



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Arbeit und Würde. Eine soziologische Untersuchung
zum Verhältnis von Menschenwürde und dem System
Arbeit.“

Band 1 von 1

Verfasser

Werner Sodoma

angestrebter akademischer Grad

Magister der Soziologie (Mag. rer. soc. oec.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 121

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Soziologie

Betreuerin / Betreuer:

Prof. PD Dr. Roswitha Breckner

Inhalt

1. Einleitung.....	5
2. Zum Würdebegriff.....	8
2.1. Vorbemerkungen	8
Definition von Würde	8
Begründbarkeit von Würde	11
2.2. Würdekonzeptionen in der Literatur.....	13
Immanuel Kant	13
Axel Honneth / W.F. Hegel	16
Oskar Negt.....	21
Weitere Stimmen	25
2.3. Abgrenzung des Würdebegriffes zu verwandten Begriffen	33
Georg Simmel – Würde und Pflicht	33
Max Weber – Standesehre.....	37
Niklas Luhmann – Funktionale Würde	38
Peter L. Berger – Würde und Ehre.....	42
2.4. Zusammenfassung zum Würdebegriff	44
Paradoxe Würde: Wesenszug vs. Gestaltungsauftrag	44
Fazit zum Würdebegriff	46
3. Zum Arbeitsbegriff.....	50
Karl Marx.....	50
Max Weber	58
Richard Sennett.....	67
André Gorz	76
4. Fazit	89
Literaturverzeichnis.....	96

Anhang	99
Abstract	99
Abstract – English Version.....	100
Lebenslauf.....	101

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit möchte ich den Versuch unternehmen, das Verhältnis von Würde, im speziellen der Menschenwürde, und Arbeit, im speziellen der von Menschen verrichteten Tätigkeit zum Zwecke des Selbsterhalts zu untersuchen. Ich konzentriere mich dabei auf die Arbeitsbedingungen in gegenwärtigen, hoch-industrialisierten Nationalstaaten, die ihr Wirtschaftssystem vorwiegend in kapitalistischer Weise organisiert haben. Dies umfasst z.B. die Länder der europäischen Union, die Vereinigten Staaten von Amerika und Japan. Ich möchte mich jedoch nicht auf die speziellen Bedingungen eines Staates oder einer Region beschränken. Wo es angebracht erscheint, werden zum Vergleich auch historische Arbeits- oder Würdeverständnisse herangezogen.

Es gibt einige Autoren, die sich mit dem Zusammenhang von Würde und Arbeit auseinandergesetzt haben (z.B. Negt, Hodson, Bolton). Obwohl im Würdebegriff, wie noch gezeigt wird, normative Aspekte nicht ausgeblendet werden können, zielt diese Arbeit im Gegensatz zu anderen aber nicht auf diese normative Ebene. Ich möchte weder Listen von Rechten und Pflichten abarbeiten oder erstellen (obwohl die Liste der Menschenrechte eine Rolle spielen wird), noch empirischen Arbeitsbedingungen im Detail nachgehen (obwohl diese natürlich für die Untersuchung herangezogen werden). Es soll auch nicht das subjektive Würdeerleben von Individuen oder Gesellschaftsgruppen im Arbeitsprozess im Zentrum stehen. Vielmehr möchte ich auf der Basis eines theoretischen Würdebegriffes der Frage nachgehen, welchen Platz die Menschenwürde im Rahmen eines bestimmten Verständnisses von Arbeit überhaupt einnehmen *kann*. Welche Randbedingungen setzt die soziale Konstruktion eines Arbeitskonzeptes der Verwirklichung von Würde? Welche Aspekte von Würde werden dabei bevorzugt, welche behindert? Wie weit diese Möglichkeiten in der Praxis erfüllt oder übertroffen werden, oder nur Möglichkeit bleiben, ist die Aufgabe von weiterführenden, empirischen Untersuchungen.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Würdebegriff in der philosophischen und soziologischen Literatur. Ich werde zunächst einige philosophische Konzepte besprechen, im Besonderen die Würdebegriffe von Kant und Hegel. In

einem weiteren Schritt wird es um Konzepte neueren Datums gehen: diese sollen untereinander sowie zu den philosophischen Konzepten in Beziehung gesetzt werden. Das Ergebnis dieses Kapitels wird ein für diese Arbeit verwendbares Würdekonzept sein, welches im zweiten Abschnitt als Analysewerkzeug dienen wird.

Dieser zweite Abschnitt beschäftigt sich mit älteren und neueren Schriften zur Arbeit. Ausgangspunkte werden die beiden soziologischen Klassiker Karl Marx und Max Weber bilden. Beide bildeten ihre Thesen in der Frühzeit der Industrialisierung vor einem ähnlichen historischen Hintergrund, kamen aber in ihren Untersuchungen zu sehr unterschiedlichen Sichtweisen des Phänomens Arbeit: Marx sieht darin grenzenloses Elend mit der Revolution als einzig möglicher Antwort, Weber sieht in der Arbeit die logische Weiterführung einer bereits etablierten, religiös motivierten Kultur. Diesen beiden Denkern stelle ich zwei Autoren der Gegenwartssoziologie gegenüber: André Gorz, der sich klar der marxistischen Tradition zuordnen lässt, und Richard Sennett, der sich in seinen Schriften oft auf Weber bezieht und weniger radikale Ansichten vertritt als Gorz. Durch diese Auswahl hoffe ich, sowohl der historischen als auch der theoretischen Bandbreite des Arbeitsbegriffes zumindest ansatzweise gerecht zu werden und einer allzu einseitigen Betrachtung zu entgehen.

Ziel und gleichzeitig Methode dieses Kapitels wird sein, den zuvor erarbeiteten Würdebegriff auf diese Arbeitskonzepte zu beziehen und einen Zusammenhang herauszuarbeiten. Fragen, die an diese Autoren gestellt werden, sind: Was versteht der Autor unter Würde? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen zwischen seinem Würdebegriff und dem hier verwendeten? Wie viel Verantwortung für den Umgang mit der Menschenwürde wird dem System zugesprochen? Und wie viel Verantwortung trägt der Einzelne für den Schutz seiner Würde? Welche Rolle spielt die Arbeit für ein menschenwürdiges Dasein? Vertritt der Autor ein traditionelles Bild von bezahlter Erwerbsarbeit, oder zeigt er auch Alternativen auf?

In dieser Arbeit versuche ich nicht, einen umfassenden Arbeitsbegriff zu synthetisieren, da es einerseits den Rahmen der Fragestellung sprengen würde, andererseits für das Forschungsinteresse auch nicht notwendig erscheint. Es wäre zwar

denkbar, das Vorgehen umzukehren: aus unterschiedlichen Quellen einen übergreifenden Arbeitsbegriff zu kondensieren, und diesen in der Folge auf verschiedene Würdekonzepte zu beziehen. Es zeigt sich aber, dass bereits der Würdebegriff sehr vielschichtig und schwer zu fassen ist. Ein in sich schlüssiges Arbeitskonzept, das der Komplexität der zugrundeliegenden Phänomene auch nur ansatzweise gerecht wird, aus verschiedenen Theorieperspektiven abzuleiten, scheint mir demgegenüber aber ein Unterfangen zu sein, das auch von talentierteren Autoren im Rahmen dieser Untersuchung nicht zufriedenstellend zu bewältigen wäre. Aus demselben Grund scheidet daher auch die dritte Möglichkeit aus, einen einheitlichen Würdebegriff mit einem eigenen Arbeitsbegriff in Beziehung zu setzen. An dieser Stelle sei auf das Werk „Arbeit und menschliche Würde“ von Oskar Negt verwiesen, der viel in dieser Richtung geleistet hat, die Komplexität des Themas aber auch offen lässt. Sharon C. Boltons Sammelband „Dimensions of Dignity at Work“ (2007) nähert sich dem Thema aus unterschiedlichen Perspektiven auf empirischer Ebene. Auch hier bringen die Autoren ihre je eigenen Würde- und Arbeitsbegriffe in die Aufsätze ein.

2. Zum Würdebegriff

2.1. Vorbemerkungen

Der Begriff der Würde spielt in der Soziologie eine eher untergeordnete Rolle. Gesellschaften als abstrakte Kollektive besitzen, anders als Individuen, zumindest im Kant'schen Verständnis keine Würde. Gesellschaften besitzen Ehre, Stolz und vielleicht auch so etwas wie ein Nationalgefühl, und zu diesen Themen existiert eine Fülle an soziologischer Literatur.

Nicht so bei der Würde. Dieses Konzept, das in seinen Wurzeln religiösen Charakter hat (Wetz, 2008, S. 29), und in der Philosophie eine große Bedeutung im Bereich der Ethik und Moraltheorie besitzt, spielt in einer Wissenschaft, die nicht das Individuum als seinen zentralen Untersuchungsgegenstand setzt, verständlicherweise eine Nebenrolle. Viele Stimmen, nicht zuletzt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, sprechen aber der Menschenwürde im sozialen Zusammenleben eine zentrale Bedeutung zu, und so scheint es mir angebracht, diesem Thema auch in der Soziologie seinen Platz einzuräumen. Ich möchte damit beginnen, zwei grundlegende Fragen zu erläutern: erstens das Problem einer Definition von Würde, welches, wie gleich zu sehen sein wird, nicht unterschätzt werden darf, und zweitens die ebenfalls nicht triviale Frage nach der Begründbarkeit von Würde.

Definition von Würde

Begriffe müssen definiert sein, das gilt insbesondere für Begriffe, die schon im Titel einer Arbeit vorkommen. Im Normalfall stellt eine Nominaldefinition im Rahmen einer soziologischen Analyse eine hervorragende Möglichkeit dar, Unklarheiten zu beseitigen und das Untersuchungsfeld klar abzustecken. Dieses Vorgehen ist im Fall der Würde nicht ganz so einfach, wie es vielleicht den Anschein hat. Schaut man sich die Literatur an, so findet man trotz der Fülle an vorhandenen Werken kaum brauchbare Definitionen des Würdebegriffes. Das Gefühl, dass die meisten Autoren sich mehr oder weniger gekonnt um eine konkrete Definition des Begriffes drücken, lässt sich nicht ganz abschütteln. Doch dieses

Definitionsdefizit ist nicht Nachlässigkeit oder Unvermögen geschuldet, sondern liegt wahrscheinlich in der Natur der Sache selbst.

Viele Arbeiten beginnen mit der naheliegenden Erwähnung der Menschenwürde als jedem Menschen inhärentes Gut in der Menschenrechtscharta (UN-Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10. Dez. 1948). Ein zweiter Ansatzpunkt besteht im Deutschen Grundgesetz §1, das die Menschenwürde für unantastbar erklärt. Beide prominenten Quellen versäumen es aber, konkret auf die Bedeutung des Begriffes einzugehen. Eine Begründung für die Existenz einer solchen Würde findet sich dort nicht, sie wird vielmehr als so selbstverständlich wie das Menschsein selbst vorausgesetzt. Es bleiben also gleich zwei Fragen unbeantwortet. Erstens: Warum existiert die Menschenwürde überhaupt? Und zweitens: Was kann man sich darunter genauer vorstellen?

So finden sich einige der Schwierigkeiten einer abschließenden Definition des Begriffes der Würde in einem Aufsatz von Angela Augustin, der im Rahmen des Sammelbandes "Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff" (Stoecker, 2002) erschienen ist. Augustin bemerkt darin, dass der Begriff der Menschenwürde in der Anwendung überraschend unklar definiert ist, und sucht nach Strategien, ihm auf die Schliche zu kommen. Ein Vorschlag besteht darin, die Kontexte zu untersuchen, in denen der Begriff Verwendung findet, um daraus Rückschlüsse auf dessen Inhalt zu gewinnen. Die Ergebnisse beschränken sich darauf, dass die Menschenwürde als ein *Recht auf Rechte* gesehen werden kann. Auch ein Würdebegriff, der sich aus der gegenseitigen Anerkennung der Menschen ergibt, lässt viele Fragen offen. Schaber meint dazu etwa, dass damit die Gefahr verbunden ist, dass Würde der Willkür gesellschaftlicher Zuschreibungen ausgesetzt ist: Würde wird dadurch zum Produkt kontingenter sozialer Praxis, ohne einen kulturunabhängigen Maßstab (wie etwa die Deklaration der Menschenrechte zu sein beansprucht) zu haben. Augustin kritisiert auch, dass ein so gefasster Würdebegriff das Problem seiner inhaltlichen Fassung nicht angeht. Es bleibt weiterhin unklar, worin denn nun eine würdevolle Behandlung oder Handlung liegt, worauf der Würdeanspruch gründet und wann eine Verletzung der Würde vorliegt. Augustin plädiert am Ende ihrer Ausführungen zwar für einen inhaltlich bestimmten, aber nicht abschließend definierten Begriff von Würde, gibt aber ebenfalls

keine Vorschläge, wie diese inhaltliche Bestimmung letztendlich aussehen könnte oder sollte.

Worin liegt also das Problem einer konkreten Bestimmung? Ein einleuchtender Grund für die Unbestimmtheit des Würdebegriffes, zumindest im juristischen Umfeld, ist wahrscheinlich dessen religiöser Beigeschmack und dessen zentrale Bedeutung für unsere ethischen Kategorien. Jede nähere Definition wird zwangsläufig manche Aspekte betonen und andere vernachlässigen, und so in verschiedenen Gesellschaftsgruppierungen Widerstände auslösen. Das würde aber noch keinen akzeptablen Hinderungsgrund darstellen, den Begriff zumindest in wissenschaftlichen Abhandlungen nominal zu definieren, um ihm beizukommen. Es stellt sich aber heraus, dass die konkreteren Vorstellungen von Menschenwürde meist recht unausgegoren bleiben. Etwa Luhmanns Vorstellung von Würde als das Resultat erfolgreicher Selbstdarstellung (siehe das Kapitel über Luhmann in dieser Arbeit) zur Bewältigung von Kommunikationserfordernissen. Sicher kann man Identität und deren Darstellung als einen Aspekt von Menschenwürde sehen. Das würde aber gerade im Kontext der Systemtheorie auch Organisationen einschließen, deren Identität sich bereits kristallisiert hat, und die in verschiedene Kommunikationskontexte eingebunden sind. Hier wird Würde auf eine funktionale Dimension reduziert und vom Individuum abgelöst. Oder Simmels Konzept von Würde als einer Pflicht sich selbst gegenüber, die darin besteht, dass ein neuer Gedanke, eine neue Idee, eine neue Haltung sich stets an der Gesamtheit der bereits vorhandenen Haltungen und Ideen messen muss, und sich in dieser Gesamtheit harmonisch einordnen lässt. Er geht sogar so weit, diese Pflicht von der Ebene des Individuums auf die Ebene der Gesellschaft auszudehnen, und damit nur jenem Individuum Würde zuzuerkennen, das sich seiner Pflicht dem Ganzen gegenüber gemäß verhält. Welche Konsequenzen daraus folgen, wird noch gezeigt werden.

Diese Probleme deuten darauf hin, dass der Würdebegriff zwar in vielseitigen empirischen Kontexten relevant ist, aber sich keinem dieser Kontexte eindeutig zurechnen lässt. Er erinnert dabei ein wenig an den Begriff der Kunst, der sich auch in allen denkbaren Kontexten und Formen wiederfinden lässt, und sich doch einer klaren Definition erfolgreich verwehrt. Wie es auch schwierig sein kann, ein Objekt eindeutig als "Kunst" oder "Nicht-Kunst" zu klassifizieren, und

dafür gute Gründe anzugeben, so ist es in ähnlicher Weise schwierig, diese dem Menschen angeblich inhärente Würde zu begründen oder auch nur zu spezifizieren. Man könnte den Vergleich noch weiter ziehen und behaupten, Kunst sei etwas, das einem Gegenstand Würde verleiht. Wenn man "Kunst-Sein" als den Anspruch auf Anerkennung des Gegenstandes als etwas Außergewöhnliches, Eigenständiges versteht, lässt sich die Würde des Menschen dann analog sehen als sein *Anspruch* auf Anerkennung seines Menschseins, seiner Individualität und seiner Einzigartigkeit. Auf die Idee des Anspruchs auf Anerkennung komme ich bei der Besprechung Honneths wieder zurück.

Begründbarkeit von Würde

Würde wäre so verstanden ein rein normativer Anspruch, der nicht abschließend begründbar oder beweisbar ist, sondern nur berechtigt erscheinen mag oder auch nicht. Gewiss gibt es auch unter den Menschen Beispiele, die diesen Anspruch zweifelhaft erscheinen lassen (z.B. Kannibalen). Im Allgemeinen aber wird er vernünftig sein. Das lässt die Frage aufkommen, ob Würde überhaupt begründet werden *soll*. Jede Begründung engt den Empfängerkreis der Würde potentiell ein, oder lässt Umstände zu, unter denen der Anspruch auf Würde ungerechtfertigt erscheint. Gleichzeitig braucht es Richtlinien, die einen Verstoß gegen die Menschenwürde erkennbar machen helfen. So zumindest die Meinung in der Literatur. Aber braucht es das wirklich? Meiner Meinung nach wird keine wie auch immer geartete nähere Spezifizierung von Würde mehr Probleme lösen als sie neue aufwirft. Jede Definition von Würde (wie im Übrigen jede juristisch relevante Definition) muss im Rahmen einer juristischen Anwendung durch eine überparteiisch anerkannte Person¹, welche die menschliche Reife und formale Qualifikation besitzt, die zum Umgang mit Begriffen dieser Art erforderlich ist, interpretiert werden. Ist diese Reife oder Qualifikation nicht vorhanden, nützen alle Definitionen nichts; sie können sogar schädlich sein, wenn Situationen eintreten, die neuen Spielregeln gehorchen, als jenen, die zum Definitionszeitpunkt gegolten haben oder absehbar waren. Sind Reife und Qualifikation vorhanden, so braucht es keine exakte Spezifizierung des Würdebegriffes. Dies sei übrigens nur zum Problem der Begründbarkeit und Begründungspflicht gesagt. Zum Zwecke der

¹ Oder ein aus solchen Personen bestehendes Organ, wie etwa eine Ethikkommission.

soziologischen Analyse wird im Laufe dieses Kapitels, wie schon in der Einleitung angedeutet wurde, sehr wohl ein konkreterer Begriff von Würde erarbeitet.

Die Frage stellt sich eigentlich anders. Nicht "Was ist die Würde des Menschen?" scheint die angemessene Frage zu sein, sondern "Kann ein Anspruch auf Menschenwürde vernünftig begründet werden, und wenn ja, wie sieht diese Begründung aus?" Stellt man die Frage nämlich so, erübrigt sich die vergebliche Suche nach äußeren Merkmalen und Umständen, die mit Würde einhergehen müssten. Stattdessen kann man sich darum bemühen, vernünftige Gründe zu finden, die den Würdeanspruch gerechtfertigt erscheinen lassen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit dieser Gründe erfüllen zu müssen. Damit findet sich dann Kants Konzeption des autonomen, vernunftbegabten Wesens in einer Reihe guter Gründe mit Schabers Kriterium der Selbstachtung oder der im deutschen Verfassungstext anzutreffenden Auffassung², dass Würde ein Recht auf Rechte darstellt. Keines dieser Kriterien stellt eine hinreichende Begründung von Würde dar, und wie bereits gesagt wurde, spricht einiges dafür, den Würdebegriff gar nicht erst abschließend zu definieren. Auch sind alle diese Begründungen letztendlich anfällig für eine fundamentale Skepsis: sie stellen alle keine unumstößlichen „Beweise“ dar, deren Anerkennung eine rein logische Folge sein muss. Vielmehr müssen diese Begründungen Teil eines gesellschaftlichen Konsens werden, damit sie handlungs- und deutungsrelevant werden. Ein ähnliches Argument finden wir in dieser Arbeit auch bei Franz Josef Wetz, der an den gesunden Menschenverstand appelliert, wenn es um die Frage geht, was Menschenwürde ist und warum wir dieses Konzept überhaupt wollen sollen.

Nach der Vorstellung einiger Würdekonzptionen möchte ich daher vorgreifen, und im Rahmen dieser Arbeit den kantschen Würdebegriff als Basis bevorzugen. Er bietet einige Vorteile, die der vorliegenden Arbeit zugutekommen. Seine Vernunftbegründetheit befreit ihn von religiösen Verpflichtungen, die zwar nicht gänzlich von der Hand zu weisen sind, aber im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit nicht dienlich sind. Seine Eindeutigkeit macht ihn als analytisches Werkzeug gut verwendbar. Und seine inhaltliche Offenheit schränkt ihn nicht vor-schnell auf eine bestimmte Richtung ein, und lässt so auch der Analyse in Bezug

² Nach einer Interpretation von Enders. Siehe FN 7.

auf die Arbeitswelt genügend Freiraum, um möglichst viele Aspekte der Beziehung der beiden Begriffe Würde und Arbeit erfassbar zu machen.

2.2. Würdekonzeptionen in der Literatur

Im folgenden Kapitel werden einige Würdebegriffe erörtert. Kant bildet den Anfang der philosophisch gefassten Konzepte, die mit Honneth und seiner Ausarbeitung der Hegel'schen Idee der Anerkennung kontrastiert wird. Dort finden sich auch Verweise auf Marx. Negt zieht eine Spur von Kant zu den Menschenrechten und der Arbeit. Schaber, Augustin und Wetz verweisen auf verschiedene Aspekte von Würde, die für meine Überlegungen von Bedeutung sein werden. Danach folgt eine Gegenüberstellung mit soziologischen Würdekonzeptionen.

Immanuel Kant

Der Würdebegriff, auf den sich der größte Teil der im Rahmen dieser Arbeit gesichteten Autoren bezieht, ist sicher der von Kant. Ich möchte diesen Begriff, wie Kant ihn in seiner "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" verwendet, hier skizzieren, und stütze mich dabei neben dem Originaltext auf die Einführungen von Schönecker/Wood 2007 sowie Römpf 2005. Die Konstruktion des Würdebegriffes ist im Kern relativ einfach, sieht man einmal von den logischen Verbindungen ab, die zum ganzen Kant'schen Begriffsapparat bestehen. Sie ist aber auch nicht ganz frei von Schwierigkeiten, wie noch gezeigt wird.

Zunächst unterscheidet Kant relative von absoluten Zwecken. "Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlungen nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann." (Kant 1974, S.59, Orig. S.64) Relative Zwecke sind also solche, die sich vernünftige Wesen als Ziele setzen können, und die nur deswegen Wert haben, weil es jemanden gibt, der diesen Zweck verfolgt. Ein relativer Zweck ist aber nicht allgemein verbindlich und kann daher auch keine universale Handlungsvorschrift begründen.

Etwas weiter : "Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen." Kant meint also, dass nur Zwecke, die an sich gelten, ohne dass es jemanden geben muss, dem an diesem Zweck etwas liegt, geeignet wären, als allgemeine Handlungsprinzipien zu dienen. Wir wollen hier nicht der Ableitung des kategorischen Imperatives im Detail nachgehen, wichtig ist für unsere Zwecke hier nur, dass Kant für seine Argumentation einen absoluten Grund braucht, der von sich aus gilt, und diesen Grund im Zweck-an-sich sieht.

Kant weiter: "Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden." Hier wird zwar nicht gesagt, was alles ein Zweck-an-sich sein könnte, aber vernünftige Wesen stellen jedenfalls solche Zwecke dar.

Römpp drückt es so aus: "Als Zweck an sich selbst wird der Mensch nur dann aufgefaßt, wenn er nicht unter bestimmte Begriffe subsumiert und nach deren Anweisung behandelt wird. Mit der Person als Selbstzweck formuliert Kant also einen sehr ungewöhnlichen Begriff, mit dem etwas bezeichnet werden soll, das durch diese Bezeichnung gerade nicht bestimmt werden darf, weil es sich der externen Bestimmung durch sein Wesen in der Selbstbestimmung entzieht." (Römpp, 2005, S. 142)

Zweck-an-sich sein heißt also einerseits, dass es keiner weiteren Bestimmung bedarf, was man ist, wozu man ist oder für wen man ist. Es gibt kein Merkmal, aufgrund dessen der Zweck zum Zweck wird, einem Zweck an sich kommt objektive, absolute Existenz zu. Kant sagt: "Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von

absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden." (Kant 1974, S.60, Orig. S. 65f) Kant fordert hier erneut die Existenz von absoluten Werten, da sonst letztendlich alle Prinzipien nur relativen Wert besitzen. D.h., trotz (oder gerade wegen) seines riesigen Begriffsgebäudes und der minutiösen logisch-analytischen Vorgehensweise sieht Kant keine Möglichkeit, die Geltung von handlungsleitenden Gesetzen, also von Moral, ohne ein absolutes Wertefundament zu begründen.

Zur Würde meint Kant nun: "Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden, was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde." und etwas weiter: "Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit, und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat." Hier wird also die Sittlichkeit als (weiteres) Kriterium eingeführt, die ein Zweck-an-sich erfüllen muss. An anderer Stelle verlangt Kant den freien Willen als Voraussetzung: "Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann." (Kant zit. nach Feyerabend zit. in Schönecker/Wood S.146). Ohne die verstrickten Beziehungen von Moralität, freiem Willen, Vernunft und Autonomie hier im Detail zu beleuchten, sei zusammenfassend nur so viel gesagt: Kant gesteht nur dem vernünftigen Wesen Würde zu, da es Kraft seines freien Willens zu moralischem Handeln fähig ist. Freier Wille bedeutet im wesentlichen Autonomie, die wiederum besagt, dass das vernunftbegabte Wesen nur dem Gesetz gehorcht, dem es sich freiwillig unterwirft. Dieses Gesetz wiederum folgt aus dem kategorischen Imperativ, der besagt, dass nur diejenige Handlungsmaxime moralisch gut ist, die widerspruchsfrei zum allgemeinen Gesetz erklärt werden kann.

Es bleiben ungeklärte Fragen. So ist auch bei Kant, wie schon gesagt wurde, keine Letztbegründung für die Menschenwürde zu finden, außer einer Forderung der Existenz von absolut gültigen Werten. Diese Forderung lässt sich aber aus seinem Werk nicht logisch stringent ableiten (Schönecker & Wood, 2007, S. 147ff). Wetz kritisiert die Nähe von Kants Argumentation zu christlichen Vorstellungen (Wetz,

2008, S. 36). Auch beim Konzept des freien Willens stößt man auf Ungereimtheiten, da Kant zwar von einem freien Willen spricht, der immer das „Gute“ will, gleichzeitig aber der Mensch die Freiheit hat, eben diesen freien Willen zu wählen, oder aber auch nicht (Schönecker & Wood, 2007, S. 185). Es bestehen auch Zweifel, ob Kant allen vernünftigen Wesen unbedingt Würde zuspricht, oder ob dies nur unter der Bedingung geschieht, dass diese auch tatsächlich moralisch handeln (Schönecker & Wood, 2007, S. 162). Zu dieser Frage verweise ich auch auf das Kapitel *Paradoxe Würde: Wesenszug vs. Gestaltungsauftrag*.

Trotz dieser Einwände bleibt Kants Würdebegriff eine Referenzgröße, an der sich die meisten Autoren abarbeiten, bevor sie zu eigenen Schlussfolgerungen kommen. Die Fähigkeit autonomer Wesen, moralisch "richtig" auch dann zu handeln, wenn die eigenen Interessen dabei unberücksichtigt bleiben oder sogar konterkariert werden, scheint mir aber ein überzeugendes Kriterium für den Würdebesitz zu sein.

Axel Honneth / W.F. Hegel

Honneth bemüht sich in "Kampf um Anerkennung" um eine moraltheoretisch fundierte Gesellschaftstheorie des Wandels, und bezieht sich dabei vor allem auf Hegel, der in seinen Frühschriften den sozialen Kampf als einen Kampf der Individuen um Anerkennung konzeptioniert hat.

Hegel suchte nach einer Gesellschaftsform, die nicht auf der Annahme beruht, dass die Individuen prinzipiell gegeneinander stehen, wie im Kampf aller gegen alle bei Hobbes und Machiavelli. Sein Vorbild ist die Polis bei Platon und Aristoteles. Er entwirft eine Gesellschaft, in der individuelle Freiheit nicht diametral der allgemeinen Freiheit gegenübersteht, sondern sich durch die Erfüllung der individuellen Freiheit die allgemeine Freiheit ergibt. Er geht davon aus, dass der Mensch immer schon in elementaren Formen des Zusammenlebens existiert hat, und es daher so etwas wie eine *natürliche Sittlichkeit* (Honneth, 2004, S. 27) gibt.

Nach Fichte verwendet Hegel die wechselseitige Anerkennung der Individuen als den Prozess, in dem sich das Werden der sittlichen Totalität vollzieht. Durch die Anerkennung eigener Fähigkeiten oder Wesenszüge durch den anderen lernt man

sich selbst kennen, und tritt so dem anderen als Anderer gegenüber. Damit möchte Hegel den Widerspruch zwischen atomistischer Individualität und kollektivistischer Sittlichkeit überwinden. Durch das Sich-selbst-kennenlernen entsteht aber ein fortwährender Prozess von Anerkennung und Konflikt: der andere erkennt mich an, dadurch erfahre ich eine Versöhnung und lerne meine eigene Identität besser kennen. Nun möchte ich aber auch als derjenige, als den ich mich nun neu erkenne, anerkannt werden, es entsteht also ein neuerlicher Konflikt. Hegel deutet in der Folge das Hobbes'sche Modell des Kampfes aller gegen alle so um, dass es den Individuen nicht mehr nur um die physische Selbsterhaltung geht, sondern eben um die Anerkennung ihrer je eigenen Identitäten. Der Konflikt ist also nicht verschwunden, aber aus einem Kampf um Leben und Tod ist ein Kampf um Anerkennung geworden.

Hegel unterscheidet zwei Stufen der Entwicklung: in der ersten Stufe haben wir es mit der natürlichen Sittlichkeit zu tun, die wiederum in zwei Phasen zerfällt, und als Basis für die spätere Entwicklung dient. In Phase eins der natürlichen Sittlichkeit herrscht die Anerkennung auf der emotionalen Ebene vor, wie es für Eltern-Kind-Beziehungen typisch ist. Phase zwei erwächst daraus durch die "Arbeit der Erziehung" (Honneth, 2004, S. 34) und besteht in der wechselseitigen Anerkennung als Personen mit Rechtsansprüchen. Nach Hegel entwickelt sich diese zweite Phase aus der ersten durch einen „Vorgang der rechtlichen Verallgemeinerung“: „die praktischen Bezüge, die die Subjekte bereits auf der ersten Stufe zur Welt unterhielten, werden ihren bloß partikularen Geltungsbedingungen entrissen und in allgemeine, vertraglich verbürgte Rechtsansprüche transformiert. Die Subjekte erkennen sich nunmehr wechselseitig als Träger legitimer Besitzansprüche an und werden damit als Eigentümer konstituiert; im Tausch beziehen sie sich aufeinander als »Personen«, denen das »formelle« Recht zukommt, auf alle angebotenen Transaktionen mit Ja oder Nein reagieren zu können.“ (ebd.). Beide Phasen eint nach Honneth das "Prinzip der Einzelheit", also die Annahme absolut getrennt handelnder Individuen, die nur durch ein äußeres Regelwerk vergesellschaftet sind.

