



13. MÄRZ 2017

ZUM SCHICKSAL DER
„ARBEITSETHIK“ IN DER
GEGENWART UND IN EINER
MÖGLICHEN ZUKUNFT MIT
BEDINGUNGSLOSEM
GRUNDEINKOMMEN

SOZIOLOGISCHE THESEN MIT BEZUG AUF MAX WEBER
(ARBEITSPAPIER)

DR. MANUEL FRANZMANN
UNIVERSITÄT KIEL UND SIEGEN



Manuel Franzmann

Zum Schicksal der „Arbeitsethik“ in der Gegenwart und in einer möglichen Zukunft mit bedingungslosem Grundeinkommen. Soziologische Thesen mit Bezug auf Max Weber. (Arbeitspapier)¹

Diskussionen zur Idee eines allen Bürgern bedingungslos gezahlten Grundeinkommens (im Folgenden als „BGE“ abgekürzt), das in ökonomischer Hinsicht ein menschenwürdiges, wenn auch bescheidenes Leben ermöglicht, werden trotz der großen Vielfalt ihrer konkreten thematischen Ausrichtung im Allgemeinen, das ist wohl nicht zu viel behauptet, von zwei notorischen Grundfragen durchzogen, wenn auch nicht notwendigerweise explizit. Dies gilt selbst für vollkommen andere Länder als Deutschland, zum Beispiel für Namibia, wo ein solches Grundeinkommen zwei Jahre lang in einem Dorf erprobt wurde.² Die beiden Grundfragen lauten: Würde sich ein solches Grundeinkommen überhaupt finanzieren lassen? Und würden (ohne den strukturellen Zwang zur Erwerbsarbeit) noch genügend Menschen „arbeiten“? Beide Fragen sind in sachlicher Hinsicht offenkundig nicht voneinander unabhängig. Denn ob ein solches Grundeinkommen finanzierbar ist, hängt auch davon ab, welchen Einfluss es auf das Verhalten der Menschen im Hinblick auf ihre Beteiligung an der Erledigung gesellschaftlich notwendiger Arbeit nähme. Bei näherer Betrachtung zeigt sich sogar, dass die grundsätzliche Finanzierungsfrage (Wäre ein BGE auf Dauer prinzipiell finanzierbar? Ja oder Nein?) letzten Endes auf diese Verhaltensfrage hinausläuft.

Warum? Bei der grundsätzlichen Finanzierungsfrage muss man zwischen einer *statischen* und einer *dynamischen* Betrachtung unterscheiden. Eine statische Betrachtung geht künstlich-vereinfachend von dem existierenden Wohlstand und Verteilungssystem aus und interessiert sich zunächst nur dafür, ob eine technische Modifikation dieses Systems in Sinne des BGEs finanziell vorstellbar ist, wenn man dabei mögliche Effekte auf das Verhalten der Bürger und die zukünftige Dynamik von Wirtschaft und Gesellschaft erst einmal ausblendet. In der Wissenschaft erfolgen solche abstrahierenden Betrachtungen bekanntlich ganz bewusst aus analytisch-methodischen Gründen. Die statische Betrachtung hat meines Erachtens anschaulich gezeigt, dass eine Finanzierbarkeit des BGEs (in einer zum bescheidenen, aber gleichwohl menschenwürdigen Leben ausreichenden Höhe) bei Ausblendung von möglichen dynamischen Effekten letztlich nicht zu widerlegen ist. Dies hat ganz wesentlich dazu beigetragen, jene, auch von einigen namhaften grundeinkommenskritischen Wirtschaftsexperten (z. B. Hans-Werner

¹ Ein Teil dieses Aufsatzes ist (in einer früheren Version) als ein Gastbeitrag in der Zeitschrift „Liberale Perspektiven. Zeitschrift für Gesellschaft und Moderne“ im Dezember-Heft 2014 unter dem Titel „Arbeitsethik in der Gegenwart“ erschienen. Er wurde hier überarbeitet und stark erweitert.

² Von 2008 bis 2010 mit einer anschließenden Auslaufphase bis 2012. Einer der Initiatoren des „Experiments“, der befreiungstheologisch geprägte evangelische Bischof Zephania Kameeta, wurde nicht zuletzt wegen der großen Resonanz dieses Versuchs im Jahr 2015 zum nationalen Minister für Armutsbekämpfung und soziale Wohlfahrt ernannt.

Sinn)³ vorgebrachte, sich im Rahmen einer statischen Betrachtungsweise bewegenden „Milchmädchenrechnungen“⁴ als solche zu entlarven, in denen simplifizierend ein exemplarischer monatlicher Grundkommensbetrag, z. B. 800,- Euro, mit den 12 Monaten eines Jahres und anschließend auch noch mit der Wohnbevölkerungszahl, Ende 2015 nach den Angaben des Statistischen Bundesamtes etwa 82 Millionen, multipliziert wurde, um den angeblich zu finanzierenden Jahresbetrag zu ermitteln. Mit dieser Rechnung, die bei den Beispielzahlen zu dem gigantischen Betrag von 787 Milliarden Euro führen würde, konnte die Finanzierungsfrage schon im Rahmen einer vereinfachten statischen Betrachtung *scheinbar* umgehend negativ beantwortet werden, wenn man ihr z. B. die Größe des deutschen Bundeshaushalts gegenüberstellte, 307 Milliarden im gleichen Jahr (2015) nach Zahlen des Bundesministeriums für Finanzen. Jedoch lag das Volumen allein der staatlichen Sozialleistungen, die ja nicht allein aus dem Bundeshaushalt bestritten werden, für dieses Jahr 2015 insgesamt schon bei 888 Milliarden (www.sozialpolitik-aktuell.de)! Und es wurde zudem notorisch übergangen, dass die 787 Milliarden unmittelbar gar keine zu finanzierende Größe darstellen würde, weil man davon in jedem Fall noch jene Steuerersparnis abziehen müsste, die allen Bürgern, insbesondere den Erwerbstätigen, heute schon über den Steuerfreibetrag des steuerlichen Existenzminimums vom Finanzamt gewährt wird. Ein BGE würde selbstverständlich das, was das steuerliche Existenzminimum im Steuerrecht verfassungsgerichtlich geschützt repräsentiert, vollständig ablösen und ersetzen. Erst wenn man dies einkalkuliert hat,⁵ kann man beginnen, den entsprechend geringeren Finanzierungsbetrag mit den durch ein BGE einzusparenden Sozialleistungen, Bürokratiekosten usw. gegenzurechnen.⁶ Es zeigt sich dann auf anschauliche Weise, dass die prinzipielle Finanzierbarkeit eines BGEs im Rahmen einer statischen Betrachtung nicht von der Hand zu weisen ist, weil es gar nicht darauf ankommt, aus dem Nichts neue Finanzmittel zu schöpfen, die bisher fehlen (geschweige denn neue Waren und Dienstleistungen). Vielmehr geht es zunächst nur um eine veränderte gesellschaftliche „Definition“ der Bedingungen des Einkommensbezugs von jetzt schon vorhandenen Einkommensströmen.

Da die Antwort auf die grundsätzliche Finanzierungsfrage bei einer *statischen* Betrachtung, die mögliche Verhaltensänderungen der Bürger, Wirtschaftsunternehmen usw. ausblendet, sicherlich positiv ausfällt, sie aber in ihrer künstlich-vereinfachenden Abstraktion insgesamt natürlich nicht realistisch ist, verlagert sich die Kontroverse zur *verhaltensdynamischen* Betrachtung. Und damit wird die Verhaltensfrage zur entscheidenden: Wie würde sich die Einführung eines BGEs insbesondere auf das Verhalten der Bürger auswirken und darüber vermittelt auf das Wirtschaftsleben, die finanzielle Basis eines Landes, auf das gemeinschaftliche Leben insgesamt? Das ist naturgemäß eine komplexe Fragestellung, die zu beantworten schwierig ist und bei der Prognosen unsicher bleiben. Daher sprießen in den letzten Jahren in

³ In der Talkshow von Sandra Maischberger „Menschen bei Maischberger“ vom 13.2.2007.

⁴ Diesen Ausdruck gebrauchte Hans-Werner Sinn mit Vorliebe in seinem Bestsellerbuch „Ist Deutschland noch zu retten?“, aber natürlich nicht im Hinblick auf seine eigenen Berechnungen.

⁵ Da das steuerliche Existenzminimum im Steuerrecht als ein Steuerfreibetrag Berücksichtigung findet, hat die damit verbundene Steuerersparnis nicht automatisch die gleiche, sondern in der Regel eine geringere Höhe, denn die für diesen Freibetrag nicht zu zahlende Steuer macht ja nur einen Prozentsatz des Gesamtbetrages aus. Mir ist bislang noch kein Finanzwissenschaftler bekannt, der sich im Hinblick auf die Idee eines BGEs schon einmal die Mühe gemacht hätte, den Betrag zu errechnen, den der Staat zum Schutz des Existenzminimums über einen entsprechenden Steuerfreibetrag den Erwerbstätigen faktisch gewährt.

⁶ Einige BGE-Konzepte sehen für Kinder einen geringeren, zum Beispiel den halben Betrag vor. In diesem Fall ist der reale Finanzierungsbetrag natürlich entsprechend geringer.

vielen Ländern der Welt Grundeinkommensexperimente unterschiedlichen Zuschnitts in wachsender Zahl aus dem Boden, welche die Frage durch praktische Erprobung einer Klärung näherbringen sollen. Das ist nur konsequent und am Ende wohl auch politisch überzeugender als jede akademische Argumentation.⁷

Allerdings bietet die Fragestellung für die von ihr sachlich betroffenen Wissenschaftsdisziplinen auch eine große Chance zur theoretischen Selbstvergewisserung in den darin auf eine neue Weise thematischen elementaren Dimensionen des menschlichen Lebens, besonders im Hinblick auf die Bedeutung einer intrinsischen Arbeitsethik in der Gegenwart und in einer möglichen Zukunft mit BGE. Diesem Thema widmet sich der vorliegende Beitrag aus einer soziologischen Perspektive.

An anderer Stelle habe ich schon dargelegt, warum die Verhaltensfrage, deren Beantwortung auch über die Finanzierungsfrage entscheidet, wiederum besonders auf die Folgefrage verweist, ob man es der großen Mehrheit von Bürgern zumuten und zutrauen könnte, mit der großen, durch ein BGE bedingten Autonomieerweiterung vernünftig umzugehen (Franzmann 2010).⁸ Diese Frage ist deswegen so zentral, weil man angesichts der Unterschiedlichkeit biographischer Konstellationen schwerlich das je konkrete Verhalten jedes Bürgers bei Einführung eines BGEs voraussagen kann. Es wäre daher schon viel gewonnen, wenn man bei der großen Mehrheit von Bürgern grundsätzlich darauf vertrauen könnte, dass sie mit den stark erweiterten Autonomiespielräumen insgesamt halbwegs vernünftig umgehen würde, auch in der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung, die sie dabei trägt.

