Arbeit zu behaupten: 1. Zweckrationales ökonomisches Tun, also Arbeit im engeren Sinn, wird als Erklärungsmodell von Wirklichkeit hypostasiert<sup>33</sup> – realitätsproduktives Arbeitsparadigma; 2. Ästhetik und künstlerisches Schaffen werden zur Arbeit erklärt und diese dann im Sinne Schiller’schen Spiels stilisiert<sup>34</sup> – ästhetisches Arbeitsparadigma; 3. ‚Reproduktionsarbeit‘, Fortpflanzung, Fürsorge- und Liebesbeziehungen werden als naturwüchsige Arbeit verstanden – biopolitisches Arbeitsparadigma; 4. Das platonische Eros-Motiv (Wissbegier, Neugier, Erkenntnisfaszination und Gesprächsbedürfnis) wird als Arbeitsbedürfnis umgedeutet und auf diesem Wege notbedingte Arbeit<sup>35</sup> mit Mußepaxis identifiziert – erkenntniserotisches Arbeitsparadigma.

Selbst wo eine nüchterne Einschätzung der Arbeitstätigkeiten vorherrscht, wird Arbeit oft zu einer zentralen Sinninstanz erklärt, da sie a) gesellschaftliche Anerkennung verbürge und b) den konkreten öffentlichen Raum bilde, an dem sich Menschen jenseits bloßer Privatbeziehungen begegneten. Nicht zuletzt darum erscheint Arbeit oft als eine Art Herzschrittmacher demokratischer Gesellschaften<sup>36</sup> – ausblendend, dass es doch gerade Arbeit war, durch die sowohl in der Antike als auch in der Moderne Menschen in ein System der Ausbeutung ge-

<sup>32</sup> Unten werde ich auf Belegstellen zu sprechen kommen, in denen Arbeit vom Geschlechtsakt, über bloße Körperfunktionen bis hin zur Verwirklichung des Weltgeistes für quasi alles einstehen muss. Zu dieser Universalisierungstendenz vgl. Arlt/Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*.

<sup>33</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, 199.

<sup>34</sup> Demgegenüber Stefan Matuschek: „Denn auch die *Ästhetische Erziehung* handelt vom Glück jenseits aller Arbeit, das auch keinen realen Ort hat.“ (Stefan Matuschek, „Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 229–241, 241.)

<sup>35</sup> Vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats“.

<sup>36</sup> Als ein Beispiel solcher demokratischer Wertschätzung der Arbeit und einer Argumentation, die Arbeit statt Muße fordert, vgl. Ottfried Höffe, „Selbstverantwortung und Selbstverwirklichung: Arbeit“, in: Heinz-Dieter Assmann/Karl-Josef Kuschel/ Karin Moser v. Filseck (Hg.), *Grenzen des Lebens – Grenzen der Verständigung*, Würzburg 2009, 161–169.

bannt waren, dass Anerkennung die längste Zeit der Menschheitsgeschichte keineswegs an Arbeit geknüpft war<sup>37</sup> und gesellschaftliche Teilhabe ihren genuinen Entfaltungsraum wohl mehr auf öffentlichen Plätzen und Straßen, in Gärten und Kneipen findet als in Fabrikhallen, Büroanlagen oder in der virtuellen Umgebung des Homeworking.

Die folgenden Überlegungen sollen in beschränkter Form einige Momente zur Kritik eines solch überladenen, emphatischen Arbeitsbegriffs beisteuern, indem sie dessen erotische bzw. libidinöse und sexuell-reproduktive Momente exemplarisch ausweisen und hinterfragen. Muße, die aus einem kategorialen Gegensatz zu Arbeit verstanden werden soll, wird erst durch eine Kritik des Arbeitsbegriffs wieder an Gestalt gewinnen können.

## 2. Entgrenzung der Arbeit – Utopie der Selbstverwirklichung

„Die ehemals scharfe Trennung zwischen ‚Home‘ und ‚Work‘ ist verschwunden, Arbeit findet überall und zu jeder Tageszeit statt.“<sup>38</sup> Diese drastische Zeitdiagnose entstammt nicht der Feder eines nörgelnden Gesellschaftskritikers, sondern dem Internetauftritt des Möbelherstellers Vitra. Vitra sieht in der Entwicklung einer umfassenden Entgrenzung der Arbeit Chancen für einen neuen ‚Workspirit‘. Für diejenigen, die gerne ‚positiv denken‘, wird unmittelbar klar sein, dass dieser ‚Spirit‘ Selbstverwirklichung, Anerkennung, offene Kommunikation und Freude an der Produktivität vereinen soll und so Arbeit und Leben in schöpferischem Elan aussöhnt – der Odem des Lebens und der Geist der Arbeit vereinen sich im Schoße der Kreativitätsschmiede, so die verheißungsvolle Botschaft in der Abteilung Bürobedarf.<sup>39</sup> Eine Zukunft wird ausgemalt, in der sich Arbeit

---

<sup>37</sup> So kann man diskutieren, ob die sogenannte „Repräsentationsarbeit“ in der Frühen Neuzeit, die Karin Lamprecht in ihrem Beitrag zu diesem Band aufgezeigt hat, auf Anerkennungsformen gründet, die jenseits von Arbeit siedeln. Darauf deutet jedenfalls hin, dass ein wesentliches Moment dieser Repräsentation im Aushalten des standesgemäßen Vollrausches zu bestehen scheint. Die Rolle des Rausches scheint überhaupt ein wichtiger Indikator zu sein, um die Verschiebung im Werte- und mithin Anerkennungskanon von Gesellschaften auch bezüglich des Verhältnisses von Muße und Arbeit zu charakterisieren. Vgl. dazu auch die Beiträge von Marco Swiniartski „Zwischen technisch-organisatorischen Freiräumen und ‚Eigen-Sinn‘ – Muße-Praktiken und ihre Organisation im Arbeitsalltag von Industriearbeitern (bis 1933)“ und Raphael Reichel, „Strategien und Praktiken der Alltagsstrukturierung unter Ruhesitzmigranten in Thailand“ in diesem Band, in denen der Alkoholkonsum sich als ein wichtiges Moment zur (De-)Regulierung des Verhältnisses von Arbeit, Nichtarbeit und vielleicht auch Muße darstellt.

<sup>38</sup> „Vitra. Workspirit“, in: *Vitra*, <https://www.vitra.com/de-de/concepts-projects/office/workspirit> (abgerufen am 13.07.2018).

<sup>39</sup> Vgl. auch die kritischen Einschätzungen zum Kreativitätsimperativ in der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft bei Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße? Entrepreneurship als

zum zentralen Gut und Glück des Lebens aufschwingt. Arbeitgeber\*innen werden mithin zu Dienstleister\*innen an ihrer Arbeiterschaft, die sie voll umfänglich mit der Infrastruktur ihrer professionellen Selbstverwirklichung versorgen. Die Gemeinschaft des Teams, in der wir unseren Lebensraum verwirklichen sollen, verspricht uns ‚Empowerment‘. – Eine Kapitalismuskritik, der bei obigem Satz der Atem stockt und Übles schwant, erscheint gegenüber solchem zeitgemäß-peppig aufgemachten Workspirit seltsam rheumatisch. Ihr Unbehagen rührt aber nicht daher, dass in der sozialistischen Weltdeutung die Trennung von ‚Work‘ und ‚Home‘ um jeden Preis erhalten werden sollte, sondern dass sie im heutigen Kapitalismus unter falschen Vorzeichen aufgehoben zu werden droht. Lässt man einmal die scharfe Trennung von Zuhause und Arbeit in umgekehrter Richtung verschwinden, dann müsste die Aussage ungefähr so lauten: „Zuhause ist überall und niemals ist man fremd.“ Einem kosmopolitischen Entfremdungstheoretiker, der um die „transzendente Obdachlosigkeit“<sup>40</sup> des Menschen Sorge trägt, müsste bei solchem Satz das Herz aufgehen. So gesehen, geben uns die Zukunftsingenieure von Vitra quasi *ex negativo* die sozialistische Utopie als Formel vor. Wenn die Grenzen der Arbeit fallen, dann macht es einen Unterschied ums Ganze, ob das Leben nicht mehr von der Arbeit oder die Arbeit nicht mehr vom Leben zu unterscheiden ist.<sup>41</sup>

