

**‘WE LEVEN EN STERVEN RATIONEEL EN PRODUCTIEF’.  
HERBERT MARCUSE EN DE KRITIEK OP ARBEID**

*Christiaan Boonen*

Het vooruitzicht op de gehele automatisering van de arbeid wekt tegelijkertijd onze grootste angsten en wildste dromen op. In de eerste categorie vinden we die dystopische schrikbeelden waarin automatisering tot torenhoge ongelijkheid, massale werkloosheid en de daarbij horende lethargie leidt. Zo verbeeldt Kurt Vonneguts *Player Piano* een samenleving waarin machines de mensen vervangen, de bevolking de eindjes nauwelijks aan elkaar knoopt en bovendien een leeg leven leidt.<sup>1</sup> Voorbeelden van het tweede genre zijn legio. Zo schreef Oscar Wilde in *The Soul of Man Under Socialism* al dat de “machines voor ons moeten werken in de kolnmijnen, en alle poetswerk moeten verrichten, de stokers van stoomschepen worden, de straten schoonhouden, berichten rondbrengen op natte dagen, en alles doen wat vervelend of lastig is”.<sup>2</sup> De dromen leven nog altijd voort. Zo bleek uit een recente enquête dat de zelfreinigende woning een van de meeste verwachte technologieën is.<sup>3</sup>

Met *One-Dimensional Man* (1964) schaart Herbert Marcuse zich in het kamp van de utopisten. Dat is opmerkelijk te noemen: we spreken immers over een werk dat als diep pessimistisch geboekstaafd staat. Het omschrijft de geavanceerde industriële samenleving als quasi-totalitair, als een samenlevingsvorm waarin het opstandige bewustzijn ontbreekt en een irrationeel en destructief productieapparaat ongestoord voortschrijdt. Maar er schijnt ook hoop tussen de sombere secties door: het vooruitzicht op de vrijwaring van gebrek, op overvloed en op zeeën aan vrije tijd. Toch zijn deze passages eerder fragmentarisch van aard. Ze kunnen bezwaarlijk een theorie van de bevrijde samenleving genoemd worden. In dit artikel hoop ik deze ideeën verder in te vullen door ze in Marcuses bredere oeuvre te plaatsen.

De idee dat technologische vooruitgang en specifiek de automatisering ons zullen bevrijden van de noodzakelijke arbeid, zo argumenteer ik, loopt als een rode draad doorheen zijn denken. Tegelijk vraagt dat om een verdere uitdieping. Laten we de waarschijnlijkheid van de complete automatisering even buiten beschouwing, dan werpt het alsnog fundamentele vragen op over de aard van de mens en van de vrijheid. Marcuse verdedigt hier de meest radicale positie: dat het menselijke floreren, de vrijheid en de zelfontplooiing onverenigbaar zijn met noodzakelijke arbeid. In de volgende hoofdstukken probeer ik te verhelderen wat noodzakelijke arbeid is, waarom en op welke basis Marcuse hem bekritiseert, hoe

de arbeidssamenleving volgens hem in stand wordt gehouden en welke vorm de opheffing van de arbeid zal aannemen.

Marcuses idee van de afschaffing van de arbeid is al aan verschillende kritieken onderworpen: het zou tot maatschappelijke atomisering leiden<sup>4</sup>, uitgaan van de uitbuiting van de natuur,<sup>5</sup> of blijk geven van een eerder naïeve kijk op de technologie als een bevrijdend instrument<sup>6</sup>. In de laatste sectie werk ik een eigen kritische positie uit. Daarbij probeer ik binnen Marcuses eigen denkkader te opereren en te vermijden dat ik externe waarden binnensmokkel in mijn kritiek. Ik zal argumenteren dat zijn theorie over de afschaffing van de arbeid de reproductieve arbeid over het hoofd ziet. Dit impliceert, zo stel ik, dat de theorie onvolledig en innerlijk tegenstrijdig is.

### Het rijk van de noodzaak

Om te begrijpen waarom de afschaffing van de arbeid wenselijk is, dienen we twee vraagstukken op te lossen. We moeten achterhalen *wat* het begrip arbeid exact inhoudt en *waarom* Marcuse oordeelt dat arbeid onwenselijk is.

Dit is om verschillende redenen niet eenvoudig. Zo heeft Marcuse soms de neiging om evaluatieve oordelen te vellen zonder verdere uitleg of onderbouwing. Arbeid wordt dan omschreven als “afstompend”, “fysieke pijn en ellende”, “[een vorm van] uitbuiting [en] meesterlijke slavernij”, of “reïficatie”.<sup>7</sup> Daarbij wordt ervan uitgegaan dat de lezer wel erkent dat en begrijpt waarom dit het geval is.

Dit probleem wordt nog versterkt door een conceptuele onduidelijkheid die het hele oeuvre van Marcuse doorkruist. Soms bekritiseert hij een historisch specifieke vorm van arbeid – de *vervreemde loonarbeid*. Die kritiek wordt dan vaak nog uitgediept door de bijzonderheden van specifieke vormen van loonarbeid – de fabrieksarbeid, dienstverlening, of ingenieurswerk – te verkennen. Op andere momenten wordt de (*sociaal*) *noodzakelijke arbeid* als probleem geduid. Dit arbeidsbegrip is uiteraard veel breder dan het voorgaande: het beperkt zich niet tot de loonarbeid, maar sluit ook activiteiten als niet-kapitalistische industriële arbeid, huishoudwerk of zelfvoorzieningslandbouw in. Hier verwijst Marcuse naar “het rijk van de noodzaak”<sup>8</sup>: wat het leeuwendeel van de arbeid kenmerkt is dat hij uitgevoerd *moet* worden om in menselijke behoeften en noden te voorzien (zie *infra*). Dit geldt voor *bijna alle* gekende historische vormen van arbeid.

Het is belangrijk om deze twee begrippen analytisch te onderscheiden. Immers: als *enkel* de loonarbeid, een historisch specifieke vorm van de noodzakelijke arbeid, geproblematiseerd wordt, dan is het voldoende om noodzakelijke arbeid op een niet-kapitalistische manier te organiseren. Dit sluit met andere woorden niet uit dat arbeid een activiteit kan worden waarin de mens zichzelf ontplooit – dat arbeid onvervreemd kan worden of bijdraagt aan een vrij bestaan. Echter: als de (sociale) noodzakelijkheid *per se* onwenselijk is – als het

rijk van de noodzakelijkheid in meer of mindere mate *altijd* een plaats van vervreemding, onvrijheid of ellende is en zal zijn – dan verlost de reorganisatie of transformatie van de (sociaal) noodzakelijke arbeid ons niet (of slechts in beperkte mate). Dit betekent dan dat het terugdringen van het rijk van de noodzaak door de volledige automatisering van arbeid of het beperken van onze behoeften en noden, het beste is waarop we kunnen hopen. Vrijheid, zelfontplooiing of zingeving zullen we dan vinden en beleven in de bevrijde tijd.

Ik zal argumenteren dat Marcuse voor een tweede en dus verder reikende kritiek opteert. Preciezer: Marcuses arbeidskritiek bouwt verder op Marx' conceptuele onderscheid tussen het rijk van de noodzaak en dat van de vrijheid. Vrijheid wordt dan erg radicaal begrepen als vrijheid *van* (en niet *in*) de noodzakelijke arbeid. Dit sluit, voor alle duidelijkheid, een kritiek op de kapitalistische loonarbeid niet uit. Het is immers goed mogelijk dat de kapitalistische loonarbeid onwenselijke aspecten van de noodzaak *versterkt* – dat de heteronomie, het gebrek aan zelfontplooiing of genot er nog indringender in aanwezig zijn. Maar het leidt wel tot een andere blik op de postkapitalistische samenleving: een waarin de opheffing van de loonarbeid ons ook moet en zal bevrijden van de noodzaak.

Om Marcuses kritische standpunt te begrijpen, moeten we dus beginnen bij Marx' onderscheid tussen het rijk van de noodzaak en dat van de vrijheid. Hij maakt dit onderscheid in het derde, onafgewerkte volume van *Het Kapitaal*. “[H]et rijk van de vrijheid,” zo schrijft hij er, “[begint] eerst daar waar de arbeid, bepaald door noodzaak (*Not*) en externe doelmatigheid (*äußere Zweckmäßigkeit*), ophoudt”.<sup>9</sup> Het rijk van de noodzaak is niet voor altijd gedoemd om geheel onvrij te blijven. Mensen kunnen er, stelt Marx, een beperkte vorm van vrijheid beleven door de natuur “onder hun gezamenlijke controle brengen, in plaats van [door de natuur] als een blinde macht overheerst te worden”. Maar het rijk van de noodzaak “blijft altijd het rijk van de noodzaak”: mensen kunnen er hun vermogens “als een doel op zich” niet ontwikkelen. Het “ware rijk van de vrijheid” ligt dus buiten de sfeer van de noodzakelijke arbeid.<sup>1011</sup>

Laten we deze passage ontleden en beginnen bij het begrip ‘noodzaak’. Wanneer we arbeid verbinden met noodzaak, zo stelt Raymond Geuss, doen we dat omdat arbeid ondernomen moet worden met het oog op doelen die buiten de activiteit liggen waarvan we veronderstellen dat ze door *alle* mensen gedeeld worden.<sup>12</sup> Meestal duiden we dit als volgt: arbeid is noodzakelijk om voor allen een waardig menselijk bestaan te garanderen – voedsel, beschutting, onderwijs, et cetera.

