

**Alastair Hemmens**

## **Marx'sche Theorie und die Kritik der Arbeit**

### ***Vorbemerkung***

*Bei diesem Text handelt es sich um eine Übersetzung des Eingangskapitels „Marxian Theory and the Critique of Work“ aus dem Buch The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord von Alastair Hemmens (erschienen 2019 bei Palgrave Macmillan). Hemmens lehrt und arbeitet an der University of Cardiff in Großbritannien und hat sich insbesondere durch die Übersetzung diverser Bücher und Artikel von Anselm Jappe ins Englische verdient gemacht.*

*In seinem Buch befasst er sich mit den arbeitskritischen Aspekten im französischen Denken, das nämlich bereits eine relativ lange und ausgeprägte Tradition der Arbeitskritik aufweist – vom utopischen Sozialisten Charles Fourier über Paul Lafargue („Das Recht auf Faulheit“) bis hin zum führenden Kopf des französischen Situationismus Guy Debord. Eingeleitet wird das Buch mit einem Kapitel, das eine der vielleicht präzisesten Zusammenfassungen der kategorialen Arbeitskritik und der wertkritischen Unterscheidung zwischen „exoterischem“ und „esoterischem“ Marx enthält. Dieses Kapitel wird daher an dieser Stelle erstmals in deutscher Übersetzung veröffentlicht.*

*Das Kapitel wurde für die Übersetzung geringfügig gekürzt. Aus dem Englischen übersetzt hat es Andreas Urban.*

Die Kritik der Arbeit wurde in der Vergangenheit in den Diskussionen über das französische Denken als Randthema behandelt. Obwohl es eine Reihe von Studien über den populären Widerstand gegen die Arbeit am Arbeitsplatz selbst gibt[1], ist die Analyse der intellektuellen Geschichte des Anti-Arbeits-Diskurses in Frankreich bestenfalls bruchstückhaft und nur sehr selten im Mittelpunkt des kritischen Interesses. Das ist bedauerlich, denn Frankreich hat eine einzigartig reiche intellektuelle Tradition der Arbeitskritik, die mindestens bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückreicht und einige seiner wichtigsten Denker und kulturellen Bewegungen inspiriert hat. Dazu gehören der utopische Sozialist Charles Fourier (1772–1837), der für eine Aufhebung der Trennung zwischen Arbeit und Spiel plädierte, der eigensinnige Schwiegersohn von Marx, Paul Lafargue (1842–1911), der ein *Recht auf Faulheit* (1880) forderte; der Vater des Surrealismus André Breton (1896–1966), der einen „Krieg gegen die Arbeit“ propagierte, und natürlich der französische Situationist Guy Debord (1931–1994), auf den das berühmte Graffito „Ne travaillez jamais“ (dt. „Arbeitet nie“) zurückgeht, sowie eine Vielzahl anderer Gruppen und Persönlichkeiten vor und nach ihm. Obwohl viele dieser Persönlichkeiten heute zu Recht für ihre wichtigen Beiträge zur Entwicklung des französischen Denkens gewürdigt werden, waren die arbeitskritischen Aspekte ihrer jeweiligen intellektuellen Projekte sowie die Kerngedanken, die diese dissidente Tradition als Ganze antrieben, nicht Gegenstand einer ernsthaften theoretischen Analyse. Es wäre keine maßlose Übertreibung, wenn man sagen würde, dass in gleichem Maße wie Arbeiter, die sich weigern, sich der Fabrikdisziplin zu unterwerfen, oft verunglimpft und an den Rand gedrängt wurden, auch die radikalen französischen Denker, die die Arbeit als etwas sehr Verdächtiges erachteten, damit konfrontiert waren, dass dieser Aspekt ihrer Schriften im Großen und Ganzen ignoriert und

als naive Utopie oder sogar als reaktionär abgetan wurde.[2]

Die Tatsache, dass die Kritik der Arbeit in Theorie und Praxis auch heute noch auf großen Widerstand stößt, ist nicht überraschend. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert ist es politischer Konsens, dass Arbeit sowohl eine Naturnotwendigkeit als auch, zumindest wenn sie nicht ausgebeutet wird, ein soziales Gut ist. Viele halten sie für den Grundstein jeder menschlichen Gesellschaft und sogar für das entscheidende Merkmal allen menschlichen Seins. Die Identifikation des Menschen mit dem *homo faber*, dem „Schöpfer“, einem Wesen, das sich selbst und die Welt um sich herum durch den produktiven Prozess bewusst gestaltet, ist für fast alle Formen des modernen Denkens konstitutiv. Die Arbeit als solche wurde in der Moderne auf unterschiedliche Weise als Quelle des gesellschaftlichen Reichtums, der Identität, des Stolzes, der Freiheit, des gesellschaftlichen Fortschritts, der sozialen Gerechtigkeit und sogar als das Wesen der Gesellschaft oder, wie Marx es im *Kapital* (1867) ausdrückt, als „das Leben selbst“ betrachtet. In dem Maße, in dem die Arbeit die moderne Gesellschaft prägt, ist dies tatsächlich der Fall. Die meisten modernen Menschen sind von ihrer Geburt an für eine Kindheit bestimmt, die der Ausbildung für den Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt gewidmet ist, und, wenn sie zu den „glücklichen Gewinnern“ gehören, für ein Erwachsenenleben, das sie hauptsächlich in der Fabrik, im Laden oder in der Werkstatt verbringen. Selbst der Sohn des Bourgeois, der vielleicht nie in seinem Leben arbeiten muss, verdankt seine Existenz der Arbeitswelt und hat oftmals trotzdem einen Arbeitsplatz. Die politische und soziale Theorie hat sich daher nicht so sehr auf die kritische Analyse der Arbeit als solcher konzentriert, sondern auf die Frage, wie die Arbeit am besten verwaltet und ihre Früchte zum größten gesellschaftlichen Nutzen verteilt werden können.

Beide Seiten des politischen Spektrums sind weit davon entfernt, sie zu kritisieren, und haben um die Arbeit (und sehr oft auch um den „Arbeiter“) einen regelrechten Kult errichtet. Wie Anselm Jappe feststellt, waren selbst die eher libertären Flügel der Linken, wie der Anarchosyndikalismus, nicht ganz frei von diesem Fanatismus, wie man an der Verherrlichung der Industrie durch diese Ideologie sehen kann (vgl. Jappe 2017a, S. 15). Diese Produktionsreligion erreichte freilich ihren schrecklichen Höhepunkt in den sowjetischen Gulags und in den „negativen Fabriken“ (Postone 1991; ebenso Kurz 2009, S. 498ff.) der nationalsozialistischen Konzentrationslager, wo, wie die Situationisten einmal bemerkten, das Schild über den Toren verlautbarte: „Arbeit macht frei“.[3] Gegenwärtig haben nur sehr wenige Regierungen, abgesehen von Schurkenstaaten wie Nordkorea, das Bedürfnis, etwas so Systematisches wie die Gulags zu organisieren; der zeitgenössische Kapitalismus ist, wie selbst ein kurzer Blick in die heutigen Zeitungen beweist, durchaus in der Lage, auch ohne jede staatliche Intervention die extremsten Opfer für den Arbeitsgott darzubringen. Es sei daran erinnert, dass die kruden produktivistischen Propagandabilder der Regime „nachholender Modernisierung“[4] der Vergangenheit, über die sich die heutigen Liberalen so leicht lustig machen, nur deshalb als notwendig erachtet wurden, weil diese „rückständigen“ bäuerlichen Bevölkerungen sich noch nicht vollständig einer industriellen Arbeitsdisziplin unterworfen hatten, die im Westen längst bis in die Tiefenschichten der modernen Psyche verinnerlicht worden war. Mit anderen Worten: Der Besuch der Kirche der Arbeit ist in der heutigen Welt der westlichen „freien Märkte“ und der „Demokratie“, in der wir angeblich nur noch als Bürger und Verbraucher anerkannt werden, nicht weniger obligatorisch. Wenn überhaupt, dann ist lediglich die Sprache noch perfider geworden, wie die Orwell'sche Doppelzüngigkeit heutiger linker Politiker bezeugt. Es gibt keine „Arbeiterklasse“ mehr, nur noch „arbeitende Menschen“ und „arbeitende Familien“. Es gibt keine „Arbeitslosen“, sondern nur noch „Arbeitssuchende“. Der deutsche Sozialdemokrat Friedrich Ebert (1871–1925) sagte einmal allen Ernstes: „Sozialismus bedeutet vor allem, viel zu arbeiten“ (zit. nach Jappe 2005, S. 93).

Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass der gesellschaftliche Konsens, der die Arbeit in den letzten Jahrhunderten umgeben hat, in Auflösung begriffen ist. Auch wenn es schon immer Widerstand und Opposition gegen die Arbeit gegeben hat, kann sich der Kapitalismus zum Glück nicht überall und zu jeder Zeit gleichmäßig entwickeln. Die Wut über das „loi travail“, das Arbeitsgesetz, mit dem eine sozialistische Regierung versucht hat, einige der mageren Schutzmaßnahmen, die den Arbeitnehmern zugestanden werden, zurückzuschrauben, hat in Frankreich zu großen Protesten geführt, bei denen Menschen mit Schildern auf die Straße gingen, auf denen „Arbeit tötet“ und – in Anlehnung an Debord – „Niemals arbeiten“ geschrieben stand. Man denke auch an den großen Erfolg von Büchern, in denen Wege aufgezeigt werden, wie man sich der korporativen Disziplin am modernen Arbeitsplatz widersetzen kann, so etwa *Bonjour Laziness: Why Hard Work Doesn't Pay* (2004) von Corinne Maier; oder von Dokumentationen wie *Attention Danger Travail* (2003) von Pierre Carles, die die Bewegung französischer „Arbeitssuchender“ begleitet, welche stolz und im Kontext der „Arbeitsgesellschaft“ wirklich mutig sagen, dass sie einfach nur ihr Leben genießen wollen, ohne sich um eine Arbeit bemühen zu müssen, die es entweder gar nicht gibt oder die sich unter den auferlegten Bedingungen kaum lohnt.

In der Tat findet man überall eine wachsende Zahl von Vorschlägen aus allen Bereichen der Gesellschaft, sogar aus den Betriebswirtschaftsschulen, wie das „Problem der Arbeit“ in den Griff zu bekommen sei: von gut gemeinten Forderungen nach einem Grundeinkommen, „Degrowth“ und Hausfrauenlöhnen bis hin zu Argumenten für eine bessere Vereinbarkeit von Beruf und Privatleben, einer grünen Wirtschaft und der seit Beginn der industriellen Revolution ständig wiederkehrenden Hoffnung, dass die Technologie uns durch Automatisierung endgültig von der „Naturnotwendigkeit“ der Arbeit befreien wird. Allein in Großbritannien und Amerika ist in den letzten Jahren eine Fülle von Titeln erschienen, die die Möglichkeit einer kritischeren Haltung gegenüber der Arbeit propagieren (z.B. Fleming 2015; Frayne 2015; Srnicek/Williams 2015; Weeks 2011). Viele dieser Studien beziehen sich, wie auch die sozialen Bewegungen, die es heute in Frankreich gibt, auf Figuren aus der Geschichte der französischen Arbeitskritik, wenn auch mitunter in überspitzter Form. Sie tun dies, um sowohl eine Quelle der intellektuellen Inspiration aus der Vergangenheit für die Bewältigung der Probleme der Gegenwart zu finden, als auch um sich selbst in eine fortlaufende Geschichte des Volkswiderstands gegen die kapitalistische Ausbeutung einzuordnen. Es ist nicht im Geringsten überraschend, dass britische und amerikanische Autoren nach Frankreich blicken, wenn man bedenkt, dass wir in unserer gemeinsamen Geschichte auf die Franzosen entweder die Eigenschaft der Faulheit projizieren oder ihre Neigung, dem Leben außerhalb der Arbeit einen größeren kulturellen Wert beizumessen – je nachdem, welchen Standpunkt man einnimmt. Obwohl solche Projektionen in der Vergangenheit aufgrund der ungleichen industriellen Entwicklung einen gewissen Wahrheitsgehalt gehabt haben mögen (mit dem Vorbehalt, dass Faulheit, wenn sie Widerstand gegen den modernen Arbeitsprozess bedeutet, nur etwas Gutes sein kann), lässt sich kaum behaupten, dass sie die französische Nachkriegsgesellschaft charakterisieren, auch wenn einige französische Arbeiter noch die Würde besitzen, nicht hastig ein Sandwich am Schreibtisch zu essen, und immer noch einige soziale Vorteile genießen, die ihren britischen und amerikanischen Kollegen verwehrt sind.[5]

Diese jüngsten Entwicklungen sind in erster Linie eine Reaktion auf die globale Finanzkrise von 2008, die selbst nur ein Epiphänomen an der Oberfläche der tieferen strukturellen Krise war, die der Kapitalismus seit dem Ende des Nachkriegsbooms in den frühen 1970er Jahren durchläuft. Obwohl es immer noch viele bezahlte Ökonomen gibt, die weiterhin das Hohelied des zukünftigen Wohlstands singen, ist es selbst für die parteiischsten Beobachter immer schwieriger geworden, die offensichtliche Absurdität der immensen Produktionsfähigkeit der

Gesellschaft und die Realität der Massenarbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, der Arbeitsarmut, der Prekarität und der unerbittlichen Kürzungen bei Kunst, Bildung und Sozialleistungen zu ignorieren. Allein die heutigen Arbeitslosenzahlen in vielen westlichen Ländern hätten jede Nachkriegsregierung in Verlegenheit gebracht (vgl. Kurz 2009, S. 653ff.). Gleichzeitig ist man sich auch in den höheren Etagen der Macht bewusst, dass wir nicht so weitermachen können wie bisher, wenn wir wollen, dass der Planet weiterhin ein lebensfähiges Habitat bleibt, und dennoch machen wir so weiter. Mainstream-Zeitungen im Vereinigten Königreich und in Frankreich sprechen sogar über die Fülle von „Bullshit-Jobs“ (Graeber 2018) – übrigens eine Tautologie, wie man hinzufügen möchte –, und es gibt ein reales Gefühl des Niedergangs der „Arbeitsgesellschaft“, da die Bedingungen des Hyperwettbewerbs die jeweils aufeinanderfolgenden nationalen Regierungen dazu bringen, immer noch schlechtere Bedingungen durchzusetzen in einer Epoche, von der der Babyboomer-Generation gesagt wurde, dass sie von Freizeitgestaltung bestimmt werden würde (vgl. de Foucher 2016). Alles deutet darauf hin, dass die sozialen Bewegungen, wenn sie wirksam sein wollen, zunehmend gezwungen sind, den Kult der Arbeit frontal anzugehen, und deshalb ist die französische Arbeitskritik aktueller denn je.

Es ist jedoch nicht die Aufgabe der kritischen Theorie, sozialen Bewegungen und unterdrückten Subjekten hinterherzulaufen und ihnen zu sagen, wie toll sie und das, was sie tun, bereits sind. Obwohl diese intellektuellen und sozialen Entwicklungen viel Positives hervorgebracht haben, scheint es auch viel Unklarheit und Verwirrung darüber zu geben, was Arbeit eigentlich ist und worin infolgedessen eine Kritik der Arbeit sinnvollerweise bestehen könnte. Auf der einen Seite gibt es eindeutig eine wachsende Unzufriedenheit mit den konkreten Formen und Bedingungen der Arbeit und ihrer Entlohnung, so wie sie sich derzeit darstellen. Es gibt sogar ein weit verbreitetes Gefühl des Bedeutungsverlustes von Arbeitsethos und Arbeit selbst als Zentrum des sozialen Lebens (vgl. exemplarisch Méda 2010). Andererseits gibt es zwar eine allgemeine Desymbolisierung oder postmoderne Dekonstruktion des Arbeitsethos, eine Anerkennung seiner Relativität, aber es gibt kein wirkliches Gefühl dafür, in Bezug auf was es relativ ist und wodurch dies gesellschaftlich begründet ist. In der Tat wird das Arbeitsethos, das nur ein kulturelles Epiphänomen ist, fast immer mit der „Arbeit“ als solcher oder der Arbeit im Allgemeinen vermischt. Und es zeigt, wie sehr das moderne Subjekt real an der Arbeit *per se* hängt. Alles und jeder kann schuld sein, nur nicht die Arbeit selbst: die Arbeitsethik, die neoliberale Regierungsführung, die Work-Life-Balance, die historischen Niederlagen und der Verrat der Arbeiterklasse, die kapitalistische Ausbeutung im Allgemeinen (als ob es heute nicht ein echtes Privileg wäre, überhaupt einen Job zu haben, bei dem man ausgebeutet werden kann), und so weiter. Alle großen linken Ideologen, einschließlich solcher wie Thomas Piketty (*Das Kapital im 21. Jahrhundert*, 2014), richten ihre Kritik weiterhin auf die Sphären der Zirkulation und des Tausches, als ob die Arbeit als solche wirklich eine völlig neutrale Tatsache des Lebens wäre.

Bereits 1999 hatten die französischen Soziologen Luc Boltanski und Ève Chiapello festgestellt, dass eine gewisse künstlerische Kritik an der Arbeit, wie sie in den französischen Avantgarden der Vergangenheit verkörpert wurde, in einen „neuen Geist des Kapitalismus“ eingeflossen ist, wenn auch jeder umfassenderen Gesellschaftskritik entkleidet (vgl. Boltanski/Chiapello 2003). Im Zuge der Recherchen zu meinem Buch stieß ich auf eine Unternehmensberatung, die mit dem Satz „never work“ warb, denn „*wenn Sie Ihre Arbeit genießen, werden Sie keinen einzigen Tag in Ihrem Leben arbeiten*“. Die traditionelle protestantische Arbeitsethik wird in der westlichen Gesellschaft längst nicht mehr als unbestreitbar positiv angesehen. Wie dieses Beispiel jedoch zeigt, ist die bloße Ablehnung der Arbeitsethik und der Versuch, ihren Zumutungen zu entkommen, ziemlich bedeutungslos, wenn diese nicht Teil einer tiefergehenden Gesellschaftskritik sind. Man kann die Arbeit

hassen und deshalb andere Menschen für sich arbeiten lassen. Man kann seinen Job hassen, sich aber einen besseren vorstellen, bei dem man mehr Urlaub und ein schöneres Auto hat. Man kann für einen Mindestlohn arbeiten und in einer winzigen Wohnung in New York City leben, während man sich selbst einredet, das Prekariat sei ein glamouröses Bohème-Dasein. Man kann den neoliberalen Arbeitsplatz verabscheuen, aber nostalgisch von der fordistischen Fabrikhalle der Nachkriegszeit träumen. Vor allem kann man denken, dass unter den richtigen Bedingungen Arbeit für niemanden ein Problem wäre, und sich selbst als Teil einer heroischen Geschichte des Volkswiderstands gegen kapitalistische Unterdrückung sehen. Selbst wenn man sich eine postkapitalistische „arbeitsfreie“ Zukunft vorstellt, kann man immer noch in Begriffen der Arbeitsorganisation denken. Arbeiter und Kapitalisten sind gleichermaßen geneigt, diejenigen, die nicht oder nicht hart genug arbeiten, als „Schmarotzer“ zu verurteilen (ein Vorwurf, den sie sich oft gegenseitig gemacht haben). Erstaunlich selten jedoch – und das trifft letztlich, mehr oder weniger, auch auf viele französische Denker zu – wird das Versprechen einer „Kritik der *Arbeit*“ wörtlich genommen und die Kategorie der Arbeit bzw. die Arbeit selbst kritisiert.