Dass Arbeit ein Spiel werden könne, Spaß machen soll und mit einem erfüllten Leben verschmelze, diese einst dem utopischen Sozialismus vorbehaltene Idee wurde von der New Economy gekapert.<sup>42</sup> In jovialem Ton wird von den Befehlshaber\*innen flacher Hierarchien gefordert, dass die starre Grenze zwischen Arbeit und dem übrigen Leben falle, denn die Zukunft gehöre einer Arbeit, der man aus Freude nachgeht. Diese Wohlfühl-Entgrenzung der Arbeit betrifft nun vor allem die Funktionseelite, Menschen also, die in Büros arbeiten, wo auch eine Couch gerne gesehen wird und bei Bedarf vom Frühstückstisch aus die erste Video-Konferenz gutgelaunt bei Goji-Beeren-Smoothie stattfinden darf. Dass trotz dieser Freude-durch-Arbeit-Stimmung der Humanverschleiß erheblich ist und insbesondere dem pharmazeutischen Sektor die Nachfrage sichert<sup>43</sup>, sollte uns

---

Form mußevoller Tätigkeit“, 101 f. und Stephanie Sommer, „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“, 114–119 in diesem Band.

<sup>40</sup> Vgl. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Werkauswahl in Einzelbänden, Bd. 2, hg. v. Frank Benseler, Bielefeld 2009, 30.

<sup>41</sup> Zum Begriff der Entgrenzung der Arbeit und dem Verhältnis von Arbeit und Leben vgl. Karin Gottschall/Günter Voß, „Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zur Einleitung“, in: Karin Gottschall/Günter Voß (Hg.), *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag* (Arbeit und Leben im Umbruch 5), München 2003, 11–33.

<sup>42</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße – Entrepreneurship als Form mußevoller Arbeit?“ in diesem Band.

<sup>43</sup> Vgl. Martin Schütte/Armin Windel, „Psychische Gesundheit in der Arbeitswelt –

genauso zu denken geben, wie der Verdacht, dass sich die Entgrenzung der Arbeit für das Prekariat vor allem als eine Sorge um Arbeit entpuppt, die alles zu überschatten droht (man denke nur an die Existenzsorgen durch Zeitverträge, Doppelbeschäftigungen, Scheinselbständigkeiten, Leiharbeit, erzwungene Mobilität, etc.). Jedenfalls kann ein Unbehagen auf Seiten marxistischer Gemüter konstatiert werden, das daraus resultiert, dass die Forderung einer Aufhebung der Arbeit<sup>44</sup> in der ‚Selbstverwirklichung des Individuums‘, die einst postuliert wurde (siehe unten), angesichts der feindlichen Übernahme durch die freie Wirtschaft zwielichtig, wenn nicht gar anstößig erscheint.

### 3. Anthro-poietischer Arbeitsbegriff

Es hat eine komplizierte Bewandnis mit dieser sozialistischen Idee einer Aufhebung der Arbeit. Marx hat gegenüber Charles Fourier immer darauf bestanden, dass Arbeit kein Spiel werden könne.<sup>45</sup> Die „Selbstverwirklichung des Individuums“ sei keine bloßes „amusement“, „denn wirklich freie Arbeiten, z.B. Komponieren, ist gerade zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung“.<sup>46</sup> Diese Abgrenzung erscheint mir nicht evident. Mit *amusement* kann es durchaus „verdammtester Ernst“ sein, genauso wie im Spiel die „intensivste Anstrengung“ verausgabt werden mag. Marx' Beispiel vom Komponieren – man sitzt zu Hause am Klavier oder der Gitarre und gibt sich ganz dem musikalischen Sinn hin – ist spielerisch und amüsant gerade wo es ernst und intensiv, d.h. nicht langweilig ist – Johan Huizinga spricht gar vom „heiligen Ernst“ des Spiels.<sup>47</sup> Mir scheint in dieser Abgrenzung zu Fourier vielmehr eine konzeptionelle Vagheit eines überladenen Arbeitsbegriffs von Marx zum Ausdruck zu kommen. Warum bezeichnet Marx eine Tätigkeit als Arbeit, die spätere und sehr wohlwollende Interpreten als Hobby, als spielerisch-ästhetisches „Werk der Phantasie“<sup>48</sup> oder „tätige Muße“<sup>49</sup> betitelt haben? Einerseits geht Marx von einem sehr weiten Begriff von Arbeit aus<sup>50</sup>, der jegliche menschliche Regung umfasst, weil er das

Wissenschaftliche Standortbestimmung“, in: *Zeitschrift für Arbeitswissenschaft* 71,1 (2017), 1–5.

<sup>44</sup> Vgl. Uri Zilbersheid, *Die Marxsche Idee der Aufhebung der Arbeit und ihre Rezeption bei Fromm und Marcuse* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20 Philosophie 193), Frankfurt a.M. 1986.

<sup>45</sup> Vgl. Marx, *Grundrisse*, 607.

<sup>46</sup> Marx, *Grundrisse*, 512.

<sup>47</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übers. v. Hans Nachod (rororo Rowohlt's Enzyklopädie 55435), 24. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2015, 27.

<sup>48</sup> Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt a.M. 1969, 175–176.

<sup>49</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 3), 8. Aufl., Frankfurt a.M. 1980, 1080.

<sup>50</sup> Zur Ambivalenz dieses Arbeitsbegriffs: Vgl. Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder

Leben selbst als einen Produktionsprozess des Menschen versteht. Die Idee der Selbstverwirklichung durch Arbeit beruht im Grunde auf diesem, wie man sagen könnte, *anthropo-poietischen Arbeitsbegriff*: Der Mensch bringt sich selbst hervor und somit ist das Leben des Menschen im Ganzen als Arbeit an sich selbst zu verstehen. Andererseits benötigt Marx aber einen engeren Arbeitsbegriff, der es ihm erlaubt, die ökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus angemessen zu analysieren. Diese Arbeit meint das „ökonomisch zweckbestimmte“<sup>51</sup> Tätigsein. Das betrifft keineswegs nur kapitalistische Lohnarbeit, sondern jede Arbeitstätigkeit, die darauf abzielt, Gebrauchswerte zu schaffen oder zu beschaffen, die dann konsumiert, genossen, getauscht oder benutzt werden können.

Aus Perspektive der Kritik der politischen Ökonomie stellt sich die Aufhebung der Arbeit als Aufhebung der Unterscheidung von der Sphäre der Arbeit und der Sphäre des Konsums dar. „Jeder nach seinen Fähigkeiten und jedem nach seinen Bedürfnissen“<sup>52</sup>, diese Formel bezeichnet nicht bloß herrschaftsfreie Arbeits- und Güterverteilung (das Jenseits des bürgerlichen Rechts), sondern das Zusammenfallen von Bedürfnis und Fähigkeit in freier Selbstentfaltung. Man ist tätig, weil man ein Bedürfnis zur Tätigkeit hat, und man genießt, weil man eine Fähigkeit zum Genuss erlangt hat. Zugespitzt könnte man sagen: Bedürfnisse verwandeln sich in den Genuss des tätigen Lebens und Genießen-zu-können wird zur Befähigung menschlicher Existenz. Das emanzipative Moment bei Marx liegt so gesehen in seinem latenten Hedonismus.<sup>53</sup> (Ein Hedonismus der selbstredend nicht die repräsentative Verschwendung und materielle Zur-Schau-stellung der von Veblen kritisierten *leisure class* meint,<sup>54</sup> sondern eine Versöhnung des Widerspruchs von Tätigkeit und Genuss in der sinnlichen Lust am Leben.) Im Sinne der ökonomischen Schriften stellt sich das praktisch als Rationalisierung der Produktionsweise dar, „um die Arbeitszeit der ganzen Gesellschaft auf ein fallendes Minimum zu reduzieren und so die Zeit aller frei für die eigene

---

ruhelooser Müßiggang“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otiūm. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 47–59.

