
1 Der ‚Bann‘ und die konkreten Utopien einer anderen Aufteilung sozialer Arbeit: sozialistisch und feministisch

Es gibt im Prinzip zwei intellektuell-politische Alternativmodelle zur gegenwärtigen Ordnung des Sozialstaats in der Krise der Arbeitsgesellschaft. Das eine Modell wird durch die mittlerweile bedeutend gewordene Debatte über die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens gebildet. Hier geht es um die Idee eines grundsätzlich *neuen Sozialstaats-Paradigmas*: um die Neuformulierung der Bedingungen sozialer Zugehörigkeit und sozialer Sicherheit in der politischen Gemeinschaft. Es geht um die Neuerfindung sozialer Rechte unabhängig von der Teilnahme an Erwerbsarbeit. Das zweite Alternativmodell interessiert sich weniger für den Sozialstaat als für die institutionellen Strukturen der Arbeitswelt selbst. Hier steht die klassische Forderung von Marx und der Arbeiterbewegung nach einer allgemeinen Verkürzung und Umverteilung der gesellschaftlichen Arbeit und Arbeitszeit im Mittelpunkt. Hier geht es also zunächst weniger um die institutionelle Neuordnung des Sozialstaats als um die *institutionelle Neuordnung der sozialen Arbeitsteilung in der Gesellschaft insgesamt*; weniger um ein unbedingtes politisch-soziales Existenzrecht der Einzelnen als um ein allgemeines Recht auf den Zugang zu ausreichend bezahlter, und den eigenen legitimen Anteil am gesellschaftlichen Leistungsaustausch sichernder Erwerbsarbeit. Beides sind Programme einer Revision der arbeitsgesellschaftlichen Orthodoxie: der Normalitätsbedingungen für soziale und ökonomische Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Beide Dimensionen der Debatte werden bisher zu wenig als prinzipiell miteinander verbunden betrachtet. Meinen einige, dass sich beide Reformrichtungen gegenseitig ausschließen, dass man sich entscheiden müsse, ob man für ein bedingungsloses Grundeinkommen oder für eine allgemein vereinbarte, kollektive Arbeitszeitverkürzung plädiert, so argumentiere ich, dass sich beide Seiten gegenseitig bedingen und stärken. Die allgemeine soziale und die ökonomische Form der Staatsbürgerschaft setzen sich meines Erachtens gegenseitig voraus. In der älteren Form des sozialversicherungspflichtigen Normalarbeitsplatzes in Vollzeit waren sie in Form eines an die Erwerbsarbeit gekoppelten Sozialeigentums miteinander verbunden. Heute geht es darum, eine neue Verbindung aufzusuchen, welche dem historischen Stand des Problems sich verändernder Formen und insgesamt geringer werdender Mengen an Erwerbsarbeit angemessen ist.

Vor allem gilt es, sich auf einer ganz prinzipiellen Ebene klarzumachen, dass die institutionellen sozialen Sicherungen über einen ‚sicheren‘ Vollzeitarbeitsplatz ja nie allgemein waren, sondern in der Regel auf den männlichen Familienernährer bezogen. Das Ensemble von Arbeitslohn und Soziallohn war faktisch immer ein Familienlohn, das heißt er sicherte unter den Bedingungen einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung die Subsistenz nicht nur des ‚arbeitenden‘ Ehemanns, sondern auch diejenige der ‚nicht arbeitenden‘ Ehefrau und ihrer gemeinsamen Kinder. Es ist kein großer Scharfsinn nötig, um zu erkennen, dass sich dieses Modell nicht verallgemeinern lässt: dass die Finanzierungsbasis nicht nur des ‚ersten‘, des Arbeitslohns, sondern auch des ‚zweiten‘, des sozialen Lohns zerbricht, wenn man das klassische androzentrische Modell der Lohnarbeitsgesellschaft nun auch auf die Frauen überträgt. Die fortgeschrittenen Ideen des Feminismus, insbesondere bei Nancy Fraser, klären diese Konstellation auf einer prinzipiellen Ebene: Gleichberechtigung kann nicht bedeuten, dass das Arbeits- und Lebensmodell der Männer in sich unverändert nun auch für alle Frauen gilt.⁵⁹ Diese Form feministischer Kritik zeigt vielleicht am deutlichsten, wie stark unsere Gesellschaftsordnung auf *prinzipiell falschen Prämissen und Normalitätsunterstellungen* beruht: auf der gesellschaftlichen und staatlichen Durchsetzung sozialer Normen und Lebensformen, die gar nicht verallgemeinert werden *können* – und deren forcierte versuchte Verallgemeinerung nur mehr soziale Ungleichheit und sozialen Ausschluss produziert. Auf dieser Ebene der Kritik und Revision ‚androzentrischer‘ Lebensformen und Lebens-Normen kann die Theorie vielleicht am konkretesten zeigen, was sie zu einer produktiven gesellschaftlichen Selbstverständigung beitragen kann. Und sie kann auch aufzeigen, dass die größte Gefahr für emanzipatorische politische Forderungen (wie zum Beispiel derjenigen nach einer Gleichberechtigung der Geschlechter) vielleicht nicht so sehr darin liegt, gesellschaftlich abgelehnt, sondern eher darin, als rein sektorale Sonderinteressen verstanden und zuletzt von den herrschenden Kräften „kooptiert“ zu werden.⁶⁰ Die neoliberale Gesellschaftsordnung suggeriert, dass das Problem der Gleichberechtigung der Geschlechter durch das Modell der Doppelverdiener-Familie zu lösen ist. Es ist kein großer Scharfsinn nötig, um zu erkennen, dass dies ein unmögliches Programm ist und zu radikalen Formen sozialer Ungleichheit und zu sich radikalierenden Formen des Kampfes um den Zugang zu immer knapperen Möglichkeiten qualifizierter Erwerbsarbeit führt (sowie zur Entstehung einer gering entlohnten und gering anerkannten neofeudalistischen Dienstboten- und Dienstmädchenklasse).