Durch wiederholte "Verbrechen" (ebd., S. 36ff), das sind Handlungen, die das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung verletzen, werden in der Folge die Identitäten der Beteiligten dergestalt verändern, dass diese bereit werden, das Stadium

der natürlichen Sittlichkeit aufzugeben und zum nächsten Stadium, das der *absoluten Sittlichkeit* überzugehen (ebd., S. 43ff). Dieses zeichnet sich darin aus, dass nun der Mensch nicht mehr als der Einzelne, der er bisher war, anerkannt wird, sondern als ein vergesellschaftetes Individuum. Während die Anerkennung der ersten Stufe sich noch darauf beschränkte, den Einzelnen in seiner Autonomie nicht ungebührlich einzuschränken, findet sich das Individuum nun erneut (nachdem es durch die Erziehung aus der familiären Ausgangssituation geworfen wurde) wieder als Teil eines größeren Ganzen.

Hegel sieht danach noch eine dritte Stufe der sozialen Interaktion, die der *wechselseitigen Anschauung*. Im Unterschied zur bloß kognitiven Anerkennung schlägt Honneth den Begriff der *Solidarität* (vgl. S. 44) vor, um diese Stufe zu kennzeichnen. Es handelt sich dabei um eine Synthese aus der ursprünglichen emotionalen und der späteren, rechtlich geprägten Anerkennungsform, und umfasst die Anerkennung des Menschen in seiner *individuellen Besonderheit*. Diese Stufe der Anerkennung kann nun gesehen werden als der Punkt, wo dem Menschen erst Würde zugesprochen, und dieser dementsprechend gesehen, anerkannt und behandelt wird.

Honneth nimmt diese Dreiteilung sozialer Interaktionsformen später in analoger Form wieder auf. Er unterscheidet dort zwischen drei Formen der Missachtung, die sich auf verschiedene Ebenen bzw. Aspekte der personalen Integrität beziehen. Die erste und schwerste Form der Missachtung ist nach Honneth die der Verletzung der leiblichen Integrität, die alle Formen der Misshandlung umfasst. Die Schwere dieser Form der Missachtung ergibt sich nicht nur aus den zugefügten körperlichen Schmerzen (die unter Umständen gar nicht so groß sein müssen), sondern vielmehr aus dem Entzug der "selbstverständliche[n] Respektierung jener autonomen Verfügungen über den eigenen Leib, die ihrerseits erst durch Erfahrungen der emotionalen Zuwendung in der Sozialisation überhaupt erst erworben worden ist" (Honneth, 2004, S. 214). Diese Form der Missachtung ist nach Honneth auch weitgehend frei von historischen Kontingenzen.

Die zweite Form der Missachtung sieht Honneth in der Entrechtung, d.h. der Verweigerung bestimmter Rechte, die eine Gesellschaft normalerweise gewährt. Dadurch wird die moralische Selbstachtung der Person verletzt. Da die Art und

der Umfang der normalerweise gewährten Rechte aber historisch bedingt sind, kann diese Form der Missachtung auch nur vor einem bestimmten kulturellen Hintergrund betrachtet und verstanden werden. Dieser Form entspricht das Hegel'sche Konzept der natürlichen Sittlichkeit auf der Stufe der Rechtspersonen.

Die dritte Form von Missachtung ist bei Honneth wertender Natur. Sie besteht in der "Herabwürdigung von individuellen oder kollektiven Lebensweisen" (ebd., S. 217). Hier sieht er auch die "'Ehre', 'Würde' oder, modern gesprochen, den 'Status' einer Person" (ebd.) verletzt. Die Verletzung besteht darin, dass die Betroffenen in ihrem "Lebensvollzug nicht auf etwas beziehen können, dem innerhalb ihres Gemeinwesens eine positive Bedeutung zukommt;" und weiter: "[...] für den Einzelnen geht daher mit der Erfahrung einer solchen sozialen Entwertung typischerweise auch ein Verlust an persönlicher Selbstschätzung einher, der Chance also, sich selber als ein in seinen charakteristischen Eigenschaften und Fähigkeiten geschätztes Wesen verstehen zu können. Die Ähnlichkeit zur dritten Interaktionsform bei Hegel, der "wechselseitigen Anschauung" ist nicht zu übersehen. Das Konzept des vergesellschafteten Individuums ist in beiden Darstellungen zentral, im einen Fall positiv, also durch Anerkennung des Individuums geprägt, im anderen Fall negativ geprägt. Hier überschneidet sich Honneths Befund auch mit dem Würdekonzept durch Selbstachtung von Schaber. Honneth unterscheidet aber nicht zwischen den Begriffen Ehre, Würde und Status.

Eine Parallele lässt sich in dieser Triade der Missachtung auch in Negts Dreiteilung der Menschenrechte erkennen. Sowohl bei Honneth als auch Negt besteht die erste Kategorie in der Verletzung der körperlichen Autonomie. Die zweite Kategorie bezieht, sich ebenfalls bei beiden, auf den Entzug von normalerweise gewährten „bürgerlichen“ Rechten. Die dritte Kategorie besteht bei Negt in der Verletzung von Rechten, die die Herstellung würdiger Existenzbedingungen garantieren, bei Honneth in der Missachtung von kollektiven oder individuellen Lebensweisen. Obwohl hier nicht dasselbe gemeint ist, besteht auch in dieser dritten Kategorie eine gewisse innere Verwandtschaft, wenn man die Lebensweise als das versteht, worin sich die Herstellung bzw. Erhaltung einer würdigen Existenz verwirklicht. Was sich meiner Meinung nach aus dieser Parallele lesen lässt, ist die verbreitete mehrdimensionale Struktur des Würdeverständnisses, das auch eine Entsprechung in der Maslov'schen Bedürfnispyramide findet.

Kants Würdekonzepktion des autonomen, moralisch freien Individuums, spiegelt sich in Honneths erster und zweiter Form der Missachtung. Die erste Form der Verletzung der leiblichen Integrität ist offensichtlich auch eine Verletzung jeglicher Autonomierechte eines Individuums. Auch die zweite Form der Entrechtung wird im Normalfall auch eine Entwürdigung im Sinne Kants sein, allerdings ist dies bei Honneth nur insofern der Fall, als eine Gesellschaft ein Recht auf Autonomie normalerweise gewährt, d.h. während Kants Individuum durch seine Vernunftbegabtheit alleine Würde besitzt, wäre dies bei Honneth nur über den Umweg der sozialen Zuschreibung der Fall. Der dritte Fall der Missachtung bei Honneth, der Herabwürdigung von Lebensweisen, ist bei Kants Konzepktion eigentlich noch kein Fall von Entwürdigung. Man müsste hier wohl bei Kant einer Art "Meinungsfreiheit", einem Recht, die Lebensweise anderer zu missbilligen, den Vorrang geben vor einem individuellen Recht auf Wertschätzung, da Kant in der Autonomie und moralischen Freiheit des Menschen seine Würde begründet sieht, diese aber nicht von äußerer Zuschreibung oder Anerkennung abhängt.

Soziologisch relevant geht es bei Honneth weiter, indem er die Rolle des Anerkennungskonfliktes im Marxschen Theoriegebäude beleuchtet. "Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen doppelt bejaht." (Marx, in Honneth 2004, S.232) So beginnt Marx eine kurze Darstellung seiner Sicht einer moralisch relevanten Dimension der Produktion und des Tausches von Gütern. Indem der Produzierende sein Wesen im produzierten Gegenstand gerinnen lässt, und sich gleichzeitig des potentiellen oder tatsächlichen Abnehmers bzw. Tauschpartners für diesen Gegenstand gewahr wird, stellt das Arbeitsprodukt eine Brücke dar, über die sich die Tauschpartner nicht nur in materieller Weise begegnen, sondern eine Verbindung ihrer beiden Wesen stattfindet. Marx weiter: "[...] in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben." (ebd., S.233). Marx sieht hier den Klassenkampf nicht primär als eine Auseinandersetzung um materielle Güter, sondern um eine "Befreiung der Arbeit" (ebd.). Es geht ihm um die Eliminierung des Kapitalisten, der sich mit seinem Eigentum an den Produktionsmitteln zwischen die Individuen schiebt und dem Arbeiter die Möglichkeit nimmt, sich

als ganzes Wesen in den Produktions- und Tauschprozess einzubringen. Hier berührt Marx meiner Meinung nach die Bedeutung der Menschenwürde im Arbeitsprozess deutlich, vor allem die Formulierung "mein wahres Wesen" lässt sich so deuten, wenn man Würde auch als den Anspruch auf Anerkennung seiner Einzigartigkeit versteht. Die Bedeutung dieser Dimension für den Klassenkampf schwindet in späteren Schriften Marx'. Es bleibt aber im Konzept des Klassenkampfes neben der dominanten ökonomischen Dimension ein unaufgelöster Rest der Wertedimension (Honneth, 2004, S. 236-242).

Oskar Negt

Negt arbeitet in seinem Buch "Arbeit und menschliche Würde" die Bedeutung der Arbeit für ein menschenwürdiges Leben heraus. Ich fasse hier seine Ausführungen zum Kant'schen Würdebegriff, sowie seine Kritik an der Verwässerung der eigentlichen Bedeutung der Menschenrechte und der damit verbundenen Konzepte zusammen.

Negts Analyse des Würdebegriffes, wie Kant ihn gedacht hat, fokussiert auf die Bedeutung der Autonomie des Individuums, und zwar in geistiger wie auch materieller Hinsicht. Kant selbst hat ein gewisses Maß an materieller Ausstattung als notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der individuellen Autonomie verlangt. Negt dazu: "Damit der Staatsbürger sein Freiheitsvermögen durch Autonomie in moralische und rechtliche Gesetzgebung umformen kann, fordert Kant als empirische Voraussetzung, »daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mit hin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt.« " (Negt, 2001, S. 520). Kant fordert also bereits eine materielle Basis, die ein autonomes und würdiges Leben ermöglicht, ganz im Sinne der Artikel 17 und 23 der Menschenrechte. Negt subsumiert seine Analyse der Kant'schen Begriffswelt im Hinblick auf die Bedeutung der Autonomie für die Würde mit den Worten: "Wieviel Erde braucht der Mensch, um so leben zu können, daß er diese Erde kultivieren und als gesicherte Grundlage seiner Autonomie bewahren kann? Das ist die entscheidende Frage für jeden Kulturzusammenhang, der sich in dem Maße Haltbarkeit und Dauer verschafft, wie er die Naturzwecke respektiert und doch Grenzen der Machbarkeit und der Verfügung festlegt. Würde, aufrechter Gang sind die

eine Seite einer solchen Kulturentwicklung - die Pflege und Sorgfalt im Umgang mit der lebendigen Arbeit der Menschen ist die andere, nicht weniger wichtige Seite." (Negt 2001, S. 523). Negt deutet hier an, dass Würde nicht nur verlangt, uns die materielle Basis für ein würdiges Leben irgendwie anzueignen, sondern dabei auch die Natur und die menschliche Arbeitskraft zu respektieren. Diese Forderung nach Nachhaltigkeit ist im Kern natürlich Kapitalismuskritik, und wird auch im Kapitel Arbeit eine Rolle spielen.

In seiner Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Arbeit und Würde im Rahmen der Menschenrechtsdeklaration liegt Negt viel daran, dem Begriff der Menschenrechte und den mit ihnen verbundenen Begriffen etwas von ihren ursprünglichen Bedeutungen wiederzugeben, wenn er sagt: "Der Kampf um Menschenrechte beginnt mit dem Kampf um den Begriff der Menschenrechte." (ebd., S. 377) und "Wir sollten uns wieder angewöhnen, Worte wie Würde, Unverletzlichkeit der Person, Menschlichkeit und Lebensrechte in jenen elementaren Bedeutungsgehalten aufzufassen, wie sie sich in der großen Philosophie finden." (ebd., S. 378)

Das Problem der Menschenrechte besteht Negt zufolge darin, dass sie in ihrer Wirksamkeit im Laufe ihres Bestehens auf einen eng umgrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit reduziert wurden. Die Menschenrechte sind praktisch nur durch ihr Potential, eine breite Öffentlichkeit mobilisieren zu können, wirksam, und gehorchen daher einer massenmedialen Logik, die das Außergewöhnliche, Extreme und Erschütternde bevorzugt. Wenn es also um Folter, Sklaverei, Völkermord oder willkürliche Verhaftungen von Regimekritikern geht, bestehen gute Chancen, dass das Thema Menschenrechtsverletzungen im öffentlichen Diskurs auftaucht. Diese Fälle von Menschenrechtsverstößen betreffen nach Negt vor allem die Länder der Dritten Welt oder des ehemaligen Ostblocks, und das ist auch der Bereich, wo die Menschenrechte ihre Hauptrolle in der Gegenwart spielen (vgl. ebd., S.379f). Der Begriff "Menschenrechte" wurde mit der Zeit so umgedeutet, dass damit heute nur noch das gemeint ist, was anderswo verletzt wird. Er hat den Bezug zu den Ländern der ersten Welt verloren, und genau diesen Bezug wieder herzustellen ist die Forderung Negts.

Er argumentiert seine Forderung ausgehend von einer Dreiteilung der Menschenrechte. Die MR gliedern sich ihm zufolge in: 1. "Artikel, die den Schutz körperlicher Unversehrtheit betreffen", 2. Artikel, die bürgerliche Freiheiten wie das Recht auf politische Beteiligung, Versammlungsrechte etc. schützen und 3. individuelle und soziale Emanzipationsrechte (Negt 2001, S.381). Die Rechte der dritten Kategorie unterscheiden sich von den ersten beiden dadurch, dass sie nicht bereits Vorhandenes schützen wollen, sondern dem Menschen die Schaffung von Bedingungen ermöglichen sollen, unter denen ein Leben in Würde erst möglich ist. Negt sagt dazu weiter: "Jeder Mensch hat das Recht auf einen Ausstattungsbestand von Lebensbedingungen, von konstituiertem Gemeinwesen für politische Freiheitsfähigkeit und von individuellen Sicherheitsvorkehrungen, der der Kulturstufe und dem objektiven Reichtum der Gesellschaft, deren Mitglied er ist, angemessen ist [...]" Negt möchte damit sicherstellen, dass nicht nur ein absolutes Mindestmaß an Gütern und Bedingungen gemeint ist, das als Basis für ein würdevolles Leben dienen soll, sondern ein dem Umfeld entsprechendes Maß. Davon ist in den Menschenrechten zwar nicht wörtlich die Rede, Artikel 22 kann aber in diese Richtung ausgelegt werden, denn dort wird gesagt: "Jeder hat als Mitglied der Gesellschaft das Recht auf soziale Sicherheit und Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit sowie *unter Berücksichtigung der Organisation und der Mittel jedes Staates* in den Genuss der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen, die für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlich sind." (Hervorhebung durch den Autor).

Obwohl die Formulierung zunächst anklingen lässt, dass die Mittel des Staates ein limitierender Faktor bei der Bereitstellung der genannten Rechte sein können (denn es wird von der Berücksichtigung der Mittel, nicht aber der Kulturstufe eines Staates gesprochen), lässt sie genügend Interpretationsspielraum, um auch die Lesart zu rechtfertigen, dass die vorhandenen Mittel als Vergleichsmaßstab für das Ausmaß der bereitzustellenden Rechte dienen sollen, und so nicht nur ein nach oben, sondern auch nach unten hin begrenzender Faktor sind.

Diese Interpretation dient Negt als argumentatorische Brücke, um die ganze Gruppe der Menschenrechte, die sich um soziale und individuelle Emanzipation drehen, nicht nur auf Staaten zu beziehen, wo absolute Standards für ein würde-

volles Dasein unterschritten werden, sondern auch auf jene Staaten, wo diese Standards zwar längst für den größten Teil der Bevölkerung erreicht oder übertroffen wurden, jedoch durch große relative Gefälle in der Verteilung der Rechte und Güter Diskriminierungen anderer Art in den Vordergrund treten.

Negt geht es darum, dass Menschenrechte, und mit ihnen Menschenwürde, nicht einfach per Definition verliehen werden, sondern "Kampfrechte" sind (siehe z.B. Negt 2001, S. 394, S.402), die in der politischen Auseinandersetzung erworben und gesichert werden müssen. Er schreibt ihnen universelle Geltung zu, wenn er sagt: "Meine Position dazu ist eindeutig: Bürgerrechte unterscheiden sich [...] von Menschenrechten dadurch, dass sie als Mittel des Staates eingesetzt sind, die vorstaatlichen Menschenrechte zu schützen und zu realisieren." und etwas später "Einen Menschen wegen Homosexualität hinrichten zu lassen ist in jeder Gesellschaft, was immer ihre Verfassung im einzelnen vorschreiben mag, ein Verbrechen und eine Verletzung von Menschenrechten. Aber wie ein solches Verbrechen empfunden wird, welche Möglichkeiten bestehen, es zu durchschauen, den Tatbestand selbst als normal hinzunehmen oder als Abweichung von der Norm zu akzeptieren, das hängt vom Zustand der jeweiligen Rechtskultur ab, von religiösen Sitten, dem Emanzipationsstand der Subjektivität usw.". Mit anderen Worten: obgleich kulturelle Gegebenheiten Unterschiede im Umgang mit den Menschenrechten machen können, tangieren sie nicht deren Gültigkeit im Kern.

Zusammenfassend möchte ich Negt in Bezug auf seinen Würdebegriff so interpretieren: Der Menschenwürde kommt in den Menschenrechten eine, wenn nicht die zentrale Rolle zu. Sie gilt in allen Kultur- und Rechtskontexten gleichermaßen, obwohl es verschiedene staatliche Interpretationen in der Form verschieden verfasster Grundrechte geben kann. Sie gilt auch dann, wenn das Rechtssystem selbst keine echte Durchsetzbarkeit der daraus erwachsenden Rechte bietet (vgl. ebd., S.389, 393). Die Würde ist als Teil der Menschenrechte ein Kampfrecht, also das, was Wetz als "Gestaltungsauftrag" bezeichnet. Arbeit hat einen wesentlichen Anteil an der Herstellung menschenwürdiger Lebensbedingungen, und dient auch, aber nicht nur, der Sicherstellung der Autonomie des Individuums, und wird daher ebenfalls als Menschenrecht geschützt (s. ebd., S. 383). Der kulturelle und ökonomische Entwicklungsstandard eines Staates ist entscheidend für die konkrete Verwirklichung menschenwürdiger Umstände, d.h. obwohl Würde

ein universales Gut bzw. Recht ist, ist ihre konkrete Manifestation abhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten. Die "gerechten und befriedigenden Arbeitsbedingungen", der "gleiche Lohn für gleiche Arbeit", und die konkrete Ausgestaltung der "der menschlichen Würde entsprechenden Existenz", wie in Artikel 23 der Menschenrechte gesagt wird, müssen also stets im Kontext der kulturellen und ökonomischen Randbedingungen interpretiert werden.

Weitere Stimmen

Franz Josef Wetz verweist auf zwei Aspekte der Menschenwürde: einmal wird Würde in der Geschichte und Literatur als *Wesensmerkmal* des Menschen behandelt. So etwa im Christentum, das die Würde des Menschen in dessen Gott-ebenbildlichkeit und seiner unsterblichen Seele begründet sieht. Aber auch Kant schreibt dem Menschen durch seine Vernunftbegabtheit und moralische Entscheidungsfreiheit Würde als Wesensmerkmal zu. Sowohl im religiösen Sinn, als auch bei Kant, begründet durch den kategorischen Imperativ, besitzt dieses Wesensmerkmal absolute Gültigkeit. Es ist von allen Menschen in allen Situationen zu achten und zu wahren.

Daraus folgt der zweite Aspekt der Menschenwürde als *Gestaltungsauftrag*. Da die Würde der anderen absolut gilt, verpflichtet sie uns zu würdevollem Verhalten ihnen und auch uns selbst gegenüber, wie auch Kant explizit erwähnt (Kant, 1974, S. 52f, 61).

Würde ist hier also gleichzeitig passiver Wesenszug des Menschen, und als solcher Grund eines aktiven Gestaltungsauftrages des Verhaltens. Diese Unterscheidung ist nicht selbstverständlich, wie z.B. bei der Würdekonzepktion Schabers zu sehen sein wird, wo der passive Aspekt im Vordergrund steht, oder Negts, wo der aktive Aspekt dominiert.

Wetz kritisiert in der Folge die theoretisch fragwürdigen Begründungen der Würde als Wesenszug sowohl im christlichen Verständnis, als auch in der säkularen Variante bei Kant. Die religiöse Begründung der Würde als einer Folge der Gott-ebenbildlichkeit kommt für Wetz im Rahmen einer offenen Gesellschaft nicht in Frage, da sie eine einzige Weltanschauung forciert, die aber niemandem aufgezungen werden darf (Wetz, 2008, S. 35). Ebenso taugt für Wetz die Sittenlehre

Kants nicht als "Leitidee eines Regelwerks mit kulturinvariantem Gültigkeitsanspruch" (ebd., S. 36). Wetz bezweifelt, dass "Vernunftbesitz und Freiheit als solche bereits einen absoluten Wert darstellen. Hierfür fehlt jede stichhaltige Begründung; solche wird von Kant lediglich vorgetäuscht oder künstlich erzeugt." (ebd.). Man kann hier natürlich einwenden, dass Kant sehr wohl eine Begründung des Wertes der Vernunft und der moralischen Freiheit liefert, nämlich den kategorischen Imperativ, der den autonomen Willen als sich selbst verpflichtende Entität zum Gegenstand hat. Auch andere, vernunftphilosophische Begründungen einer inhärenten Würde, wie der Diskursethik, möchte Wetz nicht gelten lassen, da hier die Würde als "denknotwendige Voraussetzung" des herrschaftsfreien Diskurses (ebd., S. 37) zwar logisch notwendig ist, aber nach Wetz daraus noch nicht auf deren metaphysische Realität geschlossen werden darf.

Wetz' Ausweg aus dieser prekären Situation ist nun, die Würde nur noch als Gestaltungsauftrag zu denken, da alle inhärenten Würdekonzeptionen weltanschaulich gefärbt seien. Nur eine anthropologisch begründete Würde, die aus der Selbsterkenntnis des Einzelnen als verletzliches, leidensfähiges Wesen entspringt, kann allgemeinen Gültigkeitsanspruch stellen. Die Frage, warum einem aber an seines Nächsten Wohlergehen gelegen sein soll, beantwortet Wetz folgendermaßen: "Einmal aus rechtverstandenen Eigeninteresse, nach dem wir schon deshalb wollen sollten, dass auch anderen gewährt werde, was wir für uns selbst als Mindeststandard beanspruchen; nur so können wir mittelfristig die Erfüllung der eigenen Wünsche und Interessen sichern." Diese erste Begründung stellt aber nur eine Umformulierung der "goldenen Regel" dar ("Was du nicht willst, das dir man tut..."), und liegt damit nahe an Kants kategorischem Imperativ, der von Kant selbst als eine elaboriertere Version dieser Regel gesehen wird (Kant, 1974, S. 69) - einer Begründung, die Wetz zuvor selbst als ungenügend kritisiert hat. Wetz weiter: "Dann sollte uns aber auch daran gelegen sein aus jener rationalen Überlegung, die einen Schritt zur Seite voraussetzt, dass Not, Schmerz, und Erniedrigung für andere nicht weniger wiegen als für einen selbst, sowie aus Dankbarkeit für das eigene gute Leben, wenn es ein solches ist." Auch der zweite Teil von Wetz Begründung kann nicht ganz überzeugen. So sehr ihm darin zuzustimmen ist, dass der Blick auf die Leidensfähigkeit der anderen einem jeden Grund genug sein sollte, sein Verhalten so zu zügeln, dass er dieses Leid nicht nur nicht ver-

mehrt, sondern vermindert, wo immer möglich, so wenig lässt sich hier eine "rationale Überlegung" als vielmehr ein Appell an ein (christlich geprägtes) Mitgefühl ausmachen. Die Titulierung als "rational" wirkt hier ein wenig künstlich, um der inhaltlich sehr zustimmungsfähigen Aussage ihre christlichen Konnotationen zu nehmen. Lässt man sich davon aber nicht beirren, so bleibt auch Wetz' Appell ganz klar weltanschaulich geprägt.

Wetz schreibt weiter: "Solches Würdebild zu verstehen dürfte angesichts der beschriebenen Zerbrechlichkeit und ständigen Gefährdung des menschlichen Lebens nicht sonderlich schwer fallen, und es bedarf keiner subtilen ethischen Begründungen, um einzusehen, dass die Erfüllung der angedeuteten Bedürfnisse und Interessen für alle Menschen dauerhaft gesichert sein sollte, weil sie überhaupt erst menschenwürdige Verhältnisse schafft. Man darf sogar sagen: Wem die Forderung nicht auf Anhieb einleuchtet, [...], ist wohl dumm, hartherzig oder verstockt." Er spricht sich also für ein intuitiv einleuchtendes Verständnis von Menschenwürde aus, das gar keiner näheren Begründung bedarf. Darin möchte ich ihm zwar inhaltlich in vollem Umfang zustimmen, es löst aber letztendlich keines der Probleme, derentwegen überhaupt nach einer näheren Bestimmung von Menschenwürde gesucht wird.

Ich sehe hier drei Schwierigkeiten: Erstens: Wären mit diesem intuitiven Verständnis keine praktischen Probleme verbunden, wie etwa Fragen nach der Vereinbarkeit gegensätzlicher Interessen bei Schwangerschaftsabbrüchen, bei der Wohlstandsverteilung, bei der Gestaltung von Arbeitsverhältnissen etc., dann hätten wir wahrscheinlich längst eine Gesellschaftsform erreicht, in der die grundlegenden Konflikte gelöst sind. Gerade weil unsere Gesellschaftssysteme aber der Lösung eben dieser Konflikte dienen sollen, und hier ein rein intuitives Würdeverständnis keine klaren oder auch widersprüchliche Handlungsanweisungen liefert, suchen wir überhaupt nach einem klareren Begriff der Menschenwürde. Zweitens verliert sich in Wetz' Begründung überhaupt die Notwendigkeit für einen Würdebegriff an sich, da seine Forderungen eigentlich rein moralischer Natur sind, aber diese moralischen Forderungen, wie Schaber zeigt, auch ohne auf einen Würdebegriff rekurren zu müssen gültig sein können. Und drittens verliert der Würdebegriff als reiner Gestaltungs- oder Handlungsauftrag (im Sin-

ne von "würdevolles Handeln") seine Verbindung zur "angeborenen Würde", die für die Menschenrechtscharta die Grundlage des gesamten Abkommens bildet.

Peter Schaber lehnt die Würdekonzepktion Kants ab, und versucht eine eigenständige Definition. Er meint, sie sei zu weit gefasst, weil nicht jede Instrumentalisierung einer Person gleichzeitig eine Verletzung ihrer Würde bedeutet. Sein Beispiel dazu lautet, dass jemand zum Zwecke eines Vorteilsgewinns eine andere Person belügen könnte, und sie auf diese Weise instrumentalisiert. Gleichzeitig stellt eine Lüge zwar eine moralisch verwerfliche Handlung dar, ist aber nicht als Verletzung der Menschenwürde zu betrachten³.

Dies ist nicht unbedingt überzeugend. Zur Klärung der Frage, wann genau man von Instrumentalisierung sprechen kann, muss man sich zunächst über zwei Dinge Klarheit verschaffen. Erstens: Welches Ziel verfolgt der Lügende mit seiner Lüge in Bezug auf den Belogenen? Und zweitens: Was genau verstehen wir unter Instrumentalisierung? Ich lege hier die Bedeutung nahe, dass Instrumentalisierung dann stattfindet, wenn ein Mensch in positiver (im Sinne von tatsächlich stattfindender) Weise zum reinen Mittel der Zweckerreichung eines anderen gemacht wird. Da wir alle auf verschiedenste Arten gewollt oder ungewollt stets Teil aller möglichen Zweckverfolgungen anderer sind, scheint es mir sinnvoll, dass eine bloß passive Einbeziehung eines Menschen in die "Geschäfte" anderer noch nicht als Instrumentalisierung im engeren Sinn zu werten ist.

Dient die Lüge nun dazu, falsche Tatsachen vorzutäuschen, um die Person davon abzubringen, den Vorteilsgewinn durch eventuelle Handlungen zu gefährden, liegt noch keine Instrumentalisierung vor, die Person soll ja gerade *nicht* Teil des Geschehens werden, welches den erwarteten Vorteil für den Lügner bringt⁴. Dient

³ Kant verwendet in der GMS (1974 S.61f, Orig. S.67f) zur Begründung des Zweck-an-sich-Arguments ein ähnlich lautendes Beispiel: „Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.“ Der Unterschied zu Schabers Beispiel besteht aber darin, dass in Kants Beispiel von einem falschen Versprechen die Rede ist, welches den anderen zum bloßen Zweck macht, indem es ihn in die Zwecke des Lügenden einbindet.

⁴ Es wären wohl Situationen denkbar, wo das aktive Belügen den Zweck verfolgen soll, einen anderen von meinen Geschäften fern zu halten, und daher sehr wohl als positive Instrumentalisierung gesehen werden muss. Dies könnte etwa dann der Fall sein, wenn im normalen Lauf der Dinge zu erwarten wäre, dass jemand Teil des Geschehens ist (z.B. ein Arbeitskollege), ich diesen aber zur Erreichung eigener Zwecke vorübergehend fern halten möchte und z.B. durch eine Lüge

die Lüge hingegen dazu, eine Person dazu zu bringen, eine aktive Rolle in dem Geschehen zu spielen (etwa, Partei für den Lügner zu ergreifen oder für seine Zwecke günstige Umstände herzustellen), dann liegt eine Instrumentalisierung vor, da die Person als Instrument im Geschehen verwendet wird, welches nur dem Zweck des Lügners dient, sie selbst in ihrer Autonomie aber keine Würdigung erfährt. Nicht jede Lüge kann daher automatisch als die Instrumentalisierung einer Person gelten. Rein alltagspraktisch scheint mir der erste Fall, nämlich Personen durch Lügen auf Distanz zu den eigenen Zwecken zu halten, auch als der relevantere.

Schabers zweites Gegenargument ist ebenfalls problematisch. Er zitiert Hoerster mit dem Beispiel der Blutabnahme gegen den Willen eines Patienten. Hoerster meint nun: "Sicher muss man es als eine Instrumentalisierung ansehen, wenn einem Menschen zu irgendeinem Zweck, der nicht der seine ist, gegen seinen Willen Blut entnommen wird. Ist eine solche Blutabnahme unter gewissen Umständen aber nicht trotzdem ethisch legitim?" (Schaber, 2002, S. 123). Es wäre nun sehr interessant zu erfahren, worin diese "gewissen Umstände" bestehen könnten, um sich über seine These ein Urteil bilden zu können. Ich kann keine Umstände ausmachen, die ein solches Vorgehen legitimieren würden, außer – vielleicht - dass mit der Blutabnahme dem Patienten selbst geholfen werden kann (z.B. zum Zwecke einer Untersuchung im Falle eines schwerwiegenden Krankheitsverdachtes), und selbst dann hat der Patient ein Recht darauf, medizinische Hilfe nicht anzunehmen. Wäre der Patient bei Bewusstsein und zurechnungsfähig, muss auch hier die Legitimität eines solchen Vorgehens in Abrede gestellt werden. Sicher kein legitimer Grund wäre es, wenn dadurch einem anderen Menschen das Leben gerettet werden könnte, sonst könnte man im nächsten Schritt Zwangsorganspenden als legitimes Vorgehen bezeichnen. Die rätselhaften gewissen Umstände sind hier ausschlaggebend für das Urteil zu dieser These. In seiner jetzigen Form ist das Argument ungenügend. Da dies aber die einzigen Bedenken sind, die Schaber vorbringt, kann Schabers Kritik am kantischen Verständnis von Würde nicht überzeugen.

veranlasse, dass derjenige um seine Versetzung bittet. Wo genau die Grenze zu ziehen ist, muss dann von Fall zu Fall entschieden werden.

