

Nach diesen Vorbemerkungen zum Begriff des Sinns allgemein, fragen wir nun in dem skizzierten Sinne weiter nach dem Sinn von Arbeit. Wollte man dabei dem Sinn von Arbeit in vermeintlich direktem Zugang nachspüren, dann könnte man, wenn man die Überlegungen zum Sinnbegriff ignorierte, auf den zunächst einmal sich anbietenden, simplen Gedanken kommen, eine Kulturgeschichte des Arbeitsethos nachzuzeichnen, was freilich dem skizzierten Sinnbegriff nicht entspräche. Dann würde man Max Webers These begegnen, daß sich die Entstehung des Arbeitsethos dem Calvinismus verdankt entgegen der altgriechischen Vorstellung, daß Arbeit schändet und möglichst zu vermeiden oder an die Sklaven abzugeben sei. Man würde dann der Lockeschen These begegnen, daß der Mensch durch Eigentum definiert sei, zunächst Eigentum an seiner Person, dann Eigentum alles dessen, was er sich durch Arbeit erworben hat. Man würde sehen, wie die Lebendigkeit des menschlichen Lebens selbst als Arbeitsprozeß verstanden worden ist. Man würde zu der Einsicht vorstoßen, die Martin Jörg Schäfer folgendermaßen beschreibt: „Wer gearbeitet haben wird, der wird ein Mensch gewesen sein. Das Arbeiten kommt zu keinem Abschluss. Es muss sich fortsetzen, um bei sich anzukommen. Die Arbeit darf nicht aufhören, damit der Beweis nicht aufhört und somit der Mensch, jeder Mensch für sich, ein Mensch bleibt.“¹ Man erhielte so eine zwar nicht homogene Sicht auf das Phänomen, wohl aber (vielleicht) eine homogenisierte Geschichte eines Diskurses. Diese homogenisierte Geschichte müßte aber fortwährend das Andere zwischen den Zeilen dieses Diskurses negieren: die Nichtarbeit der Arbeitsscheuen und der Arbeitslosen (und der Rhetorik, die beide zu identifizieren trachtet), die Faulheit seligen Nichtstuns (*dolce farniente*) und den Müßiggang des ästhetischen Genießens und eines gelingenden Lebens jenseits einer allumfassenden

¹ Schäfer (2013, S. 96).

den Arbeitsamkeit – sowie eben die Muße. Und so scheint es angezeigt, dem Sinn von Arbeit von diesem letzteren unter seinen Gegenbegriffen her aufzuspüren.

Fragen wir daher nach dem Sinn von etwas Bestimmtem, z. B. hier konkret nach dem Sinn von Arbeit, dann läßt sich dieser Sinn eruieren durch den Bezug zum normativen Diskurs einerseits, zum epistemischen Diskurs andererseits oder (normalerweise) durch eine Kombination beider. Wegen der Zero-Position des Sinns können wir diese Frage eben wegen der Indirektheit von Sinn nur *modo obliquo* angehen. Martin Jörg Schäfer drückt das so aus: „Eine über die Arbeit gefasste ‚Menschlichkeit des Menschen‘ wird erzählt und über Erzählmuster, semantische Ordnungen und rhetorische Figuren als Behauptung inszeniert. . .“² Zudem wird die Menschwerdung durch Arbeit nie erreicht, sondern immer aufgeschoben, so daß einerseits immer weiter im Dienste der Menschwerdung gearbeitet werden muß, andererseits sich darüber ein unendliches Gerede von der Arbeit und ihrem „Menschlichkeitsversprechen“³ erhebt, was wiederum dazu führen kann, daß dieses Gerede als Geschwätz um die Menschlichkeit abgetan werden kann. Aber Schäfer zeigt in seiner beeindruckenden Studie auch, wie die von Locke formulierte Arbeitsanthropologie von Anfang an von ihrem „Doppelgänger“ begleitet ist, nämlich als ästhetische Ausnahme von der Arbeit, die doch zunächst immer auf die Arbeitsanthropologie bezogen bleibt.