<sup>51</sup> Vgl. André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, übers. v. Otto Kallscheuer, Zürich 2010, 330.

<sup>52</sup> Karl Marx, „Kritik des Gothaer Programms“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1987, 10–51, 21.

<sup>53</sup> Dieser postuliert, dass die Teilung der Arbeit aufgehoben werde, durch die „der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufalle“ (Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd. 3, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 32). Die Idee des guten Lebens kann erfreulicherweise einen Konjunkturaufschwung verzeichnen, was auch die Frage nach einer Re-Etablierung des Konzepts der Muße auf den Plan ruft. Vgl. Robert Pfaller, *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*, Frankfurt a.M. 2011.

<sup>54</sup> Vgl. Thorstein Veblen, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, München 1981. Zur Kritik an Veblen im Sinne dieser Untersuchung vgl. Theodor Wiesengrund Adorno, „Veblens Angriff auf die Kultur“, in: Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft 1*, Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1998, 72–96.

Entwicklung zu machen“.<sup>55</sup> Ökonomisch notwendige Arbeit soll reduziert werden, um dem Genuss freier Zeit, d.h. der anthropo-poietischen Arbeit als Selbstverwirklichung, Raum zu verschaffen.

Ich möchte nun versuchen zu zeigen, dass der anthropo-poietische Arbeitsbegriff, der keineswegs nur bei Marx anzutreffen ist, sondern im Grunde allen emphatischen Arbeitsbegriffen der Moderne implizit ist, unter anderem durch die Aufladung mit einem ursprünglich der Arbeit fremden Motiv zustande kommt: dem des Eros, der Liebe, der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit. Meine These lautet also: Der emphatische Arbeitsbegriff der Moderne ist ein erotisierter.

#### 4. Arbeit und Reproduktivität: Arendt

Gehen wir von der vielzitierten Bestimmung der Arbeit als ‚Stoffwechsel mit Natur‘<sup>56</sup> aus.<sup>57</sup> Vormoderne Arbeitsbegriffe, die Arbeit bekanntlich meist als eine Mühe, Last, Qual, oder, neutraler, als Notwendigkeit charakterisiert haben, können mit dieser Bestimmung in Übereinkunft gebracht werden. Das Leben verzehrt und braucht auf und muss darum auch herstellen und beschaffen. Im natürlichen Lebensprozess, der sich zyklisch zwischen Erarbeiten und Aufbrauchen bewegt, stellen Anstrengung und Genuss die zwei Seiten der einen Medaille dar, dem Leben. Allerdings lassen sich diese beiden Seiten, so sehr sie auch zusammenhängen, durchaus klar voneinander unterscheiden – für diesen vielgescholtenen Arbeitsbegriff spricht gerade die Evidenz dieser Unterscheidung. Es macht einen großen Unterschied, den Acker umzugraben und die Feldfrüchte nach Hause zu schleppen oder dieselben Früchte bei geselligem Mahl aufzulesen. So verstanden ist Arbeit notwendig und ganz und gar nicht schlecht, denn

<sup>55</sup> Marx, *Grundrisse*, 604.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Marx Engels Werke, Bd. 23, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962, 57.

<sup>57</sup> Diese Bestimmung impliziert eine Universalisierung des Arbeitsbegriffs, die Arbeit zum Schibboleth des Menschseins erhebt. Sobald Arbeit zur einer anthropologischen Konstante erklärt worden ist, legt es sich nahe, sie mit jeder Tätigkeit gleichzusetzen, die ein Mindestmaß an intendierter Kraftverausgabung impliziert. Ein anthropologischer Arbeitsbegriff als ‚Stoffwechsel mit Natur‘ meint dann im Grunde jede Regung des Naturwesens Mensch. Ein schönes Beispiel für diese Entdifferenzierung des Arbeitsbegriffs gibt Karl Büchers Verteidigung der Naturvölker gegenüber dem Vorwurf der Arbeitsscheu ab. Er weist darauf hin, dass diese Völker sehr vielen, wenngleich auch „überflüssigen Arbeiten“ nachgehen und z.B. das „Ordnen des Haares, das Bemalen des Köpers, das Tätowieren, das Anfertigen zahlloser Nichtigkeiten, mit denen sie die Gliedmassen verzieren“ (Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig 1899, 15) mit großem Arbeitseifer verfolgen. Dem Arbeitstheoretiker scheint sich unter dem wohlwollenden, anthropologischen Blick auch das zur Arbeit zu verwandeln, was er im heimischen Badezimmer seinem eigenen, europäischen Nachwuchs wohl kaum als überflüssige Arbeit durchgehen ließe.

sie ist Voraussetzung und Mittel zu dem, was gerade *nicht* Arbeit ist: dem Genuss der Früchte, dem Genuss zweckfreier Geselligkeit und natürlich dem Genuss der Muße. Dass Arbeit in der Regel als lästige und mühselige Notwendigkeit angesehen, oder noch bei Luther gerade zur Selbstzüchtigung empfohlen wurde<sup>58</sup>, verweist auf ihren prinzipiellen Mittelcharakter: Selbst wo Arbeit gelobt wird, meint sie kein Gut, sondern nur ein Mittel für Güter.

Wie kommt es nun dazu, dass in der Moderne Arbeit tendenziell selbst zu einem Wert oder Gut erklärt bzw. ihr das Potential der Sinnstiftung zugesprochen wird? Wo das geschieht, verwischt und verkehrt sich die Unterscheidung von Arbeit und Genuss zusehends: Arbeit selbst wird zum Genuss, zur Freude erklärt, und Genuss wird als Konsum zum notwendigen Teil der Reproduktion der Arbeitskraft degradiert. Das geht soweit, dass es heute ganz selbstverständlich erscheint, von einem Bedürfnis nach Arbeit oder einem Arbeitswunsch zu sprechen, also das Instrument der Bedürfnisbefriedigung selbst zum Bedürfnis zu erklären, was konsequenterweise dazu führt, dass sich Arbeit schließlich zu einer verwertbaren Ware verwandelt, deren ‚Arbeits-Markt‘ sich eigene Dienstleistungszweige annehmen.<sup>59</sup>

Hannah Arendt, die epochal von einem Sieg des *animal laborans* spricht, sieht diese Tendenz, die „alle Tätigkeiten als Arbeiten“<sup>60</sup> versteht, als das Ergebnis einer modernen Verunsicherung des säkularisierten Weltverständnisses, dem „als einziger fester Bezugspunkt [...] das Leben selbst übrigbleibt, und zwar der potentiell unvergängliche Lebensprozeß des Menschengeschlechts“.<sup>61</sup> Den neuzeitlichen Zweifel an ewigen Formen und Wahrheiten überlebt sozusagen nur der Lebensprozess selbst, der sich im Spiel von Selbsterhaltung und Reproduktion verewigt und zum Weltprinzip erhoben wird. Das reine Faktum biologischer Reproduktivität wird den sich aufbrauchenden Menschen zum sinnhaften Bezugspunkt im Leben der Gattung. Wo der Lebensprozess selbst dieses metaphysische Gewicht erhält, da liegt für Arendt der Sieg des *animal laborans*: Von diesem „Standpunkt des ‚Ernstes des Lebens‘, der darin besteht, das Leben in der Arbeit zu reproduzieren und ‚to make a living“<sup>62</sup>, wird die Arbeit mit dem Gattungsleben identi-

---

<sup>58</sup> Vgl. Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: *Reformatorische Schriften*, Luthers Werke für das christliche Haus, Bd. 1, Leipzig 1924, 291–316, 307.

