

Heft 47
April 2016
24. Jahrgang

FORUM *Supervision*

Fünf Jahre Master Supervision und Beratung an der Universität Bielefeld – Sozialwissenschaftliche Impulse für die Supervision

Thomas Auchter

Miriam Bredemann

Hans-Peter Griewatz

Katharina Gröning

Vanessa Rumpold

Fritz Schütze

Dagmar Vogel

Onlinezeitschrift für Beratungswissenschaft und Supervision: „FoRuM Supervision“
*Fünf Jahre Master Supervision und Beratung an der Universität Bielefeld – Sozialwissenschaftliche
Impulse für die Supervision*
(Heft 47)
24. Jahrgang

Herausgegeben von

Prof. Dr. Frank Austermann
Prof. Dr. Katharina Gröning
Angelica Lehmenkühler-Leuschner

Redaktion

Heike Friesel-Wark
Hans-Peter Griewatz
Vanessa Rumpold
Jan-Willem Waterböhr

Kontakt

Zentrum für wissenschaftliche Weiterbildung an der Universität Bielefeld e. V. (ZWW)
Weiterbildender Masterstudiengang "Supervision und Beratung"
z. Hd. Frau Prof. Dr. Katharina Gröning
Postfach 100131
33501 Bielefeld

E-Mail: onlinezeitschrift.supervision@uni-bielefeld.de

Homepage: <http://www.beratungundsupervision.de>

ISSN 2199-6334



April 2015, Universität Bielefeld

Hans-Peter Griewatz

Pluralität und menschliche Praxis - Hannah Arendts Begriff der politischen Öffentlichkeit in seiner Bedeutung für die Supervision

Teil II. Rekonstruktion des Arbeitsbegriffs von Hannah Arendt im Spiegel soziologischer Arbeitstheorien

Zusammenfassung

Der II. Teil dieses Artikels beginnt mit einer kritischen Rekonstruktion und Würdigung von Hannah Arendts Arbeitsbegriff. Hierbei spielt ihre Interpretation von Marx' politischer Ökonomie und ihre Auseinandersetzung mit seinem Arbeitsbegriff eine besondere und entscheidende Rolle. Moderne Arbeitstheorien nehmen Arendts Arbeitsbegriff nur noch in einem historischen Sinne auf, indem sie ihre phänomenologische und idealtypische Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln referieren, ohne näher auf die für Arendt besondere Bedeutung dieser Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln einzugehen.

Mit dem Ende der Strukturen der alten Industriegesellschaft, dem Entstehen und enormen Wachstum des Dienstleistungssektors, der Krise des Sozialstaates und der Verschuldung der öffentlichen und kommunalen Haushalte wurde in den 1980er Jahren das Ende der Arbeitsgesellschaft ausgerufen. Dies ging einher mit der Entkopplung der Finanzwirtschaft von der Realwirtschaft, dem Rückzug des Staates aus den Sozialsystemen und der Privatisierung öffentlicher und kommunaler Aufgaben. Mit diesem Strukturwandel beschäftigt sich die moderne Arbeits- und Industriesozologie. Sie beklagt die Engführung des Arbeitsbegriffs auf die betriebliche Erwerbsarbeit zur Herstellung von Gütern, die bis heute noch nicht überwunden ist. Es stellen sich angesichts der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedenste Sub- und Teilsysteme, die sich in verschiedenen Organisationen, Organisationstypen und -strukturen manifestieren, angesichts neuer Arbeitsverständnisse im postfordistischen Zeitalter und angesichts des Strukturwandels von der Industriegesellschaft in eine Informationsgesellschaft, neue Herausforderungen an die Erwerbsgesellschaft und deren Arbeitsbegriff sowie an die staatlichen Institutionen und sozialen Sicherungssysteme.

Im Kontrast zu Arendts Arbeits- und Praxisbegriff ergeben sich dadurch neue kritische Perspektiven auf die Profession und Institution der Supervision. In diesem zweiten Teil wird der Arbeitsbegriff von Arendt rekonstruiert, um dann im dritten Teil ihren Praxisbegriff für die Supervision fruchtbar zu machen.

1. Einleitung

Im ersten Teil hatte ich Hannah Arendt als politische Denkerin vor dem Hintergrund des ‚Geschichtszeichens‘ des Holocaust eingeführt. Aus einem eher säkularem Elternhaus stammend, setzte sie sich Ende der 1920er Jahre mit ihrer jüdischen Herkunft und der Assimilation der europäischen Juden im 19. Jahrhundert auseinander, die eng mit der Aufklärung und der

langersehnten Gleichberechtigung verbunden war, nach Arendts Urteil jedoch dazu geführt hatte, dass die Juden ihre eigene Identität preisgaben und sich judenfeindlichen Gesellschaften anpassten, ohne jedoch die ersehnte Anerkennung zu erhalten. Dies wiederholte sich erneut mit der Flucht der Juden vor der Diktatur des Nationalsozialismus (vgl. Arendt 1989: 7ff; Althaus 2000: 258ff), vor allem auch in Ländern wie Frankreich und Amerika, in denen sie ohne Rechte blieben.

Anschließend wurde die Charakterisierung der menschlichen Tätigkeiten in Arendts ‚Vita activa‘ (1989) dargestellt, die sie „idealtypisch“ (im Sinne Max Webers) und - angelehnt an Aristoteles und Heidegger - phänomenologisch in ‚Arbeiten‘, ‚Herstellen‘ und ‚Handeln‘ differenziert. Das Arbeiten wird hierbei auf die „Arbeit des Körpers“ reduziert, auf die reine Lebensnot(wendigkeit) der naturhaften menschlichen Existenz, die in der Privatheit des Hauses geschieht. Dem stellt sie das Herstellen gegenüber, dem „Werk unserer Hände“, das dem Kreislauf der Natur abgerungen ist und dadurch eine gewisse Dauer und Konstanz in der menschlichen Welt garantiert. Das hergestellte Werk ist Teil der Öffentlichkeit. Diese Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen ist häufig kritisiert worden (vgl. Bubner 1982: 66). Ihre existenzphilosophischen Motive, die sich gegen Marx‘ Gleichsetzung beider Tätigkeiten richten, werden unten wieder aufgegriffen. Der wesentlich wichtigere Unterschied besteht für Arendt zwischen dem Herstellen und dem menschlichen Handeln, zwischen Poesis und Praxis, das sich im Miteinandersprechen und Aushandeln ‚menschlicher Angelegenheiten‘ zeigt. Anders als die Produktion im Herstellen ist das Handeln notwendig auf eine menschliche Mitwelt verwiesen. Das Handeln ist nach Arendt zerbrechlich und flüchtig (vgl. Arendt 1989: 180ff). In ihm charakterisiert und manifestiert sich das eigentlich Politische, das nicht gemacht oder hergestellt werden kann. Indessen: Nicht jedes Handeln ist jedoch schon selbst politisch, das hat Arendt immer wieder betont.