Wir beziehen unsererseits hier diese Doppelheit auf die normative und die epistemische Ausrichtung des Diskursiven und können dann sagen: Arbeit kann sowohl in einem deskriptiven Sinne als Selbstwerdung des Menschen verstanden werden, als auch – kehrt man die Richtung um – in einem normativen Verständnis, daß Arbeit so sein soll, daß sie der Selbstwerdung des Menschen dient. In Verfolgung der ersten Ausrichtung erhält man die Grundlinien der Eigentumslehre des possessiven Individualismus⁴: Eigentum als Moment der Selbstwerdung des (als Individuum verstandenen) Menschen durch Arbeit. In der zweiten Richtung kann man Kriterien formulieren, wie Arbeit beschaffen sein muß, damit sie der Selbstwerdung des Menschen dienen kann: also z. B. kreativ, unentfremdet und was dgl. Forderungen seit 1800 aufgestellt worden sind. Evidentermaßen bewegen sich aber beide *innerhalb* der Arbeitsanthropologie. Aber genau da liegt auch die Problematik eines solchen Vorgehens, nämlich ein bestimmtes Menschenbild voraussetzen zu müssen, dessen Grundlinien nicht unproblematisch sind.

² Schäfer (2013, S. 17).

³ Schäfer (2013, S. 154).

⁴ Zur Prägung dieses Begriffs im Hinblick auf die Eigentumslehre von Locke s. C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford 1962, dt. als: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1990.

Denn was ist der Mensch? Ich sehe aber nicht, daß wir diese Frage schon geklärt hätten und auch nicht, daß wir der Klärung nahe wären. Die These, daß *der* Mensch nur ein Säkularisat einer Position ist, die vormalig Gott zukam, stammt von Odo Marquard.⁵ In der Nachfolge dieser These formuliert Andreas Hetzel zugespitzt: „In der Natur des anthropologischen Menschen verbirgt sich ein listiger Gott, der seinen eigenen Tod nur vorgetäuscht hat.“⁶ Martin Heidegger, nachdem er das angesammelte empirische Wissen über den Menschen von der Medizin bis zur Weltanschauungslehre aufgezählt hatte, stellt fest: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. . . . Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige.“⁷ Und so wie sich Heidegger weigerte, Metaphysik (Ontologie) auf Anthropologie zu gründen, so weigere auch ich mich in der Nachfolge von § 26 von „Sein und Zeit“ und dem, was Jean-Luc Nancy in seiner Sozio-Ontologie daran anknüpfend daraus gemacht hat, die Philosophie des Sozialen auf eine Anthropologie zu gründen.⁸ Gerhard Gamm spricht gar vom „Scheitern aller anthropologischen Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen.“⁹

Aber Handlungstheorien bemühen als ihre zuweilen auch verschwiegene Grundlage eine Anthropologie.¹⁰ Eine am Netz und, wie wir sehen werden, damit an Medialität orientierte Sozialphilosophie jedoch braucht keine anthropologischen Grundlagen, man darf sie daher vielleicht eine postanthropologische Theorie nennen. Sie ist darum nicht gleich als transhumanistisch oder gar antihumanistisch zu beargwöhnen, obwohl eine bestimmte Sorte von Humanismus (ich möchte ihn den „säuselnden“ nennen) von Heidegger einerseits, Benjamin andererseits durchaus unter Verdacht gestellt werden konnte. Die Möglichkeit einer echten humanistischen Praxis ist nicht gebunden daran, daß ihr eine anthropologische Theorie zur

⁵ Marquard (1981, S. 39–66).

⁶ Hetzel (2001, S. 66).

⁷ Heidegger (2010, S. 209).

⁸ M. Heidegger: Sein und Zeit. 8. Aufl. 1957, § 26 (S. 117–125), ders.: Kant und das Problem der Metaphysik, § 37 (S. 208–214), (Nancy 2004).

⁹ Gamm (2000, S. 7).

¹⁰ Wie sich das anthropologische Interesse einem polizeylichen Zugriff auf die „Leute“ verdankt, zeigt W. Seitter: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft (München 1985, S. 116–133). Daß schon Husserls Psychologismus-Kritik auch eine Kritik der Anthropologie impliziert, dazu W. Welsch: The Human – Over and Over Again.- In: Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo, hrsg. v. S. Zabala. (Montreal & Kingston, London, Ithaca 2007, S. 87–109, bes. S. 94 ff.) Da hilft auch keine Anthropologie gemäß einer Logik des „Ohne“, die den Menschen genau dadurch zu bestimmen versucht, was ihm fehlt: M. Crowley: L’homme sans. Politiques de la finitude (Lamecy 2008, bes. S. 39–49).