Der zentrale theoretische Beitrag feministischer Theorien liegt nicht nur in der frontalen Erschütterung der androzentrischen Doxa der Arbeitsgesellschaft. Er liegt darüber hinaus im Aufzeigen der engen Verbindung institutionell-politischer, materiell-ökonomischer und ideologisch-kultureller Fragen. Normalitätsunterstellungen, Rollenzuweisungen, kulturelle Wertmuster, Geschlechterrollen, soziale Normen, Arbeitszeitmodelle, arbeitsrechtliche

59 Vgl. Nancy Fraser, Nach dem Familienlohn: Ein postindustrielles Gedankenexperiment, in: Dies.: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt am Main 2001, S. 67-103

60 Vgl. Dies., *Feminism, Capitalism and the Cunning of History*, in: *New Left Review* 56 (2009), S. 97-117

wie sozialstaatliche Arrangements und Sicherungen, Leistungsnormen und Bewertungsschemata für verschiedene Arbeitsleistungen – sie alle gehen in der Wirklichkeit eine untrennbare Verbindung von materiellen, rechtlich-institutionellen und symbolischen Gewaltverhältnissen ein. Das bedeutet nicht nur, dass eine anspruchsvolle theoretische Bestimmung der androzentrischen Arbeitsgesellschaft zugleich eine rechtswissenschaftliche, politikwissenschaftliche, soziologische, sozialpsychologische und philosophische sein muss. Das zu Analysierende, die zeitgenössische Arbeitsgesellschaft, ist eine konkrete gesellschaftliche *Lebensform* im umfassenden Sinne: eine zugleich ökonomische, sittliche und politische Ordnung. Diese ist zugleich politisch-staatlich konstituiert und von den Einzelnen verinnerlicht, in ihre Körper und in die Gewohnheiten ihres alltäglichen Lebens eingeschrieben. Nur deswegen hat es einen Sinn zu behaupten, dass das Persönliche politisch ist. Der sowohl theoretisch wie politisch auszutragende Deutungskonflikt betrifft insofern die konkrete Gestaltung des Ensembles von gesellschaftlichen Basisinstitutionen und individuellen Lebensformen. Er betrifft mit anderen Worten nicht nur kritische Analysen, sondern auch den *Kampf um Alternativen zur gegenwärtigen Ordnung*.