Deze definitie kan opnieuw verder uitgedroefd worden. Ten eerste is het nodig om *algemene* en *individuele* noodzaak te scheiden. Wanneer Marx (en dus ook Marcuse) over noodzakelijke arbeid spreekt, dan verwijst hij hier naar een maatschappelijke noodzaak. Dit is de arbeid die nodig is om de samenleving als geheel in stand te houden en dat op een bepaald beschavingsniveau te doen. Wordt deze arbeid niet uitgevoerd, dan stort de samenleving in of is het, op zijn minst,

niet langer mogelijk om een waardige levensstandaard voor allen te garanderen. Dit betekent echter niet dat *alle* leden van de samenleving genoodzaakt zijn te werken. Het is perfect mogelijk om bepaalde leden – bv. kinderen, ouderen, de zieken – te ontlasten, vaak omwille van morele redenen.<sup>13</sup> Omgekeerd is het ook mogelijk dat een individu genoodzaakt is om werk te doen dat maatschappelijk gezien niet nodig is. In dit geval spreken we van *bullshit jobs*: het fenomeen waarbij we om te kunnen overleven jobs moeten aanhouden waarvan we weten (en geweten is) dat ze maatschappelijk gezien geen noden vervullen, en dus nutteloos zijn.

Ten tweede is deze ‘noodzaak’ niet logisch van aard. Dit betekent dat het altijd mogelijk is om deze arbeid niet te doen. We spreken van een *praktische* noodzaak: het zou maatschappelijk kostelijk zijn om deze arbeid niet te doen.<sup>14</sup> Als de mensen die kinderen onderwijzen, zorgen voor ouderen, voedsel produceren en transporteren of afval ophalen en verwerken, daarmee stopten, dan zou dat enorme sociale kosten met zich meebrengen.

Ten derde: deze arbeid wordt dus ook, zo benadrukt Alex Gourevitch, “gedefinieerd in relatie tot één of ander beeld van menselijke noden”.<sup>15</sup> Om dit te verbinden met het voorgaande: de kosten verbonden aan het nalaten van deze arbeid, hebben betrekking op menselijke noden. Wanneer het afval niet meer wordt opgehaald, dan wordt er niet voldaan aan de universele menselijke behoefte aan netheid, hygiëne en een schone omgeving.

Ter verduidelijking: er staat meer op het spel dan puur biologisch overleven. De noden van de mens zijn dynamisch: onze verwachtingen over wat een waardig menselijke leven inhoudt, worden rijker, complexer en veeleisender. Het begrip ‘nood’ is dus sociaal bemiddeld én heeft een belangrijke evaluatieve inslag. Mensen hebben bijvoorbeeld altijd nood aan onderdak gehad, maar tegelijkertijd komt onze standaard voor waardig wonen steeds hoger te liggen. Om waardig te kunnen leven, hebben we niet eender welke beschutting nodig maar een veilige, gezonde en comfortabele woonplaats van een zekere kwaliteit.

Nemen we bovenstaande elementen samen, dan komen we tot het laatste, essentiële inzicht dat er geen ‘natuurlijke’ maatstaf bestaat voor de inhoud en omvang van (het rijk van) de noodzaak. Als we dit wél veronderstellen dan begaan we het soort objectificatiedenkfout waartegen de kritische theorie zich altijd verzette. We houden dan de misvatting in stand dat wat in realiteit een sociaal en dus veranderlijk gegeven is, een natuurlijk en dus onveranderlijke fenomeen is.<sup>16</sup> Dit is voor Marcuse een cruciaal inzicht omdat het rijk van de noodzaak maar teruggedrongen kan worden als we erkennen dat het geen natuurlijk fenomeen is. Voordat we kunnen spreken over de opheffing van de sociaal noodzakelijke arbeid, moeten we deze eerst denaturaliseren en dus niet langer benaderen als een onontkoombare natuurwet.<sup>17</sup> Wat noodzakelijk lijkt, is dat niet per se.

De noodzaak is veranderlijk om twee redenen. Ten eerste impliceert het sociale en evaluatieve karakter van de menselijke noden dat de vraag over wat noodzakelijk is meerdere antwoorden kan hebben.<sup>18</sup> Wat als noodzakelijke arbeid

geldt, zo stelt Martin Hägglund, “is een kwestie van ons engagement en onze sociale organisatie”.<sup>19</sup> Dit klinkt abstract, maar is het niet. Denk aan de discussies over essentiële beroepen tijdens de COVID19-pandemie. Op het moment dat onze economische organisatie de schijn van een onontkoombare natuurwet verloor, bleek dat er plots gevraagd kon worden welke arbeid essentieel was en welke niet. Marcuses claim dat we te veel werken om onze valse nood aan luxeuze consumptiegoederen te vervullen, steunt op dit inzicht.

Ten tweede wordt de omvang van het rijk van de noodzaak ook bepaald door de technologische vooruitgang. Technologische processen van mechanisatie, zo betoogt Marcuse, “zouden de individuele energie kunnen vrijmaken voor een nog niet te overzien bereik van de vrijheid voorbij de pure noodzaak”.<sup>20</sup> Technologische vooruitgang laat ons dus toe om arbeid door machines te laten uitvoeren door de arbeider volledig te vervangen of door het vervangen van taken. Op deze manier *kan* het rijk van de noodzaak teruggedrongen worden. Dit is niet onvermijdelijk: technologische vooruitgang leidt niet uit zichzelf tot het terugdringen van de arbeidstijd. Toch maakt hij dit mogelijk, als daar bewust voor gekozen en gestreden wordt.<sup>21</sup>

## Tegen de noodzaak

Nu we een beeld hebben van het ‘rijk van de noodzaak’, kunnen we tonen *waarom* Marcuse vond dat het teruggedrongen moest worden. Daarvoor kaderen we *One-Dimensional Man* binnen zijn volledige oeuvre. Marcuses verzet tegen de noodzaak gaat immers terug tot de vroege, existentialistische geschriften en overleeft in de late politieke werken.

Marcuses kritiek op de noodzaak is viervoudig: (a) arbeid is onvrij in die zin dat de activiteit en de arbeider onderworpen worden aan eisen – natuurlijk of sociaal – die van buitenaf komen; daarnaast is (b) de *arbeidstijd* onvrij in die zin dat de noodzaak arbeiders ervan weerhoudt autonoom te bevragen en te beslissen wat ze met hun tijd kunnen en moeten doen; tot slot is de (c) arbeid onvrij in die zin dat hij ons ervan weerhoudt onze verlangens te bevredigen en (d) er ons van weerhoudt onze capaciteiten te ontwikkelen. Die kritieken vormen samen een geheel: waar elementen (a) en (b) duiden op de negatieve voorwaarden voor een vrij bestaan, verdiepen (c) en (d) de positieve inhoud van een vrij bestaan.

Een eerste aanzet tot kritiek (a) vinden we in het vroege *Über die philosophischen Grundlagen der wirtschaftswissenschaftlichen Begriff der Arbeit* (1933). Noodzakelijke arbeid, zo stelt Marcuse er, wordt gekenmerkt door zijn *eindeloze* en *intrinsiek lastige* karakter. Enerzijds is noodzakelijke arbeid een taak zonder einde die “nooit vervuld kan worden”.<sup>22</sup> Anderzijds is deze arbeid een last die op de mensheid drukt omdat hij “het menselijke handelen onderwerpt aan een vreemde, opgelegde wet van het ‘ding’ dat gedaan moet worden”.<sup>23</sup> Marcuse benadrukt het onvrije karakter van deze arbeid verder door het te contrasteren met

het spel. “[I]n één enkele balworp,” zo schrijft hij, “verwezenlijkt de speler een oneindig grotere triomf van de menselijke vrijheid over de objectieve wereld dan in de massiefste verwezenlijking van de technische arbeid”.<sup>24</sup>

In deze vroege passages vinden we – kernachtig geformuleerd – een idee dat zal terugkeren in de latere werken. Een activiteit is onvrij als haar finaliteit van buitenaf opgelegd wordt.<sup>25</sup> Opnieuw loont het om te contrasteren met het spel: het spel – dat activiteiten als (niet-professionele) sport, kunst en filosoferen insluit – laat toe dat de mens volgens zijn eigen doelen en wetten handelt, zich even onttrekt aan de eisen van het overleven. In het spel, schrijft Marcuse, plaatst de mens zich boven de objectieve wereld.<sup>26</sup> Denk aan de schilder die elementen van een landschap vrijelijk herschikt op het doek.

Noodzakelijke arbeid wordt daarentegen in gang gezet door eisen die van buitenaf komen. Deze vorm van dwang wordt door Marcuse karakteristiek breed ingevuld. In *Trieblehre und Freiheit* (1956) stelt hij dat iemand overheerst wordt wanneer:

“[zijn] doelen en voornemens, en de middelen waarmee hij ernaar streeft en ze bereikt, hem voorgeschreven worden en door hem uitgevoerd worden als voorgeschreven [;] [deze overheersing] kan uitgeoefend worden door mensen, de natuur en dingen – ze kan ook door het individu uitgeoefend worden op zichzelf, en als een vorm van autonomie verschijnen.”<sup>27</sup>

In de vroege stadia van de geschiedenis wordt de mens voornamelijk overheerst door de natuur. De natuur is vijandig, geeft haar vruchten niet prijs en om te overleven moet de mens de eigen behoeftebevrediging beperken en uitstellen om levensnoodzakelijke arbeid te leveren. In *Eros and Civilization* (1955) beschrijft Marcuse hoe noodzaak – hij gebruikt afwisselend de termen schaarste, *Lebensnot* en *Ananke* – “mensen leert dat ze hun driften niet ongeremd kunnen bevredigen”.<sup>28</sup>

Die dwang krijgt in latere samenlevingsvormen gaandeweg een andere bron: het doel van de *sociaal* noodzakelijke arbeid wordt door een voortschrijdende onderwerping van de natuur door de technologie steeds minder bepaald door natuurlijke imperatieven en steeds meer door maatschappelijke vereisten.<sup>29</sup> We zijn steeds minder, zo stelt André Gorz, in de greep van de “dwingende noden van het bestaan [dan] van de imperatieven van een sociaal apparaat van productie en organisatie”.<sup>30</sup> Met de voortschrijdende technologische vooruitgang verliest de natuur haar grip op de mens, maar nieuwe vormen van dwang nemen die plaats in.