Obwohl Hannah Arendt den Sozialwissenschaften skeptisch gegenüberstand, finden sich verschiedene Gedankenfiguren bis in die neueste soziologische Forschung. So findet sich an prominenter Stelle bei Habermas der Begriff der politischen Öffentlichkeit wieder. Und auch seine Unterscheidung von Arbeit und Interaktion (vgl. Habermas 1974: 9ff) geht u.a. aus seiner Auseinandersetzung mit Arendt hervor. In Ulrich Becks optimistischer Gesellschaftskritik findet sich das Element der „Subpolitisierung“, mit der er - ganz im Sinne Arendts - „die Selbstorganisation des Politischen (im Blick hat), die - zumindest der Möglichkeit nach - viele, alle Felder der Gesellschaft ‚subpolitisch‘ in Bewegung versetzen kann“ (Beck 1993 zit. n. Joas/Knöbl 2011: 651). Ebenso lassen sich bei Arendt Gedankenfiguren einer entstehenden ‚Risikogesellschaft‘ auffinden. Hierbei schwebten ihr insbesondere die Atomenergie und die Gentechnik vor, die beide die Gefahr einer Unumkehrbarkeit in sich bergen und damit zu einer Politik des ‚Alles oder Nichts‘ führen könnten, die jedoch in der Politik niemals geschehen dürfe. Bezogen auf den Holocaust gibt es noch einen weiteren wichtigen Vertreter, den man mit Arendt in Verbindung bringen kann: Zygmunt Baumann denkt die Moderne vom Holocaust her. Zwischen der Singularität und Einmaligkeit des Holocaust und dem Versuch des Verstehens dieses eigentlich unvorstellbaren Ereignisses, das immer auf gewissen Vorerfahrungen beruhen muss, versucht er - wie Hannah Arendt - zwischen Mystifizierung und negativer Sakralität einen Weg zu finden, wenn er dafür plädiert, „die Lehren aus dem Holocaust in die vorherrschenden Theorien der Moderne und des Zivilisationsprozesses aufzunehmen“ (Baumann 1992: 13).

Im ersten Teil wurde darauf verwiesen, dass Arendt kaum sozialwissenschaftliche Literatur zitiert. Gleichwohl kann sie als Antwort auf Max Weber, der „nach den Möglichkeiten für individuelles

Handeln in der modernen Industriegesellschaft fragt“ (Schindler 1996: 127), gelesen und interpretiert werden. Wie bei Arendt steht bei ihm die moderne okzidentale Gesellschaft in der Gefahr, zu einem „Gehäuse der Hörigkeit“ (vgl. Müller 2007: 13) zu werden, in der die Regression der Menschen von handelnden Individuen zu Funktionsträgern in mechanischen Operationsketten führt. Im Prozess gegen Eichmann hatte Arendt ihre These von der „Banalität des Bösen“ gegen den erheblichen Widerstand einer politischen und medialen Öffentlichkeit vertreten (vgl. Arendt 1986).

2. Arendts Marxrezeption

Hannah Arendt entwickelt ihren Arbeitsbegriff in Auseinandersetzung mit Karl Marx. Ihr ursprüngliches Anliegen war es gewesen, ein Buch über Karl Marx zu schreiben, das dann jedoch unvollendet blieb. Die Vorarbeiten für dieses Buch sind dann in die ‚Vita activa‘ eingeflossen. Einige Interpreten sehen in der ‚Vita activa‘ eine konsequente Weiterführung ihres Denkens in ‚Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft‘ (vgl. Arendt 1989). Ihr Hauptkritikpunkt an Marx‘ Konzeption besteht darin, dass er eine vollständige Vergesellschaftung des Menschen anstrebt, die letztlich zu einer Harmonisierung aller Interessen führen soll, in ein „Reich der Freiheit“ (Marx 1989), in dem die geschichtliche Dialektik der widerstreitenden Kräfte in einer klassenlosen Gesellschaft aufgehoben werden. Dieses Reich der Freiheit - so merkt Lefebvre (vgl. Lefebvre 1969) zu Recht an - führe aber letztlich in einen geschichtslosen „Zustand der Situationslosigkeit“ (vgl. Schmidt 1969: 145ff). Der Geschichte wird damit eine eigene Gesetzmäßigkeit unterstellt, die dialektisch in der Aufhebung ihrer inneren Konflikte und Widersprüche auf ihr eigenes Ende hinauslaufe. Marx hatte geschichtsphilosophisch die Entfesselung der Produktivkräfte im Kapitalismus als notwendige Voraussetzung für den Sozialismus angesehen, da nur er in der Lage sei, die notwendigen materiellen Grundlagen bereit zu stellen, die zu seiner eigenen Überwindung führen. Dabei spielt der Staat notwendigerweise den Erfüllungsgehilfen der herrschenden Klassen und des Kapitals, der dann ebenfalls mit der Vergesellschaftung des Menschen im Sozialismus überwunden wird und anschließend in eine klassenlose Gesellschaft führt.

Diese Kritik Arendts an der vollständigen Vergesellschaftung des Menschen bei Marx ist ihrer Ansicht eng verbunden mit seinem Arbeitsbegriff. Marx sei nicht der Überwinder des neuzeitlichen Arbeitsverständnisses, sondern übernehme und vollende die neue Wertigkeit der Arbeit in der Neuzeit insgesamt, die Marx aus Arendts Sicht unreflektiert übernimmt. Marx bleibe damit in einer ideengeschichtlichen Entwicklungslinie der Nationalökonomie, wie sie bei John Locke, aber auch bei Hegel vertreten ist, der die Arbeit positiv als geistvermitteltes dialektisches Verhältnis von Mensch und Welt denkt (vgl. Arendt 1989).

Nach Voß übernimmt Marx von Hegel

„[...] zentrale Elemente der idealistischen Subjektphilosophie, wonach der Mensch ein sich in einem dialektisch komplexen Prozess der handelnden Auseinandersetzung mit der ihm gegebenen Welt selbst formendes, dabei seine Potenziale entfaltendes und dadurch entwickelndes (sich ‚bewährendes‘) und praktisch entäußerndes lebendiges Wesen ist. Während dieser Prozess bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel primär geistvermittelt ist, werden von Karl Marx deutlicher das sich ‚gegenständlich‘ entäußernde Naturwesen Mensch sowie dessen ‚materieller‘ Naturbezug und nicht zuletzt die technische Vermittlung (Werkzeuge) betont. Dies kulminiert bei ihm in der Vorstellung, dass dieser dialektische Prozess der (individuellen wie evolutionären oder historischen) Selbstformung des Menschen gegenständliche Arbeit ist, und dass der

Mensch von daher (was bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel ganz sicher komplizierter ist) im Kern ein arbeitendes Wesen ist.“ (Voß 2010: 32)

Die Nationalökonomie und mit ihr Marx waren sich darin einig, dass die produktive Arbeit die eigentlich Welt bildende Fähigkeit des Menschen ist. Der Mensch wird in der Neuzeit zum animal laborans. Arendt interpretiert Marx' Arbeitsbegriff damit anthropologisch vor aller gesellschaftlichen Bestimmtheit, der gleichwohl, materialistisch gewendet, seinen Bezug zur tierischen Natur des Menschen behält. Damit kann er aber nicht die gesellschaftlich-politische Transformation des Menschen erklären. Arendt bezieht sich auf die berühmte Stelle in ‚Das Kapital‘, in der Marx den Arbeitsprozess *„unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“* (vgl. Marx 1989: 192f; Voß 2010: 33ff) betrachtet:

„Wenn Marx die Arbeit als ‚einen Prozess zwischen Mensch und Natur‘ definiert, ‚worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert‘, sodaß [!] sein Produkt ‚ein durch Formveränderung, menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff‘ ist, so ist die biologisch-physiologische Gebundenheit dieser Tätigkeit ebenso deutlich, wie daß [!] Arbeiten und Konsumieren nur zwei verschiedene Formen oder Stadien in dem Kreislauf des biologischen Lebensprozesses sind. Dieser Kreislauf erhält sich, indem er verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit.“ (Arendt 1989: 90f)

Marx denke Gesellschaft ausschließlich von den Produktivkräften her und reduziere menschliche Praxis auf den Begriff der Arbeit.