### Der exoterische Marx

Das wichtigste philosophische Argument und der Modus der Analyse, der an dieser Stelle aufgegriffen wird, besteht darin, dass es eigentlich nur zwei Möglichkeiten gibt, die Arbeitskritik zu verstehen und anzugehen. Die erste taucht direkt in eine empirische, historische, ethische und moralische kritische Analyse ein und geht davon aus, dass die Arbeit als solche nicht problematisch ist, aber unter bestimmten Bedingungen problematisch werden kann. Die zweite gründet die Analyse dieser phänomenologischen Erscheinungsformen der Arbeit im Kapitalismus auf eine Kritik der Kategorie Arbeit selbst. Obwohl diese beiden unterschiedlichen Ansätze gelegentlich zu sehr ähnlichen Schlussfolgerungen kommen können, müssen sie notwendigerweise von sehr unterschiedlichen Auffassungen ausgehen, was Arbeit und ihre Rolle in der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich ist. Es ist sogar möglich, dass Aspekte beider Ansätze im Werk eines einzigen Autors zu finden sind, vor allem in den Schriften von Karl Marx selbst, der als der wichtigste intellektuelle Begründer zweier unterschiedlicher und manchmal komplementärer Denkschulen über die Arbeit in der modernen kritischen Theorie angesehen werden kann: die des traditionellen Marxismus und die der Marx'schen „Wertkritik“. Ein besseres Verständnis dieser beiden Ansätze trägt dazu bei, einige der wichtigsten theoretischen Probleme und kritischen Perspektiven aufzuzeigen.

Der erste Ansatz, der weitgehend mit dem verbunden ist, was Robert Kurz die „exoterische“ Seite des Marx'schen Denkens nennt[6], aber ebenso charakteristisch für das moderne Denken im Allgemeinen ist, könnten wir als „phänomenologischen“ Analysemodus bezeichnen, da er in erster Linie mit einer Kritik der empirisch wahrgenommenen Objekte beginnt, und zwar auf eine Weise, die, wie Kurz argumentiert, selbst in postmoderner Form implizit positivistisch ist (vgl. Kurz 2004a, S. 44-49). Aus einer solchen Perspektive könnte „Arbeit“ *per se* niemals Gegenstand der Kritik sein, sondern nur bestimmte Phänomene, die unter ihren Begriff fallen. Es wurde daher viel Tinte verbraucht, um die Phänomenologie oder Soziologie der Arbeit zu kritisieren oder zu beschreiben: die Arbeitsteilung, ihre Bedingungen, ihre Entlohnung, wer sie verrichtet, warum (in einem unmittelbaren Sinne) sie verrichtet wird, wie sie organisiert ist, wie sie sich entwickelt hat, ihre Technologien, ihre Ungerechtigkeit, wie es sich anfühlt, sie zu verrichten, wie ihre Produkte und die Tätigkeit selbst dem Produzenten entfremdet werden usw. Diese Art von Analysen kann sehr aussagekräftige historische und empirische Kritiken darüber liefern, wie die Arbeit im Laufe der letzten mehr als zwei Jahrhunderte den Massen nahegebracht und von ihnen erlebt wurde.

Manchmal haben sie sogar eine große Zahl von Menschen zu revolutionären sozialen Bewegungen motiviert und die Grundlage für die Vorstellung von völlig anderen Gesellschaften geliefert, in denen die „Abschaffung der Arbeit“ und eine andere Art des menschlichen „Stoffwechsels mit der Natur“, wie Marx es ausdrückt, möglich sein könnte.

Andererseits bringt eine solche Perspektive, gerade weil sie nicht von einer Kritik der Arbeit *an sich* ausgeht, eine Menge philosophischen Ballast mit sich, der nicht immer als solcher wahrgenommen wird. So versuchen viele Denker, wenn es um die Definition von Arbeit (oder anderen damit verwandten Begriffen wie „Produktion“) geht, diese Kategorie ohne Bezug auf den Kapitalismus und seine historische Spezifik als gesellschaftliche Lebensform zu verstehen. Arbeit wird vor allem als eine „rationale“ oder „nominale“ Abstraktion verstanden, die im Rahmen einer kritischen Analyse auf jede Form einer historischen oder potentiell postkapitalistischen Gesellschaft angewendet werden kann. Das heißt, sie wird als neutrale, anthropologische Konstante oder transhistorische soziale Form grundlegender menschlicher Aktivität gedacht. Der Anthropologe Herbert Applebaum beispielsweise liefert in seinem Werk *The Concept of Work* (1992) eine Definition, die fast jedem geläufig sein dürfte:

*„Die conditio humana erzwingt die Existenz von Arbeit als Lebensbedingung. Der Mensch ist sowohl in der Natur als auch außerhalb der Natur. Er ist in der Natur als biologisches Wesen, das den Naturgesetzen und den Zyklen von Geburt und Tod unterworfen ist. Er ist außerhalb der Natur durch das, was er als menschliche Umwelt schafft, die durch Arbeit aufgebaut und organisiert wird [...] keine menschliche Gesellschaft kann ohne Arbeit existieren. Es gibt für Menschen keinen Garten Eden. Selbst das Pflücken von Äpfeln ist Arbeit. Welche Art von Zukunft wir auch immer mit unserer Hochtechnologie entwerfen, wir müssen immer noch Nahrung anbauen, Unterkünfte bauen und Kleidung und andere Gegenstände herstellen, um uns zu schützen und unsere materiellen Bedürfnisse zu befriedigen. Und wir werden auch Dienstleistungen anbieten und tauschen müssen, um unsere Bedürfnisse zu befriedigen. Was ist Arbeit? Keine Definition ist zufriedenstellend, denn Arbeit bezieht sich auf alle menschlichen Tätigkeiten, und man müsste alle diese Tätigkeiten erschöpfend erfassen, um die Provinzen der Arbeit erschöpfend zu erfassen.“* (Applebaum 1992, S. ix-x)

Auf den ersten Blick könnte diese Definition nicht unverfänglicher sein. Sie beschreibt zweifellos eine Realität, mit der wir alle, als moderne Menschen, bestens vertraut sind. Applebaum hat sicher nicht unrecht, wenn er sagt, dass viele, wenn nicht alle der von ihm beschriebenen Tätigkeiten auch in einer ganz anderen Zukunft weitergeführt werden müssen und dass viele der Tätigkeiten, die wir heute ausüben, auch von unseren Vorfahren ausgeübt wurden. Aber was erlaubt es Applebaum, all diese verschiedenen Tätigkeiten unter den Begriff „Arbeit“ zu subsumieren, wenn er doch selbst darauf hinweist, dass es nichts an den konkreten Eigenschaften dieser verschiedenen Tätigkeiten gibt, das es uns ermöglichen würde, sie sinnvoll zusammenzufassen? Können wir auch so sicher sein, dass „Arbeit“ existiert, um materielle menschliche Bedürfnisse zu befriedigen? Ist sein Gegenteil der „Nicht-Arbeit“ einfach eine Gesellschaft, der alles wie von Zauberhand auf dem Teller serviert wird, wie sein Bild vom Garten Eden zu suggerieren scheint? Und ist es wirklich die Natur, die uns zur Arbeit zwingt? Bevor ich diese Fragen beantworte, möchte ich anmerken, dass diese Art der Behandlung von „Arbeit“ eine Reihe von Grundannahmen über die menschliche Gesellschaft und den Menschen mit sich bringt – man könnte auch von einer gesellschaftlichen „Ontologie der Arbeit“ sprechen –, die keineswegs neutral oder unanfechtbar ist.

Diese Art des ontologischen Diskurses über Arbeit, der keineswegs transhistorisch ist, ist in der Tat ein Erbe des Idealismus der Aufklärungsphilosophie. Zu der Zeit, als sich der Kapitalismus als umwälzende gesellschaftliche Dynamik abzuzeichnen begann, wurde Arbeit als eine begrenzte Form sozialer Aktivität angesehen, die sowohl unangenehm als auch den niedrigsten Mitgliedern der Gesellschaft vorbehalten war. Dies zeigt sich vielleicht am besten in den zweifelhaften Etymologien, die in den französischen Wörterbüchern der Frühen Neuzeit für den Begriff „Arbeit“ (frz. *travail*) gefunden wurden und die von den Kritikern der Arbeit gerne zitiert werden: Sie leiten sich vom lateinischen *tripaliare* ab, was so viel bedeutet wie „mit einem dreizackigen Instrument foltern“ (Dubois et al. 1995, S. 778). Die Denker der Aufklärung verstanden „Arbeit“ jedoch zunehmend als eine breiter anwendbare, universelle Abstraktion für alle gesellschaftlichen Tätigkeiten und die einfache Verausgabung menschlicher Energie im Allgemeinen (der französische Physiker Gaspard-Gustave de Coriolis [1792–1843] führte später den Begriff der „Arbeit“ als Beschreibung der Energie ein, die in einer mechanischen Aktion aufgewendet wird). Arbeit konnte daher als eine der Vernunft oder dem Logos inhärente Kategorie verstanden werden, durch die das Individuum die gesamte Realität sowohl materiell als auch ideell erfassen konnte. Arbeit war somit eng mit der aufklärerischen Vorstellung vom Menschen als individuellem „Subjekt“ verbunden – in diesem speziellen Fall als „Produzent“, als Industriemensch oder *homo faber*, wenn nicht gar als *homo oeconomicus* –, der sich und seine Umwelt durch die Anwendung der Vernunft bewusst beherrscht und, wie René Descartes (1596–1650) es formulierte, „*Herr und Besitzer der Natur*“ wird (Descartes 2006, S. 51). Descartes soll zum Beispiel behauptet haben, dass der einzige Grund, warum Affen nicht mit Menschen sprechen, darin besteht, dass sie nicht zur Arbeit gezwungen werden wollen.[7] Auch Kant hat viel später die Arbeit einfach mit der „*Verwirklichung der Vernunft*“ gleichgesetzt (Rojek 1999, S. 189).

Der Begriff „Arbeit“, der zuvor den niedrigsten Mitgliedern der Gesellschaft vorbehalten war, wurde zunehmend zu einer Kategorie, die positiv auf alle Menschen und fast jede Art von Tätigkeit angewendet wurde. Selbst von Monarchen wurde angenommen und sogar erwartet, dass sie in gewissem Sinne wie die niedrigsten Bauern „arbeiten“. Die [von 1952 bis zu ihrem Tod im Jahr 2022 regierende, Anm. d. Übers.] Königin des Vereinigten Königreichs Elisabeth II., die oftmals für ihre äußerst aktive Rolle im öffentlichen Leben gelobt wird (die zweifellos widerliche und endlose Reihe von Krankenhauseröffnungen und öffentlichen Paraden), wäre von der mittelalterlichen Aristokratie und vielleicht auch von der Bauernschaft mit Verachtung betrachtet worden, wenn sie sich jemals einer solchen protestantischen Arbeitsethik unterworfen hätte.[8] Dasselbe könnte man von der heutigen Bourgeoisie im Allgemeinen sagen. Die „Ökonomie“, die in der Vormoderne einfach die Führung des Haushalts bedeutete[9], wurde nun zu einer wissenschaftlichen Diskussion darüber, wie die „Energien“, die in den „Arbeitskräften“ der Nation verkörpert sind, am rationellsten und – ganz im Sinne des von „philanthropischen“ Sozialreformern wie Jeremy Bentham (1748–1832) geprägten Utilitarismus – zum größten gesellschaftlichen Nutzen verwaltet werden können; eine reduktive Denkweise über den Menschen und die Gesellschaft, die dann rückwirkend als Kritik an der vermeintlichen Rückständigkeit und Irrationalität des „wirtschaftlichen“ Lebens in der vormodernen Welt ausgegeben werden konnte. Die bürgerlichen politischen Ökonomen, insbesondere David Ricardo (1772–1823), trugen weiter zur kulturellen Aufwertung der Arbeit aus ökonomischer Sicht bei, indem sie argumentierten, dass Arbeit die Quelle allen wirtschaftlichen Wertes oder gesellschaftlichen Reichtums sei (eine Entdeckung, die oft fälschlicherweise Marx zugeschrieben wird, obwohl er selbst nie behauptete, diesen Gedanken erfunden zu haben[10]).

Marx übernimmt, zumindest im „exoterischen“ Teil seines Werks, in dem er sowohl den Theoretiker der Arbeiterbewegung als auch den politischen Ökonomen par excellence gibt,

weitgehend die progressive und positivistische Konzeption der Arbeit und der Entwicklung der Produktivkräfte aus dem bürgerlichen Idealismus. In den *Grundrissen* (1857/58) bemerkt Marx zum Beispiel, dass die „*Produktion im allgemeinen [...] eine Abstraktion*“ sei, aber er behauptet, ohne dies zu konkretisieren, dass sie „*eine verständige Abstraktion*“ sei, „*sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert [...]*“ (Marx 1983, S. 20f.). An anderer Stelle behauptet Marx, wiederum ohne irgendeinen Beweis zu erbringen, dass die Kategorie Arbeit „*in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – [...] uralte [ist]*“ (ebd., S. 38) und dass sie „*eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt*“, die „*für alle Epochen*“ gültig sei (ebd., S. 39). Allerdings widerspricht er sich sofort selbst, indem er sagt, dass „Arbeit“ eine „*ebenso moderne Kategorie*“ sei „*wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen*“ (ebd., S. 38). Im *Kapital* versucht Marx, die Abstraktion der „Arbeit selbst“ zu rationalisieren, indem er sie einfach als „*zweckmäßige Tätigkeit*“ definiert (Marx 1986a, S. 193). Dies ist jedoch genauso widersprüchlich, da die Tatsache, dass eine Handlung mit einem Zweck ausgeführt wird, logischerweise nur dann die Grundlage für eine rationale Abstraktion bilden könnte, wenn die Zwecke dieselben wären. Das Abstraktum „Gottesdienst“ zum Beispiel vereint viele verschiedene Formen von Tätigkeiten dadurch, dass sie einen gemeinsamen Zweck haben, auch wenn sie sehr unterschiedlich ausgeführt werden. Nach der Marx'schen Definition könnte aber auch das private Gebet oder dem Ruf der Natur zu folgen als eine Form von „Arbeit“ angesehen werden.

An einer anderen Stelle des *Kapital* versucht Marx, die Rationalität der Arbeitsabstraktion auf einen Gebrauchswertbegriff zurückzuführen: „*Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen [...]*.“ (ebd., S. 57) Hier stellt sich jedoch dasselbe Problem, denn, wie Kurz zu dieser Passage anmerkt, ist der Gebrauchswert selbst bzw. die „*realparadoxe Bestimmung*“ der abstrakten Nützlichkeit nur die spezifische Art und Weise, in der der Kapitalismus „*sich der an sich nicht abstrakten Gegenstände bemächtigt*“ (Kurz 2004a, S. 61). Der Gebrauchswert ist also eine konkrete Manifestation der abstrakten Universalität der Arbeit. Er bezieht sich nicht auf die tatsächliche Nützlichkeit oder Notwendigkeit bestimmter Produkte und Dienstleistungen für das menschliche Leben. Er ist lediglich Ausdruck des historisch spezifischen „Bedürfnisses“, Wert im Tausch gegen ein Produkt oder eine Dienstleistung zu „realisieren“, in welchen die tote Arbeit verwertet werden kann. Dies erklärt zum Beispiel die großen Anstrengungen, die Produzenten unternehmen, um bei potentiellen Konsumenten das „Bedürfnis“ nach ihren oft absurden und minderwertigen Produkten zu „züchten“ und systematisch zu erzeugen. Der Gebrauchswert ist also keine transhistorische soziale Form. Dies ist ein Punkt der Verwirrung für den traditionellen Marxismus, der, wenn er das Problem überhaupt in Betracht zieht, zwar gelegentlich akzeptieren kann, dass eine „schlechte“ wertproduzierende (oder profitable) „abstrakte Arbeit“ – Begriffe, die weiter unten ausführlicher erörtert werden – spezifisch für den Kapitalismus sein könnte, der aber immer den Begriff einer „guten“ transhistorischen, „Gebrauchswert“ produzierenden „konkreten Arbeit“ bewahren möchte. Solch aporetisches und letztlich simplistisches Denken über Arbeit führt dazu, dass sich ein gewisser Fortschrittsglaube, Utilitarismus und eine protestantische Arbeitsethik oft auf sehr subtile Weise in die kritische Theorie selbst vieler der radikalsten Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft einschleichen können. Am extremeren Ende des Spektrums kann dies als Hass auf „schlechtes“ profitgieriges Kapital (und Arbeitsplätze) zum Ausdruck kommen, zugunsten der Feier des „guten“, „produktiven“ und „gesellschaftlich nützlichen“ Kapitals (und der von ihm geschaffenen Arbeitsplätze); eine Ideologie, die eine wichtige Rolle bei der Entwicklung des modernen Antisemitismus gespielt hat sowie anderer gefährlicher Formen der Pseudo-Opposition gegen die kapitalistische Herrschaft (vgl. Postone 1991).