Der Weg zu einer Beantwortung dieser grundsätzlichen Autonomiefrage führt, das habe ich ebenfalls schon an anderer Stelle begründet (Franzmann 2010: 80f.), über ein elementar ansetzendes *theoretisches Modell der Autonomiegenese*. Denn es ginge ja dabei um einen erheblichen Entwicklungsschritt der Autonomisierung. Deswegen kann man sich nicht damit begnügen, sich auf das heutige Maß an Autonomiefähigkeit zu berufen. Allenfalls historisch könnte man argumentieren, dass es ja auch schon in der Vergangenheit immer wieder große gesellschaftliche Autonomisierungsschübe gegeben hat, mit denen die Menschen im Ergebnis immerhin soweit klarzukommen gelernt haben, dass heute nur eine Minderheit diesbezüglich auf die Idee käme, diese früheren Autonomisierungsschritte besser wieder zurückzudrehen. Man kann sich angesichts dessen zu dem Schluss berechtigt fühlen, dass die tatsächliche Autonomiefähigkeit an ihren Herausforderungen wächst. Aber damit ist man eben schon bei einer Betrachtung der *Autonomiegenese*.

Ich habe schon an anderer Stelle einen Vorschlag zu ihrer theoretischen Konzeptualisierung unter Rekurs auf den biblischen Schöpfungsmythos der Vertreibung von Adam und Eva aus dem paradiesischen Garten Eden unterbreitet (Franzmann 2010: 80ff., 2017: 481ff.). Dieser Vorschlag thematisiert die Autonomiegenese in der Tradition dialektischer und pragmatistisch-strukturalistischer⁹ Theoriemodelle als

⁷ Obgleich man dabei den Umstand nicht unterschätzen sollte, dass ein begrenztes Grundeinkommensexperiment in der Regel nicht ganz das Gleiche wie die generelle Einführung eines BGEs darstellt und dementsprechend auch die Erfahrungen eines solchen Experimentes durchaus eine gewisse Interpretationsbedürftigkeit behalten.

⁸ Sie besteht formelhaft gesprochen darin, dass ein BGE die Verfügbarkeit über Mußepotenziale, die bisher privilegierten Kreisen (historisch etwa der Aristokratie, später dem Großbürgertum) vorbehalten war, in einem historischen Schritt „demokratisierte“ bzw. für alle Bürger erschlosse.

⁹ Ich denke hierbei insbesondere an den *genetischen* Strukturalismus von Jean Piaget.

erfahrungsbildenden praktischen Vollzug. Sollte er sachlich angemessen sein, hätte das bereits folgenreiche Implikationen für die Grundeinkommensdiskussion.¹⁰ In diesem Beitrag konzentriere ich mich aber auf einen anderen Aspekt: eben den der Bedeutung einer intrinsischen Arbeitsethik, der allerdings zur grundsätzlichen Autonomiefrage dazugehört. Denn eine solche Arbeitsethik, auch wenn das gelegentlich übersehen wird, ist selbstverständlich eine Sache des freien Willens und dürfte für das praktische Funktionieren der Reformidee BGE gesellschaftlich auf Dauer ebenso wichtig sein, wie der Umstand, dass ein BGE schon bei geringfügiger Beschäftigung mit einem erheblichen materiellen Anreiz zum Hinzuverdienen verbunden wäre.

Wenn einige grundeinkommenskritische Wirtschaftswissenschaftler demgegenüber wiederholt behauptet haben, dass bei einem BGE kein (!) Anreiz mehr zum Arbeiten bestehe,¹¹ so widerspricht dies wörtlich interpretiert der offenkundigen Faktenlage. Denn bei einem zum würdigen Leben ausreichenden, aber gleichwohl bescheidenen BGE würde natürlich ein großer materieller Anreiz bestehen, sich durch Erwerbsarbeit etwas hinzuzuverdienen, um den Lebensstandard anzuheben. Jeder hinzuverdiente Euro würde das persönliche Einkommen von Beginn an in erheblichem Umfang vergrößern, wohingegen heute beim Grundsicherungsbezug wegen der hohen Anrechnungsquote beim Hinzuverdienen noch immer jene „Armutfallenproblematik“ existiert, die Hans-Werner Sinn schon 2003 in seinem mit drastischen Dramatisierungen bestückten Bestsellerbuch „Ist Deutschland noch zu retten?“ anschaulich geißelt hat (Sinn 2005). Ähnliches gälte für die Problematik der Altersvorsorge. Hier stünde ja das Grundsicherungsniveau als Grundeinkommen allen Bürgern von Geburt an zur Verfügung.¹² Jedoch existierte ein großer materieller Anreiz, dieses Niveau im Erwachsenenalter durch Erwerbsarbeit und eine daraus finanzierte zusätzliche Altersvorsorge Jahr für Jahr zu verbessern. Im Unterschied zu heute würde hierbei jedes Erwerbsjahr die Altersabsicherung sozusagen linear vergrößern, sodass man als Gemeinwesen fortan problemlos auf ein gesetzlich festgelegtes, einheitliches Renteneintrittsalter ganz verzichten könnte, das ja bereits heute aus Gründen der verlängerten Lebenserwartung und der zunehmenden Diversität in den Lebensläufen nachvollziehbarerweise stark in die Kritik geraten ist. Und es würde sich ein gravierendes Gerechtigkeitsdilemma des heutigen Sozialstaats einfach in Luft auflösen: Derzeit muss eine wachsende Zahl von Arbeitnehmern trotz vieler Jahre der Erwerbsarbeit und der

¹⁰ Eine Implikation wäre die Folgende. Da in einer solchen Theorie der Autonomiegenese *strukturelle Autonomiespielräume* den Ausgangspunkt eines Prozesszyklus der Autonomiegenese bilden, also die substantielle Autonomie an ihren praktischen Herausforderungen wächst, erschiene das BGE mit seiner drastischen Erweiterung von Autonomiespielräumen selbst als ein starker Faktor des sozialen Wandels in Gestalt eines drastischen substantiellen Autonomisierungsschubes, der als solcher zugleich ein großer Säkularisierungsschritt auf der Ebene der individuellen Lebensführung darstellte. Eine diesbezügliche Autonomisierungszuversicht implizierte übrigens keineswegs zwangsläufig eine Naivität, die den konkreten Verlauf der Autonomisierung auf die leichte Schulter nimmt. Die Erfahrung zeigt, dass die Dialektik von Autonomisierungsprozessen manchmal zu drastischen Mitteln der Erfahrungsbildung greift. Darüber sollte man sich keine Illusionen machen, selbst wenn man Grund zur *perspektivischen* Zuversicht sieht.

¹¹ So schrieben zum Beispiel die renommierten damaligen Mitglieder des von der Bundesregierung berufenen *Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung*, die sogenannten „fünf Wirtschaftsweisen“ Peter Bofinger, Wolfgang Franz, Bert Rürup, Beatrice Weder di Mauro und Wolfgang Wiegard in ihrem Jahresgutachten 2007/08 mit Bezug auf das BGE-Modell des damaligen Thüringischen Ministerpräsidenten Dieter Althaus im Ton der Pauschalisierung: „Die relative Armut wäre beseitigt, jegliche Leistungsanreize allerdings ebenso.“ (Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung 2007: 242) Ähnlich auch der frühere Präsident des Weltwirtschaftsinstituts Kiel Horst Siebert in einem streitbaren Gastbeitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. In dem nachfolgenden Zitat formulierte er seine Einwände im Hinblick auf die Idee des BGEs zunächst noch vorsichtig, aber dann gegen Ende doch bezeichnend drastisch: „Der schwerwiegendste Fehlanreiz bestünde darin, dass die Motivation der Individuen, ihre Arbeitskraft der Volkswirtschaft zur Verfügung zu stellen, schwindet. Warum abends noch Kunden beim Einkauf beraten? Warum als Lastwagenfahrer Güter transportieren? Warum sollte überhaupt noch jemand arbeiten?“ (Siebert 2007: 62)

¹² Einige Grundeinkommensmodelle sehen allerdings, wie schon erwähnt, für Kinder und Jugendliche eine geringere Grundeinkommenshöhe vor.

Beitragszahlungen für die Altersvorsorge mit einer Rente bloß auf Grundsicherungsniveau rechnen. Wie kommen die zitierten grundeinkommenskritischen Wirtschaftswissenschaftler angesichts dessen, obwohl sie es doch eigentlich besser wissen müssten, auf die für sich genommen so unsinnig scheinende Aussage, mit einem BGE würde *kein* Anreiz mehr zur Arbeit bestehen? Offensichtlich erfolgt diese Aussage vor dem Hintergrund implizit bleibender Prämissen, die man mitdenken muss, um auf den eigentlichen Aussagesinn zu kommen. Ihnen zufolge geht es nicht um die prinzipielle Leugnung, dass bei einem BGE positive materielle Anreize des Hinzuverdienstes existieren, sondern bloß um eine *bilanzielle* Gewichtung. Danach fielen diese positiven materiellen Anreize am Ende praktisch einfach nicht ins Gewicht, weil viel zu viele Menschen, so die nächste implizite Prämisse, derart disponiert seien und blieben, dass sie ohne *negative* extrinsische Sanktionen, so wie sie heute vor dem Hintergrund der geltenden Arbeitspflicht und des Aktivierungsregimes drohen, nicht arbeiten würden. Manchem Kritiker stehen diese Prämissen womöglich bewusstseinsmäßig noch zur Verfügung. Jedoch bleibt oftmals deren substantielle Begründung im Dunkeln. Sie scheinen in erheblichem Maße auf ungeprüften Überzeugungen zu ruhen, die Teil von „sozialen Deutungsmustern“ sind.

Unter einem „sozialen Deutungsmuster“ versteht man in der Soziologie seit den klassischen Beiträgen Ulrich Oevermanns zur Deutungsmustertheorie (Oevermann 1973, 2001b, 2001c) ein in der kollektiven Praxis (in diversen Communities, Milieus, einem Land, etc.) geteiltes Deutungssystem, das wesentliche Fragen der Praxis auf eine bestimmte Weise deutet und somit handlungsorientierend wirkt, dabei jedoch einer impliziten Theorie ähnelt. Das bedeutet, dessen praktische Deutungsoperationen verweisen logisch in starkem Maße auf implizit bleibende Prämissen, die als solche nirgends repräsentiert und nicht bewusstseinsmäßig verfügbar sind, wie das bei einer expliziten Theorie in gesteigertem Maße der Fall wäre, wenn deren konstitutive Grundannahmen sprachlich in wörtlichen Sätzen klar formuliert vorliegen. Diese impliziten Prämissen können also oftmals gar nicht von den Trägersubjekten auf Nachfrage benannt werden. Sie lassen sich dann nur als faktische Implikationen der praktizierten, sozial geteilten Deutungsoperationen *logisch erschließen* und auf diese Weise rekonstruieren. Aus diesem Grund sind soziale Deutungsmuster ein klassischer Gegenstand einer Soziologie des sozialen Unbewussten.¹³

Es scheint mir offensichtlich zu sein, dass in der Grundeinkommensdiskussion, naturgemäß vor allem bei traditionsorientierten Verteidigern des geltenden Normalmodells der Erwerbsarbeit, in starkem Maße „soziale Deutungsmuster“ im Spiel sind, die als kollektiv tradierte gemeinschaftskonsensuell getragen und praktisch einfach vollzogen werden, und zwar besonders im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung der intrinsischen Arbeitsethik. Diese Deutungsmuster lassen für die Diskussion entscheidende Deutungsprämissen unexpliziert. Das Problem dabei ist, dass diese Prämissen in den Debatten oftmals eine weichenstellende Wirkung entfalten. „Öffentlichkeit“ existiert jedoch in argumentationslogischer Hinsicht erst dann, wenn solche Deutungsprämissen expliziert und zum Gegenstand des Argumentie-