„[A]usschlaggebend für die neuzeitliche Rangerhöhung der Arbeit war gerade ihre Produktivität, und Marx' blasphemisch gemeinte Formulierung, daß [!] die Arbeit (und nicht Gott) den Menschen erschaffen habe, oder daß [!] die Arbeit (und nicht die Vernunft) ihn von allen anderen Tieren unterscheidet, spricht nur in schockierender Radikalität aus, worüber sich die gesamte Neuzeit im Grunde einig war.“ (Arendt 1989: 80)

Diese Entwicklung einer ungeheuren Produktivität zum Beginn der Neuzeit ist einem neuen Wissenschaftsverständnis - Arendt nennt hier insbesondere die Erfindung des Teleskops -, der Entdeckung neuer Kontinente durch die Seefahrer und der Reformation geschuldet. Diese Produktivität ermöglichte es, dass die Menschen über ihre normalen Lebensbedürfnisse hinausgehen und einen Überschuss an Arbeitskraft entwickeln konnten. Damit ist ein Mehrwert verbunden, der wiederum nur deshalb attraktiv und erstrebenswert ist, weil er im Wesen des Geldes seine Stabilität findet. Wer über die Produktionsmittel verfügt, ist der Notwendigkeit des Arbeitens enthoben. Im Gegensatz zu Hegel, der nur die positive Seite der Arbeit sieht, erkennt und betont Marx den Entfremdungscharakter bei der Entstehung kapitalistischer Industriearbeit. In ihr wird der Arbeiter lediglich zum ‚Besitzer seiner Arbeitskraft‘. Er wird enteignet und verdinglicht, damit zum Objekt und zur Ware, die sich selbst auf dem Markt anbieten muss, um überleben zu können. In diesem Zusammenhang kritisiert Arendt (1989), dass:

„Marx' Stellung zur Arbeit [...] von Beginn bis Ende immer zweideutig gewesen sei. Obwohl die Arbeit eine ‚ewige Naturnotwendigkeit‘, ‚eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung‘ und zudem noch die eigentlich menschlichste und produktivste aller Tätigkeiten ist, hat die Revolution doch nach Marx nicht etwa die Aufgabe, die arbeitende Klasse zu emanzipieren, sondern die

Menschen von der Arbeit zu befreien. Denn ‚das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört‘; das ‚Reich der Freiheit‘ beginnt jenseits des ‚Reichs der Notwendigkeit‘.“ (ebd.: 95)

Die Frage jedoch, ob nicht-entfremdete Arbeit mit dem Spiel vergleichbar sein könnte, wird von Marx ebenfalls verworfen (vgl. Schäfer 1993: 41f). In seinen Frühschriften klingt jedoch noch an, dass nicht die Arbeit als solche aufzuheben sei, sondern die entfremdete Arbeit durch Befreiung und Emanzipation (vgl. ebd.: 40f). Der Widerspruch wird aber letztlich nicht aufgelöst. Ein weiterer Kritikpunkt Arendts an Marx ist, dass er - wie die Nationalökonomie insgesamt - den Unterschied von Arbeiten und Herstellen verwischt und beide unter dem Aspekt der Produktion behandelt.

„In einer wirklich ganz und gar ‚gesellschaftlichen Menschheit‘, deren einziges Anliegen die Aufrechterhaltung und Erneuerung des Lebensprozesses wäre - und dies ist das leider ganz utopische Ideal, das den Marxschen Theorien ausgesprochen oder unausgesprochen vorschwebt -, würde es in der Tat keinen Unterschied mehr zwischen Arbeiten und Herstellen geben. Denn alle Herstellung verwandelt sich in dem Moment in Arbeit, wenn man ihre Produkte nicht mehr als Dinge versteht, die einen weltlichen Bestand haben, sondern als das Resultat der lebendigen Arbeitskraft und als Funktionen des Lebensprozesses.“ (Arendt 1989: 82)

Arendt reduziert die Tätigkeit des Arbeitens auf den biologischen Lebensprozess „der immer wiederkehrenden, kreisenden Bewegung des lebenden Organismus“ (Arendt 1989: 89), auf das Ernähren und Zeugen, das wir mit den Tieren gemein haben. Dabei verweist sie - hierin mit ihm einig - auf Marx, der die Ernährung als die Reproduktion des eigenen Lebens und das Zeugen als die Reproduktion eines anderen Menschen ansah. In der Ineinssetzung von Arbeiten und Herstellen wird für Marx alles zur Produktion, auch der so genannte Überbau, die politische Praxis und damit das menschliche Handeln selbst. Hierbei steht er nach Arendt in einer Tradition, die bis zu Platon zurückreicht (ebd.: 214 ff), der bekanntermaßen in seinen Schriften immer wieder die Metapher des Handwerkers bemüht, um den gerechten Staat zu illustrieren, der jedoch die menschliche Arbeit nicht zu den menschlichen Tätigkeiten zählte.

Arendt steht mit ihrer Analyse der Marxschen Philosophie in einer existenzphilosophischen und (gegen ihren eigenen Anspruch) anthropologischen Tradition, die die Diskussionen um Marx nach dem Zweiten Weltkrieg geprägt haben. Die Existenzphilosophie, u.a. Marcuse, Popitz und Fromm hatten insbesondere den frühen Marx als existentiellen Denker der Entfremdung entdeckt. Umgekehrt hat sich die Existenzphilosophie seitens des Marxismus immer vorwerfen lassen müssen, dass sie in ihrer unpolitischen Haltung einem subjektiven Irrationalismus, einem solipsistischem Individualismus und einer ahistorischen Metaphysik folge (vgl. Janke 1982: 60ff).

„Der Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen - und dieser Materialismus ist nicht eine Erfindung von Marx und noch nicht einmal spezifisch modern, sondern im Wesentlichen genau so alt wie die Geschichte politischer Philosophie -, liegt darin, daß [!] der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person enthüllende Faktor einfach übersehen wird, nämlich die einfache Tatsache, daß [!] Menschen, auch wenn sie nur Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen.“ (Arendt 1989: 173f)

Eine weit politischere Analyse der politischen Ökonomie nimmt u.a. Lefebvre (vgl. Lefebvre 1969) vor, der die Dialektik der Marxschen Philosophie nicht auf die Lebensprozesse und Dinghaftigkeit der Welt anwendet, sondern auf die soziale Welt. Damit weist er jede anthropologische Bestimmung des Menschen vor aller Gesellschaftlichkeit zurück und verortet ihn (den Menschen) stattdessen in die je konkrete geschichtliche Praxis und nimmt damit eine ‚Anthropologie‘ der radikalen Geschichtlichkeit ein. Dies ist die Zurückweisung jeder Ontologie, sowohl der bürgerlichen Existenzphilosophie, wie sie Heideggers Philosophie darstellt, der sich Arendt (zwar politisch gewendet) in der ‚Vita activa‘ verpflichtet fühlt, als auch der existenzphilosophischen Lesart der marxschen Philosophie eines Kojève oder Marcuse, ganz zu schweigen von der marxistischen Lesart des Stalinismus, die Arendt allerdings auch nie in einen kausalen Zusammenhang mit Marx gebracht hat. Sie hat die unwürdige Polemik gegen ihn immer scharf kritisiert. Zu einer der Position Lefebvres ähnlichen politischen Einschätzung der Marxschen Philosophie kommt in neuerer Zeit Schmied-Kowarzik (2011), der die Kritik der politischen Ökonomie als *Kritik* gesellschaftlicher und politischer Praxis im Sinne des kategorischen Imperativs versteht, die sich *„verpflichtet weiß, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“* (ebd.: 60)

In wie weit dies Arendts Marxkritik berührt, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Indessen, die entscheidende und problematische Konfliktlinie scheint mir - unabhängig von jeder Marxinterpretation - das heutige hierarchische Verhältnis zwischen Ökonomie und Politik in Bezug auf moderne Gesellschaften zu sein.

