

Einleitung: Alles wird zu Arbeit

Das ist das neue Regime der *Lebensarbeit* in der westlichen Welt: Du arbeitest immer, und alles, was du tust, kann sich zu Arbeit wandeln. Wenn du für Geld arbeitest, wird mehr von *dir* zu Geld gemacht, auf vielfältigere und effizientere Art und Weise als je zuvor. Sie kriegen dich in der Pause, sie kriegen dich auf der Toilette, sie kriegen dein Lächeln, deinen Charme, dein *Selbstständig arbeiten, aber als Teil eines Teams*, und sie kriegen dein Mitarbeiter*innenwohlbefinden. Du machst Sachen, die nicht dein Job sind, nicht Teil deiner Tätigkeitsbeschreibung, für die du nicht qualifiziert bist, und du tust Dinge, die früher der Job anderer Kolleg*innen waren. Wenn du arbeitslos bist, lassen sie dich weiter schufteln, und jemand anderes wird daran verdienen. Nach der Arbeit kommt *Schattenarbeit*, und die war auch mal eines anderen Job und Lebensunterhalt. Du tippst deine Zugreisedaten ein, scannst Barcodes, verpackst Lebensmittel. Es ist egal, welchen Beruf du angibst. Jeder und jede ist Verkäufer, Schaffnerin, Bedienung, Reisebüro und Bankdirektorin. Jetzt bist du zuhause und die Arbeits-E-Mails kommen immer noch. Wenn du für Uber Auto, für Lieferando Rad fährst oder auf Snapchat vor der Kamera stehst, erreichen dich immer noch neue Aufträge. Auch wenn es niemanden gibt, der 24 Stunden am Tag arbeitet, ist dies doch historisch der erste Moment, in dem es »keinen Zeitpunkt, Ort oder Anlass mehr gibt, wo man *nicht* [arbeiten] kann«. ¹

Dein Spaß sieht auch nach Arbeit aus. Deine sozialen Netzwerke sind ständig aktualisiertes Modelportfolio, Demoband und Lebenslauf (aber *ein* unpassender Post, und du wirst gefeuert). In Videospiele geht es nicht wirklich ums Kämpfen und Schießen, sondern um simuliertes Management. Mittlerweile schöpfen Plattformbesitzer*innen Wert aus der Arbeit deiner Faulheit, deiner Langeweile, deines Verlangens, deines Ärgers, deines Traumas. Und wenn nichts in dieser Liste auf dich zutrifft, wenn du illegal arbeitest, wenn du nicht arbeiten kannst, oder wenn du versuchst zu sagen, *ich möchte lieber nicht*, dann verschwindest du möglicherweise ganz von der Bildfläche.

Ende der 1960er Jahre kontrastierte Theodor W. Adorno das nach seiner Meinung schädliche Prinzip »Freizeit« mit seinem eigenen Ideal des der Entfremdung trotzens Gelehrten-daseins, in dem »das, was ich außerhalb der umzirkelten Arbeitszeit tue, nicht in striktem Gegensatz zu jener« steht. ² Die wachsende Freizeitindustrie war, so Adorno, ein Schwindel, dazu da, die angemessene Forderung zu untergraben, dass Arbeit

angenehm und interessant sein sollte, und nicht etwa eine Prozedur, von der wir unser *wahres* Selbst abgrenzen müssen und der wir am Ende des Arbeitstages entfliehen. Ironischerweise stellt das Regime der *Lebensarbeit* eine Antwort auf Adornos Forderung dar. Es gibt heute keinen strikten Gegensatz zwischen der Arbeitszeit und dem, was man außerhalb dieser noch tut. Das *wahre* Selbst ist am Arbeitsplatz nicht nur erwünscht – ob im Coffeeshop oder bei der Großbank –, sondern ist in jener emotionalen Arbeit, die von allen verlangt wird, sogar zwingend erforderlich.