Marcuse verwijst hier naar een *onpersoonlijke* overheersing – een “afhankelijkheid van de ‘objectieve orde der dingen’ (economische wetten, de markt, enzovoort)” en “onderwerping van de mens aan een productieapparaat dat de strijd om het bestaan voortzet”.<sup>31</sup> De mens wordt dus onderworpen aan een onpersoonlijke economische dynamiek die in het teken staat van de voortdurende productiviteitverhoging en een specifieke notie van waardegroei. Op een

alledaagser niveau brengt dit ook onderwerping aan de machines, die deze productiviteit mogelijk maken, met zich mee. De arbeider verliest zich, aldus Marcuse, in “een verdovend ritme”.<sup>32</sup>

In sociaal noodzakelijke arbeid worden we dus van buitenaf aangestuurd. Dit betekent (b) ook dat de arbeidstijd niet als vrij gezien kan worden. De industriële, kapitalistisch samenleving houdt een “systematische beperking [in] van [...] de ‘technisch’ beschikbare vrije tijd”.<sup>33</sup> Het is pas wanneer we een volledige automatisering van de arbeid realiseren dat het menselijke bestaan zich niet meer zal afspelen in het domein van de noodzaak, maar in de “dimensie van de vrije tijd”.<sup>34</sup> Sociaal noodzakelijke arbeidstijd en vrije tijd staan dus recht tegenover elkaar: de eerste houdt een vorm van onvrijheid in, de tweede behelst haar opheffing.

Maar waarom is dat zo? Vrije tijd, zo verduidelijkt Martin Hägglund, is tegelijk een kostbaar, want eindig, goed én de basisvoorwaarde voor een vrij leven. Het is het medium waarin ik mij de vraag kan stellen wat ik met mijn leven moet aanvangen en een voorwaarde om die doelen te realiseren.<sup>35</sup> In sociaal noodzakelijke arbeidstijd ligt dat doel echter bij voorbaat vast: het is tijd die nodig is om ons leven in stand te houden.<sup>36</sup> In deze tijd handelen we “alleen in het licht van imperatieven die als een gegeven worden behandeld”.<sup>37</sup> Opnieuw: die imperatieven kunnen een natuurlijke oorsprong hebben, maar nemen later een sociale, onpersoonlijke en valse, zo zou Marcuse toevoegen, vorm aan.

Deze notie van vrijheid is voorlopig nog op een negatieve manier geduid, als de afwezigheid van sturing van buitenaf. Maar vrijheid en vrije tijd kunnen daarnaast ook positief omschreven worden, waarbij de nadruk komt te liggen op hun inhoud, waarde en textuur. We spreken dan van een goed leven gerealiseerd in de vrije tijd, dat in het rijk van de noodzaak systematisch gefnuikt wordt.<sup>38</sup> Marcuse ontwikkelt zo’n idee van het goede leven. Op dit vlak onderscheidt hij zich van zijn mede-‘Frankfurters’ die een *Bilderverbot* hanteerden, een taboe op positieve utopische visies.<sup>39</sup> Hij grondt dit goede leven in de “essentie van de natuur of de mens”: goed leven is leven in overeenstemming met die essentie.<sup>40</sup> Wanneer we dit niet kunnen, dan bestaan wij “als een verdraaiing, beperking of ontkenning van [onze] natuur”.<sup>41</sup> We leven dan een vervormd of verstoord leven.

Volgens Marcuse is één van de criteria voor zo’n leven het vermogen om te genieten – om de eigen behoeften bevredigd te zien.<sup>42</sup> Hij wil dus de hedonistische traditie herwaarderen en doen heropleven. Dit project begint al in het vroege essay *Zur Kritik des Hedonismus* (1938). Wat deze traditie begreep, zo stelt hij er, is dat de vrijheid van het individu ook materiële factoren behelst en specifiek de “zintuiglijke en zinnelijke vermogens en noden”.<sup>43</sup> Om deze vrijheid te realiseren is een “bevrijding van een onmenselijke arbeidsproces” nodig.<sup>44</sup>

Dit idee van een conflict tussen zintuiglijke bevrediging en sociaal noodzakelijke arbeid wordt voortgezet in de latere werken, voornamelijk *Eros and Civilization*. Sociaal noodzakelijke arbeid en een strenge werketiek die deze arbeid als het hoogste goed ziet, eisen dat genot uitgesteld wordt. Genot, vreugde

en ontvankelijkheid dienen opgegeven te worden voor de uitstelling van genot, zwoegen en productiviteit.<sup>45</sup> Plezier wordt gekanaliseerd richting en beperkt tot “de weinige vrije uren tussen de werkdagen of werknachten”.<sup>46</sup> Daar, in de recreatie- en consumptiesfeer, leeft het op een onware manier voort. Het plezier is er ‘onwaar’ omdat het slechts beperkt beleefd wordt als compensatie voor de uren besteed en verloren in het rijk van de noodzaak.<sup>47</sup>

Bij deze positie kunnen twee bedenkingen gemaakt worden: dat er (steeds meer) werk bestaat dat ruimte laat voor genot en dat subjectief genot als standaard voor het goede leven problemen oplevert. Om te beginnen bij het eerste: Marcuse erkent zelf dat “niet alle werk onaangenaam, onthouding” is.<sup>48</sup> Maar, zo vervolgt hij, dan hebben we het vaak over scheppende arbeid en niet over de sociaal noodzakelijke arbeid die de materiële basis voor onze beschaving vormt.<sup>49</sup> Deze laatste vorm blijft onaangenaam, of we nu spreken over fysiek uitputtende en pijnlijke handenarbeid (denk aan het werk in industriële slachthuizen) of het geestelijk afstompende werk (denk aan dat van Facebookmoderatoren of callcentermedewerkers). Creatieve arbeid is dus de uitzondering die de regel bevestigt.

Toch blijken er genoeg mensen te zijn die genot ervaren in sociaal noodzakelijke arbeid. Zelfs vervreemde arbeid kan genot opleveren. Zo schrijft Marcuse over de “typiste die een perfect afschrift inlevert [en] de arbeider die zijn quotum vervult” en daar “genot vinden in ‘goed gedaan werk’”.<sup>50</sup> Of over arbeid in de dienstensector – in public relations of de verkoop – waar meer ruimte gelaten wordt voor “(gecontroleerde) bevrediging” tijdens de werkuren.<sup>51</sup> Ook uit recente bevragingen blijkt dat mensen zoiets als werkplezier of -tevredenheid ervaren.<sup>52</sup> Dit lijkt Marcuses incompatibiliteitsthese te weerleggen. In zulke tegenvoorbeelden lijkt het plezier zijn kritische impuls te verliezen, staat het niet meer haaks op het rijk van de noodzakelijkheid.

Om met dit soort tegenvoorbeelden om te gaan, ontwikkelt hij twee vluchtwegen. Enerzijds probeert hij aan te tonen dat er zoiets bestaat als een valse behoefte aan sociaal noodzakelijke arbeid (zie infra) die gepaard gaat met haar eigen vormen van (beperkt) genot.<sup>53</sup> Om dit argument al kort weer te geven: als mensen een strenge werketiek internaliseren, dan is het ook niet vreemd dat ze soms genot ervaren in het leveren van ‘goed werk’. De voorkeur voor nuttig werk, zo stelt Michael Cholbi, kan ook gezien worden als een adaptive preference: een voorkeur gevormd in een onderdrukkende samenleving en bij gebrek aan alternatieven.<sup>54</sup>

Anderzijds stelt Marcuse ook dat we lage en hoge vormen van genot kunnen onderscheiden. In sociaal noodzakelijke arbeid kunnen we hooguit een lage, valse vorm van genot ervaren. Maar hoe maken we dit onderscheid? Marcuse grijpt terug naar een objectief criterium (d): genot is van een hogere orde waar het verbonden is aan de “vrije ontwikkeling van menselijke behoeftes en vermogens”.<sup>55</sup> Enkel als we dit genot ervaren, kunnen we stellen dat we in overeenstemming met onze essentie leven. Dit betekent dat we dan “kunnen



berusten in de verwezenlijking van [onze] mogelijkheden”.<sup>56</sup> Die capaciteiten ontwikkelen we volgens hem niet in het rijk van de noodzaak.

Op dit vlak verschilt Marcuses idee van de menselijke aard sterk van dat van de jonge Marx. Volgens die laatste is een bepaalde vorm van sociaal noodzakelijke arbeid een voorwaarde voor de menselijke zelfverwezenlijking. Van zodra die arbeid niet meer vervreemd is, kunnen de arbeiders ervaren dat zij in andermans noden voorzien en in ruil daarvoor erkend worden. Dit geldt ook als die arbeid vervelend of lastig is.<sup>57</sup> In Marcuses visie op de menselijke essentie verdwijnt die centrale rol voor het vervullen van andermans noden. Het is uiteraard belangrijk dat er aan de fundamentele behoeftes van de mens voldaan wordt, maar niet dat dit door mensen gedaan wordt. In een samenleving waar machines deze taken opnemen of we een efficiëntere en minder tijdrovende manier vinden om ze uit te voeren, gaat er niets fundamenteels verloren voor de arbeider.<sup>58</sup> Belangrijker is dat de mens genot kan vinden in de ontwikkeling van de eigen vermogens.

Hier hanteert Marcuse de notie van ‘spel’ als een “ideaal [...] dat ons toelaat te zien waar het heden tekortschiet”.<sup>59</sup> ‘Spel’ is een concept dat hij ontleent aan het werk van Friedrich Schiller. Het staat voor een vrijheid van alle noodzaak en externe dwang. “Bevrijd van de druk [...] die door gebrek noodzakelijk [wordt] gemaakt,”<sup>60</sup> zo schrijft Marcuse, wordt ons de “vrijheid om te spelen” teruggegeven. Het ideaal van het spel omvat activiteiten zoals de artistieke creatie, het vrije schrijven, sporten, dansen, filosoferen, dagdromen en politiek discussiëren.