<sup>59</sup> Gerburg Treusch-Dieter hat die Entwicklung aufgezeigt, in der Arbeit selbst zu einer verwertbaren Ware wird, der eigene Dienstleistungsbereiche zugeordnet sind. Vgl. Gerburg Treusch-Dieter, „Die Abschaffung der Arbeit. Von den Zumutungen der modernen Dienstleistung“, in: *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* 24 (2004), 5–17. Diese Tendenz, Arbeit als eine wünschenswerte Ware verstehen bzw. verkaufen zu wollen, öffnet in der Wunschinfrastruktur einer Gesellschaft die Schleusen zur Entgrenzung gegenüber dem, was ehemals ‚Broterwerb‘ heißen durfte, und erweist sich überaus förderlich, um die Selbstoptimierung zugunsten der Lebensarbeit anzukurbeln.

<sup>60</sup> Arendt, *Vita activa*, 150.

<sup>61</sup> Arendt, *Vita activa*, 408.

<sup>62</sup> Arendt, *Vita activa*, 152.

fiziert. Die zweckbestimmte, produzierende Tätigkeit, die durch die Zeiten des Genusses begrenzt war und in ihnen ihren Zweck fand, wird nun tendenziell als expansive Re-Produktion verstanden, die bereits mit der „Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens“ auftritt.<sup>63</sup> Es geht um Erhalt durch reproduktive *Vermehrung*, die schließlich im Wachstumszwang kapitalistischer Wirtschaftsformen und dem biopolitisch ausgegebenen Ziel des Bevölkerungswachstums ihre Entsprechungen findet. Wo Arbeit als Lebensreproduktion verstanden wird, ist ihr schon die Logik eines Wachstums eingepflanz, das keinen anderen Zweck kennt, als seine eigene Steigerung. Benjamin Franklin hat davon Zeugnis abgelegt, wenn er jungen Geschäftsmännern auf ihrem Erfolgsweg folgenden drastischen Vergleich ans Herz legt: „He that kills a breeding sow, destroys all her offspring to the thousandth generation. He that murders a crown, destroys all that it might have produced, even scores of pounds.“<sup>64</sup>

So wird die Genusssphäre tendenziell unter die arbeitende Reproduktion subsumiert. Arendt spricht von einer Gleichsetzung von Fruchtbarkeit und Produktivität in der Moderne und verweist darauf, dass Glück fortan als Lust missdeutet wird.<sup>65</sup> Modell der Arbeit wird somit die Reproduktivität der Fortpflanzung bzw. libidinöse Aktivität, wo Genuss und Produktivität ineinander fallen bzw. der Genuss als Funktion des Wachstums zum Instrument der Produktion verkehrt wird.

## 5. Arbeit, Eros, Liebe, Sex: Marx

Da scheint der Hinweis Axel Honneths nicht zufällig, dass die Anerkennungslehre Hegels, aus der Marx wesentlich seinen Arbeitsbegriff abgeleitet hat, ihre Vorgeschichte im Liebesbegriff findet.<sup>66</sup> Der frühe Hegel schreibt: In der Liebe „findet sich das Leben selbst als einer Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben“.<sup>67</sup> „Die Vereinigten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden.“<sup>68</sup> Dieses Liebesmotiv, das auf Platon rekur-

<sup>63</sup> Marx, *Kapital Erster Band*, 90. Dieses Eigenleben bezeichnet eine Facette vom Fetischcharakter der Warenwelt.

<sup>64</sup> Benjamin Franklin, „Advices to a young tradesman“, in: *A monitor for an apprentice; or, A sure guide to gain both esteem an estate. With rules for his conduct to his master, and to others*. Boston 1808, 115–118, 115.

<sup>65</sup> Arendt, *Vita activa*, 156–160.

<sup>66</sup> Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Universal-Bibliothek 1844), Stuttgart 2001, 106. Honneth bezieht sich hier in erster Linie auf die Rechtsphilosophie (mit der sich der frühe Marx, um den es hier geht, intensiv auseinandergesetzt hat), das aber im Kontext der Anerkennungsproblematik.

<sup>67</sup> G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Werke, Bd. 1, hg. v. Eva Moldenhauer, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 2016, 246.

<sup>68</sup> Hegel, *Frühe Schriften*, 249.

riert<sup>69</sup> und mit reproduktiver Erotik kurzgeschlossen ist, beschreibt den Prozess, in dem sich Menschen erst in der Anerkennung eines Getrennten und Entgegengesetzten selbst erkennen und darin über sich hinaus entwickeln. In der Phänomenologie findet sich parallel dazu das Modell der Selbstwerdung durch den Gegenstandsbezug der Arbeit.<sup>70</sup> Marx lobt Hegel gerade dafür, dass er

die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.<sup>71</sup>

Man darf sich wohl wundern, denn ‚den gegenständlichen, wahren, weil wirklichen Menschen‘ würde man doch nicht zuerst als Resultat seiner Arbeit ansehen, sondern als das der liebevollen Betätigung seiner Eltern. Das gilt insbesondere, wo Marx von solcher Selbstverwirklichung als dem „wirklichen tätigen Verhalten des Menschen als Gattungswesen“ spricht.<sup>72</sup> Arendts Verdacht, dass der Siegeszug des Arbeitsbegriffs mit der Identifikation von Reproduktion und geschlechtlichem Gattungsleben einhergeht, lässt sich bei Marx in diesen frühen Schriften also durchaus stützen. Das umso mehr, wenn wir uns Marx Kennzeichnung einer nichtentfremdeten Gesellschaft im selben Text ansehen:

Setzt den Menschen als Mensch und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst Du Liebe nur gegen Liebe austauschen, [...] wenn Deine Liebe als Liebe nicht die Gegenliebe *produziert* [Hervorhebung, J.G.], wenn du durch deine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen *machst* [Hervorhebung, J.G.], so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.<sup>73</sup>

Dieses Unglück wurde direkt zuvor eindringlich als ein auf Geld beruhendes Tauschverhältnis beschrieben. Die Arbeit wird mit geschlechtlicher, gattungsbezogener Fruchtbarkeit identifiziert und so werden für den Erotomanen der Arbeit folgerichtig unter menschlichen Bedingungen Arbeits- und das heißt Tauschverhältnisse Liebesverhältnisse.<sup>74</sup> Der sexuelle Sinn kommt ganz unverhohlen zum

<sup>69</sup> Hegel zitiert Platons Phaidros. Vgl. Hegel, *Frühe Schriften*, 244.

<sup>70</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, hg. v. Eva Moldenhauer, 11. Aufl., Frankfurt a.M. 2010, 152–155.

<sup>71</sup> Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx Engels Werke, Bd. 40, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 574.

<sup>72</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 557.

<sup>73</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 567.

<sup>74</sup> Die entsprechende Literatur hat diese enge Verknüpfung des Liebesbegriffs mit der Anerkennungslehre und der Konzeption von Arbeit ausgewiesen und dem Einfluss Feuerbachs zugeschrieben. Vgl. Michael Quante, „Kommentar zu Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, in: *Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Kommentar von Michael Quante, Frankfurt a.M. 2009, 209–410.