Schaber geht nun weiter und sucht nach einem engeren Würdeverständnis. Er findet es zunächst im *Recht, nicht erniedrigt zu werden*. Intuitiv kann man dieser Idee nur zustimmen. Er bringt die Beispiele von Folter und ein Leben in absoluter Armut. Beiden ist die Erniedrigung der Betroffenen gemeinsam. Woran genau er die Erniedrigung in diesen Fällen festmacht, lässt er noch offen. Das Argument bleibt dadurch schwach. Obwohl die Intuition hier sicher zustimmt, dass Erniedrigung zumindest ein Aspekt dieser beiden Situationen sein kann, fehlt der logisch stringente Schluss. Es gibt z.B. Fälle, wo Menschen ein Leben in absoluter Armut selbst wählen, oder dieses zumindest mit Würde ertragen (z.B. indische Sadhus). Dem zweiten Problem, der Frage nämlich, woran nun Erniedrigung erkannt werden kann, begegnet Schaber mit dem Verweis auf die *Selbstachtung*.

Sobald der Mensch sich nicht mehr selbst achten kann, wurde er erniedrigt und seiner Würde beraubt. Hier gibt es wiederum einige Sonderfälle: 1. Der Fall, dass ein Mensch trotz schlechtester Behandlung seine Selbstachtung nicht verliert, ist für Schaber auch ein Fall, in dem dessen Menschenwürde nicht verletzt wurde. Dieses Problem löst Schaber, indem er darauf hinweist, dass es durchaus starke moralische Verpflichtungen gegenüber Menschen gibt, die nicht durch dessen Würde begründet werden (Schaber, 2002, S. 121, 129). Das bedeutet: nur weil jemand genügend psychische Stärke hat, seine Selbstachtung auch unter Folter nicht zu verlieren, wird dadurch sicher nicht die Folter moralisch legitimiert. 2. Im Falle Ungeborener ist Schaber der Meinung, dass unsere Intuitionen uns hier nicht weiterhelfen bzw. zu widersprüchlichen Ergebnissen führen werden. Er schlägt vor, Ungeborenen keine Würde zuzusprechen, und verweist sogleich auf die vorhin erwähnten moralischen Pflichten, die auch dann bestehen, wenn sie nicht durch Achtung der Würde begründet werden. 3. Die schwierigen Fälle kleiner Kinder und schwer geistig Behinderter möchte Schaber durch den Vorschlag lösen, alle Menschen von Geburt an mit inhärenter Würde ausgestattet zu betrachten. Seine Begründung erscheint jedoch fragwürdig: Da man nie mit Sicherheit sagen kann, wo die Grenze zu ziehen ist, wer zu Selbstachtung bereits oder noch fähig ist, und wer nicht, ist man auf der sicheren Seite, allen Menschen Würde zu gewähren.

Dieses Argument erweist sich meiner Meinung nach bei näherer Betrachtung kontraproduktiv: Schaber erkennt hier implizit an, dass es durchaus Fälle geistig

behinderter Menschen oder Kleinstkinder geben kann, die nicht die kognitiven Kapazitäten haben, um Selbstachtung zu empfinden (oder noch nicht einmal ein Konzept von Selbst haben, das die Voraussetzung dafür bildet), und die daher seiner Argumentationslinie folgend keine inhärente Würde besitzen können, da er diese ja an die Selbstachtung knüpft. Um rechtliche Schwierigkeiten zu vermeiden, sollen wir ihnen trotzdem Würde zugestehen. Durch diese Schlussfolgerung gibt Schaber aber sein Konzept einer dem Menschen inhärenten Würde auf, und macht sie zu einer Sache von Zuschreibung.

Dadurch wird aber die intakte Selbstachtung für die Menschenwürde keinesfalls unbedeutend. Sie kann aber nicht als notwendiges oder gar hinreichendes Kriterium der Begründung von Würde fungieren. Vielmehr scheint mir das Kriterium der Selbstachtung inhaltlich stark verwandt zu sein mit Kants Vorstellung des autonomen Individuums, welches sich selbst zum Zweck hat. Der Mensch, welcher selbst Zweck ist, muss sich im Wissen darum auch als solcher achten. Diese Selbstachtung sieht auch Kant selbst dem kategorischen Imperativ geschuldet. Allerdings scheint für Schaber die Selbstachtung des Menschen eine eher passive Angelegenheit zu sein. Man hat sie oder man hat sie nicht, man wird ihrer beraubt oder auch nicht. Kant hingegen sieht den Menschen gefordert, sich seiner selbst würdig zu erweisen, und sich beispielsweise anderen nicht zu unterwerfen. Hier spielt die Selbstachtung eine aktivere Rolle, eine, die wir selbst hervorbringen und sicherstellen müssen.

Angela Augustin nähert sich dem Würdebegriff von juristischer Seite und untersucht verschiedene Möglichkeiten, diesen einzugrenzen. Ihr erster Vorschlag ist, über die Verwendungskontexte des Begriffes auf den Inhalt des Begriffes zu schließen. Das Deutsche Verfassungsgesetz verwendet die Menschenwürde als das "Recht auf Rechte", da sie als Begründung für die Zuerkennung von unveräußerlichen Menschenrechten dient. Ähnlich wird die Würde in den UNO Pakten I und II verwendet. Die Schweizer Bundesverfassung verwendet die "Würde der Kreatur", gibt aber keine weiteren Hinweise auf die Bedeutung des Begriffes.

Eine zweite Möglichkeit sieht sie darin, den Würdebegriff über seine funktionalen Eigenschaften innerhalb eines (insbesondere rechtlich) kodifizierten Kontextes zu spezifizieren. Sie kommt zu dem Schluss, dass diese Strategie nur dazu dienen

kann, Kodifikationen von Menschenwürde zu konkretisieren, nicht aber, eine umfassende Begründung für die Gültigkeit der Würde selbst zu geben.

Schließlich nähert sie sich über verschiedene moralphilosophische Begründungsversuche dem Begriff. *Leistungskonzepte* verstehen Würde als ein Attribut, welches erworben, verloren, vermehrt und vermindert werden kann (so z.B. bei Luhmann⁵, sowie W.G. Vitzthum⁶). Diese Konzepte eint, dass es keine Begründung einer stets vorhandenen, von Geburt an (oder noch früher) vorhandenen Menschenwürde gibt. Es lassen sich außerdem zu all diesen Vorstellungen Beispiele zeigen, die einem Menschen, der bestimmte Leistungen nicht erbringt oder erbringen kann, die Würde absprechen, dies aber unserer intuitiven und in der Menschenrechtscharta verankerten Vorstellung einer inhärenten Menschenwürde krass zuwiderläuft. *Mitgiftkonzepte* betrachten Würde als angeboren, und sind für die verfassungsrechtliche Literatur am bedeutsamsten. Sie erwähnt zunächst religiös (vor allem jüdisch-christlich) begründete Würdevorstellungen. Diese können zwar dazu dienen, den geistesgeschichtlichen Hintergrund von Rechtssystemen zu beleuchten, taugen aber nicht als Rechtsgrundlage in säkularen Staaten. Deshalb wird in der Rechtstheorie oft auf den vernunftbasierten Begründungsversuch Kants zurückgegriffen⁷. Kant gesteht dem Menschen Würde zu, weil er sich selbst zum Zweck machen kann. Obwohl auch diese Position kritisch ist (z.B. von Schaber), scheint es sich dabei in den Augen Augustins aber um ein weit tragendes Verständnis von Würde zu handeln. *Anerkennungskonzepten* ist gemein, dass Würde als ein von Menschen an Menschen verliehenes Prädikat verstanden wird⁸. Obwohl diese Sichtweise den Vorteil bietet, keine universalistische Begründung zu benötigen, birgt sie den Nachteil, Würde auf eine Stufe mit anderen von Menschen verleihbaren Prädikaten zu stellen. Dadurch

⁵ Siehe Kapitel 2.3.

⁶ „Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff“, JZ 1985, 201-207

⁷ Z.B. von G. Luf („Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neueren deutschen Grundrechtstheorie“ in: *Festschrift für E.A. Wolff zum 70. Geburtstag am 1.10.1998*, Berlin 1998), G. Dürig (mit seiner „Objektformel“: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem blossen [sic] Mittel, zur vertretbaren Grösse [sic] herabgewürdigt wird.“ in: „*Der Grundrechtsansatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrecht [sic] und Art.1 Abs.1 in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes*“, AöR 81 (1956), 117), Chr. Enders (Würde als „Recht auf Rechte“, in „*Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art.1 GG*“, Tübingen 1997), E. Tugendhat (in: „*Vorlesungen über Ethik. Siebzehnte Vorlesung: Menschenrechte*“, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1997, 336, in Aufnahme von H. Shue: „*Basic Rights*“, Princeton 1980, 18ff.).

⁸ So etwa Honneth, siehe Kapitel 2.2., und H. Hofmann („*Die versprochene Menschenwürde*“, AöR 118 (1993), 351 (361)).

wird Würde aber zu einem kontingenten Wert, der in einer Gesellschaft existieren kann, aber nicht muss (Augustin, 2002, S. 117).

Augustin schließt mit dem Fazit, die Vieldeutigkeit des Würdebegriffes so offen wie möglich zu lassen, und rechtsverbindliche Definitionen von Würde nur so eng wie unbedingt notwendig zu fassen: „Wenn Menschenwürdekonformität behauptet und bestritten wird, sind Argumente erforderlich, um die Differenzen und damit die rechtlichen Konsequenzen zu entscheiden. Andererseits droht eine zu starre Definition, die nicht von allen anerkannt wird, die Akzeptanz der Menschenwürdegarantien und ihrer Rechtsfolgen in Frage zu stellen. Ein quasi vermittelnder Ansatz bestünde darin, zwar keine abschliessende [sic] Definition zur Anwendung zu bringen, aber immerhin abstrakt-generelle Kriterien vorzuschlagen, die einen Menschenwürdeverstoß begründen, ohne aber deren abschließenden Charakter zu behaupten.“ (Augustin, 2002, S. 118).

2.3. Abgrenzung des Würdebegriffes zu verwandten Begriffen

Nach den philosophischen Standpunkten in Kapitel 2.2. erfolgt nun eine Gegenüberstellung mit verwandten Begriffen aus dem Feld der Soziologie. Hier wird ersichtlich, wie sich die Bedeutung des Würdebegriffes durch die Einbettung in einen bestimmten theoretischen Rahmen verändert, was sich in Kapitel 3 noch genauer zeigen wird. Die Systemtheorie Luhmanns stellt einen wichtigen soziologischen Bezugspunkt dar, weshalb hier auch deren Würdekonzept zu Wort kommen soll. Berger liefert eine plausible Unterscheidung der Begriffe Ehre und Würde, die bei anderen Autoren oft unterbleibt, wie etwa auch bei Simmel und Weber, deren Würdeverständnisse als historische Vergleichshorizonte dienen.

Georg Simmel – Würde und Pflicht

Simmel versteht in seiner "Einleitung in die Moralwissenschaft" unter Würde eine Pflicht gegen sich selbst. Ich möchte seine Überlegungen für diese Arbeit kurz anreißen, weil ihre Entstehungszeit (die zweite Auflage erschien 1904) relativ kurz vor die Zeit des Nationalsozialismus fällt. Vielleicht dadurch stehen Simmels Vorstellungen von Würde in einem interessanten Kontrast zum Würdebegriff der

Menschenrechtsdeklaration, die ja historisch unter dem Eindruck der Gräueltaten der Nazizeit entstanden ist.

Er konstruiert für sein Argument zunächst einen Ich-Begriff, der einer Zweiteilung unterliegt, in der Folge wird dann ein Teil dem anderen verpflichtet sein. Dies lässt sich am besten am Originaltext zeigen:

"Wie wir rein intellektuell das Ich, das Ganze der Persönlichkeit von den einzelnen Vorstellungen unterscheiden, die aus jenem hervorgehen und sich zu ihm verhalten, wie die Wellen zum Meer: so hebt sich auch die einzelne Handlung von dem Gesamtcharakter, von dem praktischen Ich ab. Nun ist aber dieses scheinbar substantielle und mit einem einheitlich bestimmten Charakter begabte Ich in Wirklichkeit doch nichts anderes als die Hauptsumme der einzelnen Vorstellungen, die jeweilige Majorität, die der einzelnen gegenüber als geschlossene Einheit auftritt. Diese Trennung des Ich in einen relativ bleibenden und substantiellen, und einen ephemeren und funktionellen Theil ermöglicht nun auch einen Begriff der Pflicht gegen sich selbst." (Simmel, 1989, S. 177)

Wir wollen hier nicht näher untersuchen, inwieweit Simmels Vorstellung, das Ich sei nichts anderes als die Summe aller von ihm ausgehenden Vorstellungen und Handlungen, nach heutigen Erkenntnissen haltbar ist. Seine Unterscheidung eines substantiellen Ich und eines funktionellen Teils, also etwa einer einzelnen Handlung, scheint aber für sein Argument konzeptionell durchaus annehmbar. Er schreibt weiter:

"Wie die soziale Gesamtheit von dem einzelnen Mitglied ein Handeln fordert, das sich in bestimmter Weise zu ihr verhält und in sie einordnet, so unterliegt auch die einzelne Vorstellung einem Sollen, das ihr ein bestimmtes Verhältnis zu der Gesamtheit der übrigen, zu dem Ganzen der Persönlichkeit vorschreibt. Der Begriff der Würde ist es, der dies vor allem stützt; ihre Erhaltung erscheint durchaus als Pflicht gegen sich selbst; und sie bedeutet, dass die einzelne Vorstellung [...] ein Maass und eine Richtung haben, die durch den gesammten Inhalt der Persönlichkeit angegeben und ihm angemessen sind und an deren Stelle ganz abweichende als würdige gefordert werden, wenn die übrige Persönlichkeit eine andere ist; [...]" (ebd.)

Soweit versteht Simmel unter Würde also eigentlich etwas, was wir mit Integrität, Kontinuität, Verlässlichkeit oder Prinzipientreue bezeichnen könnten, was wie-

derum einen Ehrbegriff nahelegt. Das Ich ist mit jeder neuen Vorstellung, jedem neuen Gedanken seiner Integrität verpflichtet. "Andere", "unpassende" Gedanken sind unwürdig. Das klingt recht totalitär. Fraglich ist, wie Simmel eine tiefgreifende Veränderung persönlicher Ansichten bewerten würde, die durch das Erkennen von Irrtümern, oder eine besonders prägende Erfahrung ausgelöst werden kann. Verlieren wir gleich unsere Würde, nur weil wir unsere Meinung ändern? Das Widersprüchliche einer Pflicht gegen sich selbst löst er meiner Ansicht nach mit dieser Konstruktion weniger auf, als es zu betonen. Dies gelingt Kant mit seinem sich selbst gesetzgebenden Individuum besser. Simmel weiter:

"[...] die Würde des Bürgers bedeutet inhaltlich etwas ganz Anderes, als die des Königs, die Würde des Mannes etwas Anderes als die der Frau etc.; Deshalb ist aber auch der Begriff der Würde der Menschheit ein unklarer und leerer. Würde hat ein Wesen nur dann, wenn es sich von anderen unterscheidet, wenn ein umfassendes Ganzes vorhanden ist, gegen das es sich durch seine Eigenschaften derart abhebt, dass sich daraufhin ein bestimmtes Verhalten als das richtige für jede Aeussierung dieses Wesens ergibt." (ebd.)

Hier führt Simmel den Aspekt der Unverkennbarkeit, der Einzigartigkeit ein, die einem Wesen Würde verleiht. Deshalb spricht Simmel dem Individuum Würde zu, nicht aber der Gemeinschaft. Auch hier spricht Simmel von der Würde eher im Sinne einer Standesehre, die eben nicht für alle dieselbe ist, sondern vielmehr verschieden sein *muss*, um den eigenen Platz in der Gesellschaft herauszustreichen.

Simmel weitet nun im nächsten Schritt seiner Argumentation die Gültigkeit des Prinzips, dass der Teil dem Ganzen gegenüber verpflichtet ist, auf die Beziehung des Individuums zur Gesellschaft aus:

"Und ebenso ist das Ich für sich allein betrachtet eine völlig leere Form, aus der unmöglich eine Pflicht hervorgehen kann. Aber die Gesamtheit seiner Inhalte trägt beim Individuum einen bestimmten Charakter, der für das einzelne Vorstellen und Thun eine gebieterische Norm mit sich bringt. Wie die kleinere Gruppe, die als Einheit, als Sozialatom in einer grösseren einbegriffen ist, sich dieser unterordnen muss, wie weiterhin das Individuum seiner Gruppe, so muss innerhalb des Individuums die einzelne Vorstellung sich zum Ganzen seines Wesens verhalten, indem auch hier jenes eigenthümliche Doppelverhältniss stattfindet, das für alles Ethische die tiefste Voraussetzung und Grundlage bildet: dass der Einzelne

einerseits einem Ganzen zugehört und Theil desselben ist, andererseits aber doch selbständig ihm gegenübersteht. Daraus würde sich eine bedeutsame Verbreiterung des Sollens ergeben; die Beschaffenheit und die Ziele jeglicher Gesamtheit würden demnach ein unter die Kategorie des Sollens fallendes Verhalten für das Individuum normieren, gleichviel ob dieses Individuum schon aus vielerlei Personen besteht, die nur als Einheit innerhalb eines grösseren Kreises wirken, oder ob es ein einzelner Mensch innerhalb einer Gruppe [...]" (Simmel, 1989, S. 178)

Simmel verpflichtet das Individuum zum Dienst am größeren Ganzen, welchem es angehört.

Zusammenfassend: Simmels Würdebegriff ist eigentlich ein Ehrbegriff. Würde ist zwar jedem Individuum eigen, variiert aber in ihrer inhaltlichen Bedeutung je nach Stand oder Geschlecht. Er schreibt dem Wesen kraft seiner Einzigartigkeit Würde zu, die gleichzeitig eine Verpflichtung dem Ganzen gegenüber bedeutet. Der "Gestaltungsauftrag" seiner Würde ist also die Treue des Teils zum Ganzen, das in Simmels Vorstellung moralisch immer im Recht ist, sei es nun auf der Ebene des Individuums in Form des "substantiellen Ichs", oder als gesellschaftliches Ganzes. Trotz der wesentlichen Unterschiede zu moderneren Würdeauffassungen lassen sich doch zwei Parallelen finden: erstens die Doppeldeutigkeit von Würde als Wesensmerkmal und Gestaltungsauftrag, und zweitens der Aspekt der Einzigartigkeit. Im Gegensatz zu Kant, der von einer Selbstgesetzgebung des Individuums ausgeht, die sich aus der vernünftigen, autonomen Anwendung des kategorischen Imperatives ergibt, ist für Simmel das Ganze die gesetzgebende Entität. Darin lässt sich auch eine Gehorsamspflicht für das Individuum sehen. Die historische Entwicklung hat bald gezeigt, welche Konsequenzen ein so verstandenes Ehrgefühl, ein blindes Vertrauen in die moralische Richtigkeit der Pflichterfüllung seiner Gesellschaft gegenüber haben kann, und hat in der Folge auch zur Deklaration der Menschenrechte geführt. Diese Erklärung führt zwar nicht näher aus, worauf sich die Menschenwürde gründet, die als Basis für alle dort angeführten Rechte dient. Sie schließt aber dezidiert alle denkbaren Fehlentwicklungen aus, die aus der Anwendung einer falsch verstandenen Pflichterfüllung folgen können. Von einer Gehorsamspflicht ist darin keine Rede mehr, ausgenommen der Verpflichtung aller Staaten, sich im Einklang mit diesen Rechten zu verhalten.

Wenn auch Simmels Würdeverständnis keinen großen Beitrag zum Würdebegriff in dieser Arbeit leisten kann, so zeigt es aber gerade durch seine Schwächen, die erst durch die Rückschau auf die Zeit des Nationalsozialismus deutlich werden, wie wichtig ein Würdeverständnis ist, das nicht auf Ehre und damit sozialen Normen beruht. Denn soziale Normen, so notwendig und gut gemeint sie normalerweise sind, können ungeplante Konsequenzen haben, die auch die schlimmsten Alpträume in den Schatten stellen. Peter L. Berger schreibt: „Die moderne Entdeckung der Würde fand gerade inmitten der Trümmer abgehalfteter [sic] Ehrbegriffe statt.“ (Berger 1987, S.79).

Max Weber – Standesehre

Max Weber spricht in "Wirtschaft und Gesellschaft" vom "Würdegefühl" im Rahmen seiner Abhandlung der Religionssoziologie (Kap. V §7, S. 385) sowie der Standesehre (Kap. VIII §6, S. 683 - 689). Er versteht darunter aber nur einen Aspekt von Ehre, nämlich den "subjektiven Niederschlag sozialer Ehre" (Weber, 2008, S. 685). Ehre ist das Merkmal der ständischen Lage (im Gegensatz zur Klasse bzw. Partei), die sich "an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft" (Weber, 2008, S. 683). Die Ehre ist eng an den Begriff der Lebensführung geknüpft: "Inhaltlich findet die ständische Ehre ihren Ausdruck normalerweise vor allem in der Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will." Die den Stand definierende Eigenschaft kann sehr unterschiedlicher Art sein: von der Ethnie über ökonomische Dimensionen wie Besitz oder Beruf bis hin zu willkürlichen Merkmalen wie etwa die Straße, in der man lebt. Manche dieser Merkmale sind nur durch Geburt, manche durch Erbe oder Erwerb, andere (wie die Wohnstraße) durch Zufall oder bewusste Wahl erwerbbar. Weber macht eine Unterscheidung in der Natur des Würdegefühls, die von der Privilegiertheit des Standes abhängt: während die positiv privilegierten Stände ihre Würde in ihrem eigenen "Sein" festmachen, und sie dadurch in der Gegenwart verankert sehen, müssen die negativ privilegierten Stände ihre Würde aus einer Zukunft beziehen, die sie erst durch ihre "Mission" erreichen müssen (vgl. Weber 2008, S.385 und S.685).

Weber soll hier nur der Vollständigkeit halber angeführt werden. Interessant ist, dass er, wie Simmel, Würde nur als andere Bezeichnung für Ehre gebraucht. Dies

ist wohl auf den beiden gemeinsamen historischen Hintergrund des beginnenden 20. Jahrhunderts zurückzuführen. Wie Berger (siehe unten) anmerkt, ist die Würde des seiner gesellschaftlichen Einbettung entkleideten Individuums ein Kennzeichen der Moderne, die erst in einer Gesellschaft notwendig wird, in der die Institutionen nicht mehr in der Lage sind, den Menschen verlässliche Orientierungspunkte zur Identitätsbildung zu geben. Kants Würdebegriff, der über 100 Jahre vor Weber und Simmel entstanden ist, scheint hier seiner Zeit um vieles voraus gewesen zu sein, da er völlig ohne Bezug auf gesellschaftliche Normen und Institutionen auskommt und in diesem Sinne ein sehr moderner Begriff ist.

Niklas Luhmann – Funktionale Würde

In "Grundrechte als Institution" erläutert Luhmann sein Verständnis von Würde und Freiheit. Es kann hier nur als Abgrenzung zu den individualistischen Würdebegriffen dienen, da in der Systemtheorie Luhmanns Individuen als solche nicht existieren, sondern als psychische Systeme gesehen werden, die mit anderen Systemen in Kommunikation stehen. Diese Konzeption birgt aber für den Würdebegriff erhebliche Schwierigkeiten, wie wir gleich sehen werden.

Dem Individuum (welches, wie schon gesagt, hier im speziellen Begriffskontext der Systemtheorie verstanden werden muss) fällt nach Luhmann in komplexen Gesellschaftssystemen die Aufgabe zu, die unterschiedlichen Anforderungen, die von den verschiedenen Subsystemen an es herangetragen werden, in einer kohärenten Weise zu integrieren: "Von jedem Menschen wird [...] erwartet, daß er imstande sei, sein Handeln auf mehrere soziale Systeme zu beziehen und deren unausgeglichene Anforderungen in einer persönlichen Verhaltenssynthese zu vereinen. Er kann dies tun in dem Maße, als er in die Lage versetzt wird, seinem Verhalten in den verschiedensten sozialen Situationen eine durchgehende persönliche Linie zu geben und diese zu sozialer Darstellung und Anerkennung zu bringen." (Luhmann, 1965, S. 51). Diese Verhaltenssynthese ist für Luhmann synonym mit der Individualität bzw. Persönlichkeit, die der Mensch durch seine Interaktion erwirbt und projiziert: "Der Mensch gewinnt seine Individualität als Persönlichkeit nur im sozialen Verkehr, indem auf seine Selbstdarstellung, sei es durch Konsens, sei es durch Dissens, eingegangen wird." (ebd., S. 61f). Luhmann unterscheidet dabei nicht zwischen der Selbstdarstellung des Menschen und sei-

ner Identität: "[Es] beginnen in der modernen Psychologie, Anthropologie und Soziologie Theorien an Boden zu gewinnen, welche die Selbstidentifikation des Menschen als Vorgang begreifen, der sich im sozialen Kontakt [...] vollzieht, also im Wissen darum, daß man mit jeder einsehbaren Lebensäußerung absichtlich oder unabsichtlich eine Aussage über sich selbst verbindet. Die Unterscheidung von Sein und Schein [...] ist für das Verständnis dieses Vorgangs ungeeignet. Der Mensch wird die Persönlichkeit, als welche er sich darstellt." (ebd., S. 60).

Selbstdarstellung ist also gleich Individualität ist gleich Persönlichkeit ist gleich die je einzigartige Verhaltenssynthese eines psychischen Systems, das im Spannungsfeld verschiedener gesellschaftlicher Subsysteme steht und deren Anforderungen koordinieren muss. Welchen Platz nimmt nun Freiheit und Würde in der Luhmann'schen Welt ein?

Luhmann dazu: "Freiheit und Würde sind Vorbedingungen dafür, daß der Mensch sich in diesem Sinne als Individuum sozialisieren (bzw. als Interaktionspartner individualisieren) kann." Luhmann hat nun ganz spezifische Vorstellungen davon, was Freiheit und Würde in diesem Kontext bedeuten: "Sie beziehen sich auf spezifische Kommunikationsprobleme, die stets zu erwarten sind, wenn ein Handeln Symbolwert für die Präsentation eines Systems haben soll. Dazu muß das Handeln nämlich Aspekte aufweisen, die nicht als unmittelbar umweltveranlaßt erscheinen; es muß in diesem Sinne 'frei' sein. Und es muß eine gewisse Darstellungskonsistenz aufweisen. Es darf nicht erkennbar widersprüchlich oder fehlerhaft sein, keine nachteiligen Einblicke freigeben. Es muß in diesem Sinne 'Würde' prästieren. Die Begriffe Freiheit und Würde sind [...] werthalt formulierte Bezeichnungen für die Außen- bzw. Innenproblematik menschlicher Selbstdarstellungen." (ebd., S. 63).

Freiheit ist für Luhmann also vor allem eine symbolische Qualität, die das Handeln eines Systems (sprich: Individuums) aufweisen muss, damit sein Handeln von der Umwelt als Ausdruck einer eigenen Individualität begriffen werden kann. Wäre es rein situationsdeterminiert, würde man kaum von einem Ausdruck einer Persönlichkeit sprechen können. Es ist dabei aber zweitrangig, wie frei das Handeln tatsächlich ist: "Selbstdarstellung setzt mithin Freiheit von offensichtlichem Zwang und Freiheit von genau durchgezeichneten sozialen Erwartungen voraus,

nicht aber Freistellung von latenter Determination." (ebd., S. 66). Das bedeutet, wesentlich für die kommunikative Funktion von Freiheit ist, dass es für die Umwelt (z.B. die Kommunikationspartner) *so aussieht*, als habe man aus freien Stücken gesprochen oder gehandelt. Nur dann kann angenommen werden, dass die Handlung (oder die Äußerung) tatsächlich ein Produkt und damit Zeichen der Individualität des Handelnden ist. Es ist dabei unerheblich, ob dabei *in Wirklichkeit* äußere Zwänge wirksam waren, die aber für die Kommunikationspartner unsichtbar sind.

Ähnliches sagt Luhmann über die Würde. Sie ist aus seiner Sicht lediglich das Ergebnis einer einigermaßen konsistenten Selbstdarstellung des Individuums. Andere Aspekte von Würde diskutiert Luhmann nicht, was angesichts der Abwesenheit von Individuen in der Systemtheorie nicht überrascht. Sein Konstrukt ähnelt dem Simmels, der Würde vor allem als Verhaltenskonsistenz sieht. Nun ist dieses Würdeverständnis als Teilaspekt eines größeren Komplexes nicht unplausibel, jedoch weit entfernt etwa von jenem Kants. Bei Kant erweist sich das Individuum dadurch würdig, dass es als autonomes Individuum seiner eigenen Gesetzgebung unterworfen dem kategorischen Imperativ gemäß handelt und denkt und daher stets das moralisch Gute will. Das kann auch heißen, in sozialen Situationen ein gewisses Taktgefühl an den Tag zu legen und keine widersprüchlichen Signale in der Kommunikation zu setzen, solches Handeln ist hier aber nur ein sehr kleiner Ausschnitt aus dem Handlungsspektrum des Individuums und folgt lediglich aus der Anwendung sittlicher Normen in gewissen Situationen. Kant meint aber nicht nur diese bestimmten Normen, sondern die Fähigkeit, überhaupt das Wesen sittlicher Normen erkennen zu können und sich als logische Folge daraus dem moralischen Gesetz freiwillig unterzuordnen. Luhmann wie auch Simmel beschränken aber den Geltungsbereich der Würde auf diesen sehr kleinen Ausschnitt. Würde ist hier nur soweit von Bedeutung, als es in normalen Situationen zu vorhersehbarem, angemessenem Handeln kommen soll, um die Glaubwürdigkeit der eigenen Selbstdarstellung nicht zu gefährden. Luhmann kennt dabei auch keine Unterscheidung, wessen Selbstdarstellung auf welche Weise konsistent erfolgt. So handelt der Arzt, der in vorhersehbarer Weise seinen Patienten behandelt, ebenso würdevoll wie der Taschendieb, der in konsistenter Weise seine Opfer bestiehlt und seine „Selbstdarstellung“ in Form von sofortiger

Flucht erfolgreich meistert, oder auch der Kopf einer kriminellen Organisation, der in absolut vorhersehbarer und gesichtswahrender Weise einen Konkurrenten ermorden lässt. Zwar mag dieser dadurch seine Gaunerehre wahren, würdevoll kann dieses Handeln aber kaum genannt werden. Umgekehrt riskiert aus dieser funktionalen Sicht derjenige seine „Würde“, der entgegen seiner bisherigen Verhaltensweisen plötzlich den Mut findet, einen anderen unter Gefährdung seiner eigenen Sicherheit aus einer bedrohlichen Situation zu retten.