¹³ Zu der auch noch andere das Handeln strukturierende Schichten in der Subjektivität gehören wie der Habitus, der einem Deutungsmuster widersprechen kann. Ein klassisches Beispiel ist ein Städter, der mit einem Bergführer das gleiche umweltschutzorientierte Deutungsmuster teilt, aber im Unterschied zu letzterem beim Wandern mangels eines entsprechenden Habitus' in den Bergen über Umweltschutz spricht, während er unsensibel geschützte Pflanzen platt tritt.

rens werden. Das geschieht bisher viel zu wenig. Stattdessen haben wir einen für die öffentliche Debattenkultur meiner Meinung nach durchaus symbolischen¹⁴ Talkshow-Betrieb zu beklagen, der in seiner geradezu industriellen, kommerziellen Produktionsweise noch jedes scheinbar zeitbedeutsame Thema totgequatscht bekommt und in aller Regel auch bloß auf einen unterhaltsam-lärmenden Schlagabtausch von entsprechend bewährten, darin berechenbaren, aber eben auch sattem bekannten Wortschlächten-„Haudegen“ ausgerichtet ist, aber eben kaum auf die ernsthafte, ausführliche Explikation und Diskussion strittiger Positionen. Sogar vermeintlich seriöse Print-Medien tragen längst die von den Talkshows zur Selbstanpreisung gerne kultivierte Suggestion mit, es handele sich bei ihnen um gesellschaftlich zentrale Arenen der öffentlichen Debatte. So besprechen führende Tageszeitungen einige Talkshows regelmäßig als ebensolche Veranstaltungen am Folgetag im Stile der Rezension eines gesellschaftlich bedeutsamen, besprechungswürdigen Ereignisses. Dabei produzieren viele dieser Fernsehproduktionen in wesentlichen Hinsichten oft nur einen Schein von Öffentlichkeit, der als undurchschaubarer mehr destruktive als konstruktive Wirkungen entfaltet.¹⁵ Jedoch wäre eine hochstehende öffentliche Debattenkultur angesichts der kumulativen Zusammenballung monumentaler Krisenkonstellationen, bei der ältere Großkrisen ungelöst weiterschwelten und allmählich neue hinzukommen, heute sicherlich so nötig wie nie zuvor. Ja, es spricht sogar Vieles dafür, dass dieses Aufstauen von Großkrisen zum Teil auch schon die Folge des jahrzehntelangen Mangels an anspruchsvollen öffentlichen Debatten ist, von Debatten also, die mit großer Ernsthaftigkeit zur Wurzel von Problemen vorzudringen versuchen und von da aus dann auch auf zunächst vielleicht „utopisch“ scheinende, „radikale“ Lösungsentwürfe ausgreifen. Hierzu trägt auch die noch immer nicht überwundene Verklammerung von Medien und Interessenpolitik¹⁶ ihren Teil bei, die sich nach 1990 wie ein Virus mit dem anbrechenden Zeitalter der geistigen Verbetriebswirtschaftlichung breit machte. So bemühen sich viele Talkshowbetreiber erst gar nicht darum, für ein Thema tatsächlich die aus der Perspektive der Sachhaltigkeit interessantesten Teilnehmer zu gewinnen, die fruchtbare Beiträge zu liefern versprechen. Sondern man greift von vorneherein überwiegend auf (meist altbewährte) Personen zurück, von denen bekannt ist, dass sie selbst ein starkes, berechenbares Interesse an Fernsehauftritten mitbringen und bei denen man entsprechend auch wenig Überzeugungsarbeit leisten muss.

¹⁴ Das sieht man auch daran, dass viele öffentliche Diskussionsveranstaltungen außerhalb des Fernsehens, die ursprünglich sozusagen einmal das Original waren, ihrerseits längst nach Vorbildern aus dem Fernsehen durchgeführt werden.

¹⁵ Die beiden Aschaffener Karikaturisten Achim Greser und Heribert Lenz, die schon seit Langem regelmäßig vor allem auch für die Frankfurter Allgemeine Zeitung arbeiten, haben diese Debattenkultur gleich zu Beginn ihrer Entwicklung mit künstlerischer Treffsicherheit in einer Karikatur aufgespießt. Sie zeigten darin einen klischeegemäßen, Bier trinkenden männlichen Normaldeutschen im Wohnzimmer vor dem Fernsehgerät die für die Folgejahrzehnte genreprägende Talkshow „Sabine Christiansen“ schauend und ließen ihn angesichts der inneren Hohlheit der darin stattfindenden (Reform-) Diskussion zu seiner Ehefrau in der nahegelegenen, offenen Küche den Satz sagen: „Jetzt geht das Reformgebabbel wieder weiter. Hoffentlich ist bald wieder Krieg“. Man könnte dem auch den Kommentar unterlegen: Soweit kann einen diese hohle Scheinöffentlichkeit treiben, dass man sich am Ende sogar beinahe schon einen Krieg herbeiwünscht, weil es da ernsthaft und authentisch um etwas geht.

¹⁶ Sie hat unter anderem dazu geführt, dass politische Fernsehdiskussionen nur noch selten einen sachbezogenen Titel tragen. Stattdessen steht in einer unsachlichen Personalisierung der Name des dadurch zum Star erhobenen Moderators als Marke im Mittelpunkt. Deren Talkshows werden über private Produktionsfirmen dann den öffentlichen rechtlichen Sendern als sozusagen industriell gefertigtes Produkt verkauft. „Kulturindustrie“ hat Adorno so etwas einmal genannt, aber von diesem Theorem hört man in der Soziologie schon länger kaum noch etwas, nicht einmal von den Soziologen, die sich heute öffentlich für „Kritik“ zuständig fühlen. Eine bemerkenswerte Ausnahme ist das Buch von Matthias Jung „Archaische Illusionen. Die Vernutzung von Wissenschaft durch das Fernsehen am Beispiel der SWR-Produktion ‚Steinzeit. Das Experiment‘“ (Jung 2016).

Wenn ich vor diesem Hintergrund eine thesehafte theoretische Skizze zur Bedeutung der intrinsischen Arbeitsethik in der Gegenwart und ihrem wahrscheinlichen Schicksal in einer möglichen Zukunft mit BGE im Folgenden formuliere, geschieht dies ganz wesentlich auch auf einer empirischen Grundlage: einer mehr als zwanzigjährigen, insbesondere fall- und biographieanalytischen soziologischen Forschung in der Arbeits-, Religions- und Bildungssoziologie sowie Sozialpolitikforschung. Erwähnen sollte ich in diesem Zusammenhang auch, dass ich wissenschaftstheoretisch der Auffassung bin, dass analytische Begriffsinstrumente und Theorien in den Sozialwissenschaften (d. h. am Ende sicherlich auch in den Wirtschaftswissenschaften) *vor allem* anhand der Reichhaltigkeit konkreter Fallkonstellationen zur substanziellen Präzision zu führen sind.¹⁷ Quantifizierende Verfahren erscheinen diesbezüglich als begründungsbedürftige Abkürzung, die zwar für viele Fragestellungen (besonders in der Wirtschaftswissenschaft, deren Gegenstand maßgeblich durch die Rechenhaftigkeit in Geldgrößen gekennzeichnet ist) unverzichtbar sind, aber eben auch mit der Gefahr des Verlustes an begrifflich-theoretischer Präzision einhergehen, sofern sie in erkenntnislogischer Hinsicht nicht auf das engste mit fallanalytischen Prozeduren verknüpft bleiben.

Eine theoretische Skizze bringt zweifellos den Nachteil mit sich, dass sie latenten Begründungslasten nur sehr unzureichend gerecht wird. Zwar habe ich einige Teile des entworfenen Argumentationsbogens an anderen Stellen schon ausführlicher begründet. Aber davon hat der Leser bzw. die Leserin hier unmittelbar erst einmal nichts. Wenn ich sie trotzdem mit dieser Skizze zu konfrontieren wage und dies an nicht wenigen Stellen auch noch auf recht zugespitzte, den Grad meiner wissenschaftlichen oder auch menschlichen Überzeugung offen ausdrückende und kontroverse Ansichten herausfordernde Weise, dann notgedrungen in dem Vertrauen auf ein grundsätzliches Wohlwollen, eine Bereitschaft zu einem gewissen Mit- und Weiterdenken und zur hypothetischen gedanklichen Auseinandersetzung. Denn ich erkenne schon einen Wert darin, einen Argumentationsbogen, wenn auch nur grob-skizzenhaft und nicht ausreichend detailliert begründet, als ganzheitliche Gestalt überhaupt einmal zur Darstellung und vor Augen zu bringen.

Als Ausgangspunkt dient mir jenes klassische Verständnis von Arbeitsethik, wie es in Max Webers berühmten Protestantismus-Aufsatz Gegenstand ist (Weber 1988a).¹⁸ In dieser Ethik hat „Arbeit“, faktisch vor allen Dingen *Erwerbsarbeit*, nicht nur den Stellenwert eines bloßen Mittels zum Erwerb von Konsumgütern. Vielmehr wird ihr ein hoher Eigenwert zugemessen als Orientierungspunkt in einer ethischen, methodisch-rationalen Lebensführung. Wo dieser Wert zum Zentrum für die Bewährung als Mensch wird, wie in dem von Weber geschilderten, zunächst religiös (historisch anfangs besonders protestantisch) fundierten, später aber auch noch in der Säkularisierung fortwirkenden „Berufsgedanken“, ist das Fundament für jene „rastlose Berufsarbeit“ (Weber) gelegt, die nicht bei dem Erreichen eines bestimmten Lebensstandards haltmacht, sondern im Prinzip keine Grenze kennt, allenfalls die der Erschöpfung, der Lebenszeit und der persönlichen Fähigkeiten. Genau dies hat Menschen immer

¹⁷ Wie sie schon Theodor W. Adorno in deutlichen Worten geltend gemacht hat: „Das [Vorurteil, M. F.] von der Unzuverlässigkeit der Statistik ist von der Entwicklung längst überholt, so wenig auch verkannt werden darf, daß wirklich produktive Einsichten meist der Versenkung in den einzelnen Fall entspringen und daß die Statistik im allgemeinen solche Einsichten eher überprüft als zeitigt.“ (...) „Denn die Einsichten, die zwischen der statistischen Methode und ihrer adäquaten Anwendbarkeit auf bestimmte Inhalte vermitteln, sind im weiten Maße qualitativer Art.“ (Adorno 1956: 110)

¹⁸ Im Internet in einer elektronischen Version als „Potsdamer Internetausgabe (PIA)“ zugänglich unter der URL: <https://publi-shup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/index/index/docId/494>

wieder dazu veranlasst, darin einen krankhaften Arbeitswahn zu sehen. Aber man sollte sich mit solchen pauschalisierenden Psychiatisierungen zurückhalten.