Ausdruck, wenn Marx von den Anfängen der Arbeitsteilung spricht, die „ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt“.<sup>75</sup>

Der Zusammenhang von geschlechtlicher Fruchtbarkeit und arbeitender Produktion ist in diesen frühen Schriften ganz explizit. Arbeit erscheint in ihrer ursprünglichen Form als Ausdruck des „natürlichen Gattungsverhältnisses“ im „unzweideutigen, entschiedenen, offenbaren, enthüllten Ausdruck“ des Geschlechtsverhältnisses des „Mannes zum Weib“.<sup>76</sup> Entfremdete Arbeit kann darum von Marx hier auch im Handumdrehen mit Prostitution analogisiert werden.<sup>77</sup> Dass Arbeit überhaupt als Selbst-Verwirklichung begriffen werden kann, hat für Marx seinen Grund in der tiefer gelegenen Identität von Arbeit und Sex<sup>78</sup>: Von der „Begattung zweier Menschen“, die den „Menschen produziert“, lässt sich die Menschwerdung als die „Kreisbewegung, welche in jenem Progreß sinnlich anschaulich ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der Mensch immer Subjekt bleibt.“<sup>79</sup> Diese Bewegung der Selbstwerdung erweist sich für Marx vom Standpunkt der zu sich gefundenen, befreiten Gesellschaft als identisch mit der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen.“<sup>80</sup> Im reiferen ökonomischen Werk verliert diese Identifikation von Arbeit und Sexualität ihre schroffe Ausdrücklichkeit, zeigt sich jedoch nach wie vor als Mehrdeutigkeit des Produktions-Begriffs, der neben der Güterproduktion gleicherweise die Reproduktion (Essen, Hausarbeiten, Fortpflanzung) und die individuelle Selbstentfaltung umfasst und diesen schimmernden Produktionsbegriff grundsätzlich zu demographischen Erwägungen in Bezug setzt.<sup>81</sup>

## 6. Sozialtechnologien einer Arbeitsgesellschaft der Lust: Charles Fourier

Bei dem oben bereits erwähnten Charles Fourier, der für Marx eine zentrale Referenz darstellt, ist der Bezug von Arbeit, Liebe und Lust ganz ausdrücklich. Er geht davon aus, dass durch die von ihm geforderte Einrichtung der Welt nach

<sup>75</sup> Marx, *Deutsche Ideologie*, 31.

<sup>76</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 535.

<sup>77</sup> Vgl. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 534.

<sup>78</sup> Lyotard hat eine Interpretation von Marx vorgelegt, die diesen Zusammenhang ausführlich thematisiert. Vgl. Jean-François Lyotard, *Libidinöse Ökonomie*, übers. v. Gabriele Ricke/Ronald Vouillé, Zürich/Berlin 2007, 117–188.

<sup>79</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 545.

<sup>80</sup> Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 546.

<sup>81</sup> Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind die Auseinandersetzung mit Malthus (dem Ideengeber Darwins) und die Konzeption einer relativen Überbevölkerung. Vgl. auch Wolfgang Weiss, „Zwischen Marx und Malthus. Die Scheu der Linken vor der Demographie“, in: *UTOPIE kreativ* 159 (2004), 42–53.

Maßgabe der Attraktionsgesetze neue Sonnen über den Polen der Erde aufgehen und sich die dortigen Eiswüsten in fruchtbare Schlaraffenländereien verwandeln werden.<sup>82</sup> Fourier weiß sich als Entdecker globalpolitischer Maßnahmen der Erotisierung und Attraktivitätsentfaltung, die nicht bloß den Menschen sondern den ganzen Planeten in ein erotisch-spielerisches Selbstverhältnis versetzen sollen. Die beiden Kräfte der Welt – man müsste genauer sagen: die beiden Fundamental-Lüste des Kosmos – Anziehung und Abstoßung, bilden für Fourier eigentlich nur zwei Facetten des erotischen Vergnügens, die entfacht werden sollen, um die Menschheit in einen harmonischen und glückseligen Zustand zu versetzen. Damit spricht er sowohl Sexualität in ihren unterschiedlichen Spielarten als auch Erotik im weiteren Sinne an. Auf die Arbeitsverhältnisse nimmt diese erotische Weltanschauung insofern Einfluss, als Fourier versucht, nach Maßgabe einer Politik der Liebe<sup>83</sup> eine Arbeits-Lust-Armee industrieller Herstellung zu errichten.<sup>84</sup> Zur Überwindung der Zivilisation werden Arbeitstrupps, Fourier nennt sie *phalanstère* (von *phalanx*), gebildet, die sich in ihrer Zusammensetzung und Arbeitsbeschäftigung einer Rationalität der Luststeigerung verdanken.<sup>85</sup> Sie werden dann in sogenannten ‚industriellen Serien‘ in einen kollektiven Produktionsprozess eingegliedert, der sie nach Maßgabe der steuernden Lüste (Streitlust, der Übereinstimmungslust und der Flatterlust) zu einer optimalen Ausnutzung der Fähigkeiten und Kräfte aller Beteiligten ergänzt. Dabei bleiben keine Arbeiten lustlos zurück, sondern selbst die schmutzigsten Verrichtungen werden beispielsweise durch die Ausnutzung der „Neigung zur Unsauberkeit bei den Knaben“, die nun „unerschrocken alle widerwärtigen Aufgaben verrichten, die eine Gruppe von Arbeitern erniedrigen würde, wie Ausräumen der Kanalisation, Stallausmisten, Reinigen der Därme usw.“<sup>86</sup>, in eine Lustverrichtung umorganisiert. Die Verwaltung dieser Lust-Ökonomie<sup>87</sup> soll durch die Einsetzung von Vestalen und Vestalinnen erleichtert werden, durch welche die „Galanterie,

---

<sup>82</sup> Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, hg. v. Theodor W. Adorno/ Elisabeth Lenk (Politische Texte), Frankfurt a.M. 1966, 73.

<sup>83</sup> Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, hg. v. Daniel Guérin (Wagenbachs Taschenbücherei 32), Berlin 1977, 203–206.

<sup>84</sup> Wie ungemein strikt dieses Produktionsregime vorzustellen ist, wird sehr deutlich, wenn man sich die ideale Fourier'sche Tagesplanung ansieht. Vgl. Tilman Reitz, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben“, in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.

<sup>85</sup> Vgl. Richard Saage, „Utopie und Eros. Zu Charles Fouriers ‚neuer sozietärer Ordnung‘“, in: *UTOPIE kreativ* 105 (1999), 68–80, 74–76.

<sup>86</sup> Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 198–199.

<sup>87</sup> Mit eigenartigem Wohlwollen beschreibt Roland Barthes Fouriers „Lustkalkül“ in einem weiten Zusammenhang mit so illustren Persönlichkeiten wie de Sade und de Loyola. Vgl. Roland Barthes, *Sade. Fourier. Loyola*, übers. v. Maren Sell u. Jürgen Hoch, Frankfurt a.M. 1974, 95–99.

die heute so nutzlos ist, [...] [zu einer] der stärksten Triebfeder des sozialen Mechanismus“ werde.<sup>88</sup> „Die Liebe, die in der Zivilisation ein Keim der Unordnung, Faulheit und Verschwendung ist, wird in der neuen Gesellschaft eine Quelle der Wohltat und des Reichtums.“<sup>89</sup>

Es ist erstaunlich, dass sich trotz dieses in weiten Teilen nicht bloß absurd, sondern aus heutiger Perspektive erschreckend erscheinenden sozialutopischen Willens zur Herstellung einer neuen Welt immer wieder ernst zu nehmende Autor\*innen positiv auf Fourier bezogen haben. Einer von diesen, Herbert Marcuse, hat wenigstens zugestanden, dass „die Arbeitsgemeinschaften der *phalanstère* eher »Kraft durch Freude« voraus[nehmen] als die Freiheit“<sup>90</sup>. Betrachte ich heute Fouriers Arbeitsprogramme der Lust, fühle ich mich durch den darin zum Ausdruck kommenden Willen zur totalen sozialtechnischen Gestaltung in der Tat an totalitäre Gesellschaften erinnert, die mittels des Primats der Arbeit die letzten freien Winkel des Lebens mit ihrer „Biomacht“, wie Foucault treffend kennzeichnet<sup>91</sup>, besetzten und durch konkrete Arbeit die physische Vernichtung von Menschen ‚produktiv‘ machten.