„Das Streben der modernen bürgerlichen Gesellschaft, den an den Staat gebundenen Bereich des Politischen in den Dienst sozialer und ökonomischer Interessen zu stellen, interpretiert sie [Arendt. Anmerkung des Verfassers] schon als einen Wirklichkeitsverlust der im Kreislauf von Produktion und Konsumtion befangenen modernen Menschen.“ (Schäfer 1993: 14)

3. Kritische Würdigung des Arbeitsbegriffs von Hannah Arendt

Arendts Arbeitsbegriff entwickelt in ihrer Auseinandersetzung mit Marx keine eigenständige und theoriebildende Kraft. Er bleibt auf den rein biologischen Prozess beschränkt, den der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat und daher letztlich in seinem Naturalismus unterbestimmt bleibt. Damit setzt Arendt bewusst einen Kontrapunkt zum Phänomen der Arbeit als Erwerbsarbeit, die in ihrer Argumentation ebenfalls nur als Element menschlicher Reproduktion, als Produktion und Konsumtion dient und damit der Vergesellschaftung des Menschen Vorschub leistet. Mit der Ausweitung des Arbeitsbegriffs auf das Herstellen und Handeln (auch im Sinne der Erwerbsarbeit) entsteht nach Arendt die Gefahr eines Kategorienfehlers, nämlich dass das Herstellen und Handeln ihren eigenen Wesensbereich verlieren. Arendt selbst war die Unterscheidung wichtig, weil sie die Tätigkeiten des Arbeitens und des Herstellens zwei entgegengesetzten Wesensbereichen zuordnete. Die Tätigkeit des Arbeitens ist dem Leben und seinen Prozessen geschuldet, hier gehören Produktion und Konsumtion zusammen, während die Tätigkeit des Herstellens Welt bildende Kraft entwickelt und damit Teil der Öffentlichkeit und der menschlichen Kultur ist.

Gleichwohl sollte aus Sicht des Autors der Begriff der Erwerbsarbeit über den Begriff der Arbeit als Reproduktion im Sinne Arendts hinausgehen. Es entspricht auch phänomenologisch unserem alltäglichen Verständnis von Arbeit, dass wir mit ihr die Erwerbsarbeit verbinden. Damit wird der

Begriff der Arbeit auch zu einer soziologischen Kategorie und behält gleichzeitig seine dialektische Doppelstruktur: Einerseits als lebensnotwendiger ‚Stoffwechsel‘, der der natürlichen Reproduktion des Menschen geschuldet ist und andererseits als Erwerbsarbeit, die über die eigentliche Arbeit (im Sinne Arendts) als Reproduktionstätigkeit hinausgeht. Damit wird auch die Kritik an Arendts Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen, die großen Widerspruch hervorgerufen (vgl. Benhabib 2006: 209 ff; Bubner 1982: 66; Schäfer 1993: 45) hat, verständlich. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung widerspricht unserer alltäglichen Erfahrung und leuchtet daher angesichts der Komplexität menschlicher Tätigkeiten nicht sofort ein. Die menschlichen Tätigkeiten lassen sich nicht in einer existenzphilosophischen bzw. fundamentalontologischen Untersuchung fixieren. Benhabib versteht diese Differenzierung der menschlichen Tätigkeiten deshalb ebenfalls als eine Typologisierung im Sinne Max Webers verstehender Sozialwissenschaft, *„wonach das Hauptziel jeder Sozialforschung im Verstehen sozialen Handelns besteht“* (vgl. Benhabib 2006: 211).

Auch Arendts Kritik am Gesellschaftlichen (als soziale Vergemeinschaftung des Menschen durch Arbeit) wird der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften nicht gerecht,

„und zwar nicht, wie Hannah Arendt dachte, weil alle Politik zur Verwaltung und die Ökonomie das wesentlich ‚Öffentliche‘ ist, sondern vor allem, weil der Kampf, etwas öffentlich zu machen, ein Kampf um Gerechtigkeit geworden ist“ (Benhabib 1991: 152)

und damit zu einem Topos des Politischen. Eine Rückkehr in die antike Dichotomie der sich einander ausschließenden Sphären der politischen Öffentlichkeit in der Polis und der Verborgenheit des Haushalts im Oikos ist nicht mehr möglich und auch nicht wünschenswert. Wenn Lohnarbeiter für bessere Arbeitsbedingungen streiten, wenn ich als Kunde im Geschäft einen Joghurt kaufe oder wenn Eltern ihre Kinder erziehen, dann handelt es sich nicht nur um private Angelegenheiten, sondern es ist

„ein grundsätzlicher Kampf um die Qualität des Zusammenlebens als politische Wesen in einem Staat, und es geht dabei um den Wert, den ein Kollektiv der Arbeitswelt im Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft oder dem Familienleben beimessen sollte.“ (Benhabib 1991: 224)

Das sah Arendt anders, wie sie anhand der Entwicklung der Arbeiterbewegung zu zeigen sucht. Solange die Arbeiterbewegung für gleiche Rechte stritt, war sie für Arendt ein politisches Projekt, die jedoch mit der Verwandlung in eine reine Interessenvertretung, die für die Verbesserung von Löhnen und Arbeitsbedingungen streitet, ihre politische Bedeutung verloren hat (vgl. Arendt 1989: 207ff).

Die strenge Trennung und Unterscheidung des Politischen als eigenem Bereich gegenüber dem Gesellschaftlichen als ökonomischer, sozialer und kultureller Bereich, wirft unlösbare und neue Fragen auf der Analyseebene auf: Wie können die inhaltlichen Gegenstandsbereiche von komplexen Massengesellschaften in diesen beiden Ebenen voneinander abgegrenzt werden? Werden damit nicht die Machtverhältnisse der Ökonomie unterschätzt, die sich zwangsläufig auch zu einer politischen Macht entfalten werden? Damit wird es unmöglich, das Gesellschaftliche ausschließlich auf die Ökonomie und die Zivilgesellschaft zu beziehen und das Politische auf die Öffentlichkeit, den Staat und die Institutionen. Welche transzendierende Bedeutung erhält der Begriff der Öffentlichkeit in seiner politischen Lesart hinaus, wenn Arendt die Institutionen mit der Öffentlichkeit identifiziert, in der sich Bürger für das Gemeinwohl einsetzen? Alle menschlichen Lebensbereiche sind über die Institutionen des Rechts vermittelt. Die moderne und von Arendt kritisierte Identifizierung des

‚Privaten‘ mit dem ‚Intimen‘ erweist sich als zu kurz gegriffen. Neben dem Privaten als Intimität sind das Private als Gewissen und das Private im Sinne des Privatrechts weitere Elemente, die sich nicht in die Verborgenheit des Hauses einfügen lassen (vgl. Benhabib 1991: 161ff). Eine der griechischen Antike vergleichbaren Rückkehr der Ökonomie in die ‚Privatsphäre des Hauses‘ ist weder möglich noch in ihrer globalen Ausweitung wünschenswert. Dies zeigen die derzeitigen Debatten, die den Widerspruch von sich global entgrenzenden Wirtschaftsunternehmen und Grenzen nationalstaatlich verfasster (demokratischer) Staaten thematisieren.

