

## Die ethische Dimension der Arbeit

Von SABINE GÜRTLER (Lüneburg)

Mehr als viele andere Begriffe der praktischen Philosophie ist Arbeit eine durch und durch historische Kategorie.<sup>1</sup> Wandlungen der ökonomisch-technischen Arbeitsorganisation rufen Veränderungen im gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnis zur Arbeit sowie im Selbstverständnis der handelnden Individuen hervor. Sie beeinflussen auch unser Verständnis davon, welche Tätigkeiten überhaupt als Arbeit zu definieren sind.<sup>2</sup> Umgekehrt haben solche kategorialen Veränderungen wiederum spezifische Auswirkungen auf den Sektor der Ökonomie. Diese wechselseitige Dynamik verlangt nach einer je historisch angemessenen Definition von Arbeit als Grundbegriff praktischer Philosophie.<sup>3</sup> Umfang und Gehalt dieses Begriffs stehen unter veränderten wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen stets erneut zur Debatte. Denn ganz offenbar sind gerade bei diesem Gegenstand überhistorische Aussagen über sein Wesen und seinen Wert für die menschlichen Kulturen und für die menschliche Gattung nur mit großer Umsicht zu treffen. Kann Arbeit denn überhaupt den Status einer universalen Kategorie beanspruchen? Hier gilt es, sorgfältig zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden: Ja, Arbeit ist eine anthropologische Universalie. Alle bisher bekannten Gesellschaften organisieren ihre Subsistenz über konkrete oder abstrakte Arbeit und auf mehr oder weniger komplexe arbeitsteilige Weise – wobei die geschlechtliche Arbeitsteilung eine Urform darstellt. Darin besteht die naturphilosophische Wahrheit des so genannten „Produktionsparadigmas“, das Arbeit vor allem von der materiellen, agrar- oder industriegesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der Natur aus versteht: Die Arbeit als Mittel zum Lebensmittel drückt die Naturwüchsigkeit der menschlichen Gesellschaft aus; sie bildet gleichsam den Nabel, durch den die menschlichen Kulturen im produktiven und ‚reproduktiven‘ Bereich mit der Natur verbunden sind und diese als Ressource nutzen.

Was als Arbeit gilt, das ist allerdings kulturell und geschichtlich variabel, wie etwa die antike Reduktion von Arbeit auf Sklavenarbeit zeigt.

---

1 Zu Beginn dieses Aufsatzes nehme ich einige Formulierungen aus meinem Beitrag *Drei philosophische Argumente für ein Recht auf Arbeit* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48 (2000) 6, 867 ff.) wieder auf. Es geht mir darum, einige dort begonnene Überlegungen weiter fortzuführen.

2 Vgl. den ausgezeichneten Überblick von Werner Conze im Artikel *Arbeit*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1979, 154–215.

3 Vgl. Manfred Riedel, *Arbeit*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. I, München 1973.

Beim Versuch, einen den Bedingungen der Spätmoderne angemessenen Arbeitsbegriff zu artikulieren, der formalistische Verengungen hinter sich lässt, müssen ökonomische, kulturelle, politische, soziale und individuelle Aspekte Berücksichtigung finden. Erst dann entsteht die Möglichkeit, mit der Arbeit sowohl eine wichtige Schnittstelle im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als auch einen Brennpunkt von Welt-, Selbst- und Sozialbezug in den Blick zu bekommen, ohne ihre strukturelle und individuelle Bedeutung wiederum zu verabsolutieren.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen soll mein Beitrag folgende drei Projekte in Angriff nehmen, nämlich erstens die Frage beantworten, warum eine Transformation des Arbeitsbegriffs auf die Tagesordnung der praktischen Philosophie gehört; zweitens zeigen, dass die ethische Dimension menschlicher Arbeit im philosophischen Denken bisher unterbestimmt geblieben ist; und drittens die These begründen, warum gesellschaftliche Arbeit zu Recht als privilegierter Modus menschlichen Tuns verstanden werden kann.

Diese Projekte bilden einen argumentativen Zusammenhang. Denn eine Transformation des philosophischen Arbeitsbegriffs bedeutet für die gegenwärtige Diskussion vor allem, ethische und moraltheoretische Aspekte stärker als bisher zu berücksichtigen. Gleichzeitig möchte ich mit Berufung auf diese Aspekte den herausgehobenen Stellenwert der Arbeit im Spektrum menschlicher Praxis sichtbar machen. Anthropologisch und praxistheoretisch lässt sich dieser Stellenwert nur dann näher bestimmen, wenn (arbeits-)ethische und moralische Fragen nicht ausgespart bleiben. Damit ist auch umrissen, was ein philosophischer Arbeitsbegriff der Gegenwart leisten kann und soll.

## I.

Darin, den Charakter von Arbeit historisch und problemgeschichtlich transparent zu machen, liegt die Chance, gesellschaftliche Selbstverständigungsprozesse im Bereich der Arbeitsteilung und -verteilung anzuschieben und zu unterstützen. Viel spricht dafür, dass im 21. Jahrhundert die ökonomische und soziale Produktivität verschiedener Bereiche menschlichen Tuns neu zur Bewertung ansteht. Auf neuen Wegen ist nämlich die Frage zu beantworten, was überhaupt als (gesellschaftliche) Arbeit gelten soll, welchen Stellenwert sie im Kontext der Lebensführung des Einzelnen einnimmt und welche Auffassungen von Reziprozität und Gerechtigkeit im Bereich der Arbeit zukünftig allgemeine Zustimmung beanspruchen können.<sup>4</sup> Welche Antworten sich als verbindlich erweisen werden, ist nicht zuletzt Gegenstand politischer Auseinandersetzungen im postfordistischen Zeitalter. Doch gerade weil in dieser Lage ein besonderer Orientierungsbedarf entsteht, muss das Thema Arbeit auch auf sozial- und rechtsphilosophischer Ebene wieder verstärkt diskutiert werden, anstatt es an die Disziplinen der Soziologie, Ökonomie und Politologie zu delegieren. Über Begründungsfragen hinaus sehe ich hier eine dringliche Mitgestaltungsaufgabe der gegenwärtigen Sozialphilosophie.

---

4 Vgl. etwa Peter Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern 1997.

Diese Aufgabe lässt sich nach drei Aspekten gliedern:

(1) *Der begriffstheoretische Aspekt* – was ist überhaupt Arbeit? Sowohl im rechtlichen und wirtschaftlichen Bereich als auch innerhalb der einzelnen sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen und zwischen ihnen wird die Kategorie Arbeit mit recht unterschiedlichen Bedeutungen belegt. Die Philosophie soll dazu beitragen, die verschiedenen Bedeutungsdimensionen aufzuklären und nicht nur die wissenschaftlichen, sondern auch die politisch-alltagssprachlichen Differenzen im Gebrauch dieser Kategorie sichtbar zu machen. Sie soll ontologisch, anthropologisch und praxistheoretisch begründen helfen, warum wir manche Tätigkeiten mit dem Titel Arbeit belegen, andere nicht. Das betrifft auch die Unterscheidungskriterien zwischen ökonomisierter Erwerbsarbeit auf der einen Seite und Nichterwerbsarbeit auf der anderen Seite.

(2) *Der praxis- und handlungstheoretische Aspekt* – welchen Stellenwert hat Arbeit im Spektrum menschlichen Tuns? Kann sie – unter bestimmten Umständen jedenfalls – als besonders wichtige und wertvolle Handlungsform gelten, die ein menschliches Leben erst sinnvoll macht? Oder sollten wir lieber froh sein, wenn wir uns in einer hochautomatisierten Gesellschaft ihrer entledigen können? Ist sie nur eine Variable des gesellschaftlichen Selbstverständnisses oder im Gegenteil eine Grundkonstante der Vergesellschaftung und des menschlichen Bezugs auf die Natur? Vor dem Hintergrund dieser Fragen ruft die Hegelsche These von der Basalität der Arbeit für die menschlichen Lebensbezüge ebenso nach einer aktuellen Überprüfung wie das frühmarxistische Postulat einer anthropologischen Universalität der Arbeit und einer Kulturinvarianz ihrer Bedeutung für die Selbstentfaltung der menschlichen Gattung im Verlauf der Geschichte.<sup>5</sup>

Ob Arbeit ein wichtiges, ja entscheidendes Element menschlicher Tätigkeiten bildet, oder ob sie im Vergleich der Kulturen oder unter den Bedingungen der Spätmoderne zu Recht in eine randständige Position gerät, wie Hannah Arendt meint, dies ist eine genuin philosophische Frage. Rasch leuchtet ein, dass eine Antwort auf diese Frage bereits die Berücksichtigung der begriffstheoretischen Ebene (1) voraussetzt. Ein ‚eurozentrisch‘ oder ‚androzentrisch‘ verengter Arbeitsbegriff wird den Arbeitscharakter bestimmter Tätigkeiten in so genannten primitiven Kulturen übersehen. Zwar kann auf die Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen – etwa auch der Kulturanthropologie und Ethnologie – nicht verzichtet werden. Immerhin gehört das Verhältnis von Arbeit, Vergesellschaftung und personaler Identität zu den klassischen Themen der Soziologie.<sup>6</sup> Andererseits ist aber gar nicht zu leugnen, dass die praktische Philosophie und die philosophische Anthropologie in erster Linie gefordert sind, sobald es um eine Bewertung der Arbeit im Spektrum menschlichen Tuns und vor allem um Kriterien für die Bestimmung gesellschaftlich und individuell sinnvoller Arbeit geht.