Obwohl Marx in seinem Verständnis von Arbeit glücklicherweise viel interessanter und mehrdeutiger ist als viele seiner späteren marxistischen Interpreten, möchte er dennoch eine konkrete Grundlage für die Arbeit als rationale Abstraktion bewahren, weil sein Denken die Arbeitsontologie der bürgerlichen politischen Ökonomie reflektiert und sogar noch weiter dazu beiträgt. Marx sagt zum Beispiel, die Arbeit sei eine „*ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln*“ (Marx 1986a, S. 57). Hier verquickt Marx die Tatsache, dass der Mensch in irgendeiner Form mit der natürlichen Umwelt in Beziehung stehen muss, mit der Vermittlung einer einzigen sozialen Abstraktion; eine Lebenswirklichkeit, die zwar typisch für den Kapitalismus ist, aber sicher nicht für alle Gesellschaftsformen gilt. Mit anderen Worten, Marx reproduziert den cartesianischen formalen Gegensatz zwischen dem Subjekt „Mensch“ und dem Objekt „Natur“, so dass die „Arbeit“ die Rolle der Beherrschung und Aneignung der Natur übernimmt, die im rationalistischen Denken dem Logos zukommt.[11] Durch den Arbeitsprozess, so Marx, tritt der Produzent „*dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber*“ (ebd., S. 192). Zumindest in diesem Teil seines Werks begreift Marx diese Beziehung, die in der modernen Gesellschaft eine sehr reale ist, nicht als das Produkt einer bestimmten Form des gesellschaftlichen Lebens, des Kapitalismus, sondern als eine Art positivistische wissenschaftliche Tatsache, die in der menschlichen Biologie angelegt sei.[12] Die Arbeit und die rationale Beherrschung der Natur (und der eigenen Person) wird so zum Synonym für die Vermittlung des „Lebens selbst“ und damit zum Wesen des Menschen. Der Mensch ist Arbeit oder, um es in der Sprache des jüngeren Marx zu sagen, die Arbeit entspricht dem menschlichen „Gattungswesen“. Für Marx ist es also eine transhistorische „Naturnotwendigkeit“, keine historisch spezifische, gesellschaftlich aufgezwungene Realität, die die Arbeit zu einer „rationalen“ Abstraktion macht und die Grundlage für die Arbeitsethik bildet (der er selbst, im Gegensatz zu seinem Schwiegersohn Paul Lafargue, sehr zugetan war).[13]

Obwohl Marx an anderer Stelle in seinem Werk eine ganz andere Perspektive vertritt, will er die Arbeit als eine rationale Abstraktion bewahren, die auf menschlichen Bedürfnissen beruhe, und zwar hauptsächlich deshalb, weil er in den bürgerlichen Vorstellungen von gesellschaftlichem „Fortschritt“ durch technische Entwicklung und – wenn auch in eher zweideutiger Weise – von der Rationalisierung des Arbeitsprozesses befangen war. Die Natur kann im Rahmen einer solchen teleologischen Entwicklung der Produktivkräfte nur als ein Hindernis für die volle Entfaltung der menschlichen Kräfte gesehen werden und als eine Grenze, die es zu überwinden gilt. Im dritten Band des *Kapital* entwickelt Marx diese gesellschaftliche Ontologie der Arbeit weiter, indem er die gesamte menschliche Tätigkeit in ein „*Reich der Naturnotwendigkeit*“ und ein „*Reich der Freiheit*“ unterteilt (Marx 1986b, S. 828). Das Reich der Naturnotwendigkeit, aus dem sich die „notwendige Arbeit“ ergibt, entspricht der Vorstellung, dass die Arbeit in erster Linie durch jene Tätigkeiten gekennzeichnet ist, die für das menschliche Überleben in einer feindlichen Welt am grundlegendsten sind. Da Marx es in einen Gegensatz stellt, ist es implizit durch einen Mangel an „Freiheit“ gekennzeichnet. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte gewinnt die Menschheit jedoch durch die gesellschaftliche Aneignung freier Zeit, die durch die technische Entwicklung ermöglicht wird, zunehmend die „Freiheit“, Tätigkeiten zu verrichten, die nicht ausschließlich der Reproduktion dienen. Das Reich der Freiheit ist also das Reich der „Mehrarbeit“, nicht der „notwendigen“ Arbeit, sowie der Muße.

Die zunehmende Beherrschung der Natur ist in diesem begrenzten Sinne und im Rahmen einer sozialistischen Gesellschaft somit das Instrument zur Befreiung des Menschen, denn sie erlaubt es, die von einer feindlichen Natur geforderte „notwendige Arbeit“ durch rationelle Verrichtung „*mit dem geringsten Kraftaufwand*“ (ebd.) zeitlich zu reduzieren, auch wenn sie dabei nie ganz verschwinden wird. Obwohl Marx schon damals die vormodernen Eliten dafür

kritisierte, dass sie ihre freie Zeit mit „*reine[m] Müßiggang*“ (ebd., S. 827) zubrachten, wird von den Arbeitern in einer sozialistischen Gesellschaft vermutlich noch viel mehr erwartet. Marx präsentiert hier, im dritten Band des *Kapital*, ein wahres Sammelsurium verschiedener Begriffe, die zwar – aufgrund des historisch spezifischen Verhältnisses von Arbeit und Kapital – für die Moderne charakteristisch sein mögen, aber als transhistorische gesellschaftliche Kategorien nur wenig Sinn ergeben. In der Tat ist die Idee der „notwendigen Arbeit“ eher eine Wiederauflage der bürgerlichen Vorstellungen von natürlicher Knappheit und den Härten vormoderner Subsistenzwirtschaften, die durch neuere historische und anthropologische Forschungen umgestoßen oder zumindest infrage gestellt wurden.[14] Nichtsdestoweniger erlaubt dies Marx in jenem „exoterischen“ Teil seines Werkes, der für den Marxismus der klassischen Arbeiterbewegung grundlegend wurde, an der Arbeit, insbesondere in ihrer „konkreten“ Form der Nützlichkeit, des *homo faber* und der rationalen Beherrschung der Natur, als einer transhistorischen und fortschrittlichen Tätigkeit festzuhalten.

Die Tatsache, dass Marx die Arbeit als solche nicht vollständig mit dem Kapitalismus identifiziert – eine Praxis, die für alle wichtigen modernen intellektuellen Paradigmen charakteristisch ist –, hatte einen großen Einfluss darauf, wie seine Kritik der kapitalistischen Gesellschaft verstanden wurde. Traditionell wird davon ausgegangen, dass Marx die politische Ökonomie „korrigiert“ habe, indem er den „Diebstahl“ des vollen Werts der von den Arbeitern geleisteten Arbeit durch die Kapitalistenklasse aufgedeckt habe. Die Arbeiter seien gezwungen, die einzige Ware, die sie besitzen, ihre „Arbeitskraft“ oder ihre Fähigkeit, Arbeit zu verrichten, zu verkaufen, weil die Kapitalistenklasse die Produktionsmittel besitze. Der Kapitalist zahle den Arbeitern jedoch nur einen Lohn, der ausreiche, um ihre Arbeitskraft zu reproduzieren, so dass die Arbeiter nur für einen Bruchteil ihres Arbeitstages voll entschädigt würden, während der Kapitalist den Wert, der in der restlichen Zeit, die der Arbeiter arbeitet, produziert werde, also den Mehrwert, in Form von Profit einstreiche. Der Kapitalismus als solcher wird in erster Linie als ein System persönlicher Herrschaft gedacht, in dem eine kleine Schicht reicher Eliten, die Bourgeoisie oder die Kapitalistenklasse, den von den Produzenten geschaffenen Überschuss abschöpfe. Der „Diebstahl“ werde verschleiert, weil der Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn scheinbar ein Tausch unter Bedingungen der Äquivalenz sei. Im Vulgärmarxismus kann dieser Vorgang oftmals bloß als eine Art von Betrug aufgefasst werden. Die Arbeiter würden dadurch vom Produkt ihrer Arbeit und von der Tätigkeit selbst entfremdet, über die sie selber keine Kontrolle hätten. Die Kapitalistenklasse bediene sich der Propaganda und der staatlichen Institutionen, um die Arbeiter daran zu hindern, das System der Unterdrückung in Frage zu stellen, und um sie, wenn sie doch Probleme machen sollten, mit Gewalt zu unterwerfen. Die wirtschaftlichen Interessen der Arbeiter seien daher völlig konträr zu jenen der Kapitalistenklasse. Sie müssten sich in einem Prozess des Klassenkampfes die Produktionsmittel und – in autoritäreren Versionen – die staatlichen Institutionen aneignen, um eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Arbeiter den vollen Wert ihrer Arbeit zurückerhalten (oder der Wert rationeller für die Arbeiter eingesetzt würde) und – in liberaleren Versionen – sie die Produktionsbedingungen und -ergebnisse durch direkte Demokratie selbst kontrollieren würden. Die Arbeit und die Arbeiterklasse würden auf diese Weise vom Kapitalismus befreit.

Dies ist der „exoterische Marx“ – der Marx des Klassenkampfes, der Dissident der politischen Ökonomie und der positivistische Wissenschaftler, der den sich in der technologischen Entwicklung darstellenden Modernisierungsprozess feierte; der Marx, den wir alle aus unserer Grundausbildung kennen und der leicht zu verstehen ist. Es ist vor allem dieser Aspekt des Marx'schen Werkes, der die Arbeiterbewegung und den traditionellen Marxismus belebte, und in vielerlei Hinsicht spricht viel für dieses Schema. Gewiss entsteht Profit durch die

Erzielung von Mehrwert, und auf phänomenologischer Ebene gibt es offensichtliche Strukturen der Unterdrückung, einschließlich großer Ungleichheiten in Bezug auf Reichtum und Macht, die an soziologische Klassen gebunden sind. Ebenso setzte und setzt nach wie vor der Staat Propaganda und Gewalt ein, um den Kapitalismus durchzusetzen, auch wenn seine selbsternannten Feinde heute weitaus weniger zahlreich sind als in früheren Phasen seiner historischen Entwicklung. Während viele der schlimmsten Regime der Geschichte – man denke nur an die UdSSR, das maoistische China oder Pol Pot – von dieser „exoterischen“ Seite des Marx’schen Werkes beeinflusst wurden, gab es auch einige Bewegungen, insbesondere innerhalb der anarchistischen Tradition, die der Verwirklichung einer tatsächlich emanzipatorischen sozialen Bewegung gegen den Kapitalismus sehr nahe kamen. In dem, was der „exoterische Marx“ in der Vergangenheit inspiriert hat und auch heute noch inspiriert, gibt es sicherlich viel Raum für Variationen, und es ist keineswegs die Absicht der vorliegenden Arbeit, diese historischen Erfahrungen von vornherein zu verwerfen.

Die „exoterische“ Lesart von Marx enthält jedoch aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsontologie, auf der sie gründet, eine Reihe sehr problematischer Annahmen über das Wesen des Kapitalismus und der Formen kapitalistischer Herrschaft. Ist Arbeit wirklich nur eine neutrale Tätigkeit, die im Kapitalismus in gewissem Sinne „pervertiert“ wird? Sind die Menschen tatsächlich Produzentensubjekte, die die natürliche Welt rational beherrschen müssen? Lässt sich die enorme Komplexität der kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer anscheinend unkontrollierbaren Gesellschafts- und Umweltzerstörung wirklich auf die Machenschaften einer Klasse von Machteliten reduzieren (das „eine Prozent“, wie so viele zeitgenössische Aktivisten gerne behaupten)? Ist die Entwicklung produktiver Technologien und die Überschreitung aller äußeren Grenzen eine unbestreitbare gesellschaftliche Errungenschaft, die aus der menschlichen Not heraus entsteht? Warum sind so viele soziale Bewegungen gegen den Kapitalismus gescheitert oder sogar, wie im Fall des real existierenden Sozialismus, zum gewaltsamsten Ausdruck vieler seiner Kernmerkmale geworden? Und vor allem: Wie lassen sich die gegenwärtige Krise, die Verschlechterung der Arbeitsbedingungen und die Schwierigkeit, überhaupt noch Arbeit zu finden, erklären? Es gibt natürlich viele Versuche innerhalb dieser exoterischen Marx’schen Tradition, diese Fragen zu beantworten, die hier nicht alle im Detail behandelt werden können. Aber könnte es nicht auch möglich sein, dass uns Marx selbst in einem ganz anderen Teil seines Werkes ein völlig anderes Verständnis der Arbeit als sozialer Form und vom Wesen der Unterdrückung in der kapitalistischen Gesellschaft vermittelt? Könnte es nicht sein, dass wir mit einer ganz anderen Lesart von Marx die Kritik der *Arbeit* beim Wort nehmen können?

## Der esoterische Marx

Der Gedanke, dass Marx den Weg zu einer Kritik der Arbeit *per se* weisen könnte, ist in der Ideengeschichte relativ neu. Am deutlichsten kommt sie vielleicht in der kritischen Theorie von Robert Kurz (1943–2012) und anderen Mitgliedern der *Wertkritik* zum Ausdruck, einer Schule Marx’scher Theorie, die mit den deutschsprachigen Zeitschriften *Krisis* und *Exit!* verbunden ist (für eine kurze Einführung zu Kurz und zur Wertkritik, siehe Jappe 2014a & 2014b). Sie kommt auch in der radikalen Neuinterpretation der späteren Werke von Marx zum Ausdruck, die Moishe Postone (1942–2018), Professor für Geschichte an der Universität von Chicago in den USA, auf einer völlig unabhängigen Grundlage vorgenommen hat (vgl. Postone 2018). Postone ist heute zu Recht ein weithin anerkannter kritischer Theoretiker und Wissenschaftler. Kurz hingegen ist in der englischsprachigen Welt immer noch kaum bekannt, obwohl er im Ausland ein hohes Ansehen genießt. Anselm Jappe (\*1962), der selbst zur Entwicklung der Wertkritik vor allem in Frankreich beigetragen hat[15], vermutet, dass

dies zu einem großen Teil auf eine gewisse Feindseligkeit gegenüber einer Theorie zurückzuführen ist, die zahlreiche traditionsmarxistische Annahmen umstößt (vgl. Jappe 2014a). Man könnte auch auf die Tatsache verweisen, dass die Wertkritik von Anfang an ein kritisches Projekt war, das sich ganz bewusst weitgehend außerhalb der offiziellen Sphären des intellektuellen Diskurses, wie der akademischen Welt und der Medien, abspielte, um eine polemischere und unabhängigere Position zu vertreten. Kurz zum Beispiel war selbst ein Arbeiter im traditionellen soziologischen Sinne, der in Nachtschichten Zeitungen für den Versand verpackte. Obwohl Postone natürlich auch für englische Leser zugänglich ist, gab es einen Mangel an Übersetzungen der wertkritischen Theorie, der erst in jüngerer Zeit behoben wurde.[16] Wie hier gezeigt werden soll, stellt der kritische Ansatz von Kurz und anderen jedoch einen großen Sprung nach vorn dar, was unser Verständnis von Arbeit angeht und somit auch von dem, was eine Kritik der Arbeit heute sinnvollerweise ausmachen könnte.

Die Bedeutung dieser kritischen Theorien liegt darin, gezeigt zu haben, dass Marx, weit davon entfernt, eine eindeutig positivistische Vision der gesellschaftlichen Arbeitsontologie zu präsentieren, in einem anderen Teil seines Werkes eine radikale Kritik der Arbeit entwickelt. Hier stellt Marx die Arbeit in erster Linie als eine bereits inhärent destruktive, fetischistische und unsoziale Kategorie der gesellschaftlichen Synthesis dar, die die Grundlage für eine „abstrakte Herrschaft“ durch ein „automatisches Subjekt“ – die Wertform (oder „tote Arbeit“) – bildet, welche in der Art eines quasi-kantianischen Apriori den soziologischen, von Arbeitern und Kapitalisten gleichermaßen getragenen „Charaktermasken“ vorausgeht. Diese „esoterische“ Seite von Marx' Werk – „esoterisch“, weil sie schwer zu verstehen ist, wenig bekannt ist und eine gewisse Einweihung erfordert[17] – wurde vom traditionellen Marxismus weitgehend ignoriert, der, wenn er sich überhaupt mit dem Problem befasste, dazu neigte, die Diskussion über den Fetischismus entweder auf eine Beschreibung der durch die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse bewirkten Verschleierung zu reduzieren oder sie zur Gänze als unglücklichen hegelianischen Unsinn abzutun.[18] Der westliche Marxismus jedoch, zu dem Bewegungen wie die Frankfurter Schule und die Situationisten gehörten, übernahm bestimmte Aspekte dieser „esoterischen“ Kritik, insbesondere den Warenfetischismus, aber oft in einer Weise, die Marx' aporetisches Verständnis von Arbeit reproduzierte. Die Arbeit „im Kapitalismus“ mag für diese kritischen Theoretiker in gewissem Sinne abstrakt sein, aber die Abstraktion selbst wurde weiterhin als rational aufrechterhalten, ebenso wie die Vorstellung vom Proletariat als revolutionärem Subjekt, das durch den Prozess des Klassenkampfes die Arbeit bzw. die produktive Tätigkeit vom Joch der bürgerlichen Ausbeutung befreien könnte oder würde. Damit soll nicht gesagt werden, dass es keinen Klassenkampf und keine entsprechende Subjektform gibt; diese gibt es sehr wohl (auch wenn keines von beiden notwendigerweise emanzipatorisch ist). Aber die radikale Bedeutung des „esoterischen“ Marx, der eine ganz andere Vorstellung von gesellschaftlicher Transformation nahelegt – nämlich durch einen „ontologischen Bruch“ mit der Arbeit als Kategorie und sozialer Form – wurde nicht vollständig begriffen und nicht bis zu ihrer logischen Konsequenz entwickelt, was eben auch einen Bruch mit der Modernisierung, der Subjektform und dem Klassenkampf bedeutet hätte.