Het spel staat voor een spontane en positieve vrijheid die ons in noodzakelijke arbeid systematisch ontzegd wordt. In het spelen ervaren we genot in een activiteit die “onproductief en nutteloos” is.<sup>61</sup> Het is dus verbonden aan een plezier dat losstaat van nut of de instrumentele overheersing van de natuur.<sup>62</sup> Toch is het spel geen doelloos handelen – tijdverdrijf. Het is autotelisch handelen – handelen als doel op zich. Terwijl noodzakelijke arbeid extern bepaald wordt en het tijdverdrijf een doel ontbreekt, ligt de zin van het spel in zichzelf besloten.<sup>63</sup> Het is vooral in deze zin dat het spel volgens Marcuse vrij is: het is de enige activiteit waarvan we kunnen stellen dat de aandrang tot handelen uit de actoren zélf komt.<sup>64</sup>

## **De versperde weg uit de noodzaak**

Een kritische theorie kan zichzelf niet beperken tot een moralistisch waardeoordeel over de samenleving. In dit geval: het oordeel dat sociaal noodzakelijke arbeid het individu misvormt. Ze zet die samenleving, zo stelt Marcuse, ook af “tegen historische alternatieven” en moet dus ook “de objectieve geldigheid van [haar] oordelen aantonen”.<sup>65</sup> Ze moet kunnen aantonen dat de materiële en intellectuele voorwaarden voor een wenselijker alternatief aanwezig

zijn. De materiële voorwaarden voor een alternatief, aldus Marcuse, zijn zo goed als volledig aanwezig. De steeds toenemende automatisering en rationalisering van de materiële productie maken het mogelijk om de mens te bevrijden van de noodzakelijke arbeidstijd.<sup>66</sup> Op dit vlak verdedigt hij een eerder klassiek-marxistische positie: de bevrijde samenleving kan maar gebouwd worden op de technologische en materiële verwezenlijkingen van de huidige samenleving – noodzakelijke “arbeid zal moeten voorafgaan aan de beperking van [deze] arbeid”.<sup>67</sup> De kapitalistische beschaving ontwikkelt dus de materiële voorwaarden voor haar eigen negatie.<sup>68</sup> Onder deze omstandigheden is het elimineren van schaarste objectief mogelijk en vormt het dus niet langer een rechtvaardigingsgrond voor zware arbeid of de verzaking aan verlangens.<sup>69</sup>

Maar om deze objectieve mogelijkheid te gelde te maken, moeten ook de geesten gerijpt zijn. Er moet dus een “nieuw bewustzijn” ontstaan dat deze “transcenderende historische praktijk” mogelijk maakt.<sup>70</sup> De klassieke traditie kon er nog op vertrouwen dat dit bewustzijn zou ontspruiten uit de complete vervreemding van de arbeidersklasse, die een heldere blik op de onhoudbaarheid van het kapitalisme mogelijk maakt. Maar in de geavanceerde industriële samenleving ontbreekt dit bewustzijn. Dit betekent niet dat elk onbehagen in de (organisatie van de) samenleving ontbreekt. Maar wel dat dit ongemak zich voor de meeste burgers niet vertaalt in een opstandig bewustzijn of collectief verzet. Waar het ongemak zich wel vertaalt in de “intellectuele en emotionele weigering om ‘mee te doen,’” verschijnt het in onmachtige en geïndividualiseerde vormen.<sup>71</sup>

Marcuse ontwaart twee mechanismen die deze blokkering verklaren: het prestatieprincipe (*Eros and Civilization*) en repressieve desublimatie (*One Dimensional Man*). Die moeten duidelijk maken waarom de meeste mensen zich neerleggen bij, soms zelfs lijken te verlangen naar, hun onderwerping aan de arbeidssamenleving.<sup>72</sup> Samen vormen ze een “tweede menselijke natuur die hem libidinaal en agressief bindt aan de ware vorm”.<sup>73</sup> Dit doen ze ook op een niet-cognitief niveau: we hebben hier niet te maken met een klassiek ideologiebegrip waarin de heersende ideeën het onrecht toedekken.<sup>74</sup> De arbeidssamenleving dringt door tot in de gewoontes, noden, voorkeuren, verlangens en waarden van haar burgers. Dit moet duidelijk maken waarom de arbeidssamenleving, een verstoorde levensvorm, relatief stabiel blijft. Het betekent echter niet dat deze mechanismen altijd in harmonie werken (zie *infra*).

Om te beginnen bij het prestatieprincipe: in *Eros and Civilization* stelt Marcuse in navolging van Freud dat de mens de noodzaak van arbeid eerst internaliseert onder druk van de natuurlijke noodzaak of schaarste. Van nature uit streeft de mens naar behoeftebevrediging – dit is het ‘lustprincipe’ – maar om te overleven in een vijandige natuurlijke omgeving moeten die driften omgevormd worden. Dit noemt Freud ‘het realiteitsprincipe’: de mens leert om de behoeften te beperken of uit te stellen zodat sociaal nuttig gedrag, in de eerste plaats arbeid die de natuur onderwerpt, mogelijk wordt. Het “geluk moet ondergeschikt worden gemaakt aan de discipline van de alle tijd in beslag nemende arbeid”.<sup>75</sup>

Dit realiteitsprincipe wordt “belichaamd in een systeem van maatschappelijke instellingen en verhoudingen, wetten en waarden, die de vereiste ‘omvorming’ van het driftleven overbrengen en afdwingen”.<sup>76</sup> De werkethiek, om een voorbeeld te geven, is een compositum van wetten (bv. tegen landloperij), economische prikkels (bv. termijnen op uitkeringen), waarden (bv. de waardering voor ‘harde werkers’ en het misprijzen voor ‘luiards’) en pedagogische praktijken (bv. disciplineren in het onderwijs). Dit houdt ook in dat het realiteitsprincipe historisch is. Ten eerste betekent dit dat de twee principes een specifieke historische invulling kunnen krijgen. Om bij het voorgaande voorbeeld te blijven: de werkethiek krijgt verschillende invullingen in een christelijke feodale samenleving en een seculiere neoliberale samenleving. Een andere voorbeeld: in een consumptiesamenleving kan het realiteitsprincipe versoepeld worden om ruimte te laten voor genot (zie *infra*).

Ten tweede betekent dit, in tegenstelling tot wat Freud dacht, dat de hiërarchische verhouding tussen het realiteits- en het lustprincipe geen eeuwige realiteit is, een onwrikbare voorwaarde voor de menselijke beschaving. Dat is belangrijk omdat dit een kritiek mogelijk maakt. Immers: de verdrukking die middels het realiteitsprincipe georganiseerd wordt is zelden gelijk verdeeld. In hiërarchisch georganiseerde samenlevingen kunnen de heersende klassen de vrije tijd en consumptie monopoliseren, en de sociaal noodzakelijke arbeid en driftverzaking doorschuiven naar lagere sociale klassen (bv. de slaven, boeren of proletariërs).<sup>77</sup> Hier is er dan een *surplus* aan repressie, dat niet nodig is om het menselijke voortbestaan te garanderen, maar enkel de sociale overheersing in stand houdt.<sup>78</sup> In dit geval is het realiteitsprincipe *vals* – vereist het een repressie die strikt genomen niet nodig is.

Volgens Marcuse bestaat dit surplus ook in de geavanceerde industriële samenleving. Er wordt meer sociaal noodzakelijke arbeid geleverd dan nodig is gezien de staat van materiële weelde en technologische vooruitgang. Deze repressie wordt onder andere georganiseerd middels het ‘prestatieprincipe’ – de “heersende historische vorm van het realiteitsprincipe”.<sup>79</sup> Dit principe omschrijft Marcuse als een “realiteitsprincipe gebaseerd op efficiëntie en kunde geëtaleerd in competitieve en acquisitieve functies”.<sup>80</sup> Waar het prestatieprincipe heerst, worden de mensen beoordeeld op hun productiviteit en hun vermogen om te overleven en te overwinnen in een competitieve samenleving.<sup>81</sup> Onder de heerschappij van het prestatieprincipe voelen bijna alle mensen een neurotische nood om te werken.<sup>82</sup> Van zodra dit principe geïnternaliseerd en als tweede natuur aangenomen wordt, verliest de spanning tussen het voortbestaan van het rijk van de noodzaak en de objectieve mogelijkheid van zijn opheffing haar opzweepende kracht. Dat hard werken, productiviteit en competitiviteit belangrijk zijn, wordt dan ‘gezond verstand’ en ‘realiteitszin’. Het prestatieprincipe wordt zo de rechtvaardigingsgrond voor het voortbestaan van lange arbeidsdagen, waar die strikt genomen niet meer nodig zijn, en van armoede in materiële overvloed.<sup>83</sup> Zelfs de heersende klassen, zo merkt Marcuse op, ontsnappen niet langer aan deze

prestatiedwang waardoor voor hen “de onderdrukking een zelfopgelegde wordt”.<sup>84</sup> Denk maar aan een Elon Musk die te koop loopt met zijn honderdtwintigjarige werkweek.