Die „Berufsethik“ ist bekanntlich auch der Kontext, in den Weber den „Geist des Kapitalismus“ bzw. das ethisch motivierte, nicht mit materialistischer Geldgier zu verwechselnde kapitalistische Unternehmertum (idealtypisierend) gestellt hat, dessen Profite in einer quasi endlosen Schleife reinvestiert und gerade nicht durch einen luxuriösen Lebensstil eigennützig konsumiert werden.¹⁹ Gerade in jener eigentümlichen „innerweltlichen Askese“ (Weber) mitten im Reichtum²⁰ dokumentierte sich der *ethische* Charakter der dahinterstehenden Motivation, die auf Anderes aus war als auf den materiellen Eigennutz. Sie richtete sich auf eine religiös-jenseitige Sphäre, aus der sich *ideell-psychische* (im Unterschied zu materielle) Prämien auf eine asketische Konsumzurückhaltung und Produktivität ableiteten, so lautete Webers Antwort im Hinblick auf jene kapitalistischen Unternehmer, die noch religiös gläubig waren.

Wie aber verhält es sich in der religiös entzauberten Säkularisierung? Diese Frage hat auch schon Weber umgetrieben. Im Hinblick auf seine Zeitgenossen gelangte er zu der vorläufigen Antwort, die Arbeitsethik lebe dort nur noch als *Habitus* weiter, also *ohne* (religiösen oder säkularen) Deutungsrahmen, dies allerdings recht stabil, denn diese Ethik sei ihnen „zum Leben unentbehrlich geworden“ (Weber 1988: 54). Ich habe Fälle einer fortgeschritten säkularisierten Lebensführung viele Jahre lang anhand von Interviews fallanalytisch erforscht,²¹ und mir ist dabei klar geworden, dass sich Weber einen säkularen Deutungsrahmen der Arbeitsethik lediglich nicht so recht vorzustellen wusste, weil er analytisch die Bedeutung eines „säkularen Jenseits“ unterschätzte.²² Das erwähnte Zitat gibt jedoch seine persönliche Befindlichkeit gut wieder als intellektuell-analytisch hochbegabter Spross des gehobenen Bürgertums in einer Zeit, als die klassische Epoche der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert mit ihrer noch religiösen Legitimation politischer Herrschaft (des deutschen Kaisertums) und ihrer Privilegierung der Besitzenden (des gehobenen Bürgertums und der verbliebenen Reste an Aristokratie) bei der politischen Mitbestimmung (Stichwort: Zensuswahlrecht) zu Ende war. Die mit der Abdankung des Kaisers und der Ausrufung der Weimer Republik vollzogene Säkularisierung der Legitimationsprinzipien politischer Herrschaft (Stichwort: Übergang vom religiösen Gottesgnadentum zur säkularen Volkssouveränität durch Einführung des allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlrechts) bedeutete für das klassische Bürgertum eine *Entthronung* als privilegierte gesellschaftliche Klasse und zugleich den Verlust des dahinterstehenden religiösen Deutungsrahmens. Max Webers intellektuelle Biographie liest

¹⁹ Es ist bemerkenswert, wie stark mittlerweile wieder in der sicherlich notwendigen kapitalismuskritischen Diskussion mit antikapitalistischen Plattitüden um sich geworfen wird, die den Begriff „Kapitalismus“ mit „Geldgier“ der Sache nach gleichsetzen und damit nicht nur hinter Max Weber, sondern genauso hinter Karl Marx begriffsanalytisch zurückfallen. Eine derart unbedarfte Kapitalismuskritik dürfte in ihrer analytischen Zahnlosigkeit praktisch folgenlos bleiben.

²⁰ Der Gründer der dm-Drogeriekette und bekannte Grundeinkommensbefürworter Götz W. Werner kann hier als ein säkularisiertes, zeitgenössisches Beispiel herhalten. Seine um Produktivität bemühte, im Konsum jedoch zurückhaltende asketische (darin ethische) Grundhaltung und Argumentationsweise kommt auch in der Forderung zum Ausdruck, das Grundeinkommen *exklusiv* durch eine „Konsumsteuer“ zu finanzieren. Diese Steuer soll sich nach Werner tatsächlich nur auf Waren und Dienstleistungen beziehen, die von Endverbrauchern bzw. privaten Konsumenten nachgefragt werden, nicht jedoch auf von der Wirtschaft für ihre Produktion nachgefragte Produktionsgüter wie Maschinen usw.

²¹ Eine umfangreiche Monographie zu dieser Forschung habe ich unter dem Titel „Säkularisierter Glaube. Fallrekonstruktionen zur fortgeschrittenen Säkularisierung des modernen Subjekts“ bei dem Verlag Beltz-Juventa veröffentlicht (Franzmann 2017).

²² Weber zitiert nämlich von seinen säkularisierten Zeitgenossen an gleicher Stelle (S. 54) einen säkularisierten Deutungsrahmen, nimmt ihn allerdings analytisch nicht wirklich ernst. Leider ist es bis heute so geblieben, dass die analytische Bedeutung eines säkularen Jenseits im Allgemeinen unterschätzt wird, was die nicht enden wollende Kontroverse um die sogenannte Säkularisierungsthese erheblich verunklart.

sich zu einem wesentlichen Teil als persönliche und wissenschaftlich-analytische Aufarbeitung dieser Entthronung. Ihm war vollkommen klar, dass eine Rückkehr zur früheren bürgerlichen „Herrlichkeit“ und Herausgehobenheit samt den damit verbundenen legitimierenden religiösen Vorstellungswelten weder möglich noch wünschenswert war, dass dies in seiner Zeit einfach keine authentische, d. h. alle in der Zwischenzeit mit den problematischen Seiten der bürgerlichen Gesellschaft gemachten Erfahrungen einbeziehende Option mehr darstellte. Aber er hatte gleichwohl das Gefühl, dass es an der alten bürgerlichen Leistungsethik zumindest Momente gab, die sie ihm als ohnehin daran gewöhnten Spross des Bürgertums auch als *unentbehrlich* erscheinen ließen. Er stand diesbezüglich wie gesagt ohne die alten religiösen Vorstellungswelten da, die er nicht mehr authentisch hätte vertreten können und wollen, aber genauso ohne eine säkulare Legitimation einer entsprechend modernisierten Leistungsethik. Stattdessen trug Weber in diesem vakuumartigen Übergang das Gefühl einer inneren Entfremdung in sich, einer Entfremdung von seinen eigenen habituellen Prägungen, mit denen er sich auf eine auch für Andere und die Soziologie erkenntnisproduktive Weise auseinandergesetzt hat.

Um die säkularisierte Lebensführung zu verstehen, darf man jedoch die Begriffe „Diesseits“ und „Jenseits“ bzw. „Immanenz“ und „Transzendenz“ nicht (wie damals Weber und mehr als 100 Jahre später wie in einem intellektuellen Dauerstillstand noch immer bekannte Religionssoziologen oder Philosophen, so zum Beispiel Peter L. Berger oder Charles Taylor) auf religiöse Inhalte verengen, auch wenn genau das der tradierte Sprachgebrauch ist.²³ Für analytische Zwecke bedarf es eines weiter gefassten *strukturellen* Jenseitsbegriffs, wie ihn der Soziologe Ulrich Oevermann vorgeschlagen hat (Oevermann 2001a). Danach ist das „Diesseits“ relational gebunden an die Praxisperspektive eines Subjekts, aus dessen Blickwinkel in zeitlicher Hinsicht all das als „jenseits“ erscheint, was vor seiner Geburt und nach seinem Tod liegt. Von diesem Jenseits kann man sich im Hinblick auf die Zukunft traditionelle religiöse Vorstellungen einer Weiterexistenz nach dem Tod machen. Aber auch das säkularisierte Subjekt, das den Tod als tatsächliches Ende der Subjektexistenz betrachtet, bedarf diesbezügliche Vorstellungen. Warum? Vereinfacht ausgedrückt, weil auch es die auf das endliche individuelle Leben als Ganzheit gerichtete „Sinnfrage“ beantworten muss, die ohne Vorstellungen, die dieses endliche Leben in einen es transzendierenden Sinnzusammenhang einbetten, nicht zu beantworten ist.

Die schon seit langem von Vielen als genuin religiös angesehene „Sinnfrage“, die in der Säkularisierung aber faktisch ein noch viel größeres Gewicht erhält, wird im Medium der Reflexion besonders durch die Tatsache aufgeworfen, dass am Ende des einzelnen Menschenlebens der Tod als Inbegriff von Negativität steht, ein Faktum, dessen Eindringen in das Bewusstsein schwerlich zu vermeiden ist. Was bleibt von der Positivität dieses Lebens übrig, wenn es am Ende in diese Negativität mündet? Eine positive Antwort darauf ist nur möglich unter Rekurs auf etwas Weiterexistierendes, im Hinblick auf das ein kon-

²³ Der an eine inhaltlich-religiöse Perspektive gebundene partikularistische Begriffsgebrauch hat unter anderem zur Konsequenz, dass säkularisierte Lebensorientierungen als „säkularer Unglaube“ erscheinen und auch so bezeichnet werden. Jedoch sind letztere in ihrer Funktion der je konkreten Beantwortung der „Sinnfrage“ angesichts einer prinzipiell offenen Zukunft insgesamt betrachtet genauso wenig „Wissen“, sondern ebenfalls „Glauben“. Der tradierte Begriffsgebrauch kommt einigen religiös-gläubigen Menschen entgegen, die dazu neigen, säkularisierte Menschen zur Selbstbestätigung als Mängelwesen zu deuten, denen all die hoffnungs- und sinnstiftenden Vorzüge des „Glaubens“ entgehen. Er kommt aber genauso einigen Atheisten entgegen, die dazu tendieren, ihre vermeintlich „wissenschaftliche Weltanschauung“ in einem szientistischen Selbstmissverständnis zu überhöhen.

ketes Leben als sinnvoll erscheint. Unter Vorzeichen der Säkularisierung kommen hier besonders andere Menschen, die Familie, das Gemeinwesen, die Menschheit als säkulare Formen von Transzendenz und Jenseits in Betracht.²⁴ Wir sind hier, so eine meiner Thesen, bei der *universalistischen strukturellen Wurzel* der modernen Arbeitsethik angelangt.²⁵ Bei aller nachvollziehbaren Kritik an ihren konkreten (historischen oder heutigen) Ausprägungen, für die eine Berücksichtigung dieser Wurzel analytisch unverzichtbar ist, erweist sie sich besonders unter nüchtern-säkularisierten Vorzeichen in den angedeuteten Momenten als wirksame und konsistente Antwort auf die durch das Skandalon des Todes aufgeworfene Sinnfrage. Denn wenn über die Negativität des Todes nicht einmal mehr religiöse Vorstellungen vom Weiterleben als Seele abmildernd hinwegtrösten, erscheint die Option, die kostbare endliche Lebenszeit dazu zu nutzen, einen sinnvollen Beitrag für weiterexistierende Menschen, das Gemeinwesen, die Menschheit zu leisten, als tragfähige universalistische Antwort, wie ich bei meinen diesbezüglichen Fallanalysen wiederholt sehen konnte.