Dieses Buch stellt verschiedene vieldiskutierte Entwicklungen im Bereich der Arbeit seit Adornos Zeit in einen Zusammenhang. Unsere grundlegende These ist, dass das, was wir als das Regime der *Lebensarbeit* bezeichnen, in der westlichen Welt die folgenden, miteinander verbundenen Einschnitte bewirkt hat. Das erste Kapitel handelt von der Tragödie des Nicht-Bäcker-Seins, also von der sich auflösenden Beständigkeit und der wachsenden Austauschbarkeit von Aufgaben in verschiedensten traditionellen Berufsbildern. Das zweite Kapitel beschreibt eine neue Angleichung zwischen dem Leben als Arbeitslose*r und dem Leben als Niedriglohnangestellte*r, die wir *malemployment*, also *Missbeschäftigung* nennen. Daneben erkennen wir neue Formen der Bemächtigung, mit denen Staaten Menschen gleichzeitig von Wirtschaft und Gemeinwesen ausschließen: einen Zustand, den wir als *disemployment*, also *Entschäftigung* beschreiben. Im dritten Kapitel wenden wir uns in Bezug auf das französische Theoriekollektiv Tiqqun der Arbeit der *Jung-Mädchenwerdung* zu, bei der eine pseudo-jugendliche Selbstvermarktung alle anderen Formen von Arbeiter*innensubjektivität zunehmend dominiert.

Wir hoffen, dass in der simplen Erkenntnis der Verwandtschaft dieser Prozesse ein politisches Potenzial liegt; weiterhin untersuchen wir aber auch fünf bestehende Ansätze, mit dem Problem der Arbeit umzugehen. Innerhalb der populistischen Bewegungen seit 2016 berufen sich sowohl linke als auch rechte Politiker*innen auf die Ära des *New Deal* in Franklin D. Roosevelts USA und auf den Nachkriegskonsens in Europa als eine Zeit der stabilen Arbeitslage. In den damaligen Reformen erkennen sie eine Lösung der oben beschriebenen Probleme. Augenscheinlich im Gegensatz dazu fordern junge Radikale und Anti-Arbeits-Aktivist*innen die hochtechnologisierte Post-Arbeits-Zukunft. Und an anderer Stelle hat sich eine zu wenig beachtete Tradition der europäischen Philosophie der Kunst und Literatur zugewandt, um zu zeigen, wie weit man gehen muss, um eine Gemeinschaft zu erdenken, die nicht auf Arbeit basiert. Im vierten Kapitel untersuchen wir schließlich das angebliche Post-Arbeits-Programm des Silicon Valleys, wo Wert nicht aus unserer bewussten Arbeit, sondern aus unseren Daten geschöpft wird – und zwar in der Form von unbewussten und oftmals destruktiven Formen unseres Wollens. Wir kontrastieren dies mit einer neuen Welle der Kulturkritik der späten 2010er Jahre, deren Vertreter*innen fordern, dass wir unsere Sehnsüchte umfunktionieren – also unser Wollen, so bearbeitet vom digitalen Kapitalismus es auch sein mag, umleiten, um aus dem Regime der *Lebensarbeit* auszubrechen.

1

Lebensarbeit

Désœuvrement, wörtlich übersetzt *Ent-werkung*, bedeutet auch Funktionslosigkeit, die Abwesenheit von Arbeit oder die Abwesenheit eines Werkes. Über drei Jahrzehnte hinweg kamen die Philosophen Alexandre Kojève, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy und Giorgio Agamben immer wieder auf diesen Begriff zurück – mal im Einklang miteinander, mal im Widerspruch. *Désœuvrement* wird in wissenschaftlichen Studien zum Thema Arbeit seltener aufgegriffen als das Fachvokabular der drei großen Arbeitstheoretiker, Karl Marx, Émile Durkheim und Max Weber. Der Vorteil des Begriffs für die Arbeitstheorie liegt jedoch in der Erkenntnis, dass *Nicht-Arbeiten* mehr ist als passiver Rückzug aus der Anstrengung.¹ Der Begriff verleiht Nicht-Arbeiten einen aktiven, positiven, sogar materiellen Charakter, und es ist – in unserem Verständnis – gerade dieser Aspekt des Nicht-Arbeitens, der immer mehr von der bestehenden Ordnung der *Lebensarbeit* verdrängt wird.