Drei Kritikpunkte sind hier m.E. anzumerken: 1. Luhmann identifiziert den Würdebegriff ohne weitere Erläuterung mit *einer* seiner Konnotationen, in der der Begriff aber nicht zur Gänze aufgehen kann. Luhmanns Argumente scheinen auf den ersten Blick überzeugend, weil er ein menschliches Subjekt ausblendet, das sich permanent mit einer Vielzahl von Schwierigkeiten - nicht zuletzt mit seiner Sterblichkeit - konfrontiert sieht, von denen eine erfolgreiche Selbstdarstellung in sozialen Situationen wohl ein Teil ist, aber eben auch nicht mehr. Ein humanistisch verstandener Würdebegriff ist aber in einem viel größeren Teil der Situationen, in denen das Individuum im alltäglichen Leben oder in Extremsituationen auf die Probe gestellt wird, von Bedeutung. 2. Die Abwesenheit jeglicher Wertvorstellungen und die Reduktion aller Phänomene auf rein funktionalistische Aspekte in Luhmanns Systemtheorie ersparen ihm zwar viele Theorieprobleme, lassen sich aber weder mit vernünftigen Moralintuitionen noch mit dem kategorischen Imperativ Kants in Einklang bringen. 3. Zuletzt ist Luhmanns Würdebegriff durch seine systemtheoretische Einbettung immun gegen die Frage, inwieweit innerhalb des Gesellschaftssystems Menschenwürde Berücksichtigung findet oder verletzt wird. Da Luhmanns Würde lediglich eine Funktionsbezeichnung innerhalb des Systems ist, ist gar kein (auch kein noch so menschenverachtendes) System denkbar, in dem die Würde zu kurz kommt. Genau um diese Frage dreht sich aber die vorliegende Arbeit. Luhmanns Ausführungen sind hier also nur in dem Sinne wertvoll, als gezeigt werden kann, dass ohne den Bezug auf Werte, die nicht in funktionalistischen Zusammenhängen aufgehen, eine kritische Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse gar nicht möglich ist.

Einen von funktionalen und institutionellen Zusammenhängen losgelösten Würdebegriff vertritt Berger im Exkurs "Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang" aus dem Jahr 1973. Er äußert darin die Ansicht, dass die Ehre ein Überbleibsel aus der Vergangenheit ist, an deren Stelle in der Moderne die Würde getreten ist. Während man gänzlich anderer Ansicht über den Stellenwert der Ehre in der Moderne sein kann (z.B. Vogt, 1997), sind Bergers Vorschläge zur Unterscheidung der Begriffe Würde und Ehre aber in jedem Fall sehr interessant.

Ehre ist nach Berger untrennbar verbunden mit den Institutionen der uns umgebenden Gesellschaft. Er schreibt: "Der Begriff der Ehre impliziert, daß die Identität intrinsisch oder zumindest in bedeutsamer Weise mit institutionellen Rollen verknüpft ist." (Berger, Berger, & Kellner, 1987, S. 80) oder: "In einer Welt der Ehre entdeckt der einzelne seine Identität nur in seinen Rollen, und sich von seinen Rollen abwenden bedeutet, sich von sich selbst abwenden [...]." (ebd., S. 81). Die Ehre stellt also einen institutionellen Rahmen dar, den das Individuum zur Identitätsfindung verwendet, und dadurch seine Bindung an die Gesellschaft vollzieht.

Berger verwendet Gehlens Begriffe der "Entinstitutionalisierung" und "Subjektivierung", um eine neue Situation in der Moderne zu beschreiben, in der dem Individuum die Bürde aufgelastet wird, Identität und Sinnfindung durch seine Subjektivität zu bewältigen. "Der einzelne wird unvermeidlich auf sich selbst zurückgeworfen, auf seine eigene Subjektivität, aus der er den Sinn und die Stabilität heraufholen muß, die er braucht, um existieren zu können." (ebd., S. 82) und an anderer Stelle: "Es ist wichtig zu begreifen, daß gerade dieses einsame Ich vom modernen Bewußtsein als Träger der menschlichen Würde und unveräußerlicher Menschenrechte gesehen wurde." (ebd., S. 79). Hier findet für Berger der historische Übergang von der Ehre zur Würde statt. Dort, wo die traditionellen Ehrbegriffe nicht mehr greifen, und das Individuum Gefahr droht, seine Anbindung an die Gesellschaft zu verlieren, entdeckt die Moderne die Würde des Menschen. Berger stellt auch klar, dass die Würde natürlich nicht erst jetzt erfunden wurde; sie hat aber einen neuen Stellenwert als Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft erlangt.

Die Würde ist also dem Individuum eigen, das aller seiner institutionellen Einbettungen, aller seiner sozialen Rollen entkleidet ist. "In einer Welt der Würde kann der einzelne seine wahre Identität nur dadurch entdecken, daß er sich von seinen gesellschaftlich aufgezwungenen Rollen emanzipiert: Letztere sind nur Masken, die ihn in Illusionen, »Entfremdung« und »mauvaise foi« verstricken." (ebd., S. 81).

Berger sieht aber auch Parallelen zwischen den beiden Begriffen der Ehre und Würde: "Ehre wie Würde sind Konzeptionen, die zwischen Ich und Gesellschaft eine Brücke schlagen, Während beide in sehr intimer Weise zum Individuum gehören, werden doch Ehre wie Würde in den Beziehungen mit anderen Menschen erlangt, ausgetauscht, bewahrt oder bedroht. Beide verlangen eine bewußte Willensanstrengung zu ihrer Bewahrung - man muß nach ihnen streben, oft gegen den böswilligen Widerstand anderer [...]." (ebd., S. 80).

In Bergers Argumentation bleibt eine wichtige Frage offen. Obwohl seine Unterscheidung zwischen einer institutionengebundenen Ehre und einer individuumszentrierten Würde sehr einleuchtend scheint, bleibt fraglich, wie das "entinstitutionalisierte" Individuum gleichzeitig Träger der Würde sein kann, diese aber, wie Berger sagt, "in den Beziehungen mit anderen Menschen" erlangt und bewahrt werden muss. Dies lässt vielleicht auf einen tiefer liegenden Widerspruch in Bergers Konzeption schließen: wenn die Moderne das "nackte" Individuum als das eigentliche Wesen des Menschen, als seine "wirkliche" Identität hinter den gesellschaftlichen Masken sieht, ist es dann nicht einfach eine neue Rolle des sich selbst erschaffenden Individuums, das seinen gesellschaftlichen Verpflichtungen aus purer Freiwilligkeit nachkommt, die uns die moderne Gesellschaft abverlangt? Dann wäre die uns eigene Würde aber der vergangenen Ehre weitaus ähnlicher, als Berger dies vermuten ließe. Wenn allerdings das "einsame Ich" tatsächlich Kennzeichen der modernen Identität ist, und als solches Träger der Menschenwürde, dann kann es nicht darauf angewiesen sein, diese erst im sozialen Zusammenleben zu erlangen, sondern höchstens darin scheitern oder erfolgreich sein, dieser Würde gerechte Handlungen hervorzubringen.

2.4. Zusammenfassung zum Würdebegriff

Paradoxe Würde: Wesenszug vs. Gestaltungsauftrag

Die Unterscheidung der beiden Aspekte Wesenszug – Gestaltungsauftrag spielt in den meisten der bisher betrachteten Würdekonzptionen eine Rolle. Eine andere Zweideutigkeit findet sich auch im Widerspruch, dass Würde einerseits als etwas Unverletzliches, andererseits aber Schutzbedürftiges bzw. erst Herzustellendes gesehen wird. Folgender Vorschlag trägt vielleicht dazu bei, diese Unvereinbarkeiten aufzulösen:

Würde als Wesensmerkmal soll unantastbar sein, wie in den Menschenrechten und dem Deutschen Grundgesetz gesagt wird. Sie bedarf keiner Taten, um erst hergestellt zu werden, und soll durch keine Handlung, keine Situation oder Randbedingung in Frage gestellt werden können. Als Gestaltungsauftrag aber ist sie verwirklichungsbedürftig. Nur durch die richtigen Handlungen erweist sich der Mensch einerseits seiner eigenen Würde würdig, und bringt der Würde der anderen die Achtung entgegen, die aus ihrem Unantastbarkeitsanspruch folgt. Da sie absolut gelten muss, muss jede empirische Begründung zu kurz greifen.

Diese beiden Aspekte von Würde lassen sich aber durch eine andere Unterscheidung vereinen. Ich schlage vor, diese Unterscheidung zwischen dem Wesen eines Menschen und seiner Person zu machen. Das *Wesen* besitzt Kraft seines Menschseins inhärente Würde, der ich mich als *Person* Kraft meiner Handlungen selbst würdig erweisen muss. Unter Wesen verstehe ich hier das Potential des Menschen, das, was der Mensch durch Vernunft und Einsicht an Handlung und Wissen hervorbringen *könnte*. In diesem Wesen ist immer auch die *Möglichkeit* würdevollen Handelns (was auch immer das im Detail konkret heißt) angelegt, die niemals, durch keine Umstände oder Fehlritte, zerstört oder behindert werden kann. Kants Freiheitsbegriff trifft die Semantik dieses Potentials sehr gut. Das Wesen des Menschen wäre in diesem Verständnis seine Freiheit. Aber auch der Seelenbegriff wäre eine mögliche Interpretation dieses Potentials. Ich möchte hier weder die eine noch die andere Variante bevorzugen.

Die Person ist aber der Verantwortungsträger, das autonome, moralisch urteilsfähige Individuum Kants, dem zurechnungsfähiges Handeln unterstellt wird, und

das die Grundlage für unser Rechtsverständnis bildet. Die Person wählt aus den Möglichkeiten, die ihr Kraft ihres Wesens offen stehen, und bringt diese in die manifeste Wirklichkeit. Nur sie entscheidet, ob sie ihre angeborene Würde auch als Maßstab für ihre Handlungen einsetzt, oder ob sie anderen Maximen folgt. Sie ist verantwortlich für die Umsetzung des Gestaltungsauftrages, der sich aus dem Wesenszug ergibt.

Um Schabers Beispiel des Sadisten zu verwenden: Wenn jemand einen anderen Menschen misshandelt, um ihm seine Selbstachtung bzw. Würde zu nehmen (oder aus irgendeinem anderen Grund, das ist für dieses Beispiel nicht relevant), so kann ihm das gar nicht gelingen, weil dessen angeborene Würde unantastbar ist. Das Opfer mag zwar seine oder ihre Selbstachtung verlieren, nicht aber die Würde, auch wenn er oder sie als Person sich dessen nicht mehr bewusst ist. Die Folter nimmt dem Opfer nicht die Möglichkeit, würdevoll zu bleiben - was das in so einer extremen Situation bedeutet, sei hier dahingestellt. Nur so viel sei gesagt: es bedeutet sicher nicht, die Qual mit eiserner Miene ertragen zu müssen.

Nichtsdestotrotz gelten andere moralische (und selbstverständlich juristische) Verbote, die eine solche Handlung verurteilen. Der Folterer verletzt oder verliert aber seine eigene Würde im Sinne des Gestaltungsauftrages, da er durch seine Handlung *als Person* erstens seine angeborene Würde nicht verwirklicht, sondern einer anderen Maxime gehorcht, und zweitens die Würde der anderen Person auf das Größte missachtet. Auch *seine* Würde, die er als Wesenszug besitzt, wird davon nicht berührt, bleibt aber bloße Möglichkeit, zwar nicht verloren, wohl aber unrealisiert⁹.

Diese Unterscheidung von handelnder Person und abstraktem Wesen hilft meiner Meinung, nach den Gegensatz von unantastbarer bzw. schutz- und verwirklichungsbedürftiger Menschenwürde zu klären, liefert aber ebenfalls keine endgültige Begründung für die Geltung einer angeborenen Würde. Diese bedarf, wie bereits bei anderen Würdekonzepthen (Augustin, Wetz, Negt) gezeigt wurde, letztendlich immer auch einer apriorischen Annahme (vgl. dazu auch Negt, 2001,

⁹ Das Bild von Bibi Aisha, der von ihrem Ehemann die Nase abgeschnitten wurde, halte ich für ein eindrucksvolles Indiz für diese These (World Press Photo – Foto des Jahres 2010).

S.507¹⁰). Mit Kant ließe sich aber zumindest behaupten, dass die inhärente Würde unseres Wesens darin besteht, dass wir *immer* die Freiheit¹¹ haben, entgegen unserer heteronomischen Bestimmtheit als Sinnenwesen mit seinen Neigungen, Abhängigkeiten und Bedürfnissen als vernunftbegabte Wesen zu handeln, die sich Kraft ihrer Einsicht ein moralischen Urteil über die Angebrachtheit einer Handlung bilden können, und sich diesem Urteil unabhängig von eigenen Interessen als Gesetz unterwerfen können, das sie sich selbst auferlegt haben. Die Würde besteht dann gerade darin, uns selbst freiwillig in die Schranken verweisen zu können, um aus einer allgemeineren Sicht der Dinge vernünftiger, weil widerspruchsfreiere, Entscheidungen zu treffen, als dies aus einer egozentrierten, interessensgesteuerten Perspektive möglich ist.

Fazit zum Würdebegriff

Nach dem bisher Gesagten lassen sich folgende Dimensionen des Würdebegriffes zusammenfassen, die für die Arbeit im nächsten Kapitel relevant erscheinen.

1. Gestaltungsauftrag - Wesenszug

Wie im vorangegangenen Kapitel angesprochen, können diese beiden Aspekte durch die Unterscheidung Wesen und Person eines Menschen vereint werden. Obwohl in der Literatur oft der Weg gewählt wird, sich für einen der beiden Aspekte zu entscheiden, möchte ich für diese Arbeit beides beibehalten. Je nach Fragestellung und empirischem Kontext ist zu vermuten, dass einmal der Aspekt

¹⁰ Negt leitet dort die Bedeutung des Begriffes Würde aus dem Griechischen *axios* sowie *axioma* ab, die in sich auch die Bedeutung des Unbegründbaren tragen.

¹¹ Der Begriff der Freiheit, wie Kant ihn als zentrales Merkmal des autonomen, vernunftbegabten und sittenfähigen Individuums verwendet, ist die Essenz eines Zwischenzustandes: zur Bestimmung dessen, was eine freie Wahl ist, ist nicht nur der empirisch feststellbare Teil des Geschehens, also die gewählte Alternative, die getroffene Entscheidung etc. konstituierend, sondern mindestens ebenso der empirisch nicht feststellbare bzw. gerade durch seine Nichtexistenz bedeutende Teil der Situation, nämlich alle nicht gewählten Alternativen. Nur die Wahl, die tatsächlich auch nicht hätte stattfinden können, ist eine freie Wahl. Uninteressant für einen echten Freiheitsbegriff sind dagegen Situationen, wie sie für Rational Choice Modelle typisch sind: diese Modelle postulieren bestimmte Inputs, die in den "Berechnungsprozess" des Entscheidens einfließen, und aufgrund der Beschaffenheit der zugrundeliegenden Formeln im Idealfall eine optimale Alternative als Output liefern. Dabei findet aber keine Entscheidung im eigentlichen Sinn des Wortes statt, sondern ein mechanisches Verarbeiten von Umgebungsdaten mit regelbestimmtem Ergebnis, das im Prinzip auch ein fortgeschrittenes Computerprogramm leisten könnte. Vergleiche dazu Ortman zum Problem des Dezisionismus: „The rational ideal eliminates choice, ... Choice requires the presence of uncertainty for it is very meaning. But choice also implies a moral responsibility for action.“ (Buchanan 1979 zit. in Ortman 2009, S.209)

Gestaltungsauftrag - etwa, wenn es darum geht, wie viel Verantwortung der Mensch selbst für sein würdevolles Dasein trägt - wichtiger ist, ein anderes Mal aber der Aspekt Wesenszug im Vordergrund steht - wie es in der Deklaration der Menschenrechte der Fall ist.

2. Einzigartigkeit und Individualität

Die Einzigartigkeit des Individuums als Anlass für einen Würdeanspruch wird bei Honneth und Simmel angesprochen. Im Kapitel "Definition von Würde" wurde in dieser Arbeit mit dem Vergleich der Würde zum Kunstbegriff bereits auf diesen Aspekt hingewiesen. Kants Verständnis des vernünftigen Wesens als Zweck-an-sich scheint mir diesen Anspruch zu unterstützen: wenn die Person einen Zweck an sich darstellt, und sich daraus ein Würdeanspruch ableiten lässt, wie Kant vorschlägt, so muss darin auch die Achtung vor der Einmaligkeit dieser Person inkludiert sein. Diese Einmaligkeit leitet sich nicht erst aus einer empirisch feststellbaren Anders-als-alle-anderen-Eigenschaft ab, sondern direkt aus dem Konzept des Zwecks-an-sich. Jeder Zweck, der Zweck-an-sich ist, ist definitionsgemäß ein einmaliges, für sich selbst stehendes Phänomen, das nicht weiter reduzierbar ist. Die empirische Einzigartigkeit ist zwar eine sehr wahrscheinliche Tatsache, aber keine notwendige Bedingung. Egal, wie ähnlich zwei Menschen sich sind, ihre Würde wäre dadurch nicht im Geringsten geschmälert. Sie würden trotzdem jeder für sich als Zweck-an-sich stehen, unersetzbar und einzigartig. Das kapitalistische Wirtschaftssystem, das durch Standardisierung und Austauschbarkeit von Methoden, Arbeitsmitteln und auch Arbeitskraft geprägt ist, steht vor einer besonderen Herausforderung, wenn die Einzigartigkeit jedes Menschen nicht Effizienzüberlegungen geopfert werden soll.

3. Autonomie

Eng verknüpft, aber nicht identisch mit dem vorigen Punkt, ist die Bedeutung der Autonomie für den Würdebegriff. Dieser Aspekt ist der Kern der Kantianischen Würde. Autonomie heißt bei Kant, dass sich das vernünftige Wesen nur unter sein eigenes Gesetz stellt. Im Zeitalter von fixen Arbeitszeiten und unselbständiger, weisungsgebundener Beschäftigung stellt sich Frage nach der Achtung der - auch rechtlich verbürgten - Autonomie des Individuums ganz von selbst. Der freie Markt befreit uns von persönlichen Abhängigkeiten. Die freie Berufswahl ermög-

licht jedem, einen Lebensweg einzuschlagen, der seinen Neigungen entspricht. Oder verstecken sich die Abhängigkeitsverhältnisse nur besser als zu Zeiten der Feudalherrschaft? Die Arbeitskonzepte werden Argumente für beide Seiten liefern.

4. Unabhängigkeit von Institutionen und Normen

Wie Berger und Negt meinen, ist der Gültigkeitsanspruch der Würde unabhängig von gesellschaftlichen Normen und Institutionen. Der Aspekt der Würde als Wesenszug zwingt uns geradezu, diese Einschränkung zu machen, und wie vielleicht in der Kritik am Würdebegriff Simmels gezeigt werden konnte, macht dieses Vorgehen auch angesichts historischer Tatsachen Sinn. Obwohl die Abgrenzung zu Ehrbegriffen nicht immer scharf ist, und, wie Negt zeigt, auch das gesellschaftliche Umfeld für ein praktisches Würdeverständnis nicht völlig ausgeblendet werden kann, möchte ich für diese Arbeit eindeutig den Würdebegriff so weit wie möglich von gesellschaftlichen Kontingenzen befreit verstehen.

5. Interpretationsoffenheit

Mit Augustin und Wetz möchte ich zuletzt den Aspekt der Interpretationsoffenheit betonen. Konträr etwa zum Würdeverständnis von Luhmann, aber auch im Gegensatz zu den eher "ehrlastigen" Begriffen von Weber und Simmel, sehe ich keine befriedigende Möglichkeit für eine inhaltlich geschlossene Definition von Würde. Da Menschenwürde abseits von theoretischen Überlegungen immer situativ betroffen, und daher auch situativ gefährdet ist, es aber schlichtweg unmöglich ist, für alle Zeiten und Kontexte gültige Kriterien aufzustellen, die alle diese Situationen verbindet, muss ein gewisses Maß an Offenheit und, im Sinne Negts, gesellschaftlicher Einbettung gegeben sein. Diese Forderung steht scheinbar in Widerspruch zum vierten Punkt, wo gerade die Unabhängigkeit des Würdebegriffes von gesellschaftlichen Institutionen verlangt wurde. Dieser Widerspruch ist einerseits nicht nur scheinbar: es bleibt tatsächlich ein Rest von unauflösbarer Diskrepanz, der aber, wie mir scheint, außer mathematischen Definitionen *allen* Begriffsdefinitionen anhaftet. Jede Definition hat ihre semantische Reichweite, außerhalb derer es zu Bedeutungsproblemen und Widersprüchen kommt. Der logische Einwand an dieser Stelle muss lauten, dass aus widersprüchlichen Voraussetzungen auch nur mehrdeutige Schlüsse gezogen werden können. Diesen

Einwand kann ich prinzipiell nicht entkräften. Ich kann nur darauf hinweisen, dass die Bedeutung der Menschenwürde und die daraus zu ziehenden politischen und sozialen Konsequenzen wahrscheinlich immer umstritten sein werden, und es nicht Ziel der vorliegenden Arbeit ist, alle Diskussionspunkte zu diesem Thema zu einem befriedigenden Ende zu führen, sondern einen Überblick über verschiedene Sichtweisen zu geben.

Andererseits bedeutet Freiheit von gesellschaftlichen Kontingenzen und gleichzeitiger Einbettung in gesellschaftliche Umstände aber nur, dass zwar die jeweils praktische Verwirklichung würdevoller Arbeitsbedingungen natürlich nur innerhalb eines gesellschaftlich gegebenen Rahmens stattfinden kann, es aber innerhalb dieses Rahmens immer Situationen geben wird, deren Spielregeln noch nicht bekannt sind, und daher erst ausgehandelt werden muss, was Würde unter diesen neuen Bedingungen bedeuten soll. Aber auch der Rahmen selbst ist, da er gesellschaftlicher Natur ist, stets Veränderungen unterworfen, die unser Verständnis von Menschenwürde immer wieder zur Diskussion stellen werden.

3. Zum Arbeitsbegriff

Wie ich schon in der Einleitung angedeutet habe, werde ich in diesem Abschnitt einige Arbeitsbegriffe vorstellen. Ich beginne mit Marx und Weber, die zeitlich nahe aneinander liegen, aber sehr unterschiedliche theoretische Ansichten vertreten. Sennett und Gorz werden dann als Vertreter der Gegenwartssoziologie herangezogen. Gorz bezieht sich dabei stark auf Marx, Sennett auf Weber. Ihre Diagnosen sind zwar ähnlicher als jene von Marx und Weber, ihre Schlussfolgerungen weisen aber ebenfalls erhebliche Unterschiede auf.

Karl Marx

Wer über Arbeit schreibt, schreibt bis heute auch zumeist über Marx. So möchte auch ich Marx den Vortritt lassen und seinen Arbeitsbegriff an den Beginn dieses Kapitels stellen. Zu Beginn werde ich Marx' Darstellung des einfachen Arbeitsprozesses zusammenfassen. Dann werde ich diesen Arbeitsbegriff in den größeren Zusammenhang des historisch-dialektischen Materialismus stellen. Der nächste Schritt verengt dann wieder die Perspektive auf die kapitalistische "Produktionsweise" und die für diese Gesellschaftsform typische Klassenkonstellation. Daraus leitet sich dann ein transformierter Arbeitsbegriff ab: die Arbeit als Ware. Abschließend erfolgt die Diskussion der Schlussfolgerungen aus dem Gesagten im Lichte des Würdebegriffes aus Kapitel 2.4.

Marx versteht Arbeit zuerst als das, was der Mensch tun muss, um zu überleben. "Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert." (Marx, 1979, S. 192). Der Arbeitsprozess umfasst in dieser einfachsten Form die "zweckmäßige Tätigkeit oder die Arbeit selbst", den Gegenstand der Arbeit und die benötigten *Arbeitsmittel* (ebd., S. 193). Die Erde und ihre Ressourcen sind ursprüngliche Arbeitsgegenstände, aber auch Arbeitsmittel (ebd.). Arbeitsmittel ist "ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt [...]" (ebd., S. 194), also Werkzeug im engeren Sinn. Diese Arbeitsmittel sind in der Regel bereits selbst Resultate vergangener Arbeit, und außerdem "auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse,

worin gearbeitet wird." (ebd., S. 195). Marx zählt außerdem "alle gegenständlichen Bedingungen, die überhaupt erheischt sind, damit der Prozeß stattfinden" zu den Arbeitsmitteln. Dazu gehören (neben der Erde selbst) Straßen, Kanäle, Gebäude etc., also die Infrastruktur der Arbeit. Resultat, Ziel der Arbeit ist die Herstellung von *Gebrauchswerten*, die entweder als Halbfabrikate oder Arbeitsmittel wieder in den Arbeitsprozess eintreten, oder als fertige Produkte dem Konsum dienen. "Ob ein Gebrauchswert als Rohmaterial, Arbeitsmittel oder Produkt erscheint, hängt ganz und gar ab von seiner bestimmten Funktion im Arbeitsprozesse, von der Stelle, die er in ihm einnimmt, und mit dem Wechseln dieser Stelle wechseln jene Bedingungen." (ebd., S. 197).

So weit ist Arbeit eine Tätigkeit, die Menschen ausführen, um einerseits die Dinge zu erschaffen, die sie für das Überleben brauchen, und andererseits Dinge, die notwendig sind, diese Tätigkeit überhaupt oder effizient auszuführen. Auf den gesellschaftlichen Charakter des Arbeitsprozesses geht Marx hier noch nicht explizit ein, die Verkettung der einzelnen Arbeitsschritte durch die Verwendung bereits zuvor produzierter Arbeitsmittel und Halbfabrikate lässt diesen Aspekt aber bereits anklingen. Da der Einzelne kaum alle Gebäude, Straßen und für seine Arbeit notwendigen Werkzeuge und Ausgangsmaterialien selbst anfertigen kann, ist irgendeine Form der Arbeitsteilung und damit eine Form sozialer Organisation notwendig. Diese Organisation ist nach Marx einer dialektischen, historischen Entwicklung unterworfen, deren vorläufiger Endpunkt der Kapitalismus ist, auf den Marx seine Untersuchungen konzentriert, und der im Rahmen dieser Arbeit auch die Hauptrolle spielt. Die gesamte Marx'sche Abhandlung des dialektischen Materialismus führt hier zu weit. Sehr kurz gesagt führt die fortschreitende Entwicklung der *Produktivkräfte*, das sind die Gesamtheit der Arbeitsmittel, Rohstoffe, der menschlichen Arbeitskraft und des technologischen Wissens einer Epoche, zu einem immer stärkeren Spannungsverhältnis zu den *Produktionsverhältnissen*, die Marx als die sozialen Verhältnisse, oder grob gesprochen die Eigentumsverhältnisse versteht, unter denen die Produktion stattfindet (siehe Amann 1996, S. 327f und Niedenzu 1992 S. 93). An dem Punkt, wo die Produktionsverhältnisse nicht mehr in der Lage sind, den Produktivkräften geeignete Strukturen für ein effizientes Funktionieren zu bieten, kündigt sich ein historischer Umbruch an. Die dialektische Einheit von Produktionsverhältnissen und

Produktivkräften nennt Marx *Produktionsweise*. Historisch gab es nach Marx verschiedene, aufeinanderfolgende Produktionsweisen. Der archaischen Gemeinschaft folgte die Sklavenhaltergesellschaft, dieser die Feudalgesellschaft und schließlich der Kapitalismus. Marx prophezeite noch zwei weitere Produktionsweisen, die dem Kapitalismus folgen müssen: den Sozialismus, mit dem das Privateigentum abgeschafft wird, und schließlich den Kommunismus, die klassenlose Gesellschaft, die das Ende der dialektischen Entwicklung markiert (Amann, 1996, S. 329ff).

Im Kapitalismus gibt es nach Marx zwei Klassen, die sich antagonistisch gegenüberstehen. Da sind einerseits die *Besitzer* oder *Kapitalisten*. Sie sind Eigentümer der *Produktionsmittel*, worunter Marx die Gesamtheit der Arbeitsmittel (Maschinen, Werkzeuge, Gebäude, Infrastruktur) und Arbeitsgegenstände (Rohstoffe, Halbfabrikate) versteht (Marx, 1979, S. 196). Ihnen gegenüber stehen andererseits die *Nicht-Besitzer* oder *Proletarier*, die nichts außer ihrer Arbeitskraft besitzen. Marx nennt sie auch *Produzenten*, weil sie diejenigen sind, die mit ihrer Arbeitskraft die Waren herstellen. Dieser Antagonismus ist eines der zentralen Merkmale des Kapitalismus, wie Marx in versteht. Der Kapitalist kauft die zur Produktion benötigten Gebrauchswerte auf den Gütermärkten ein. Neben den materiellen Dingen, die dazu notwendig sind, braucht er (oder sie) aber auch menschliche Arbeitskraft, da keine Maschine (zur damaligen Zeit) gänzlich ohne menschliche Beteiligung produzieren kann. Die Proletarier, die nichts außer ihrer Arbeitskraft besitzen, sind gezwungen, diese an den Kapitalisten zu verkaufen. Das setzt voraus, dass sie Eigentümer derselben sind, d.h. sie sind *persönlich frei*, jedenfalls formal betrachtet. Diese Bedingung mag heute selbstverständlich erscheinen, im 19. Jahrhundert war es das aber noch nicht. Proletarier und Kapitalisten treffen sich als juristisch gleiche, freie Personen auf dem Arbeitsmarkt, der eine als Verkäufer, der andere als Käufer der Arbeitskraft. Diese Warenform der Arbeitskraft ist nach Marx ein weiteres zentrales Merkmal des Kapitalismus (Marx, 1979, S. 181ff). Ein drittes Merkmal der kapitalistischen Produktionsweise ist schließlich, dass es dem Kapitalisten nicht darum geht, Gebrauchswerte herzustellen, sondern Tauschwerte. Jedes Ding kann Gebrauchswert und Tauschwert sein, je nach seiner Verwendung. Aber wenn in früheren Epochen überwiegend gearbeitet wurde, um die Dinge herzustellen, die man auch zu verwenden ge-

denkt, um also ihren Gebrauchswert zu erhalten, so findet im Kapitalismus die Produktion überwiegend statt, um Tauschwerte oder wie Marx sagt: Waren zu produzieren.