(3) *Der moralphilosophische Aspekt* – sollen alle Menschen arbeiten können, wenn sie es möchten? Und wie kann erreicht werden, dass sie unter gerechten Umständen arbeiten? Dieser Aspekt lässt sich nach einer eher theoretischen und einer praktischen Seite weiter ausdifferenzieren. Die theoretische Seite wird in der Frage deutlich, welchen Stellenwert

5 Vgl. Severin Müller, *Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit*, 2 Bde., München 1992.

6 Martin Baethge, *Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit*, in: *Soziale Welt* 1/1992, 6–19.

die Arbeit für ein gutes Leben besitzt und welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit sie diesen Stellenwert überhaupt besitzt. Bis heute stehen schließlich zahlreiche Arbeiten (das 10 Stunden am Tag Teppiche knüpfende Kind, der ‚Malocher‘, dessen gesamte Arbeit aus der eintönigen Wiederholung weniger mechanischer Handgriffe besteht) einem guten Leben im Wege. Weit davon entfernt, irgendeine Perspektive von Identitätsentwicklung oder gar Glück zu bieten, zerstören sie sogar auch zukünftige Möglichkeiten der Personen, ein gutes Leben führen zu können. Sobald wir nach den Voraussetzungen fragen, unter denen Arbeit als Element eines guten Lebens gelten kann, fragen wir auch in praktischer Hinsicht danach, wie eine Gesellschaft eingerichtet sein muss, welche die eindeutig negativen Aspekte der Arbeit (Ausbeutung, Gesundheitsschädigung, Eintönigkeit und Sinnleere) so weit wie möglich durch technische und soziale Innovation reduziert und den verbleibenden, nach dem Stand der Entwicklung unvermeidlichen ‚Rest‘ einigermaßen gerecht unter den Gesellschaftsmitgliedern aufteilt. Dass Arbeit von sich aus ein Gut für das menschliche Leben darstellt und geeignet ist, direkt oder indirekt wichtige Bedürfnisse zu befriedigen, ist nicht ohne weiteres einsichtig zu machen. Das wäre nur dann der Fall, wenn der Nachweis gelänge, dass durch arbeitsförmige Tätigkeiten solche Güter zu realisieren sind, die *prima facie* zu einem guten Leben dazugehören, wie etwa moralische und materielle Autonomie, soziale Anerkennung, das Verfolgen eigener Ziele im kooperativen Zusammenhang, die Verwirklichung persönlicher Wünsche und die Entwicklung der eigenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten.<sup>7</sup> Dieser Nachweis gilt bis heute jedoch nur für einen Teil der gesellschaftlich geleisteten Arbeit. Viele Menschen sind darauf angewiesen, die genannten Güter außerhalb ihrer Arbeit und unter kompensatorischen Vorzeichen zu realisieren. Auch in den so genannten Wohlfahrtsgesellschaften fehlen manchen Mitgliedern selbst dazu die geringsten Mittel.

Damit, dass wir uns die Bedingungen vergegenwärtigen, unter denen Arbeit zur Gestaltung eines guten Lebens beitragen kann, fragen wir also zugleich nach dem Zusammenhang von gutem Leben einerseits und gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ordnung andererseits. Denn Letztere ist ja ein ganz entscheidender Faktor, um die oben genannten Güter durch Arbeit und in der Arbeit realisieren zu können: Er vermag andere Faktoren wie persönlichen Einsatz und mikrosoziale Ressourcen zu verstärken oder zu neutralisieren. Daran knüpfen sich folgende Fragen: Wie sind in modernen arbeitsteiligen Gesellschaften unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die Zugänge zur formalen Arbeit zu regeln? Um welche Güter geht es eigentlich, wenn ein soziales Recht auf Arbeit zur Begründung ansteht? Und wie sind Ungleichheiten bei der ökonomischen und sozialen Anerkennung, bei den Sinnressourcen beruflicher Tätigkeiten und bei der individuellen Flexibilität und Autonomie im Erwerbsarbeitssektor, das heißt unterschiedliche Gefälle der ‚Befreiung in der Arbeit und von der Arbeit‘, zu bewerten, zu beseitigen bzw. gegebenenfalls zu rechtfertigen?<sup>8</sup>

Gerade dieser moralphilosophische Aspekt einer Aufgabenbestimmung des Arbeitsbegriffs (3) lässt die kritische Funktion der Philosophie deutlich hervortreten. Denn indem wir die genannten Fragen beantworten, entwickeln wir zugleich Maßstäbe für eine Beur-

7 Vgl. hierzu den Beitrag von Stephan Schlothfeldt in diesem Schwerpunkt.

8 Vgl. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York 1992.

teilung moderner Arbeitsgesellschaften nach gerechtigkeits-theoretischen Standards. Das impliziert eine Kritik bestehender Arbeitsverhältnisse, sofern sie erstens den Wert der Arbeit nicht in angemessener Weise an die Arbeitenden weitergeben, das heißt Ausbeutung im Sinne fehlender ökonomischer Gegenseitigkeit befördern, und sofern sie zweitens fremdbestimmt sind, das heißt die Entfaltung persönlicher Autonomie und die Verwirklichung individueller Potenziale in der Arbeit verhindern. Liberalistische Theorien der Gerechtigkeit entziehen sich häufig den Anforderungen einer solchen Kritik. Sie erwecken den Eindruck, es sei ausreichend, wenn formale Freiheitsrechte nicht verletzt und wenn im öffentlichen Bereich – außerhalb der privatwirtschaftlich organisierten Arbeitswelt – staatsbürgerliches Engagement und Partizipation nicht behindert werden. Allenfalls legen sich Vertreter dieser Theorien auf die Aussage fest, in einer gerechten Gesellschaft müsse durch staatliche Intervention dafür gesorgt werden, dass wirtschaftliche und wirtschaftspolitische Maßnahmen die ökonomisch schlecht Gestellten nicht noch weiter benachteiligen. John Rawls ergänzt dieses prominent gewordene Differenzprinzip in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* durch die vage (durchaus an Marx' ‚Reich der Freiheit‘ angelehnte) Perspektive, dass in einer wohlgeordneten Gesellschaft niemand „zur Wahl zwischen eintönigen Routinearbeiten gezwungen [wird] [...], die Verstand und Empfindung abtöten. Jedem bieten sich verschiedenartige Beschäftigungen, so daß sich die verschiedenen Seiten seiner Natur angemessen ausdrücken können [...]“. In einer solchen Gesellschaft würde es möglich, die negativen Seiten der Arbeitsteilung „durch freiwillige und sinnvolle Arbeit innerhalb einer gerechten sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ zu überwinden.<sup>9</sup>

Unbeschadet dieser angesichts der realen Verhältnisse doch recht utopisch anmutenden Aussichten gilt aber die Feststellung von Adina Schwartz bis heute, dass die gegenwärtige Sozialphilosophie an der Existenz von solchen Arbeitsplätzen, die (was die Reihenfolge, das Tempo, die Körperbewegungen und die Zwecksetzungen der Arbeit betrifft) den Arbeitenden keinen Spielraum für Eigenverantwortung und autonome Entscheidungen über die Struktur und den Zweck der von ihnen geleisteten Arbeit lassen oder sonstwie demütigende Umstände aufweisen, kaum Anstoß nimmt. Die Ansicht, dass „eine gerechte Gesellschaft alle ihre Mitglieder als autonome Subjekte“ zu respektieren habe, wird häufig vertreten, ohne sich um die nötigen normativen Konsequenzen im Bereich gesellschaftlicher Arbeit weiter zu bemühen.<sup>10</sup>

Dass sich die zeitgenössische Philosophie stärker als bisher an den gegenwärtigen Debatten um die Zukunft der Arbeitsgesellschaft beteiligen sollte, lässt sich angesichts dieses Befundes aber nicht nur als gesellschaftliche und interdisziplinäre Aufgabe begründen, sondern auch philosophieintern, unter systematischen *und* unter historischen Vorzeichen. Ein Blick auf die Tradition offenbart, dass das philosophische Denken zum Problem der Arbeit von zwei Strömungen dominiert wird. Erstens von geschichtsphilosophisch-anthropologischen und politisch-ökonomischen Herangehensweisen, die im Ausgang von Hegel und Marx Arbeit vor allem als gesellschaftliches Verhältnis und die Arbeitsleistung des Einzelnen unter dem Aspekt *menschheitsgeschichtlicher Weiterentwicklung und gattungs-*

9 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, 574.

10 Adina Schwartz, *Sinnvolle Arbeit*, in: Axel Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M. 1994, 140 f.

*bezogener Selbstverwirklichung* betrachten. Sie stehen relativ unverbunden neben existenzphilosophischen und ethischen Ansätzen, die mit der Kategorie in erster Linie ein Projekt im Dienste *individueller Bildung und Selbstvervollkommnung* bezeichnen. So erscheint der Begriff im ersten Fall konzentriert auf formelle, abstrakte und im ökonomischen Sinn des Wortes produktive Arbeit. Von hier aus lassen sich Gerechtigkeitsfragen, etwa nach einer angemessenen ökonomischen und sozialen Anerkennung für geleistete Arbeit, diskutieren, während die subjektorientierte Ebene unterbelichtet bleibt. Im anderen Fall zielt der Begriff auf die konkrete, individuell-produktive Arbeit, verstanden als ethische Bewährung im Umgang mit der Daseinslast oder als persönliche Berufung und Herausforderung, als Chance zur Selbstverwirklichung und als Zugang zur authentischen Erfahrung der Existenz, wie etwa bei Kierkegaard und Herbert Marcuse.<sup>11</sup> Dieser Ansatz bringt das subjektive Verhältnis zur Arbeit zur Sprache. Jedoch scheinen größere Umwege nötig zu sein, um von hier aus Fragen der Gerechtigkeit, der ökonomischen, sozialen und symbolischen Anerkennung zu thematisieren.