Jede*r Student*in der Geisteswissenschaften begegnet früher oder später Foucaults Hauptargument in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961). Während in früheren Zeiten in Europa Wahnsinn mit der Vorstellung einer mystischen Weisheit verbunden war, wurden ab dem 17. und 18. Jahrhundert *Wahnsinnige* zum ersten Mal einer »großen Internierung« unterzogen, also unter Anwendung einer strengen medizinischen Taxonomie zwangshospitalisiert. Foucault merkt weiter an, dass damalige Behörden weniger streng in der begrifflichen Differenzierung der neuerdings zu Geisteskranken erklärten Wahnsinnigen von ebenfalls internierten Armen, Bettler*innen und Landstreicher*innen waren – all jenen, die als sozial nutzlos galten, weil sie nicht arbeiten konnten. So wurde Wahnsinn durch eine »ethische Verurteilung des Müßigganges« wahrgenommen, und zwar im Kontext »einer sozialen Immanenz, die durch die Gemeinschaft der Arbeitenden garantiert« war.²

Medizinhistoriker*innen, die Foucaults bemerkenswerter Verknüpfung von Wahnsinn und *désœuvrement* skeptisch gegenüberstehen, bezweifeln womöglich mit Recht, »wie häufig im Diskurs des 18. Jahrhunderts die Wortpaare ›Verstand‹ und ›Arbeit‹, ›Wahnsinn‹ und ›Trägheit‹« wirklich verwendet wurden.³ Foucaults Argument

nur auf dieser empirischen Ebene zu begegnen, übersieht allerdings Teile der spielerischen, philosophischen, gar literarischen Logik seines Buches. So fungiert seine Formulierung vom »Wahnsinn als Abwesenheit des Werkes«, die er, wie er später anmerkte, »eher blind gewagt« hatte, nicht bloß als eine historische These über den Ausschluss der Wahnsinnigen von einer Gemeinschaft der Arbeitenden.⁴ Foucault verwendet *Wahnsinn* hier zudem als Gegensatz zum *Werk* im Sinne eines Kunstwerks. Er beschreibt im Zuge dessen einen Kanon moderner männlicher Künstler des Wahnsinns – Sade, Goya, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh, Artaud –, deren Schaffen geradewegs auf »die Abwesenheit des Werkes, die wiederholte Gegenwart dieser Abwesenheit, deren zentrale Leere in all ihren unendlichen Dimensionen erlebt und gemessen wird« hinweist.⁵ Wenn Foucault also den Einsatz eines bestimmten Verständnisses von Arbeit zur Kontrolle des Wahnsinns in einer früheren Epoche beschreibt, so tut er dies mit einem Auge auf jene Kunst und Literatur, welche sich mit jedem Satz ihrer eigenen Totalisierung und ihrer Erhebung als *Werk*, als abgeschlossene, kanonische Leistung, widersetzt.

Foucault sieht *désœuvrement* im Wesen »großer Werke« der Kunst und der Literatur als Widerstand gegen ihre Verzweckung: Sie müssen nützlich, erbaulich, lehrreich sein, oder wenigstens als Statussymbole funktionieren, um bestehende Hierarchien zu bestätigen. Trotzdem bergen diese Werke auch eine Art Gegenströmung des Wahnsinns, die darauf abzielt, diesen Prozess auszuhöhlen. Foucault argumentiert hier im Sinne Maurice Blanchots, mit dem er gelegentlich korrespondierte. In *Der literarische Raum* (1955) greift Blanchot ein Konzept auf, das spätestens seit der *L'art pour l'art*-Bewegung des späten 19. Jahrhunderts etabliert ist: die Vorstellung der Bohème nämlich, dass Kunst, frei von aller utilitaristischen Verantwortung, moralisch und sozial produktiv zu sein, in ihrer radikalen Nutzlosigkeit Arbeit an sich ausschließt. Blanchots eigene, erweiterte Version dieser Vorstellung findet sich in seiner Wiedererzählung eines der großen Mythen über den Ursprung der Kunst. Orpheus hätte seine große Liebe Eurydike aus der Unterwelt retten können, hätte er nur der Versuchung widerstanden, sich nach ihr umzudrehen – er ist nun auf ewig dazu verdammt, nur von ihr zu singen. In Blanchots vertrackter Parabel ist Eurydike »das Äußerste, was die Kunst erreichen kann«. Sie muss zurück »zum Tag« geführt werden, muss »Form, Figur und Wirklichkeit« erhalten, und zwar durch die Reise aus der Unterwelt heraus, die Orpheus, in seiner Funktion und Arbeit als Künstler, leitet (auf die Implikationen der Geschlechterrollen geht Blanchot nicht ein).