Alle Waren haben nach Marx diese beiden Seiten: sie sind Gebrauchswert und Tauschwert. So auch die Ware Arbeitskraft. Der Kapitalist bezahlt den Tauschwert der Arbeit in Form des Arbeitslohnes, und erhält dafür ihren Gebrauchswert, nämlich ihre Eigenschaft, selbst Quelle von Wert zu sein (Marx, 1979, S. 181). Der Arbeiter setzt nach Marx mit seiner Arbeitskraft dem Arbeitsgegenstand einen Mehrwert zu. Durch die Arbeit (und *nur* durch diese) wird Wert geschaffen. "Die Arbeit alleine produziert; sie ist die einzige Substanz der Produkte als Werte." (Marx, zit. in Negt 1998, S.214). Die Probleme dieser *Arbeitswerttheorie*, die schon vor Marx von Adam Smith und David Ricardo (Berger M., 2008, S. 23) geäußert wurde, können hier nicht im Detail diskutiert werden, sind aber für die Kernaussage dieser Arbeit nicht essenziell¹².

¹² Der Kerneinwand besteht darin, dass die Arbeitswerttheorie Wert als etwas objektiv existierendes betrachtet, und dabei die subjektive Gebundenheit des Wertbegriffes ignoriert. Die daraus resultierenden Probleme werden mit allerhand Nebenbedingungen und Annahmen zu lösen versucht, wie etwa, dass nicht die Arbeitszeit selbst, sondern nur die notwendige, gesellschaftliche Durchschnittsarbeitszeit als wertbildend zählt, oder, dass der Preis einer Ware zwar kurzfristig von ihrem Wert abweichen kann, aber langfristig doch diesen Wert als "natürlicher Preis" reflektieren wird, oder auch, dass immer eine kaufkräftige Nachfrage für die produzierten Güter existiert. Die Grenznutzentheorie verneint die Existenz eines objektiv vorhandenen Wertes, und ersetzt diesen durch den Preis, der aus einer subjektiven Nutzenkalkulation resultiert. Sie löste in der Ökonomie schon bald die Arbeitswertlehre ab, da sie bessere Erklärungen für die empirisch beobachtbaren ökonomischen Vorgänge lieferte.

Wenn man den Marx'schen Wertbegriff aber akzeptiert, kann meiner Meinung nach ein anderer Einwand gegen die Behauptung vorgebracht werden, dass Werte nur durch (manuelle) Produktion geschaffen werden können. Marx versucht nachzuweisen, dass durch die Zirkulation der Waren keine Werte erzeugt werden können, setzt dabei aber schon voraus, dass Arbeit imstande ist, Wert zu schaffen. Wenn "Wert" dasjenige ist, was für jemanden (ein Subjekt, ein Kollektiv) von Wert ist, nämlich die Behebung eines Mangelzustandes, die Lösung des Problems, die Erfüllung eines Wunsches, die Erreichung eines Ideales, alles, wofür man bereit wäre, etwas zu geben (Zeit, Kraft, Güter, ...), dann *kann* zwar Arbeit eine Wertquelle sein, da viele Probleme durch Arbeit gelöst werden können, aber sie wird zu *einer* Quelle unter *vielen*. Auch Tausch kann so gesehen dazu beitragen, Mangel zu lindern, Wünsche zu erfüllen und Probleme zu lösen, also: Werte zu schaffen. Allgemein gesprochen wird dann nicht Arbeit, sondern „Intelligenz“, im Sinne einer Fähigkeit, Probleme zu erkennen und ihre Lösung herbeizuführen, zur Quelle von Wert: durch intelligente Handlungen, die als Arbeit, Tausch, Organisation, oder anders in Erscheinung treten, finden wir die Lösungen für unsere Probleme, schaffen wir also Werte. Der Fehlschluss in der Arbeitswertlehre rührt meines Erachtens daraus, dass zu Zeiten Marx ein technologischer Stand in der Produktion Standard war, der zwar bereits Maschinen zur Erhöhung der Produktivität gekannt hat, diese aber noch viele Produktionsschritte nicht automatisch erledigen konnten. Diese Lücken mussten daher mit manueller Arbeitskraft gefüllt werden. Es war aber nicht die Arbeitskraft selbst, und schon gar nicht die Arbeitsstunden, die als Quelle der Werteproduktion dienten, sondern eben die „Intelligenz“, die den Maschinen damals noch gefehlt hat, und die durch Menschen einfließen musste. Das aber war *damals* nur möglich durch den Einsatz ihrer Hände, ihres Körpers, und daher auch ihrer Lebenszeit. Heute ist der Intelligenzeinsatz auch auf andere Arten

Diese Eigenschaft der Arbeit, Wert schaffen zu können, macht sich der Kapitalist zunutze, und lässt den Arbeiter mehr Wert erzeugen, als er ihm über den Lohn zurückzahlt. Diese Differenz ist der Mehrwert, den der Kapitalist sich aneignet.

Die moralischen Untertöne in der Marxschen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise sind klar und deutlich, und wurden von Marx immer wieder explizit vorgebracht, so etwa im Kommunistischen Manifest, wo er vom "Kampf zwischen Unterdrücker und Unterdrückten" (Marx & Engels, 2010, S. 19), von "unverschämter, direkter, dürrer Ausbeutung" (ebd., S. 22), oder von der bedauerlichen Existenz des Proletariats spricht, dessen Elend sogar noch größer ist als das des Sklaven und des Leibeigenen (ebd., S. 61). Besonders eindringlich schildert Marx das Elend des Proletariats im „Kapital“ (Marx, 1979, S. 504-526). An anderer Stelle untersucht Marx das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit, das er wie folgt schildert:

"Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchen sie überhaupt Waren produziert. Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihm als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber." (Marx, 1968, S. 511).

Marx zeichnet im Folgenden ein Bild des Menschen als eines *Gattungswesens*, das sich in besonderer Weise von anderen Gattungswesen aus dem Tierreich unterscheidet.

"Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. [...] Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer

möglich. Damals aber musste diese Gleichsetzung logisch und natürlich erscheinen. Diese Schlussfolgerung aus der Arbeitswertlehre hätte natürlich Konsequenzen für die Marx'sche Darstellung des Ausbeutungsverhältnisses von Kapitalist und Arbeiter. An der empirischen Tatsache des Ausbeutungsverhältnisses zu Marx Zeiten ändert sich dadurch zwar nichts, wohl aber an der Begründung und an den daraus folgenden Schlüssen. Diese Frage müsste aber in einer eigenen Arbeit genauer beleuchtet werden.

species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. [...] Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben dadurch ist er ein Gattungswesen." (ebd., S. 515ff).

Marx sieht hier das Wesen des Menschen, bzw. das Wesen der Gattung Mensch darin, dass der Mensch seine Lebenstätigkeit selbst bestimmt und auf bewusster, freier Entscheidung gründet, während das Tier seinem vorbestimmten Plan folgt und sich nicht von diesem Plan distanzieren kann. Diese bewusste Lebenstätigkeit ist Wesen und Zweck der menschlichen Gattung. Marx weiter: "Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht." (ebd., S. 516). Darauf kommen wir gleich zu sprechen.

Der Begriff des Privateigentums, der hier nur zur vollständigen Darlegung der Argumentationsschritte von Marx notwendig ist, wird direkt aus dem "Faktum" (siehe ebd., S. 511) der entfremdeten Arbeit hergeleitet.

"Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann? [...] Einem andern Wesen als mir. Wer ist dies Wesen? [...] Das fremde Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der Mensch selbst sein. [...] Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst." (ebd., S. 518ff) und etwas weiter: "Wir sehn daher auch ein, daß Arbeitslohn und Privateigentum identisch sind: denn der Arbeitslohn, wo das Produkt, der Gegenstand der Arbeit, die Arbeit selbst besoldet, ist nur eine notwendige Konsequenz von der Entfremdung der Arbeit, wie denn im Arbeitslohn auch die Arbeit nicht als Selbstzweck, sondern als der Diener des Lohns erscheint." (ebd., S. 520) .

Wenn auch die Argumentationsketten von Marx hier recht verworren erscheinen, so ist zumindest klar, worauf er letztendlich hinaus will: Die kapitalistische Form der Arbeit widerspricht dem menschlichen Gattungswesen. Die Lebenstätigkeit, die sich auch als Arbeit äußert, ist nicht mehr Zweck des Lebens, sondern wird zum Mittel der Existenzsicherung in Form des Arbeitslohnes. Auch ein höherer

Lohn ändert nichts an der Misere: "Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* [...] wäre also nichts als eine bessere *Salairung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert." (ebd., S. 520f). In diesem Sinne kritisiert Marx in einer anderen Schrift A. Smith, der seiner Ansicht nach in der Arbeit nur Opfer sieht, nur Aufgabe von Ruhe und Freiheit, und argumentiert für einen Arbeitsbegriff, der die Dimension der Selbstverwirklichung nicht verleugnet:

"Allerdings erscheint das Maß der Arbeit selbst äußerlich gegeben, durch den zu erreichenden Zweck und die Hindernisse, die zu seiner Erreichung durch die Arbeit zu überwinden. Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Betätigung der Freiheit - und daß ferner die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Notwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden - also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, deren Aktion eben die Arbeit, ahnt. A. Smith ebensowenig. Allerdings hat er Recht, daß in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit die Arbeit stets repulsiv, stets als äußere Zwangsarbeit erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als »Freiheit, und Glück«." (Marx, zit. in Negt 1998, S.212)

Marx spricht selten direkt von Würde, aber deutlich von Freiheit und ihrem Fehlen im kapitalistischen Arbeitsprozess. Als Merkmal des Gattungswesens ist die Freiheit Wesenszug, als Inbegriff der Lebenstätigkeit gleichzeitig Gestaltungsauftrag. Nur durch die bewusste, freie Gestaltung der Lebenstätigkeit erweist sich der Mensch als Gattungswesen. Freiheit als autonomer Lebenstätigkeit und Zwecksetzung ist zugleich der Kern des Würdeanspruches bei Kant. Marx beschwört also den Wesenszug der Würde in Form der Freiheit, und sieht diesen gleichzeitig als Gestaltungsauftrag, den er prägnant in seinem Ausspruch "Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" zum Ausdruck bringt. Der Mensch muss wieder Herr werden über seine Arbeitstätigkeit, die gleichzeitig Lebenstätigkeit ist, und die ihn als freies Gattungswesen ausmacht. Die entfremdete Arbeit beraubt ihn dieser Freiheit, trennt den Menschen vom Produkt seiner Arbeit, degradiert seine Lebenstätigkeit zum bloßen Mittel der Existenzsicherung und entfremdet ihn dadurch seiner Gattungsbestimmung, und damit sich selbst. Entfremdete Arbeit heißt erstens, dass das Produkt der Arbeit nicht mehr Eigentum des Produzenten ist, sondern ihm als "fremdes Wesen" gegenübertritt, und zweitens, dass die Arbeitskraft selbst nicht mehr freier Ausdruck des Individuums ist, sondern

wie alle anderen Produkte zur Ware geworden ist. Marx weist zwar darauf hin, dass eine Voraussetzung für die Warenform der Arbeitskraft die persönliche Freiheit des Individuums ist, das also aus den feudalen Abhängigkeiten entlassen wurde, was durchaus als positives Moment der kapitalistischen Produktionsweise gedeutet werden kann. Die andere Voraussetzung dafür, dass der Kapitalist Arbeitskraft auf dem Markt zum Kauf vorfindet, ist aber, dass eben diese freien Arbeiter auch frei sind von allem anderen Eigentum (außer dem absoluten Existenzminimum), das sie ja sonst statt ihrer Arbeitskraft veräußern könnten (siehe Marx 1979, S. 183). Da hier der Gestaltungsauftrag, nämlich: Aufstand gegen die kapitalistische Ausbeutung, direkt aus dem Wesenszug der Freiheit folgt, können wir bei Marx also dem Wesenszug ein gewisses Übergewicht einräumen.

Zur Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen und Normen: obwohl Marx in seinen Feuerbachthesen das Wesen des Menschen als historisch bedingt darstellt, und Feuerbach explizit dafür kritisiert, einen ahistorischen Wesensbegriff zu verwenden, muss seine Darstellung des Gattungswesens als ebenso ahistorisch erscheinen. Marx hat die materielle Bedingtheit des menschlichen Seins gerade als die ahistorische Tatsache verstanden, die allen gesellschaftlichen Formationen zu eigen ist. Marx versteht das „Wesen des Menschen“ also als historisch kontingentes Phänomen, das „Gattungswesen“ aber als ahistorische Gegebenheit. Meiner Ansicht nach bezeichnet der Begriff des Wesens immer den Aspekt einer Sache, der ihr unwandelbares semantisches Zentrum beschreibt. Ist ein Aspekt wandelbar und kontingent, kann man ihn eigentlich nicht als das Wesen der Sache bezeichnen. Im Kontext des historischen Materialismus würde das also bedeuten, dass die gesellschaftliche Konstitution des Menschen zwar an sich das Wesentliche des Menschseins ausmacht, die jeweilige historische Erscheinung dieser Konstitution aber gerade nicht wesentlich, sondern vorübergehend ist. Wenn also der Begriff des Wesens an sich Unwandelbarkeit verlangt, diese Unwandelbarkeit aber gerade in Nichtbestimmtheit und Wandlung liegt, dreht man sich argumentatorisch im Kreis. Es handelt sich hier meiner Ansicht nach eher um eine unscharfe Verwendung des Wesensbegriffes als um einen tiefer liegenden Widerspruch in Marx' Argumentation.

Die Einzigartigkeit des Individuums spielt bei Marx im Rahmen der hier diskutierten Texte keine Rolle: er betont gerade die Gemeinsamkeiten der klassenbil-

denden Individuen, ja nur durch die überwältigende Ähnlichkeit ihrer sozialen Lage bilden sie überhaupt Klassen. Die Kapitalisten eint ihr Besitz an den Produktionsmitteln, die Proletarier eint ihre Besitzlosigkeit und die Tatsache, dass sie es sind, die mit ihrer Arbeitskraft die Werte produzieren. Seine Utopie einer klassenlosen Gesellschaft fußt daher auch auf einem Verständnis des Menschen, das seine Gleichheit in den Vordergrund stellt, nicht seine Individualität. Nur in der Form der schon bei Kant anzutreffenden Selbstzwecksetzung können wir bei Marx aus dem hier gesagten auch auf eine Wertschätzung des Individuums schließen. Der Unterschied zum liberalen Menschenbild besteht bei Marx in seinem Verständnis der Verwirklichung der Freiheit des Individuums: der Mensch im liberalen Verständnis verwirklicht sich durch Freiheit der Entscheidung, durch das Realisieren seiner Präferenzen auf den freien Märkten. Der kommunistische Mensch verwirklicht seine Freiheit durch die Unabhängigkeit von Macht- ausübung durch ökonomische Zwänge, durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Durch die Gleichheit aller hat niemand Macht über den anderen. Es sei angemerkt, dass Marx an anderer Stelle der Individualität eine zentrale Bedeutung für seine kommunistische Utopie zugesprochen hat: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Marx, 1973, S. 21)

Max Weber

Max Weber vertritt in vielen Punkten von Marx abweichende Ansichten. Ich möchte hier seine Untersuchung der protestantischen Ethik und ihrer Bedeutung für die kapitalistische Arbeitswelt als Vergleichshorizont für die Marxschen Thesen heranziehen. Dies scheint angesichts der historischen Nähe der beiden, sowie ihrer (in etwa gleich) großen Bedeutung für die Soziologie angebracht. Ihre unterschiedlichen Perspektiven lassen darüber hinaus interessante Erkenntnisse bezüglich der Verbindung von Würde- und Arbeitsbegriff erwarten. Weber untersucht, wie die Handlungslogik einer sozialen Sphäre, nämlich der Religion, in eine andere Sphäre, nämlich die ökonomische, übertragen wird, und es dadurch zu einem letztendlich gesamtgesellschaftlichen Wandel kommt. Es soll an dieser Stelle gleich klargestellt werden, dass Weber explizit darauf hinweist, dass er nicht versucht, eine monokausale Erklärung für das Aufkommen des Kapitalis-

mus zu bieten¹³, sondern nur der Bedeutung eines von vielen Einflüssen für den "Geist des Kapitalismus" nachgeht. Er nennt eine nicht abgeschlossene Reihe weiterer Bedingungen, die gegeben sein mussten, um den westlichen Kapitalismus mit seinen spezifischen Besonderheiten zu ermöglichen, darunter: das Vorliegen freier Arbeit, die Trennung von Haushalt und Beruf, Buchführung (ebd., S. 15) und ein System rationalen Rechts (ebd., S. 18).

Ich möchte vorwegnehmen, dass der Bedeutung von Webers Arbeitsbegriff für die Würde nur unter Zuhilfenahme des letzten Merkmals unseres Würdebegriffes, nämlich der Interpretationsoffenheit, beizukommen ist. Da seiner Ansicht nach die spezifisch kapitalistische Arbeitsethik in ihren Anfängen auf rein religiösen Motiven basierte, nämlich "Gott wohlzugefallen" (ebd., S. 68), hat der Begriff der Menschenwürde in seinen Ausführungen auf den ersten Blick kaum Bedeutung. Der (protestantische) Mensch arbeitet nach Weber eben nicht, um seine eigene Würde zu wahren oder zu verwirklichen, sondern nur "zur Mehrung von *Gottes Ruhm*" (ebd., S. 96). Weber spricht daher konsequenterweise in seiner Untersuchung auch nicht das von Marx beklagte Elend des Proletariats an, sondern lenkt den Blick auf ganz andere Aspekte der Arbeitswelt.

Das Problem der Verbindung zwischen Menschenwürde und Webers Arbeitsbegriff wird weniger akut, wenn man bedenkt, dass es in der vorliegenden Untersuchung nicht so sehr darauf ankommt, zu zeigen, für wie relevant Weber die Menschenwürde in Bezug auf die Arbeit hält. Hier geht es darum, inwiefern in Webers Vorstellungen von Arbeit unser Würdebegriff einen Platz finden kann. Darüber hinaus kann man, ohne sich allzu tief in theologische Mutmaßungen zu verstricken, davon ausgehen, dass gerade für das historische Subjekt Webers die Verwirklichung eines würdevollen Lebens in erster Linie, oder überhaupt ausschließlich, darin bestand, sein Leben nach den herrschenden religiösen Lehren zu führen. Auch wenn dabei für das Subjekt nicht seine eigene Würde im Zentrum des Interesses stand, sondern die Erfüllung seiner religiösen Pflichten, scheint mir daher die Anwendung der hier gewählten Methode - den Arbeitsbegriff auf seine logische Verbindung mit dem Würdebegriff hin zu analysieren - legitim.

¹³ „Aber andererseits soll ganz und gar nicht eine so töricht doktrinaire These verfochten werden wie etwa die: daß der kapitalistische Geist [...] *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen *können* oder wohl gar: daß der Kapitalismus als *Wirtschaftssystem* ein Erzeugnis der Reformation sei.“ (S. 77)

Um auf den Punkt Interpretationsoffenheit zurückzukommen: da Weber die Menschenwürde in seinen Thesen nicht direkt anspricht, muss für diese Untersuchung ein logischer Übergang von Webers Begriffsapparat zu dem in dieser Arbeit verwendeten Würdebegriff erfolgen. Wenn man daher ein selbstgewähltes Leben unter bestimmten religiösen Gesetzen als eine autonome Entscheidung des Individuums betrachtet, lässt sich diese Verbindung zu Kants Würdeverständnis leicht herstellen. Dann nämlich unterwirft das Individuum sich seinem *eigenen* Gesetz, indem es das religiöse Gesetz als das eigene anerkennt, und verwirklicht seine Würde durch eben diesen autonomen Akt. Dieser Schluss wäre zwar unter einem anderem Gesichtspunkt nicht zulässig: wenn wir uns dem Thema Fremdbestimmung durch Sozialisation und autoritäre Strukturen widmen, müssten wir diese Freiwilligkeit auf das Schärfste anzweifeln und ihrer spezifischen Logik nachgehen (und uns damit tief in philosophische Überlegungen zum freien Willen begeben). Für das Thema *dieser* Arbeit jedoch scheint mir eine Vereinfachung dieser schwierigen Frage erlaubt: solange das Individuum sich einem Gesetz unterwirft, macht es nicht von der immer vorhandenen Alternative Gebrauch: der Auflehnung gegen bestehende Normen. Die Geschichte hat immer wieder gezeigt, dass diese Auflehnung auch unter schwerem äußerem Druck möglich, und es gerade dann nur eine Frage der Zeit ist, bis eine Revolution einsetzt. Daher möchte ich hier davon ausgehen, dass die Subjekte, die Weber zur Veranschaulichung seiner Thesen heranzieht, ihr Verhalten zwar unter dem kulturellen Einfluss starker religiöser Normen entwickelten, jedoch dabei stets *im Glauben* handelten, das Richtige zu tun, und dies daher auch aus freiem Willen taten. Dieser Schluss wäre für die Marxschen Schilderungen der Lage des Proletariats nicht möglich, da er gerade die Unfreiwilligkeit ihres Elends hervorhob. Weber verwendet zwar den Ausdruck "religiöse Erziehung" (ebd., S. 50f), impliziert dabei aber ein Individuum, welches seine Sozialisation zwar mit der im Erziehungsbegriff mitschwingenden Krise Widerstand, immer aber mit (zumindest retrospektivem) grundsätzlichem Einverständnis erfahren hat.

Mit diesen Vorbemerkungen ist auch schon ein wesentlicher Kern der Weber'schen Sicht angesprochen: die *Freiwilligkeit* der kapitalistischen Arbeit, die ganz im Gegensatz zur Auffassung von Marx steht. Doch zunächst möchte ich Webers Gedankengänge der Reihe nach rekonstruieren. Zu Beginn stellt er die

Frage allgemein: "Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch - wie wenigstens wir uns gern vorstellen - in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?" (ebd., S. 7). Die spezifische Kulturerscheinung, die ihn in der "protestantischen Ethik" interessiert, ist "die Entstehung des bürgerlichen *Betriebskapitalismus* mit seiner rationalen Organisation der *freien Arbeit*" (ebd., S. 17).

Weber beobachtet in den statistischen Aufzeichnungen seiner Zeit ein signifikantes Übergewicht an protestantischen Gläubigen unter den Kapitalbesitzern und Unternehmern, sowie an der gelernten Arbeiterschaft. Katholiken hingegen sind in diesen Gruppen weit unter ihrem Anteil in der Gesamtbevölkerung vertreten. Er geht dabei einigen Thesen nach, die diesen Unterschied erklären könnten: traditioneller vererbter Besitz, höhere Bildungschancen durch die bessere ökonomische Stellung, oder ein spezielles Verhalten von Minderheitengruppen, kommt aber zu dem Schluss, dass diese Erklärungen nicht hinreichend sind, da auch bei statistischer Ausschaltung dieser Faktoren ein protestantisches Übergewicht in den interessierenden Gruppen verbleibt (siehe ebd., S. 25ff). Seine Schlussfolgerung (und eigentliche Hypothese) daraus ist, dass der entscheidende Faktor die "anerzogene geistige Eigenart" (ebd., S. 29) sein muss. Etwas an der protestantischen Lehre muss Weber zufolge den Charakter der Menschen derart formen, dass sie in der Sphäre des beginnenden Kapitalismus besonders erfolgreich sind.

Was ist nun die charakteristische Anforderung der kapitalistischen Arbeitsweise, für dessen Erfüllung Weber das protestantisch erzogene Individuum als besonders geeignet erachtet? Es ist jedenfalls nicht irgendeine Art von "Erwerbstrieb", wie Weber ausführlich darstellt, da Geldgier in allen Epochen der Menschheitsgeschichte vorhanden war. Um diese Frage zu beantworten, zieht Weber einen historisch älteren Arbeitsbegriff als Vergleichshorizont heran, den er als *Traditionalismus*¹⁴ bezeichnet (ebd., S. 47ff). Um zu zeigen, was er damit meint, beschreibt Weber die Situation der damaligen Landwirtschaft, die zur Erntezeit besonders auf die intensive Arbeitsleistung der Erntehelfer angewiesen war. Die Arbeiter erhielten Akkordlohn, also eine Summe, die proportional zu der vom Arbeiter

¹⁴ Anmerkung: Weber verwendet den Begriff Traditionalismus im Kontext der „Protestantischen Ethik“ nur im Sinne von „traditionalistische Einstellung zur Arbeit“. Andere Bedeutungen bleiben in diesem Zusammenhang unberücksichtigt.

eingebrachten Erntemenge war. Um die Arbeiter zu besonders hohen Leistungen anzuspornen, versuchte man, durch Erhöhung des Akkordsatzes einen Anreiz zu bieten, in kurzer Zeit ungewöhnlich hohen Lohn verdienen zu können. Es zeigte sich aber im Gegenteil, dass eine Erhöhung des Stücklohnes zu einer Herabsetzung der Arbeitsleistung führte. Der Arbeiter war zufrieden damit, denselben Lohn wie vorher durch weniger Arbeit zu erhalten, da er damit seine traditionellen Bedürfnisse decken konnte. Die Arbeit war hier also *Mittel* zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung. Der Umkehrschluss, dass niedrige Löhne zu hoher Arbeitsintensität führen, wurde natürlich gezogen und auch verwirklicht. Weber meint, dass "der unbefangenen Betrachtung niedriger Lohn und hoher Profit in Korrelation zu stehen [schien], alles, was an Lohn mehr gezahlt wurde, eine entsprechende Minderung des Profits bedeuten zu müssen", und kritisiert damit Marx, ohne diesen namentlich zu nennen (ebd., S. 49). Denn Weber ist der Meinung, dass niedrige Löhne dem Kapitalismus zwar quantitatives Wachstum ermöglichen, zugleich aber qualitatives Wachstum verhindern, weil jede Arbeit, die höhere Anforderungen an Fertigkeiten und Aufmerksamkeit stellt, durch niedrigen Lohn leiden müsse. Die Gesinnung, die vom Arbeiter in der kapitalistischen Arbeitsweise gefordert wird, und die weder durch hohe noch durch niedrige Löhne hervorzubringen ist, sieht Weber nun darin, dass Arbeit nicht mehr als Mittel, sondern als Selbstzweck verstanden wird. Die Arbeit wird dem Arbeiter zum *Beruf*. Webers Ansicht steht hier in krassem Widerspruch zu Marx. Wenn letzterer in der kapitalistischen Arbeit eine Pervertierung des Gattungswesens Mensch sieht, welches dazu gezwungen wird, Arbeit als bloßes Mittel der Existenzhaltung zu betreiben, wo ihr eigentlicher Zweck Selbstverwirklichung sein sollte, dreht Weber die Argumentation um: die dem Menschen näher stehende, traditionalistische Auffassung von Arbeit als Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung wird im kapitalistischen System künstlich unterminiert und durch das Berufsverständnis ersetzt. Arbeit im Kapitalismus ist nicht mehr Mittel, sondern Selbstzweck. Weber kritisiert in diesem Zusammenhang auch die Überbauthese von Marx. Die materielle Realität schafft eben nicht automatisch ein bestimmtes Bewusstsein, im Gegenteil: das Bewusstsein, Arbeit als Selbstzweck zu betreiben, musste sich nach Weber erst langsam, in einem mehrere Jahrhunderte dauernden Prozess, gegen die traditionalistische ökonomische Realität durchsetzen (sie-

he ebd., S. 50-63). Was aber verhalf dem Berufsverständnis der Arbeit letztendlich zum Durchbruch und damit dem kapitalistischen System zum Aufstieg?

Hier sieht Weber zwei protestantische Lehren am Werk. Zunächst war Luther selbst in seiner Bibelübersetzung der Urheber des weltlichen Berufsbegriffes, der bis dahin nur im Sinne einer Berufung zu geistlichen Ämtern gebraucht wurde. Er schuf damit die Brücke zwischen religiöser Motivation und weltlicher Arbeit (siehe ebd., S. 66ff, und S. 185, Fußnote 61). Die entscheidende Wende aber leitete der Calvinismus ein, der noch einen Schritt weiter ging: war bei Luther der Kern der Berufsidee noch, dass der Mensch seine irdische Lage als seine göttliche Berufung akzeptieren musste, so wurde für den Calvinisten der Beruf Teil einer "zum System gesteigerte[n] Werkheiligkeit" (ebd., S. 99) bzw. eine "Methodik der ethischen Lebensführung" (ebd., S. 107). Die Triebfeder dieser Entwicklung meint Weber in der calvinistischen Lehre der *Gnadenwahl* zu erkennen. Dieser Lehre zufolge sind die Menschen bereits von Anbeginn der Welt an entweder zu ewigem Leben erwählt oder aber zum ewigen Tod verdammt (ebd., S. 83). Keine noch so große Anstrengung des Gläubigen kann diese Wahl ändern. Da Gottes Ratschluss keinem Gesetz unterworfen ist, ist es für den Calvinisten denkunmöglich, dass menschliche Einwirkung seine Entschlüsse ändern könnten.

Dies führt zu einer paradoxen Situation. Rational betrachtet, könnte der Calvinist sich also entspannen, sein Leben in Faulheit und Sünde verbringen und genießen, wo er nur kann. Es ändert nichts am Endergebnis. Frömmigkeit wird Gottes Wahl für ihn nicht verbessern, Sündigkeit wird sie nicht verschlechtern. Aber gerade das Gegenteil geschieht. Weber schreibt: "Denn das für uns entscheidende Problem ist erst: wie wurde diese Lehre *ertragen* in einer Zeit, welcher das Jenseits nicht nur wichtiger, sondern in vieler Hinsicht auch sicherer war als alle Interessen des diesseitigen Lebens. Die eine Frage mußte ja alsbald für jeden einzelnen Gläubigen entstehen und alle andere Interessen in den Hintergrund drängen: Bin *ich* denn erwählt?" (ebd., S. 92). Nun gibt es aber in der calvinistischen Lehre keine äußeren, empirisch feststellbaren Anhaltspunkte dafür, ob jemand erwählt ist oder nicht. Auch innere, religiöse Erfahrungen können von den Erwählten genauso gemacht werden wie von den Verdammten. Die Qualen, die durch diese Ungewissheit entstanden, wurden in der Praxis der Seelsorge durch zwei Ratschläge zu mildern versucht: erstens ist es die Pflicht des Gläubigen, sich für erwählt

zu halten, und zweitens, um diese Selbstgewissheit zu erlangen und aufkommende Zweifel zu zerstreuen, soll er (oder sie) sich der "rastlosen Berufsarbeit" hingeben. "Sie und sie allein verscheuche den religiösen Zweifel und gebe die Sicherheit des Gnadenstandes." (ebd., S. 94). Anders gewendet, kann sich der Gläubige seiner Erwähltheit versichern, indem er sich als "Werkzeug göttlicher Macht" (ebd., S. 96) fühlt. Dadurch weiß er seine Taten als von Gott gewirkt, was wiederum daran erkennbar ist, dass sie zur Mehrung von Gottes Ruhm dienen, und Gottes Ruhm wird in den Früchten der Arbeit sichtbar, die als ökonomischer Erfolg messbar werden, denn wirtschaftliche Leistung dient dem allgemeinen Wohl (ebd., S. 96, 140). Der entscheidende Unterschied zur katholischen Auffassung liegt in der Unentrinnbarkeit der Gnadenwahl. Den Unterschied in der Gesinnung des Katholiken und des Calvinisten beschreibt Weber so:

"Der normale mittelalterliche katholische Laie lebte in ethischer Hinsicht gewissermaßen von der »Hand in den Mund«. Er erfüllte zunächst gewissenhaft die traditionellen Pflichten. Seine darüber hinausgehenden »guten Werke« aber blieben normalerweise eine nicht notwendig zusammenhängende, zum wenigsten eine nicht notwendigerweise zu einem Lebenssystem rationalisierte Reihe einzelner Handlungen, die er je nach Gelegenheit etwa zur Ausgleichung konkreter Sünden oder unter dem Einfluß der Seelsorge oder gegen Ende seines Lebens gewissermaßen als Versicherungsprämie vollzog." (ebd., S. 98) und etwas weiter: "Dem Katholiken stand die Sakramentsgnade seiner Kirche als Ausgleichsmittel eigener Unzulänglichkeit zur Verfügung: Der Priester war ein Magier, der das Wunder der Wandlung vollbrachte und in dessen Hand die Schlüsselgewalt gelegt war. Man konnte sich in Reue und Bußfertigkeit an ihn wenden, er spendete Sühne, Gnadenhoffnung, Gewißheit der Vergebung und gewährte damit die Entlastung von jener ungeheuren Spannung, in welcher zu leben das unentrinnbare und durch nichts zu lindernde Schicksal des Calvinisten war. [...] Der Gott der Calvinisten verlangte von den Seinigen nicht einzelne »gute Werke«, sondern eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit." (ebd., S. 99).