Als Aufgabe moderner sozial- und wirtschaftsethischer Theoriebildung und als Desiderat gegenwärtiger sozialphilosophischer und anthropologischer Forschung kann eine Integration oder zumindest eine bessere Vermittlung dieser beiden ebenso unterschiedlichen wie unverzichtbaren Perspektiven gelten. In der Philosophie finden sich aus der aristotelischen Tradition entwickelte handlungs- sowie diskurstheoretische Überlegungen zum Telos menschlichen Tätigseins. Vor allem Hannah Arendt und Jürgen Habermas sind hier zu nennen.<sup>12</sup> Bei beiden bleibt allerdings die Kategorie Arbeit auf eine für die nachmarxistische Ära charakteristische Weise unterbestimmt bzw. dem so genannten Produktionsmodell negativ verpflichtet. So naturalisiert und neutralisiert Arendt die Arbeit als naturverhaftete, präsoziale Unterstufe und Matrix menschlicher Praxis, um den Gegenbegriff des Handelns als geistig-politisches Telos allen Tätigseins umso kontrastreicher herauspräparieren zu können. Bei Habermas hingegen erweist sich die Disjunktion von Arbeit und Interaktion, von instrumentellem und kommunikativem Handeln, als Sackgasse einer funktionalistischen Unterbestimmung des gesellschaftlichen Charakters von Arbeit.<sup>13</sup> Von Arendt aus ließe sich allenfalls ein Ideal der Gerechtigkeit entwickeln, das in demokratischen Gesellschaften für alle Mitglieder einen Zugang zur Sphäre des Handelns reklamiert. Von Habermas aus erscheint Arbeit als ein Bereich, in dem die Gerechtigkeitsfrage von vornherein keine Chance hat. Instrumentalitätsprinzip im ökonomischen Sektor und Reziprozitätsprinzip im Bereich der Lebenswelt schließen sich aus.

11 Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder*, Teil II, hg. von Hermann Diem und Walter Rest, München 1975, 853; Herbert Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, wieder abgedruckt in: ders., *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1965.

12 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981; Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968.

13 Vgl. etwa die Kritik von Honneth und Giddens: Axel Honneth, *Arbeit und instrumentelles Handeln*, in: ders./Urs Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt/M. 1980; Anthony Giddens, *Labour and Interaction*, in: John B. Thompson/David Held (Hg.), *Critical Debates*, London 1982.

Praxisphilosophische Ansätze wiederum (von Agnes Heller, Johann P. Arnason und anderen) laufen durch ihre einseitige Orientierung an der marxistischen Tradition Gefahr, menschliches Tun im Allgemeinen und gesellschaftliche Arbeit im Besonderen nach dem Muster des Produktionsparadigmas zu interpretieren.<sup>14</sup>

Demgegenüber ist es mir wichtig, den Begriff der Arbeit erst einmal wieder für unterschiedliche Bedeutungen zu öffnen. *Prima facie* lassen sich mehrere Bedeutungsdimensionen des Arbeitsbegriffs unterscheiden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich einige davon nennen:

Der *phänomenologisch-handlungstheoretische Arbeitsbegriff* (für den der Name Aristoteles an erster Stelle steht) definiert Arbeit als mühevolleres und zweckgerichtetes bzw. instrumentelles Tun ganz unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Bezug – beispielhaft in dem Satz, dass das Hochwuchten schwerer Möbel ‚ein schönes Stück Arbeit‘ ist. Auf dieser Grundlage lassen sich arbeitsförmige Tätigkeiten gegen andere, wie Interaktion, Spiel, Kontemplation<sup>15</sup> und Muße, abgrenzen. Mit dem traditionellen *politisch-ökonomischen Arbeitsbegriff*, der nach dem Charakter gesellschaftlicher Arbeit fragt, kommt Arbeit als wirtschaftlich funktionales Handeln in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen und als Element staatspolitischer Integration in den Blick (Hegel, Marx). Beispielhaft wäre der Satz, dass sich ‚Gesellschaften u. a. durch die Erwerbsarbeit ihrer Mitglieder erhalten und entwickeln‘. Hingegen erfasst der *moralphilosophisch-anthropologische Arbeitsbegriff* Arbeit als Selbsterzeugung, ethische Bewährung oder als ethisch-moralischen Bezug auf die Bedürfnisse anderer. Dieser Arbeitsbegriff lässt sich weiter auffächern und wird von verschiedenen (moral-)philosophischen Ansätzen mit ganz verschiedenen Bedeutungen gefüllt. Deshalb findet sich auf Anhieb kein paradigmatischer Satz (vgl. genauer im nächsten Abschnitt).

Solche begrifflichen *prima-facie*-Unterscheidungen erlauben, solange ihr Verhältnis zueinander nicht genauer ins Auge gefasst wird, keine klare Differenzierung zwischen privatem und ökonomischem Handeln.<sup>16</sup> Auch stehen sie sich bei anstehenden Debatten, etwa

14 Agnes Heller, *Das Alltagsleben*, Frankfurt/M. 1978; Johann P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, Frankfurt/M. 1988; synoptisch hierzu: Axel Honneth, *Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in: Hans Leo Krämer/Claus Leggewie (Hg.), *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1989; sowie Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1996, Abschnitt 2.2.

15 Vgl. Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. 1995, 139 ff. Seels vertikale Taxonomie hat zwar den Nachteil, den Begriff der Arbeit weiterhin für ein Objekthandeln zu reservieren, andererseits bietet sie den Vorteil, dieses Handeln nicht nur nach dem Produktionsparadigma zu deuten und das Handeln gegenüber Objekten vom Handeln gegenüber anderen Menschen strikt zu unterscheiden. Sie bildet gleichsam eine Matrix, die weitere handlungstheoretische Differenzierungen herausfordert.

16 Vgl. Friedrich Kambartel, *Arbeit und Praxis. Zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (1993) 2, 239–249, hier 241. In seinem Aufsatz unterscheidet Kambartel vier gängige Verwendungen des Arbeitsbegriffs. Explizite Moralität spielt seiner Darstellung zufolge bei einer erst in den letzten Jahren aufgetauchten Version eine Rolle: sobald es nämlich um ein Engagement für konkrete Andere geht, wie etwa in der „Beziehungsarbeit“ (vgl. 241).

um Ausbeutung, Recht auf Arbeit, Reformierung des wohlfahrtsstaatlichen Systems etc., gegenseitig im Wege. Deshalb ist es nötig, einen ‚angereicherten‘ Begriff gesellschaftlicher Arbeit zu gewinnen, der phänomenologische, handlungs- und moraltheoretische Gesichtspunkte integriert und so die Gefahr ökonomistischer und formalistischer Engführungen umgeht. Gesellschaftliche Arbeit wird allzu oft mit Erwerbsarbeit (formaler Arbeit) identifiziert, die staatlicher und privatwirtschaftlicher Regulierung unterliegt, an Bezahlung und Besteuerung gekoppelt und in Wohlfahrtsstaaten mit einem System sozialer Absicherung verknüpft ist. Eine solche reduktionistische Herangehensweise verstellt die Sicht auf entscheidende Probleme.

Friedrich Kambartel legt eine Definition gesellschaftlicher Arbeit vor, die hier weiterführt: eine „*Tätigkeit für andere, welche am ‚allgemeinen‘, durch die Form der Gesellschaft bestimmten Leistungsaustausch zwischen ihren Mitgliedern teilnimmt*“.<sup>17</sup> Doch welche Kriterien gibt es, um zu entscheiden, wer an einem solchen Leistungsaustausch teilnimmt und wer nicht? Erkennt man gesellschaftliche Arbeit schon daran, dass sie offiziell bezahlt oder – wie bei den informellen so genannten ‚Tauschringen‘ – gegen andere Leistungen eingetauscht wird? Als entscheidendes Kriterium schlägt Kambartel nun vor, dass verdeckt geleistete gesellschaftliche Arbeit in modernen Marktgesellschaften mit komplexer Arbeitsteilung bei ihrem Wegfall *Substitutionsbedarf* erzeugt. Die Differenz zwischen gesellschaftlicher und ‚nicht-gesellschaftlicher‘ bzw. privater Arbeit würde nach diesem Kriterium nicht analog zur Differenz zwischen formeller (Erwerbs-)Arbeit und informeller Arbeit verstanden werden können. Das heißt, auch Schwarzarbeit sowie ehrenamtliche und Familienarbeit, welche in der Regel weder entlohnt noch durch Gegenleistungen gratifiziert wird, müssten zur gesellschaftlichen Arbeit gerechnet werden, weil das Substitutionskriterium bei ihnen greift.