Allerdings verändert die „Arbeitsethik“ hierbei ihr konkretes Aussehen doch ganz erheblich, sodass sie manchmal gar nicht mehr als solche erkannt wird! Um dies näher zu erläutern, ist Webers treffender Ausdruck „rastlose Berufsarbeit“ (Weber 1988b: S. 105, 143, 154, 189, 192) ausgesprochen hilfreich. Er charakterisiert sehr prägnant die Gestalt der *alten* Arbeitsethik, so wie sie das Industriezeitalter dominierte. Ihr haftete tatsächlich etwas *Betriebsam-Besinnungsloses* an, das sich auch in Sprichwörtern wie dem schwäbischen „Schaffe, schaffe, Häusle baue“ wiederfindet, sowie in einer regelrechten *Muße-feindlichkeit* äußerte, wie in der frühindustriellen Spruchweisheit „Müßiggang ist aller Laster Anfang“. (Sachlich träfe die Aussage „Muße ist aller Kultur Anfang“ viel eher zu.)

Es sieht in der Tat so aus, als nehme die Arbeitsethik mit dem Übergang zur „postindustriellen Gesellschaft“ (Touraine, Bell) in zunehmendem Maße eine reflexive Gestalt an, welche Muße und Selbstbesinnung allmählich in sich integriert. Wie ist das zu verstehen? Haben nicht vielmehr Zeitdiagnostiker wie der renommierte Politikwissenschaftler, Modernisierungstheoretiker und Wertewandelforscher Ronald Inglehart recht, der in den postindustriellen Gemeinwesen die Arbeitsethik generell auf dem Rückzug sieht zugunsten von ganz andersgearteten „postmaterialistischen“ Werten einer Selbstverwirklichung nicht zuletzt in der Freizeitphase (Norris und Inglehart 2004)?²⁶ Aus meiner Sicht wird in solchen Zeitdiagnosen vor dem Hintergrund einer begriffsanalytisch zu unelaborierten, einseitig quantifizierenden und auf ziemlich unsicheren Fundamenten stehenden Surveyforschung ein falscher Gegensatz aufgemacht. Folgende Sichtweise erscheint mir triftiger: Die Arbeitsethik wird zunehmend abstrakter,

²⁴ Die pragmatistisch-praxistheoretische Ableitung der „Sinnfrage“ klärt im Übrigen, dass das verbreitete Verständnis dieser Frage im Sinne eines „kosmischen Sinns“ ebenfalls einer religiösen Perspektive partikularistisch verhaftet bleibt. Wissenschaftlich lässt sich lediglich zeigen, dass sich die Sinnfrage praxisstrukturell an der „Nahtstelle“ zwischen individuellem Leben zum strukturellen Jenseits stellt. Im Hinblick darauf reicht z. B. eine weiterexistierende Gemeinschaft als säkular-transzendenter Bezugspunkt der individuellen Lebensführung im Prinzip schon aus. Die Sinnfrage muss nicht zwingend bis hinauf zur Ganzheit des Universums hochspekulativ-totalisierend beantwortet werden. Die strukturellen Erfordernisse der Lebenspraxis eines Subjekts sind sehr viel pragmatischer. Aus eben diesen Gründen ist es genauso unangemessen, wenn einige Atheisten die Sinnfrage für obsolet halten, weil sie dabei ebenfalls von vorneherein an einen kosmischen Sinn denken.

²⁵ Leider ist davon bei den viel „Resonanz“ erfahrenden zeitdiagnostischen Arbeiten des philosophierenden Soziologen Hartmut Rosa kaum die Rede. Wie soll man aber ohne Einbeziehung dieser universalistischen Quelle jene partikularen Momente der die Gegenwart prägenden Beschleunigungs- und Wachstumsdynamik, die problematisch und in ihren Folgen zerstörerisch sind, von den universalistischen Momenten, die dabei eben auch beteiligt sind, analytisch klar unterscheiden, um insgesamt zu einer universalistischeren Gestaltung unserer Lebenspraxis zu gelangen? Ohne eine solche analytische Unterscheidung dürfte sich Rosas Zeitkritik auf Dauer in ihrer zuweilen esoterisch anmutenden, feuilletonistischen Metaphorik festfahren und praktisch konsequenzenlos bleiben.

²⁶ Vgl. dazu auch Franzmann 2016, 2017: 414ff.

sodass man wahrscheinlich besser von „Leistungsethik“ spricht, weil so die wenig überzeugende Ausweitung des Arbeitsbegriffs auf Alles und Jedes (Erziehungsarbeit, Pflegearbeit, Beziehungsarbeit, Trauerarbeit, Körperarbeit, etc.) unnötig und eine Verengung auf Erwerbsarbeit gleichwohl vermieden wird. Außerdem erstreckt sich diese abstrahierte Leistungsethik in wachsendem Maße auch noch auf die *reflexive Rekonstruktion des gesamten biographischen Entwurfs*, die als eine auf der Metaebene der Lebensführung erbrachte *Kulturleistung* erscheint. In der alten Arbeitsethik wurde, nicht selten mit einem hohen Anteil an Routinen, tagaus tagein „geschafft“ auf der Basis von einmal gebildeten, anfangs auch religiös verbürgten Lebensführungsprämissen, die in der Folge meist nicht mehr groß hinterfragt wurden. Die reflexiv und abstrakter gewordene Leistungsethik umfasst demgegenüber auch noch die gesamte *biographische Gestaltung*, die immer wieder kritisch reflektiert wird (und zwar zuvörderst im basalen *ästhetischen* Erkenntnismodus), um zu gewährleisten, dass die praktisch erbrachten Leistungen tatsächlich einen substanziellen Wert aus der Perspektive der Allgemeinheit haben und je individuell-konkret den größtmöglichen (ästhetisch stimmigen) Sinn ergeben.²⁷

Dies setzt allerdings die Verfügung über genügend *Mußpotenziale* voraus, jener Ressource, die für subjektive Bildungsprozesse und den ästhetischen Erfahrungsmodus entscheidend ist. In der traditionsreichen sozialen Ungleichheitsforschung beginnt man allenfalls zu ahnen, dass diesbezüglich ein grundlegender Paradigmenwechsel nötig wäre, der diese Potenziale generell ins Zentrum rückte. Sie sind in der Gesellschaft ausgesprochen ungleich verteilt und mit ihnen die Chancen für subjektive Bildungsprozesse, die wiederum Voraussetzung für tatsächliche Autonomie sind. Sie wären als *eigenständige* Ressource zu erforschen, die nicht allein vom Vorhandensein der nötigen Geld- bzw. Lebensmittel abhängt.

Dies lässt sich am Beispiel der Grundsicherung für Arbeitslose in Deutschland verdeutlichen. Sie finanziert ihren Empfängern einen (mehr als bescheidenen) Lebensunterhalt und, solange diese keine Arbeit finden, eine arbeitslose Zeit, die durch Bewerbungsbemühungen u. Ä. oft kaum zu füllen ist. Jedoch hat diese Zeit, das ist entscheidend zu sehen, wenig mit Muße zu tun. Psychosoziale Studien belegen im Gegenteil schon seit der klassischen Marienthal-Studie von Zeisel, Jahoda und Lazarsfeld von 1933 (Jahoda und Zeisel 1933; Jahoda u. a. 2012) immer wieder, dass die Zeit der Arbeitslosigkeit in paradox anmutender Weise eine erhebliche Quelle von klinischem Stress ist und der Gesundheit abträglich, wofür es eine einfache Erklärung gibt. Die „Arbeitslosigkeit“ (bzw. Erwerbslosigkeit) ist soziokulturell vor dem Hintergrund des geltenden Normalmodells der Erwerbsarbeit, das ein Modell der Sittlichkeit im Hegelschen Sinn ist, nur als etwas *Negatives*, als sinnhafter Mangelzustand konstruiert und praktisch konsequenzenreich institutionalisiert. Als solcher ist sie auch subjektiv eine erhebliche Belastung für die Betroffenen, die sich durch „Ehrenarbeit“ allenfalls begrenzen, nicht beseitigen lässt.²⁸ Der institutionalisierten Negativität der Erwerbslosigkeit können sich selbst reflektierte Menschen nur bedingt subjektiv

²⁷ In dieser Hinsicht reicht die „Methodisierung der Lebensführung“, die Max Weber vor Augen stand, heute noch sehr viel weiter. Weber dachte dabei insbesondere an die alltagspraktische methodisch-rationale Lebensführung von Calvinisten im Hinblick auf religiöse Heilsgüter. In der Gegenwart erreicht die Methodisierung auch noch die Metaebene einer reflexiven Rekonstruktion des gesamten biographischen Entwurfs im basalen Erkenntnismodus einer ästhetischen Reflexivität. Das ist eine noch sehr viel radikalere Form von Methodisierung (eine „Methodisierung der Glaubensspekulation“, vgl. Franzmann 2017: 184ff., 396ff).

²⁸ „Ehrenarbeit“ verliert zudem im Rahmen der Arbeitslosigkeit ihre besondere „Ehrenhaftigkeit“ und erhält eher einen kompensatorischen Charakter.

entziehen²⁹ (objektiv ohnehin nicht), weniger reflektierte Menschen erst recht nicht.³⁰ Die Verfügung über die nötigen Lebensmittel und auf dieser Grundlage auch über Zeit verbürgt somit nicht automatisch Muße. Die Qualität der Muße kann Zeit für ein Subjekt erst annehmen, wenn sie entsprechend sozial strukturiert und legitimiert ist. Eine Demokratisierung der Verfügung über Mußepotenziale,³¹ die früher ein besonderes Privileg der Aristokratie, später des gehobenen Bürgertums war,³² wäre jedoch dringend notwendig, nicht zuletzt angesichts eines sich derzeit nochmals drastisch beschleunigenden Strukturwandels der Arbeitswelt, der mit Schlagwörtern wie „digitale Revolution“, „Industrie 4.0.“, „Internet der Dinge“, „smarte Roboter“ usw. sicherlich zurecht für große Diskussionen sorgt.

Folgendes scheint mir hierbei zu bedenken. Ein Kennzeichen der Moderne ist, dass sie die biographische Erprobungszeit der Adoleszenz als ein längeres Bildungsmoratorium institutionalisiert hat. Dieser jugendliche Schonraum wird im Idealfall mit genügend „Krisen durch Muße“ (Oevermann 2016) gefüllt, der wichtigsten Quelle der Entstehung von Neuem in der Moderne, welche deren besondere Innovations- und Transformationsfähigkeit begründet und eben nicht zufällig auch das Fundament der Wissenschaft ist. Die Verfügung über Mußepotenziale gesellschaftlich auf die Kindheit und das adoleszente Bildungsmoratorium zu beschränken, reicht jedoch, so lautet eine weitere These, angesichts der *Schnelligkeit* des Strukturwandels nicht mehr aus. Ein „lebenslanges Lernen“ erst recht nicht, weil Lernen vor allem eine Routinetätigkeit darstellt und nicht mit genuiner Bildung zu verwechseln ist, für welche Krisen konstitutiv sind. Sprachlich kann man das schon daran ablesen, dass man von „lernenden Maschinen“ spricht, aber eben bezeichnenderweise niemand von „sich bildenden Maschinen“.³³

²⁹ Man kann sich ihr in gewisser Weise schon entziehen, allerdings nicht ohne die wiederholte Selbstvergewisserung, dass man dabei im Recht sei. Und darin dokumentiert sich, dass man sich ihr insgesamt betrachtet subjektiv eben doch nicht ganz entziehen kann, solange das im Hintergrund stehende Normalmodell der Erwerbsarbeit sozial-institutionell gilt.