Diese ständige Angst um seinen Gnadenstand erklärt nach Weber also die außergewöhnliche Tüchtigkeit und Sparsamkeit, diese innerweltliche Askese des calvinistischen Gläubigen (siehe S. 102). Seine (oder ihre) weltliche Arbeit war ihm (oder ihr) das einzige Mittel, sich des ewigen Lebens im Jenseits zu versichern, und erhielt daraus ihre Stellung als Selbstzweck. Nicht die Früchte der Arbeit waren das entscheidende, nicht der damit angehäuften Wohlstand, sondern das Be-

folgen Gottes Willens, oder wie Baxter, ein Vertreter der puritanischen Ethik, die wiederum aus dem Calvinismus entstand, es ausdrückt:

"Wenn Gott Euch einen Weg zeigt, auf dem Ihr ohne Schaden für eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt als auf einem anderen Weg, und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke eurer Berufung (calling), Ihr weigert Euch Gottes Verwalter (steward) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein." (Baxter, zit. in Weber 2007, S. 142)

Weber sieht in dieser Gesinnung die Grundlage des "Geistes des Kapitalismus". Arbeit um der Arbeit Willen, nicht für den damit ertauschbaren Konsum. In der Tat werden damit zwei zentrale Merkmale des heutigen Arbeitslebens im kapitalistischen System erfasst. Erstens herrscht Druck zu ständiger Verbesserung der eigenen Arbeit, sei es als Unternehmer oder als Arbeitnehmer, um unter Konkurrenzbedingungen bestehen zu können, was nur durch Spezialisierung, Weiterbildung und Disziplin möglich ist. Diese Eigenschaften sind wiederum selbstverständliche Bestandteile des modernen Berufsbegriffes geworden. Zweitens trifft sowohl Arbeitnehmer als auch Unternehmer der Zwang zum Konsumverzicht. Erworbene Gewinne werden in Kapital zurück verwandelt, um die Konkurrenzfähigkeit und die Profitchancen zu erhöhen. Arbeitnehmer müssen für ihr berufliches Weiterkommen die Verantwortung übernehmen, und einen Teil ihres Einkommens und ihrer Freizeit in Weiterbildung investieren.

Webers Beschreibung der Arbeit als Beruf, als Selbstzweck, bleibt aber in seinen religiösen Wurzeln stecken. Die moderne, kapitalistische Produktion geht über die religiöse Motivation hinaus und verwirklicht diese Selbstzweckhaftigkeit auf materielle Weise: die *Rückkopplung* der Arbeitsergebnisse (Gewinn, Lohn) an die Arbeitsvoraussetzungen (Kapital, Fähigkeiten) führen zu einer *Schließung* des Arbeitsprozesses, der dadurch immer mehr sich selbst nicht nur zum verhaltensorientierten, sondern auch zum materiellen Zweck macht. Arbeiten, um besser arbeiten zu können.

Was bedeutet das nun für in Bezug auf den Würdebegriff? Die erste Leitfrage, ob wir es hier mit einem Würdeverständnis als Wesenszug oder Gestaltungsauftrag zu tun haben, kann eindeutig beantwortet werden. Das Leben des Calvinisten ist

ein einziger, großer Gestaltungsauftrag, direkt von Gott gegeben, und nur in seiner Gesamtheit verwirklichtbar. Als sündiger Mensch hat der Calvinist zwar keine vor Gott nennenswerte Würde, doch als Gläubiger kann er sein Leben nur unter ein Gesetz stellen: das der calvinistischen Lehre. Insofern handelt er im Sinne Kants im denkbar würdigsten Sinn: er (oder sie) wählt sich sein moralisches Gesetz selbst (oder, wie schon eingangs besprochen wurde, lehnt sich zumindest nicht dagegen auf), und hält sich eisern daran, und nur daran. Diese Gesinnung war deshalb auch den damaligen Autoritäten ein Dorn im Auge, die sie mit verschiedenen Mitteln (wie z.B. durch den gesetzlichen Schutz von sonntäglichen, religiös eigentlich verbotenen, volkstümlichen Vergnügungen) zu brechen versuchten (vgl. Weber 2007, S. 146). Während bei Marx also der Schwerpunkt auf dem Aspekt Wesenszug lag, liegt er hier auf der Seite des Gestaltungsauftrages. Jedoch kann auch hier der andere Aspekt nicht völlig ausgelassen werden. Und wo Marx die kapitalistische Arbeit als den Tiefpunkt der Menschheitsgeschichte, noch unwürdiger als das Sklavendasein, ansieht, beschreibt Weber diese Arbeitswelt als religiös motivierte, innerweltliche Werkheiligkeit. Weiter könnten zwei Urteile kaum voneinander entfernt sein.

Für die Frage nach der Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen für dieses Würdeverständnis muss man zwei Antworten geben. Einerseits war es für das gläubige Individuum natürlich ein *göttlicher* Auftrag, den es zu erfüllen hatte, und war daher subjektiv vollkommen frei von gesellschaftlicher Einbettung. Aus soziologischer Sicht muss man aber die umgekehrte Antwort geben: das Individuum war weitgehend einer *gesellschaftlichen* Institution, nämlich der *praktizierten* calvinistischen Lehre, ausgeliefert, und hat diese so stark verinnerlicht, dass es sich selbst nicht mehr davon zu unterscheiden wusste. Die Würde des Menschen bestand darin, seinen göttlichen - bzw. religiösen - Auftrag zu erfüllen. Hier fließen also ein intersubjektiver *Ehr*begriff und ein subjektives Würdeverständnis ineinander. Während die *Gesellschaft* den religiösen Rahmen liefert, versteht sich das Individuum als Gottes Werkzeug. Wir können hier nur über die empirischen Tatsachen sprechen; inwiefern diese sich im subjektiven Erleben des calvinistischen Gläubigen wieder finden, ließe sich auch dann schwerlich feststellen, wenn wir nicht durch den zeitlichen und kulturellen Graben von jener Epoche getrennt wären.

Von der Einzigartigkeit des Individuums war auch bei Weber, wie schon bei Marx, keine Rede. Was auch immer die Würde des Individuums ausmachte, seine Einzigartigkeit ist dabei nicht von Belang. Nur die Einzigartigkeit des göttlichen Befehls an das Individuum, gerade *diesen*, ihm zugewiesenen Beruf auszuüben, kann dahingehend interpretiert werden. Hier kann aber nicht davon gesprochen werden, dass daraus bereits etwas wie Würde folgen würde. Kurz gesagt: Einzigartigkeit spielt keine Rolle.

Die Interpretationsoffenheit wurde bereits ausführlich diskutiert. Es hat sich gezeigt, dass es mit Hilfe dieses Aspektes möglich war, auch Material zu bearbeiten, das auf den ersten Blick schwer für den Würdebegriff erschließbar war.

Richard Sennett

Bei Sennett findet sich eine zeitlich näher liegende Version eines kapitalistischen Arbeitsbegriffes. Wie Marx diagnostiziert er den Verfall traditioneller Strukturen und hält die gegenwärtige Entwicklung für problematisch in Bezug auf die Lebensgestaltung der Individuen. Marx beklagt das Elend des Proletariats, welches den Kapitalisten ausgeliefert ist, Sennett sieht eine Tendenz zur Nutzlosigkeit der Menschen, die auch das Leben der Mittelschicht in Turbulenzen bringt. Sennett bezieht sich aber noch stärker auf Max Weber, dessen Bürokratietheorie und Arbeiten zur protestantischen Ethik er immer wieder als Bezugspunkte nimmt.

Das zentrale Thema seiner Untersuchungen in "Der flexible Mensch" und der "Kultur des neuen Kapitalismus" ist die Flexibilität als Merkmal moderner Arbeits- und Lebensbedingungen. Er geht der Frage nach, inwiefern die Aufweichung ehemals stabiler Strukturen auf institutioneller Ebene, insbesondere in den Bereichen Wirtschaft und Politik, auf unsere Lebensführung Einfluss nimmt, und was das für uns als Individuen, unseren "Charakter" (Sennett, 2009a, S. 11), unser Arbeitsethos und Gefühlsleben bedeutet.

Die Ursache für diese Flexibilisierung des Kapitalismus und seiner Institutionen sieht Sennett in drei Entwicklungen des 20. Jahrhundert (Sennett, 2009b, S.

34ff). Mit Ende des Bretton-Woods Abkommens¹⁵ Ende der 1970er Jahre wurden große Kapitalmengen frei, die nach Anlagemöglichkeiten suchten. Dies führte innerhalb der Großunternehmen zur ersten Entwicklung: einer Machtverschiebung von den Managern hin zu den Großinvestoren. Investoren wurden in dieser Zeit zu aktiv Einflussnehmenden, die ihre Macht durch neue Finanzinstrumente auch gegen den Willen der Manager und ohne Rücksichtnahme auf die Unternehmenskultur ausüben konnten. Daraus resultierte die zweite Entwicklung: Kurzfristige Gewinnmöglichkeiten wurden wichtiger als langfristig erfolgreiche Unternehmen. Die Unternehmen mussten nun versuchen, den neuen Interessen der Investoren entgegenzukommen. Sie taten dies, indem sie sich als "dynamische Unternehmen" (ebd., S. 36) präsentierten. Flexibilität und Wandlungsfähigkeit wurden gutgeheißen, stabile Strukturen - auch wenn sie erfolgreich waren - wurden dagegen als Zeichen von Trägheit und Schwäche gesehen. Begleitet wurden diese Veränderungen von einer dritten, technologischen Entwicklung. Das Aufkommen neuer Fertigungs- und Kommunikationstechnologien hat den Abbau von Entscheidungsebenen in den Unternehmen vorangetrieben und damit zu einer weiteren Flexibilisierung beigetragen. Der Informationsfluss kann dadurch in der Form von Anweisungen über weniger Zwischenstufen von oben nach unten, und in Form von entscheidungsrelevanten Zahlen von unten nach oben, stattfinden.

Diese, in der Managementtheorie heute oftmals gepriesene Entwicklung (z.B. Morgan 2006, S. 28f), hält Sennett für problematisch. Durch den Wegfall von Entscheidungsebenen verliert das Unternehmen die Interpretationsinstanzen, die zuvor dafür sorgen konnten, dass Entscheidungen der oberen Managementebenen in eine für die Situation der ausführenden Ebenen angemessene Form gebracht werden. Obwohl die Abflachung der Hierarchien eigentlich den Zweck verfolgt, Macht und Handlungsspielräume zu dezentralisieren, sieht Sennett gerade das Gegenteil als Ergebnis. Die direkte Anbindung der Peripherie - den unteren Ebenen im Unternehmen bzw. die von einem Unternehmen abhängigen Personen und Subunternehmen - an das Zentrum, eliminiert soziale Beziehungen und ersetzt sie durch anonyme Transaktionen (s. Sennett 2009b, S. 46f). Nach Sennett

¹⁵ Bretton Woods ist der Name des Ortes, in dem 1944 die Siegermächte eine neue Weltwirtschaftsordnung für die Nachkriegszeit aushandelten. Ziel war unter anderem, ein System fester Wechselkurse zu etablieren, um den Welthandel zu stabilisieren.

spielen in diesem Prozess Unternehmensberater eine wichtige Rolle. Mit ihrer Hilfe kann die Unternehmensleitung Macht ausüben, und gleichzeitig die Verantwortung dafür abschieben. Die Berater ziehen nach der Umstrukturierung weiter, und müssen sich ebenfalls kaum einer Verantwortung stellen. Es kommt zu einer Trennung von Führung und Verantwortung. Wenn eine Institution aber keine Verantwortung mehr für die ihr angehörigen Menschen übernehmen möchte, riskiert sie deren Loyalität. Dadurch kommt es in der Institution zu einem Autoritätsverlust. Sennett beruft sich auf Weber, der Autorität (im Gegensatz zu reiner Macht) dadurch definiert, dass die Geführten freiwillig folgen, und nicht erst durch Gewalt dazu gebracht werden müssen (s. ebd., S. 48f).

Der Loyalitätsverlust ist Sennett zufolge eines von drei sozialen Defiziten, die der flexible, kurzfristig orientierte Kapitalismus hervorbringt. Solange die Geschäfte gut gehen, kann ein Unternehmen auch ohne die Loyalität seiner Mitarbeiter und Partner gut funktionieren: Transaktionspartner können leicht durch andere ausgetauscht werden. Problematisch wird diese Art der Geschäftstätigkeit erst in Krisenzeiten. Weil die Institution keine Loyalität bei ihren Partnern findet, kann sie dann nicht mehr auf deren Hilfe zählen, etwa in Form von freiwilligen Lohnkürzungen bei den Mitarbeitern oder Zahlungsaufschüben bei Lieferanten. Sennett spricht hier auch vom (fehlenden) Sozialkapital einer Institution. Zwei weitere soziale Defizite sieht Sennett in der Schwächung des informellen Vertrauens und im Verlust des institutionellen Wissens. Unter ersterem versteht er die Schwächung der Fähigkeit einer Institution, durch die informellen Beziehungen ihrer Mitglieder unvorhergesehene Probleme zu bewältigen, für die im Rahmen der formalen Organisation keine oder nur unzureichende Lösungen vorgesehen sind. Kurzfristig orientierte Teamarbeit und rascher Wandel in der Institution verhindern das Entstehen dieses Vertrauens, oder wie Sennett sagt: "Solche sozialen Bindungen brauchen Zeit, um sich zu entwickeln und in den Nischen und Spalten von Institutionen Wurzeln zu schlagen." (Sennett 2009a, S. 28). Der zweite Punkt, das institutionelle Wissen, ist damit eng verbunden. Auch hier handelt es sich um einen positiven Aspekt der informellen Organisation einer Institution, der oft voreilig geopfert wird. Die Mitarbeiter der unteren Ebenen, also diejenigen, welche die Anweisungen der oberen Entscheidungsebenen in die Tat umsetzen, wissen meist besser Bescheid über die Eigenheiten der Organisation, und wie

damit am besten umzugehen ist. Gerade diese Mitarbeiter werden aber im Zuge von Umstrukturierungen als erste entlassen. Das dadurch verlorene institutionelle Wissen kann nur selten auf andere Weise, wie etwa mit Hilfe spezieller Organisationssoftware, erhalten werden (s. Sennett 2009b, S. 52-59).

Auch in der Frage nach der ethisch-moralischen Bedeutung der Arbeit für das Individuum knüpft Sennett an Weber an. Hier kommen zwei eng miteinander verwandte Aspekte der Arbeit zum Tragen: zum einen die *Arbeitsidentität*, zum anderen das *Arbeitsethos*. So wie Weber in der protestantischen Ethik den Berufsbegriff verwendet, um eine tiefe innere Identifikation des Menschen mit seiner weltlichen Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen, so sieht auch Sennett die Arbeit im modernen Leben als eine, wenn nicht die zentrale Quelle von Identität. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von "durch Arbeit verliehene[r] Würde" (ebd., S. 59). In langfristig angelegten Arbeitsverhältnissen, die typisch waren für die Zeit des Fordismus, konnte das Individuum eine Identität aus seiner Arbeit schöpfen, auch wenn es sich dabei um niedrig bezahlte, einfache Tätigkeiten handelte. Sennett erzählt die Geschichte des Hausmeisters Enrico, der aus seiner Arbeit eine Lebensgeschichte formen konnte, weil ihm die Langfristigkeit seiner bescheidenen Anstellung eine ebenso langfristige Lebensplanung - z.B. seinem Sohn zu sozialem Aufstieg zu verhelfen - ermöglichte. "Der Hausmeister hatte das Gefühl, zum Autor seines Lebens zu werden, und obwohl er der Unterschicht angehörte, gab ihm dieser Erzählrahmen eine hohe Selbstachtung." (Sennett 2009a, S. 17). Es ist also nicht nur die bloße Identifikation des Individuums mit seiner Tätigkeit, die Sennett hier meint, sondern die Funktion der Arbeit als dem roten Faden im Leben eines Menschen. Unter den Bedingungen des neuen Kapitalismus läuft diese Funktion der Arbeit aber Gefahr, verloren zu gehen. "Arbeitsidentitäten nutzen sich ab und erschöpfen sich, wenn die Institution selbst ständig neu erfunden wird." (ebd., S. 114). Sennett fragt daher: "Wie kann ein Mensch in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln?" (ebd., S. 31), und seine Antwort fällt zunächst eher ernüchternd aus.

Diese Ernüchterung, was das Verhältnis der Institutionen zu den Individuen betrifft, führt nach Sennett auch zu einer Veränderung des Arbeitsethos. Weber zeichnet in der *Protestantischen Ethik* die Entwicklung eines neuen Arbeitsver-

ständnisses nach, das die Arbeit nicht mehr als bloßes Mittel, sondern als Zweck in sich selbst sieht, und dadurch die Grundlage für den Aufstieg der kapitalistischen Arbeitsweise gelegt hat. Nur wenn Arbeit um ihrer selbst willen getan wird, kann der Mensch den Grad an Professionalität erreichen, die notwendig ist, um unter dem ständig herrschenden Konkurrenzdruck im Kapitalismus zu bestehen. Außerdem ermöglicht die intrinsische Arbeitsmotivation den Aufschub der Belohnung; die Früchte der Arbeit werden, weil sie nicht sofort konsumiert werden, verfügbar für die Rückführung in den Produktionsprozess: der Gewinn wird dazu verwendet, die Arbeit noch produktiver zu machen. Diese Einstellung zur Arbeit bildet den Kern der kapitalistischen Idee der Akkumulation. Während der Unternehmer Kapital ansammelt, um sein Unternehmen langfristig erfolgreich zu machen, häuft der Arbeitnehmer nach Sennett eher Erfahrungen an, die er zu einem sinnvollen Ganzen formen kann. Beide sind jedoch auf langfristige Zeithorizonte angewiesen, um ihre Ziele sinnvoll erscheinen zu lassen. Wenn die Arbeitnehmer sich aber immer weniger auf ihr Unternehmen verlassen können, macht Loyalität keinen Sinn mehr. Es wird auch immer schwieriger, die Arbeit als Bindemittel der eigenen Lebensgeschichte und damit auch als Quelle von Sinn zu sehen. Auch die zweite Komponente der Weber'schen Arbeitsethik, der Belohnungsaufschub, wird in Frage gestellt. Sennett stellt das Problem folgendermaßen dar:

"Der Aufschub der Belohnung ermöglicht Selbstdisziplin. Man schleppt sich auch dann zur Arbeit, wenn man damit unglücklich ist, weil man den Blick auf diese zukünftige Belohnung richtet. Diese hochgradig persönliche Form des aus der Arbeit bezogenen Ansehens erfordert eine bestimmte Art von Institution, wenn sie glaubwürdig sein soll. Sie muss stabil genug sein, um zukünftige Belohnungen auch gewähren zu können. Und die Manager müssen an ihrem Platz bleiben, um die Leistung der Beschäftigten zu bezeugen. In dem neuen Paradigma ist der Aufschub der Belohnung kein sinnvolles Prinzip der Selbstdisziplin. Es fehlen die sozialen Voraussetzungen. [...] Wenn Unternehmen in Schwierigkeiten geraten, können Manager auf ein größeres und dichteres Netzwerk zurückgreifen, um sich aus der Affäre zu ziehen. Der für die Belohnung zuständige Zeuge flieht dann gleichsam wie Nietzsches *Deus absconditus* von der bürokratischen Bühne." (Sennett 2009b, S. 63).

Was ist also Sennetts Antwort auf die Frage, wie der Mensch in einer kurzfristig agierenden, fragmentierten Gesellschaft eine langfristig sinngebende Lebenserzählung formen kann? Er schlägt vor, das Lebenszentrum "Arbeit" durch andere

Werte zu ersetzen. Als wichtigstes Element sieht Sennett eine intakte *Gemeinschaft*, auf die sich der Einzelne dauerhaft beziehen kann. Gemeinschaft kann erstens die prekär gewordenen sozialen Beziehungen des Arbeitsplatzes ersetzen. Sie dient so als moderne Version des Dorfes, in dem die Menschen auf Hilfe und Verständnis hoffen dürfen, und das ihrem Leben einen Rahmen geben kann. Wo diese Gemeinschaften herkommen sollen, geht aus Sennetts Ausführungen nicht ganz klar hervor. Er erzählt von Versuchen, "Parallelinstitutionen" zu schaffen, die eine Weiterentwicklung der Gewerkschaften sein könnten. Diese Institutionen sollen dann neben dem Engagement für die materiellen Interessen der Arbeitnehmer auch Möglichkeiten für den Aufbau sozialer Bindungen schaffen (s. Sennett 2009b, S. 146f). Das erinnert stark an das Vereinswesen, wo dieser Vorschlag schon seit langem umgesetzt wird. Zweitens schafft Gemeinschaft ein ideelles Gegengewicht zur Gleichgültigkeit des flexiblen Kapitalismus. Die Ortsgebundenheit menschlicher Gemeinschaften kann dazu dienen, die Auswüchse der globalisierten Ökonomie zu bremsen, weil auch die mobilsten Unternehmen auf der Bühne der Weltwirtschaft nicht vollkommen losgelöst von örtlichen und kulturellen Gegebenheiten agieren können, und dadurch in den Einflussbereich der Gemeinschaft geraten (s. Sennett 2009a, S. 187ff). Die Fragmentierung der Gesellschaft, die der flexible Kapitalismus Sennett zufolge bewirkt hat, könnte aber auch eine Triebfeder für die Entstehung einer Gemeinschaft sein, die ihre Gemeinsamkeit nicht in einer Handvoll "korrekter Prinzipien" sieht, sondern in der zivilisierten Austragung ihrer Konflikte. "Im Konfliktfall sind [die Menschen] zu gründlicherer Kommunikation gezwungen, um die Differenzen auszutragen. Wie es häufig in Arbeitskonflikten oder bei diplomatischen Verhandlungen geschieht, binden die grundsätzlichen Regeln der Auseinandersetzung die streitenden Parteien aneinander." (s. ebd., S. 197f). Sennett geht soweit, das "Wir" als "gefährliches Pronomen" zu bezeichnen, das die Legitimität des "Regimes" des neuen Kapitalismus in Frage stellt (s. ebd., S. 203).

Ein anderer Wert, den Sennett für geeignet hält, die Defizite des flexiblen Kapitalismus auszugleichen, ist das Gefühl von *Nützlichkeit*. Durch die Konkurrenz aus Niedriglohnländern, durch fortschreitende Automatisierung der Produktions-, aber auch Dienstleistungsbranchen, und durch die schnelle Entwertung von Wissen und Ausbildung laufen Arbeitnehmer heute immer leichter Gefahr, dem "Ge-

spenst der Nutzlosigkeit" zum Opfer zu fallen (s. Sennett 2009b, S. 69ff). Um dieser Gefahr wirksam zu begegnen, schlägt Sennett zwei Wege vor: zum einen sollte der Staat als Arbeitgeber gestärkt werden, da die Menschen im öffentlichen Dienst mehr Anerkennung für ihre Arbeit erhalten. Zum anderen möchte Sennett die Arbeit, die großteils im privaten Bereich verrichtet wird - insbesondere die Pflegearbeit und Kinderbetreuung - mehr ins öffentliche Licht rücken, und ihr mehr gesellschaftliche Akzeptanz, auch in der Form finanzieller Abgeltung, verschaffen (s. ebd., S. 150ff).

Als dritten Anker im ständigen Wandel des neuen Kapitalismus sieht Sennett die *handwerkliche Einstellung*. Wie die Nützlichkeit, ist auch die handwerkliche Einstellung eigentlich keine Neuigkeit, sondern eher etwas, das einmal selbstverständlich war, aber heute in Gefahr geraten ist, abgeschafft zu werden. Diese Einstellung ist mit einem "Bemühen um ein tieferes Verständnis" der eigenen Tätigkeit verbunden, und einem "Gefühl der inneren Verpflichtung". Was er genau damit meint, erklärt Sennett so:

"Hier geht es nicht allein darum, dass der obsessive, wettbewerbsorientierte Handwerker sich verpflichtet fühlen mag, etwas gut zu tun, sondern mehr noch darum, dass er an den objektiven Wert seines Tuns glaubt. Ein Mensch kann Worte wie »korrekt« oder »richtig« zur Beschreibung seines Tuns nur dann verwenden, wenn er an einen objektiven Maßstab jenseits seiner eigenen Wünsche und sogar jenseits äußerer Belohnungen glaubt. Etwas selbst dann richtig zu tun, wenn man vielleicht gar nichts dafür bekommt, das ist wahrer Handwerksgeist. Und wie ich meine, vermag nur solch ein uneigennütziges Gefühl des Engagements und der Verpflichtung die Menschen emotional zu erheben." (ebd., S. 154f).

An diese Darstellung lässt sich auf drei Arten anknüpfen. Erstens finden sich darin die Werte der protestantischen Ethik wieder, wie Max Weber sie dargestellt hat, nach denen Arbeit nicht um der Belohnung, sondern um ihrer selbst willen getan wird. Zweitens lässt sich hier ein Bogen spannen zum Individuum Kants. Dieses Individuum besitzt Würde, weil es selbst Zweck-an-sich ist, weil es also mit den Worten Kants einen objektiv existierenden Wert darstellt, der sich nicht auf anderen Voraussetzungen gründet. Wenn der Mensch die Arbeit, die er tut, schon als *objektiv* wertvoll sehen kann, dann muss er auch sein eigenes Wesen, das ja Quelle dieser Arbeit ist, in diesem Licht sehen können. Was Sennett also

handwerkliche Einstellung nennt, ist in diesem Sinne das Bedürfnis, den eigenen, objektiven Wert, die eigene *Würde* durch die Arbeit auszudrücken. Sennett spricht hier, genau wie Kant, die Existenz eines Maßstabes an, der jenseits subjektiver oder auch gesellschaftlicher Werturteile liegt. Es kommt bei Sennett (im Gegensatz zu Kant) aber gar nicht darauf an, ob dieser Maßstab in erkenntnistheoretischer Hinsicht als existierend betrachtet werden darf. Es reicht, wenn der Mensch daran glaubt, dass jener Maßstab existiert. Diese Forderung, dass Arbeit ein Mittel zum Ausdruck der eigenen Würde sein muss, hat aber drittens Marx mit seiner Kritik an der Entfremdung der kapitalistisch geprägten Arbeit erhoben. Der Mensch als Gattungswesen muss sich bei Marx durch seine bewusste, produktive und reproduktive Lebenstätigkeit verwirklichen.

Die Analyse der Verbindung von Sennetts Ansichten zum Würdebegriff möchte ich damit beginnen, die Textstellen zusammentragen, in denen Sennett explizit von der Würde spricht: die "durch Arbeit verliehene Würde" wurde bereits genannt. Diderots Illustrationen von Arbeitsszenen am Beginn der Industrialisierung, die "die der Arbeit innewohnende Würde herausstellen" sollen, nennt Sennett ebenfalls (Sennett 2009a, S. 40). "Unsere Erfahrung ist nicht mehr in Würde zitierbar." meint Sennett, wenn er von den Vorurteilen des neuen Kapitalismus dem Alter gegenüber spricht (ebd., S. 129). "Statt die Welt so weiterzugeben, wie wir sie geerbt habe, müssen wir sie neu formen, davon hängt unsere Würde ab." sagt er zusammenfassend über den Renaissance-Philosophen Pico della Mirandola (ebd., S. 136). In Bezug auf Max Weber spricht Sennett von einem "würdigen Ganzen", welches das protestantische Individuum aus seinem Leben formen musste (ebd., S. 139). Implizit zieht sich das Thema Würde aber wie ein roter Faden durch die beiden hier zitierten Werke. Die "handwerkliche Einstellung" ist ein Beispiel; seine Kritik an der Trennung von Führung und Verantwortung (ebd., S. 48), die die Institutionen ihren Angehörigen gegenüber gleichgültig machen, und diese auf Transaktionspartner reduziert, ein anderes. Sennetts Grundaussage, dass der neue Kapitalismus mit seiner Forderung nach ständiger Bereitschaft zu Veränderung und Flexibilität die Individuen und ihre langfristigen Lebensprobleme, die mit dieser Kurzfristigkeit nicht auf Dauer vereinbar sind, in Schwierigkeiten bringt, ohne dafür Lösungen anzubieten, ist ein weiteres Beispiel. Er sagt damit eigentlich, dass uns dieses System als reine Mittel zur Errei-

chung ökonomischer Ziele sieht, ohne unser Menschsein, unser Selbstzwecksein sehen zu wollen. Dabei handelt es sich um eine grobe Verletzung der Menschenwürde, wie Kant sie gesehen hat. Die Sicht der Würde als Wesenszug scheint mir die bei Sennett vorwiegende zu sein, obwohl der den Würdebegriff unscharf und auch in anderen Bedeutungen, etwa im Sinne von Berufsehre oder Gestaltungsauftrag, verwendet. Sein Urteil ist hingegen eindeutig: die moderne Arbeitswelt gefährdet die Menschenwürde, weil sie den Menschen vor allem als Mittel behandelt.

Individualität und Einzigartigkeit stehen in einem etwas anderen Verhältnis zum neuen Kapitalismus. Sennett spricht wiederholt von der Gleichgültigkeit der Institutionen den Individuen gegenüber. Wenn Menschen als Transaktionspartner gesehen und behandelt werden, betont das gerade ihre Austauschbarkeit. Der Einzelne und seine Eigenheiten sind für dieses System uninteressant. Ganz so einfach macht es sich Sennett in dieser Hinsicht aber auch nicht. Er untersucht den Mythos der Meritokratie, dem Anspruch der kapitalistischen Gesellschaft, die Leistungsfähigen zu fördern und jede Position mit dem/der dafür am besten geeigneten Kandidaten/Kandidatin zu besetzen. Eine weit verbreitete Methode, mit der versucht wird, dieses Ziel zu erreichen, ist der standardisierte Eignungstest. Mit diesen Tests wird versucht, die Fähigkeitspotenziale der Kandidaten auszuloten. Nicht eine bestimmte, leicht messbare Leistung ist gefragt, denn im schnellen Wandel der Anforderungen lässt sich schwer sagen, welche konkrete Leistung morgen gefragt sein wird. Stattdessen sucht man nach einer tiefer liegenden, allgemeinen Problemlösungskompetenz, die den wechselnden Anforderungen standhält, und die auch viel mehr mit der Persönlichkeit und dem Selbstbild verbunden ist als ein konkretes Leistungsergebnis. In diesem Sinne spielt also Einzigartigkeit eine große Rolle im neuen Kapitalismus. Allerdings profitieren dabei nur die Gewinner, die bei diesen Tests gut abschneiden. Die Einzigartigkeit aller anderen ist für dieses System uninteressant. Sie verschwinden in der Masse der Verlierer (s. Sennett 2009b, S. 97ff).