Im Zusammenhang mit Arendts Arbeitsbegriff ist auch noch ein anderer Kritikpunkt von entscheidender Bedeutung. Benhabib weist darauf hin, dass

„[i]ronischerweise [...] die einzige Tätigkeitsform, die selbst unter den Voraussetzungen der industriellen und sogar noch des postindustriellen Kapitalismus der Arbeit im Arendtschen Sinne nahekommt, die ‚Hausarbeit‘ [ist].“ (Benhabib 2006: 215)

Dies haben Vertreterinnen der Frauenbewegung sofort gesehen und scharf kritisiert, dass damit die unentgeltliche Arbeit in die Verborgenheit des Hauses zurück gedrängt wird und sich damit die Geschlechterhierarchie manifestiert. Benhabib zitiert Marry Dietz:

„Das Arbeiten, das Arendt so lebendig eingefangen hat, ist für die feministische Leserin unschwer als das erkennbar, was mit den traditionellen Tätigkeiten von Frauen - dem Gebären von Kindern, der Bewirtschaftung des Haushalts und der Umsorgung der Familie - verbunden ist [...] Die regelmäßig wiederkehrenden, endlos zu wiederholenden Prozesse der Hausarbeit - Säubern, Waschen, Ausbessern, Kochen, Fegen, Wiegen, Pflegen - sind seit jeher weibliche Dienste gewesen und wurden auch als für Frauen passend aufgefaßt [!] und gerechtfertigt [...] Es ist wirklich eigenartig, daß [!] Arendt diesen zentralen Zug der menschlichen Bedingtheit niemals zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer politischen Analyse gemacht hat.“ (Dietz 1991: 239f zit. n. Benhabib 2006: 215f)

Dabei war Arendt, als Philosophin der Natalität, die Welt stiftende Bedeutung des Großziehens von Kindern durchaus sehr bewusst (vgl. Benhabib 2006: 216ff). Und sie hat - und das muss auch bei aller Kritik betont werden - die Ungerechtigkeit unentgeltlicher weiblicher Reproduktionsarbeit ebenso verurteilt wie die Sklavenarbeit in der griechischen Antike, dies aber nicht eigens zu einem politischen Thema gemacht. Arendts Arbeitsbegriff bleibt dennoch auf die menschliche Reproduktionstätigkeit des Sich-ernährens und Sich-zeugens reduziert. In diesem Arbeitsverständnis können weder die Erwerbstätigkeit, die neben dem Arbeiten auch das Herstellen und Handeln umreißt, noch Tätigkeiten, die über die Erwerbsarbeit hinausgehen, Eingang finden. Aus diesem Grund hat Arendts Begriff der Arbeit heute in den aktuellen Diskursen und Debatten kaum noch eine Bedeutung, die über ein philosophiehistorisches Interesse hinausgeht. Aber auch wenn der Arbeitsbegriff bei Arendt zu kurz gegriffen erscheint, bietet die ‚Vita activa‘ Kategorien für die Beurteilung aktueller gesellschaftlicher Situationen, insbesondere in Zeiten, in denen die Ökonomie den Primat gesellschaftlicher Praxis beansprucht und das Politische zu verdrängen sucht. Auf diesem Hintergrund ist aus Sicht des Autors lohnenswert, aktuellere Entwicklungen in der Theoriebildung in Bezug auf den Arbeitsbegriff vorzunehmen.

4. Gesellschaftlicher Wandel und seine Auswirkung auf soziologische Arbeitstheorien

In ihrem ‚Handbuch Arbeitssoziologie‘ beschreiben Voß, Böhle und Wachtler (2010) den tiefgreifenden Wandel moderner Gesellschaften. Die „These einer ‚Krise‘ oder sogar eines ‚Endes‘ der Arbeitsgesellschaft“ bewerten sie als eine „voreilige Vermutung und letztlich krasse Fehlinterpretation“ (ebd.:11). Mittelpunkt ihrer Betrachtungen und der ihrer MitautorInnen bleibt die Erwerbsarbeit, wobei der Charakter der Arbeit sich im ‚Neuen Kapitalismus‘ über abhängige Lohnarbeit hinaus verändern werde. Die Strukturen der Erwerbsarbeit hingegen seien jedoch weiterhin privatwirtschaftlich, d.h. kapitalistisch geprägt. Der Blick der AutorInnen ist die Perspektive der Arbeits- und Industriosozologie und möchte eine Neuorientierung in dieser Disziplin bieten und den ehemals enggeführten Begriff der Arbeit erweitern. Die Engführung bezieht sich auf die Lohnarbeit in einem kapitalistisch organisierten Betrieb. Fundament der verschiedenen Untersuchungen soll gleichwohl die gesellschaftliche Einbindung der Arbeit auf den verschiedenen soziologischen Ebenen gesellschaftlicher Wirklichkeit bleiben. Arbeit wird einerseits als gesellschaftlich vermittelte (Erwerbs-)Tätigkeit und andererseits als eine anthropologische Grundkonstante vor aller gesellschaftlichen Realität verstanden. Diesem Widerspruch hatte sich auch Marx schon ausgesetzt und damit die Kritik Arendts hervorgerufen.

In dem ersten Beitrag des ‚Handbuch Arbeitssoziologie‘ stellt Voß (vgl. Voß 2010) die - so seine langjährige wissenschaftliche Beobachtung - von der Arbeitssoziologie selten gestellte anthropologische Frage nach dem Begriff der Arbeit, die er wie Arendt mit Marx‘ berühmter Passage aus ‚Das Kapital‘ beantwortet:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit. Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäßigen Formen von Arbeit zu tun. Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eigenen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist in urzeitlichem Hintergrund der Zustand entrückt, worin die menschliche Arbeit ihre instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte. Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als

Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer erheischt, und umso mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise ihrer Auffassung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.“ (Marx 1969 zit. n. Voß 2010: 32ff)

Voß interpretiert Arbeit mit Marx als „das dynamische Wesen des Menschen“, als „Naturprozess - in den der Mensch aktiv vermittelnd eingreift“, als „Tätigkeit des Menschen - als leibliche Bewegung auf Basis natürlicher Potentiale“, als „Aneignung der Natur“, als „lebensdienliche Formveränderung“, als „Veränderung der äußeren Natur“ und „Selbstveränderung des Menschen“, als „Entfaltung der menschlichen Natur durch den Menschen“, als „rudimentär auch bei Tieren zu finden“, als „beim entwickelten Menschen bewusste und imaginierte Ziele anstrebende, sich selbst-beherrschende Tätigkeit“, als „zweckgerichtete und kontinuierlich willentlich kontrollierte und dabei Aufmerksamkeit erfordernde Tätigkeit“, die kein sich selbst „genügendes genießendes Spiel der Kräfte“ (ebd.: 33ff) ist und Arbeitsmittel gebraucht.

„Arbeit in ihren ‚einfachen und abstrakten Momenten [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gemeinsam.“ (ebd.: 39)

Voß argumentiert, dass der Arbeitsbegriff von Marx weder auf Lohnarbeit reduziert werden noch eine ökonomische und technizistische Verengung erfahren dürfe. Auch der ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ lasse sich nahtlos in die menschliche Naturgeschichte und den heutigen ökologischen Kontext einbetten. Darüber hinaus sei sie bei Marx aber auch durch bewusste geistige Tätigkeit angeleitet. Voß’ eigentliches Interesse gilt aber der Ausweitung des Arbeitsbegriffs. Daher kritisiert er Marx instrumentelles Arbeitsverständnis, dass sich der Mensch als Subjekt die Welt als objektives Gegenüber zu eigen macht. Das impliziere letztlich auch, dass sich „*der Mensch in der instrumentellen Unterwerfung des Objekts selbst zum Objekt*“ (ebd.: 42) mache. Ähnlich wie Arendt versteht er Marx’ Vorstellung von Arbeit im Sinne der neuzeitlichen Philosophie und modernen Ökonomie rationalistisch, objektivistisch und produktivistisch (vgl. ebd.: 42). Diese Sichtweise, die er bis zu Habermas’ Unterscheidung von Arbeit und Interaktion sieht, möchte Voß überwinden und den Arbeitsbegriff erweitern. Dabei bezieht er sich auf die Diskussion des 21. Soziologentages 1982 in Bamberg, der sich mit der ‚Krise‘ bzw. mit dem ‚Ende‘ der Arbeitsgesellschaft befasst hatte (vgl. Dahrendorf 1982). Dahrendorf hatte dort einen Vortrag gehalten, der dann auch in zwei Teilen in der Wochenzeitschrift ‚Die Zeit‘ erschienen ist, und mit dem er zeigen wollte, dass die alte industrielle Arbeitsgesellschaft an ihr strukturelles Ende gekommen sei. Dabei bemüht er (aus Sicht des Autors in verzerrter Weise) den Gedanken Arendts, dass die Arbeitsgesellschaft in der Gefahr stehe, dass ihr die Arbeit ausgehen könnte und sich damit die Frage nach ‚vernünftiger‘ Beschäftigung für die Menschen stelle, auf die sie sich nicht mehr verstehen würden. Weder angebotsorientierte Wirtschaftspolitik (Senkung der Steuern, Kürzung der öffentlichen Haushalte, Deregulierung der Wirtschaft) noch staatliche Nachfragestimulierung im Keynesianischen Sinne könnten die Arbeitslosigkeit dauerhaft und nachhaltig senken. Der damals von ihm vorgeschlagene Ausweg wird im Grunde von Voß wieder aufgegriffen, wenn dieser eine Ausweitung des Arbeitsbegriffs formuliert:

1. ‚Humanisierung der Arbeit‘, d.h. die Arbeit aus dem ‚Reich der Notwendigkeit‘ in andere, humanere Tätigkeiten zu transformieren;
2. Soziale Dienste im Sinne bürgerschaftlichen und nachbarschaftlichen Engagements zu ergänzen;
3. Alternative Lebensformen im Sinne einer Alternativökonomie.

Auch Voß geht es um die Humanisierung menschlicher Arbeit, wenn er sie um die Dimension der ‚Erwerbsarbeit‘ hin zu einer ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ erweitern möchte. Im Zuge neoliberaler Wirtschaftspolitik, die sich seit Mitte der 1980er vollzieht und einen tiefgreifenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturbruch bewirkte, muss jedoch die Frage erlaubt sein, ob dieses ‚Reich der Freiheit‘ für alle gilt. Spätestens mit der ‚Agenda 2010‘ wurde deutlich, dass mit einem staatlich gewollten Niedriglohnsektor insbesondere die Tätigkeiten, die Arendt als Arbeit charakterisiert, weiter abgewertet wurden. Die ‚Schöne neue Welt‘ der freien Tätigkeit gilt nur für einen Teil der Bevölkerung, die gut ausgebildet ist und über die notwendigen Kapitale verfügt. Und die materielle Grundlage wird durch Kinder- und Sklavenarbeit in den Schwellenländern sowie deren Rohstoffausbeutung gesichert. Dies zeigte auch die breit geführte Debatte 2015 um das Buch des französischen Wirtschaftswissenschaftlers Piketty (2014) über die strukturelle gesellschaftliche Ungleichheit von ökonomischem Kapital. Die Veränderungen der Arbeitswelt und der Arbeit wurden Ende der 1990er Jahre von Voß und Pongratz mit dem analytischen Idealtypus des Arbeitskraftunternehmers charakterisiert, den sie im Anschluss an Marx‘ Begriff der ‚Arbeitskraft‘ verwendeten. Dieser zeichnet sich durch verstärkte ‚Selbst-Kontrolle‘ und einer erweiterten ‚Selbst-Ökonomisierung‘ von Arbeitskraft sowie einer ‚Selbst-Rationalisierung‘ im Sinne einer Verbetrieblichung der eigenen Lebensführung (vgl. Pongratz/Voß 1998) aus. Mit ihr verbunden ist eine prinzipielle Gefahr der Entgrenzung von Arbeit.

Mit dem diagnostizierten Ende der industriellen Arbeitsgesellschaft beginnt eine lange Debatte über die Dienstleistung und die mit ihr verbundene Idee einer Dienstleistungsgesellschaft (Gartner/Riessman 1978), die bis in 1960er Jahre zurückreicht. Ausgangspunkt waren die Verbraucherschutzbewegungen in den USA, die Forderungen einerseits nach verstärkter Partizipation stellten und andererseits nach Ausweitung der Rechte für soziale Randgruppen. Damit verwandle sich die wirtschaftliche Macht des Konsumenten in eine politische Macht. Gleichzeitig hatte sich eine hochproduktive Industriegesellschaft entwickelt, die ihrerseits Fakten schuf und deren begleitende Probleme gesellschaftlicher Lösungen bedurfte. Mit der Idee der Dienstleistungsgesellschaft war Hoffnung verbunden, dass sich mit ihr zugleich eine Bürger- und Zivilgesellschaft entwickeln würde, die alle anfallenden Probleme im Diskurskonsens lösen würden. Es sei ein weiterer Schritt in der menschlichen Aufklärungsgeschichte in Richtung Humanisierung der nachindustriellen Gesellschaft - ‚die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts‘, wie Fourastie in seiner Drei-Sektoren-Theorie (vgl. Fourastie 1954) beschreibt, in der der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit (Marx) durch eine Expansion personenbezogener Dienstleistungen, die durch auf Gleichberechtigung, Empathie und Anteilnahme beruhenden sozialen Beziehungen charakterisiert sind, mehr und mehr überwunden und aufgehoben werden könne. Mit der Entstehung der Konsumentenmacht geht die Entstehung eines neuen Dienstleistungsbewusstseins einher. Professionelle Dienstleistungen werden als unmenschlich und ineffektiv beurteilt, die an den wirklichen Bedürfnissen der Menschen vorbeigingen und ihnen jede Partizipation verweigerten. Der

Konsument erhalte als Machtfaktor eine neue gesellschaftliche Bedeutung mit großem Einfluss. Einerseits nehme der Konsument in einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung die wichtigste Rolle für das Funktionieren dieser Gesellschaftsordnung ein und andererseits werde er zum historischen Subjekt, das den konflikthaften Übergang zur neuen Formation der Dienstleistungsgesellschaft herbeiführen könne. ‚In the long run‘ werden somit der Widerspruch, die Dialektik von kapitalistischer Wirtschaftsproduktion und der Entwicklung der Dienstleistungstätigkeiten in einer Dienstleistungsgesellschaft aufgehoben. Ein neues Arbeitsethos werde sich etablieren, das sich von seinem alten, industriell geprägten Ethos verabschiedet, ein Bewusstsein für neue Werte und eine mehr an Lebensqualität orientierte Lebensweise werden entstehen.

Die Hoffnungen einer Dienstleistungsgesellschaft haben sich nicht erfüllt.

„In kritischer Auseinandersetzung mit den ‚Verheißungen der Dienstleistungsgesellschaft‘ werden diese aber als zu optimistisch hinsichtlich der damit verbundenen Hoffnungen auf Humanisierung und Demokratisierung beurteilt.“
(Schaarschuch 1999: 544)

In den 1990er Jahren wurde laut Schaarschuch der Versuch unternommen, den Dienstleistungsansatz wieder aufzunehmen und *„ihm strategisches Gewicht zu verleihen“* (ebd.: 549). Im Kontext ökonomischer Wachstums- und sozialstaatlicher Finanzierungsprobleme lassen sich - neben der privatwirtschaftlichen Dienstleistungsproduktion - zwei Diskussionsstränge aufweisen, die unabhängig voneinander entstanden sind. Einerseits wurde die Dienstleistung als neues Steuerungssystem im Rahmen der Modernisierung der Kommunalverwaltungen eingeführt, zu dem auch sozialpädagogische Institutionen wie das Jugendamt gehören. Die *„[k]ommunalen Steuerungsstrategien [...] [zielten] [...] auf eine Reorganisation dieser Institutionen zu einem ‚politisch gesteuerten Dienstleistungsunternehmen‘ (KGSt 5, 1993)“* (Schaarschuch 1999: 549). Andererseits wurde der Dienstleistungsdiskurs zu einem theoretischen Konzept der Sozialen Arbeit, insbesondere als Paradigmenwechsel in der Jugendhilfe, das die Dienstleistung als neue Handlungsform zu etablieren suchte (vgl. ebd.: 549f). Ohne weiter auf die mit dem Dienstleistungsgedanken verbundenen Fragen und Widersprüche eingehen zu können, ergeben sich mindestens drei unterschiedliche Zugänge zu dem Dienstleistungsdiskurs:

1. in der öffentlichen Verwaltung, deren Ziel Kostenersparnis ist;
2. in der Sozialen Arbeit, in der Kunden- bzw. Nutzerorientierung angestrebt wird und
3. in der freien Privatwirtschaft, in der es um Gewinnmaximierung geht.