Postone zeigt durch eine rigorose Relektüre seines Spätwerks, dass Marx nicht nur eine „*Kritik des Kapitalismus vom Standpunkt der Arbeit*“ und damit eine kritische politische Ökonomie liefert, sondern „*eine Kritik der Arbeit im Kapitalismus*“ (Postone 2018, S. 25) und damit, wie der Untertitel von *Das Kapital* sagt, eine „Kritik der politischen Ökonomie“, d.h. der grundlegenden Kategorien selbst, die die gesellschaftliche Wirklichkeit im Kapitalismus vermitteln. Die Arbeit als solche bildet daher die Grundlage einer für die Moderne historisch spezifischen Form „abstrakter Herrschaft“, die weder im Rahmen des traditionsmarxistischen Verständnisses von „konkreter“ oder persönlicher Herrschaft durch

Individuen oder Gruppen noch in erster Linie als Kritik der Privateigentumsverhältnisse und des Marktes, d.h. der besonderen Verteilungs- und Tauschmodalitäten, hinreichend verstanden werden kann. Vielmehr stellen die Arbeit und die industrielle Produktionsweise selbst die „*quasi-objektiven Formen gesellschaftlicher Vermittlung*“ (ebd., S. 26) dar, die für Marx die „*wesentlichen Strukturen*“ (ebd., S. 25) der kapitalistischen Gesellschaft konstituieren. Mit anderen Worten: Arbeit ist für Marx weder eine neutrale Tatsache allen gesellschaftlichen Lebens, noch ist die moderne Industrie ein notwendiges Stadium der menschlichen Entwicklung; sie ist vielmehr eine historisch spezifische gesellschaftliche Form, die den Grund für eine unpersönliche, subjektlose und abstrakte Herrschaft bildet, welche der phänomenologischen Realität einen historischen, „*entwicklungsdynamischen*“ Charakter verleiht. Arbeit als solche ist im Wesentlichen eine Kategorie gesellschaftlicher Vermittlung, die erst im Kapitalismus die Grundlage des gesellschaftlichen Seins bildet und sowohl historisch bestimmte soziale Praktiken als auch quasi-objektive Formen des Denkens, der Kultur, der Weltanschauung und der subjektiven Dispositionen strukturiert.[19] Innerhalb der begrenzten Sphäre der kapitalistischen Moderne vermittelt und formt Arbeit daher die gesamte objektive und subjektive Wirklichkeit (und überwindet dabei, ja erklärt sogar solche theoretischen Dichotomien).[20]

Kurz und die Wertkritik insgesamt gingen noch weiter als Postone in Richtung einer Kritik der Arbeit als spezifisch kapitalistischer Grundkategorie der gesellschaftlichen Synthesis. Arbeit ist für Kurz nicht nur, wie bei Postone, der gesellschaftliche Grund für die ihrem Wesen nach abstrakte Herrschaft in der kapitalistischen Moderne, sie ist auch eine Kategorie, die sich seit Mitte der 1970er Jahre in der Krise befindet. Die Wertkritik unterscheidet sich von anderen kritischen Theorien vor allem durch ihre Insistenz darauf, dass die Finanzialisierung der Märkte und die verschiedenen Formen von Krisen, die derzeit auf allen Ebenen der kapitalistischen Gesellschaft zu beobachten sind, Teil eines umfassenderen Verfallsprozesses sind, da der Kapitalismus aufgrund der technologischen Entwicklung seine inneren Schranken der Akkumulation erreiche.[21] Ein solches Ende des Kapitalismus wird jedoch nicht notwendigerweise als ein Moment der Emanzipation gedacht, sondern vielmehr als Gefahr einer noch größeren Barbarei, gerade weil die „*Subjekte*“, die für Kurz nicht mehr als „*Objekte*“ des Verwertungsprozesses sind, per Definition keine Kontrolle über die „*schöne Maschine*“ der kapitalistischen Akkumulation haben und gleichzeitig deren Zwänge bereits bis in die Tiefenschichten ihrer Psyche verinnerlicht haben. Ebenso hat die Wertkritik durch die von Roswitha Scholz (\*1959) entwickelte Theorie der „*Abspaltung*“ einen weiteren bedeutenden theoretischen Fortschritt gemacht, der darauf abzielt, jene Bereiche des modernen Lebens – wie die „*Hausarbeit*“ – zu erfassen, die aus der Sphäre der Verwertung ausgeschlossen und ihr untergeordnet sind.[22]

Auf welcher Grundlage können wir sodann behaupten, dass Arbeit eine inhärent destruktive soziale Form ist? Kehren wir zunächst zu der Vorstellung zurück, dass Arbeit eine „*rationale*“ oder nominale Abstraktion ist, wie sie für die oben untersuchte gesellschaftliche Arbeitsontologie so bestimmend ist. Normalerweise verstehen wir Abstraktionen als Generalisierungen, die der Mensch über die konkrete Welt vornimmt, um komplexe Phänomene zu beschreiben und darüber nachzudenken. Eine Abstraktion ist insofern „*rationale*“, als es sich um eine Verallgemeinerung handelt, die auf den konkreten Ähnlichkeiten, der Form oder dem Wesen beruht, die Objekte, welche streng genommen nicht identisch sind, gemeinsam haben. Das Wort „*Baum*“ ist eine rationale Abstraktion, weil es sich auf verschiedene Baumarten bezieht, die zwar nicht identisch sind, aber gemeinsame Merkmale aufweisen: Sie haben einen Stamm, Blätter, Wurzeln usw. (vgl. Trenkle 1998a). Ebenso bezieht sich die Abstraktion „*Tischlerei*“ auf eine Reihe unterschiedlicher Tätigkeiten, die jedoch dieselben oder ähnliche Werkzeuge, ähnliche Handbewegungen und ähnliche

Materialien anwenden und ähnliche Produkte erzeugen. Die Substanz dieser Abstraktionen, die Merkmale, die ihnen Form und eine gewisse rationale Gültigkeit verleihen, ergeben sich aus den gemeinsamen Eigenschaften, die diese Gegenstände aufweisen. Jede Substanz kann ihrerseits hinsichtlich Form und Inhalt als wesentlich verschieden von einer anderen gedacht werden.[23]

Vormoderne Sozietäten hatten eine Vielzahl von „rationalen“ oder „nominalen“ Abstraktionen, um verschiedene Arten menschlicher Tätigkeiten zu bezeichnen, von denen einige einen eindeutig gesellschaftlichen Inhalt hatten, aber es gab weder einen Begriff noch eine materielle Realität einer einheitlichen und verallgemeinerten gesellschaftlichen Tätigkeit oder Substanz.[24] Die mittelalterlichen Wörter *labour* und *travail*, von denen sich unsere modernen Begriffe ableiten, hatten eine viel engere Bedeutung und wohl auch eine rationalere Grundlage. Im Französischen zum Beispiel bezog sich *travail* fast ausschließlich auf Tätigkeiten, die entweder den niedrigsten Mitgliedern der Gesellschaft vorbehalten waren, insbesondere Schwerarbeit, oder die empirisch gesehen unangenehm oder anstrengend waren, oder beides. In der modernen englischen Sprache ist ein Teil der ursprünglichen Bedeutung von *travail* in der altertümlichen Verwendung des Wortes erhalten geblieben, etwa in der Bezeichnung für die Leiden Christi („travails of Christ“). Ebenso bezeichnet *labour* im Englischen auch die Geburtswehen. Arbeit konnte in der mittelalterlichen Gesellschaft potentiell eine umfassendere und daran gebundene gesellschaftliche Bedeutung haben, nämlich die Erfüllung der Christenpflicht. Die mittelalterlich-christliche Kritik der „Faulheit“ bezog sich beispielsweise nicht auf das gesellschaftliche Bedürfnis, „produktiv“ zu sein, sondern auf die Ausübung der sozialen Rolle als Christ im Rahmen der feudalen Hierarchie, die je nach gesellschaftlicher Stellung unterschiedlich sein konnte. In diesen vormodernen Gesellschaften hatte man keineswegs das Gefühl, dass die Tätigkeiten eines Bauern, eines Ritters und eines Königs im Wesentlichen dasselbe waren. Auch wenn jede Aufgabe ihre eigene konkrete Zeit hatte (die Ernte muss immer vor dem Sturm eingebracht werden und der Kaiser braucht seine neuen Kleider gestern), gab es keine universelle abstrakte Zeit, durch die diese Aufgaben miteinander verglichen werden konnten.[25] Es gab daher keinen abstrakten gesellschaftlichen Zwang, „produktiv“ zu sein, keine „Arbeitsethik“, die über das hinausging, was für die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens notwendig war, etwas, über das man diskutieren konnte, oder das zumindest *offen* ausbeuterisch war. *„Alle vormodernen Gesellschaften“*, so Kurz, *„gehen implizit davon aus, dass sowieso immer genug Zeit zur Verfügung steht, dass man ‚Zeit hat‘ und diese nicht extra in eine ‚Knappheitsrelation‘ der verschiedenen menschlichen Betätigungen oder überhaupt Entäußerungen setzen muss.“* (Kurz 2004a, S. 80) Wenn mittelalterliche Menschen, einschließlich Bauern, überhaupt etwas anstrebten, dann war es genau das: wie Gott zu sein und sich auszuruhen, so wie es das Leben des Adels, das wöchentliche Ritual des Sabbats und die erstaunlich große Zahl von Feiertagen bezeugen.[26] In einigen Teilen der Welt waren ganze Jahreszeiten aufgrund der Witterungsverhältnisse aus heutiger Sicht „unproduktiv“. Gleichzeitig gab es keinen separaten gesellschaftlichen Ort für die „produktive“ Tätigkeit, der seine eigenen Regeln hatte, welche sich von denen des Haushalts und des normalen gesellschaftlichen Lebens unterschieden. Es ist daher falsch anzunehmen, dass vormoderne Menschen „arbeiteten“, und es ist, wie Kurz argumentiert, ein Fehler, diese vormodernen Begriffe direkt zu übersetzen (vgl. Kurz 2004a, S. 60); auch wenn viele der Tätigkeiten, die wir heute als Arbeit bezeichnen, wie der Anbau von Nahrungsmitteln und der Bau von Unterkünften, auch in diesen Gesellschaften ausgeübt wurden.[27]

Von der modernen Abstraktion „Arbeit“ lässt sich jedoch nicht sinnvoll sagen, dass sie eine primär „rationale“ oder „nominale“ Abstraktion der oben beschriebenen Art ist. Es gibt nichts an den Tätigkeiten selbst, keine Handgriffe, keine Ausbildung, keinen konkreten Zweck, der

der Tätigkeit innewohnt, keine Materialien, keine Werkzeuge, keine physischen Eigenschaften, nicht einmal streng soziologische Klasseneinteilungen, die es uns erlauben, die Arbeit eines Bankiers, einer Reinigungskraft, eines Lehrers, eines Bergarbeiters, eines Premierministers und eines Plantagensklaven unter einen einzigen abstrakten Begriff zusammenzufassen. Dennoch ist die Objektivität der Abstraktion „Arbeit“, einer universellen Form gesellschaftlicher Tätigkeit – ob sie nun im Begriff „Arbeit“ oder in einem noch strengeren Sinne im Begriff „Produktion“ verkörpert ist –, in unserer Gesellschaft nicht weniger real.[28] Wäre dies nicht der Fall, wäre es unmöglich, das Wort mit der Gewissheit und Selbstverständlichkeit zu verwenden, wie wir es in der modernen Gesellschaft tun. Das Abstraktum „Arbeit“ nimmt also im Laufe der letzten fünf Jahrhunderte zunehmend eine phänomenologische Form an, die in vielerlei Hinsicht „realabstrakt“ ist (vgl. Jappe 2005, S. 35f.). „Arbeit“ ist zum Beispiel eine Tätigkeit, die oft an einem separaten gesellschaftlichen Ort stattfindet, der vom übrigen sozialen Leben getrennt ist, wie ein Büro oder eine Fabrik.[29] Hier gelten Regeln, die in anderen Lebensbereichen nicht unbedingt gelten. Es wird erwartet, dass man die ganze Zeit, die man beschäftigt ist, „arbeitet“, die Pausen werden auf ein Minimum reduziert, und der Rhythmus und die Bedingungen der Produktion werden nach Kriterien festgelegt, die von der Geschäfts- oder Betriebsleitung bestimmt werden. Man ist nicht „zu Hause“, wenn man arbeitet.[30] Es wird erwartet, dass man für den Produktionsprozess „nützlich“ ist. Und noch wichtiger: Arbeit ist etwas, das eine Person notwendigerweise verrichtet, um Zugang zu einem Warenmarkt zu haben, der es ihr ermöglicht, Waren zu kaufen, weshalb es vielen Arbeitnehmern, insbesondere in schwierigen Zeiten, letztlich *gleichgültig* ist, um welche Form der Arbeit es sich handelt. Schließlich haben sie keine andere Möglichkeit zu überleben. Diese Art von phänomenologischen Abstraktionsformen, insbesondere die Entstehung der „Lohnarbeit“, die sich in einer separaten Sphäre des gesellschaftlichen Lebens manifestiert, hat es zu einem großen Teil ermöglicht, in unserer Alltagssprache in Begriffen einer verallgemeinerten gesellschaftlichen Tätigkeit zu denken. Diese phänomenologischen Formen – die „konkreten“ oder empirischen Formen der Arbeitsorganisation, die Gegenstand der meisten kritischen Diskussionen über die Arbeit sind – sind jedoch nicht das „Wesen“ der „Arbeit“ als solcher, sondern nur sekundäre, wenn auch nicht weniger objektive Erscheinungsformen, die sich aus ihr ergeben. Auch die Tatsache, dass diese konkrete Seite der Arbeit materielle *Dinge* oder Dienstleistungen hervorbringt, macht sie nicht transhistorisch oder nicht-destruktiv, es ist immer noch dieselbe unsoziale (abstrakte) Arbeit.[31]

Die *reale* und viel wesentlichere Abstraktion, die in der Arbeit verkörpert ist, ist bereits in der *Form* der gesellschaftlichen Vermittlung selbst enthalten. Im voll entwickelten Kapitalismus, von dem hier stets die Rede ist, entscheiden die Menschen nicht im Voraus, was sie unter welchen Bedingungen produzieren werden. Stattdessen produzieren einzelne Produzenten – Einzelpersonen oder Unternehmen – unter den Bedingungen der totalen Konkurrenz Waren für anonyme Märkte. Die menschliche Tätigkeit als solche – die an sich nicht abstrakt ist, sondern aus einer unendlichen Vielfalt von konkret unterschiedlichen Tätigkeitsformen besteht – „zählt“ auf der wesentlichsten Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit nur als abstrakter und undifferenzierter Aufwand an menschlicher Energie. Dieser Aufwand wird in „gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit“ gemessen, d.h. in der durchschnittlichen Zeit, die für die Produktion einer bestimmten Ware benötigt wird. Wenn zum Beispiel ein Schneider durchschnittlich eine Stunde für die Herstellung eines Hemdes benötigt, ist ein Hemd eine Stunde gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit „wert“. Wenn jedoch ein Fabrikbesitzer eine Maschine einführt, die es einem Arbeiter ermöglicht, ein Hemd in 30 Minuten herzustellen, braucht derselbe Schneider nach der alten Methode vielleicht immer noch eine Stunde für ein Hemd, aber dieses Hemd ist unter den neuen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen nur noch 30 Minuten gesellschaftlich notwendiger

Arbeitszeit wert. Wenn die Herstellung einer Streubombe zwei Stunden und die eines Kinderspielzeugs eine Stunde in Anspruch nimmt, ist die Bombe im kapitalistischen Sinne – der gleichwohl den grundlegenden Modus der Vergesellschaftung darstellt – doppelt so viel wert wie das Kinderspielzeug. Was aus der Sicht der beteiligten Akteure wirklich zählt, ist freilich der Unterschied im produzierten Mehrwert und letztlich im Profit. Die Arbeit ist eine „abstrakte“ gesellschaftliche Form – sie ist „abstrakte Arbeit“ –, weil sie nur quantitative Unterschiede kennt und auf der tiefsten ontologischen Ebene keinen konkreten qualitativen gesellschaftlichen Inhalt anerkennt. Wenn es profitabler ist, Menschen für die Herstellung von Bomben zu beschäftigen als für die Herstellung von Spielzeug, dann wird das, unabhängig von den moralischen Gewissensbissen der verschiedenen beteiligten Akteure, tendenziell geschehen. Die besondere Form, die diese Arbeit annimmt und die Marx als „konkrete Arbeit“ bezeichnet – Bombenbau oder Schneiderei – sowie die „Gebrauchswerte“, die sie schafft – Bomben oder Hemden –, spielen aus der Perspektive des „Werts“ keine Rolle.[32]

Die Wertform bzw. „tote Arbeit“ ist jene Form, welche Arbeit als „lebendige Arbeit“, d.h. als Arbeit in dem Moment, in dem sie verrichtet wird, annimmt, sobald sie verausgabt worden ist. Die menschliche Tätigkeit wird also im Kapitalismus in eine abstrakte „Substanz“ verwandelt; sie erhält eine neue Funktion oder einen neuen wesensmäßigen Charakter, da sich ihr Wesen durch die Vermittlung der Arbeit verändert. Je nachdem, wie viel lebendige Arbeit in tote Arbeit umgewandelt wurde, wird im Arbeitsprozess mehr oder weniger „Wert“, mehr oder weniger gesellschaftliche „Substanz“ produziert. Eine Stunde verausgabte lebendige Arbeit, oder undifferenzierte menschliche Energie, gemessen in gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit, ist in einer Stunde toter Arbeit, oder Wert, verkörpert. Das Ziel der Produktion ist es, Wert zu produzieren (Gebrauchswert entsteht nur als notwendiges Nebenprodukt, das es ermöglicht, tote Arbeit in einem Objekt zu „kristallisieren“, das selbst nicht abstrakt ist). Der in der Produktion geschaffene Wert zählt jedoch nur, wenn er als gültige Verausgabung gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit anerkannt wird. Wert kann also nur im Tausch, d.h. auf dem Markt, *realisiert* werden, denn erst hier, nach Abschluss der Produktion, kann die aufgewendete Energie durch den Vergleich aller verschiedenen in der Gesellschaft geleisteten Arbeiten gesellschaftlich anerkannt werden. Es ist durchaus möglich und geschieht jeden Augenblick, dass Arbeit verrichtet und Waren produziert werden, die keinen Käufer finden. In solchen Fällen ist die Arbeit einfach hinfällig, weil sich ihr Wert nicht realisiert hat. Das liegt daran, dass die Arbeitsprodukte weder zur Befriedigung bereits bestehender menschlicher Bedürfnisse geschaffen werden, noch, wie in vormodernen Sozietäten, das Ergebnis gesellschaftlicher Diskussion und Verhandlung sind (auch wenn dieser Diskurs und die soziale Kontrolle, wie in der feudalen Gesellschaft, einseitig und hierarchisch sein konnten). Die einzelnen Produzenten sind durch strukturelle Zwänge genötigt, miteinander zu konkurrieren, um die gesellschaftliche Geltung der eingesetzten Arbeitskraft zu realisieren, damit sie einen Teil der gesamten von der Gesellschaft produzierten Masse an gesellschaftlicher Substanz bzw. „Wert“ in Form von Geld zurückgewinnen.