Zur Rolle der Institutionen im Hinblick auf die Menschenwürde äußert sich Sennett, wie schon angesprochen wurde, nicht direkt. Teils schreibt die Institution die Würde zu, etwa wenn er von "durch Arbeit verliehene[r] Würde" spricht

(ebd., S. 59), überwiegend scheint er Würde aber als einen Wesenszug des Menschen zu verstehen.

Der Aspekt Autonomie spielt eine wichtige Rolle bei Sennett. Ich werde im Folgenden noch einige Textstellen Sennetts zitieren, die den Stellenwert der Autonomie in seinen Thesen klären helfen. Die Forderung nach Flexibilität im neuen Kapitalismus ist seinen Befürwortern zufolge gleichzeitig ein Versprechen für mehr Autonomie. Sennett bezweifelt das: "Mit dem Angriff auf starre Bürokratien und mit der Betonung des Risikos beansprucht der flexible Kapitalismus, den Menschen, die kurzfristige Arbeitsverhältnisse eingehen, statt der geraden Linie einer Laufbahn im alten Sinne zu folgen, mehr Freiheit zu geben, ihr Leben zu gestalten. In Wirklichkeit schafft das neue Regime neue Kontrollen, statt die alten Regeln einfach zu beseitigen - aber diese neuen Kontrollen sind schwerer zu durchschauen." (Sennett 2009a, S. 11). Von der versprochenen Freiheit profitieren nach Sennett vor allem die oberen Schichten, die über genügend Ressourcen und Netzwerke verfügen. "Starke, ausgedehnte Netzwerke erlauben es den Mitgliedern der oberen Schichten, sich auf die Gegenwart zu konzentrieren. Die Netzwerke spannen ein Sicherheitsnetz, das die Notwendigkeit langfristiger strategischer Planung verringert. [...] Die Menschen aus den übrigen Schichten verfügen dagegen über ein dünneres Netz informeller Kontakte und Unterstützungen, so dass sie in höherem Maße auf Institutionen angewiesen sind." (Sennett 2009b, S. 64f). Die versprochene Autonomie ist Sennett zufolge eher maskierte soziale Distanz: "Menschen an der Peripherie werden in ihren Arbeitsprozessen allein gelassen; auf der Befehlskette findet in beiden Richtungen kaum noch Kommunikation statt. [...] Die Menschen an der Peripherie sind dem Zentrum nur noch für die Ergebnisse verantwortlich." (ebd., S. 47). Autonomie wird in den Firmen auch eingesetzt, um Wettbewerb zwischen Arbeitsgruppen zu schaffen. Mehrere Teams werden auf dieselbe Aufgabe eingesetzt, aber nur das Team, dessen Lösung gewählt wird, erhält die Belohnung. Alle anderen gehen leer aus. Kollegen werden in diesem System zu Konkurrenten, soziale Distanz wird so auch innerhalb der unteren Ebenen geschaffen, nicht nur zwischen Zentrum und Peripherie (s. ebd., S. 44f).

André Gorz

Gorz kommt in seiner Untersuchung "Arbeit zwischen Misere und Utopie" in vielerlei Hinsicht zu ähnlichen Ergebnissen wie Sennett. Im Unterschied zu ihm fordert Gorz jedoch einen weit radikaleren Wandel der gesellschaftlichen Bedeutung

der Arbeit und der Gesellschaft als Ganzem. Ich möchte im folgenden seine Analyse kurz nachzeichnen: beginnend mit einer Definition von Arbeit, über seine Darstellung der Rolle von Kapital, Markt und Staat in der Ausgestaltung der uns heute vertrauten Form von Arbeit, zu einer Gegenüberstellung der Licht- und Schattenseiten postfordistischer Arbeitsformen und einem abschließenden Abriss seiner Utopie einer Gesellschaft jenseits der Lohnarbeit.

Gorz beginnt mit einer Unterscheidung von Arbeit im anthropologisch-philosophischen Sinne, und Arbeit im Sinne des Industriekapitalismus. Er kritisiert die häufig vorgenommene, implizite Gleichsetzung dieser für ihn vollkommen gegensätzlichen, ja unvereinbar gewordenen Formen der Arbeit. Letztere Form der Arbeit, also die uns heute vertraute Form, ist für ihn eine

"[...] soziale Aktivität [...], die sich in den Strom des gesamtgesellschaftlichen Warenaustausches einfügt. Die Entlohnung ist Ausdruck dieser Einfügung, aber dennoch nicht das Wesentliche. Dieses besteht in der gesellschaftlich anerkannten und normierten Funktion, die »Arbeit« in der Produktion und Reproduktion der Gesamtgesellschaft innehat. Um aber eine gesellschaftlich anerkannte Funktion zu erfüllen, muß sie selbst als Ausübung gesellschaftlich festgelegter Kompetenzen, die mit gesellschaftlich bestimmten Verfahren übereinstimmen, anerkannt sein. Mit anderen Worten, sie muß ein »Beruf« sein, will heißen die Ausübung von gemäß anerkannter Verfahren institutionell bestätigter Kompetenzen." (Gorz, 2000, S. 11)

Die "wirkliche Arbeit" hingegen, die Hegel als Entäußerung des Subjekts in seiner Schöpfung sieht, hat mit dieser industriellen Form wenig gemein, sondern ist im Gegenteil durch sie gefährdet: "Soll die »wirkliche Arbeit« gerettet und bewahrt werden, ist die Einsicht unabdingbar, daß *diese nicht mehr bei der »Arbeit« stattfindet*. Denn Arbeit im Sinne von *poiesis*, von »*schaffen*«, findet nicht mehr (oder nur äußerst selten) als bezahlte und gesellschaftlich anerkannte Arbeit statt." (ebd.).

Durch die Verengung des Arbeitsbegriffes auf bezahlte, gesellschaftlich anerkannte Arbeit, geraten große Teile der Arbeit im anthropologischen Sinn aus dem öffentlichen Blickfeld: Erziehungs- und Pflegearbeit, sportliche, künstlerische und philosophische Arbeit. Schöpferische Tätigkeit ist für Gorz überhaupt schwierig mit dem geläufigen Arbeitsbegriff in Einklang zu bringen, da sie gerade nicht den geltenden Normen folgt. "Sie ist immer wesentlich Überschreitung und Neu-

schöpfung von Normen und Codes sowie Einsamkeit, Rebellion und Verweigerung von »Arbeit«." (ebd., S. 12).

Daraus folgt eine wichtige Funktion der Arbeit als Sozialisierungsinstrument:

"Die »Arbeit« stellt, auf Grund der mit ihr einhergehenden Standardisierung von Fähigkeiten, Verfahrensweisen und Bedürfnissen, ein wichtiges Sozialisierungs-, Normalisierungs- und Standardisierungsinstrument dar, das Erfindungsgeist, Phantasie und individuelle oder kollektive Selbstbestimmung neuer Normen, Bedürfnisse und Fähigkeiten unterdrückt und einschränkt. Deshalb mußte die gesellschaftliche Anerkennung von neuen Aktivitäten und Kompetenzen, die neuen Bedürfnissen entsprechen, stets in gesellschaftlichen Konflikten durchgesetzt werden. Dabei ging es immer, zumindest implizit, auch ums Politische: Die Verfügungsmacht der Gesellschaft [...] über die gesellschaftlichen Akteure mußte zugunsten von deren Verfügungsmacht über die Gesellschaft zurückgedrängt werden." (ebd.)

Durch die Normierung der Arbeitsprozesse und -qualifikationen wird also indirekt Herrschaft ausgeübt. Dies geschieht noch auf zwei andere Arten. Erstens wird nach Gorz der technologische Fortschritt, der immer mehr manuelle Arbeit überflüssig macht, nicht dazu verwendet, den Menschen mehr freie Zeit für ihre persönliche Entfaltung zu verschaffen. Stattdessen wird die immer weniger werdende Arbeit zum "knappen Gut" stilisiert, das man in Dankbarkeit annehmen muss (vgl. ebd., S. 81). Zweitens hat sich die Machtausübung in der Gesellschaft vom Staat weg hin zum Markt verlagert. Gorz sieht darin einen bewussten Versuch "des Kapitals", sich von politischer Einflussnahme, besonders von Seiten der Arbeiterklassen, zu schützen (vgl. ebd., S. 13, 18ff).

Gorz kritisiert nicht die Abschaffung der Arbeit durch den technologischen Fortschritt, sondern den zentralen Stellenwert, die sie trotz ihrer schrumpfenden ökonomischen Bedeutung im Wertesystem der Industrienationen immer noch einnimmt: "Es ist unsinnig, eine Arbeit, die zu immer weniger Arbeit und Lohn für *alle* führt, als wesentliche Quelle von Autonomie, Identität und Entfaltung aller darzustellen." (ebd., S. 67), und an anderer Stelle: "Denn um die uneingeschränkte Herrschaft aufrechtzuerhalten, die das Kapital über die Arbeit, über die Gesellschaft und über die Lebensweise aller ausübt, muß entlohnte, fremdbestimmte Arbeit im Lebenszusammenhang und im Bewußtsein der Einzelnen ihren zentralen Stellenwert behalten." (ebd., S. 78). Die Gründe für die Hartnäckig-

keit, mit der die Lohnarbeit ihre Bedeutung als zentraler Lebensinhalt verteidigt, bestehen Gorz zufolge 1. in der Verknüpfung von politischen und sozialen Rechten mit dem Arbeitsplatz (ebd., S. 78, 91), 2. einem "ideologisch korrekten" öffentlichen Diskurs, der die Probleme der Prekarisierung unter den Teppich kehrt (ebd., S. 76), und 3. einem bewussten Versuch des Kapitals, in unser Wertesystem und unsere Identitätsbildung einzugreifen (ebd., S. 62). Zum zweiten Punkt ist zu sagen, dass Gorz seine Kritik im Original 1997 verfasst hat, wo noch wenig statistische Daten zu atypischen Arbeitsverhältnissen erfasst wurden, was aber mittlerweile kein Problem mehr darstellen dürfte. Zum dritten Punkt komme ich im Zusammenhang mit dem anonymen Markt noch einmal zurück.

Zu 1: Gorz sieht den Wertewandel in Bezug auf die Erwerbsarbeit in der Bevölkerung bereits in vollem Gange, die Politik und die bestehenden Strukturen allerdings im Rückstand. Das Problem nach Gorz "besteht in der Tatsache, daß sämtliche ökonomischen Rechte (Anspruch auf ein volles Einkommen), sozialen Rechte (Anspruch auf soziale Absicherung), und politischen Rechte (Recht auf kollektive Handlung, Repräsentation und Organisation) einzig an die immer seltener werdenden Stellen mit regelmäßiger Vollzeitarbeit gebunden bleiben. [...] Es besteht folglich darin, daß der Arbeitsplatz ein Wert an sich ist: Und zwar nicht grundsätzlich durch die Befriedigung, die die Arbeit verschafft, sondern durch die Rechte und Möglichkeiten, die an den Besitz und allein daran gebunden sind." (ebd., S. 91). Da Gorz nicht angibt, für welche Staaten oder Gesellschaften er diese Verbindung von Arbeitsplatz und Bürgerrechten sieht, muss die Anmerkung gestattet sein, dass dies keinesfalls allgemein anzutreffende Zustände sind. Das Recht auf soziale Absicherung (medizinische Versorgung, Pensionsversicherung) steht in Österreich auch allen Nicht-Erwerbstätigen in vollem Umfang zu. Auch sind keineswegs "sämtliche" politischen Rechte mit dem Arbeitsplatz verbunden: das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Versammlungsrecht, und selbstverständlich das Wahlrecht sind hierzulande, aber auch in allen anderen hochentwickelten westlichen Industrienationen von einem Arbeitsplatz unabhängig. Alleine das "Recht" auf ein volles Einkommen (das in dieser Form noch nirgends existiert, sondern hier nur Gorz' später explizierte Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen vorwegnimmt) wäre in diesen Gesellschaften nur über die Erwerbsarbeit einlösbar. Hier scheint Gorz also entweder länderspezifi-

sche Zustände grob zu verallgemeinern, oder schlicht zu übertreiben, um sein Argument zu untermauern. Das schwächt sein Argument, und ist insofern schade, als dies gar nicht notwendig wäre, um die gesellschaftliche und individuelle Bedeutung des Vollzeit Arbeitsplatzes hervorzuheben. Die materielle Abhängigkeit der meisten Menschen von einem kontinuierlichen Einkommen, gepaart mit der in allen Industrienationen mehr oder weniger anzutreffenden Stigmatisierung Arbeitsloser würden hier schon genügen, um seine These zu unterstreichen. Gorz weiter:

"Das »Recht auf Arbeit« (gleichbedeutend mit dem Recht auf den Arbeitsplatz) wird vor allem als ein *politisches Recht* beansprucht, Zugang zu den sozialen und ökonomischen Aspekten der Staatsbürgerlichkeit zu erlangen. Solange dem so ist, werden Aktivitäten, die von der Norm regelmäßiger Vollzeitarbeit abweichen, als *minderwertig* wahrgenommen, als etwas, das dazu führt, die Rechte des Bürgers zu *beschneiden*, ihm die Rechte und Vorteile zu *verweigern*, die »normal« Beschäftigte genießen. So wünschenswert diskontinuierliche Teilzeitarbeit und die damit verbundene Zeitsouveränität *als solche* für die große Mehrheit individuell gesehen auch sein mag, so sehr wird sie doch von vielen gefürchtet und abgelehnt, weil sie »weniger wert ist« und ein berufliches Handicap darstellt." (ebd., S. 91f).

Die Bedeutung, die Gorz der Würde in diesem Zusammenhang beimisst, kommt in folgender Aussage zum Ausdruck: "Der Kern des Problems und der Kern des Konflikts ist also folgender: Es gilt, das Recht, Rechte zu besitzen, von der »Arbeit« abzukoppeln, und insbesondere das Recht auf alles, was ohne oder mit immer geringerem Arbeitsaufwand produziert oder produzierbar wird. Es gilt zur Kenntnis zu nehmen, daß weder das Recht auf ein Einkommen noch die Fülle der Bürgerrechte, noch die Entfaltung und Identität der Einzelnen länger von der Ausübung einer entlohnten Beschäftigung abhängen oder auf sie zentriert sein können." Wenn wir mit Angela Augustin unter Würde das Recht auf Rechte verstehen, kritisiert Gorz also die Verknüpfung von Menschenwürde mit einem Arbeitsplatz, einer Verbindung, die auch in der Deklaration der Menschenrechte hergestellt wird¹⁶. Gorz möchte diese Verbindung auflösen, und dazu aus der "Arbeitsgesellschaft" (H. Arendt, siehe Gorz 2000 S. 79) eine "Multiaktivitätsgesell-

¹⁶ Artikel 23 Abs.3 "Jeder, der arbeitet, hat das Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert, gegebenenfalls ergänzt durch andere soziale Schutzmaßnahmen.", Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10. Dezember 1948

schaft" (ebd., S. 102ff) machen, die sich dadurch auszeichnet, dass Erwerbsarbeit nur mehr eine von vielen Aktivitäten im Leben eines Menschen ist, der keine zentrale Rolle mehr zukommt. Diskontinuierliche Arbeit wird dann zum gesellschaftlichen Normalfall, die sich mit Zeiten der Familienarbeit oder freiwilligen Sozialarbeit abwechselt. Er fordert, dass wir als Gesellschaft Zeit und Raum schaffen für das Leben abseits der Erwerbsarbeit, und gerade *nicht* die Lohnarbeit auf bisher unbezahlte Bereiche ausdehnen (s. S. 92), wie etwa Sennett vorschlägt, der die Familien- und Pflegearbeit finanziell vergüten möchte, oder Jeremy Rifkin, der die Schaffung eines dritten Sektors vorschlägt, der ein Einkommen für freiwillige Tätigkeiten bereitstellt (Rifkin, 2007, S. 201ff), oder auch Ulrich Beck, der das Modell „Bürgerarbeit gegen Bürgergeld“ (Beck, 2007, S. 165ff) vertritt. Gorz spricht in diesem Zusammenhang auch vom "Recht der Personen, über sich selbst zu verfügen", von der "[...] *Autonomie der Autonomie*, die nicht mehr als ein notwendiges, den Erfordernissen der Konkurrenzfähigkeit und der Rentabilität unterworfenen Mittel angesehen und gewertet werden soll, sondern als der wichtigste Wert, auf den sich alle anderen gründen und von dem aus sie zu bewerten sind." (ebd., S. 104). Mit anderen Worten: der Mensch soll wieder als Selbstzweck gesehen werden, und nicht als Mittel, das in erster Linie den Kapitalinteressen dient. Auf Gorz' Utopie komme ich gleich noch einmal zu sprechen.

Diese Stilisierung des Arbeitsplatzes als knappes Gut, als Wert an sich, ist nach Gorz das zentrale Problem der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft, und ist ganz im Sinne des Kapitals. "Der herrschende, »politisch und soziologisch korrekte« Diskurs, der den festen Arbeitsplatz als dringendes Bedürfnis und heiliges Recht darstellt, nutzt schließlich vor allem der Herrschaftsstrategie des Kapitals: Er treibt alle dazu an, sich mit allen anderen im Konkurrenzkampf um immer knapper werdende Arbeitsplätze dem Diktat der Arbeitgeber und des Marktes zu unterwerfen." (ebd., S. 83) Gorz bleibt aber recht vage in seiner Diagnose, *wie* das Kapital und der Markt es schaffen, uns ihre Werte aufzuzwingen. Er spricht vom "politischen Diskurs", vom "Diskurs des Kapitals" (ebd., S. 102), ohne darauf einzugehen, von wem dieser geführt wird, mit welchen Mitteln er geführt wird, und wie es "das Kapital" (ein ebenfalls oft von Gorz verwendeter Begriff ohne nähere Bestimmung) schafft, ihn in eine gewünschte Richtung zu lenken. Haben wir es mit einer regelrechten Verschwörung des Konglomerates Wirtschaft und Politik

gegen die Bevölkerung(en) zu tun? Einiges spricht dafür, aber diese implizite Unterstellung müsste man ausführen. Oder kann es sein, dass es der Politik bis heute einfach nicht gelungen ist, den gesellschaftlichen Wandel zu erkennen, die dafür notwendigen, neuen Begriffe und Konzepte zu schaffen und darauf zu reagieren? Auch für diese Sicht spricht einiges. Man kann auch "dem Kapital" nicht ohne weiteres unterstellen, es sei ein homogener Akteur, der ganz bestimmte Interessen strategisch verfolgt. Es ist zwar kein Geheimnis, dass es, insbesondere großen und transnational agierenden Unternehmen leichter fällt, ihre Interessen zu koordinieren und organisiert zu handeln, als der großen, heterogenen Masse der Bevölkerung. Aber auch hier finden sich Anhaltspunkte für die Sichtweise, dass Unternehmen, indem sie aus ihrer Sicht rational handeln, ungeplante, nur scheinbar zielgerichtete Konsequenzen erzeugen, wie z.B. Arbeitsplatzverlagerungen in Billiglohnländer oder die Reduktion von Vollzeitarbeitsplätzen. Und es finden sich auch Beispiele von Unternehmen, die mit viel Aufwand versuchen, ihre Belegschaft darin zu unterstützen, Arbeit und Privates besser zu verbinden. In dieser Richtung weitergedacht kann es auch kaum im Interesse des Kapitals liegen, den Bevölkerungen der reichen Länder die Arbeitsplätze und damit das Einkommen wegzunehmen, und damit erstens die primären Absatzmärkte zu schwächen und zweitens soziale Unruhen zu stiften. Die Wahrheit, was den bleibenden Stellenwert der Arbeit angeht, wird also irgendwo zwischen echter Verschwörung, begrenzter Rationalität, ungeplanter Konsequenzen, politischer Eigenlogik und gesellschaftlicher Trägheit liegen. Einen der wenigen konkreten Schritte von Seiten des Kapitals, die Arbeit als Leitwert zu erhalten, die man bei Gorz findet, ist die Weigerung, die individuelle Arbeitszeit zu verkürzen, um die vorhandene Arbeit auf mehr Menschen aufteilen zu können. Er zitiert dabei den Geschäftsführer der VW Coaching Gesellschaft Peter Haase, der in einem Interview meint:

"Eigentlich müssten die jungen Leute am Anfang ihres Berufslebens vierzig oder fünfzig Stunden arbeiten dürfen. Wenn sie nur zwanzig Stunden arbeiten dürfen, bekommen sie eine ganz falsche Einstellung zur Arbeit." Gorz: "Wirtschaftlich gesehen ist es vorteilhafter, das wenige an vorhandener Arbeit auf wenige Leute zu konzentrieren, denen man das Gefühl vermittelt, sie seien eine privilegierte Elite, die ihre Privilegien ihrem Eifer verdanken, der sie von den »Verlierern« unterscheidet." (ebd., S. 66)

So lückenhaft Gorz in seiner Diagnose im Detail manchmal auch bleibt, so konkret ist seine Utopie. Seine zentrale Forderung für den "Exodus" (ebd., S. 9, 111) in die Multiaktivitätsgesellschaft ist das bedingungslose Grundeinkommen. Nur durch eine wirklich bedingungslose Grundsicherung können die Fallen vermieden werden, die mit der Entlohnung von Familienarbeit oder freiwilligen Tätigkeiten verbunden sind. Solche Tätigkeiten würden schnell den Status "*eine[r] obligatorischen Erwerbsarbeit unter anderen*" annehmen. Aber gerade "Tätigkeiten, die ihren Sinn aus Selbstlosigkeit ziehen", würden dadurch "in den Sog der Erwerbsarbeit" geraten, und so ihres eigentlichen Charakters beraubt (ebd., S. 123). Die Gleichsetzung von wirklicher Freiwilligkeit und reiner "Grundsicherungs-Freiwilligkeit" würde diese Tätigkeiten diskreditieren (ebd., S. 122). Das Grundeinkommen soll außerdem ein ausreichendes sein, es sollen also alle Grundbedürfnisse auch ohne zusätzliches Erwerbseinkommen abgedeckt sein. Ein unter diesem Limit liegendes Grundeinkommen ("workfare") hält Gorz für eine "Subvention zugunsten der Arbeitgeber" (ebd., S. 115), das ihnen erlauben würde, die Löhne noch weiter zu senken. Es soll den Menschen ermöglichen, "»unwürdige« Arbeit und Arbeitsbedingungen abzulehnen" (ebd.).

Der Weg dorthin führt auf Ebene des alltäglichen Handelns über "exemplarische Versuche" in neuen Formen der Kooperation, des Tausches und der Lebensführung¹⁷ (ebd., S. 110), auf der Ebene des gesellschaftlichen Diskurses über die Vorwegnahme der neuen Gesellschaft im Geiste, um die Gegenwart durch die Begriffe und Konzepte der Zukunft zu verstehen: "Wenn wir das Neue nach den Deutungsmustern und kulturellen Stereotypen des Alten wahrnehmen und interpretieren, bleiben wir blind für das, was dessen Neuheit ausmacht. Wenn wir das Streben nach Autonomie gemäß den Normen sozialer Konformität deuten, sehen wir nur Abweichung, Rückzug und Egoismus." (ebd., S. 84). Das bedeutet auch für die Soziologie eine neue Herausforderung: "In einer Zeit, in der die vertrauten Werte ihre Gültigkeit verlieren und die sozialen und beruflichen »Rollen«, ihrer Widerrufbarkeit, Labilität und Inkonsistenz wegen, den Individuen keine festen »Identitäten« mehr gewähren können, erlaubt es der Soziologie nur eine *Hermeneutik des Subjekts, die endlose Suche nach Selbstbestimmung und existentielllem Sinn zu entziffern*, zu der jene verurteilt sind. Die Protagonisten [...] sind

¹⁷ Gorz bezieht sich hier vor allem auf verschiedene Formen von Kooperations- und Tauschringen und lokal gültigen Alternativwährungen.

demnach diejenigen, die, anstatt von der Gesellschaft vergeblich die »soziale Rolle« zu verlangen, in die sie ihre identitäre Nostalgie einfließen lassen könnten, die Hervorbringung von Gesellschaftlichkeit selbst auf sich nehmen [...]." (ebd., S. 85f). Die neue Gesellschaft muss "Mittel zur Entfaltung des Individuums" (C.Lalive d'Epinay zit. in Gorz 2000, S. 94) werden: "Die volle Entfaltung jedes einzelnen wird zum Ziel, das die Gesellschaft ermöglichen muß, und das selbst eine Gesellschaft ermöglicht, wo die Sorge um die freie Entfaltung der Persönlichkeit gesellschaftlich anerkannt und legitimiert wäre. Die Hervorbringung von Gesellschaft findet nicht mehr grundsätzlich im ökonomischen Bereich statt, genauso wenig wie die Selbstkonstituierung in der Lohnarbeit." (ebd.). Eine wichtige Rolle im Prozess der Schaffung dieser neuen Gesellschaft spielt dabei die Erziehung. Gorz warnt eindringlich davor, Erziehung mit Sozialisierung gleichzusetzen. Obwohl es einen Überschneidungsbereich gibt, wo Erziehung gleich Sozialisierung ist, etwa in der Erlernung der Sprache und der kulturellen Codes, gibt es einen wesentlichen Unterschied, der Gorz zufolge von Soziologen oft übersehen wird. Während es die Aufgabe der Sozialisierung ist, das "Moi", Goffmanns "Me", hervorzubringen, jenen Teil des Ich, der soziale Rollen verkörpern kann, ist es Hauptaufgabe der Erziehung, das eigentliche Ich, das Subjekt hervorzubringen:

"Im Unterschied zur Konditionierung, zur Indoktrinierung und Dressur sucht die Erziehung wesensgemäß beim Individuum die Fähigkeit entstehen zu lassen, sich seiner selbst auf autonome Weise anzunehmen, das heißt, sich zum Subjekt seines Selbstbezuges und seines Bezuges zur Welt und zu den anderen zu machen. [...] Das Subjekt entsteht dank der Liebe, mit der ein anderes Subjekt es dazu aufruft, sich zum Subjekt zu machen, und es entwickelt sich durch das Bedürfnis, von diesem anderen Subjekt geliebt zu werden. Das bedeutet, daß das Erziehungsverhältnis kein gesellschaftliches Verhältnis ist und also auch nicht sozialisierbar. Es ist nur gelungen, wenn das Kind für die es erziehende Person ein unvergleichlich einzigartiges, um seiner selbst willen geliebtes Wesen ist, dem diese Liebe seine Einzigartigkeit als unabdingbares Recht auf Singularität offenbart. Die mütterliche oder väterliche »Funktion« ist nicht sozialisierbar, denn es handelt sich nicht um eine Funktion, sondern um eine Liebesbeziehung, der die Gesellschaft stets mit Mißtrauen oder offener Feindschaft begegnet. Denn diese Liebesbeziehung ermutigt das Kind, sich seiner eigenen Existenz als autonomes Subjekt zu bemächtigen. Der Gesellschaft hingegen spricht sie damit das von Schule, Armee und Partei beanspruchte Recht ab, über untertänige Individuen zu verfügen." (ebd., S. 96f)

Ich zitiere diesen Abschnitt deswegen so ausführlich, weil er auf eine wesentliche Eigenheit der Menschenwürde hinweist: die der Nicht-Sozialisierbarkeit. Wie Berger, der Würde durch ihre Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Institutionen definiert, und Kant, der die Autonomie des Individuums als Schlüssel sieht, plädiert Gorz hier für einen Raum der Subjektwerdung, der frei ist von jeglicher gesellschaftlicher Einmischung, und auch frei davon sein *muss*, soll die Hervorbringung des menschlichen Subjektes gelingen. Ohne diesen Raum wird es nicht möglich sein, eine neue Gesellschaft hervorzubringen: "Die Sozialisierung wird solange frustrierte, unangepaßte, verstümmelte und hilflose Individuen hervorbringen, wie sie daran festhält, alles auf »die soziale Integration durch den Arbeitsplatz« zu setzen, alles auf die Integration in eine »Arbeitnehmergeinschaft«, in der alle Tätigkeiten nur als »Mittel, seinen Lebensunterhalt zu verdienen«, geschätzt werden." (ebd., S. 98). Gorz zeigt mit seinen Ausführungen, wie sehr die zentrale Rolle des Arbeitsplatzes uns als Subjekte definiert. Es geht nicht mehr nur darum, etwas weniger Zeit im Erwerbsleben zu verbringen, sondern den Menschen von Grund auf neu zu denken, zu erziehen, und daraus eine neue Art des Zusammenlebens entstehen zu lassen, wo Arbeit im heutigen Sinn ganz von selbst eine Tätigkeit von vielen sein wird, der selbstverständlich nicht mehr Bedeutung zukommt als einer Reise nach Indien oder das Miteinander von Freunden und Familie. Interessant ist, dass diese im Grunde urliberale Idee der Autonomie des Subjekts hier von einem linken Theoretiker leidenschaftlich vertreten wird, was man auch als Aussage über das Scheitern des Neoliberalismus in der Durchsetzung seiner Freiheitsideale verstehen kann.

Gorz Ausführungen kann man also als Synthese zweier Denkrichtungen deuten. Obwohl der frei gewählte Beruf, ausgeübt auf einem freien Arbeitsmarkt, an sich die Verwirklichung des liberalen Ideals der persönlichen Freiheit ist, die sich historisch vor allem gegen eine feudalistische Vergangenheit abgrenzt, führt die exzessive Verfolgung dieses Zieles mit den immer gleichen Mitteln der Deregulierung und Privatisierung aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens gerade in ihr Gegenteil: eine kapitalistischen Elitenherrschaft, die sich durch die Verkrüppelung der durch sie sozialisierten Individuen an der Macht hält und deren Entfaltung diametral gegenübersteht. Aber auch der "linke Weg" der staatlichen Omnipräsenz führt nicht zum Ziel, sondern macht aus Bürgern standardisierte "Ver-

waltungsfälle" (ebd., S. 13), was schlussendlich auch zu Ablehnung führt. Es muss eine Balance gefunden werden, die die Autonomie des Individuums neu (nämlich: nicht nach ökonomischen Gesichtspunkten) definiert, und ihm die Verfügungsmacht über seine Lebenszeit zurückgibt. Nur so können wir hoffen, eine Gesellschaft gesunder Individuen zu schaffen, die nicht zwischen den Extremen linker und rechter Ideologien zerrissen wird, sondern auf einem Fundament neu gefundener Menschlichkeit fußt.