Beschäftigen wir uns heute mit Arbeit, dann sollten wir den Gegensatz zwischen utopischer Verklärung von Arbeit und dystopischer Realisierung nicht aus dem Blick verlieren. Marcuse hat diese Nähe der Utopie befreiter Arbeit zur autoritären, biopolitischen Steuerung der Massengesellschaft wohl wahrgenommen. Dennoch warb er dafür, von „Marx zu Fourier überzugehen“.<sup>92</sup> Um dieses Moment zu begreifen, muss man sich vergegenwärtigen, welche Neudeutung das Verhältnis von Arbeit und Eros im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss der Psychoanalyse erfahren hat. Die Freud'sche Trieblehre wird auf die Funktionsweise des Kapitalismus angewandt, „indem wir aufdecken, in welcher Weise die gesellschaftliche Produktion und die Produktionsverhältnisse eine Institution des Wunsches bilden, und in welcher Weise die Affekte oder Triebe zur Infrastruktur selbst gehören“.<sup>93</sup> So haben Deleuze/Guattari es im *Anti-Ödipus* formuliert. Ich beschränke mich hier aber auf eine kurze Skizze des freudo-marxistischen Ansatzes Marcuses.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 206.

<sup>89</sup> Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 203.

<sup>90</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 215.

<sup>91</sup> Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, 21. Aufl., Frankfurt a.M. 2017, 136.

<sup>92</sup> Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, übers. v. Helmut Reinicke u. Alfred Schmidt (Suhrkamp 1968) einmalige Sonderausg., Frankfurt a.M. 2008, 42.

<sup>93</sup> Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1977, 81.

<sup>94</sup> Vgl. Gvozden Flego, „Erotisierte Einzelne – Erotisierte Gesellschaft?“, in: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmiedt-Kowarzik (Hg.), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposion 1988 in Dubrovnik*, Giessen 1989, 127–153.

## 7.1. Industrielle Moral: Marcuse I

In einer Studie von 1957 über die *Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*<sup>95</sup> schreibt Marcuse:

Die Ähnlichkeit [zwischen kalvinistischer und sowjetischer Ethik] ist mehr als zufällig: die beiden Ethiken [...] reflektieren die Notwendigkeit, große Massen ‚rückständiger‘ Menschen einem neuen Gesellschaftssystem einzugliedern, die Notwendigkeit, eine [...] disziplinierte Arbeiterschaft zu schaffen [...] und auf immer rationellere Weise stets ansteigende Gütermengen zu erzeugen, wobei die vernünftige Anwendung dieser Güter für individuelle Bedürfnisse durch die ‚Umstände‘ stets mehr hinausgezögert wird.<sup>96</sup>

Diese dem Sowjet-Marxismus wie dem Kapitalismus eigene Strukturlogik ist eben jene, die ich oben mit dem Wachstumszwang der Reproduktionsarbeit angesprochen habe. Sie erhebt die Produktivität, die Mittel eines notbefreiten menschlichen Lebens sein könnte, zu einem Selbstzweck, der sich der Individuen als Arbeitsmittel bedient, während er ihnen den Genuss der Güter in freier Zeit bzw. ihre Selbstentfaltung weitgehend vorenthält. Diese „industrielle Moral“<sup>97</sup>, wie Marcuse sagt, schlägt sich unmittelbar in der reaktionären Rückständigkeit bzw. Fortpflanzungsversessenheit der Liebesmoral nieder.

Unter solchen Bedingungen ist das Hervorbringen von Kindern in der Tat im selben Sinne produktiv wie das von Werkzeugmaschinen, und ein liebender Ehemann und Vater ist im selben Sinne gut, wie ein tüchtiger Fabrikarbeiter.<sup>98</sup>

Trotz dieser beklemmenden Bestandsaufnahme hält Marcuse an den emanzipatorischen Versprechen des Marxismus fest. Er konstatiert allerdings, dass die Entfaltung der Produktivkräfte keineswegs, wie vom wissenschaftlichen Sozialismus prognostiziert, zur Implosion entfremdeter Produktions- und Arbeitsformen geführt hat. Vielmehr tobe im Kalten Krieg eine Konkurrenz, die auf beiden Seiten entfremdete Arbeit glorifiziere<sup>99</sup> und Produktion als Waffe des Systemkampfs ins Unabsehbare steigere. Marcuse sieht in der Produktivkraftentwicklung zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung der Befreiung des Menschen, die vielmehr eine Transformation der Triebstruktur

---

<sup>95</sup> Herbert Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, übers. v. Alfred Schmidt (Herbert Marcuse Schriften 6), Frankfurt a.M. 1989. Vgl. dazu: Alfred Schmidt, „Ein unverbesserlicher Romantiker. Alfred Schmidt im Gespräch mit Karin Beindorff“, in: Peter-Erwin Jansen/Redaktion ‚Perspektiven‘ (Hg.), *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1999, 15–38, 21–22.

<sup>96</sup> Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 222–223.

<sup>97</sup> Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 225.

<sup>98</sup> Gesellschaftliche Fortschritte wie die Emanzipation der Frau entpuppen sich unter dem Diktat der Produktivität letztlich vornehmlich als Fortschritt der Arbeitsausbeutung. So „läßt die ökonomische und kulturelle Emanzipation der Frauen diese nur in gleichem Maße am System entfremdeter Arbeit teilhaben“ (Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 235).

<sup>99</sup> Vgl. Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 224.

voraussetze. Es bedarf neuer Menschen, die „ein gutes Gewissen haben, menschlich und sinnlich zu sein; die sich nicht mehr ihrer selbst schämen“<sup>100</sup>, damit die Produktivität vom Fluch zum Segen sinnlicher Freiheit und menschlichen Genusses werden kann.

## 7.2. Transformation der Triebstruktur: Marcuse II

Was meint Marcuse nun mit dieser „triebmäßigen Transformation“?<sup>101</sup> An dieser Stelle kann die detaillierte Auseinandersetzung Marcuses mit Freud nicht diskutiert werden<sup>102</sup>; ich möchte nur ein Schlaglicht auf die Konsequenzen für den Arbeitsbegriff werfen. Arbeit erscheint hier als ein Grundmoment des Realitätsprinzips, das das Lustprinzip einschränkt und sublimiert.<sup>103</sup> „[D]er Mensch lernt, augenblickliche, ungewisse und zerstörerische Lust zu Gunsten einer späteren, beschränkten, aber gesicherten Lusterfüllung aufzugeben.“<sup>104</sup> Diese Unterdrückung unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung kann als eine Modifikation des Lustprinzips angesehen werden, sie ist eine Unterdrückungsleistung des Lebenswillens, des Eros selbst.<sup>105</sup> Arbeit lässt sich so als libidinöse Tätigkeit unter den Bedingungen der Lebensnot verstehen, aufgrund derer „Energien von der Sexualbetätigung weg auf Arbeit [zu] lenken“ sind.<sup>106</sup> Marcuse interpretiert so gesehen Entfremdung nicht vor dem Hintergrund einer im Grunde erfüllenden Arbeit (anthropo-poietische Arbeit), sondern Arbeit als eine ursprüngliche Entfremdungsform von Lust. Diese notwendige Triebunterdrückung bzw. -sublimierung stellt für Marcuse eine anthropologische oder ‚biologische‘ Voraussetzung<sup>107</sup> nicht bloß des Überlebens, sondern ebenso sehr der Entwicklung von Rationalität, Kunst, Kultur und gesellschaftlichem Zusammenleben dar. In der Form „zusätzlicher Unterdrückung“<sup>108</sup> internalisiert sich zudem gesellschaft-

<sup>100</sup> Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 40.