In die moderne Arbeitsgesellschaft sind zwei Grundannahmen stillschweigend eingebaut: die Annahme der Normalität lebenslanger Vollzeittätigkeit in Lohnarbeit, und die Annahme einer fundamentalen Geschlechterdifferenz. Sie ist eine androzentrische Gesellschaftsform, weil sie von einer primären, scheinbar natürlichen Zuständigkeit der Frauen für Reproduktions-, Haus-, Sorge- und Erziehungsarbeit ausgeht – das heißt von der ebenso sehr scheinbar natürlichen *Unzuständigkeit* der Männer für solche Formen der Arbeit. Die Freistellung der Männer von unbezahlten Arbeiten im ‚Haus‘ ist die fundamentale Voraussetzung für die Herausbildung wie für den Fortbestand einer modernen Arbeitsgesellschaft. Sie ist das eigentlich Selbstverständliche, das scheinbar Natürliche im Sinne von Bourdieu. Das Projekt der Gleichberechtigung der Geschlechter kann insofern nur als Aufhebung dieser Voraussetzung wirklich erfolgreich sein: als die alle Lebensformen, Arbeitszeitmodelle, Wertmaßstäbe, Entlohnungen, Rollenmuster und Rechtsformen zugleich erfassende Änderung herrschender Normalitätsunterstellungen. Mit anderen Worten, die androzentrische Arbeitsgesellschaft kann nicht durch die Übertragung männlicher Lebensmuster auf Frauen aufgehoben werden, sondern nur durch die Veränderung männlicher Lebensformen und Lebensmuster (sozusagen deren Annäherung an die ‚weiblichen‘): durch die Aufhebung der immer schon unterstellten Unzuständigkeit von Männern für unbezahlte Arbeiten im Rahmen der Familie und anderer sozialer Verbände. Die prinzipielle zeitliche Verfügbarkeit aller Männer für die Erfordernisse des Arbeitsmarkts darf mithin nicht als vorausgesetzte *Konstante* der Arbeitsgesellschaft behandelt werden. Sie ist die in Frage zu stellende und zu verändernde institutionell-kulturelle *Variable*. Von da aus lässt sich verstehen, wie sehr das heutige politische Projekt westlicher Gesellschaften nicht so sehr die kritische Veränderung als der Triumph einer androzentrischen Lebens- und Gesellschaftsvorstellung ist: die Erhöhung der Verfügbarkeit weiblicher Lebenszeit und Arbeitskraft für den Arbeitsmarkt. Das gesellschaftspolitische Programm eines fortschrittlichen Feminismus ist von Nancy Fraser präzise mit einer Kritik am neoliberalen Kapitalismus verbunden und als „post-neoliberaler Anti-Androzentrismus“ bezeichnet worden:

„Likewise, the possible shift to a post-neoliberal society offers a chance to break the spurious link between our critique of the family wage and flexible capitalism. Reclaiming our critique of androcentrism, feminists might militate for a form of life that decentres waged work and valorizes uncommodified activities, including carework. Now performed largely by women, such activities should become valued components of a good life for everyone.“⁶¹

In dieser programmatischen Äußerung Frasers bündeln sich wichtige theoretische Forderungen: die Verbindung von Geschlechterfrage und sozialer Frage; ein nicht partikular-identitärer, sondern universaler Begriff von Feminismus; das Bekenntnis zu einer eindeutig emanzipatorischen und kämpferischen Auffassung politischen Denkens; und der Versuch, damit eine zeitgemäße Antwort auf die Frage nach dem guten Leben zu geben. Eine feministisch inspirierte politische Philosophie der Gegenwart kann meines Erachtens am ehesten die großen Ambitionen des emanzipatorischen Denkens der Moderne wiederbeleben; aber nicht mehr dadurch, dass sie sich als sektorales Sonderinteresse und in Form aller möglichen Gender-Sonderforschungsbereiche institutionalisiert und departementalisiert, sondern indem es präzise mit den großen Fragen der Zeit, mit den aktuellen Problemlagen der ökonomischen Form der Arbeit, der sozialen Frage und der politischen Form des Staates in Beziehung gesetzt wird. Insbesondere geht es um den Zusammenhang der *Geschlechterfrage* mit der *sozialen und der demokratischen Frage*. Die Frage lautet: Wie ist es möglich, die mit Hannah Arendt als ‚Verhängnis‘ beschreibbare Krise der Arbeitsgesellschaft aus ihrer unheilvollen, schicksalhaften, gleichsam naturhaften Form herauszulösen und eine neue Form sozialer Arbeitsteilung zu denken? Denn das Festhalten an der arbeitsgesellschaftlichen Doxa der Steigerung der Beschäftigung hat, wie wir sehen werden, einen fundamentalen entdemokratisierenden und soziale Ungleichheiten verschärfenden Effekt. Es lässt den Kapitalismus in seiner jetzigen Form als alternativlos erscheinen. Ein kritisches Denken hat sich an diesem Problem zu bewähren. Es hat sich zu bewähren an der präzisen Kritik einer im Zuge fortschreitender Produktivkräfte irrational gewordenen Glorifizierung von Erwerbsarbeit. Adorno hatte bereits 1961 diese Konstellation als einen *Bann* bestimmt und auf die Formel gebracht:

„Vollbeschäftigung wird zum Ideal, wo Arbeit nicht länger das Maß aller Dinge sein müsste.“⁶²