³⁰ Das gilt sicherlich auch für solche medial „vernutzten“ Arbeitslosen wie Arno Dübel, der von der Bildzeitung wie auf ähnliche Weise schon Andere vor ihm als „frechster Arbeitsloser Deutschlands“ an den Ressentiment-Pranger gestellt wurde, weil er sich offen dazu bekannte, dem Staat bewusst auf der Tasche zu liegen. Detailliert rekonstruierte Interviews mit ähnlich gelagerten Fällen haben immer wieder gezeigt, dass dahinter in der Regel blanke Verzweiflung steht, die mit einer Maskerade, die das eigene Lebensschicksal trotzig als selbstgewählt darzustellen versucht, verborgen wird. Dass man Arno Dübel medial seine Selbstpräsentation sofort bereitwillig ohne jede kritische Zurückhaltung abkaufte, obwohl schon seine ganze ästhetische Erscheinung als Person genügend Grund zur Vorsicht vor der Deutung gegeben hätte, dass es sich um jemanden handelt, der es sich gut gehen lässt bzw. dem es gut geht, spricht Bände über den damaligen Ressentiment getriebenen öffentlichen Diskurs, der solche Maskeraden offenkundig als Schein-Evidenz zur Selbstbestätigung und Selbstberuhigung brauchte, um sich die eigene Sündenbocksuche nicht eingestehen zu müssen.

³¹ Diese Formulierung schließt an eine ähnlich lautende Äußerung von Ulrich Oevermann an, die er in einer Diskussion zum Grundeinkommen verwendet hat. Sie bezeichnet aus meiner Sicht den wichtigsten Gesichtspunkt der Grundeinkommensidee, der schon in jener berühmten „Prophezeiung“ von Hannah Arendt zur „Krise der Arbeitsgesellschaft“ Ende der 1950er Jahre in ihrem Buch „Vita activa“ anklang. Vgl. dazu auch Franzmann 2010, der Text ist auch kostenfrei als elektronische Version erhältlich unter der URL: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/7461>

Auf die durch das bedingungslose Grundeinkommen bewirkte Demokratisierung der Verfügung über Mußepotenziale ist auch das aus dem Jahr 1873 stammende Alfred-Marshall-Zitat zu beziehen, das sein Namensvetter T.H. Marshall in den berühmt gewordenen sozialpolitischen Vorlesungen von 1949 wohlwollend aufgegriffen hat, in dem es um die britische *Gentlemen-Kultur* geht: „Die Frage ist nicht, ob letztlich alle Menschen gleich sind – sie sind es selbstverständlich nicht –, sondern ob der Fortschritt nicht gleichmäßig, wenn auch langsam vorwärtsschreiten wird, bis zuletzt, zumindest dem Beruf nach, jederman ein Gentleman ist. Ich behaupte, daß dies geschehen wird und auch geschehen soll.“ Zitiert nach Marshall 1992: 35f. Ausdruck der britischen *Gentlemen-Kultur* ist die Haltung, dass man nicht (nur) arbeitet, um zu essen, sondern (vor allem) isst, um (in Muße, d. h. frei, selbstbestimmt) zu arbeiten (bzw. einen sinnvollen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten).

³² Die Geschichte der bekannten Familie Bassermann, wie sie von Lothar Gall als exemplarische Geschichte des deutschen Bürgertums nachgezeichnet worden ist (Gall 1989), zeigt sehr anschaulich die Dynamik eines bürgerlichen Aufstiegs, der naturgemäß zunächst auf wirtschaftlichen Gebieten erfolgte, jedoch auf fortgeschrittener Stufe zunehmend auch bildungsbürgerliche Berufe hervorbrachte, eben auf der Grundlage der mit den wirtschaftsbürgerlichen Erfolgen wachsenden Verfügbarkeit von Mußepotenzialen.

³³ Programmatish auf analoge Weise von „lebenslanger Bildung“ zu sprechen, wäre dagegen bezeichnenderweise schon eine unsinnige, maßlose Übertreibung. Denn nach dem biographischen Übergang von der adoleszenten Probezeit zur erwachsenen

Die zunehmend an Fahrt gewinnende, von einer smarten, höchst leistungsfähigen Robotergeneration, „Big Data“ und das Internet getragene aktuelle Rationalisierungswelle treibt die Geschwindigkeit des Strukturwandels auf ein bisher nicht gekanntes Niveau.³⁴ Betroffen sind potenziell alle standardisierbaren Routinetätigkeiten, in jedem Fall jedoch solche, bei denen die Automatisierung auch sachlich als wünschenswert erscheint (was z. B. im Bereich der Pflege wegen der Bedeutung des persönlichen menschlichen Kontakts nicht immer der Fall ist). Erfreulicherweise hat man nun auch im Mainstream der öffentlich sichtbaren Wirtschaftswissenschaften erkannt, dass die alte, auf die Diskussion zur „Globalisierung“ und „Wissengesellschaft“ bezogene Unterscheidung der Arbeitsmarktforschung zwischen „qualifiziert“ und „nicht-qualifiziert“ analytisch zu grob ist. Es macht nicht zuletzt im Hinblick auf Rationalisierungspotenziale einen großen Unterschied, ob eine Qualifikation z. B. im jahrelangen Erwerb eines komplexen Sets von potenziell standardisierbaren Routinen besteht oder wie bei den „Professionen“ der soziologischen Professionalisierungstheorie in der Aneignung eines sachlich kompetenten Habitus der *Krisenbewältigung*, relational zu dem je konkreten Aufgabenbereich. Die Fähigkeit zur Krisenbewältigung ist etwas genuin Menschliches, das sich prinzipiell nicht „rationalisieren“ lässt im Sinne der Übertragung an lernende Maschinen. Sie ist mit dem strukturellen Autonomiepotenzial untrennbar verbunden. Autonomie zeigt sich erst in einer echten Entscheidungssituation angesichts von Handlungsalternativen, bei denen *krisenhaft-ungewiss* ist, was die richtige Entscheidung wäre. Ist das schon vorab klar, liegt gar keine genuine Entscheidungssituation vor. Die Entscheidungen sind dann ja durch im Hintergrund stehende Routinen bzw. Entscheidungskalküle mit feststehenden Präferenzen längst vorentschieden, so wie bezeichnenderweise in den Modellen vieler Rational-Choice-Theorien. Genau das bleibt auch die Grundlage von vermeintlich „autonomen Robotern“, die ja in ihren algorithmischen Selbststeuerungsprozeduren in Interaktion mit dem Dateninput ihrer Sensoren gerade keine derartige Krisenbewältigung kennen. Krisenbewältigung ist demgegenüber auch auf *gläubige Zuversicht* angewiesen ist, bei der zwar mit Anspruch auf Vernünftigkeit entschieden wird, dieser Anspruch aber einstweilen noch nicht explizit-argumentativ eingelöst werden kann, weil die Vernünftigkeit im krisenhaften Vollzug der Entscheidung bloß eine vorbegrifflich-„intuitive“ bleibt, die lediglich auf der konkreten, ästhetisch-ganzheitlichen Wahrnehmung der Krisensituation beruht. Ob sich die so gebildete Entscheidung später tatsächlich bewährt, bleibt ungewiss und muss abgewartet werden. Dies lässt sich erst *ex post* durch Rekonstruktion des realen praktischen Verlaufs explizit-argumentativ klären.

Endlich werden nun, wie ich es mir seit fast zwanzig Jahren erhofft habe, empirische Studien von beruflichen Händen durchgeführt, welche die in der Arbeitswelt schlummernden Rationalisierungspotenziale sachlich nach der Leitunterscheidung von „Krise“ und „Routine“ untersuchen.³⁵ Türöffner für diese Forschungen war eine (nun endlich auch in Deutschland wahrgenommene) aufsehenerregende Studie von Frey und Osborne aus dem Jahr 2013 (Frey und Osborne 2013), die im Hinblick auf den Arbeitsmarkt

Bewährungszeit kann es angesichts der innerlich fordernden, von praktischen Bewährungsfragen ablenkenden Krisenhaftigkeit von genuinen Bildungsprozessen grundsätzlich nur darum gehen, die prinzipiell weiterbestehende erwachsene Bewährungsverpflichtung immer wieder einmal temporär zu suspendieren, um sich weiter zu bilden. Aber es kann nicht allgemein darum gehen, die erwachsene Bewährungszeit zur Daueradoleszenz umzugestalten. Das können allenfalls einige Künstler, Dandys usw. tun.

³⁴ Ähnlich argumentierten auch schon Brynjolfsson und McAfee 2011, 2014.

³⁵ Im beruflichen Umfeld meiner objektiv-hermeneutisch arbeitenden Kolleginnen und Kollegen steht das Begriffspaar Krise und Routine spätestens seit Beginn der 1990er Jahre im Zentrum der Begriffsanalytik, auch auf dem Feld der Berufssoziologie, darin besonders in der Professionssoziologie. Vgl. Oevermann 1991. Vor kurzem erschienen: Oevermann 2016.

der USA zu dem Ergebnis kamen, dass durch die laufende Rationalisierungswelle der technologischen Trias von smarter Roboter-Generation, „Big Data“ und Internet etwa 47 Prozent der aktuellen Beschäftigung zur Disposition stehen. Ähnliche Studien wurden in der Zwischenzeit von anderen Forschern für weitere Länder angefertigt (Bonin u. a. 2015; Bowles 2014; Brzeski und Burk 2015; Dengler und Matthes 2015). Selbst wenn man den üblichen Zweckoptimismus hegt, dass in einem Prozess der schöpferischen Zerstörung à la Schumpeter die wegfallenden Arbeitsplätze durch neue vollständig kompensiert werden, wie es spätestens seit Jean Fourastiés Bestseller „Le Grand Espoir du XXe siècle“ von 1949 (dt.: „Die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts“, Fourastié 1949)³⁶ zur Dauerhoffnung der Verteidiger des Normalmodells der Erwerbsarbeit geworden ist, bleibt das Problem, dass der Strukturwandel mittlerweile ein *Tempo* erreicht hat, dem die Bevölkerung *unter den gegenwärtigen strukturellen Lebensbedingungen* in ihren Anpassungsleistungen schwerlich hinterherkommen kann. Der normale Rhythmus der Generationenabfolge als elementarer Mechanismus der Erneuerung, nicht nur der Berufsqualifikationen, ist dazu viel zu langsam. Übliche Weiterbildungsmaßnahmen bleiben aus bildungsanalytischer Perspektive zu oberflächlich, weil sie unter denkbar ungünstigen Rahmenbedingungen erfolgen, die nicht mit der biographischen Formierungsphase der Kindheit und Adoleszenz konkurrieren können. Zukünftig muss es möglich sein, sich nicht bloß in dieser frühbiographischen „Probezeit“ grundlegend zu bilden und zu orientieren, sondern auch noch später im Leben (in der erwachsenen „Bewährungszeit“, ebenfalls ein Ausdruck Ulrich Oevermanns), wenn nötig auch wiederholt. Dafür fehlt allerdings die strukturelle Voraussetzung eines analogen praxisentlasteten Schon- und Rückzugsraumes mit Mußepotenzialen für subjektive Bildungsprozesse.