Bereits hier zeigt sich, dass es keinen Sinn macht, die Arbeit ohne Bezug auf die spezifischen negativen Formen der gesellschaftlichen Vermittlung in der kapitalistischen Gesellschaft zu definieren, denn nur auf der Grundlage dieser abstrakten gesellschaftlichen Formen kann die Kategorie „Arbeit“ und die gesellschaftliche Ontologie der Arbeit eine materielle Grundlage haben, auf der sie zu existieren vermag. Es ist in der Tat nichts weniger als die Arbeit in ihrer Form „toter Arbeit“, die dem Wert, dem Geld und dem Kapital *Substanz* verleiht. Gleichzeitig folgt es gerade aus der Perspektive der „toten Arbeit“ bzw. der aus ihr resultierenden Formen – Wert, Geld und Kapital –, dass „lebendige Arbeit“ permanent verausgabt werden muss. Die einzelnen Produzenten, insbesondere vom Standpunkt der „lebendigen Arbeit“, d.h. jenem der Arbeiter, müssen, sobald sie Wert auf dem Markt realisiert haben, indem sie beispielsweise

ihre Arbeitskraft verkaufen, den formalen Prozess der Substantialisierung wiederholen, um sich zu reproduzieren. Ebenso macht es aus der Perspektive der Besitzer von „toter Arbeit“ in ihrer Geldform keinen logischen Sinn, einfach zu versuchen, den Prozess zu wiederholen, um die gleiche Menge an Wert zu erhalten, mit der man begonnen hat. Erinnern wir uns daran, dass sich die Arbeit nicht auf einen konkreten Inhalt oder auf ein qualitatives menschliches Bedürfnis bezieht. Sie kennt nur quantitative Unterschiede. Wert, der einfach nur konsumiert wird – W-G-W (Ware – Geld – Ware) – oder zur gleichen Menge an gesellschaftlicher Substanz gelangt – G-W-G (Geld – Ware – Geld) –, muss daher als Fehlschlag betrachtet werden, weil er verschwindet oder gleichbleibt, er ist nicht „produktiv“ für die einzelnen Produzenten und Besitzer toter Arbeit (Personen, Unternehmen, Staaten, Pensionsfonds usw.) (vgl. Jappe 2005, S. 53ff.). Folglich kann die „tote Arbeit“ nicht einfach untätig bleiben, sondern muss sich in einer rein quantitativen Bewegung in mehr tote Arbeit oder, wie Marx es im *Kapital* ausdrückt, in G-W-G' (Geld – Ware – mehr Geld) verwandeln. Hier nimmt also die „tote Arbeit“ logisch die Form des Kapitals an: tote Arbeit, die sich in lebendige Arbeit investiert, um eine größere Menge toter Arbeit zu produzieren.[33] Die gesamte Gesellschaft, unabhängig von der soziologischen Klasse, ist also auf die erfolgreiche Realisierung des Werts und seine Selbstverwertung angewiesen, weil dies im Kapitalismus die *einzig* Möglichkeit ist, auf gesellschaftlichen „Reichtum“ zuzugreifen und ihn zu schaffen. Im Wesentlichen kann die Arbeit als Form, als *Arbeit sans phrase*, daher als undifferenzierte Verausgabung menschlicher Energie – gemessen in gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit – bezeichnet werden, die für keinen anderen Zweck als den rein formalen, quantitativen, fetischistischen und selbstzweckhaften Prozess der Verwandlung in größere Mengen ihrer selbst in ihrer toten Form, d.h. der Verwandlung von £100 in £110, ausgeübt wird.

Die Arbeitsform enthält darüber hinaus in sich eine weitere grundlegende und destruktive gesellschaftliche Dynamik, die sich der Kontrolle der einzelnen Produzenten entzieht. Kehren wir zu unserem vorherigen Beispiel zurück. Wenn der Kapitalist eine Maschine einführt, die ein Hemd in 30 Minuten herstellen kann, während der handwerklich tätige Schneider eine Stunde braucht, kann er den Preis oder den Tauschwert des Hemdes (der, wie wir an diesem Beispiel sehen, nicht unmittelbar mit dem Wert identisch ist) gerade so weit senken, dass er den Handwerker unterbieten und seinen Marktanteil übernehmen kann. Der Kapitalist wird also für eine gewisse Zeit nicht nur den Markt beherrschen, sondern auch einen bedeutenden Gewinn erzielen, weil er die Hemden zu einem Preis verkauft, der die Tatsache widerspiegelt, dass andere individuelle Produzenten, seine Konkurrenten, immer noch handwerklich arbeitende Schneider sind, die eine Stunde für die Herstellung eines Hemdes benötigen. Eines der Ergebnisse dieses Prozesses ist, dass der Kapitalist durch die Einführung seiner Maschinen im Wesentlichen Arbeitsplätze und damit Existenzen unwiderruflich vernichtet, weil weniger Arbeit zur Herstellung der Ware erforderlich ist. In der kapitalistischen Gesellschaft vermag jedoch die Einführung neuer Technologien nicht, den Menschen die Möglichkeit zu geben, weniger zu arbeiten, da der Zugang zum gesellschaftlichen Reichtum nur über die Warenproduktion erfolgen kann und die Verkürzung der Arbeitszeit aus gesamt-kapitalistischer Sicht paradoxerweise nicht zur „Schaffung von Reichtum“ beiträgt, sondern diesen vernichtet. Stattdessen muss der Schneiderhandwerker entweder für den Kapitalisten arbeiten oder einen Arbeitsplatz in einem neuen Sektor finden, was bedeutet, dass der Kapitalismus, gerade weil die Arbeitskraft sich nur durch den Zugang zum Markt reproduzieren kann und die lebendige Arbeit die einzige Quelle des Werts ist, ständig neue Wachstumssektoren finden muss, um neue Arbeitsplätze zu schaffen, damit die Menschen beschäftigt bleiben.[34] Ohne ein solches Wachstum wäre es für die Arbeitskraft und die Gesellschaft insgesamt unmöglich, sich zu reproduzieren.

Gleichzeitig muss der Kapitalist, auch wenn er den Markt zumindest eine Zeit lang beherrscht, mit anderen individuellen Produzenten konkurrieren, die, um ihre tote Arbeit auf dem Markt zu verwerten, versuchen müssen, ihn technologisch einzuholen oder zu übertreffen. In der Tat ist dies eine der Theorien, die Kurz zu den verschiedenen „kommunistischen“ Systemen des 20. Jahrhunderts entwickelt hat. Demnach habe es sich dabei um Systeme „nachholender Modernisierung“ gehandelt, die es bestimmten industriell rückständigen Ländern ermöglichten, zu westlichen Produktionstechniken „aufzuschließen“, so dass sie der Modernisierung des Weltmarktes nicht so schutzlos ausgeliefert waren, wie dies in weiten Teilen des Globalen Südens der Fall war (vgl. Kurz 1991; ebenso Jappe 2005, S. 173ff.). Technologische Entwicklung ist dank des Wettbewerbs auf anonymen Märkten eine Frage des Überlebens für jeden einzelnen Produzenten. Wenn jedoch die Konkurrenten unseren Hemden-Kapitalisten technologisch einholen, sinkt die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bzw. die durchschnittliche Produktionszeit für die Herstellung eines Hemdes auf nur noch 30 Minuten. Das Hemd, das unter handwerklichen Bedingungen eine Stunde „wert“ war, ist jetzt nur noch 30 Minuten wert. Es verkörpert nur noch halb so viel „tote Arbeit“ oder „Wert“ wie zuvor. Eine solche „Zeitersparnis“, die unter dem Gesichtspunkt der „Notwendigkeit“ und „Effizienz“ nur harmlos erscheinen kann, führt zur Zerstörung von Existenzen und zum Ruin ganzer Gemeinschaften (wie man an der schwermütigen Nostalgie für die Blütezeit von Industriegemeinden und Fabrikstädten sehen kann). Auf subtilere Weise wird aber auch der Wert, der bei der Produktion einer bestimmten Ware realisiert werden kann, verringert. Mit anderen Worten: Um die gleiche Menge an „Wert“ oder „toter Arbeit“ zu realisieren, muss der Kapitalist doppelt so viele Hemden produzieren und verkaufen wie zuvor. Gleichzeitig muss derselbe Kapitalist doppelt so viel physische Materie verbrauchen, um dieselbe Menge an Wert zu schaffen. Das heißt, wenn ein Hemd jetzt 30 Minuten Wert verkörpert, muss er zwei Hemden verkaufen, um eine Stunde Wert zu realisieren, während er vorher nur ein Hemd dazu benötigte.

Es ist dieser ständige Zeit- und Materialdruck, der sich aus der Arbeitsform ergibt, der dem Kapitalismus seine richtungsweisende und zerstörerische Dynamik verleiht, seinen Zwang, ständig zu wachsen und zu expandieren, immer „rationeller“ zu herrschen und die menschliche Energie und die natürliche Umwelt wissenschaftlich zu nutzen. Je mehr man den Arbeitsaufwand für die Produktion einer Ware reduzieren kann, desto billiger wird sie hergestellt, desto höher ist die realisierte Profitrate, bis die Konkurrenz aufholt und der ganze Zyklus von einem neuen technologischen Standard aus erneut beginnt. Aus diesem Grund gibt es in der Moderne in der Tat nie genug Zeit, und Zeit ist Geld im wahrsten Sinne des Wortes. Der der Arbeit inhärente Wettbewerbsmechanismus bedeutet, dass eine abstrakte universelle Produktionszeit zum Maß aller Dinge wird; es darf keine „unproduktiven“ Zeiten geben, der Arbeitsprozess muss intensiv sein, und alle Pausen während der Arbeitszeit müssen auf ein Minimum reduziert werden. Es ist diese Dynamik, die die phänomenologische Seite der Arbeit prägt und hervorbringt: das Arbeitsethos, die Arbeitswoche, die Arbeitsteilung, die Lohnarbeit, den Arbeitsplatz, die verschiedenen sozialen Klassen (und ihre Rollen) und alles das, was üblicherweise zu Recht im Rahmen einer Studie zum Thema „Arbeit“ diskutiert wird. Gleichzeitig ist dieses Bedürfnis nach ständigem Wachstum der Hauptgrund für die gesamte Geschichte der ursprünglichen Akkumulation, für die Zerstörung vormoderner Lebensformen, für den westlichen Imperialismus und die Ausbreitung der Konsumkultur. Die Wertform, ja die gesamte Gesellschaft, die durch sie vermittelt wird, verlangt nach immer neuen und größeren Märkten, ohne Rücksicht auf die sozialen und ökologischen Kosten. Sie ist auch die Ursache für unsere offenbar unaufhaltsame Zerstörung des Planeten, denn die technologische Entwicklung bedeutet, dass immer mehr Material aufgewendet werden muss, um die gleiche Menge an Wert zu schaffen. Die Menschen, die in diesem real existierenden Kult der Arbeit gefangen sind, werden auf „Verbrennungs-

maschinen“ reduziert: Sie sind nur das „Menschenmaterial“, das im Ticken der universellen Uhr, die den Globus erobert hat, in einem unkontrollierbaren Abstraktionsprozess verbraucht wird – ein Prozess, der sich der Kontrolle von Personen, Institutionen oder Gruppen entzieht.[35]

Die Arbeitsform enthält jedoch in sich selbst eine Art vorprogrammierte Schranke, an die der Verwertungsprozess und die gesamte durch ihn vermittelte Gesellschaft letztlich stoßen muss. Wenn die in einer Ware verkörperte Wertmasse im Laufe der Zeit aufgrund des technologischen Wettbewerbs sinkt, bedeutet dies, dass auch die *Gesamtmasse* des von der Gesellschaft produzierten Mehrwerts allmählich abnimmt.[36] Wie bereits erwähnt, hat der Kapitalismus in der Vergangenheit mit ständigem Wachstum und der Expansion in neue Bereiche reagiert. Die dramatischste dieser Expansionen im 20. Jahrhundert war der Nachkriegsboom oder die „dreißig glorreichen Jahre“ („Trentes Glorieuses“), wie sie in Frankreich genannt werden, als durch eine Kombination aus keynesianischer Wirtschaftspolitik und fordistischen Geschäftspraktiken eine riesige Menge an Arbeitskräften für die Modernisierung und den Wiederaufbau des zerstörten europäischen Kontinents eingesetzt wurde. Diese Modernisierungsanstrengungen, die zu einem großen Teil auf der Schaffung von Massenkonsumgütern beruhten, die zuvor nur Luxusgüter waren, wie z.B. Autos und Fernsehgeräte, führten zu einem beispiellosen Anstieg der von der Gesellschaft als Ganzes produzierten Wertmasse. Es war vor allem diese historisch spezifische und heute unwiederholbare Situation, die aus ökonomischer Sicht die Erhöhung des Lebensstandards der arbeitenden Menschen – einschließlich Vollbeschäftigung, steigender Löhne und der Ausweitung von Sozialprogrammen – ermöglichte, da genügend Arbeit produktiv eingesetzt und damit Wert geschaffen wurde, um solche sozialdemokratischen Maßnahmen zu finanzieren.

Während jedoch neue Arbeitsplätze geschaffen wurden, verdrängten die Zweite Industrielle Revolution, die sich auf eine tayloristische Hyperrationalisierung der Arbeitsteilung stützte, und die sich abzeichnende Dritte Industrielle Revolution, die die Kybernetik einführte, riesige Mengen an Arbeitskräften aus dem Produktionsprozess, und zwar in einem noch nie da gewesenem Ausmaß. Der schiere Umfang der Modernisierungs- und Wiederaufbauprogramme der Nachkriegszeit war von Ende der 1940er bis Ende der 1960er Jahre in der Lage, den realen Abbau von Arbeit durch die Verdrängung von Arbeitnehmern auf neue Arbeitsplätze zu kompensieren, aber dies gelang nicht unbegrenzt. Die OPEC-Ölkrise von 1972/73 – die zeitlich mit dem Ende des Goldstandards und einem wachsenden Bewusstsein für die ökologische Krise zusammenfiel – war ein epiphänomenaler Moment, der zeigte, wie anfällig das keynesianische Modell der Kapitalakkumulation geworden war, und der dem Nachkriegsboom ein Ende setzte. In den Jahrzehnten danach sahen die aufeinanderfolgenden Regierungen, darunter auch die sozialistischen in Frankreich, z.B. unter François Mitterrand in den 1980er Jahren und François Hollande in jüngerer Zeit, in der Einführung neoliberaler Maßnahmen und der Finanzialisierung der Märkte die einzige Möglichkeit, das Wirtschaftssystem überhaupt noch aufrechtzuerhalten. Einerseits erfolgte dies in der Absicht, auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähiger zu werden, indem man die Kosten der Arbeitskraft durch Lohnsenkungen, die Abschaffung zahlreicher Arbeitsschutzmaßnahmen und den Abbau von Sozialprogrammen reduzierte. Zum anderen wurden die Märkte zum Handel mit Finanzprodukten angeregt, die im Wesentlichen durch Wetten auf die künftige Wertschöpfung in der Realwirtschaft den Vorgriff auf noch nicht geschaffenen Wert ermöglichten. Da jede dieser Transaktionen auf der falschen Prämisse beruht, dass in der Zukunft Wert produziert wird, hat diese Finanzialisierung zur Entstehung immer größerer Finanzblasen geführt, die, wenn die erwartete Wertproduktion unweigerlich ausbleibt, wie bei der Dotcom-Blase in den 1990er

Jahren oder dem Subprime-Markt im Jahr 2008, mit verheerenden gesellschaftlichen Folgen platzen müssen (vgl. Lohoff/Trenkle 2012; Jappe 2005, S. 134ff.; Jappe 2017a, S. 60ff.).[37]

Der Krisenprozess, den wir derzeit durchleben, ist ein unhintergebar und systemischer Prozess, der nicht durch eine Änderung der Regierungspolitik gelöst werden kann. Deshalb gibt es zum Beispiel ständigen Druck auf und Kürzungen im Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen, weil diese vom Standpunkt der Wertverwertung bloß ein notwendiges Übel sind. Das ist auch der Grund, weshalb der Kapitalismus nicht einfach dadurch gerettet werden kann, dass man den Menschen ein Grundeinkommen bezahlt oder sie in Berufen arbeiten lässt, die unter qualitativen Gesichtspunkten gesellschaftlich „sinnvoll“ oder vorteilhaft erscheinen, wie z.B. in der Lehre, der Medizin oder der Kunst. Alle diese Ideen beruhen darauf bzw. setzen voraus, dass jemand irgendwo *sowohl* Wert *als auch* Mehrwert produziert, was dem Kapitalismus aufgrund der technologischen Entwicklung, die auf den Bedingungen absoluter Konkurrenz beruht, zunehmend unmöglich geworden ist. Die einzige Möglichkeit, den Kapitalismus in den letzten Jahrzehnten überhaupt am Leben zu erhalten, bestand darin, den Prozess der Verwertung durch Finanzialisierung für eine gewisse Zeit zu virtualisieren und sich auf den Teufelskreis einzulassen, den wir seit Mitte der 1970er Jahre beobachten konnten: den Abbau der sozialen Grundsicherung, der Löhne und all dessen, was nicht unmittelbar profitabel ist. Doch auch dies sind nur verzweifelte, provisorische Maßnahmen, und die Krise kann sich auf allen Ebenen der Gesellschaft nur noch weiter verschärfen. Was wir erleben, ist also nichts weniger als eine Krise der „Arbeit“ selbst und der auf ihr beruhenden Lebensweise.