Zu bedenken ist allerdings, dass dieses bei Kambartel gleichsam objektiv angesetzte Kriterium eine Zweideutigkeit aufweist, die mit seiner These einer intern moralischen Verfassung des Arbeitsbegriffs, und das heißt mit dem Verzicht auf Explikation moralphilosophischer und gerechtigkeitstheoretischer Probleme bei der Bestimmung gesellschaftlicher Arbeit, zusammenhängt.<sup>18</sup> Denn ob Substitutionsprobleme ‚auftauchen‘, hängt u. a. davon ab, ob und wie sie wahrgenommen werden, also davon, welche Leistungen als ‚gesellschaftlich notwendig‘ und welche Ansprüche als berechtigt anerkannt sind. Damit kommt einerseits die Frage nach der gesellschaftlichen Selbstverständigung (Stichwort: ökologische und soziale Bedarfe) und andererseits nach der Rolle moralischer Standards der Menschenwürde für diese Selbstverständigung auf die Tagesordnung. Zum Beispiel wird in einer Gesellschaft, die die katastrophalen Folgen ihres technologischen Handelns für die Umwelt notorisch verleugnet, der Ausfall intelligenter Umwelttechnik und eventuell ehrenamtlich geleisteter kompensatorischer Tätigkeiten in der Forstwirtschaft und im Städtebau nicht zur Anerkennung von Substitutionsbedarf führen. Und für eine Gesellschaft, die sich in ihren sozial- und wohlfahrtsstaatlichen Ansprüchen soweit reduziert, dass sie alte Menschen eben

17 Ebd.

18 Zur ausführlicheren Kritik vgl. Ingrid Kurz-Scherf, Über die Schwierigkeiten mit der internen Moral der Arbeit. Ein Kommentar zu Friedrich Kambartel, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (1993) 2, 263 ff.



nur notdürftig auf der physiologisch-medizinischen Ebene versorgt, wird der Wegfall einer humanen Betreuung keinen Substitutionsbedarf erzeugen. Nicht nur ökonomische, sondern auch normative Kriterien der Notwendigkeit und der Wünschbarkeit spielen also für den Begriff der „gesellschaftlichen Arbeit“ eine wichtige Rolle.

Sichtbar wird das genannte Problem bei der Ermittlung von Substitutionsbedarf auch an der Kontroverse um den Status der Familienarbeit bzw. ‚privat‘ geleisteter Betreuungsarbeit: Die einen neigen dazu, ihr den Charakter gesellschaftlicher Arbeit abzusprechen, andere nicht. Erstere bringen dafür ganz unterschiedliche Argumente. So stellt André Gorz fest, dass Tätigkeiten im familiären Bereich, im „*oikos*, d. h. [in der] Sphäre des Privatlebens und der persönlichen Beziehungen, [...] nur noch eine verschwindende ökonomische Bedeutung“ haben.<sup>19</sup> Das möchte ich das *Marginalisierungsargument* nennen: Über den gesellschaftlichen Charakter bestimmter ‚privat‘ erbrachter Betreuungsleistungen brauchen wir uns keine Gedanken machen, weil sie in postindustriellen Gesellschaften eigentlich keine Rolle mehr spielen. Das andere möchte ich das *Marktargument* nennen: Nach Stephan Schlothfeldts Dafürhalten wären solche Aktivitäten, „die [...] aufgrund spezieller Verpflichtungen an bestimmte Personen gerichtet sind“, statt für einen „offenen Empfängerkreis“ angeboten zu werden<sup>20</sup>, aus dem Konzept gesellschaftlicher Arbeit auszugliedern. Beide Argumente, so unterschiedlich sie auch gelagert sind, bestätigen eigentlich nur, dass das Substitutionsargument doch auf familiäre Betreuungsarbeit zutrifft: Gorz hat eine Gesellschaft im Blick, die diese Arbeit formalisiert, das heißt den Substitutionsbedarf bereits institutionell gedeckt hat. (Gerade am Beispiel von Kindern und alten Menschen lässt sich allerdings zeigen, dass sie niemals vollständig substituierbar ist und dass es sich um eine bequeme Illusion handelt, sie vollständig institutionalisieren zu können.) Schlothfeldt hingegen übersieht, dass es von der Form der Gesellschaft abhängt, ob und in welchem Umfang Tätigkeiten, die auf der phänomenologisch-handlungstheoretischen Ebene als Betreuungsarbeit beschreibbar sind, in einem ‚privaten‘ oder einem ‚marktförmigen‘ Rahmen ausgeübt werden. Auch das spricht dafür, dass bei einem Wegfall ‚privat‘ geleisteter Betreuungsarbeit Substitutionsbedarf entsteht, sofern eine adäquate und menschenwürdige (und das heißt eben *nicht immer* nur institutionell geregelte) Betreuung von Kindern und alten Menschen als gesellschaftlicher Standard anerkannt wird.

Wichtige Impulse zu einer Neubestimmung des philosophischen Arbeitsbegriffs kommen schon seit längerem aus der feministischen Philosophie. Nachdem die klassische Forderung der Frauenbewegung nach ‚Lohn für Hausarbeit‘ nur wenige und zögerliche Resultate zeitigte, gelang es der feministischen Philosophie, den marxistischen Reproduktionsbegriff einer gründlichen Kritik zu unterziehen und damit auch die Reduktion des Begriffs gesellschaftlicher Arbeit auf Erwerbsarbeit zu problematisieren.<sup>21</sup> In den Untersuchungen

19 André Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, übersetzt von Otto Kallscheuer, Hamburg 1994, 199.

20 Stephan Schlothfeldt, Ein Recht auf Beteiligung an der Erwerbsarbeit, in: Wolfgang Kersting (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000, 381.

21 A. M. Jaggar/William L. McBride, Reproduktion als männliche Ideologie, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/M. 1989, 136 (zuerst in: Women's Studies International Forum, Bd. 8/3., Oxford 1985, 185–196).

von Alison M. Jaggar und Virginia Held führt diese Kritik zu einer Verwerfung des Begriffs der Reproduktion, und zwar aus zwei Gründen: Erstens schreibt er sich in die selber schon geschlechtlich dichotomisierte Differenz von Natur und Kultur ein; der Reproduktionsbereich erscheint als naturwüchsig ablaufende Auseinandersetzung mit der menschlichen und außermenschlichen Natur und damit als ungeschichtlich. Gleichzeitig wird der Produktionsbereich als die eigentliche Kulturleistung, als authentischer Schauplatz der Verwirklichung menschlichen Gattungswesens und damit als durch und durch geschichtlicher Motor menschlicher Geschichte aufgewertet und überhöht. Zweitens, so argumentieren feministische Philosophinnen, ist der Begriff der Reproduktion nur ein Derivat. Die marxistische Tradition definiert ihn in funktionaler Entgegensetzung zu einem Produktionsbegriff, für den die bäuerliche und handwerkliche, aber vor allem die industrielle Arbeit das maßgebliche Modell abgibt. Am Begriff der Reproduktion hat Held insbesondere auszusetzen, dass er im Gegensatz zu demjenigen der Produktion bloße Wiederholung und damit die Abwesenheit kreativer Elemente im menschlichen Tätigsein suggeriert, „copying, producing more of the same“.<sup>22</sup> Diese Kritik, die neueren empirischen Untersuchungen zur organisatorischen und moralischen Komplexität ‚privat‘ geleisteter Haus- und Betreuungsarbeit Rechnung trägt, ließe sich auch auf Arendts reduktionistischen Arbeitsbegriff übertragen.

Die Kritik an den herkömmlichen ‚biologistischen‘ Modellen der Fortpflanzung und ‚ökonomistischen‘ Modellen der Reproduktion reicht jedoch nicht aus, um ein verändertes kulturelles und gesellschaftliches Verständnis von Familienarbeit und damit auch eine Umgestaltung des gesellschaftlich gültigen Arbeitsbegriffs zu erreichen. Vielmehr muss es darum gehen, die ‚prokreativen‘ Tätigkeitsbereiche im phänomenologischen, handlungstheoretischen *und* im politisch-ökonomischen Sinn als Arbeit sichtbar zu machen. Damit geht die Anforderung einher, die Nichtbezahlung und gesellschaftliche Nichtanerkennung privater Fürsorgetätigkeiten als ökonomische Ausbeutung klassifizieren zu können.<sup>23</sup>

## II.

Ich möchte nun zeigen, dass bisher, nämlich im Rahmen der klassischen Arbeitstheorien und -philosophien, nicht nur die ethische und historische Dimension *traditionell weiblicher Arbeit*, sondern auch diejenige *menschlicher Arbeit überhaupt* unterbestimmt geblieben ist. Diese Unterbestimmung hat zur Folge, dass die oben bereits erwähnte Marginalisierung traditionell weiblicher Arbeitsfelder wie ‚private‘ Fürsorge für Kinder oder behinderte und alte Menschen, aber auch die geringe ökonomische und soziale Anerkennung ‚öffentlicher‘ Tätigkeiten im professionellen kurativen Sektor weiter fortgeschrieben wird.

22 Virginia Held, Birth and Death, in: Cass R. Sunstein (Hg.), *Feminism and Political Theory*, London 1990, 108.

23 Vgl. etwa Angelika Krebs, Vom Aufmöbeln müder Männer und Kurieren kotzender Kinder. Eine begriffliche Analyse der ökonomischen Ausbeutung privater weiblicher Fürsorge; Herlinde Pauer-Studer, Frauenarbeit und Geschlechtergerechtigkeit. Beide Aufsätze in: *Rechtsphilosophische Hefte*, Bd. V (Arbeit – Arbeitslosigkeit), Frankfurt/M. 1996. Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York 1989; Nancy Fraser, Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem: Ein postindustrielles Gedankenexperiment, in: Axel Honneth, *Pathologien des Sozialen*, a. a. O.