Es wäre jedoch eine Verkürzung, nur an den beschleunigten Strukturwandel der Arbeitswelt zu denken und das BGE gewissermaßen systemfunktionalistisch allein daraufhin zu begründen. Denn letztlich geht es um die Autonomie der Bürger in einer dynamisierten Lebenswelt. Deswegen ist es genauso triftig, auf die derzeitige Kumulation von Großkrisen in unseren politischen Gemeinwesen zu verweisen, deren Bewältigung, soll sie weiterhin auf demokratische Weise erfolgen, den Bürgern enorme Auseinandersetzungsleistungen abverlangt, die unter den derzeitigen strukturellen Lebensbedingungen aber kaum zu erbringen sind. Damit also die Bürger zukünftig in der Lage sind, die in der Adoleszenz einmal ausgebildeten Lebensentwürfe, die erworbenen Berufsqualifikationen, politischen und kulturellen Ansichten usw. dem rasanten allgemeinen Strukturwandel im Laufe ihres Lebens immer wieder grundlegend „anzupassen“ (im Sinne der aneignenden Auseinandersetzung, nicht des Konformismus), müsste die Möglichkeit des Rückgriffs auf Mußepotenziale auf Dauer gestellt werden, indem jeder dafür die ökonomische Basis in Gestalt eines BGEs erhält. Der nicht von ungefähr kommenden, zeittypischen Krankheit eines grassierenden „Burn-outs“ wäre so die sozialstrukturelle Grundlage entzogen. Ebenso dem derzeit viel diskutierten Gefühl der Überforderung angesichts dynamisierter Prozesse der „Globalisierung“, das laut einer aufsehen erregenden Umfrage der Bertelsmann-Stiftung (Vries und Hoffmann 2016) hinter dem grassierenden Rechtspopulismus steht.

³⁶ In diesem Buch entwarf der französische Ökonom eine optimistische langfristige Arbeitsmarktperspektive vor dem Hintergrund seiner später berühmt gewordenen „Drei-Sektoren-Hypothese“, nach welcher der Strukturwandel der Arbeitswelt zu einer allmählichen Verlagerung von Arbeitsplätzen vom primären (Agrar-) Sektor über den sekundären (Industrie-) Sektor zum tertiären (Dienstleistungs-) Sektor führt.

Jedoch stellt der gesellschaftliche Diskurs, wie er sich seit den 1990er Jahren unter dem Leitstern der betriebswirtschaftlichen Rationalität allmählich entwickelte und mit dem Vorrücken der zu Kulturrevolutionen neigenden 1968er-Generation an die Spitzen der Macht im rotgrünen Schröderkabinett 1998 in Deutschland den endgültigen Durchbruch fand, immer noch ein großes Hindernis dar. Zwar ist bei dieser Diskursformation der Zenit längst überschritten und der Glanz verfliegen. Auch haben ihm die Finanz- und Eurokrise ab 2007 und weitere Krisen zwischenzeitlich legitimatorisch schwere Schläge erteilt. Aber von seiner tatsächlichen Überwindung kann noch überhaupt nicht die Rede sein, erst recht nicht in Deutschland, wo man sich seit der Finanz-, Euro- und Schuldenkrise ab 2007 dem Schein des Erfolgs der früheren „Agenda 2010“-Reformpolitik hingibt. Ein Hindernis stellt diese Diskursformation dar, weil hinter ihrer durchgängigen „Praxisorientierung“ bei näherem Hinsehen eine neue Form von kleinbürgerlicher Mußfeindlichkeit steht, die unter anderem dazu geführt hat, dass im Bildungswesen systematische Anstrengungen unternommen wurden, vom Kindergarten bis zum Doktorandenstudium jegliche Freiräume für selbst gestaltete Bildungsprozesse auszumerzen, nicht allein durch zeitliche Verkürzungen, sondern auch durch flächendeckende Verschulung der inneren Strukturen insbesondere im Hinblick auf vermeintliche Arbeitsmarkterfordernisse. Ein anspruchsvolles, freies Bildungsstudium nach dem Modell der Humboldt-Universität existiert heute institutionell kaum mehr, allenfalls in Nischen. Obgleich die Stärkung der betriebswirtschaftlichen Rationalität in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft zweifellos auch ihre positiven Seiten hat, so ist doch der schematische, quasi-religiöse Charakter, mit dem sie mindestens bis zur Finanz- und Eurokrise ab 2007 zur dominierenden (eine ersatzreligiöse Funktion erfüllenden) Rationalität erhoben wurde, in der hier interessierenden Hinsicht geradezu verheerend. Die gesellschaftlichen Institutionen sind tiefgreifend nach ihrem Gusto umgestaltet worden, sodass sie trotz mittlerweile sehr deutlich vernehmbarer kritischer Stimmen praktisch weiterhin dominiert.

Ein weiteres Kennzeichen der verbetriebswirtschaftlichten Diskursformation ist, dass sie in ihrer bloß *halbiert*-entzauberten Säkularisiertheit materiellen „Anreizen“ ein sehr überzogenes Gewicht gibt. Als müsse man in allen Bereichen der Gesellschaft diese materiellen Anreize bloß richtig setzen, um das Schiff Deutschland quasi mechanisch auf dem richtigen Kurs zu halten. Auch die aktivierende Arbeitsmarktpolitik ist Ausfluss dieser Denkweise. Forscht man nach, wo dieser sozialtechnologische Illusionismus herkommt, wird man nicht zuletzt beim marxistischen Materialismus der 1960er und frühen 1970er Jahre fündig. Dessen Transformation in das verbetriebswirtschaftlichte Denken späterer Jahrzehnte erfolgte bei nicht wenigen Angehörigen der 1968er-Generation auf besonders verdichtete Weise im Zuge des biographischen Eintritts in gesellschaftliche Entscheidungspositionen. Die vormals kritisch-intendierte *ideologiekritische* Weise der Betrachtung *materieller Interessen* wurde zur betriebswirtschaftlichen, karrierebiographischen Eigeninteresserrationalität *positiviert*, d. h. unter Beibehaltung des *materialistischen Reduktionismus*, der schon für das marxistische Basis-Überbau-Denken charakteristisch war. Bei nicht wenigen „1968ern“ und Angehörigen der Nachfolgeneration war diese Transfor-

mation von Lebensentwürfen biographisch derart frappierend, dass zeitweise das Bonmot vom nahtlosen „ML“-Wechsel die Runde machte, von der ersatzreligiösen Ideologie des Marxismus-Leninismus zu einem nicht minder ideologischen Markt-Liberalismus mit ebenfalls quasi-religiöser Funktion.³⁷

Dieser ökonomische Reduktionismus hatte auch Konsequenzen für das Verständnis der Arbeitsmotivation. Ein renommierter Wirtschaftshistoriker dieser Altersgruppe³⁸ antwortete in einer aufgezeichneten Diskussion zum BGE auf die Frage nach der Bedeutung der intrinsischen Arbeitsmotivation wortwörtlich: „Faktisch ist das ja im Einzelnen schwer festzustellen, warum jemand zur Arbeit geht. Wahrscheinlich ist es das, was Max Weber gesagt hat: eben die Kündigungsgefahr und der Akkordlohn, der bringt die Leute dazu, dass sie regelmäßig bei der Arbeit erscheinen. Die intrinsische Motivierung ist letztlich nicht der entscheidende Punkt.“ Es handelt sich hier ähnlich wie beim grünen Ministerpräsidenten Winfried Kretschmann in Baden-Württemberg oder beim ehemaligen Bundesvorsitzenden der Grünen Reinhard Bütikofer um ein früheres Mitglied des Kommunistischen Bundes Westdeutschland (KBW), der sich standesgemäß längst wieder mit der „bürgerlichen Gesellschaft“ versöhnt hat. Jedoch spielt dabei ein arbeitsethisches Verständnis von intrinsischer Arbeitsmotivation keine wesentliche Rolle mehr. Dieser Sohn eines evangelischen Pfarrers hält in der Alltagspraxis, auch seines Berufs als Wirtschaftshistoriker, extrinsisch-materielle Faktoren durchblickerhaft-nüchtern für letztlich ausschlaggebend. Aber am Feierabend und Wochenende hält er gleichwohl den hehren evangelischen Glauben seiner Herkunftsfamilie hoch, der so allerdings nur noch ein von der eigentlichen Alltagspraxis abgespaltenes Dasein fristet und keine wirklich praktische Relevanz mehr besitzt. Vielmehr erfüllt er als außeralltäglicher im Hinblick auf den alltagspraktisch maßgeblichen ökonomischen Reduktionismus nur noch eine nachgeordnete kompensatorische Funktion, nämlich die, die in der nüchtern-materialistisch gedeuteten Alltagspraxis unbefriedigt bleibende Subjektivität nachträglich religiös-sinnhaft zu pflegen und zu trösten. Im Gegensatz dazu zeichnete sich eine *authentische* Religiosität dadurch aus, dass man an die betreffenden Inhalte tatsächlich glaubte, also vor allen Dingen auch in der Alltagspraxis! Nun lässt sich der ökonomische Reduktionismus auch bei diesem Fall zum früheren materialistischen *Säkularismus* des Marxismus zurückführen, der sich später in das ebenso reduktionistische verbetriebswirtschaftlichte Anreizdenken transformiert hat. Jedoch ist dabei nicht etwa der nüchtern-säkulare Charakter dieses Denkens das Problem, sondern vielmehr die einseitig materialistische *Halbiertheit* der vollzogenen Säkularisierung, die das Entscheidende von der Säkularisierung ausnimmt: die Beantwortung der Sinnfrage, die trotz ihrer Universalität für eine unverwechselbare Lebenspraxis je konkret zu beantworten ist. Wie solche säkularisierten Antworten aussehen, lässt sich in einer umfangreichen Monographie nachlesen, in der ich solche konsequent säkularisierten Fälle anhand von Fallmaterial eingehend untersucht habe (Franzmann 2017).

Interessanterweise glaubt der erwähnte Wirtschaftshistoriker, der sich vor dem Hintergrund seiner evangelischen Feierabendsreligiosität mit Max Weber protestantisch identifiziert zeigt und sich mit dessen

³⁷ Es bringt daher zur Überwindung dieses ideologischen Marktliberalismus sicherlich am Ende auch nichts, wie Wolfgang Streeck den früheren ökonomischen Reduktionismus marxistischer Ausprägung einfach wiederzubeleben, aus dem sich die spätere Transformation keineswegs zufällig ableitete. So bereichernd seine konkreten Analysen sind, unterschätzt dies doch auch die ungelöste kulturelle Seite der Problematik.

³⁸ Auf diesen Fall bin ich an anderer Stelle etwas ausführlicher eingegangen (Franzmann 2014).