An dieser Stelle sollte festgehalten werden, dass „Arbeit“, verstanden als „abstrakte Arbeit“, eine mehr oder weniger präzise Kategorie ist, die nicht auf alles und jedes angewendet werden kann. Tatsächlich ist vielleicht eines der bedrückendsten und grundlegendsten Merkmale der Arbeit – und damit des Werts –, dass sie auf dem Ausschluss, der Abstraktion und der Herabwürdigung von großen Teilen der menschlichen Erfahrung beruht, die nicht direkt zur Verwertung des Werts beitragen und dies auch nicht können. Arbeit setzt also notwendigerweise eine Aufteilung und Organisation des gesellschaftlichen Lebens voraus – einerseits in das, was zur Verwertung des Werts beiträgt (das fetischistische Herz der kapitalistischen Gesellschaft), und andererseits in das, was nicht dazu beiträgt (die „unausgesprochene“ oder „dunkle Seite“ der kapitalistischen Vergesellschaftung).[38] Arbeit setzt mit anderen Worten die Existenz von Nicht-Arbeit voraus und erfordert sie: jene Aspekte des gesellschaftlichen Lebens, die nicht durch die Arbeitsform vermittelt werden können, die keinen Wert produzieren, ohne die die Gesellschaft aber nicht richtig funktionieren könnte. Roswitha Scholz verwendet den bewusst aus der Freud'schen Psychoanalyse übernommenen Begriff der „Abspaltung“, um den Prozess der Verdrängung, Unterdrückung und wechselseitigen Abhängigkeit dieser unterschiedlichen Aspekte zu beschreiben.[39] Das, was „abgespalten“ ist (und nicht die Form der Arbeit annimmt) – insbesondere häusliche Tätigkeiten wie Kinderbetreuung, aber auch Kunst, Freundschaft, Gemeinschaft, Liebe, Familienleben usw. – ist nicht nur ein unmittelbar gegebenes, auch nicht ein unwesentliches, abgeleitetes Substrat, ein bloßes Anhängsel des Kapitalismus, das unabhängig von der Produktion existiert; es ist vielmehr für den Fortbestand von Arbeit und Wertform absolut notwendig und mit deren Herrschaft über die Gesellschaft, wenn auch indirekt, verbunden. Diese Facetten der gesellschaftlichen Existenz sind für die Reproduktion der Arbeitskraft notwendig, aber sie können nicht direkt unter die für die Arbeitsform charakteristischen Erfordernisse der „Zeitersparnis“, der totalen Konkurrenz und der Produktion von Mehrwert gestellt oder daraus erklärt werden. Weder konkurriert man als Elternteil beispielsweise mit allen anderen Eltern um die Verkürzung der Zeit, die man braucht, um ein weinendes Kind zu trösten, noch erwartet man, durch Investitionen in den

eigenen Haushalt zwangsläufig einen Profit zu erzielen. Scholz argumentiert daher, dass es falsch sei zu versuchen, „Hausarbeit“ als eine Form von „Arbeit“ zu verstehen. Vielmehr ist es eine der Realitäten kapitalistischer Herrschaft, dass die Arbeitsform – und der Verwertungsprozess als Ganzes – parallel zu und vermittelt mit einer *informellen*, untergeordneten Reihe von abgespaltenen Realitäten, Funktionen und Rollen existiert, zu denen auch die „Hausarbeit“ gehört.[40] Die gängige kulturelle Verwendung des Begriffs „Arbeit“ für diese Aspekte des modernen Lebens ist irreführend und reflektiert nicht ihre wesentliche gesellschaftliche Bestimmung. Die Tätigkeiten, die im Allgemeinen unter dem Begriff „Hausarbeit“ zusammengefasst werden, mögen genauso schwer, wenn nicht sogar schwerer sein, und ebenso, wenn nicht in sozialer Hinsicht sogar noch mehr zur Gesellschaft beitragen – den ganzen Tag auf Kinder aufzupassen und das Haus sauber zu halten ist offensichtlich sowohl eine extrem anstrengende Aufgabe als auch gesellschaftlich sinnvoller als die Herstellung von AK47-Gewehren –, aber sie nehmen nicht die Form von „Arbeit“ im modernen kapitalistischen Sinne an. Diese strukturelle Unterordnung unter die Sphäre der Verwertung – die Verwandlung von toter Arbeit in noch mehr tote Arbeit – erklärt, warum diese „Jobs“ im Allgemeinen unbezahlt sind und kulturell-symbolisch oft in gewisser Weise als minderwertig betrachtet werden. Die ideologische Tendenz, die Kategorie „Arbeit“ auf alles Existierende anzuwenden – ganz gleich, wie unangemessen dies aus der Perspektive einer kritischen Theorie der Arbeit ist –, ist auf den abstrakten, leeren und völlig irrationalen Charakter zurückzuführen, den die Form „Arbeit“ der konkreten Welt verleiht, auf die Unfähigkeit, in jedweder menschlichen Handlung etwas anderes zu sehen als eine „undifferenzierte Verausgabung menschlicher Energie“. Die Arbeit als solche erhebt einen falschen Anspruch auf Totalität, den sie in der Praxis niemals verwirklichen könnte, und „spaltet“ daher – im vollen psychoanalytischen Sinn – alles ab, was ihr widerspricht.

Zur Klarstellung: Das Argument, dass „Hausarbeit“ keine Form von „Arbeit“ im eigentlichen Sinne ist, verweist nicht auf ein Versäumnis der kritischen Theorie der Wert-Abspaltung, sondern ist im Gegenteil eine der Methoden, mit denen die Theorie versucht, den grundlegend *patriarchalen* Charakter der kapitalistischen Moderne zu beschreiben. Ihre Rolle in der Gesellschaft erfordert eine eigene Theorie, und sie kann weder unter die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie subsumiert noch einfach als eine Erweiterung der Klassenausbeutung verstanden werden. Wert und Abspaltung, Arbeit und Nicht-Arbeit, Logos und das, was außerhalb davon liegt, „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“, treten gemeinsam als dynamischer und dialektischer Prozess auf, in dem sie sich gegenseitig und die Welt um sich herum verändern. Der Kapitalismus ist eine „*gebrochene Totalität*“ (Vogele 2012b, S. 112), ein System von Identität und Nicht-Identität, in dem die Sphäre der Verwertung jene Eigenschaften entwickelt hat, die als „männlich“ (sowie als weiß und europäisch) betrachtet werden: Hartherzigkeit gegenüber sich selbst und anderen, Vernunft, harte Arbeit, körperliche und moralische Stärke, Führungsqualitäten und „rationale“ Gewaltanwendung (kurz: alles, was es erlaubt, Profit zu realisieren); dies in Abgrenzung von allem, was außerhalb dieser Sphäre lag und auf die „Frau“ (und verschiedene „Andere“) projiziert wurde: Sanftmut, Sentimentalität, Irrationalität, Faulheit, physische und moralische Schwäche. In der Regel fiel also die Charaktermaske des Werts – in Form von Geld, Arbeit und Kapital – den Männern zu, und alles, was übrigblieb, wurde den Frauen und anderen Randgruppen zugewiesen. Dennoch sollte die Wert-Abspaltung nicht vereinfachend als eine streng binäre, statische Struktur verstanden werden. Im Gegenteil: Nicht nur, dass Frauen historisch gesehen von Anfang an in der Sphäre der Verwertung tätig waren (wenn auch oft schlechter bezahlt und nicht anerkannt), auch die Geschlechterrollen und die geschlechtsbezogenen Vorstellungen haben sich seit der Entstehung des Kapitalismus ständig verändert. Heute gibt es zum Beispiel viele Hausmänner und weibliche Vorstandsvorsitzende, und die Homo-Ehe ist in vielen der am weitesten entwickelten kapitalistischen Länder rechtlich festgeschrieben; all das wäre in

anderen Perioden der Geschichte des Kapitalismus undenkbar gewesen. Doch auch wenn die Ethnie, das Geschlecht und die sexuelle Orientierung derer, die diesen verschiedenen Sphären zugeordnet sind, gleichberechtigter, „queerer“ oder fluiden geworden sind (mit dem Vorbehalt, dass Rassismus, Transphobie, Homophobie und Sexismus nach wie vor hartnäckige empirische Probleme sind, die es zu überwinden gilt), hat sich das strukturelle Problem der Abspaltung nicht grundlegend geändert: „Hausarbeit“, wer auch immer sie verrichtet, bleibt notwendigerweise unbezahlt, degradiert, von der „Produktion“ abgekoppelt und ihr untergeordnet. Die Wert-Abspaltung kann ihre Erscheinungsformen ändern, nicht aber ihren im Wesentlichen unterdrückerischen Charakter. Die Kritik der Arbeit als solcher sollte daher mit einer Kritik des Patriarchats und anderer Formen der Marginalisierung und Diskriminierung begleitet sein, was jedoch nicht immer der Fall war.[41]

Zu betonen ist, dass alle bisher beschriebenen repressiven und destruktiven gesellschaftlichen Prozesse – von der Arbeitslosigkeit über die Schließung von Krankenhäusern bis hin zu Finanzkrisen und der Zerstörung des Planeten – ohne Rückgriff auf die böswilligen Machenschaften irgendwelcher Personen oder Gruppen erklärt werden können. Sie ergeben sich aus dem ihrem Wesen nach fetischistischen Charakter der Arbeit selbst. Es gibt Menschen, die diese Handlungen ausführen, aber sie folgen nur den Vorgaben der fetischistischen gesellschaftlichen Gesetze, durch die sie beherrscht werden. Der einzige „Handelnde“ in all dem ist die Wertform bzw. „tote Arbeit“, die versucht, die gesamte gesellschaftliche Realität zu vermitteln, indem sie strenge Regeln dafür aufstellt, was für die verschiedenen Akteure in diesem historisch spezifischen System möglich und notwendig ist zu tun. Aus diesem Grund bezeichnet Marx sowohl die Arbeiter als auch die Kapitalisten als „Charaktermasken“ des Werts. Die Wertform verlangt, dass die gesamte Komplexität der menschlichen Beziehungen vermittelt wird durch eine rein quantitative und undifferenzierte Verausgabung menschlicher Energie, und zwar zu keinem anderen Zweck als ihrer eigenen tautologischen Expansion. Im Namen dieser Form abstrakter gesellschaftlicher Vermittlung, die in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber menschlichem Leid unerbittlich ist, werden ganze alternative Lebensformen zerstört und Millionen von Menschen getötet, verstümmelt oder um ihr Leben gebracht. Die gesamte gesellschaftliche Realität muss „nützlich“ gemacht werden, um einem „Zweck“ zu dienen: der Wertform, die verlangt, dass die natürliche Welt fortlaufend angeeignet und beherrscht wird durch die Entwicklung produktiver Technologie und hochrationaler wissenschaftlicher Denkweisen, die ihre abstrakten Kategorien des gesellschaftlichen Lebens als zeitlose Universalien setzen. Diese unpersönliche, quasi-autonome Qualität des Kapitalismus ist der Grund, warum Marx den Wert als „*automatisches Subjekt*“ bezeichnete (Marx 1986a, S. 169), oder wie Kurz es ausdrückt: Die kapitalistische Gesellschaft ist eine Form fetischistischer „*subjektloser Herrschaft*“ (Kurz 2004b; vgl. auch das Kapitel „Das automatische Subjekt“ in Jappe 2005, S. 80ff.).

Die Arbeit – und auf einer Metaebene die Wert-Abspaltung – hat die Eigenschaft, ein quasi-kantianisches Apriori oder eine „totale gesellschaftliche Form“ zu sein.[42] Die Kategorie Arbeit – und mit ihr die Ware, der Wert, das Geld und das Kapital – geht den Denk- und Handlungsformen, die in der modernen Gesellschaft möglich sind, voraus, begrenzt, formt und bestimmt sie. Eine solche Position muss freilich als Kritik am Kapitalismus verstanden werden und nicht als allgemeine Aussage über die menschliche Gesellschaft als solche. Der Kapitalismus ist gerade wegen seines deterministischen, unbewussten und fetischistischen Charakters widersprüchlich, zerstörerisch und entfremdend. Natürlich kann keine Gesellschaft völlig bewusst, kontrolliert und rational sein oder war es jemals, aber der Kapitalismus hat dank des abstrakten Charakters seiner sozialen Formen einen besonders tödlichen und festen Griff darauf, was getan und gedacht wird bzw. überhaupt gedacht werden kann. Der Wert, das „automatische Subjekt“, erkennt den Menschen nur insoweit an, als er fähig und willens ist,

dessen Befehle auszuführen. Die Entstehung des Begriffs und der Realität der „Subjekt“-Form in der Frühen Neuzeit war eng mit dem Aufstieg des Kapitalismus verbunden, der das soziale Leben und die Vorstellungen vom menschlichen Sein veränderte. Die frühneuzeitliche Philosophie reduziert, wie wir oben gesehen haben, die Natur und die konkrete Wirklichkeit auf ein Objekt, auf das das Subjekt, der Mensch, bewusst und rational einwirkt und es umgestaltet, um seinen Willen zu verwirklichen. Der Begriff des Subjekts ist deshalb aber nicht einfach falsch, wie manche behauptet haben; er verweist vielmehr auf die Realität der Wertform, die das menschliche Bewusstsein und Handeln prägt. Der Wert und seine ehernen Gesetze sind das wahre Subjekt, das die gesamte konkrete Welt zu einem Objekt macht, in dem es sich selbst verwirklicht. Der Mensch erlangt den Status eines „Subjekts“, wenn er beginnt, die Welt so wahrzunehmen, wie sie ist, wenn er sich als fähig erwiesen hat, als Charaktermaske des Werts zu handeln, sei es in Form von Arbeit, Kapital oder Geld. Ein Subjekt zu sein, bedeutet daher ironischerweise, in Wirklichkeit ein „Objekt“ des Werts zu sein. Historisch gesehen wurde der Status des Subjekts zuerst den weißen europäischen Grundbesitzern zugesprochen – den ersten wirklichen „Unteroffizieren“ des Kapitals – und erst nach und nach verschiedenen anderen Gruppen, wie z.B. den Arbeitern, sobald sie die Anforderungen des Werts vollständig verinnerlicht hatten, d.h. sobald man ihnen zutrauen konnte, seine Befehle auszuführen und seine Interessen zu fördern (etwa im Namen des technischen „Fortschritts“ oder der „Republik der Arbeit“) (vgl. Jappe 2005, S. 176ff.).

Die durch die Wertkritik entwickelte Subjektkritik markiert einen wichtigen Abstoßungspunkt vom traditionellen Marxismus und hat „politische“ Implikationen.[43] Die meisten antikapitalistischen Theorien gehen davon aus, dass der Kapitalismus eine Form der Herrschaft ist, in der ein Subjekt, die Bourgeoisie, einen wachsenden Teil der Menschheit, das Proletariat, ausbeutet. Das Proletariat entwickelt durch seine Geschichte der Kämpfe mit seinem Feind ein Bewusstsein seiner eigenen Existenz als Klasse und wird seinerseits zu einem Subjekt, das seine Interessen gegen die der Bourgeoisie durchsetzt. Diese Interessen des Proletariats sollen darüber hinaus jenen seines Klassengegners völlig entgegengesetzt sein. Der Kapitalismus als solcher sollte in einem „radikalen“ Subjekt, der Arbeiterklasse, seinen eigenen „Totengräber“ hervorbringen. Wie Kurz argumentiert, ist die Vorstellung eines radikalen Subjekts jedoch in vielerlei Hinsicht problematisch. Das Subjekt, wie es hier gemeinhin konzipiert wird, ist ein fetischistischer Begriff, weil es einerseits für sich beansprucht, vom Kapitalismus unabhängig und emanzipatorisch zu sein, andererseits aber immer auch und gerade als ein Objekt gedacht wird, das durch die Entwicklung des Kapitalismus und dessen Logiken selbst geschaffen wird (vgl. Kurz 2012, S. 19-21). Die Entwicklung des Schemas vom Klassenkampf als Mittel und Weg zu sozialer Emanzipation geht aus der Geschichte der Kämpfe der lebendigen Arbeit gegen das Kapital hervor. Diese Kämpfe waren sehr real, manchmal tödlich und sogar eine Frage von Leben oder Tod für die Beteiligten; dennoch waren es Kämpfe, die sich um die Verteilung und Verwaltung von Kategorien – Wert, Geld, Arbeit und Kapital – drehten, die an sich nicht in Frage gestellt wurden; nicht zuletzt deshalb, weil ein Bruch mit diesen Formen bedeuten würde, nicht länger ein „Subjekt“ zu sein. In der Tat spielte die Arbeiterbewegung – gerade weil sie die Interessen der Menschen nur insoweit vertrat, als sie „Arbeiter“ waren, d.h. in ihrer Funktion als Arbeitskraft, als Charaktermaske der Arbeit – oft eine wichtige Rolle bei der Durchbrechung von Barrieren, die der vollen Verwirklichung der Wertverwertung im Wege standen. Sie drängte auf viele Modernisierungen gegenüber einer reaktionären Bourgeoisie, die vor allem im 19. Jahrhundert gerne den Status quo beibehielt. Die Arbeiter erhielten das Wahlrecht, das Recht auf Regierungsbeteiligung, das Recht, Verträge abzuschließen, höhere Löhne zu fordern usw. – all dies förderte und erweiterte implizit die materielle und ideelle Reichweite der Wertform und ihren Einfluss auf das gesellschaftliche Leben. Der Klassenkampf ist also kein emanzipatorischer Kampf, sondern ein „Familienstreit“ oder eine Konkurrenz um

Kategorien, die von beiden Seiten als selbstverständlich angesehen oder sogar, wie im Fall der Arbeit, gefeiert werden. Die allmähliche Erosion der politischen Bedeutung der Arbeiterbewegung im Laufe des 20. Jahrhunderts hat viele Denker dazu veranlasst, neue potenzielle radikale Subjekte zu identifizieren, die das Versprechen der sozialen Emanzipation erfüllen könnten – Jugendliche, Studenten, das Prekariat und so weiter –, aber auch hier gilt dieselbe Logik. Kein „Subjekt“ kann uns retten.

Die Wertkritik ist für diese Positionen oft kritisiert worden, weil sie, aus der Perspektive eines eher traditionellen Ansatzes, die immanenten Kämpfe sozialer Bewegungen einfach abzutun und keinerlei Raum für die Herausbildung irgendeiner Art von Befreiung vom Kapitalismus zu bieten scheint. Kurz argumentiert jedoch, dass immanente Kämpfe – etwa um soziale Absicherungen, gegen die Schließung von Krankenhäusern, Lohnkürzungen und so weiter – der notwendige Ausgangspunkt für soziale Bewegungen sind. Wichtig ist jedoch die Art und Weise, in der sich diese Bewegungen entwickeln (ebd., S. 21f.). Dieselbe alte Taktik wird nicht mehr funktionieren. Es ist nicht möglich, im Rahmen der gegenwärtigen Krise eine keynesianische Wirtschaftspolitik durchzusetzen, und das liegt nicht nur an mangelndem politischem Willen. Angesichts der sich ständig verschlechternden Bedingungen brauchen wir soziale Bewegungen, die versuchen, eine andere Lebensweise jenseits und gegen die Vermittlung von Arbeit, Markt und Staat aufzubauen. Jappe fordert beispielsweise eine neue „Graswurzelrevolution“, die nicht zögert, sich die Grundbedürfnisse – Nahrung, Unterkunft und andere Dinge, die für eine neue Form des Stoffwechsels mit der Natur notwendig sind – unter „Umgehung“ des Geldes anzueignen (vgl. Jappe 2015). Darüber hinaus plädiert er dafür, verschiedene Kämpfe, z.B. um die Umwelt und die Technologie, zu vereinen, um eine wirkliche „zivilisatorische Transformation“ herbeizuführen, die weitaus tiefgreifender wäre als alles, was an der Wahlurne oder durch die Übernahme des Staates geschehen könnte. Es ist daher notwendig, dass sich soziale Bewegungen in Richtung eines „kategorialen Bruchs“ mit der Ontologie der Arbeit entwickeln. Das Ende des Kapitalismus erfordert die Abschaffung der Arbeit.