Toch is het prestatieprincipe alleen onvoldoende om de sociale overheersing in stand te houden. De kapitalistische werkethiek, zo schrijft Kathi Weeks, is altijd al verbonden geweest met een ethiek van de consumptie. Het uitstellen van genot is dan wel een centraal onderdeel van deze werkethiek, maar sluit niet uit dat arbeid een recht op consumptie geeft. Consumptie wordt zo *legitiem*. Dit maakt, aldus Weeks, dat de werkethiek potentieel instabiel is.<sup>85</sup> In de jaren 1950 kwam deze spanning bijvoorbeeld tot uiting: met de toename in materiële welde ontstond er ruimte voor een consumentencultuur die de werkethiek, volgens critici zoals Daniel Bell, verzwakte.<sup>86</sup>

In *One-Dimensional Man* argumenteert Marcuse daarentegen dat de consumptiemaatschappij de repressieve arbeidssamenleving in stand houdt. Hij ontkent het bestaan van de spanning niet: in de geavanceerde industriële samenleving, zo schrijft hij, is er niet enkel een “behoefte aan afstompend werk waar het geen echte noodzaak meer is” (het prestatieprincipe), maar ook een “behoefte aan ontspanningsvormen die deze afstomping verzachten en verlengen”.<sup>87</sup> Door de technologische vooruitgang is een “ingrijpende en pijnlijke transformatie van instinctieve behoeften” niet meer vereist: er is namelijk minder energie nodig om de sociaal noodzakelijke arbeid te verrichten.<sup>88</sup> Zo zijn geavanceerde industriële samenlevingen meer dan ooit in staat om al te strenge restricties op de genotsbeleving te lossen en ruimte te laten voor seksuele bevrijding, de gecontroleerde beleving van agressie in het supporterschap en massaconsumptie. Maar Marcuse stelt dat deze spanning tussen arbeid en consumptie ontmijsd kan worden via repressieve desublimatie. Instinctieve behoeften worden dan vervuld op een manier die de overheersing in stand houdt.<sup>89</sup>

De repressieve desublimatie houdt de arbeidssamenleving op twee manieren in stand. Enerzijds verzacht en compenseert ze de onlust ervaren gedurende de werkdag. De arbeiders ervaren een “impulsief en libidinaal” verzet tegen hun arbeidsomstandigheden, ze voelen zich “neurotisch, angstig en boos”.<sup>90</sup> Maar deze frustraties kunnen (tijdelijk) verlicht worden door consumptie. De behoeften worden dan op zo’n manier bevredigd dat het genotsprincipe zijn antagonistische positie ten opzichte van de huidige samenleving verliest.<sup>91</sup> Anderzijds houdt de consumptie de arbeidssamenleving ook in stand via de arbeid-consumptiecyclus:<sup>92</sup> de (valse) behoefte aan nieuwe goederen verplicht tot de uitbreiding van arbeidstijd; omgekeerd kan de kapitalistische productiewijze maar blijven bestaan bij gratie van de behoefte aan nieuwe producten.

Dit betekent niet dat deze tweede natuur – bestaande uit het prestatieprincipe en de repressieve desublimatie – elk opstandig bewustzijn of collectief verzet onmogelijk maakt. Marcuse sprak in de conclusie van *One-Dimensional Man* al van “het substraat van de verschoppelingen en buitenstaanders” wiens verzet “niet door [het] systeem afgebogen” kon worden.<sup>93</sup> Maar in de huidige postfordistische

economie verliezen deze mechanismen ook steeds vaker hun grip op de burgers in de kern van het systeem. Enerzijds schijnen deze mechanismen te intensifiëren: de economische competitie wordt onder het neoliberalisme opgedreven, voor de professionele klasse vervaagt het verschil tussen hun jobtitel en persoonlijkheid, en het devies ‘*work hard, play hard*’ versterkt de link tussen arbeid en consumptie. Anderzijds, stelt Kathi Weeks, wordt de band tussen werk- en consumptie-ethiek steeds instabieler: de relatie tussen inspanning en inkomen komt door loonstagnering en precarisering onder druk te staan, terwijl het immateriële karakter van veel hedendaagse arbeid het begrip ‘bijdrage’ zélf steeds ongrijpbaarder maakt. Bijgevolg ontstaat er steeds meer verzet tegen een werkethiek die haar beloftes niet meer kan waarmaken.<sup>94</sup>

### Voorbij de noodzaak?

Noodzakelijke arbeid conflicteert dus met het goede leven. Daarnaast bestaan de materiële voorwaarden om de noodzakelijke arbeid af te schaffen. Over de subjectieve voorwaarden voor het verzet is er meer onduidelijkheid. Maar hoe moeten we dit proces van de ‘afschaffing van arbeid’ begrijpen? Dat Marcuse de loonarbeid wil afschaffen, zou helder moeten zijn. Maar dit verlost ons nog niet van *alle* noodzakelijke arbeid. De “bevrijding van historisch bepaalde (*historically determinate*) sociale noodzaak,” schrijft Moïshe Postone “houdt geen vrijheid [van] elke vorm van noodzaak in” en kan dat ook niet.<sup>95</sup> Ook voorbij de kapitalistische productiewijze zal er nog noodzakelijke arbeid bestaan die uitgevoerd moet worden. Toch denkt Marcuse het idee van de ‘afschaffing van arbeid’ tot in zijn uiterste consequenties door. Maar hij verdedigt verschillende en soms moeilijk te verenigen versies van dit utopische idee.

Om preciezer te zijn, stelt Brian O’Connor, hanteert Marcuse twee scenario’s.<sup>96</sup> De eerste optie is *minimale arbeid*: hier is “het systeem van maatschappelijke arbeid zo [georganiseerd] dat er tijd wordt gespaard”.<sup>97</sup> De vrije tijd neemt dan toe door middel van de “mechanisatie van alle sociaal noodzakelijke maar individueel repressieve arbeid”<sup>98</sup> of – daar waar automatisering onmogelijk is – door haar rationalisatie.<sup>99</sup> De tweede positie – *arbeid wordt spel* – verschilt sterk van de voorgaande: deze veronderstelt immers dat sociaal noodzakelijke arbeid altijd, ongeacht de vorm die ze aanneemt, onvrij blijft. De tweede optie speculeert alsnog dat er een tussenweg bestaat. In dit scenario versmelten arbeid en spel zodat er een vorm van vrijheid *in* de noodzaak kan ontstaan. De grens tussen de twee ‘rijken’ vervaagt dan op zo’n manier dat de noodzaak oplost in het vrije spel.<sup>100</sup> In wat volgt, argumenteer ik dat dit idee, dat gaandeweg Marcuses voorkeur krijgt, op zich beschouwd onaannemelijk en onwenselijk is.

Al in *Reason and Revolution* (1941) stelt Marcuse dat Marx’s notie van de ‘afschaffing van de arbeid’ begrepen moet worden in hegeliïaanse zin: als een

*Aufhebung*. Dit begrip brengt intern tegenstrijdige ideeën als ‘vernietiging’, ‘bewaring’ en ‘transcendentie’ samen. Een historisch achterhaalde praktijk wordt door een nieuwe praktijk overtroffen én deels in een nieuwe en hogere vorm bewaard. Toegepast op de arbeid: de onvrije activiteiten waarmee we in onze noden voorzien, krijgen een nieuwe vorm die “zo anders is dan de heersende” dat ze nauwelijks nog arbeid genoemd kan worden.<sup>101</sup>

In *Eros and Civilization* werkt Marcuse deze hypothese verder uit: wanneer automatisering ons de *lastige* taken uit handen neemt, kan de resterende arbeid de vorm van spel aannemen. Ter herhaling: spel is een doel op zich; impliceert een ontvankelijke en niet-instrumentele houding ten opzichte van onze omgeving; en stelt ons in staat genot te ervaren in de ontwikkeling van onze capaciteiten. Dit zijn echter, argumenteert Marcuse, *formele criteria* en geen *inhoudelijke bepalingen*. Ze sluiten niet uit dat een activiteit die daarvoor als noodzakelijke arbeid werd uitgevoerd, in een andere vorm en met een andere “driftstructuur” in spel omgevormd kan worden. Dit is een idee dat schatplichtig is aan Charles Fouriers begrip van ‘aantrekkelijk werk’ (*travail attrayant*).<sup>102</sup> Hoewel dit idee erg speculatief klinkt, is het dat niet per se. In het essay *Freizeit* (1965) merkt Marcuses collega Adorno bijvoorbeeld op dat “er geen duidelijke tegenstelling is tussen mijn werk zelf en wat ik daarbuiten doe” – de ‘vrije tijd’.<sup>103</sup> Er bestaan verschillende soorten arbeid die dit ideaal benaderen: de schilderkunst, het schrijven van romans, sommige vormen van vakmanschap, het ontwerpen en maken van kleding, et cetera.

Het is echter moeilijker in te beelden hoe deze versmelting van arbeid en spel uitgebreid kan worden naar eerder banale of lastige arbeid zoals voedselproductie, afvalophaling of machineonderhoud. Toch argumenteert Marcuse dat het mogelijk zal worden om dit ideaal te realiseren. Dit is deels omdat automatisering ons het vervelende noodzakelijke werk uit handen zal nemen. Maar zijn argument is gesofisticeerder: met de voortschrijdende mechanisering van het productieproces, betoogt hij, komen de arbeiders *buiten* en *boven* het productieproces te staan waar ze “spelen en experimenteren met het technische materiaal” in de rol van “toezichter, uitvinder en experimentator”.<sup>104</sup> Dit opent enerzijds de mogelijkheid voor een overname en socialisering van deze technologieën door de arbeiders en (dus) een einde aan de kapitalistische productiemethode.<sup>105</sup> Anderzijds laat het ook toe dat “morele, psychologische, esthetische [en] intellectuele vermogens [...] factoren zouden worden in de materiële productie zelf”.<sup>106</sup> Doordat arbeid in steeds grotere mate technologisch bemiddeld wordt, kunnen de esthetische vermogens productief worden.<sup>107</sup> Creatieve arbeid is dan niet langer onproductief, opgesloten in de sfeer van de onstoffelijke cultuur (de “irreële sfeer van het museum of de bohème”<sup>108</sup>) maar wordt een materiële kracht. Techniek wordt dan kunst, en kunst wordt techniek.<sup>109</sup>