Die hochentwickelten, arbeitsteilig organisierten demokratisch-kapitalistischen Gesellschaften individualisieren im Zuge der technologischen Revolution zunehmend die Verantwortung für das Gelingen von Arbeitsprozessen (Stichworte sind hier mit Ulrich Beck und Richard Sennett u. a. Flexibilisierung, Scheinselbständigkeit, Heimarbeit). Gleichzeitig werden die traditionellen Mechanismen zur Herausbildung und Bewahrung von Gerechtigkeitsstandards im Bereich der formellen Arbeit außer Kraft gesetzt (*Outsourcing*, Deregulierung, Ausnutzung des 2. Arbeitsmarktes, Tarifflicht, Auslagerung von Arbeitsprozessen in Länder der Dritten Welt). Bei anhaltender Privatisierung der gesellschaftlich notwendigen Anteile von Familien- und Fürsorgearbeit und bei zunehmender Tendenz zu asymmetrischer Besitz- und Kapitalakkumulation ist ein harter Wettbewerb unter den arbeitsfähigen Mitgliedern entstanden: einerseits um den Zugang zu Arbeitsplätzen überhaupt, andererseits um den Zugang zu solchen Arbeitsplätzen, die über das Prestige und den Status hinaus Chancen auf eine Arbeit im existenzphilosophisch akzentuierten Sinn einräumen (s. o.): nicht immer, aber häufig gut bezahlte Arbeit, die ein hohes Maß an Selbstverwirklichung sowie an zeitlicher, ökonomischer und institutioneller Autonomie in Aussicht stellt und eine partielle Versöhnung von Expressivität und Instrumentalität im beruflichen Handeln verspricht.

Empirische Untersuchungen zu den veränderten Erwartungen der Einzelnen gegenüber dem Erwerbsarbeitsbereich ergeben ein ziemlich eindeutiges Bild: Zwar hat angesichts der ‚Postmodernisierung‘ erwerbswirtschaftlicher Arbeitsstrukturen die formale Arbeit in Form einer fixierten Berufsrolle an Bedeutung für die personale und soziale Identitätsbildung verloren – das Arbeitssystem determiniert die Subjekte nicht mehr unmittelbar, strukturell sind Status und Beruf, kulturelle Selbstverwirklichung und Profession nicht weiterhin so eng gekoppelt<sup>24</sup> –, gleichzeitig ist jedoch eine „Verstärkung der berufsinhaltlichen, kommunikativen und expressiven Ansprüche“ festzustellen, ein gewachsenes Bedürfnis, die eigene Subjektivität in die Erwerbsarbeit einzubringen. Ins Hintertreffen geraten ist dabei das materielle Interesse als „einheitsstiftendes Moment“ für eine soziale und politische Integration der Arbeitenden gegenüber „sinnhaft-subjektbezogenen Ansprüchen“ (wie Erweiterung beruflicher und persönlicher Kompetenzen, Lust an der Arbeit, angenehme kommunikative Bedingungen, Chancen zu selbstverantwortlichem Handeln und Möglichkeiten der Selbstdarstellung). Das in Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen beschworene „unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet“, wird zunehmend geltend gemacht.<sup>25</sup> Die von Martin Baethge so genannte „normative Subjektivierung“ des modernen Arbeitsbewusstseins stellt die Betriebe und die beteiligten Organisationen ebenso wie die Wirtschaftspolitik vor neue Aufgaben. „Über die Ansprüche und Einstellungen der Subjekte“ wird das System der Erwerbsarbeit zunehmend „mit lebensweltlichen Einflüssen konfrontiert“.<sup>26</sup>

24 Vgl. Klaus Eder, *Culture and Crisis. Making Sense of the Crisis of the Work Society*, in: Richard Münch/Neil Smelser (Hg.), *Theory of culture*, Berkeley 1992, 367.

25 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, *Frankfurter Theorie Werkausgabe*, Frankfurt/M. 1970, 36.

26 Martin Baethge, *Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit*, a. a. O., 7, 16, 11, 12.

Die Krise der Arbeitsgesellschaft hat diesem Befund zufolge wenig mit ihrem Ende zu tun, sondern mit ihrer mannigfaltigen Transformation. Das bestätigt sich auch beim Thema ‚Zugang zur Arbeit‘. Dadurch, dass ihnen die quantitativ und qualitativ gerechte Verteilung formeller Arbeit sowie die systemische Integration informeller Arbeit im Zeichen der Globalisierung nur schlecht gelingt, sind die politischen Systeme der demokratisch-kapitalistischen Gesellschaften einer zunehmenden Legitimationskrise ausgesetzt. In der Wahrnehmung vieler Menschen stellt nämlich allen Verkündigungen vom Ende der Arbeitsgesellschaft zum Trotz die Ausgrenzung großer Bevölkerungsteile aus dem Bereich der formellen Arbeit (quantitatives Verteilungsproblem) eine noch gravierendere Ungerechtigkeit dar als die asymmetrische Gewährung von Bildungs-, Aufstiegs- und Gestaltungschancen zur Steigerung des Selbstverwirklichungspotenzials in der Arbeit (qualitatives Verteilungsproblem).

Diese Einschätzung stützt sich nicht allein darauf, dass den Betroffenen die ökonomische Basis für eine möglichst vielfältige und selbstbestimmte Lebensgestaltung ganz oder teilweise entzogen wird – was unterschiedliche sozialstaatliche Maßnahmen teilweise kompensieren und was durch ein allgemeines, arbeitsunabhängiges Grundeinkommen sowie durch den Umbau des Sozialstaates unter Umständen noch weitgehender kompensierbar wäre.<sup>27</sup> Sondern sie berücksichtigt, dass eine wesentliche Dimension humaner Lebensorientierung bei fortdauernder Arbeitslosigkeit ausfällt: die Dimension des Gebrauchtwerdens durch andere – das, was alltagssprachlich unter dem Titel ‚Nützlichsein‘ gefasst wird –, eine Dimension, die durch den Wunsch nach kooperativer und/oder schöpferischer Praxis für das Gemeinwesen noch erweitert wird. Diesen Wunsch eines zunehmend subjektzentrierten Arbeitsbewusstseins, sich am ökonomisch-gesellschaftlichen Leistungsaustausch auf produktive Weise zu beteiligen und sein Einkommen durch Leistungen zu verdienen, deren Resultate anderen Menschen konkret oder marktvermittelt zugute kommen, relativistisch auf die Normen und Konventionen moderner Arbeitsgesellschaften zurückzuführen<sup>28</sup>, erscheint mir eine anthropologische Unterbestimmung zu sein. Ich habe vielmehr den Eindruck, dass der positive Bezug arbeitsförmiger Tätigkeiten auf die Bedürfnisse und Interessen anderer Menschen als wichtiger – ethischer – Faktor der Vergesellschaftung und Vergegenständlichung bisher in der einschlägigen Literatur zu wenig berücksichtigt worden ist und eigentlich größere Beachtung verdient. Das möchte ich im Folgenden mithilfe eines kleinen historischen Exkurses genauer erläutern.

Adam Smith, Begründer des Marktliberalismus, vertritt die These, dass eine optimale Befriedigung der Bedürfnisse aller genau dann am besten gelingt, wenn sich ein jeder Teilnehmer allein um die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse bemüht. Dieses Modell der ‚invisible hand‘ greift Hegel auf. Die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft vertraut darauf, dass der für sein eigenes Wohlergehen arbeitende Einzelne ganz ohne sein Wollen zur Bedürfnisbefriedigung aller anderen beiträgt. Doch dieses ‚System der Bedürfnisse‘ kann auf Dauer nicht funktionieren. Im § 243 seiner Rechtsphilosophie kon-

27 Vgl. etwa Philippe van Parijs, *Real Freedom for all. What (if anything) can justify Capitalism?*, Oxford 1995; kritisch dazu: Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, 265 ff.

28 Stephan Schlothfeldt, *Ein Recht auf Beteiligung an der Erwerbsarbeit*, a. a. O., 374.

statiert Hegel, in den Worten Birger Priddats, „die Unfähigkeit der bürgerlichen Marktwirtschaft, für alle Beschäftigung und Einkommen zu verschaffen“. Damit stellt er die „Frage nach der ökonomischen Kompetenz der das Marktversagen kompensierenden Instanzen“.<sup>29</sup> Erst der Staat leistet Hegel zufolge die vernünftige Vermittlung von ökonomischer und sittlicher Anforderung im Gemeinwesen, indem er die vorher atomistischen Einzelinteressen im allgemeinen Willen integriert. Dem folgt die sittliche Einsicht der Subjekte in die Notwendigkeit des modernen Staates als Garant sozialer und politischer Integration.