Die widersprüchliche Geschichte der „Arbeitskritik“ hat auch wichtige politische Konsequenzen. Sie zeigt recht deutlich die Fallstricke dessen auf, was Kurz als „affirmative Kritik“ bezeichnet: eine Kritik der Arbeit, die ihre phänomenologische Seite berührt, sich aber nicht, zumindest nicht vollständig, auf die Kategorie selbst erstreckt (vgl. Kurz 2004a, S. 84f.). Ein solcher Ansatz, so argumentiert Kurz, kann logischerweise nur zu der Forderung eines „quasi-adjektivischen“ Wandels führen und nicht zu dem notwendigen „kategorialen Bruch“:

*„Die Kritik und Überwindung dieser Kategorien selbst erscheint als undenkbar. So ist es zwar möglich, eine bestimmte Politik zu kritisieren, um sie durch eine andere Politik zu ersetzen; aber innerhalb der modernen Ontologie ist es unmöglich, die Politik als solche zu kritisieren, um an ihre Stelle einen anderen Modus der gesellschaftlichen Regulation zu setzen. Dafür gibt es keine Vorstellung und daher auch keinen Begriff. Disponibel ist allein der jeweils bestimmte kontingente Inhalt, nicht jedoch die kategoriale Form oder der Modus aller Inhalte. Dasselbe gilt für die Kategorien von Nation, Staat, Recht, Arbeit, Geld und Markt, aber auch von Individuum, Subjekt und Geschlechterverhältnis (soziale Männlichkeit und Weiblichkeit). Stets können diesen kategorialen Formen differente inhaltliche Bestimmungen gewissermaßen als Adjektive zugeordnet werden; nie steht jedoch die Kategorie selber oder der entsprechende soziale Modus zur Disposition.“ (Kurz 2005)*

Arbeit ist bereits per se eine Form des gesellschaftlichen Seins, die unserer Kritik würdig ist, noch bevor wir über Fragen der Hierarchie am Arbeitsplatz, der Ausbeutung und der

„Entfremdung“ im unmittelbaren Sinne nachdenken. Kurz will damit sagen, dass die „Kritik der Arbeit“ wörtlich zu nehmen ist als Kritik einer historisch spezifischen und gesellschaftlich zerstörerischen Realabstraktion. Die kritischen Einsichten in den wesentlich negativen Charakter der Arbeitsform waren lange Zeit nur partiell und wurden oft in den Schriften ein und desselben Autors durch einen beschränkteren, einseitig phänomenologischen Modus des kritischen Diskurses konterkariert, der die gesellschaftliche Ontologie der Arbeit immer wieder bekräftigt. Es muss daher darum gehen, dieser Tendenz entgegenzuwirken. Die Abschaffung der Arbeit, wenn sie denn überhaupt eine positive Bedeutung haben soll, wird keine technische Errungenschaft sein, sondern das Ergebnis des kritischen Denkens und Handelns der Menschen selbst. Bevor wir das tun können, müssen wir verstehen, womit wir es zu tun haben.

## Literatur

- Aczel, Amir (2005): *Descartes' Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism and the Quest to Understand the Universe*. New York: Broadway Books.
- Applebaum, Herbert (1992): *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Becquemont, Daniel/Bonte, Pierre (2004): *Mythologies Du Travail. Le Travail Nommé*. Paris: L'Harmattan.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève Chiapello (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Bouquin, Stephen (Hg.) (2008): *Résistances au travail*. Paris: Syllepse.
- de Chamfort, Sébastien-Roch Nicolas (1968): *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1994): Société avec et sans concept de travail: remarques anthropologiques, in: *Sociologie du travail* 36, S. 57-71.
- Descartes, René (2006): *A Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
- Dubois, Jean/Mitterand, Henri/Dauzat, Albert (Hg.) (1995): *Dictionnaire étymologique et historique du français*. Paris: Larousse.
- Fleming, Peter (2015): *The Mythology of Work: How Capitalism Persists Despite Itself*. London: Pluto Press.
- Fossier, Robert (2012): *Le Travail au Moyen Âge*. Paris: Pluriel.
- de Foucher, Lorraine (2016): Absurdes et vides de sens: ces jobs d'enfer, in: *Le Monde*, 22. April 2016.
- Frayne, David (2015): *The Refusal of Work: The Theory and Practice of Resistance to Work*. London: Zed Books.
- Freysenet, Michel (1999): The Emergence, Centrality and End of Work, in: *Current Sociology* 47(2), S. 5-30.
- Graeber, David (2018): *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster. (Dt. Übersetzung: *Bullshit Jobs. Vom wahren Sinn der Arbeit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2019).
- Grint, Keith/Nixon, Darren (2015): *The Sociology of Work*. Oxford: Polity Press.
- Herzfeld, Chris (2017): *The Great Apes: A Short History*. New Haven: Yale University Press.

Jappe, Anselm (2005): *Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik*. Münster: Unrast.

Jappe, Anselm (2014a): Kurz, a Journey into Capitalism's Heart of Darkness (übersetzt von Alastair Hemmens und John McHale), in: *Historical Materialism* 22(3-4), S. 395-407.

Jappe, Anselm (2014b): Towards a History of the Critique of Value (übersetzt von Alastair Hemmens und Engel Di Mauro), in: *Capitalism Nature Socialism* 25(2), S. 25-37.

Jappe, Anselm (2015): We Gotta Get Out of This Place. Interview von Alastair Hemmens mit Anselm Jappe, in: *The Brooklyn Rail*, September 2015, online unter wertKRITIK.org

Jappe, Anselm (2017a): *The Writing on the Wall: On the Decomposition of Capitalism and Its Critics* (engl. Übersetzung von Alastair Hemmens). London: Zero Books.

Jappe, Anselm (2017b): *La Société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: Découverte.

Kurz, Robert (1991): *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Frankfurt/Main: Eichborn.

Kurz, Robert (2000): *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Eichborn.

Kurz, Robert (2004a): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung (Erster Teil), in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 1, S. 44-129.

Kurz, Robert (2004b): Subjektlose Herrschaft. Zur Überwindung einer verkürzten Gesellschaftskritik, in: ders.: *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*. Bad Honnef: Horlemann, S. 153-221.

Kurz, Robert (2005): Der ontologische Bruch. Vor dem Beginn einer anderen Weltgeschichte, exit-online.org

Kurz, Robert (2009): *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (Neuausgabe). Frankfurt/Main: Eichborn.

Kurz, Robert (2012): *No Revolution Anywhere*. London: Chronos.

Larsen, Neil/Nilges, Mathias/Robinson, Josh/Brown, Nicholas (Hg.) (2014): *Marxism and the Critique of Value*. Chicago: MCM' Publishing. Online verfügbar unter [www.mcmprime.com](http://www.mcmprime.com)

Le Goff, Jacques (1983): Pour une étude du travail dans les idéologies et les mentalités du Moyen Age, in: *Lavorare nel medio evo: rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*. Todi: Presso L'Academia Tudertina.

Lohoff, Ernst/Trenkle, Norbert (2012): *Die große Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursache der Krise sind*. Münster: Unrast.

Marx, Karl (1983): Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“, in: MEW 42. Berlin: Dietz, S. 15-45.

Marx, Karl (1986a): *Das Kapital*, Bd. 1 (MEW 23). Berlin: Dietz.

Marx, Karl (1986b): *Das Kapital*, Bd. 3 (MEW 25). Berlin: Dietz.

Méda, Dominique (2010): *Le Travail. Une valeur en voie de disparition?* Paris: Flammarion.

Perelman, Michael (2000): *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. London: Duke University Press.

Piketty, Thomas (2014): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: Beck.

- Polanyi, Karl (2001): *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Postone, Moishe (1991): Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: *Kritik & Krise – Materialien gegen Ökonomie und Politik* Nr. 4/5. Online verfügbar unter kritiknetz.de
- Postone, Moishe (2012): Thinking the global crisis, in: *South Atlantic Quarterly* 111(2), S. 227-249.
- Postone, Moishe (2018): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx* (5. unveränderter Nachdruck). Freiburg/Wien: ça ira.
- Rojek, Chris (1999): *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*. London: Sage.
- Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. New York: de Gruyter.
- Sahlins, Marshall (2008): *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Scholz, Roswitha (2009): Das warenproduzierende Patriarchat. Thesen zu Kapitalismus und Geschlechterverhältnis, in: Isop, Uta/Ratkovic, Viktorija/Wintersteiner, Werner (Hg.): *Spielregeln der Gewalt. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Friedens- und Geschlechterforschung*. Bielefeld: transcript, S. 151-171.
- Scholz, Roswitha (2011): *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* (erweiterte Neuauflage). Bad Honnef: Horlemann.
- Schor, Juliet (1991): *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books.
- Seidman, Michael (1991): *Workers Against Work. Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts*. Berkeley: University of California Press.
- Srnicek, Nick & Williams, Alex (2015): *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso.
- Trenkle, Norbert (1998a): Terrorismus der Arbeit, [krisis.org](http://krisis.org)
- Trenkle, Norbert (1998b): Was ist der Wert? Was soll die Krise?, [krisis.org](http://krisis.org)
- Vogele, Johannes (2012a): Remarques sur les notions de „valeur“ et de „dissociation valeur“, in: Poulin, Richard/Vassort, Patrick (Hg.): *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*. Paris: M éditeur, S. 89-102.
- Vogele, Johannes (2012b): Le côté obscur du capital. „Masculinité“ et „féminité“ comme piliers de la modernité, in: Poulin, Richard/Vassort, Patrick (Hg.): *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*. Paris: M éditeur, S. 103-120.
- Weeks, Kathi (2011): *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

## Endnoten

[1] Für ein historisches Beispiel siehe Seidman 1991; für eine soziologische Studie über neuere Trends vgl. Bouquin 2008.

[2] Ein besonders krasses Beispiel für Letzteres ereignete sich 2007, als die damalige französische Finanzministerin Christine Lagarde die Nationalversammlung damit überraschte, Paul Lafargue als einen Reaktionär zu bezeichnen. Lagarde behauptete, Lafargue stehe für eine aristokratische Verachtung der Arbeit, die er vom Ancien Regime geerbt habe. Das implizierte, dass jeder Angriff auf die Länge des Arbeitstages in gewisser Weise ein Angriff auf die Freiheit selbst sei. Es genügt zu sagen, dass die absolutistischen Monarchien der Vergangenheit sicherlich nicht für etwas wie Lafargues Forderung nach einem dreistündigen Arbeitstag eingetreten wären (Nationalversammlung, 13. Legislaturperiode, Außerordentliche Sitzung, Erste Sitzung,

Zusammenfassung, 10. Juli 2007, [www.assembleenationale.fr](http://www.assembleenationale.fr)).

[3] Der Satz stammt aus dem Titel eines Romans des nationalistischen Schriftstellers Lorenz Diefenbach (1806–1883) aus dem Jahr 1871, in dem ein Glücksspieler und Betrüger durch harte Arbeit zu einem produktiven deutschen Bürger umgeformt wird. Der Satz kann auf verschiedene Weise interpretiert werden: erstens als Lüge an die Lagerinsassen, dass sie befreit würden, wenn sie hart arbeiteten; zweitens als Mantra, das den Glauben ausdrückt, die Internationalisierung der Arbeitsdisziplin würde sie von ihrer „Entartung“ befreien; und drittens, dass das deutsche Volk „befreit“ würde, indem es seine angeblichen Feinde zu Tode arbeitet. Die Situationisten reproduzierten später ein Bild dieser Worte über den Toren von Auschwitz in derselben Ausgabe ihrer Zeitschrift, in der auch Guy Debords diametral entgegengesetztes „Ne travaillez jamais“-Graffito abgedruckt wurde.

[4] So Robert Kurz' Bezeichnung für den real existierenden Sozialismus, vgl. Kurz 1991.

[5] In der Tat haben viele Beobachter in typisch arbeitsfreundlicher Manier die Vorteile des französischen Sozialmodells gerade unter dem Gesichtspunkt erörtert, dass die arbeitende Bevölkerung in Frankreich entgegen weit verbreiteter Missverständnisse statistisch gesehen viel produktiver ist als die britische (siehe „Boasts Debunked as France Gets Last Laugh over UK on Productivity“, *Financial Times*, 19. März 2015, [ft.com](http://ft.com)).

[6] Der Begriff des „esoterischen“ und des „exoterischen“ Marx wird eingeführt in Kurz 2000, S. 13–48.

[7] Diese apokryphe Erzählung ist leider mit ziemlicher Sicherheit unwahr. Der niederländische Arzt Jacobus Bontius (1592–1631) stellt in seinen *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis libri sex* (1658) fest, dass die Menschen auf Java behaupteten, Orang-Utans könnten sprechen, „aber sie wollten es nicht, weil sie nicht zur Arbeit gezwungen werden wollten“ (zit. n. Herzfeld 2017, S. 14). Descartes, der das Buch zweifellos gelesen hat, erwähnt diese Beobachtung dann, anscheinend scherzhaft, in einem privaten Brief, in dem er sich darüber beklagt, dass er, seit er der Welt als Buchautor bekannt sei, nie in Ruhe gelassen werde. „Wenn ich nur so klug gewesen wäre, wie man sagt, dass die Wilden sich einredeten, dass die Affen es waren, wäre ich nie als Buchautor bekannt geworden: Denn es heißt, dass sie sich einbildeten, die Affen könnten tatsächlich sprechen, wenn sie es wollten, dass sie es aber nicht wollten, um nicht zur Arbeit gezwungen zu werden. Und da ich nicht die gleiche Klugheit besaß, mich des Schreibens zu enthalten, habe ich jetzt weder so viel Muße noch so viel Ruhe, wie ich gehabt hätte, wenn ich mich ruhig verhalten hätte.“ (Brief an Pierre Chanut, 1. November 1646, zit. n. Aczel 2005, S. 182)

[8] In diesem Zusammenhang zitiert Jappe eine Anekdote eines französischen Moralisten aus dem 18. Jahrhundert, die an eine Zeit kurz vor der Revolution erinnert, als Frankreich die kulturelle Aufwertung der Arbeit durch die Aufklärung bereits hinter sich hatte, Spanien aber offensichtlich noch nicht: „Ein Franzose erhielt die Erlaubnis, das Arbeitszimmer des spanischen Königs zu besuchen. Als er vor dessen Stuhl und Schreibtisch stand, sagte er: ‚Hier arbeitet also der große König.‘ ‚Was ist das? Arbeit‘, sagte der Führer, ‚was für eine Frechheit! Der große König, Arbeit! Du bist nur hierher gekommen, um Seine Majestät zu beleidigen!‘ Ein Streit entbrannte, bei dem der Franzose große Mühe hatte, dem Spanier klarzumachen, dass er die Majestät seines Herrn nicht beleidigen wollte.“ (de Chamfort 1968, S. 242) Der König war natürlich ein „Mann der Muße“, und jede Andeutung, dass er „arbeitete“, war eine Beleidigung nicht nur für seine Person, sondern auch für seine Untertanen. Solche Beispiele für eine ungleichmäßige historische Entwicklung geben einen Hinweis darauf, wie sehr sich das vormoderne Verständnis des Wortes „Arbeit“ von unserem unterscheidet.

[9] Aristoteles unterstreicht zwar in seiner *Politiká* die Bedeutung der „Ökonomie“ für andere Aspekte des Lebens, wie z.B. die Verwaltung der Polis (Politik), aber der entscheidende Unterschied besteht darin, dass es um die Festlegung der richtigen sozialen Rollen geht, um die Beziehungen zwischen Menschen (wie in einem Haushalt), und nicht um die Beziehungen zwischen Menschen und Dingen oder um die effiziente und nützliche Verwendung ihrer eigenen „undifferenzierten Energie“. Auch das, was wir uns als „Sachen“ des Wirtschaftslebens vorstellen mögen, wie Waren und Münzen, steht keineswegs im Mittelpunkt seines Werks. Vielmehr geht es um die gesellschaftliche Bewirtschaftung von Land und Menschen, wobei die Gegenstände, die gehandelt und getauscht werden, nur ein Teil und nicht der wesentliche Mittelpunkt des sozialen Lebens sind: „Im ersten Band des Kapital stellt Marx fest, dass für Aristoteles Schuhe und Häuser inkommensurabel sind. Daher konnte er die Gründe für ihre gegenseitige Austauschbarkeit nicht ausfindig machen. Für Marx sind diese Gründe historisch spezifisch und gesellschaftlich. Was sie inkommensurabel macht, ist der Wert, eine historisch spezifische Form des Reichtums, die nichts mit ihren materiellen oder immateriellen Eigenschaften zu tun hat, sondern der kristallisierte Ausdruck einer historisch spezifischen Form der gesellschaftlichen Vermittlung ist, die in der Marx'schen Analyse durch eine historisch spezifische Form der Arbeit konstituiert wird.“ (Postone 2012, S. 247f.)

[10] Obwohl Marx in vielerlei Hinsicht zur kulturellen Aufwertung der Arbeit beiträgt, kritisiert er Ricardo für seine ahistorische Konzeption der Arbeitsabstraktion (vgl. Jappe 2005, S. 115, Anm. 26).

[11] An gleicher Stelle bekräftigt Marx sogar den geschlechtsspezifischen Charakter der Arbeit und des arbeitenden Subjekts unter Rekurs auf den Ökonomen William Petty: „*Die Arbeit ist der Vater des stofflichen Reichtums und die Erde seine Mutter*“ (vgl. Marx 1986a, S. 58).

[12] Es sei daran erinnert, dass Marx ein großer Bewunderer Darwins war und zeitweise den Wunsch äußerte, sein Werk möge einen ähnlichen wissenschaftlichen Status erlangen.

[13] Was hier dargestellt wird, ist ausdrücklich eine Analyse der die Arbeit affirmierenden oder „exoterischen“ Seite von Marx; etwas, das weiter unten deutlicher werden sollte, wo wir sehen werden, dass Marx auch eine ganz andere, negative theoretische Bestimmung der Kategorie Arbeit präsentiert. Für eine detaillierte Untersuchung dieser Ambivalenzen im Werk von Marx selbst siehe das Kapitel „Die Arbeit ist eine kapitalistische Kategorie“ in Jappe 2005, S. 99–117.

[14] Siehe beispielsweise die anthropologischen Forschungen von Marshall Sahlins über Jäger-Sammler-Gemeinschaften (Sahlins 1972) und seine Kritik am *homo oeconomicus* (Sahlins 2008). Für eine historische Analyse der Unterschiede zwischen modernen Ökonomien und vormodernen Lebensformen, die auf der Grundlage eines nicht-marxistischen Bezugsrahmens erstellt wurde, siehe Karl Polanyis bekanntes, erstmals 1944 veröffentlichtes Werk *The Great Transformation* (Polanyi 2001).