Dies hat Konsequenzen für das Supervisionsverständnis.

Die moderne Arbeits- und Industriesoziologie hat sich für die (Erwerbs-)Tätigkeiten in den Feldern der Reproduktion und die personenbezogenen Dienstleistungen erst sehr spät interessiert (vgl. Dunkel/Wehrich 2010: 178ff; Böhle 2010: 151ff). Diese Tätigkeiten ließen sich nicht einfach in ein instrumentell-gegenstandsbezogenes Verständnis von Arbeit integrieren. Hier wird nun die Unterscheidung virulent zwischen Interaktion in der Arbeit und Interaktion als Arbeit. Im ersten Fall handelt es sich weitestgehend um die *„kommunikativen Aspekte betrieblicher Kooperationsbeziehungen in Arbeitssituationen“* (Dunkel/Wehrich 2010: 187), im zweiten Fall um die Felder *„der personenbezogenen Dienstleistungen“* (ebd.: 178). In ihren Aufsätzen ‚Arbeit als Interaktion‘ (vgl. Dunkel/Wehrich 2010: 177ff) und ‚Arbeit als Handeln‘ (vgl. Böhle 2010: 151ff) wird konstatiert, dass die Arbeitssoziologie lange an der alten Dichotomie von Arbeit und Politik

festgehalten habe. Und sie hat andererseits Interaktion und Handeln auf einer handlungstheoretischen Mikroebene einer verstehenden Soziologie angesiedelt, während Arbeit auf der gesellschaftlichen Makroebene verortet wurde. Auch Habermas' Unterscheidung von Arbeit als Zweckrationalität und Interaktion als kommunikative Rationalität habe diese Dichotomie begünstigt, die dazu führt, dass „*Arbeit keine Interaktion, und Interaktion keine Arbeit [ist]*“ (vgl. Dunkel/Wehrich 2010: 179).

„Die klassische Industriesoziologie hat wenig zum Verständnis von Interaktion und Arbeit beitragen können. Ihrem Hintergrund entsprechend untersuchte sie die gesellschaftliche Organisation von Arbeit, die durch die zentrale Konfliktlinie zwischen Arbeit und Kapital und durch die Entwicklungslogik des Kapitalismus bestimmt wurde. Die konkreten Arbeitsvollzüge wurden als instrumentelle, gegenstandsvermittelte und planbare Tätigkeiten begriffen, die es zu organisieren galt. So konzentrierte sich die Forschung auf die betriebliche Organisation von Arbeit in der industriellen Produktion. Dabei ging der analytische Blick von oben nach unten: Es war die betriebliche Organisation des Produktionsprozesses, die das individuelle Arbeitshandeln bestimmte.“ (Dunkel/Wehrich 2010: 178-179)

Aus der bisherigen Darstellung - ausgehend von Arendts Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln, der Differenzierung der Arbeit als der dem tierischen Erbe geschuldeten Reproduktionsarbeit (Marx ‚Reich der Notwendigkeit‘), als anthropologische Bestimmung, das sein Wesen ausmacht als *differentia specifica* gegenüber allen anderen Lebewesen, als Kulturleistung des Menschen, als gesellschaftlich immer schon beeinflusste Tätigkeit und/oder als von jeder Notwendigkeit befreite Tätigkeit, als im ‚Reich der Freiheit‘ nicht-entfremdeter Arbeit (vgl. Marx 1989: 882) - stellen sich dem Autor mehrere Fragen, die für ein Arbeitsverständnis der Supervision von Bedeutung sind:

1. Welche Bedeutung hat die Figur der Dienstleistung in den oben genannten drei Ausprägungen (als privatwirtschaftliche Dienstleistung im Sinne einer Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft, als Steuerungsmodell öffentlicher Verwaltungen und Bürokratien sowie als institutionelles Handlungsmodell, z.B. im Bereich öffentlicher Fürsorge)? Kann die Arbeit als Dienstleistung den Gegenstandsbezug überwinden und damit ihren instrumentellen Charakter verlieren? Kann dann das Dienstleistungsverhältnis dialogisch sein oder bleibt es bestenfalls strategisch?
2. Kann die Dichotomie von Arbeit und Interaktion sinnvoll aufgehoben werden? Oder werden Handeln und Interaktion als Arbeit ihrer politischen Dimension enthoben?

Aus Sicht Hannah Arendts stünde die Vermischung von Arbeit und Interaktion resp. Handeln in der Gefahr, zu einem letztlich unpolitischen Unternehmen zu werden. Auch das Handeln als Dienstleistung bliebe in der Marxschen Logik von Produktion und Konsumtion verhaftet. Es wird mit Arendt die Frage zu diskutieren sein, in wie weit das „*Faktum der Pluralität*“ (Arendt 1989: 14) als Bedingung politischen Handelns sowie der Raum des Politischen in der Öffentlichkeit mit einem modernen Arbeitsbegriff gedacht werden kann.

Brumlik (2007) nimmt, in seiner Würdigung von Hannah Arendt, aus dem Neukantianismus den Begriff der Problemgeschichte auf und zeigt, dass im Laufe der Geschichte die Fragen gleich bleiben, sich die Antworten jedoch im Laufe der Zeit radikal verändern. Damit stellt sich die Frage, in wie weit wir das Politische auch für die Supervision neu und anders denken müssen, ob das Politische nicht -

gegen Arendts Intention - in den Bereich des Gesellschaftlichen, also des Ökonomischen, Sozialen und Kulturellen eingeholt werden muss und ihren Kulminationspunkt in den gesellschaftlichen Institutionen hat, die im Sinne einer Demokratisierung aller gesellschaftlichen Teilbereiche als politische Institutionen verstanden werden müssen. Arendt selbst hat diese Trennung auf einer analytischen Ebene nie vollständig vollzogen, obwohl sie den Bereich der Öffentlichkeit immer mit den politischen Institutionen gleich gesetzt hat (vgl. Benhabib 2006: 224).

5. Ausblick

Im III. Teil wird anhand der offenen Fragen der Zusammenhang von Arbeit, menschlicher Praxis und politischer Öffentlichkeit systematisch aufgegriffen und im Hinblick auf die Profession und die Institution der Supervision diskutiert. Dabei werden einerseits der Dienstleistungsgedanke im Sinne von ‚Arbeit als Handeln und Interaktion‘ im Hinblick auf Bröcklings ‚unternehmerisches Selbst‘ reflektiert sowie andererseits die Systemtheorie im Hinblick auf eine Repolitisierung menschlicher Pluralität und politischer Öffentlichkeit. Besondere Berücksichtigung finden dabei Arendts Wiederaufnahme der politischen Urteilskraft (Phronesis) und ihre Philosophie der Natalität.