Doch bevor Eurydike als fertiges Kunstwerk ans Licht kommen kann, vernachlässigt Orpheus, der Künstler, seine Aufgabe und erliegt der Versuchung, zu früh zurückzuschauen. Statt diesen Moment als eine moralistische Warnung zu interpretieren, sieht Blanchot Orpheus' Versagen in seiner Arbeit als die »eigentliche Bewegung« der Kunst. Wahre Kunst weigere sich, als Arbeit, als *Werk* manifest zu werden. In Blanchots Analogie schaut Orpheus jedoch nicht nur zurück zu Eurydike, die noch in nächtlicher Dunkelheit verborgen ist, sondern auch zu all dem, »was die Nacht verbirgt, die *andere* Nacht«. Orpheus ist Künstler, gerade *weil* er, in dem Moment, als Eurydike sich von ihm abwendet, die unendliche Dunkelheit und sein eigenes Nicht-

Sehen sehen möchte. Nach dieser Logik ist sein nachfolgendes Schicksal, nämlich ewig von der Dunkelheit zu singen, auch die Belohnung für seine Verweigerung des alles ins Licht setzenden Tagewerks.⁶ Man könnte den Schluss ziehen, dass, wenn Eurydike sich unter Orpheus' Blick wendet, dies eine generelle Flucht der Kunst im Moment ihrer Wahrnehmung und Manifestierung andeutet: In diesem Sinne würde die Kunst selbst aktiv mit ihrem Status als *Werk* brechen. Wie Foucault findet also auch Blanchot in der Kunst eine Form des kreativen Widerstands gegen die Arbeit und die Logik des *Werks* an sich.

All dies scheint zunächst weit entfernt von den Diskussionen über Niedriglöhne, Jobunsicherheit und digitale Arbeit, die wir in unserem Buch führen wollen. Wie wir abschließend in diesem Kapitel zeigen werden, wird die volle soziale Anwendbarkeit von *désœuvrement* erst in Jean-Luc Nancys Weiterentwicklung des Konzepts erkenntlich. Aber auf der grundlegendsten Ebene meinen wir mit *désœuvrement* den Raum, der verschwindet, weil Arbeit immer mehr Schauplätze unseres Lebens einnimmt: den Raum all jener Kräfte, die sich der Arbeit entgegensetzen und sie auflösen, und die es im Alltag ermöglichen, wie Orpheus anders zu sehen, oder wie Foucaults Künstler Dinge zu schaffen, die vorgegebenen Bedeutungen und Zwecken widerstehen. Diese Entwicklung ist bereits so weit vorangeschritten, dass es immer schwieriger wird, auch nur dem Gedankensprung der genannten Philosophen zu diesem *Etwas, das keine Arbeit ist*, zu folgen.

Nicht-Bäcker-Sein

Im Jahr 1998 berichtete der Soziologe Richard Sennett über seinen zweiten Besuch einer Großbäckerei in Boston, deren Angestellte er 25 Jahre zuvor interviewt hatte. Bei seinem ersten Besuch hatte Sennett eine Belegschaft beschrieben, die durchweg aus männlichen griechischen Immigranten bestand, die durch die örtliche Gewerkschaft und Familienbeziehungen verbunden waren. Die Bäcker liebten ihre Arbeit keineswegs, da sie körperlich oft extrem anstrengend war und die Arbeitszeiten ein ausgefülltes Sozialleben verhinderten. Doch ihr Handwerk war gleichzeitig auch hochspezialisiert und technisch anspruchsvoll, Meisterschaft wurde in ihren Reihen anerkannt und hoch angesehen. Als er in den 90er Jahren wiederkehrte, fand Sennett statt der griechischen Bäcker eine Gruppe nicht gewerkschaftlich organisierter *Flexi-Arbeiter*innen* mit verschiedensten migrantischen Hintergründen vor, die sehr simple, nutzerfreundliche und moderne Öfen bedienten. Der Teig verlangte nicht mehr nach Muskelkraft, Hand- und Armverbrennungen an den Öfen konnten leichter vermieden werden, verschiedene Brotsorten konnten auch ohne jahrelange Erfahrung produziert werden und die alten Nachtschichten waren durch flexible Teilzeitschichten ersetzt worden, die gleichermaßen von Frauen und Männern belegt waren.⁷