Wanneer arbeid en spel samenvallen, kan sociaal noodzakelijke arbeid als vrij ervaren worden. We voeren dan, zo stelt Eva von Redecker, “sommige van dezelfde activiteiten [uit], maar die zouden nu niet als de opschorting van genot

ervaren worden, maar als haar verwerkelijking”.<sup>110</sup> Het noodzakelijke karakter van de activiteit valt hier niet weg – de arbeid kan menselijke noden vervullen – maar het wordt niet langer als dusdanig ervaren, dringt zich niet langer van buitenaf aan ons op.<sup>111</sup> Dit betekent, tot slot, ook dat de nood aan het prestatieprincipe wegvalt. Omdat arbeid-spel autotelisch en intrinsiek bevredigend is, zal het niet langer nodig zijn om mensen via dwang aan het werk te krijgen. Mensen zullen werken, zo stelt Marcuse, “uit zichzelf, en enkel omdat het hun eigen noden vervult”.<sup>112</sup>

Als utopische horizon is dit beeld aantrekkelijk: het zou wat nu een voorrecht is voor enkelen – intrinsiek bevredigende arbeid – beschikbaar maken voor allen. Tegelijk loopt het scenario van een ‘versmelting van de rijken’ tegen enkele problemen aan, waarvan er één uniek is aan deze positie en enkele andere gedeeld worden met de positie ‘minimaal werk’. Om bij het eerste te beginnen: ‘arbeid-spel’ is tegenstrijdig in zijn doelmatige structuur. Spel is autotelisch, intrinsiek bevredigend en niet-instrumenteel handelen. De vraag is dan hoe arbeid waarin de noden van anderen op het spel staan, deze vorm kan aannemen. Oftewel, stelt Brian O’Connor, laten we ons dan leiden door deze noden, maar dan verliest de activiteit haar autotelische karakter. Oftewel proberen we onze eigen driften te bevredigen, maar dan komt de link met andermans noden onder druk te staan.<sup>113</sup>

Een tegenwerping op deze kritiek is dat Marcuse net het onderscheid tussen activiteiten die een doel op zich zijn en activiteiten waarvan het doel extern is, in vraag wil stellen. Zo stelt Andrew Biro bijvoorbeeld dat Marcuse het idee dat “een activiteit *oftewel* het doel van zelfbehoud dient *oftewel* beheerst wordt door het genotsprincipe” bestrijdt.<sup>114</sup> Het is inderdaad mogelijk dat een activiteit die ik intrinsiek bevredigend vind, tegelijk de noden van anderen vervult. Om een voorbeeld te geven: succesvolle muzikanten ervaren in hun kunst genot, terwijl ze tegelijkertijd tegemoet komen aan andermans noden, die van hun publiek.

Deze verdedigingslinie ziet echter een veel fundamenteeler punt over het hoofd: dat Marcuses concepten van genot en menselijk floreren in de grond individualistisch zijn. Ze verschillen, zoals hierboven al is aangehaald, sterk van het hegeliaans-marxistische idee dat het menselijke floreren *intrinsiek* verbonden is aan het invullen van andermans noden. De spel-arbeid die Marcuse voor ogen heeft, zo stelt Nancy Julia Chodorow, is in de eerste plaats “zelfexpressie”, terwijl de sociale noden die hij invult eerder een “fortuinlijke uitkomst” zijn.<sup>115</sup> Het verband tussen genot en floreren, enerzijds, en het tegemoetkomen van andermans noden, anderzijds, is niet intrinsiek.<sup>116</sup> Dit is ook in het kader van Marcuses utopie problematisch. Immers: om te kunnen floreren hebben mensen ook de middelen nodig die hun basisnoden waarborgen én de middelen die hun toelaten om hun capaciteiten te ontwikkelen.<sup>117</sup> De spel-arbeid is te grillig om deze noden te waarborgen.

Het is net daarom dat het scenario ‘minimale arbeid’ aannemelijker is. Hierin proberen we de sociaal noodzakelijke arbeidstijd terug te dringen. Dit kan

op twee manieren: ten eerste via de beperking van noden en verlangens. Marcuse volgt deze strategie deels als hij aanstuurt op een “reductie van de overontwikkeling”.<sup>118</sup> Het onderliggende idee is dat er minder arbeid nodig is als valse noden en verlangens beperkt worden. Consumptiegoederen worden dan ingeruild voor vrije tijd. Marcuse erkent dat dit verlies met zich meebrengt: de “afschaffing van verspilling, luxe, geplande veroudering, [en] allerlei onnodige diensten en goederen houdt misschien een lagere levensstandaard in”.<sup>119</sup> Maar gezien niet consumptiegoederen, maar vrije tijd de basis voor menselijk floreren is, is dit verlies volgens hem verdedigbaar.

Hoewel deze strategie haar voordelen heeft, zeker in het licht van de klimaatcrisis, is ze op zich genomen ontoereikend. Een emancipatorische theorie, zo stelt Alex Gourevitch, kan immers niet zomaar veronderstellen dat menselijke noden statisch zijn, dat we ze kunnen beperken tot een vast, bescheiden bestaansminimum. We willen dat *iedereen* in de toekomst kansen krijgt om zichzelf te ontwikkelen.<sup>120</sup> Hoewel we die zelfontwikkeling niet materialistisch hoeven in te vullen, zal ze toch materiële middelen vereisen. Om een voorbeeld te geven: de muzikant kan in haar vrije tijd maar muziek spelen als er iemand is die instrumenten maakt, waarvoor er weer mensen nodig zijn die grondstoffen delven, et cetera. De insnoering van noden is dus een beperkte en beperkende strategie.

Daarom bewandelt Marcuse ook een ander pad: de noodzaak kan ook teruggedrongen worden middels automatisering en rationalisering. Hier blijft het rijk van de noodzaak, en dus een bepaalde mate van onvrijheid, wel bestaan, maar wordt de menselijke factor erin beperkt. Het “optimum in dit rijk moet [dan] bepaald worden aan de hand van maatstaven van rationaliteit en niet van vrijheid – namelijk, de productie en distributie zo te regelen dat er zo min mogelijk tijd wordt besteed aan het toegankelijk maken van alle levensbenodigdheden voor alle leden van de gemeenschap”.<sup>121</sup> De vrije tijd kan dan uitgebreid worden, “maar op basis van” de noodzakelijke arbeid.<sup>122</sup>

Toch deelt deze versie van Marcus' utopie ook in een groter probleem dat zijn oeuvre tekent: de afwezigheid van reflectie over *reproductieve arbeid*. Wanneer hij het over de opheffing, rationalisering of transformatie van sociaal noodzakelijke arbeid heeft, ligt de nadruk op de industriële arbeid. Dit is immers arbeid waarvan het aannemelijk is dat hij geautomatiseerd of minstens efficiënter georganiseerd kan worden. In de autoproduktie is het mogelijk om grote delen van het productieproces te automatiseren. In de dienstensector is dit al moeilijker, maar we zien nu al dat personeelloze winkels verschijnen of chatbots de klantendiensten overnemen.

Marcus' idee gaat echter nauwelijks op voor reproductieve arbeid. Reproductieve arbeid is een verzamelnaam voor alle *face-to-face* activiteiten die aan de noden van anderen tegenmoet komen. Dit persoonlijke karakter betekent dat hij erg arbeidsintensief is. Veel reproductieve arbeid wordt (voornamelijk onbetaald) door vrouwen verricht in huizen, scholen of buurten.<sup>123</sup> Hij sluit



huishoudwerk in (bv. poetsen en koken), informele, onbetaalde zorg (bv. kinderen ouderenzorg) en formele, betaalde zorg (bv. de gezondheidszorg en het onderwijs). Het is, tot slot, uiteraard noodzakelijk werk: niemand kan waardig leven, of zelfs maar overleven, waar reproductieve arbeid wegvalt.<sup>124</sup>

Geen enkele van Marcuses ideeën over de opheffing van arbeid is zonder meer toepasbaar op de reproductieve arbeid. Reproductieve arbeid kan ten eerste niet in spel-arbeid transformeren. Dit betekent niet dat reproductieve arbeid genot per definitie uitsluit: zeker de informele zorg kan genoegdoening brengen. Maar de specifieke genotservaring die de zorg kenmerkt, zo stelt Nancy Chodorow, valt niet samen met die van de spel-arbeid. Het genot van het ouderschap is net relationeel en nauw verbonden met “aandachtige zorg voor de wensen en waargenomen behoeften van een ander”.<sup>125</sup>

Het scenario ‘minimale arbeid’ doet het op dit vlak niet veel beter. Enerzijds is de beperking van noden in veel gevallen moreel onacceptabel. Hoewel er wel iets valt te zeggen voor de versoepeling van bijvoorbeeld netheidsnormen,<sup>126</sup> is de meeste zorg onmisbaar. Omgekeerd lijkt Marcuses ideaal van de “optimale ontwikkeling en bevrediging van individuele behoeften en vermogens” net te vragen om méér zorgarbeid: om méér (psycho-)medisch personeel, om méér leerkrachten en om méér tijd om voor onze naasten te zorgen.

Anderzijds lijkt de strategie van automatisering en rationalisering evenmin veel zoden aan de dijk te zetten. Opnieuw kan iemand hier tegenwerpen dat huishoudwerk geautomatiseerd kan worden. Angela Y. Davis, een van Marcuses studenten, geloofde nog dat “de industrialisering van huishoudwerk” het binnenkort overbodig zou maken.<sup>127</sup> Technologische innovaties zoals stromend water, wasmachine, stofzuiger en vaatwasser, nemen inderdaad hele delen van het huishoudwerk over. Maar paradoxaal genoeg leiden ze nauwelijks tot een afname in de tijd gespendeerd aan huishoudwerk.<sup>128</sup> Het voornaamste ‘probleem’ schuilt echter in de *zorg*arbeid. Hier is het relevant dat het uitgevoerd wordt door een mens en vaak ook een specifieke persoon. Dit betekent dat volledige automatisering al bij voorbaat uitgesloten kan worden als immoreel. Technologieën kunnen in het beste geval zorgtaken verlichten: denk bijvoorbeeld aan robots die mensen helpen optillen.<sup>129</sup> Op soortgelijke manier verzet de zorgarbeid zich ook tegen al te verregaande rationalisering.<sup>130</sup> In de industriële productie is elke tijds winst welkom, maar in de zorg is er “een intrinsieke relatie tussen de gespendeerde tijd en het ‘goed’” dat ze realiseert. Tijds winst, zo argumenteert Diemut Bubeck, kan dus niet behaald worden zonder de praktijk zélf uit te hollen.<sup>131</sup> Denk maar aan de huidige debatten rond kindercare: de pogingen om deze zorg efficiënter te organiseren, lopen in de praktijk vaak uit op haar ondergraving.