[15] Siehe hierzu vor allem sein Buch *Die Abenteuer der Ware* (Jappe 2005). Dieses Buch ist eine hervorragende, detaillierte Einführung in die Wertkritik, insbesondere in ihre arbeitskritischen Aspekte, für skeptische Leser, die mit den traditionellen marxistischen Analyseverfahren etwas vertrauter sind.

[16] Siehe vor allem Larsen et al. 2014. Der Band versammelt englische Übersetzungen einer Reihe von Texten, die für zentrale Aspekte der Wertkritik grundlegend sind.

[17] Der Junghegelianer Heinrich Heine unterschied in seinem Werk *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) zwischen einer „esoterischen“ und einer „exoterischen“ Lesart Hegels. Marx selbst wendet ein ähnliches Schema auf Adam Smith an in seinen *Theorien über den Mehrwert* (1863) (in den Kapiteln 10 und 20).

[18] Der französische Strukturalist Louis Althusser riet dem Erstleser im Vorwort zur französischen Ausgabe des ersten Bandes des *Kapital* von 1969, das erste Kapitel, das ironischerweise die Grundlage für Marx' Kritik des Warenfetischismus enthält, komplett zu überspringen, und er verwendet einen Großteil seiner Einleitung auf eine Kritik an hegelianisch geprägten Lesarten von Marx.

[19] Postone beschönigt zwar weitgehend die eher positivistische Auffassung von Arbeit bei Marx, wie sie oben dargestellt wurde. Darüber hinaus behält er den Begriff der Arbeit als rationale Abstraktion in Form der „notwendigen Arbeit“ bei, was jedoch, wie Kurz argumentiert, die Reichweite seiner originellen Erkenntnisse nicht wesentlich schmälert (vgl. Kurz 2004a, S. 84ff.).

[20] Wie Jappe argumentiert, ist der „ökonomische Determinismus“ des traditionellen Marxismus oder das Modell des Historischen Materialismus von „objektiver“ Basis und „subjektivem“ kulturellem Überbau insofern nicht völlig falsch, als sie die reale Unterordnung des menschlichen Lebens unter das „Ökonomische“ im Kapitalismus widerspiegeln, aber dies ist sicherlich nicht charakteristisch für jede andere Gesellschaftsform: „*Daraus folgt, dass der ‚Ökonomismus‘ als Unterordnung aller menschlichen Tätigkeit unter die Ökonomie kein theoretischer Irrtum ist. Er ist in der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich etwas ganz Reales, aber nur in dieser Gesellschaft. Es handelt sich nicht um eine unveränderliche Tatsache der menschlichen Existenz und schon gar nicht um etwas, das verteidigt werden muss. Im Gegenteil: Diese Unterordnung ist ein Aspekt der kapitalistischen Gesellschaft, der verändert werden kann und muss. Gleichzeitig ist zu betonen, dass diese Zentralität der ‚Wirtschaft‘ und des ‚Materiellen‘ im Allgemeinen in der Moderne (auf Kosten beispielsweise der ‚Erkennlichkeit‘) nur durch die Verselbständigung der abstrakten Arbeit erklärt werden kann.*“ (Jappe 2017a, S. 89f.) Ebenso können selbst im Kapitalismus der kulturelle Überbau oder Formen der Subjektivität, die durch die Arbeit strukturiert werden, manchmal ihre „objektive“ ökologische Basis oder die rein wirtschaftlichen individuellen Interessen übertrumpfen. Eine Person könnte sich zum Beispiel aus moralischen Gründen dafür entscheiden, das zu tun, was sie als „ehrliche“ Arbeit ansieht, nämlich mit den eigenen Händen zu arbeiten (*blue collar work*), wenn ein besser bezahlter, aber moralisch inferiorer White-Collar-Job angeboten wird, bei dem man mit dem „Geld anderer Leute“ arbeitet, zum Beispiel in einer Bank. Dies kann auch andersherum funktionieren, zum Beispiel wenn Eltern aus der Mittelschicht ihre Kinder davon

abhalten, einen qualifizierten Arbeiter- statt eines Angestelltenberufs zu ergreifen, selbst wenn dieser, wie es heute im Westen oft der Fall ist, besser bezahlt und sicherer ist, und zwar aufgrund kultureller Vorurteile gegenüber manueller Arbeit, die aus historischen Gründen als ein Schritt nach unten auf der sozialen Leiter angesehen wird.

[21] Für eine ausführliche Darstellung dieses Arguments siehe Lohoff/Trenkle 2012.

[22] Streng genommen bezeichnen die Autoren und Autorinnen der Zeitschrift *Exit!* ihre Theorie nunmehr als „Wert-Abspaltungskritik“, um diese Entwicklung zu verdeutlichen (vgl. Scholz 2011).

[23] Mit dem Aufkommen des Kapitalismus begann die moderne Philosophie, die Vorstellung zu vertreten, dass die materielle Realität eine einzige abstrakte Substanz konstituieren könnte (vgl. Kurz 2004a, S. 57ff.).

[24] Für empirische Belege und Diskussionen über die historische Spezifik von „Arbeit“ siehe beispielsweise Le Goff 1983, Fossier 2012, Becquemont/Bonte 2004, S. 8–9, Freyssenet 1999 und Chamoux 1994.

[25] Zur historischen Entwicklung der abstrakten Zeit gegenüber der konkreten Zeit vgl. Postone 2018, S. 287ff.

[26] Siehe hierzu Perelman 2000, S. 17f. sowie Schor 1991, S. 43–53. Ungeachtet dessen ist es natürlich auch so, dass insbesondere in bestimmten Kloostergemeinschaften die Arbeit um ihrer selbst willen oft als ein Mittel zur Sühne für die sündhafte Natur des menschlichen Daseins angesehen wurde. Die Existenz einer solchen Ideologie der Selbsterniedrigung im Mittelalter war sicherlich ein Faktor für die spätere Entwicklung der modernen Arbeitsethik.

[27] Einige Mittelalterhistoriker haben behauptet, dass die ursprünglich negativen Bezeichnungen für „Arbeit“ das Ergebnis von Klassismus oder einer „aristokratischen Verachtung“ waren. Es ist jedoch ebenso wichtig zu sagen, dass mittelalterliche Menschen, insbesondere die Bauern selbst, Aufgaben, die empirisch gesehen schwierig oder unangenehm waren, ganz rational als etwas ansahen, das man entweder ertragen oder vermeiden musste. In dem Maße, in dem „Arbeit“ im ursprünglichen Sinne ein Fluch für die Erbsünde war, könnte das gesamte vormoderne Christentum sowohl als eine Form des Trostes für die Mühsal als auch der Absolution, im Sinne einer Befreiung von dieser mühseligen Tätigkeit, betrachtet werden.

[28] Dies ist ein Problem, das, wie wir oben im Fall von Applebaum gesehen haben, für solche Denker zutiefst frustrierend ist, die eine intellektuell befriedigende, allgemein positivistische Definition von Arbeit als transhistorische Abstraktion anstreben, aber gleichzeitig keine rationale Grundlage dafür finden können. Eine eher postmoderne Denkweise könnte leicht erkennen, wie scheinbar willkürlich es ist, was in der Gesellschaft als Arbeit gilt und was nicht, und daraus schließen, dass es einfach eine Frage des Standpunkts ist, womit jedoch das Problem unter dem Deckmantel, den Unterdrückten eine Stimme zu geben, einfach umgangen wird (siehe z.B. Grint/Nixon 2015, S. 2). Eine eher moralisierende Definition könnte besagen, dass diese Tätigkeiten unangenehm oder erzwungen sind und daher eine Form von „Arbeit“ darstellen, eine gängige Definition für Arbeitskritiker; aber obwohl dies für einige zutreffen mag, ist es kaum so, dass alle Tätigkeiten, die unter den Begriff Arbeit als verallgemeinerte gesellschaftliche Tätigkeit fallen, auf empirischer Ebene generell als Qual und *persönliche* Herrschaft erlebt werden, auch wenn dies objektiv oft der Fall ist. Es würde auch nicht erklären, warum es selbst innerhalb der Physik eine starke Tendenz gibt, Arbeit auf die Tätigkeit im Allgemeinen zu projizieren. Ebenso sind Versuche, wie die von Hannah Arendt in *The Human Condition* (1958), philosophische Unterscheidungen zwischen *labour* und *work* zu treffen, ohne Bezug darauf, wie diese Begriffe tatsächlich verwendet werden oder wie die Form der abstrakten Arbeit selbst die gesellschaftliche Realität vermittelt, und sind daher ebenso leer.

[29] Für eine ausführlichere Erörterung dieser realabstrakten Seite der Arbeit oder der „konkreten Arbeit“ siehe das Kapitel „Was ist real abstrakt an der abstrakten Arbeit?“ in Kurz 2004a, S. 100–122.

[30] „Der moderne Mensch findet den betriebswirtschaftlichen Raum als fertige Gestalt vor, deren herausgelösten Charakter er empfindet, aber nicht mehr benennen kann.“ (Kurz 2004a, S. 105)

[31] „Ist die abstrakte Arbeit die Abstraktion einer Abstraktion, so stellt die konkrete Arbeit nur das Paradoxon der konkreten Seite einer Abstraktion (nämlich der Form-Abstraktion ‚Arbeit‘) dar. ‚Konkret‘ ist sie nur in dem ganz engen und bornierten Sinne, dass die unterschiedlichen Waren nun einmal stofflich unterschiedliche Produktionsvorgänge erfordern: ein Auto wird anders hergestellt als eine Aspirin-tablette oder ein Bleistiftspitzer. Doch auch diese Produktionsvorgänge verhalten sich technisch und organisatorisch dem vorausgesetzten Zweck der Verwertung gegenüber alles andere als neutral. Ich brauche wohl nicht groß zu erläutern, wie es um den kapitalistischen Produktionsprozess in dieser Hinsicht bestellt ist: er ist einzig und

*allein nach der Maxime organisiert, möglichst viele Produkte in möglichst kurzer Zeit herzustellen. Das nennt sich dann betriebswirtschaftliche Effizienz. Die konkret-stoffliche Seite der Arbeit ist also nichts anderes als die handfeste Gestalt, in der das Zeitdiktat der abstrakten Arbeit den Arbeitenden gegenübertritt und sie unter ihren Rhythmus zwingt.“ (Trenkle 1998b)*

[32] Es sollte nochmals betont werden, dass „abstrakte Arbeit“ und „konkrete Arbeit“ keine unterschiedlichen Arten von Arbeit sind. Es handelt sich vielmehr um Kategorien, die es uns ermöglichen, über Arbeit auf verschiedenen Ebenen der gesellschaftlichen Ontologie zu sprechen. In der Tat ist „abstrakte Arbeit“, so Kurz, streng genommen ein „logische[r] Pleonasmus“ – wie „weißer Schimmel“ –, weil Arbeit bereits selbst eine Abstraktion ist und diese abstrakte Qualität der Arbeit ihr Wesen oder ihre Form bestimmt. Gleichzeitig ist „konkrete Arbeit“ eine Art Oxymoron oder realparadoxe Bestimmung, weil die betreffende Arbeit per Definition nicht konkret ist, aber die Kategorie erlaubt es uns, über die widersprüchliche Tatsache zu sprechen, dass eine Realabstraktion, die „abstrakte Arbeit“, in Umkehrung aller bisherigen gesellschaftlichen Logik, die konkrete Wirklichkeit auf allen Ebenen erfasst, organisiert und vermittelt. Alle Formen der „konkreten Arbeit“ sind daher auf einer grundlegenden gesellschaftlichen Ebene ebenso abstrakt, auch wenn sie empirisch anders erscheinen. Insofern ist die konkrete Arbeit ebenso wie der Gebrauchswert keine Kategorie, die auf die vormoderne Welt projiziert werden kann (vgl. Kurz 2004a, S. 60f.).

[33] *„Es ist keine große Übertreibung zu behaupten, dass der Umschlag der Formen W-G-W in die Formel G-W-G' das ganze Wesen des Kapitalismus in sich enthält. Die Verwandlung abstrakter Arbeit in Geld ist das einzige Ziel der Warenproduktion. Die gesamte Gebrauchswertproduktion ist nur ein Mittel zu einem anderen Zweck: am Ende der Operation über eine größere Geldsumme als am Anfang zu verfügen. Bedürfnisbefriedigung ist nicht der Zweck der Produktion, sondern ein Nebenaspekt. Die Verkehrung zwischen konkret und abstrakt [...] erweist sich jetzt als das Grundgesetz einer ganzen Gesellschaft – der unseren –, in der das Konkrete im Dienst der materialisierten Abstraktion steht: des Geldes.“ (Jappe 2005, S. 55)*

[34] Die Gesellschaft hat inzwischen einen Grad der Absurdität erreicht, dass die „Schaffung von Arbeitsplätzen“ heutzutage zu einem Beruf an sich und sogar zu einem Grundpfeiler linker Politik geworden ist.

[35] *„In der abstrakten Raumzeit der Betriebswirtschaft findet auf paradoxe Weise ein dreifacher realer, praktischer Abstraktionsvorgang statt. Obwohl sie es selber sind, die ‚arbeiten‘, müssen die Funktionssubjekte dabei erstens von sich selbst abstrahieren, sich in gewisser Weise als Menschen auslöschen, um den Imperativen der abstrakten Arbeit zu gehorchen. Dies folgt nicht aus dem an sich sachlichen Charakter, etwa der (gesellschaftlichen) Produktion für andere statt für den Eigenbedarf, sondern aus der fundamental ‚fremden‘ Sache des kapitalistischen Selbstzwecks, der Verwertung des Werts. Es geht nicht darum, Gebrauchsgegenstände für sich selbst oder für andere zu produzieren, sondern es geht wesentlich darum, Wert und Mehrwert zu produzieren, also innerhalb des Funktionsraums betriebswirtschaftlicher Raumzeit maximal die eigene abstrakt-menschliche Energie zu verbrennen, sich als Mensch in eine gesellschaftliche Verbrennungsmaschine zu verwandeln.“ (Kurz 2004a, S. 114f.)*

[36] Der Traditionsmarxismus hat diesen Prozess stets als „tendenziellen Fall der Profitrate“ aufgefasst, was eine eher phänomenologische Art und Weise ist, diesen Prozess zu verstehen. Aber gerade weil dem nicht eine kategoriale Kritik zugrunde lag, wurde der Profitratenfall nie als etwas betrachtet, das den Kapitalismus selbst in Frage stellt.

[37] Je mehr das gesellschaftliche Leben durch abstrakte Arbeit und Wertform vermittelt wird, desto gefährlicher werden diese Arten von Finanzkrisen. In einer Zeit, in der die agrarische Lebensweise neben der modernen Industrie noch weit verbreitet war, konnten die Menschen einfach auf das Land zurückkehren. Heute ist das, zumindest für die meisten Menschen im Westen, keine Option mehr.

[38] Siehe hierzu das Kapitel „The ‚Dark Side‘ of Value and the Gift“ in Jappe 2017a, S. 84-103. Jappe zieht hier Parallelen zwischen dem Begriff der „Gabe“ bei Marcel Mauss und der Wert-Abspaltungstheorie von Roswitha Scholz.

[39] Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion der Wert-Abspaltung bzw. „geschlechtlichen Abspaltung“ vgl. Scholz 2011 sowie Scholz 2009; ebenso Vogele 2012a & 2012b; Kurz 2004a, S. 105ff.

[40] Andererseits verhindert dies nicht, dass die häusliche Sphäre in gewissem Sinne utilitaristisch, funktionalistisch und „produktivistisch“ wird. Die abgespaltenen Lebensbereiche müssen ihre Existenz und ihre spezifischen Organisationsformen ständig als außerhalb der Produktionslogik stattfindend rechtfertigen, und oft tun sie dies in deren Begriffen (z.B. kann man sich vorstellen, dass ein Arbeitnehmer in einer Kernfamilie zu seinem Ehepartner sagt: „Ich arbeite acht Stunden am Tag, also solltest du acht Stunden Hausarbeit machen“);

aber obwohl sie empirische Ähnlichkeiten aufweisen können, nehmen sie dennoch nicht die Form von (abstrakter) Arbeit an.

[41] Auch wenn hier unser Fokus darauf liegt, kann die Wert-Abspaltung nicht nur im Zusammenhang mit dem Patriarchat gesehen werden. Die abgespaltenen Eigenschaften der Faulheit und Irrationalität wurden oft auf Behinderte und Farbige projiziert; sie wurden ebenfalls diskriminiert und von der vollen Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen. Sogar Krankheit wird in der Moderne im Wesentlichen daran festgemacht, ob eine Person arbeitsfähig ist oder nicht. In der französischen Fachsprache wird beispielsweise bei Verletzungen oder Krankheiten in der Regel von einer „incapacité de travail“ oder Arbeitsunfähigkeit gesprochen.

[42] Für eine detaillierte Untersuchung dieser Positionen siehe Jappes Buch *La Société autophage* (Jappe 2017b). Jappe argumentiert unter Berufung auf Freud und die Arbeiten von Christopher Lasch, dass die Subjektform im Wesentlichen narzisstischen Charakter hat, da sie sich selbst keine Grenzen setzt. Die menschliche Psyche befindet sich daher in einem infantilen Stadium der psychologischen Entwicklung, in dem die objektive Welt nur als Projektion des Selbst gesehen wird. Die empirischen „Subjekte“ sind immer weniger in der Lage, gesunde wechselseitige Beziehungen zur Außenwelt aufzubauen, die stattdessen zum Spielplatz für die Verwirklichung der primitivsten Wünsche wird. Gleichzeitig geraten diese Subjekte immer mehr in einen Zwiespalt zwischen Allmachtsgefühlen und völliger Ohnmacht, da der Kapitalismus an seinen eigenen inneren und äußeren Schranken kollabiert.

[43] Die Natur des Werts und der Arbeit als apriorische, wenn auch historisch-spezifische Formen schließt offenkundig die Teilnahme an allgemeinen Wahlen, die aktive Staatsbürgerschaft oder die Übernahme des Staates als Mittel zur Lösung der kapitalistischen Probleme aus. Diese Formen der „Partizipation“ erlauben den empirischen Subjekten nur den Zugang zu verschiedenen Managementrollen oder die Meinungsäußerung zu bestimmten Formen der Verwaltung innerhalb des Systems der Verwertung, über das jedoch selbst niemals abgestimmt und das auch durch kein Gesetz abgeschafft werden könnte.