<sup>101</sup> Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 40.

<sup>102</sup> Vgl. dazu Veronika Füchtner, „Das Unbehagen in der Triebstruktur. Herbert Marcuses Aneignung von Sigmund Freud“, in: Peter-Erwin Jansen/Redaktion ‚Perspektiven‘ (Hg.), *Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1999, 113–129.

<sup>103</sup> Freud schreibt „[D]a [die menschliche Gesellschaft] nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf Arbeit lenken.“ Zitiert nach Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 22.

<sup>104</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 19.

<sup>105</sup> Es lassen sich destruktive und libidinöse, Ich-triebe oder Selbsterhaltungstribe bzw. Lebenstribe und Todestribe bei Freud unterscheiden. Dabei wird der „Eros [...] als die große einende Kraft definiert, die alles Leben erhält“ (Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 32).

<sup>106</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 22.

<sup>107</sup> Vgl. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 21–41.

<sup>108</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 40.

liche Herrschaft als Sphäre der Allgemeinheit und es etabliert sich ein „Leistungsprinzip“<sup>109</sup>, das den konkreten Lustverzicht im Rahmen einer übergeordneten Produktionsleistung fasst und Arbeit zum Lebensprinzip erhebt.

Die Arbeit ist allgemein geworden, und so sind es die der Libido auferlegten Beschränkungen: die Arbeitszeit, die den größten Teil der Lebenszeit des Menschen ausmacht, ist eine leidvolle Zeit, denn entfremdete Arbeit bedeutet das Fehlen der Befriedigung, die Verneinung des Lustprinzips.<sup>110</sup>

Die individuelle Lustbefriedigung unterwirft sich dem übergeordneten Eros, der sich als Produktivität, als Leistungsinstanz darstellt, „erotische Leistung ist mit gesellschaftsfördernder Leistung gleichgerichtet.“<sup>111</sup>

Diese triebunterdrückende und doch fundamental libidinöse Konstellation entfremdeter Arbeit resultiert aus dem Umgang mit der blanken Lebensnot. Durch die technische Entfaltung der Produktivkräfte sei es dagegen heute durchaus möglich, „Armut und Elend“ und „entfremdete Arbeit“ abzuschaffen.<sup>112</sup> Dennoch hält sich das Leistungsprinzip hartnäckig, indem die warenfetischistische Produktionsordnung sich der Sphäre des Genusses und der libidinösen Entfaltung bemächtigt. „Die Ausdehnung der Kontrolle auf ehemals freie Regionen des Bewußtseins und der Muße gestatten eine Lockerung der Sexual-Tabus.“<sup>113</sup> So wird der ganze Bereich der Konsumtion und der individuellen erotischen Verhältnisse zunehmend unter die Gesetze des Leistungsprinzips gestellt. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte werden die zuvor arbeitsförmig unterdrückten libidinösen Energien warenförmig frei und selbst zum Mittel der Unterdrückung. Kulturindustrie, repressive Entsublimierung<sup>114</sup> und repressive Toleranz<sup>115</sup> sind hier die entscheidenden Schlagworte, durch die Marcuse das Fortbestehen der unterdrückenden Produktionslogik trotz realer Möglichkeit ihrer Abschaffung erklärt. „Im Austausch gegen Bequemlichkeiten, die sein Leben beherrschen, verkauft [der Einzelne] nicht nur seine Arbeitskraft, sondern auch seine freie Zeit.“<sup>116</sup>

Der Vordenker der sexuellen Befreiung war ein radikaler Kritiker eines sexuellen Ausverkaufs der Menschen. Er fordert dagegen eine Entwicklung der Selbstsublimierung, der Sexualität hin zum Eros.

<sup>109</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 49.

<sup>110</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 49–50.

<sup>111</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 50.

<sup>112</sup> Herbert Marcuse, *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt a.M. 1980, 12.

<sup>113</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 95–96.

<sup>114</sup> Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 199–200.

<sup>115</sup> Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. v. Alfred Schmidt (Sammlung Luchterhand 4), 21. Aufl., Darmstadt 1987, 236–238.

<sup>116</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 101.

Unter nicht-repressiven Bedingungen tendiert die Sexualität dahin, sich zum Eros zu „entwickeln“ – das heißt zur Selbstsublimierung in dauerhafte und erweiterte Beziehungen (einschließlich von Arbeitsbeziehungen), die dazu dienen, die Triebbefriedigung zu intensivieren und zu vergrößern.<sup>117</sup>

Die Möglichkeit der erotischen Sublimierung ist historisch mit der triebunterdrückenden Arbeit verknüpft, soll diese nun aber durch neue erotische, sinnliche und befriedigende Tätigkeitsformen ablösen. Modell für diese andere, nicht-entfremdete, sublimierende Tätigkeitsform ist das freie Spiel in Anlehnung an Kant und Schiller und der platonische Eros.<sup>118</sup> Freies Spiel und Eros kennzeichnen als sinnlich-sublimierte Dimensionen der Lustbefriedigung Marcuses Utopie der Aufhebung der Arbeit. Die Parole ‚von Marx zu Fourier überzugehen‘, muss als die Forderung verstanden werden, das Reich der Notwendigkeit *vollständig* in einem Reich der Freiheit aufzuheben; alle Arbeit müsste ihren Zwangscharakter einbüßen und alles Notwendige sich quasi als ein Kollateraleffekt der freien, spielerischen und libidinösen Betätigung der Menschen erledigen. Wo also mit Marcuse von einer Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel gesprochen werden kann, meint es die „vollständige Unterordnung der Arbeit“<sup>119</sup> unter die spielerische Wirklichkeitsaneignung. Diese Befreiung im libidinösen Spiel sei „völlig unvereinbar mit den Institutionen des Leistungsprinzips“, worauf hinzuweisen Marcuse gesteigerten Wert legt, da eine Tendenz bestehe „die repressive Produktivität als menschliche Selbstverwirklichung zu feiern.“<sup>120</sup> Nimmt man diese radikal-utopische Wendung ernst, müsste man tatsächlich von einer restlosen Aufhebung der Arbeit zugunsten einer erotisch-künstlerischen Existenz ohne Not ausgehen.

### Schluss: Plädoyer für eine Begrenzung der Arbeit

Wie zu Beginn bemerkt, vermengt sich im Begriff selbstverwirklichender Arbeit ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit mit den Komplexen der Reproduktion/Libido, Eros/selbstzweckhafter Tätigkeit und Ästhetik/Kreativität. Bei dieser Motiv-Gemengelage des Arbeitsbegriffs hat auch Muße gute Chancen, untergebracht zu werden – die Frage ist nur, ob von ihr unter dem Anspruch der Arbeit

<sup>117</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 219.

<sup>118</sup> Früchtl spricht von einer „Synthese hedonistisch-antiidealistischer und kantisch-antihedonistischer Position“ (Josef Früchtl, „Revolution der Sinnlichkeit und Rationalität. Eine Erinnerung an Marcuse in aktualisierender Absicht“, in: Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik*, Giessen 1989, 287–301, 294). Vgl. dazu Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 171–233.

<sup>119</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 194.

<sup>120</sup> Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 215.

mehr bleibt, als sich verzehrende Selbstoptimierung; die Anlehnung der New Economy und des Entrepreneurships an Mußediskurse<sup>121</sup> lassen solche Funktionalisierung des Mußekonzepts zum Zwecke der Leistungsoptimierung befürchten.<sup>122</sup> Mir scheint es verdächtig, dass gerade in der Menschheitsepoche, die eine Ökonomie grenzenloser Produktion und instrumentell-entfremdeter Arbeitsformen global etabliert hat, Arbeit mehr und anderes bedeuten soll, als ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit. Dass Arbeit tatsächlich ihr Antlitz wandelt und herkömmliche Formen von Lohnarbeit zum Teil ablöst, ändert nichts an der Struktur der Wertbildung durch ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit, dass also Mehrwert erzielt wird, indem produktive Verausgabung von Lebenszeit warenförmige Gestalt annimmt und mit Profit verwertet wird. Dass in manchen Bereichen diese Verwertung nicht mehr eindeutig als Arbeit identifiziert werden kann, weil sie mit Konsum verweben ist, stellt ein luxuriöses Problem dar, das den Großteil der Menschen in ihrer Lebensrealität nicht oder nur am Rande betrifft. Wo das der Fall ist, können wir Arbeit vielleicht nicht mehr eindeutig von Konsum unterscheiden, das heißt aber noch lange nicht, dass darum der Muße das Feld bereitet wäre.