Dit betekent dus dat een groot deel van de sociaal noodzakelijke arbeid ontsnapt aan Marcuses conceptuele en normatieve gereedschapskist. Het dialectische schema waarin commodificatie van de arbeid naar de rationalisering leidt die het kapitalisme zelf op losse schroeven zet, gaat hier niet op. Diezelfde

blindheid toont zich ook in zijn visie op de menselijke essentie, waar de eigen behoeften en zelfontwikkeling centraal komen te staan, en de mythische figuur Narcissus als ideaal verschijnt.<sup>132</sup> We moeten dus besluiten dat Marcuses oplossing voor het probleem van de noodzaak, op zijn minst onvolledig is.

## Conclusie

*One-Dimensional Man*, zo merkte ik al op, heeft de reputatie een gitzwart werk te zijn. Het wil verklaren waarom de opstand tegen een ‘verkeerd leven’ maar niet wil uitbreken. In dit artikel trachtte ik te tonen dat er ook hoopgevende elementen in schuilen. Door het boek in het geheel van Marcuses oeuvre te situeren, kunnen ook de utopische aspecten benadrukt worden. Uiteindelijk, zo geeft Thijs Lijster in het voorwoord bij de nieuwe Nederlandse vertaling mooi aan, ligt hierin ook Marcuses kracht: zijn werken leren ons wat het betekent om te *verlangen* naar een kwalitatief andere samenlevingsvorm.<sup>133</sup>

Die nieuwe samenleving, zo toonde ik, bevindt zich volgens Marcuse voorbij de noodzaak. We moeten naar de “gehele *ont*-menselijking [van] het hele rijk van de sociaal noodzakelijke arbeid” streven, zo schrijft hij in een brief aan Raya Dunayevskaya.<sup>134</sup> Dit denken zet dus de terugkeer naar het antieke misprijzen voor de noodzakelijke arbeid in. Op een vergelijkbare manier contrasteert het de noodzaak met vrijheid, instrumenteel met *autotelisch* handelen, en arbeidstijd met vrije tijd.<sup>135</sup> Maar het doet dat met een cruciaal verschil: het universaliseert die vrijheid. Vrije tijd is niet langer het privilege van een minderheid, maar wordt een realiteit voor allen.<sup>136</sup>

Tegelijkertijd argumenteerde ik dat Marcuses utopieën strikt genomen incoherent zijn. De strategieën die hij oppert – ‘spel-arbeid’ en ‘minimale arbeid’ – lopen beide vast op eenzelfde punt: ze kunnen de behoeftebevrediging niet garanderen. Spel-arbeid is te wispelturig – de band met het vervullen van menselijke noden is op zijn best toevallig. ‘Minimale arbeid’ denkt wel het probleem van de waarborging van menselijke behoeften, maar ziet daarbij een reeks behoeften over het hoofd: die aan persoonlijke zorg. Hier botst de utopie op haar grenzen, want in haar nadruk op individuele vrijheid verliest ze de fundamentele menselijke afhankelijkheid uit het oog. In zijn visie op de bevrijde samenleving betoont Marcuse zich een ‘communistisch individualist’.<sup>137</sup>

## Noten:

<sup>1</sup> Frayne, D., *The Refusal of Work: The Theory and Practice of Resistance to Work*, London, Zed Books, 2015, p. 47.

<sup>2</sup> Wilde, O., *The Soul of Man Under Socialism*, in: <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>, 1891 (mijn vertaling).

<sup>3</sup> Fraser, R., ‘Can We Imagine a World Without Work?’, in: *Boston Review*, 2023.

<sup>4</sup> Berman, M., *All That is Solid Melts Into Air*, London, Verso, 210, p. 127-128.

<sup>5</sup> Charbonnier, P., *Affluence and Freedom: An Environmental History of Political Ideas*, London, Wiley, 2021, p. 175-179.

<sup>6</sup> Toscano, A., 'Liberation Technology: Marcuses Communist Individualism.', in: *Situations*, 3/1, p. 18.

<sup>7</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, Athenaeum, 2013, p. 41, 57, 58

<sup>8</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 49

<sup>9</sup> Marx, K., 'Die trinitarische Formel.', in: *MEGA*, Band 15, 2004, p. 794

<sup>10</sup> Marx, K., 'Die trinitarische Formel.', 795

<sup>11</sup> Waarom Marx dacht dat het ware rijke van de vrijheid buiten dat van de noodzaak ligt en of dat betekent dat hij noodzakelijke arbeid als intrinsiek onvrij zag, is nog altijd een levendig punt van discussie. Voor de positie dat Marx noodzaak en vrijheid als compatibel zag: Sayers, S., *Marx and Human Nature*, London, Routledge, 1998; Brudney, D., *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009. Voor de positie dat noodzaak en vrijheid volgens (de late) Marx incompatibel zijn: Cohen, G.A., 'Marx's Dialectic of Labor.', in: *Philosophy and Public Affairs*, 3/3, 1974, p. 235-261; Neuhouser, F., 'Hegel and Marx on 'Spiritual Life' as a Criterion for Social Critique', in: Fareld, V. & Kuch, H. (Eds.) *From Marx to Hegel and Back*. London, Bloomsbury, 2020, p. 125-140. En voor pogingen om een tussenweg te vinden: Kandiyali, J., 'Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society', In: *European Journal of Philosophy*, 25/2, 2014, p. 104-123; James, D., 'The Compatibility of Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society.', in: *European Journal of Philosophy*, 25/2, 2017, p. 270-293; Kandiyali, J., 'Marx on the Compatibility of Freedom and Necessity: A Reply to David James.', in: *European Journal of Philosophy*, 25 (3), 2017, p. 833-839.

<sup>12</sup> Geuss, R., *A Philosopher Looks at Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p.15.

<sup>13</sup> Geuss, R., *A Philosopher Looks at Work*, p. 18-19.

<sup>14</sup> James, D., *Practical Necessity, Freedom, and History: From Hobbes to Marx*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 3-7.

<sup>15</sup> Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', In: *Catalyst*, 6/2, 2022, p. 27 (mijn vertaling). Zie ook: Kandiyali, J., 'Freedom and Necessity in Marx's Idea of Communist Society', p. 107.

<sup>16</sup> Geuss, R., *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.14.

<sup>17</sup> Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, Gainesville (Flor.), University of Florida Press, 1985, p. 34-35.

<sup>18</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 38.

<sup>19</sup> Hägglund, M., *Dit leven: hoe sterfelijker ons vrijmaakt*, Amsterdam, Alfabet Uitgevers, 2022, p. 36.

<sup>20</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 36

<sup>21</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 58.

<sup>22</sup> Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics.', in: Wolin, R. & Abromeit, J. (Red.) *Heideggerian Marxism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. 129 (mijn vertaling).

<sup>23</sup> Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 130.

<sup>24</sup> Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 128 (mijn vertaling).

<sup>25</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, Utrecht, Bijleveld, 1996, p. 143. Zie ook: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, p. 14.

<sup>26</sup> Marcuse, H., 'On the Philosophical Foundations', p. 128

- <sup>27</sup> Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', in: Brassier, R. (Ed.) *Psychoanalysis, Politics, and Utopia: Five Lectures*, London, Repeater, 2022, p. 14 (mijn vertaling).
- <sup>28</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p.11.
- <sup>29</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 154.
- <sup>30</sup> Gorz, A., *Critique of Economic Reason*, London, Verso, 2011, p. 166 (mijn vertaling).
- <sup>31</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 168.
- <sup>32</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 59.
- <sup>33</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 81.
- <sup>34</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 69. Ook: Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 37.
- <sup>35</sup> Hägglund, M., *Dit leven*, p. 21.
- <sup>36</sup> Hägglund, M., *Dit leven*, p. 33.
- <sup>37</sup> Hägglund, M., *Dit leven*, p. 203. Deze manier om vrije en onvrije tijd te onderscheiden betekent dus dat eenzelfde activiteit als vrij of onvrij gezien kan worden naargelang de doelgerichte structuur van de activiteit. Als ik wandel om mijn taken op de werkvloer uit te voeren of om een waterbron te bereiken die mij in leven houdt, dan is mijn tijd onvrij. Maar als ik wandel omdat het voor mij een doel op zich is, omdat het mij bevrediging schenkt of gelukkig maakt, dan is mijn tijd vrij. Dezelfde activiteit, maar twee keer een andere doelgerichte structuur en dus een andere relatie tot de tijd. Zie: Hägglund, M., *Dit Leven*, p. 255.
- <sup>38</sup> Shippen, N.M., *Decolonizing Time: Work, Leisure, and Freedom*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 21.
- <sup>39</sup> Zie bv.: Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 69.
- <sup>40</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 152.
- <sup>41</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 151.
- <sup>42</sup> Hedrick, T., 'Autonomy, Reconciliation, and Nature in Adorno and Marcuse', in: *Constellations*, 23/2, 2016, p. 186.
- <sup>43</sup> Marcuse, H., 'On Hedonism', in: *Negations: Essays in Critical Theory*, London, Penguin Press, 1968, p. 162 (mijn vertaling).
- <sup>44</sup> Marcuse, H., 'On Hedonism', p. 167 (mijn vertaling).
- <sup>45</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 1, 8. Zie ook: Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 18.
- <sup>46</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 30.
- <sup>47</sup> Marcuse, H., 'On Hedonism', p. 161.
- <sup>48</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 54. Zie ook: p. 199 (n. 52).
- <sup>49</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 55-58.
- <sup>50</sup> Marcuse, H.; *Eros en cultuur*, p. 147
- <sup>51</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 104.
- <sup>52</sup> De Beer, P. & Conen, W., *De waarde van werk in tijden van corona: uitkomst van de waarde van werk Monitor 2021*, Amsterdam, AIAS-HSI, 2021, p. 17-31. Maar zie ook voor tegenvoorbeelden: Spencer, D.A., *Making Light Work*, London, Polity Press, 2022, p. 72-78.
- <sup>53</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 41.
- <sup>54</sup> Cholbi, M., 'The Desire For Work as an Adaptive Preference.', in: *Autonomy*, 4, 2018, p. 11.
- <sup>55</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 239.
- <sup>56</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 153.