Die materialistische Anthropologie des frühen Marx skizziert nun gegen Adam Smith sowie in Weiterentwicklung und Überschreitung von Hegels Überlegungen zur ‚sittlichen Freiheit‘ den Begriff einer wahrhaft *menschlichen Produktion*: Nicht nur beinhaltet sie die Perspektive einer Überschreitung meines eigeninteressierten ökonomischen Verhaltens in Richtung auf das Allgemeine (auf die Interessen des Gemeinwesens und die Zwecke des Staates), sondern über die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse hinaus vermag mir auch die Befriedigung der Bedürfnisse anderer Menschen zum Bedürfnis zu werden. Darin, den Bedürfnissen Anderer durch meine Tätigkeit ihren Gegenstand zu verschaffen, empfinde ich Genuss und finde ich meine Wahrheit als ein menschliches Wesen.<sup>30</sup> Zu beachten ist die – wohl auch durch Feuerbach vermittelte – dialogisch, ja dialogphilosophisch formulierte Fassung dieses Zusammenhangs durch Marx, die den Hegelschen Horizont einer sittlichen Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine transzendiert: In der wahrhaft menschlichen Produktion weiß ich mich „sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe [...] bestätigt“.<sup>31</sup> Das heißt, das ethische Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder untereinander muss auch als eines der konkreten ökonomischen Solidarität durch ein arbeitsförmiges Füreinander gedacht werden. Zwar ist Skepsis angebracht, ob der Begriff des Bedürfnisses die in dieser Formulierung erzeugte Spannung von ausdifferenzierter Bedürfnisnatur und ethischem Bezug auf die Bedürfnisbefriedigung anderer aushält oder ob zu einem genaueren Verständnis dieses Bezuges nicht eine veränderte Anthropologie und Moraltheorie nötig ist, die – etwa mit dem Lévinasschen Konzept des Begehrens – das ökonomische Paradigma einer an Selbsterhaltung und an der eigenen Bedürfnisbefriedigung orientierten Menschennatur sprengt. Doch ganz abgesehen davon drängt sich die Frage auf, ob dieser implizit gebliebene ethische Aspekt der Marxschen Utopie als Teil einer fragwürdigen ‚altruistischen‘ Gattungsmetaphysik längst von der Geschichte überholt wurde, oder ob er nicht vielmehr einen durchaus unabgeholten Gehalt für die soziale und moralische Integration von Gesellschaften besitzt.

Ist es möglich, vor dem Hintergrund dieser Überlegungen für ein Ethos der Arbeit zu plädieren, das nicht gleich einer Kritik auf den Grundlagen der Weberschen Analysen zur protestantisch-calvinistischen Arbeitsethik verfällt? Es hieße, das berühmte Kind mit dem Bade auszuschütten, würde man jegliche Frage nach den ethischen Grundlagen der Arbeit in modernen Gesellschaften unter Ideologieverdacht stellen. André Gorz konstatiert, ‚die‘

29 Birger Priddat, Hegel als Ökonom, Berlin 1990, 170 f.

30 Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, Berlin 1968, 462; vgl. hierzu auch den Beitrag von Hans-Christoph Schmidt am Busch in diesem Schwerpunkt.

31 Ebd.

Arbeitsethik sei zunehmend unpraktikabel geworden, weil sich ihre suggestiven Annahmen als falsch erwiesen haben: dass es allen besser geht, je mehr jede(r) Einzelne arbeitet, dass es deshalb eine moralische und gesellschaftliche Verpflichtung für alle gibt, einer Erwerbsarbeit nachzugehen, und dass sich persönlicher Erfolg proportional zur beruflichen Tüchtigkeit einstellt.<sup>32</sup> Abgesehen davon, dass Gorz den Begriff einer Arbeitsethik in der Arbeitsideologie aufgehen lässt, beraubt er sich auch der Möglichkeit, die ethischen Grundlagen seiner eigenen Vorschläge zur Umgestaltung moderner Arbeitsgesellschaften ausreichend zu explizieren. Mehr noch, er diskreditiert alternative sozial- und arbeitsethische Traditionen, die die Würde der Arbeit mit dem Bezug auf Andere verbinden, ohne einer rigiden Arbeitsmoral das Wort zu reden.

Aus der christlich-katholischen Soziallehre sowie aus einigen Traditionssträngen der klassischen Arbeiterbewegung speist sich die Vorstellung, ein würdevolles Leben impliziere den arbeitsförmigen Einsatz für andere Menschen ebenso wie für den Funktionszusammenhang der Gesellschaft. Demgegenüber rückt das oben bereits umrissene ‚Autonomie-Argument‘, das heißt vor allem der Aspekt der Selbstverwirklichung im Rahmen einer als ‚für mich‘ sinnvoll erlebten Tätigkeit, in den Hintergrund oder wird sogar funktional an den ersten Aspekt zurückgebunden. Sinn macht aus dieser Sichtweise heraus eine Tätigkeit nicht in erster Linie wegen ihrer über die Subsistenzsicherung hinauschießenden Erwerbchancen samt der Verfolgung rationaler Eigeninteressen. Sondern als sinnvoll wird dann eine Tätigkeit bezeichnet, weil sie sich in positiver und intentionaler Weise – also weder über transsubjektive Marktmechanismen der „invisible hand“ noch allein über die Einsicht in den sittlichen Charakter des Allgemeinen – auf die Belange, Wünsche und Interessen anderer bezieht.

Ein so verstandener sozialer Charakter der Arbeit sollte nicht mit der interaktiven Organisation funktionaler Arbeitsprozesse (im Sinne eines Weberschen Handlungsbegriffs) verwechselt werden, mit den gemeinschaftsstiftenden Kommunikationsformen des Arbeitsalltags und der symbolischen Versicherung von Zusammengehörigkeit und Stärke innerhalb arbeitsförmig strukturierter Gruppen. Vielmehr geht es um die Objektivität von Zweckzusammenhängen, die – nach einem Ausdruck von Bernhard Waldenfels – jede arbeitsförmige Tätigkeit überdeterminieren.<sup>33</sup>

Vor diesem Hintergrund rufen solche klassischen Begriffe wie Ausbeutung, Entfremdung, Entäußerung und Vergegenständlichung nach einer Reformulierung.<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund gilt es auch zu überprüfen, inwiefern sich das oben skizzierte Marxsche Ideal ‚menschlicher Produktion‘ durch eine moralphilosophisch orientierte Lektüre aus dem Produktionsparadigma herauslösen lässt. Dazu sind in der feministischen Care-Ethik und in den Debatten um Geschlechtergerechtigkeit sowie um die Neustrukturierung der ge-

32 André Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, a. a. O., 307 f.

33 Bernhard Waldenfels, Ambivalenz der Arbeit, in: Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M. 1990.

34 Der analytische Marxismus angloamerikanischer Prägung hat dazu einige, nicht immer weiterführende Vorschläge ausgearbeitet. Vgl. synoptisch den Beitrag von Thomas Bonschab/Ralph Schrader, Ausbeutung, Klasse und Freiheit im Analytischen Marxismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47 (1999) 4, 573–590.

schlechtlichen Arbeitsteilung bereits wichtige Vorarbeiten geleistet worden.<sup>35</sup> Den ethischen Charakter menschlicher Arbeit in den Vordergrund zu stellen, bedeutet eine Aufwertung und Anerkennung traditionell weiblicher Praxisbereiche im öffentlichen und privaten Sektor zugleich.

Der Einwand liegt nahe, die Unterstellung gegenüber jedem Einzelnen, seine Arbeitsmotivation speise sich, bei Lichte betrachtet, aus den ethischen Quellen eines affirmativen Bezugs auf die Bedürfnisbefriedigung anderer Menschen, habe etwas Fundamentalistisches an sich. Es soll aber mit meiner These nicht abgestritten werden, dass Menschen aus recht unterschiedlichen Gründen arbeiten und jenseits aller ethischen Grundhaltungen arbeiten müssen. Vielmehr steht die Frage im Vordergrund, unter welchen Umständen und inwieweit Menschen ihre Arbeit als sinnhaft erleben können. Die Stoßrichtung meiner Behauptung, dass die Sinnhaftigkeit gesellschaftlicher Arbeit aus dem Horizont eines Bezugs auf die eigenen Bedürfnisse ebenso wenig ausreichend erklärt werden kann wie aus der Konzeption sittlicher Freiheit nach Hegel, wird im folgenden Abschnitt noch deutlicher werden. Dort greife ich das Thema der Arbeitsmotivation im Zusammenhang mit allgemeineren Reflexionen zur menschlichen Praxis wieder auf.<sup>36</sup>

### III.

Im dritten Abschnitt meiner Ausführungen steht die These, dass gesellschaftliche Arbeit zu Recht als privilegierter Modus menschlichen Tätigseins verstanden werden kann, zur Begründung an. Diese Begründung integriert meine in den vorherigen Abschnitten entwickelten Überlegungen. Ich möchte sie folgendermaßen spezifizieren: Gesellschaftliche – und das heißt ökonomisch und sozial anerkannte – Arbeit ist zwar nicht das einzige oder das ausschlaggebende Paradigma für menschliche Praxis. Aber sie ist die einzige menschliche Tätigkeit, die es erlaubt, drei wichtige Motive menschlicher Praxis miteinander auf einer strukturellen Ebene zu verbinden und zu objektivieren: erstens das Bedürfnis nach Selbsterhaltung aus eigener Kraft (Motiv der Autonomie und der selbständigen ökonomischen Absicherung des eigenen Lebens); zweitens den Wunsch nach sozialer Anerkennung in einem vernünftigen Kooperationszusammenhang (Motiv der Selbstverwirklichung durch Vergesellschaftung); drittens das Begehren, im ethischen Sinne nützlich für Andere tätig zu sein (Motiv einer ethischen Entäußerung oder Verausgabung an die Bedürfnisse anderer).