Die theoretische Bestimmung dieses Banns hat ohne die Idee seiner praktischen Überwindung keinen Sinn. An dieser Stelle scheiden sich die Geister – unterscheiden sich unterschiedliche theoretische Ansprüche, unterschiedliche politische Optionen fundamental. Die in der Krise befindliche Arbeitsgesellschaft der Gegenwart kann als der Bann beschrieben werden, in dem wir leben. Und die jüngeren Entwicklungen wirken eher in die Richtung einer fortschreitenden Unterwerfung aller (mittlerweile auch der meisten

61 Ebenda, S. 116

62 Theodor W. Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: *Gesammelte Schriften Bd. 8. Soziologische Schriften I*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1990, S. 217-237 (236)

Frauen und Intellektuellen) unter diesen Bann. Je geringer die wirtschaftlich notwendigen Arbeitszeiten, desto größer, so scheint es, wird der Zwang, diese Konstellation als einen ‚Mangel an Arbeit‘ zu verstehen und mit der zugleich politisch wie kulturell wirksamen Aufforderung zu beantworten, ‚Arbeit‘ und ‚Beschäftigung‘ zu schaffen; mit der Aufforderung an alle Einzelnen, ihre Arbeitsbereitschaft und Leistungssteigerungsbereitschaft demonstrativ zu erhöhen und gerade dadurch die allgemeine Prekarisierung, die soziale Spaltung, und die Entwertung unbezahlter Arbeit weiter voranzutreiben – und dadurch eine solidarische und emanzipatorische Neuverteilung von Arbeit unmöglich zu machen.

Die Entzifferung dieser in sich erodierenden, aber zugleich in ihrer Erosion sich stabilisierenden Arbeitsgesellschaft als ökonomisch-politisch-kulturelle *Ganzheit* empfängt ihr Licht letztlich nur aus dem Versuch, diese Konstellation praktisch zu überschreiten. Das ist die große Aufgabe, an der mitzuwirken ich beabsichtige. Die unübersehbare Stagnation der politischen und symbolischen Ordnung der Gesellschaft ist hier das aufzulösende Problem: ebenso sehr Gegenstand wie Ziel fortschrittlicher intellektueller Arbeit. Das emanzipatorische Ziel der Kritik an der zwanghaften Vorherrschaft von Erwerbsarbeit in unserer Gesellschaft wäre die Freiheit *von*, *in* der und *zur* Arbeit gleichermaßen. In letzter Instanz geht es dabei um den freien Zugang aller zu und die gleiche Anerkennung von allen Formen von Arbeit: wirtschaftliche Erwerbsarbeit, soziale oder lebensweltliche, in Form von Betreuung, Erziehung und Hausarbeit geleistete Eigenarbeit in Familien und Freundschaftsverbänden, politische Arbeit sowie kulturelle Arbeit. Die Eigenart der gegenwärtigen Form der Arbeitsgesellschaft und ihres Staates der Arbeitsbeschaffung ist es, den Sinn wirtschaftlich notwendiger Arbeit zu pervertieren und in sein Gegenteil zu verkehren. Während wie bereits erwähnt für Marx klar war, dass das zentrale Freiheitspotential wirtschaftlicher Produktivitätsfortschritte in der „Vermeidung aller nutzlosen Arbeit“ liegt⁶³, interpretiert die herrschende Orthodoxie das abnehmende Volumen gesellschaftlich notwendiger Erwerbsarbeit als einen ‚Mangel an Arbeit‘ und verbindet diesen mit der Aufforderung, mehr ‚Arbeit zu schaffen‘. Wie vor allem André Gorz zeigt, ist dies nur durch die Überführung vormals unbezahlter häuslicher Eigenarbeit in bezahlte Dienstleistungen möglich. Unter dem politökonomischen und kulturellen Regime des ‚ Mangels an Arbeit‘ geht es nun nicht mehr darum, Arbeiten aller Art möglichst rational zu organisieren (und dadurch auf allen Ebenen Zeitersparnisse durch die ‚Vermeidung nutzloser Arbeit‘ zu ermöglichen), sondern im Gegenteil darum, möglichst viele Menschen zu ‚beschäftigen‘. Es handelt sich um ein Regime der erzwungenen Mehrarbeit und der Refeudalisierung der Gesellschaft. Ist in das Programm der wirtschaftlichen Rationalisierung von Arbeit die Möglichkeit der fortschreitenden Befreiung aller von überflüssiger Arbeit eingeschrieben, so in das neue Regime der Zwang zur Verrichtung von Erwerbsarbeit auch dann, wenn sie keinerlei wertschöpfendes Potential hat. Der einzige Ort, an dem es hier nennenswerte Beschäftigungsreserven gibt, ist der von personenbezogenen ‚Dienstleistungen‘ in Haushalt, Erziehung und Betreuung. Nun geht es darum:

63 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, a. a. O., S. 552

„[...] dass diese Aufgaben *soviel Menschen wie möglich beschäftigen und soviel Zeit wie möglich verbrauchen sollen, jedoch in Gestalt käuflicher Dienstleistungen*. Denn nicht mehr die Arbeitskraft ist zu einem knappen Gut geworden, sondern die bezahlte Arbeit. Es handelt sich also darum, von nun an auf die häuslichen Aufgaben selbst mehr Stunden an bezahlter Arbeit zu verwenden, als sie an Stunden von Eigenarbeit benötigen würden, wenn jeder sie selbst verrichtete. ‚Arbeit zu geben‘, ‚Arbeitsplätze zu schaffen‘, das ist das Ziel der neuen tertiären Anti-Ökonomie.“⁶⁴

Diese tertiäre Anti-Ökonomie ist eine Ideologie der Beschäftigung von Staats wegen. Sie ist die konkrete politische Gestalt des Banns, in dem wir heute leben. Die Leistung von Gorz liegt darin, zum Verständnis dieser sozialen Form eine *Differenzierung im Begriff der Arbeit* vorzunehmen: eine Unterscheidung zwischen ökonomischer Erwerbsarbeit und anderen Formen der Arbeit. Diese Unterscheidung hat nicht nur einen analytischen, sondern auch einen normativen Sinn: Sie betrifft die Art und Weise der Organisation und Belohnung verschiedener Arten der Tätigkeit. Sie hat den praktischen emanzipatorischen Sinn der möglichst weitgehenden *Eingrenzung* des Herrschaftsbereichs ökonomischer Erwerbsarbeit. Sie beinhaltet deswegen eine scharfe Kritik am ökonomischen Imperialismus der ‚tertiären Anti-Ökonomie‘: an den durch sie entstehenden neuen Herrschaftsverhältnissen und an der durch sie durchgesetzten Kolonisierung der Lebenswelt. Die kritische Analyse der auf der ‚tertiären Anti-Ökonomie‘ beruhenden Gesellschaftsordnung (die nicht organisch aus der wirtschaftlichen Entwicklung folgt, sondern staatlich gefördert und politisch wie kulturell durchgesetzt wird!) ist deswegen von der Absicht ihrer praktischen Überwindung nicht zu trennen. Damit sind dann auch Urteile über gesellschaftliche Realitäten verbunden: in diesem Falle die Beurteilung der politischen und sozialen Ordnung der ‚Arbeitsbeschaffung‘ als nicht nur unvollkommen (oder ‚widersprüchlich‘, wie man in der sozialwissenschaftlichen Literatur gerne sagt), sondern als *falsch*. Das emanzipatorische Interesse ist insofern nicht etwas, das zu den ‚wissenschaftlichen‘ theoretischen Interessen nachträglich hinzutritt, sondern es befindet sich in ihrem Herz. Der praktische Wahrheitsanspruch der Theorie versucht insofern das einzulösen, was Adorno in seiner kritischen Theorie letztlich immer nur eher allgemein postuliert hat.

In letzter Instanz sind mit einer solchen Ambition nicht nur *politische* Fragen der sozialen Gerechtigkeit verbunden: Fragen der gerechten Verteilung von Arbeitsleistungen und Belohnungen auf die einzelnen Menschen in der Gesellschaft. Es geht ab einem bestimmten Moment dann auch um durchaus *philosophische* Fragen nach dem guten Leben. Nur wer hier eine einigermaßen überzeugende soziale Vision hat, kann mit guten Argumenten gegen eine Politik und eine Kultur optieren, welche die Menschen trotz aller Produktivitätsfortschritte weiterhin dem Primat der Erwerbsarbeit unterwirft. Auch dies ist dann letztlich wieder eine These auf der Ebene des Selbstverständnisses von politischer Theorie und Gesellschaftstheorie: Wir werden ab einem bestimmten Punkt nur noch dann etwas Interessantes erfahren, wenn wir uns als Denkende selbst die Frage stellen: Wie wollen