Gorz spricht an vielen Stellen explizit von der Würde, und räumt ihr in seinen Thesen viel Platz ein. Die wichtigsten Aspekte der Verbindung von Würde und Arbeit wurden daher bereits in der Darstellung seines Textes behandelt. Ich möchte hier abschließend noch einmal kurz die wesentlichen Punkte seiner Sichtweise im Hinblick auf den Würdebegriff, wie er in Kapitel 2 ausgearbeitet wurde, zusammenfassen.

Gorz versteht die Menschenwürde im Rahmen des vorgestellten Textes vor allem als Gestaltungsauftrag. Wir sind verpflichtet, uns unserer Lage bewusst zu werden, auch als Arbeiter Verantwortung dafür zu übernehmen, dass wir im Rahmen eines Systems tätig sind, das dabei ist, die Arbeit immer weniger werden zu lassen, und diese Tatsache gegen die Menschen verwendet, die es eigentlich entlasten sollte. Wir sind daher dazu aufgerufen, eine neue Gesellschaftsordnung zu suchen, die im Dienste der Entfaltung der Individuen steht, die deren Interessen in den Mittelpunkt stellt, und nicht die Interessen einer winzigen Schicht von Kapitalbesitzern. Diese Gesellschaft muss den Menschen als Selbstzweck begreifen, nicht als Mittel im Dienste von Rentabilitätskalkülen. Arbeit und Technologie müssen wieder in den Dienst der Individuen gestellt werden, die mit ihrer Hilfe ein sinnerfülltes Leben suchen können, befreit von abstrakter Zwangsarbeit.

Er betont dabei ausdrücklich das Recht des Einzelnen auf "Singularität", der seinen Wert nicht primär aus den ihm zugeschriebenen oder gar aufgezwungenen sozialen Rollen schöpft, sondern der seinen Wert (unter anderem) darin sieht, selbst bei der Hervorbringung einer Gesellschaft beteiligt zu sein, die es den anderen Individuen ebenso ermöglicht, ihre Singularität zu entwickeln. Die Aufgabe der Institutionen dieser Gesellschaft wäre es dann, dafür Sorge zu tragen, dass sie sich in die Erziehungsarbeit nicht einmischen, und das genügend Freiraum

und Zeit vorhanden sind, um diese Arbeit erfolgreich sein zu lassen. Ein bedingungsloses Grundeinkommen soll den Menschen echte Autonomie und Zeitsouveränität sichern.

Kritik an der teils unklaren Begrifflichkeit, deren Gorz sich bedient, und an seinen manchmal vagen Annahmen, wurde bereits vorgebracht. Ich möchte aber auch noch etwas zum bedingungslosen Grundeinkommen, das ja von vielen Vertretern und Denkern einer "postpostmodernen" Nichtarbeitsgesellschaft gefordert wird, zu bedenken geben. Ähnlich wie das einseitige Durchziehen neoliberaler Programme, die zwar an sich das Ziel größtmöglicher persönlicher Freiheit verfolgen, dazu führen kann, nur große Abhängigkeit zu erzeugen, trägt auch der Gedanke "echte Autonomie durch ein bedingungsloses Grundeinkommen" schon seine eigene Antithese in sich. Auch wenn es politisch denkbar wäre, diese Realität in absehbarer Zukunft zu schaffen, und es im Hinblick auf die hohe und weiter steigende Produktivität unserer Arbeitsmethoden nur sinnvoll ist, Einkommen von Arbeitszeit zu trennen, muss doch gefragt werden, wie echt eine Autonomie sein kann, die auf einer von außen kommenden materiellen Unterstützung basiert. Diese Autonomie wäre dann eben auch nur eine bedingte, lebbar nur im Rahmen einer Gesellschaft, die ihren Mitgliedern diese materielle Sicherung bieten kann. Auf längere Sicht, zwei, drei Generationen nach ihrer Entstehung, birgt dieses Konzept aber die Gefahr, dass es Individuen hervorbringt, die zwar im Kontext ihrer materiellen Absicherung hochgradig autonom handeln und denken können, aber in Krisenzeiten, wenn die Grundsicherung nicht greift, vielleicht handlungsunfähiger wären als wir heute, die wir unter Bedingungen leben, die uns zur eigenverantwortlichen materiellen Versorgung zwingen. Gorz selbst unterstellt auch, dass die Bindung des Grundsicherungsbezugs an eine „freiwillige“ Tätigkeit dazu führen würde, dass die Menschen diese Arbeiten dann nur mehr scheinfreiwillig annehmen würden, um in den Genuss des Grundeinkommens zu kommen. Er verlangt also einerseits eine Gesellschaftsordnung, die auf autonomen, aus reinem Verantwortungsbewusstsein handelnden Wesen beruht, spricht aber andererseits von Menschen, die eher widerwillig Tätigkeiten für das damit verbundene Grundeinkommen annehmen würden. Hier scheint mir sein Menschenbild im Kern widersprüchlich: wenn wir für die von ihm geforderte Gesellschaft wirklich bereit wären, müsste man uns dann nicht auch zutrauen, im „drit-

ten Sektor“ einer Beschäftigung nachzugehen, die dem Allgemeinwohl dient und uns dabei nicht völlig zuwider ist?

Aus heutiger Sicht ist es unmöglich, verlässliche Vorhersagen darüber abzugeben, ob diese Gesellschaft sich zu einem "Supersozialstaat" mit im Grunde lebensunfähigen Individuen entwickeln, oder aber eine Epoche ungeahnter sozialer, kultureller und auch technischer Errungenschaften einleiten würde. Beide Wege, und eine Unzahl dazwischen, scheinen möglich. Meiner Meinung nach gibt es aber noch einen anderen Weg: bevor wir die Dysfunktionalitäten der kapitalistischen Arbeitswelt durch das Beruhigungsmittel „Grundeinkommen“ zu beheben versuchen, sollten wir zuerst eine Situation schaffen, in der alle Akteure nach denselben Spielregeln spielen müssen. Ich werde im Fazit gleich noch einmal auf diesen Vorschlag zurückkommen.

Es ist jedenfalls unabdinglich, die potentiellen Schattenseiten dieser neuen Gesellschaft zu erkennen und im Auge zu behalten, wenn man beim Versuch, ihr Versprechen zu verwirklichen, nicht kläglich scheitern möchte.

4. Fazit

In dieser Arbeit habe ich versucht, das Verhältnis von Arbeit und Menschenwürde auf theoretischer Ebene zu untersuchen. Um den zunächst nebulösen Begriff der Würde für die Analyse greifbar zu machen, wurde im ersten Teil der Arbeit anhand von verschiedenen Würdekonzptionen eine Reihe von Aspekten herausgearbeitet, die unabdingbar im Verständnis von Würde erscheinen. Kernpunkt des dieser Arbeit zugrunde gelegten Würdebegriffes bildet das kantianische Konzept des autonomen Individuums, das als Zweck-an-sich existiert, dessen Wert also objektiver Natur ist und keiner weiteren Begründung bedarf. Diese Sichtweise schien im Kontext einer Arbeitswelt von Bedeutung, die den Menschen oft nur als Mittel für die Erreichung ökonomischer Zwecke sieht. Außerdem wurde die Doppelbedeutung von Würde als Wesenszug einerseits und Gestaltungsauftrag andererseits in die Analyse einbezogen. Individualität und Einzigartigkeit des Menschen als Aspekte seiner Würde waren weitere Kriterien. Die Bedeutung von gesellschaftlichen Institutionen für die Würdezuschreibung zeigt den wesentlichen Unterschied zwischen den Konzepten von Ehre und Würde, und war ebenfalls Teil der Analyse.

Im zweiten Teil der Arbeit wurden verschiedene Arbeitskonzepte mit Hilfe dieser Aspekte des Würdebegriffes untersucht, um die Bedeutung der Menschenwürde im jeweiligen Verständnis von Arbeit zu beleuchten. Dazu habe ich zwei Vertreter der soziologischen Gründerzeit und zwei Repräsentanten der Gegenwartssoziologie herangezogen. In historischer Hinsicht wurden K. Marx und M. Weber die beiden aktuellen Autoren R. Sennett und A. Gorz gegenübergestellt. Aus theoretischer Sicht gehören die hier von Marx und Gorz analysierten Aussagen eher einer radikalen, den Status Quo infrage stellenden Denktradition an, während Weber und Sennett eher traditionalistische Ansichten vertreten. Marx betont vor allem das Versklavungspotential der Arbeit seiner Zeit, und ruft unmissverständlich zum Aufstand gegen die seiner Ansicht nach ausbeuterischen Bedingungen der kapitalistischen Arbeitsweise auf. Weber überträgt religiös motivierte Einstellungs- und Handlungsmuster auf die Arbeitswelt, und rückt dadurch Arbeit in die Nähe zur Selbstverwirklichung (nämlich: die Erlangung des Seelenheiles), zumindest im Lichte des damals gültigen, calvinistischen Menschenbildes.

Beide Sichtweisen sind nach wie vor aktuell. Auch wenn unter Selbstverwirklichung heute zumeist anderes verstanden wird als religiöses Seelenheil, ist dieser Aspekt aus modernen Arbeits- und Managementtheorien nicht wegzudenken. Sennett beschreibt die aktuelle Situation der kapitalistisch geprägten Arbeitswelt zwar ähnlich wie Gorz, zieht aber andere Schlüsse aus seiner Analyse. Er äußert sich überwiegend positiv zu traditionellen bürokratischen Strukturen in Wirtschaft und Staat. Der Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse möchte Sennett einerseits durch die Stärkung des Staates als sicheren Arbeitsgeber begegnen, andererseits durch Ausweitung des Lohnsystems auf bislang unbezahlte Familien- und Pflegearbeit. Sennett sieht in stabilen, verlässlichen Arbeitsverhältnissen eine wichtige Quelle von Identität und eine Möglichkeit für die Individuen, ihre Lebensplanung auf langfristige Ziele auszurichten. Er plädiert außerdem für die "handwerkliche Einstellung" als einem Wert, der als Mittel gegen die sinnentleerte Oberflächlichkeit des flexiblen Kapitalismus dienen kann. Hinter dieser Einstellung verbirgt sich für Sennett aber mehr als nur das Bedürfnis, seine Arbeit gut zu machen: es ist Ausdruck des Glaubens an den objektiven Wert seines Tuns, und damit auch an den objektiven Wert des Menschen an sich.

Gorz sieht, ähnlich wie Sennett, die Arbeitswelt des modernen Kapitalismus im Umbruch. Die technologische Entwicklung ermöglicht es uns heute, mit immer weniger manueller Arbeitskraft immer mehr zu produzieren. Die Folge davon ist eine rapide Verknappung des "Gutes" Arbeitsplatz. Diese Sichtweise der Arbeit als einem Gut, einem Wert an sich, anstelle eines Mittels, um unsere Bedürfnisse zu befriedigen, ist auch Hauptgegenstand der Kritik bei Gorz. Wie Sennett fordert er eine Abkehr von der Arbeit als zentralem Stellenwert im Leben des Individuums. Anders als dieser hält er aber die Arbeitsgesellschaft bereits für überholt. Er spricht sich für einen radikalen Umbau der Arbeitsweisen und Gesellschaftsstrukturen aus. Das Mittel dafür ist für ihn ein bedingungsloses Grundeinkommen, das es den Menschen erlaubt, unwürdige Arbeit abzulehnen und die Souveränität über ihre Lebenszeit wieder zu erlangen.

Wie schon zuvor angedeutet, halte ich die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens für zweifelhaft und verfrüht. Schon aus anthropologischer Sicht scheint es fraglich, woher das Recht auf ein bedingungsloses Einkommen stammen soll, einmal abgesehen von den damit verbundenen politischen Fragen. Auch wenn

eine Gesellschaftsform, die für alle ihre Mitglieder die grundlegenden materiellen Probleme gelöst hat, prinzipiell natürlich begrüßenswert wäre, halte ich die Möglichkeiten, die das bedingungslose Einkommen den Menschen bietet, vor allem aber die Voraussetzungen, die es von ihnen verlangt, eher der intellektuellen Elite, die diese Vision teilt, angemessen. Ich denke dabei an die Ergebnisse der Marienthal-Studie (Jahoda, Lazarsfeld, & Zeisel, 1975), die den negativen psychischen Folgen von Arbeitslosigkeit nachgegangen ist. Auch wenn das Grundeinkommen nicht Arbeitslosigkeit notwendig verursacht, halte ich die Gefahr für realistisch, dass dadurch viele Menschen, vor allem der unteren Schichten, dazu verleitet würden, ihre Erwerbsarbeit zurückzulegen, um den teilweise harten Arbeitsbedingungen zu entgehen, unter denen diese stattfindet, *ohne aber die freierwerdende Zeit für andere, gesellschaftlich und persönlich wertvolle Aktivitäten zu verwenden*. Solcherart freiwillig gewählte Arbeitslosigkeit könnte durchaus ähnliche psychische und in der Folge soziale Folgen haben wie unfreiwillige Massenarbeitslosigkeit. Die (sozial-)psychologischen Hintergründe dieser Problematik müssten natürlich ausgiebig erforscht werden. Ich halte es aber für unverantwortlich, ein solches Experiment auf gesellschaftlicher Ebene *unter heutigen Bedingungen* durchzuführen. Ich möchte damit keineswegs andeuten, dass ich es besser fände, die Menschen unter unwürdigen Bedingungen arbeiten zu lassen, um sie sozusagen „zu ihrem eigenen Vorteil“ zu beschäftigen.

Mein Vorschlag, der mir weniger radikal als das Grundeinkommen, und näher an der eigentlich zu lösenden Problematik zu liegen erscheint, wäre stattdessen, von einem Recht des Einzelnen auf die Entfaltung seiner Fähigkeiten und die Erbringung seiner Leistung *ohne aktive Behinderung durch sein gesellschaftliches Umfeld* auszugehen. Formal wird diese Forderung längst durch die Menschenrechte und national unterschiedliche gesetzliche Grundrechte, wie etwa dem Diskriminierungsverbot erfüllt.

Faktisch wäre das aber erst dann der Fall, wenn die Spielregeln in Wirtschaft und Politik für alle Teilnehmer, Arbeitnehmer wie Großkonzerne, tatsächlich gleich wären. Vor dem Gesetz und auf dem Markt sind zwar alle formal gleich, aber im Zeitalter von hochprofessionalisiertem Lobbyismus, der in allen Phasen der Gesetzgebung, auf nationaler wie internationaler Ebene agiert, und transnational agierenden Kapitalkonglomeraten, die sich jeglicher nationaler Regulierung ent-

ziehen können, scheint diese Gleichheit bis zur Unkenntlichkeit karikiert worden zu sein. Konzerne verstecken ihre Gewinne vor der Steuer und umgehen das Arbeitsrecht; Banken wälzen die Risiken, die sie auf den Finanzmärkten eingehen, auf den Staat ab; Arbeitnehmer, die ein konstantes Einkommen für sich und ihre Familie brauchen, können nicht frei auf dem Arbeitsmarkt wählen, sondern sind gezwungen, möglichst schnell eine neue Stelle zu finden; Wohnungssuchende können nicht Monate warten, bis ein passendes Objekt verfügbar wird; Schulsysteme selektieren nach wie vor nach sozialstrukturellen Merkmalen. Wenn Steuern tatsächlich von allen gemäß ihres Einkommens bzw. Gewinnes abgeführt würden, wenn Bildungschancen wirklich für alle gleichermaßen gegeben wären, wenn auf dem Arbeitsmarkt wirklich faire Bedingungen herrschen würden, dann würden sich auch viele Probleme der prekarierten Arbeitswelt von selbst erledigen. Der Staat hätte mehr Spielraum für Sozialausgaben, von der Arbeitslosigkeit besonders betroffene Schichten könnten und würden durch höhere Bildung gegensteuern, ausbeuterische Arbeitsverhältnisse würden durch einen fairen Markt schnell abgeschafft. Eine solche Veränderung wäre ein großer Beitrag zur Stärkung des Individuums und dem Schutz seiner Würde, ohne sich der polemischen Kritik (wie etwa der Vorwurf des Sozialparasitentums) auszusetzen, die jede Diskussion um ein bedingungsloses Grundeinkommen begleitet. Diese Ziele ließen sich auch auf andere Weise als einem Grundeinkommen erreichen, das mit vielen Problemen behaftet bleibt: die Frage der Finanzierung, die Gefahr eines massenhaften Arbeitsexodus, das Problem eines Immigrationsdrucks ins "Schlaraffenland", eine rasch reagierende Elite, die mit Kapitalflucht und Abwanderung antwortet, Neutralisierung des Grundeinkommens durch steigende Mieten und teurere Basisversorgung (also Inflation). Die Schließung von Steueroasen würde die Kapitalflucht behindern, ein stärkerer Mieterschutz hätte einen Rückgang der renditeorientierten Wohnungsbewirtschaftung zur Folge (der u.U. durch sozialen Wohnbau kompensiert werden müsste), ein weniger selektives Bildungssystem würde die soziale Mobilität erhöhen. Wenn es uns nämlich nicht gelingt, diese Bedingungen, die eigentlich nur selbstverständliche, verfassungsmäßig garantierte Rechte darstellen, im Rahmen unserer Gesellschaft herzustellen, dann bleibt auch fraglich, wie eine Gesellschaft mit bedingungslosem Grundeinkommen funktionieren soll.

Eine Analyse hinsichtlich der Fairness der Spielregeln in Wirtschaft, Arbeit und Politik wäre eine interessante Fortsetzung der vorliegenden Arbeit, mit dem Ziel, Vorschläge zur Verbesserung der gefundenen Defizite zu bereiten. Mein Vorschlag ist im Grunde sehr ähnlich zur Forderung Oskar Negts: wieder ernst nehmen, was wir in den Menschenrechten und in unseren Verfassungen ohnehin festgeschrieben haben, in der ursprünglichen Bedeutung der Worte; sich nicht begnügen mit den teils bizarren Auswüchsen der politischen Praxis; Sätze wie „Das Recht geht vom Volk aus.“ auch wirklich in diesem Sinne als Maßstab für Gesetzgebung und Gerichtsentscheide zu verwenden, und nicht als altherwürdige, aber faktisch unwirksame Dekoration abzuhaken.

Aus den besprochenen Texten zur Arbeit lässt sich noch eine andere These in ihren Grundzügen ableiten, die einer tieferen Analyse unterzogen werden müsste. Sieht man sich das Verhältnis Arbeit und Würde in seiner chronologischen Abfolge an, so scheint eine Gliederung in vorläufig fünf *historisch aufeinanderfolgende Phasen* möglich. Die erste Phase setze ich dabei in der vorindustriellen Epoche an¹⁸. Die Arbeit dort war geprägt durch Standeszwänge und persönliche Abhängigkeitsverhältnisse. Würde im heutigen Sinne hat, wie auch noch am Würdekonzept von Simmel zu sehen war, keine Rolle gespielt, stattdessen war die an den Stand geknüpfte Ehre die Währung der sozialen Anerkennung. Die Arbeitsverhältnisse und die damit verbundenen Ehransprüche waren langfristig und vorhersehbar. Die zweite Phase fällt zusammen mit dem Einsetzen der Industrialisierung. Merkmal dieser Phase ist der Zusammenbruch der stabilen Verhältnisse der vorausgehenden Phase. Arbeit wird zu einem Instrument der Erniedrigung und Ausbeutung, weder Ehre noch Würde scheinen eine Rolle zu spielen, der Mensch als Arbeiter wird degradiert zum geringsten Bestandteil einer Maschine, die nur ihren Besitzern, den Kapitalisten, dient. Anomie statt Stabilität kennzeichnen diese Phase. Die dritte Phase setzt ein mit dem gereiften Kapitalismus, dessen Arbeiterklasse sich organisiert und erfolgreich zur Wehr gesetzt hat. Vollbeschäftigung ist die Regel. Sie markiert eine neue Phase von stabilen Aussichten und erlaubt es den Arbeitern, ihre Arbeit als Quelle von Identität und Ehre zu sehen, und mit ihrer Hilfe ein Leben in Würde zu führen. Die vierte, "prekäre"

¹⁸ Natürlich wäre es möglich und sinnvoll, früher in der Geschichte anzusetzen. Im Rahmen dieser Arbeit wurde aber nur die Zeit ab der Industrialisierung berücksichtigt, daher möchte ich die oben angesprochene historische These auch nur ab dieser Periode aufstellen.

Phase siedle ich in der Gegenwart an. Vollbeschäftigung wird immer seltener, die Arbeit verliert langsam ihre Bedeutung als Identitätsanker und Quelle sozialer Integration. Wiederum schlägt das Pendel in Richtung Instrumentalisierung des Menschen um. Flexibilisierung in der Arbeitswelt wird einerseits als Mittel zur Befreiung propagiert. Andererseits verlieren die Menschen durch die Unsicherheit die innere Identifikation mit der Arbeit, und suchen auf andere Weisen nach Bestätigung und Verwirklichung.

Wenn man also davon ausgeht, dass sich Phasen, die von einem anomischen Verhältnis von Arbeit und Würde geprägt sind, in denen der Mensch der Arbeit untergeordnet ist, mit Phasen abwechseln, die sich dadurch auszeichnen, dass eher menschenwürdige Arbeitsbedingungen die Regel sind und der Interessensausgleich zwischen den Arbeitenden und ihrer Arbeitswelt besser gelingt, kann man eine fünfte Phase postulieren, die noch vor uns liegt. Kennzeichen der Arbeitswelt in dieser Zeit ist die erneute Umkehr der Zweck-Mittel-Relationen. War in Phase 4 der Mensch vor allem Mittel, um anderen Interessen zu dienen, so rücken nun der Mensch und seine Würde als die Werte in den Mittelpunkt, an denen alle anderen gemessen werden. Dies entspricht genau der Forderung, die auch Gorz an die neue, noch zu schaffende Gesellschaft stellt. Der Mensch ist der alleinige Zweck, um den sich alles, auch die Arbeit, dreht¹⁹. Diese wird wieder das Mittel, das dazu dient, die physischen, sozialen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen zu erfüllen. Wenn auch die Existenz dieser fünften Phase noch spekulativ ist, so möchte ich doch dazu sagen, dass ich darin keineswegs ein wie auch immer geartetes Ende einer Entwicklung sehen möchte. Es ist durchaus denkbar, dass auch eine gut gemeinte Gesellschaftsform, die sich ganz der Verwirklichung der Menschenwürde verschreibt, ungeplante Entwicklungen hervorbringt, die schlussendlich wieder den ursprünglich proklamierten Zielen diametral entgegenstehen. Ebenso wäre möglich, dass diese Gesellschaft das Ziel, die Menschenwürde als zentrales Gut zu setzen und dies in lebendigen, im Alltag wirksamen Strukturen auszudrücken, tatsächlich erreicht, und auf dieser Basis Entwicklungen hervorbringt, die mit unseren heutigen Konzepten und Sichtweisen so unbe-

¹⁹ Dabei ist natürlich nicht ein rücksichtsloser, egozentrischer Mensch gemeint. Der Schutz der Umwelt und ein respektvoller Umgang mit der Natur sind selbstverständlich notwendige und logische Teilaspekte, da der Mensch als Teil eines ökologischen Gesamtsystems nur würdevoll existieren kann, wenn das ganze System intakt ist.

greiflich scheinen müssen, wie es eine Genderdebatte für eine Sklavenhaltergesellschaft sein muss.

Abschließend: Wenn man die Existenz einer Menschenwürde im hier verwendeten Sinne akzeptiert, dann muss man im Wechselspiel von Würde und Arbeit in letzter Konsequenz der Würde die Hoheit zusprechen. Wenn der Mensch sich seiner Würde als einem immanenten Wesenszug bewusst wird, bleibt ihm nichts anderes übrig, als in ihr auch einen unbedingten Gestaltungsauftrag zu sehen, der das Individuum sich selbst gegenüber verpflichtet, sich keinen Arbeitsbedingungen zu unterwerfen, die es vernünftigerweise nicht auch selbst für sich wählen könnte. Die Arbeit muss dann zumindest so beschaffen sein, dass sie der Verwirklichung eines würdigen Lebens nicht im Wege steht. Konsequenter wäre es aber, wenn die Arbeit einen aktiven Bestandteil dieser Verwirklichung im Leben jedes Individuums darstellt, und auch darauf ausgerichtet ist, anderen bei der Verwirklichung eines ebenso würdigen Lebens behilflich zu sein. Dies ist zum jetzigen Zeitpunkt reine Utopie. Solange nicht eine kritische Masse an Menschen bereit und in der Lage ist, sich selbst und ihre Mitmenschen als die eigentlichen Zwecke allen Handelns zu sehen, und auch dementsprechende Handlungen (von der respektvollen Begrüßung bis hin zur Revolution gegen ein pervertiertes politisches System) zu setzen, wird dies auch Utopie bleiben. Es wäre die Aufgabe eines humanistisch orientierten Bildungswesens, Werte wie diese zu vermitteln und zu fördern. Gerade diese Themen werden aber von einem zunehmend ökonomischen Gesichtspunkten untergeordneten Ausbildungsapparat an den Rand gedrängt und "Orchideenstudien" zugerechnet, die keine „Aussicht auf einen Arbeitsplatz“ bieten. Es bleibt die Hoffnung, durch unablässige Aufklärung und die Lernfähigkeit der Menschen ein Umdenken einzuleiten und die Voraussetzungen zur Weiterentwicklung der Gesellschaft zu schaffen.

Literaturverzeichnis

Amann, A. (1996). *Soziologie. Theorien - Geschichte - Denkweisen*. Wien - Köln - Weimar: Böhlau.

Augustin, A. (2002). Argumentationsmuster: Menschenwürde im Zusammenspiel von Recht und Philosophie. In R. Stoecker, *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*. (S. 103-118). Wien: öbv & hpt.

Beck, U. (2007). *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Berger, M. (2008). *Karl Marx*. Stuttgart: UTB.

Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1987). *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: Campus.

Bolton, S. C. (2007). *Dimensions of Dignity at Work*. Oxford: Elsevier.

Buchanan, J. M. (1979). *What should economists do?* Indianapolis: Liberty Fund.

Gorz, A. (2000). *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2004). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Jahoda, M., Lazarsfeld, P. F., & Zeisel, H. (1975). *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1974). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Zweite Auflage des Originals, Riga, 1786 Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Luhmann, N. (1965). *Schriften zum Öffentlichen Recht. Grundrechte als Institution*. (Bd. 24). Berlin: Duncker & Humblot.

Marx, K. (1979). *MEW. Das Kapital - Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*. (Bd. 23). Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1973). *MEW. Kritik des Gothaer Programms* (Bd. 19). Berlin/DDR: Dietz Verlag.

Marx, K. (1968). *MEW. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Ergänzungsband 1. Teil*. Berlin (DDR): Dietz Verlag.

- Marx, K. (1998). Selbstverwirklichung in der Arbeit. In O. Negt, *Marx. Ausgewählt und vorgestellt von Oskar Negt. Philosophie jetzt!* (S. 212-216). München: DTB.
- Marx, K., & Engels, F. (2010). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam.
- Morgan, G. (2006). *Images of Organization*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Negt, O. (2001). *Arbeit und Menschliche Würde*. Göttingen: Steidl Verlag.
- Niedenzu, H.-J. (1992). Materialistische Gesellschaftstheorie: Karl Marx. In J. Morel, *Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter* (S. 87-106). München: Oldenburg.
- Ortmann, G. (2004). *Als Ob. Fiktionen und Organisationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rifkin, J. (2007). *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Römpp, G. (2005). *Kant leicht gemacht. Eine Einführung in seine Philosophie*. Köln: Böhlau.
- Schaber, P. (2002). Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden. In R. Stoecker, *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*. (S. 133-152). Wien: öbv & hpt.
- Schönecker, D., & Wood, A. W. (2007). *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Sennett, R. (2009a). *Der flexible Mensch*. Berlin: Berlin Verlag.
- Sennett, R. (2009b). *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag.
- Simmel, G. (1989). *Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band*. (Original 1904 Ausg., Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stoecker, R. (2002). *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*.
- Vogt, L. (1997). *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Weber, M. (2008). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Wetz, F. J. (2008). Menschenwürde - Eine Illusion. In W. Härle, & B. Vogel, *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten* (S. 27-48). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH.

Anhang

Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht auf theoretischer Ebene den Zusammenhang zwischen der Würde des Menschen und soziologischen Arbeitskonzepten. Die Kernfrage lautet: Welche Möglichkeiten und Grenzen ergeben sich aus einem je spezifischen Arbeitsverständnis und entsprechend konzipierter Arbeitswelt für die Verwirklichung von Menschenwürde? Zweck dieser Untersuchung ist es, positive wie negative, erwünschte wie unerwünschte Folgen zu beleuchten, die ein bestimmtes Arbeitsbild für die Menschenwürde hat.

Ausgehend von den Würdekonzeptionen von Kant, Hegel (daran anschließend Honneth), Negt und weiteren Autoren wurden dazu eine Reihe von Aspekten von Würde destilliert, die in weiterer Folge mit den Arbeitsbegriffen von Marx, Weber, Sennett und Gorz in Beziehung gesetzt wurden. Diese Aspekte sind 1. Würde als Gestaltungsauftrag oder Wesenszug, 2. Individualität und Einzigartigkeit, 3. Autonomie, 4. Unabhängigkeit (bzw. Abhängigkeit) der Würdezuschreibung durch gesellschaftliche Institutionen und Normen, sowie 5. die Notwendigkeit von Interpretationsoffenheit im Hinblick auf einen weitgefassten Würdebegriff.

Die Untersuchung zeigt, dass bereits die theoretische Fassung eines Arbeitsbegriffes erhebliche Konsequenzen für den Raum haben, den Menschenwürde (bzw. die genannten Teilaspekte) in einer so verstandenen Arbeitswelt einnehmen können. Ein sekundäres Resultat der Untersuchung ist eine hypothetische Struktur der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Würde und Arbeit.

This work examines the relationship of human dignity and sociological work concepts on a theoretical basis. The core question is: What possibilities and limitations arise out of a specific understanding of work for the realization of human dignity? The purpose of this undertaking is to highlight positive and negative, planned and unplanned consequences of specific work concepts for human dignity.

Hence, a series of aspects have been distilled from the concepts of dignity of Kant, Hegel (subsequently Honneth), Negt and others: 1. dignity as an essential trait or a mission to be realized, 2. individuality and uniqueness, 3. autonomy, 4. independence (or dependence) of the attribution of dignity from social institutions and norms, and 5. the necessity of an open horizon of interpretation to achieve a broad concept of dignity. In a second step, these aspects were related to the work concepts of Marx, Weber, Sennett and Gorz.

The critical reading shows that the theoretical framing of a work concept has serious consequences for the place that human dignity (or its before mentioned aspects) can occupy in a world based on specific concepts of work. A secondary result of this investigation is a hypothetical structure of the historical development of the relationship between dignity and work.

Lebenslauf

Name: Werner Sodoma

Geboren am 24. Dezember 1970 in Wien.

1990 Matura an der Höheren Technischen Bundeslehranstalt für Datenverarbeitung und Betriebliche Organisation Wien 22

Danach Erwerbstätigkeit und Selbständigkeit im Bereich der EDV, u.a. für Gebauer & Griller Kabelwerke, Siemens AG, CSM Software Manufaktur, Creditanstalt, Erich Lessing Kunst- und Kulturarchiv.

2005 Studium der Soziologie an der Universität Wien