Keines der drei genannten Motive lässt sich in modernen arbeitsteiligen Gesellschaften von den anderen beiden isoliert betrachten. Menschen, die ihr Arbeitseinkommen nicht nur als Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung oder der Selbstverwirklichung außerhalb der Arbeit ansehen, werden danach streben, auch innerhalb der Arbeit mehr Autonomie

35 Vgl. etwa Susan M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, a. a. O.; Nancy Fraser, *After the Family Wage*, in: A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen*, a. a. O.; Diemut Bubeck, *Care, Gender, and Justice*, Oxford 1995. Einen Überblick zu verschiedenen Ansätzen gibt der Sammelband von Claudia Card (Hg.), *Feminist Ethics*, Kansas 1991; vgl. auch Lisa Conradi, *Take Care. Zur Kritik der Reziprozität aus der Perspektive einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt/M. 2001.

36 Ich übernehme hier nicht Kambartels negative Definition, die Praxis als solches Handeln bestimmt, das nicht der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unterliegt, sondern verstehe Praxis als übergeordnete Kategorie für menschliches Tun.

zu erreichen und ihre Kooperationsbeziehungen am Arbeitsplatz selbständiger und produktiver gestalten zu können. Und der Stolz auf die eigene Arbeit wird sich nicht nur auf die ökonomische Tatsache beziehen, dass die Arbeitsleistung selbst und ihre Produkte auf dem (Arbeits-)Markt nachgefragt werden, sondern auch darauf, dass sich in dieser Nachfrage eine Objektivität des ‚Gebrauchtwerdens‘ und des ‚Nützlichseins‘ manifestiert, die die Logik des Marktes mit seiner Erzeugung immer neuer artifiziieller Bedürfnisse überschreitet.

Das ethische Ideal einer Integration der genannten Motive entspricht dem politisch-ökonomischen Ideal demokratischer Gesellschaften. Denn solche Gesellschaften müssen ein Interesse daran nehmen, dass ihre Mitglieder ihre ökonomische Selbständigkeit in erster Linie durch ein Arbeitseinkommen (und erst in zweiter Linie durch andere Formen der Einkommenssicherung, wie Erbschaften oder Aktienbesitz etc.) erlangen. Wegen dieses Interesses spielt auch die Frage einer Ausgewogenheit von Arbeit und ökonomischer Anerkennung eine so große Rolle. Demokratische Gesellschaften müssen *zweitens* vernünftigerweise – aus ökonomischen und politischen Gründen – daran interessiert sein, dass in den öffentlichen Institutionen und privatwirtschaftlichen Organisationen Menschen auf eine fruchtbare und entwicklungsfähige Art und Weise miteinander kooperieren können. Sie müssen *drittens* ein Interesse daran haben, dass die in kooperativen Beziehungen erbrachte Arbeitsleistung zur Befriedigung der Bedürfnisse anderer Gesellschaftsmitglieder beiträgt<sup>37</sup> und über die Vervielfältigung der materiellen und immateriellen Güter diese Bedürfnisse auf eine vernünftige Art und Weise kultiviert und ausdifferenziert. Und sie müssen *viertens* daran interessiert sein, möglichst vielen ihrer Mitglieder und vor allem denen, die das möchten, Zugang zu gesellschaftlicher Arbeit zu verschaffen.

Mit diesen Überlegungen ist ein Punkt gefunden, an dem sich die politisch-ökonomische Traditionslinie mit der existenzphilosophisch-ethischen verbinden lässt. Was als gesellschaftliche (gesellschaftlich notwendige) Arbeit gilt, darf nicht nur in ökonomisch-politischen, sondern muss auch in moralischen Selbstverständigungsdiskursen einer Gesellschaft verhandelt werden. Gesellschaftliche Arbeit (solche Arbeit, deren Wegfall Substitutionsbedarf erzeugt) muss ökonomisch und sozial anerkannt werden. Eine solche Anerkennung nämlich befördert die subjektiven Chancen zur Integration der genannten Motive, gesellschaftliche Arbeit zu leisten.

Gesetzt den Fall, dass sich für ein solches ‚Ethos der Arbeit‘, wie ich es mit meiner These vertreten möchte, plausible Gründe finden lassen, welche Schlussfolgerungen sind dann auf gesellschaftlicher Ebene zu ziehen? Ich möchte von hier aus auf das Thema eines Rechts auf Arbeit zurückkommen. Von Kambartel, aber auch von Margalit und anderen ist argumentiert worden<sup>38</sup>, dass die Nichtverwirklichung eines Rechts auf Arbeit und auf

37 Es sind ja durchaus Fälle denkbar, in denen die gute Kooperation am Arbeitsplatz (etwa das Betriebsklima in einer bürokratisch strukturierten Behörde) keine positiven oder sogar negative Folgen für die Bedürfnisbefriedigung der entsprechenden Klientel hat.

38 Vgl. etwa André Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft, a. a. O.; Friedrich Kambartel, Arbeit und Praxis, a. a. O.; ders., Unterscheidungen und normative Bemerkungen zum Grundrecht auf Arbeit, in: H. Holzhüter u. a. (Hg.), Arbeit und Arbeitslosigkeit. Die gesellschaftliche Herausforderung unserer Zeit, Bremen 1997; Angelika Krebs, Recht auf Arbeit oder Grundeinkommen?, in: Peter Kampits (Hg.), Praktische Ethik, Wien 1999.



Anerkennung der Arbeit durch Ausschluss aus dem gesellschaftlichen Leistungsaustausch die Selbstachtung der Person ebenso nachhaltig beschädigen kann wie die Nichtverwirklichung eines Rechts auf soziale Zugehörigkeit.

Dabei kommt erschwerend hinzu, dass in den modernen Arbeitsgesellschaften das eine das andere weitgehend impliziert. Teilen wir diese Prämisse, dann bedeutet der strukturelle Mangel an Chancen, sich im produktiven und im so genannten ‚reproduktiven‘ Sektor auf eine öffentlich anerkannte, und das heißt in der Regel: auf ökonomisch anerkannte Weise, zu betätigen, auch bei ausreichender wohlfahrtsstaatlicher Absicherung eine nicht zu rechtfertigende Entwürdigung der Betroffenen. Kambartel spricht von dem Recht eines jeden Gesellschaftsmitglieds, „das eigene Leben nicht unverschuldet der Leistung (dem ‚Opfer‘) anderer zu verdanken“, dem ein anderes Recht auf die Freiheit vom Zwang entspricht, seinerseits „dem gesellschaftlichen Zwang zur Opferbereitschaft zu unterliegen“. Das Recht auf Arbeit beinhaltet den legitimen moralischen Anspruch, als „(gleiches) Mitglied der gesellschaftlichen Solidargemeinschaft“ anerkannt zu sein.<sup>39</sup> In entwickelten, auf allgemeine Arbeit gegründeten Gesellschaften ist dieser Anspruch hauptsächlich durch Teilnahme an gesellschaftlicher Arbeit zu erfüllen.

Zur Begründung eines wohlverstandenen, völker- wie nationalstaatsrechtlich verankerten Grundrechts auf Arbeit müsste dann das aus der natur- und freiheitsrechtlichen Tradition stammende, am Eigentumsbegriff orientierte Prinzip der *Teilhabegerechtigkeit*<sup>40</sup> durch ein ethisch-rechtliches Prinzip der *Teilnahmegerechtigkeit* ergänzt werden: Menschen sollen das Recht haben, ihrer ethischen Verpflichtung zur nützlichen und notwendigen Kooperation im Rahmen einer gesellschaftlich verfassten Leistungsgemeinschaft nachzukommen, sofern sie diese als Bestandteil ihrer Identität wahrnehmen. Deshalb bedeutet das Plädoyer für ein Recht auf Arbeit, so unterschiedlich es von den diversen AutorInnen begründet wird, noch kein Eintreten für das Prinzip der Vollbeschäftigung im Sinne einer weitgehenden Kongruenz der Anzahl von erwerbsarbeitsfähiger Bevölkerung und Vollarbeitsplätzen. Vielmehr kann Teilnahmegerechtigkeit auch durch ein Mehr an Teilzeitarbeitsplätzen, durch die Verwirklichung einer größeren Flexibilität zwischen Erwerbs- und (bezahlter) Familienarbeit für beide Geschlechter (Stichwort Geschlechtergerechtigkeit) und durch institutionelle Förderung des Dritten Sektors realisiert werden.

Ein so begründetes Recht zur Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Kooperationszusammenhang erschöpft sich einerseits *nicht* im Recht des Einzelnen auf gesellschaftliche Anerkennung und staatsbürgerliche Integration. Ebenso wenig kann es andererseits – wie Margalit meint – auf das Recht reduziert werden, je nach individueller Vorstellung und ganz unabhängig von ethischen und sozialen Kriterien einer angemessenen und sinnvollen Beschäftigung nachzugehen.<sup>41</sup> Wenn Margalit in seiner *Politik der Würde* die These aufstellt, das Recht auf Arbeit sei auch supplementär, durch die Beschaffung einer individuell befriedigenden (sinnvollen) Tätigkeit bei gleichzeitiger wohlfahrtsstaatlicher Subsistenzabsicherung erfüllbar (Stichwort Bildungs- und Freizeitprogramme,

39 Friedrich Kambartel, *Arbeit und Praxis*, a. a. O., 245.

40 Michael Köhler, *Freiheitliches Rechtsprinzip und Teilhabegerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, in: *Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft*, 87 (1999), 103–128.

41 Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997, 292.

Hobbys), dann liegt die praxistheoretische Rückfrage nahe, unter welchen Umständen arbeitsförmige und nicht-arbeitsförmige Tätigkeiten überhaupt als sinnvoll erlebt werden und mit welchen Maßstäben ihre Sinnhaftigkeit objektivierbar ist.