64 André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Hamburg 1994, S. 220f.

wir leben? Denn das wäre die Frage der Freiheit in ihrer zeitgenössischen Gestalt. Die Orientierung an einer *vorgegebenen* ‚normalen‘ Existenzform ist eben das Charakteristikum der weiterhin intakten symbolischen Ordnung der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft: dass sie den Einzelnen diese Frage abnimmt durch die Vorgabe der Normalität eines Lebens in Erwerbsarbeit, eines Lebens, dessen Schwerpunkt und dessen Verlauf, dessen vorrangige Fähigkeiten und Interessen durch die Spezialisierung auf bezahlte Arbeit bestimmt werden. Gerade die herrschenden Lebensformen und Lebensweisen aber sind es, die mit der Krise der Arbeitsgesellschaft in die Krise geraten waren, in der jüngeren Gegenwart aber wieder politisch, wirtschaftlich und ideologisch stabilisiert und restauriert worden sind.⁶⁵ Vielleicht wurde von den meisten Intellektuellen die symbolische Gewalt des Banns verkannt, unter dem wir leben: der Bann einer falschen Beschreibung des vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturproblems in den überlieferten Bahnen der arbeitsgesellschaftlichen Doxa. Die progressiven Debatten über die Krise der Arbeitsgesellschaft der letzten Jahrzehnte waren nicht nur der Stärke der Gegner wegen erfolglos. Ihre bisherige Schwäche kommt auch daher, dass die meisten Beteiligten unterschätzt haben, wie sehr es sich hier um eine Frage auf der Ebene *politischer Ideen und persönlicher Existenzformen zugleich* handelt: um eine Frage, welche ganz unmittelbar die allgemeinen materiellen, rechtlichen und kulturellen Grundstrukturen der Gesellschaft wie die ganz besonderen konkreten Lebensformen der Einzelnen betrifft.

2 Hegemonie der Erwerbsarbeit, Lebensformen und die Macht über die Rechtfertigung der Existenz

Arbeit ist zum einen, wie Marx sagt, das erste Lebensbedürfnis des Menschen. Zum anderen ist Arbeit der Ort, an dem sich auf ganz konkrete Art und Weise die Frage unseres Ortes in der Welt stellt: eine zugleich ontologische und soziale Ortsbestimmung. Die Frage nach der Arbeit ist die Frage nach den Maßstäben der *Bewertung und Rechtfertigung der menschlichen Existenz*. Die heute vorherrschende Interpretation der Krise der Arbeitsgesellschaft als Problem der Beschäftigung definiert insofern die menschliche Existenz als primär gerechtfertigt durch eine bestimmte Art der Tätigkeit, nämlich durch Erwerbsarbeit. Dieses Modell legt die Bedingungen der sozialen Achtung und der Selbstachtung auf eine besondere Weise fest. Das Lebensmodell der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft ist durch die Normalitätserwartung dauerhafter Erwerbstätigkeit in Vollzeit gekennzeichnet. Alle anderen Lebensformen, alle anderen Formen der Arbeit, erscheinen angesichts dieser Norm als defizient: prekäre Beschäftigung ebenso wie Arbeitslosigkeit, aber auch Teilzeitarbeit und der ganze Bereich der unbezahlten, meist weiblichen Formen von Haus-, Betreuungs- und Erziehungsarbeit.

65 Vgl. Michael Hirsch, Restauration der Arbeitsgesellschaft. Hartz IV und die Hegemonie der Erwerbsarbeit, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 11/2010

Die Interpretation des Problems der Arbeit als ein Problem des Mangels an Arbeitsplätzen erzeugt seit geraumer Zeit eine Verabsolutierung, eine Glorifizierung der Erwerbsarbeit. Erschien Lohnarbeit früher als eine Gestalt der Ausbeutung und Entfremdung, die in einer freiheitlichen Perspektive aufzuheben oder möglichst weit zu reduzieren wäre, kehrt die heutige, zugleich ökonomische, politische und kulturelle Interpretation des Problems die Bewertung um: Arbeit, Beschäftigung überhaupt, gelten als wünschenswert; sie sind Gegenstand einer umfassenden staatlichen Förderung und einer umfassenden kulturellen Aufwertung. Die Hegemonie der Erwerbsarbeit ist nicht, wie viele meinen, eine Art natürliche, notwendige Erscheinung der kapitalistischen Ordnung. Sie muss beständig reproduziert werden, und das ist eine ständige politische und ideologisch-kulturelle Arbeit. Und man kann sagen, dass die heutige Situation der Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes die Hegemonie der Erwerbsarbeit, die in den 1970er und 1980er Jahren noch durch verschiedene emanzipatorische Bewegungen bedroht schien, extrem gefestigt hat. Der Wert der Lohnarbeit für die Einzelnen ist damit ins Unermessliche gestiegen. In gewisser Weise wird erst im Zuge der Krise der Arbeitsgesellschaft ein zentraler *Mechanismus der Verkennung* offensichtlich. Pierre Bourdieu hat ihn so bestimmt: „Die affektive Besetzung der Arbeit, also das Verkennen der objektiven Wahrheit der Arbeit als Ausbeutung, das in der Arbeit einen inneren, auf den bloßen Geldgewinn nicht reduzierbaren Gewinn finden lässt, gehört zu den realen Voraussetzungen des Arbeitens und Ausbeutens.“⁶⁶ Die Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes ist insofern eine zentrale Herrschaftstechnik unserer Zeit. Denn der Verlust der Arbeit ist gleichbedeutend mit dem Verlust der Existenzberechtigung überhaupt. Bourdieu macht plausibel, dass dies zwar auch metaphysische, theoretische Spekulationen von Intellektuellen sind – aber Spekulationen, denen sehr reale Lebensrealitäten und Vorstellungen sogenannter gewöhnlicher Menschen entsprechen. Den Einzelnen ist durchaus bewusst, dass die Gesellschaft nicht nur eine materielle, sondern auch eine symbolische Ordnung ist:

„Weil die Arbeit einen solchen Gewinn in sich trägt, fügt der Verlust des Arbeitsplatzes eine symbolische Verstümmelung zu, die ebenso auf den Lohnverlust wie auf den Verlust der mit der Arbeit und der Welt der Arbeit verbundenen *Existenzberechtigung* zurückgeht.“⁶⁷

Bourdieu benutzt zur Bestimmung der Bedeutung der Arbeit und ihres sozialen ‚Spiels‘ (als eines Spiels, das in letzter Instanz um die Rechtfertigung der Subjekte gespielt wird) Kafkas Roman *„Der Prozeß“*. Der Mensch ist in diesem Spiel von einer unsichtbaren, undurchschaubaren Macht verurteilt. Wir sind dazu verurteilt, von den anderen die Rechtfertigung unserer Existenz zu erwarten. Bourdieu verwendet den Begriff der Erbsünde, um die prinzipielle Infragestellung der einzelnen Menschen anzudeuten:

66 Pierre Bourdieu, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main 2001, S. 259

67 Ebenda, S. 260

„Aber worum geht es eigentlich in diesem Spiel, wenn nicht um die Frage der *raison d'être*, der Daseinsberechtigung schlechthin; und zwar nicht um die Rechtfertigung der menschlichen Existenz ganz allgemein, sondern um die Rechtfertigung einer besonderen, einzelnen Existenz, die sich durch die ursprüngliche Verleumdung – eine Art Erbsünde, die sich wie das rassistische Stigma nicht auf ihren Ursprung zurückverfolgen lässt – in ihrem sozialen Sein in Frage gestellt sieht; um die Frage nach der *Legitimität* seiner Existenz, um das Recht eines Individuums, *sich so, wie es ist, gerechtfertigt zu fühlen*? Eine ebenso eschatologische wie soziologische Frage.“⁶⁸

Diese in der Tat zugleich eschatologische und soziologische Frage verlangt insofern eine zugleich philosophische und soziologische, eine zugleich ethische und politische Beantwortung. Als Hypothese dieser Arbeit dient dabei die spekulative Behauptung: In der modernen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft dient Arbeit im Sinne von Erwerbsarbeit als Antwort auf diese Fragen. Sie definiert und rechtfertigt meinen Platz in der Welt. Sie ist der Versuch einer praktischen Auflösung einer metaphysischen Frage. Kein Wunder, dass heute die Arbeit vergöttlicht wird. Denn sie hat in gewisser Weise die Stelle Gottes eingenommen. Dies wird, so möchte ich zeigen, erst heute deutlich, wo alle erwachsenen Menschen (und nicht mehr nur die männlichen Gesellschaftsmitglieder) von dieser Frage ‚in Frage gestellt‘ und von der Forderung nach der sozialen Rechtfertigung ihrer Existenz erfasst werden. Mit der Norm der Gleichberechtigung der Frauen (das heißt mit der Zerstörung der ‚natürlichen‘ Form sozialer Arbeitsteilung in Gestalt einer Geschlechterordnung, die klar unterschiedene Rollen zuweist) ist das menschliche Dasein nunmehr tatsächlich für alle ein „Sein ohne Daseinsberechtigung, besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung, Anerkennung“.⁶⁹

Die Erwerbsarbeit hat bei den ‚sozialen Spielen‘, die um diese Güter gespielt werden, eine immer größere Bedeutung. Man kann sagen, dass die sozio-symbolische Bedeutung der Lohnarbeit desto größer wird, je mehr ihre reale wirtschaftliche Bedeutung sich verringert. Je weniger Arbeit zur Erwirtschaftung des gesellschaftlichen Reichtums nötig ist, desto größer wird offensichtlich ihr symbolischer Anerkennungswert. Hinter den scheinbaren wirtschaftlichen Notwendigkeiten, Sachgesetzmäßigkeiten und Machtverhältnissen, und diese überlagernd, sich mit diesen immer mehr vermengend, erscheint heute in der Ökonomie, in der Welt der Arbeit die reine soziale Welt. Es erscheinen die unzähligen Mechanismen der „Theodizee“ der sozialen Existenz – oder ihrer Verweigerung.⁷⁰ Hier liegt, so legen es diese Gedanken nahe, neben der Macht über die materielle Selbsterhaltung der Einzelnen und mit ihr verbunden, die größte Macht der Gesellschaft, ihre größte symbolische Gewalt:

„Die soziale Welt vergibt das seltenste Gut überhaupt: Anerkennung, Ansehen, das heißt ganz einfach Daseinsberechtigung. Sie ist imstande, dem Leben Sinn zu verleihen [...]. Weniges

68 Ebenda, S. 305

69 Ebenda, S. 308

70 Ebenda, S. 310

ist so ungleich und wohl nichts grausamer verteilt als das symbolische Kapital, das heißt die soziale Bedeutung und die Lebensberechtigung.“⁷¹

Insofern ist die Alternative zwischen progressiven und konservativen Denkmodellen in dieser Hinsicht eindeutig: Konservative Modelle verhalten sich eher affirmativ zu dieser ungeheuren Macht der Gesellschaft über die Einzelnen. Progressive Modelle suchen eher nach Möglichkeiten, diese Macht zu verringern.

Die linke, teils materialistische, teils vertragstheoretische Theorietradition hat sich bisher verdient gemacht um die kritische Aufklärung falscher, noch nicht bewusst demokratisch und autonom gestalteter, noch nicht vernünftig eingerichteter gesellschaftlicher Lebensbedingungen. Sie hat in vielen Fällen unterschätzt, wie sehr die Einzelnen durch ‚Verkennung‘ und unbewusste Zustimmung beteiligt sind an der Reproduktion von Gesellschaft, wie sehr, in Adornos Worten, Gesellschaft sich (unbewusst‘ und ‚unbeabsichtigt‘) durch die Einzelnen hindurch reproduziert. Das muss jedes Projekt für ein neues Modell sozialer Arbeitsteilung berücksichtigen. Ein erstes methodisches Postulat lautet: Die Gedankenführung selbst muss in sich die eingeübten Formen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung aufheben – die üblichen Trennungen zwischen den Denkmodellen von Gesellschaftstheorie, politischer Theorie, Anthropologie, Politikwissenschaft und Praktischer Philosophie. Das methodische Postulat der Transdisziplinarität ist dabei ein gutes Beispiel für die Dialektik von ‚subjektiven‘ geistigen Dispositionen auf der einen, konkreten gesellschaftlichen Machtverhältnissen und Organisationsformen der intellektuellen Produktion auf der anderen Seite: Es gibt reale, objektive Zwänge der wissenschaftlichen ‚Disziplinierung‘ und Einschränkung des Gedankens, die von den Beteiligten selbst kritisch reflektiert werden können. Es hängt von der konkreten wissenschaftlichen und kollektiven Praxis der Einzelnen ab, ob die herrschenden intellektuellen Produktionsbedingungen sich in einer emanzipatorischen (und das heißt ebenso sehr den Interessen der Gesamtgesellschaft wie denen des denkenden, nach Freiheit strebenden Individuums selbst entsprechenden) Richtung ändern oder nicht. Die herrschenden Denkweisen und Werte auf der einen, die herrschenden gesellschaftlichen Produktions- und Lebensverhältnisse auf der anderen Seite sind untrennbar miteinander verbunden. Gerade das Beispiel der Arbeit zeigt: Die symbolische und die materielle Ordnung der Gesellschaft sind auf eine Weise voneinander abhängig, dass beide zugleich Voraussetzung und Produkt der jeweils anderen Dimension des Sozialen sind. Die Politik der Gesellschaft hat es darum immer mit beidem, mit Rechts- und Strukturänderungen ebenso wie mit symbolisch-kulturellen Änderungen der Formen des sozialen Zusammenlebens zu tun. Als methodisches Postulat folgt daraus, dass die theoretische Alternative der Gesellschaftstheorie also nicht lautet: *entweder* ‚materialistische‘ *oder* ‚symbolische‘ Erklärungsmodelle.⁷² Beide Seiten können nur *zusammen* analysiert und nur *zusammen verändert* werden, durch eine die indivi-

71 Ebenda, S. 309f.

72 Vgl. auch Loïc Wacquant, *Bestrafen der Armen. Zur neoliberalen Regierung der sozialen Unsicherheit*, Opladen & Farmington Hills, MI, 2009, S. 13f.

Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft

Eine politische Philosophie der Arbeit

Hirsch, M.

2016, VI, 256 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-09930-5