Grundlage dient. Erst unsere Postmoderne¹¹ konnte denn auch den theoretischen Mut aufbringen, die inzwischen faktisch eingetretene Dezentrierung des Menschen anzuerkennen, ohne zugleich in den Verdacht der praktischen Inhumanität zu geraten. Im Gegenteil sind es ja die fundamentalistischen Menschenbilder, die dazu anleiten, ideologisch-imperialistisch gewisse Andere als nicht im vollen Sinne Menschen anzusehen und zu markieren. Für eine medialitätsorientierte Sozialphilosophie ist praktische Humanität nicht ausgeschlossen, und die Praxis eines solchen Denkens ist nicht unmoralisch. Eine postanthropologische Sozialphilosophie geht nicht mehr von *dem* Menschen und einem Wissen über *den* Menschen als Bedingung jeglicher Sozialphilosophie aus.¹² Statt von dem Menschen, sollte man daher von den Menschen reden; aber an einer solchen Vielheit in Verschiedenheit scheitert jegliche Anthropologie.

Die Philosophie des Sozialen, die nach dem Sinn von Arbeit fragt, kann methodisch nicht von einer Fundierung durch Anthropologie ausgehen; denn die Fiktion der Natur des Menschen reicht nicht aus, den Vermittlungszusammenhang des Sozialen aufzuklären. Das Leben, sei es nun das individuelle Seelenleben oder sei es auch das soziale Leben, ist je schon ein vermitteltes und gibt uns nicht eine solche Unmittelbarkeit ab, daß sie zum Ausgangspunkt gewählt werden könnte. Das ist der Grund, warum wir im folgenden nicht von einer vermeintlichen Unmittelbarkeit irgendeiner Art ausgehen werden, sondern von der Vermitteltheit selbst, dem Medium, dem Zwischen, konkret vom kommunikativen Text, der uns trennt und verbindet, m. a. W. in dem wir in Berührung stehen.¹³ Anders gesprochen: wenn

¹¹ Es ist wahr, es gibt diejenigen, die ignorieren (möchten), daß es einen epochalen Wandel gibt. Sie tun gut daran; denn wenn es wirklich ein epochaler Wandel ist, dann kann er von denen, die er betrifft, nicht bemerkt werden; dazu wäre der Abstand des Philosophen vom Getriebe nötig, d. h. eine souveräne Perspektive. Ludwig XVI. konnte die Französische Revolution nicht erkennen, wie M. Blanchot notierte: *L'Entretien infini*. Paris 1969, S. 394, er hielt sie bekanntermaßen einfach für einen Aufstand. – Vielleicht aber ist andererseits gerade das die größte Gefahr, daß wir uns weiter im Diskurs der Politik bewegen und daher die Zeichen der Zeit nicht erkennen können, so daß dieses politische Handeln in seiner Verzweigung gefährliche Dinge meint unternehmen zu müssen, z. B. da, wo der freie, globalisierte Markt nicht das erbringt, was die Politik von ihm erwartet hatte, kriegerisch nachzuhelfen, so die Kriege der USA im Nahen Osten zur Sicherung der Versorgung der USA mit Erdöl; s. dazu J. Derrida: *Schurken*, S. 146, der William Cohen mit der Maxime zitiert, daß die USA jeden Staat zum Schurkenstaat erklären und gegen ihn vorgehen wird, der die Märkte oder die Versorgung mit Ressourcen der USA gefährdet.

¹² Über die Konzeption eines Menschlichseins, einer praktischen Humanität also, ohne ein (Wissen vom) Wesen des Menschen bei Bataille, s. M. Crowley: *L'homme sans*, S. 39–55.

¹³ Es könnte natürlich sein, daß es ist, wie Sybille Krämer vermutet: „Die Mittelbarkeit des Mediums ist angewiesen auf die Illusion einer Unmittelbarkeit“ – aber eben eine Illusion und eignet sich daher nicht als Ausgangsbasis (Krämer 2008, S. 30).

es also die Menschen (im Plural) gibt, und daran kann ja kein Zweifel sein, ist das allein noch kein hinreichender Grund, den Menschen als Ausgangspunkt einer Theoriebildung über das Soziale zu wählen.

Schäfer exemplifiziert das Verlassen dieser diskursiven Immanenz einer Anthropologie der Arbeit an zwei Autoren, nämlich Nietzsche und Benjamin; Gisela Dischner markiert als Ursprung einer solchen Digression bereits die frühromantische Theorie des Müßiggangs von Friedrich Schlegel.¹⁴

¹⁴ Dischner (2011).

Muße und der Sinn von Arbeit: Ein Beitrag zur
Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und
Zielerreichungsvermeidung

Röttgers, K.

2014, IX, 39 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-05385-7