Mir erscheint es einleuchtend, die Kategorie ‚sinnvollen Tuns‘ in modernen Gesellschaften nicht unabhängig von dem erwähnten integrativen Aspekt der Arbeit zu diskutieren. Sicherlich ist die liberalistische Feststellung Margalits, „jeder Mensch [finde] etwas anderes sinnvoll“, angesichts der Verschiedenheit menschlicher Talente, Kräfte und Wünsche nicht unplausibel. Soll diese Feststellung aber nicht auf bloße Beliebigkeit und Kontingenz hinauslaufen, dann wäre nach den universalen Voraussetzungen zu fragen, unter denen Menschen ihr Tun als sinnvoll erleben und unter denen die Aussage zutrifft, dass ihr Tun sinnvoll ist. Auch Bildung hat – neben dem heute oft vernachlässigten Charakter eines Zwecks an sich selbst – das Moment einer Vorbereitung und Ergänzung arbeitsförmiger Tätigkeiten. Zahlreiche Hobbys überschreiten den Horizont der ‚Eigenarbeit‘, weil sie auf mannigfaltige Bedürfnisse und Nachfragen anderer Menschen treffen und sich auf diese Art und Weise verobjektivieren. Und umgekehrt: Dass das Motiv, Geld zu verdienen, um sich ökonomisch selbst erhalten zu können und niemandem ‚auf der Tasche zu liegen‘, schon dazu ausreicht, die geleistete Arbeit als sinnvoll zu erfahren, wird kaum jemand behaupten wollen. Die oben bereits erwähnte Dimension persönlicher Autonomie (Möglichkeiten der Selbstbestimmung und -verwirklichung) und guter Kooperation spielt eine wichtige Rolle für die Erfahrung der eigenen Arbeit als eines sinnvollen Tuns. Aber selbst dort, wo alle meine „Bestrebungen ein Resultat der eigenen Planung sind“, statt allein von anderen vorgegeben zu sein, selbst dort, wo die ermüdende Routinearbeit gerecht unter den KollegInnen aufgeteilt wird (horizontale Integration) und wo jeder Möglichkeiten bekommt, die Politik des Unternehmens und die zukünftige Form einer Organisation mitzugestalten (vertikale Integration)<sup>42</sup> – auch dort, unter solchen scheinbar optimalen Bedingungen, wäre es denkbar, dass die Arbeit als sinnlos erfahren wird. Wir können uns zur Veranschaulichung ein Unternehmen vorstellen, das seine Mitarbeiter einigermaßen gut bezahlt und einen hohen ‚Autonomie- und Kooperationsfaktor‘ hat. Die erzeugten Waren sind jedoch mit großem ökologischem Schaden produzierter Schund, der gleichwohl durch geschicktes Marketing verkauft wird. Oder bei den Waren handelt es sich um Waffen oder Minen, die in Krisengebiete exportiert werden. Natürlich ist es in einem solchen Unternehmen möglich oder sogar wahrscheinlich, dass die Mitarbeiter stolz auf ‚ihr‘ Produkt sind, weil es viele Abnehmer findet, teuer bezahlt wird oder eine hohe Qualität aufweist. Aber würden wir die dort geleistete Arbeit als sinnvoll bezeichnen wollen? Wir hätten dabei ähnliche Probleme wie dort, wo Menschen für andere auf bezahlter oder unbezahlter Ebene Arbeiten übernehmen, die diese ebenso gut, als Teil der Eigenarbeit, alleine leisten können (wie Schuhe putzen etc.).

An dieser Stelle stoßen wir darauf, dass eine ethische Entäußerung an die Bedürfnisse anderer kein *absolutes* Kriterium für sinnvolle Arbeit sein kann. Dort, wo ethisch fragwürdige Bedürfnisse befriedigt werden<sup>43</sup>, oder dort, wo das ‚Dienstboten‘- oder ‚Hausfrauen-

42 Adina Schwartz, Sinnvolle Arbeit, a. a. O., 146 ff.

43 Mit seiner naiv erscheinenden Überlegung, dass der Arbeiter nach der Einsicht in die moralische Fragwürdigkeit des Arbeitszwecks die Arbeit verweigern müsse, hat Scheler dieses Problem an-

problem<sup>44</sup> auf der Tagesordnung steht, kommt dieses Kriterium ins Wanken und bedarf weiterer Ausdifferenzierungen.

So kann ohne weiteres zugestanden werden, dass die vorgeschlagene Bestimmung der Sinnhaftigkeit gesellschaftlicher Arbeit im Besonderen und menschlicher Praxis im Allgemeinen umfassenderer Reflexion bedarf. Sinnvoll sind für Menschen sicherlich nicht nur solche arbeitsförmigen Tätigkeiten, die der Selbsterhaltung dienen, Kooperation ermöglichen, soziale und gesellschaftliche Anerkennung verschaffen und/oder eine ethische Entäußerung an die Bedürfnisse anderer beinhalten. Das Sinnvolle einer Arbeit ergibt sich in vielen Fällen schon aus ihrem materiellen Werkcharakter (Herstellen eines künstlerisch oder ökonomisch wertvollen Gegenstandes) oder allgemeiner aus ihrer Angemessenheit an die Sache (technische Innovation, wissenschaftliche Forschung). Aber die Intuition, dass das ethische Selbstverhältnis des Einzelnen (das heißt seine Würde und Selbstachtung) nicht unabhängig vom praktisch-arbeitsförmigen Bezug auf die Interessen und Bedürfnisse anderer Menschen bestimmt werden kann<sup>45</sup> und dass sich von daher auch der außerordentliche Stellenwert gesellschaftlicher Arbeit für die menschliche Praxis ableitet, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Es wäre voreilig, diese Intuition als ideologisches Konstrukt oder als Mythos spätmoderner Arbeitsgesellschaften abzuwerten. Gerade wegen ihrer Gegenläufigkeit zu den ökonomisch etablierten, auf privatem Nutzen und Gewinnmaximierung reduzierten Handlungskonzeptionen<sup>46</sup> besitzt sie vielmehr eine hohe praxistheoretische Bedeutung.

*PD Dr. Sabine Gürtler, Universität Lüneburg, Fachbereich Kulturwissenschaften, Scharnhorststraße 1, D-21335 Lüneburg*

---

satzweise ins Auge gefasst. In seinem Aufsatz *Arbeit und Ethik* von 1899 bestimmt er den ethischen Gehalt der Arbeit als Tätigsein für das Wohl und Bestehen der guten Gesellschaft. In seiner Forderung, der Arbeiter müsse „[...] mit seinen Kräften dafür ein[...]treten, daß das Produkt an seiner letzten Stelle *sittlichen Zwecken* diene“, postuliert Scheler eine gesellschaftliche Verantwortung des Arbeiters, nur für gute Menschen und Zwecke zu wirken: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1923/24, Gesammelte Werke, Bd. I (Frühe Schriften), Bern 1971, 181, 185.

44 Beim Dienstbotenproblem wäre aber der Aspekt des Luxus' zu berücksichtigen, beim Hausfrauenproblem selbstverständlich das Kriterium der Versorgung eines erwachsenen gesunden Menschen in einem Haushalt ohne Kinder und Pflegebedürftige.

45 Vgl. Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998, 200 ff.

46 Vgl. kritisch hierzu Hans Albert, *Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Zur Kritik der reinen Ökonomik*, Tübingen 1998.

## Hegel-Forschungen

### Hans-Christoph Schmidt am Busch Hegels Begriff der Arbeit

*Hegel-Forschungen*

2001. Ca. 180 S. – 170 x 240 mm  
Gb, ca. DM 126,74 / € 64,80  
ISBN 3-05-003626-5

Hegels Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft besitzt weiterhin große Aktualität – dies weist der Autor in seiner Studie anhand zeitgenössischer, z.T. soziologischer Untersuchungen zur gesellschaftlichen Arbeit überzeugend nach. Die kapitalistische Marktgesellschaft begreift Hegel als ein Regime der „Noth“ und der „Nothwendigkeit“, der „Noth“, weil sie für (Massen-) Arbeitslosigkeit und Armut verantwortlich sei, der „Nothwendigkeit“, weil gerade ihr Funktionieren von den individuellen Akteuren ein ständiges Sich-Anpassen an sich rasch wandelnde ökonomische Gegebenheiten erfordere, das ein kontrolliertes, an langfristigen Zielen ausgerichtetes Erwerbsleben unmöglich mache.

Hegels Begriff der „Nothwendigkeit“ bezeichnet genau dasjenige Merkmal der kapitalistischen Marktgesellschaft, das im Zeitalter von Globalisierung und Flexibilisierung als gesellschaftlich bedrohlich erfahren wird. Ihre Kritik der „Nothwendigkeit“ begründet die Originalität der Hegelschen Position und grenzt diese von konkurrierenden Modellen, etwa der Smithschen Theorie der Marktwirtschaft oder der Marxschen „Kritik der politischen Ökonomie“, ab.

Dennoch gelingt es Hegel nicht zu zeigen, wodurch die moderne Marktwirtschaft so stabilisiert werden kann, daß sie aufhört, ein Regime der „Noth“ und der „Nothwendigkeit“ zu sein; seine Konzepte „ständischer Gliederung“ der Gesellschaft sowie der „Korporation“ sind in dieser Hinsicht defizitär.

Bestellungen richten Sie bitte an  
Ihre Buchhandlung



Akademie Verlag  
www.akademie-verlag.de