Literatur

- Althaus, C. (2000): Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Arendt, H. (2012): Das Urteilen, München, Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1986): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München/Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1989): Vita Activa oder: Vom tätigen Leben, München/Zürich: Piper Verlag.
- Arendt H. (1960): Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing, München: Piper & Co Verlag.
- Arendt, H. (1989): Zur Zeit. Politische Essays, München: dtv.
- Aristoteles (1997): Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1998): Politik, Zürich. München: Artemis-Verlag.
- Bajohr, H. (2011): Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt, Berlin: Lukas Verlag.
- Bauman, Z. (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg: Reinbek.
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benhabib, S. (2008): Die Rechte der Anderen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Benhabib, S. (2006): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (erweiterte Ausgabe).
- Benhabib, S. (1991): Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: Soziale Welt, 42. Jahrgang, S. 147-165.
- Berger, M. (2013): Karl Marx: ‚Das Kapital‘, (UTB): München: (3. überarbeitete Auflage).
- Bielefeldt, H. (1993): Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Blumenberg, W. (1979): Marx, Hamburg: Rowohlt.
- Böhle, F./Voß, G. Günter/Wachtler, G. (Hrsg.) (2010): Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.
- Böhle, F. (2010): Arbeit als Handeln, in: Böhle, F./Voß, G. Günter/Wachtler, G. (Hrsg.): Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH. S. 151 - 176.
- Bröckling, U. (2013): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. 5. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Brumlik, M. (2007): Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 311 - 330.

- Bubner, R. (1982): *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie mit einem Anhang*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Campillo, N. (2011): *Denken*, in: Heuer, W./Heiter, B./Rosenmüller, S. (Hrsg.): *Arendt Handbuch. Leben - Leben - Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 274 - 276.
- Dunkel, W./Wehrich, M. (2010): *Arbeit als Interaktion*, in: Böhle, F./Voß, G. G./Wachtler, G. (Hrsg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, S. 177 - 200.
- Engelmann, P. (Hrsg.) (1990): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen*, Stuttgart: Reclam.
- Forst, R. (2007): *Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 229 - 240.
- Gartner, A./Riessman, F. (1978): *Der aktive Konsument in der Dienstleistungsgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Gerhardt, V. (2007): *Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 215 - 228.
- Gosepath, S. (2007): *Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr 'Recht, Rechte zu haben'*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 279 - 290.
- Habermas, J. (1994): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag.
- Habermas, J. (1979): *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: Reif, A. (Hrsg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien: Europa Verlag GesmbH, S. 287 - 306.
- Habermas, J. (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Habermas, J. (1974): *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (7. Auflage).
- Habermas, J. (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Habermas, J. (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Heuer, W. (1987): *Hannah Arendt*, Hamburg: Reinbek.
- Jaeggi, R. (2011): *Welt/Weltentfremdung*, in: Heuer, W./Heiter, B./Rosenmüller, S. (Hrsg.): *Arendt Handbuch. Leben - Leben - Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 333 - 335
- Jakobsen, H. (2010): *Strukturwandel der Arbeit*, in: Böhle, F./Voß, G. G./Wachtler, G. (Hrsg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, S. 203 - 228.
- Janke, W. (1982): *Existenzphilosophie*, New York: de Gruyter.

- Jochum, G. (2010): Zur historischen Entwicklung des Verständnisses von Arbeit, in: Böhle, F./Voß, G. G./Wachtler, G. (Hrsg.): Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, S. 81 - 125.
- Lefebvre, H. (1969): Der dialektische Materialismus. Mit einem Nachwort von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Marx, K. (1989): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (Band 1-3), Berlin: Dietz Verlag.
- Müller, H.-P. (2007): Max Weber, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Nordmann, I. (2007): Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 199 - 214.
- Piketty, T. (2014): Das Kapital im 21. Jahrhundert, München: C.H. Beck.
- Schaarschuch, A. (1999): Theoretische Grundelemente Sozialer Arbeit als Dienstleistung, in: neue praxis, 6/99, S. 543 - 560.
- Schaarschuch, A. (2003): Die Privilegierung des Nutzers. Zur theoretischen Begründung sozialer Dienstleistung, in: Olk, T./Otto, H.-U. (Hrsg.): Soziale Arbeit als Dienstleistung, München/Unterschleißheim: Luchterhand Verlag.
- Schäfer, G. (1993): Macht und öffentliche Freiheit. Studien zu Hannah Arendt, Frankfurt a.M.: Materialis Verlag.
- Schindler, R. W. (1996): Geglückte Zeit - gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne, Frankfurt am Main. New York: Campus Verlag.
- Schmidt, A. (1969): Nachwort, in: Lefebvre, H. Der dialektische Materialismus. Mit einem Nachwort von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Schmidt, A. (1973): Praxis, in: Krings, H./Baumgartner, M./Wild, C. (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe (Band 4), München: Kösel Verlag, S. 1107-1138.
- Schmidt, G. (2010): Arbeit und Gesellschaft, in: Böhle, F./Voß, G. G./Wachtler, G. (Hrsg.): Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, S. 127 - 147.
- Trawny, P. (2005): Denkbare Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts, Wiesbaden: Königshausen&Neumann.
- Voß, G. G. (2010): Was ist Arbeit? Zum Problem eines allgemeinen Arbeitsbegriffs, in: Böhle, F./Voß, G. G./Wachtler, G. (Hrsg.): Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, S. 23 - 80.
- Wagner, P. (1995): Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Weber, M. (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: J.C.B. Mohr (5. revidierte Auflage).

- Weißpflug, M./Förster, J. (2011): The Human Condition/Vita active oder Vom tätigen Leben, in: Heuer, W./Heiter, B./Rosenmüller, S. (Hrsg.): Arendt Handbuch. Leben - Leben - Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 61 - 68.
- Wolf, S. (1991): Hannah Arendt. Einführungen in ihr Werk, Frankfurt a.M.: Haag und Herchen Verlag GmbH.

Internetquellen:

- Dahrendorf, R. (1978): Wenn uns die Arbeit ausgeht. Die Zukunft verlangt neue Gestaltung des sozialen Lebens, in: Die Zeit, 22.09.1978. URL: <http://www.zeit.de/1978/39/wenn-uns-die-arbeit-ausgeht> (Stand 07.11.2015)
- Dahrendorf, R. (1982): Die Arbeitsgesellschaft ist am Ende. Wer immer verspricht, ein Rezept gegen die Arbeitslosigkeit zu haben, sagt die Unwahrheit, in: Die Zeit, 26.11.1982. URL: <http://www.zeit.de/1982/48/die-arbeitsgesellschaft-ist-am-ende> (Stand 07.11.2015)
- Dahrendorf, R. (1982): Wenn aus Arbeit sinnvolles Tun wird. Die Alternativen zur Arbeitsgesellschaft, in: Die Zeit, 03.12.1982. URL: <http://www.zeit.de/1982/49/wenn-aus-arbeit-sinnvolles-tun-wird> (Stand 07.11.2015)
- Pongratz, H. J./Voß, G. G. (2003): Berufliche Sicherheit und Spaß an Herausforderung - Erwerbsorientierung in Gruppen- und Projektarbeit. URL: http://www.boeckler.de/wsimit_2003_04_pongatz.pdf (Stand 07.11.2015)
- Pongratz, H. J./Voß, G. G. (1998): Der Arbeitskraftunternehmer. Zur Entgrenzung der Ware Arbeitskraft. URL: http://www.attac-gelsenkirchen.de/downloads/Vo%DF_Arbeitskraftunternehmer.pdf (Stand 07.11.2015)
- Schmied-Kowarzik, W. (2010): Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretationen, in: Müller, H. (Hrsg.): Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation, Norderstadt: Bod-Verlag, S. 58-82. URL: http://www.praxisphilosophie.de/schmiedkowarzik_praxisphilosophie_praxis2010.pdf (Stand 17.04.2016)