Marx, Fourier und Marcuse sind drei Autoren, an die man denken könnte, wenn man nach modernen Arbeitsbegriffen sucht, die Muße konzeptionell implizieren. Bei Marcuse bleibt aber bei genauerer Hinsicht keine Arbeit mehr, die mit Muße zu vereinen wäre, denn sie hätte sich vollständig in Spiel und Eros verwandelt. Bei Fourier stößt man auf die Utopie einer totalitär anmutenden Sozialtechnologie libidinöser Arbeit, die kein Selbst mehr übrigließe, das sich einen Selbstzweck zuschreiben könnte. Bei Marx schließlich stößt man auf eine grundsätzliche Ambivalenz des Arbeitsbegriffs, die entschieden werden muss, um das Verhältnis von Muße und Arbeit klären zu können. So lässt sich der sehr weite und erotisch-reproduktiv aufgeladene Begriff anthropo-poietischer Arbeit aufgreifen, die Entfaltung des Menschen an menschliche Arbeit knüpfen und Muße, die überflüssig geworden ist, schließlich als Ausdruck von Ausbeutungsverhältnissen und bourgeoiser Dekadenz *ad acta* legen. Diesen Weg, der schließlich in Produktionsfetischismus und totale biopolitische Steuerung geführt hat, ist im

---

<sup>121</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Michael Vollstädt, „Wirtschaft in Muße – Entrepreneurship als Form mußevoller Tätigkeit“ und Stephanie Sommer, „Zum Verhältnis von Arbeit, Muße und digitalen Technologien“ in diesem Band.

<sup>122</sup> Ulrich Bröckling hat im Zusammenhang des ‚Unternehmers seiner selbst‘ von einem ‚Verfleißigungsprogramm‘ (Ulrich Bröckling, „Vermarktlichung, Entgrenzung, Subjektivierung. Die Arbeit des unternehmerischen Selbst“, in: Jörn Leonhard/Willibald Steinmetz (Hg.), *Semantiken von Arbeit. Diachrone und vergleichende Perspektiven*, Köln/Weimar/Wien 2016, 371–390, 389) gesprochen. Sein Verweis auf die Bedeutung der Vergegenwärtigung eines Jenseits der Arbeit in Bezug auf die ‚Glücklichen Arbeitslosen‘ sollte auch in diesem Rahmen ins Gedächtnis gerufen werden, um sich klar zu machen, dass Muße als kategorialer Gegensatz zur Arbeit hierzu Sinnoptionen bereitzustellen in der Lage wäre.

Großen und Ganzen der orthodoxe Marxismus sowjetischer Prägung gegangen, wie man Marcuses oben zitierte Studie entnehmen kann.

Angesichts der akuten Probleme, die unbegrenztes Produktionswachstum und ein Verständnis von Arbeit, das sich implizit noch immer durch Versprechen erotisierter Selbstverhältnisse zur Entgrenzung anschickt, hervorrufen, scheint es mir dagegen wichtig, ausgehend von den ökonomischen Schriften Marx', eine radikale Arbeitskritik stark zu machen. Diese müsste die Entfaltungsmöglichkeit des Menschen letztlich in einer freien Zeit verorten, die nicht mehr bloß als Freizeit (Nichtarbeit und Erholungszeit) sondern als Mußezeit zu verstehen wäre (also als eine Zeit, die durch Selbstzweckhaftigkeit, Erfahrungsoffenheit und Eigendynamik geprägt wäre). Die Marx'sche Analyse weist darauf hin, dass sich diese Möglichkeit aus der Entfaltung des Kapitalismus selbst ergibt, welche die „Gesellschaft von der Arbeit überhaupt emanzipiert“.<sup>123</sup> Wenn eine Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Ökonomie um sich greift, wird es relevanter als je zuvor, einen präzisen, ökonomisch begrenzten Arbeitsbegriff zu verwenden und eindeutige Unterscheidungen der Sphären von Arbeit und Muße zu treffen. Man darf sich hierzu an den Marx des Kapitals halten, der Arbeit als notwendige und ökonomisch zweckbestimmte Tätigkeit fasst, wenn er schreibt:

Die Freiheit [...] kann nur darin bestehen, daß [die] vergesellschaftete[n] Mensch[en] [...] diesen [...] Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt 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 seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.<sup>124</sup>

Grundbedingung von Muße wäre in diesem Sinne die scharfe Trennung von ‚Home‘ und ‚Work‘. Um Willen des Genusses freier Zeit ist Arbeit notwendig und als Notwendige möglichst menschenwürdig zu organisieren, gerecht zu verteilen und auf ein Minimum zu reduzieren. Man hat es hier mit einem Umschlag von Quantität in Qualität zu tun: Das private Komplement der Arbeit, die Freizeit, müsste derart anwachsen, dass sie sich in eine freie Zeit der Muße und Selbstentfaltung des Menschen wandeln könnte, d.h. dass die Lebenszeit des Menschen nicht mehr von der Arbeit, sondern vielmehr die notwendige Arbeit von der Muße als ihrem Zweck und Sinn bestimmt wäre.

<sup>123</sup> Martin Burckhardt, „Der Kapitalismus ist tot (er weiß es nur noch nicht). Marx' ‚Maschinenfragment‘ und die Logik des Plattform-Kapitalismus“, in: *Merkur* 72,8 (2018), 21–33, 28.

<sup>124</sup> Karl Marx, *Kapital Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, Marx Engels Werke, Bd. 25, hg. v. Institut für Marxismus–Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 406.

Ich plädiere also mit Marx nicht bloß dafür, den Begriff der Arbeit, sondern auch die reale Arbeitszeit im Leben der Menschen radikal einzugrenzen, um Muße zu ermöglichen. Das müsste auch bedeuten, die allzu enge Bindung gesellschaftlicher Anerkennung und öffentlicher Teilhabe an Arbeit zu lockern. Nicht alles, was wir als wichtige gesellschaftliche ‚Leistungen‘ oder Qualitäten unseres Zusammenlebens verstehen, muss arbeitsförmig erscheinen, um Anerkennung zu verdienen. Vielmehr käme es meines Erachtens darauf an, gerade auch den Tätigkeiten eine besondere ideelle wie auch materielle Wertschätzung zukommen zu lassen, die nicht der Sphäre der Arbeit entspringen. ‚Gutes Leben‘ jenseits aller Leistungsanforderungen wertzuschätzen und durch radikale Umverteilung des Reichtums zu finanzieren, entspräche den aktuellen Anforderungen in einer Welt, die allen Grund hat, sich nach einem Ende des Wachstumszwangs zu sehnen. Öffentliche Räume und gesellschaftliche Teilhabe, die nicht an Arbeit gebunden sind, zu ‚fördern und zu fordern‘, scheint mir ein Desiderat für Gesellschaften, die dabei sind ihre demokratische Übereinkunft im Arbeitskampf der Verwertung aufzureiben. Jenseits der Arbeit beginnt die „Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt“, d.h. gesellschaftliche Selbstentfaltung, ein sich genießendes Tätigsein, Spiel, Erotik, Muße. Arbeit wird notwendig bleiben, ist darum aber noch lange nicht sexy.