- <sup>57</sup> Kandiyali, J., 'The Importance of Others: Marx on Unalienated Production', in: *Ethics*, 130 (4), 2020, p. 573-576.
- <sup>58</sup> Voor een contrasterende visie zie: Lenman, J., 'On Becoming Redundant or What Computers Shouldn't Do.', in: *Journal of Applied Philosophy*, 18/1, 2001, p.1–11.
- <sup>59</sup> O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', in: *British Journal for the History of Philosophy*, 22/6, 2014, p. 1108 (mijn vertaling).
- <sup>60</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127.
- <sup>61</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- <sup>62</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 73.
- <sup>63</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127.
- <sup>64</sup> Wolin, R., *Heidegger's Children*, Princeton University Press, 2001, p. 160.
- <sup>65</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 24-25.
- <sup>66</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 49.
- <sup>67</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 51.
- <sup>68</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 249.
- <sup>69</sup> Marcuse, H., 'Freedom and Freud's Theory of Drives.', p. 17.
- <sup>70</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 56.
- <sup>71</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 43.
- <sup>72</sup> Granter, E., 'Critical Theory and the Post-Work Imaginary', in: Aroles, J., de Vaujany, F & Dale, K. (Eds.) *Experiencing the New World of Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 209-210.
- <sup>73</sup> Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, p. 11 (mijn vertaling en cursivering).
- <sup>74</sup> O'Connor, B., 'Marcuse and the Problem of Repression.', in: Gordon, P.E., Hammer, E. & Honneth, A. (Eds.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, London, Routledge, 2019, p. 317.
- <sup>75</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 1.
- <sup>76</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 24.
- <sup>77</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 153.
- <sup>78</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 23.
- <sup>79</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 23.
- <sup>80</sup> Marcuse, H., 'Marxism and Feminism.', in: *Women's Studies*, 2, 1974, p. 279 (mijn vertaling).
- <sup>81</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 105.
- <sup>82</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 148.
- <sup>83</sup> Zie ook: Weeks, K., *The Problem With Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2011, p. 11; Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 16, 25, 98.
- <sup>84</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 42.
- <sup>85</sup> Weeks, K., *The Problem With Work*, p. 49-51.
- <sup>86</sup> Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 26.
- <sup>87</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 41. Zie ook: Doody, R., 'The Hedonism and Asceticism of Neoliberal Subjectivity: The Crude Needs of Consumer Capitalism and Its Social, Psychological and Ecological Devastation.', in: Hines, T. et al (Eds.) *The Dialectics of Liberation in Dark Times*, London, Palgrave Macmillan, 2023, p. 101.
- <sup>88</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 103.
- <sup>89</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 102.
- <sup>90</sup> Harris, N., *Critical Theory and Social Pathology*, Manchester, Manchester University Press, 2022, p. 157 (eigen vertaling).

- <sup>91</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 105. Zie ook: Frayne, D., *The Refusal of Work*, p. 26-27, 84, 90; Hedrick, T., 'Autonomy, Reconciliation, and Nature in Adorno and Marcuse', p. 183; Brown, W., 'Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies"', in: *Critical Times*, 1/1, 2018, p. 72.
- <sup>92</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 260-264. Zie ook: Spencer, D.A., *Making Light Work*, p. 55.
- <sup>93</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 273.
- <sup>94</sup> Weeks, K., *The Problem With Work*, p. 50-51, 69-71, 76-77. Zie ook: Harris, N., *Critical Theory and Social Pathology*, p. 159; Doody, R., 'The Hedonism and Asceticism of Neoliberal Subjectivity', p. 100-105.
- <sup>95</sup> Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 382 (mijn vertaling).
- <sup>96</sup> O'Connor, B., *Idleness: A Philosophical Essay*, p. 163-168. Zie ook: Wolin, R., *Heidegger's Children*, p. 161.
- <sup>97</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- <sup>98</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 249.
- <sup>99</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- <sup>100</sup> Marcuse, H., 'The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration.', in: *Praxis*, 5/1, 1969, p. 20-25. Zie ook: Benanav, A., *Automation and the Future of Work*, London, Verso, 2020, p. 132 (n.7).
- <sup>101</sup> Marcuse, H., *Reason and Revolution*, London, Routledge, 1969, p. 293 (mijn vertaling).
- <sup>102</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 143-145.
- <sup>103</sup> Adorno, 'Free Time.', in: J.M. Bernstein (Ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge, 1991, p. 165 (mijn vertaling).
- <sup>104</sup> Marcuse, H., 'The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration.', p. 22-23 (mijn vertaling).
- <sup>105</sup> Marcuse, H., *Counterrevolution and Revolt*, p. 44.
- <sup>106</sup> Marcuse, H., *Counterrevolution and Revolt*, p. 3 (mijn vertaling).
- <sup>107</sup> Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, p. 26-27. Zie ook: Agger, B., 'Work and Authority in Marcuse and Habermas.', in: *Human Studies*, 2/3, 1979, p. 192-195. d
- <sup>108</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 118.
- <sup>109</sup> Zilbersheid, U., 'The Utopia of Herbert Marcuse: Part 1.', in: *Critique*, 36/3, 2008, p. 415. De notie van een versmelten van kunst en techniek kan binnen de grenzen van dit artikel niet voldoende uitgewerkt worden. Voor meer informatie: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature*, p. 49-68; Feenberg, A., *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London, Verso, 2023, p. 166-215.
- <sup>110</sup> Von Redecker, E., 'Marx's Concept of Radical Needs in the Guise of Queer Desire.', in: Dawhan, N. (Ed.) *Global Justice and Desire*, London, Routledge, 2015, p. 38 (mijn vertaling).
- <sup>111</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 127. Zie ook: O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', p. 1106-1115.
- <sup>112</sup> Marcuse, H., 'Progress and Freud's Theory of Drives.', in: Brassier, R. (Ed.) *Psychoanalysis, Politics, and Utopia: Five Lectures*, London, Repeater, 2022, p. 58 (eigen vertaling).
- <sup>113</sup> O'Connor, B., 'Play, Idleness and the Problem of Necessity in Schiller and Marcuse.', p. 1115.

- <sup>114</sup> Biro, A., *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 185 (eigen vertaling).
- <sup>115</sup> Chodorow, N.J., 'Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism.', in: *Theory and Society*, 14/3, 1985, p. 283 (eigen vertaling).
- <sup>116</sup> Zie ook: Alford, C.F., *Science and the Revenge of Nature*, p. 42.
- <sup>117</sup> Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', p. 28-29.
- <sup>118</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 260.
- <sup>119</sup> Marcuse, H., *Paris Lectures at Vincennes University, 1974t: Global Capitalism and Radical Opposition*, Charleston, S.C., CreateSpace, p. 69 (eigen vertaling).
- <sup>120</sup> Gourevitch, A., 'Post-Work Socialism?', p. 27-28.
- <sup>121</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 131.
- <sup>122</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 146. Dit is een idee dat dicht aanleunt bij André Gorz' idee dat de post-kapitalistische samenleving opgedeeld zal worden in een heteronome en een autonome sfeer waarbij die laatste zo sterk mogelijk uitgebreid moet worden. Zie: Gorz, A., *Farewell to the Working Class*, London, Pluto, 1982, p. 94-104.
- <sup>123</sup> Fraser, N., 'Contradictions of Capital and Care.', in: *New Left Review*, 100, 2016, p. 101.
- <sup>124</sup> Bubeck, D.E., *Care, Gender, and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 25-27.
- <sup>125</sup> Chodorow, N.J., 'Beyond Drive Theory', p. 298 (mijn vertaling).
- <sup>126</sup> Hester, H. & Srnicek, N., *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*, London, Verso, 2023, p. 50.
- <sup>127</sup> Davis, A., 'The Approaching Obsolescence of Housework.', in: James, J. (Ed.), *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 194 (mijn vertaling).
- <sup>128</sup> Hester, H. & Srnicek, N., *After Work*, p. 15-48.
- <sup>129</sup> Parks, A.J., 'Lifting the Burden of Women's Care Work: Should Robots Replace the 'Human Touch'?', in: *Hypatia*, 25/1, 2010, p. 100-120.
- <sup>130</sup> Gorz, A., *Critique of Economic Reason*, p. 142-146.
- <sup>131</sup> Bubeck, D.E., *Care, Gender, and Justice*, p. 29.
- <sup>132</sup> Marcuse, H., *Eros en cultuur*, p. 108-115.
- <sup>133</sup> Lijster, T., 'Voorwoord', in: Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, Amsterdam, Athenaeum, p. 20.
- <sup>134</sup> Marcuse, H., 'August 24, 1960', in: Anderson, K.B. & Rockwell, R. (Eds.) *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, Lanham, Lexington Books, 2012, p. 66 (mijn vertaling).
- <sup>135</sup> Wolin, R., *Heidegger's Children*, p. 160.
- <sup>136</sup> Marcuse, H., *De eendimensionale mens*, p. 152-155.
- <sup>137</sup> Toscano, A., 'Liberation Technology', p. 5-22.