Werk auch professionell schon ausführlich beschäftigt hat, sich in seiner Deutung der empirisch-alltagspraktisch maßgeblichen Arbeitsmotivation auf Weber berufen zu können, besonders auch *gegen* die Idee des BGEs. Dabei enthält Webers Argumentation in seinem berühmten Aufsatz zur protestantischen Ethik eine geradezu gegenteilige Pointe. Denn Weber versucht darin aufzuzeigen, wie *hifflös* historische Versuche früher kapitalistischer Unternehmer waren, Arbeiter mit einer *traditionalen* Arbeitseinstellung durch extrinsische, materielle Anreize zur benötigten Mehrarbeit zu bewegen. Beim Akkordlohn, der diesen einen Mehrverdienst bot, hörten sie früher auf zu arbeiten, weil sie vorzeitig auf den Schnitt kamen, den sie traditionsgeleitet für ihr Leben als nötig erachteten, so Weber. Und Hungerlöhne führten dazu, dass ihre Gesundheit litt und in der Folge die Produktivität sank. Die übergreifende Pointe dieser komplementären Argumentationsteile ist ganz klar: Ohne eine intrinsische Arbeitsethik, die sich als *ethische Überzeugung* auch mittels religiöser Missionierung gewissermaßen durch die Autonomie der Subjekte hindurch (dieser Aspekt wurde von Michel Foucault in seinen machttheoretischen Analysen zur Manipulation von Subjektivitätsstrukturen leider viel zu schnell übergangen) kulturgeschichtlich erst einmal verbreiten musste, wäre es zu der Mehrarbeit nicht gekommen. Daher ist es offenkundig auch aus Webers Blickwinkel ein naiver Irrtum zu glauben, allein materielle Faktoren seien „hart“, dagegen Kulturelles wie Sinnfragen eher „weich“. Schon die Bibel wusste es besser: „Der Mensch **lebt** nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt.“ (Deuteronomium 8.3, Matthäus 4.4, Lukas 4.4) Man muss hier nur das, was als „Wort Gottes“ erscheint, in eine säkulare Sprache übersetzen: sinnstiftende Antworten auf Fragen der Lebensführung.

Materielle Faktoren und sinnhafte Entwürfe sind je eigene Wirklichkeitsebenen, die zwar wechselseitig (d. h. nicht nur dominant in eine Richtung) aufeinander einwirken, aber sich zugleich auch eigenlogisch entwickeln. Und vor allem sind sie *gleichermaßen lebensnotwendig*.³⁹ Eine Sinnkrise ist kein bisschen weniger „hart“ als eine Hungersnot, lediglich auf andere Weise. Auch sie vermag zu töten! Daher könnte man sich bei einem BGE eigentlich getrost darauf verlassen, dass die intrinsische Ebene der Sinnfrage die Bürger *autonom* zu einem sinnvollen Beitrag zum Gemeinwesen antreiben würde, da sich die Sinnfrage mit unproduktivem Nichtstun nun einmal nicht beantworten lässt, und man muss keineswegs studiert haben, um das zu realisieren. Gerade unter Bedingungen der Verfügbarkeit von Muße, wie sie mit einem BGE allen Bürgern zugänglich würde, ist diese Erfahrung kaum zu vermeiden.

Man versuche sich einmal realistisch in die Lage von jemandem zu versetzen, der sich aus dem akuten Gefühl der Ermüdung oder auch Entfremdung nach getaner Erwerbsarbeit bei Einführung des BGEs zunächst dazu entscheidet, von nun an nur noch am Strand zu liegen oder auf andere Weise sein Leben unproduktiv-anstrengungslos zu verbringen, in vielen Fällen eine aus dem Moment heraus nachvollziehbare Reaktion. Zu Beginn mag hier alles so laufen, wie sich das der Betreffende vor dem Hintergrund der hinter ihm liegenden, fast immer auch ein Stück weit entfremdeten Erwerbsarbeit verständlicherweise erträumt: ein genießerisches Nichtstun. Jedoch verändert sich die Situation strukturell bald sehr merklich. Irgendwann ist ein Zustand der *Rekreation* erreicht und Abstand zur zurückliegenden

³⁹ Hinter diese Grundeinsicht, die in früheren Debatten zum Verhältnis von materialistischen und idealistischen Theorieentwürfen, zum sogenannten Weber-Marxismus, zum Verhältnis von „Interessen“ und „Ideen“ wie in dem an Weber anschließenden Werk von M. Rainer Lepsius (Lepsius 2009) usw. überdeutlich herausgearbeitet wurde, sollte man heute nun wirklich nicht mehr zurückfallen.

Erwerbsarbeit hergestellt. Es tritt, gerade angesichts der gesellschaftlichen Legitimität eines BGEs, allmählich subjektiv Muße ein, die man nicht mit klassischer Freizeit verwechseln sollte. Denn Freizeit gehört kultursoziologisch gesehen zusammen mit der zu ihr komplementären Arbeit der Sphäre der Entfremdung bzw. Fremdbestimmung an. Muße ist demgegenüber jener Zustand der Freiheit, in der man keinem fremdbestimmenden Handlungsdruck (bzw. einem damit verbundenen drängenden Rekreationsbedarf) mehr unterliegt. Die Freizeit-sphäre ist mit der Arbeitssphäre funktional verkoppelt. Sie dient über weite Strecken der Erfüllung eines Rekreationsbedarfs, der in der Arbeitssphäre entsteht. Selbst eine stumpfsinnige Freizeitaktivität wie z. B. geistloser Fernsehkonsum hat meist noch einen rekreativen Sinn. Vor diesem Hintergrund ist es unzulässig, von dem Freizeitverhalten heutiger Menschen inklusive ihrer Neigung zum Faulenzen unumwunden auf das Verhalten in einer Konstellation mit BGE zu schließen. Wer bei einem BGE selbst nach erreichter Rekreation weiter im Modus des unproduktiven Nichtstuns verharrt, dem wird zwangsläufig irgendwann *langweilig*, ein subjektiver Zustand, in dem die ihm strukturell zugrundeliegende *Sinnlosigkeit* erfahrbar wird. Von einer solchen Sinnlosigkeit ist das Freizeitverhalten und Faulenzen, wie wir es heute kennen, in der Regel gar nicht betroffen, eben weil es meist zumindest noch einen funktional auf die Arbeitssphäre bezogenen rekreativen Sinn erfüllt.

Ein dauerhaftes Unproduktivsein im Zustand der Muße, wie es unter Bedingungen eines BGEs individuell möglich ist, würde also eine schwerwiegende (Sinn-) Krise subjektiv heraufbeschwören, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil die müßige Grundkonstellation impliziert, dass man subjektiv gerade *nicht* durch eine fordernde Sache psychisch okkupiert und abgelenkt wird. Das Manifestwerden der latenten Sinnkrise im Bewusstsein ist unter diesen Vorzeichen kaum zu vermeiden. Das betroffene Subjekt wird in der Folge *intrinsisch* aus dieser Krisenkonstellation herausgetrieben. Wer sich also im Hinblick auf seine „Sinnbedürftigkeit“ und seine diesbezügliche Selbstverantwortlichkeit zuvor Illusionen gemacht haben sollte, würde bei Einführung eines BGEs auf die genannte Weise eine wertvolle Lebenserfahrung machen, einen elementaren Bildungsprozess naturwüchsig durchlaufen.

Einigen Menschen, das ist sicherlich realistisch, würde es dabei wahrscheinlich, wie heute schon, an Phantasie fehlen, mit sich und ihrem Leben etwas Sinnvolles anzufangen. Ihnen wären im Interesse Aller auf organisierte Weise entsprechende Vorschläge und Angebote zu unterbreiten. Das Internet bietet hierzu als Infrastruktur der Vernetzung großartige neue Möglichkeiten. Aber es spräche auch nichts gegen ein auf Freiwilligkeit beruhendes persönliches Beratungs- und Vermittlungsangebot einer transformierten Bundesagentur für Arbeit, die sich dabei auch gleich um die Vermittlung ehrenamtlicher Tätigkeiten kümmern könnte, ausgehend vom jeweiligen Individuum mit seinen konkreten Ambitionen, Interessen und Fähigkeiten. Auch bei einem BGE gäbe es wahrscheinlich wie jetzt schon einige Fälle, welche die Manifestation einer latenten Sinnkrise im Bewusstsein durch Selbstbetäubung oder Dauerablenkung zu unterdrücken versuchten. Jedoch wären die biographischen Rahmenbedingungen mit einem BGE diesbezüglich sehr viel günstiger, weil es durch die bedingungslos gegebene ökonomische Grundsicherung Freiräume schafft, Sinnkrisen *müßig*, ohne unmittelbaren Handlungsdruck und sofortige praktische Konsequenzen einer probeweise veränderten sinnhaften Lebensgrundlage, zulassen zu können. Unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen gleicht das Zulassen einer Sinnkrise einem Schiff, das auf hoher See einem potenziellen Komplettumbau unterzogen wird, obwohl es unmittelbar auf seine Fahrtüchtigkeit angewiesen ist. Deswegen unterzieht man ein Schiff besser auf dem

Trockendock einer Generalrevision. Als Erwachsener trägt man normalerweise praktische Verantwortlichkeiten und steht man in ökonomischen Abhängigkeitsbeziehungen, die von dem Verlauf und Ausgang einer Sinnkrise oft sehr direkt betroffen sind und infrage gestellt werden können. Der Praxisdruck wirkt daher häufig wie ein Deckel auf einem gärenden Fass, bei dem Viele davor zurückschrecken, es zu öffnen, weil damit dem Praxisvollzug das Fundament eines stabilen Lebensentwurfs entzogen zu werden droht. Würde man sich dagegen selbst noch unter den sehr viel günstigeren Bedingungen der dauerhaften Verfügbarkeit von Muße einem latenten Sinndefizit nicht stellen können und in Selbstbetäubung flüchten müssen, wäre das zweifellos stark pathologisch. Es erscheint dementsprechend wenig plausibel, bei einem BGE für einen größeren Teil der Bevölkerung derart extreme Pathologien zu erwarten.

Werfen wir zum Schluss nochmals einen Blick auf Max Weber, der als Autor für die Grundeinkommensdiskussion nicht nur deswegen interessant ist, weil er den klassischen soziologischen Beitrag schlechthin zur historischen Formierung und zum Schicksal der Arbeitsethik (besonders im Hinblick auf den „Geist des Kapitalismus“) verfasst hat, hinter dessen Einsichten nicht wenige verbetriebswirtschaftlichte, zu ökonomisch-materialistischen Reduktionismen neigende Zeitgenossen zurückfallen, nicht zuletzt in ihren Einwänden gegen ein BGE, wie oben kurz illustriert. Es ist auch so, dass diese über 100 Jahre zurückliegende, elaborierte Auseinandersetzung der Sache nach schon implizit auf die Idee eines BGEs verweist!

Weber setzte sich mit dem Schicksal der Arbeitsethik als Spross einer großbürgerlichen Familie auseinander in einer historischen Konstellation, in der das klassische Zeitalter der „bürgerlichen Gesellschaft“ des 19. Jahrhunderts zu Ende ging und das gehobene Bürgertum durch die von der Sozialdemokratie politisch vorangetriebene Demokratisierung eine Entthronung als bis dahin im gesellschaftlichen Diskurs tonangebende und auch politisch privilegierte soziale Klasse erlitt. Weber war trotz diesbezüglicher Verlustgefühle klar, dass die konkrete Gestalt der nicht umsonst noch auf eine religiös-abgehobene Weise begründeten Arbeitsethik (die das bürgerliche Zeitalter als Legitimationsglauben maßgeblich prägte) gesellschaftlich gescheitert und historisch erledigt war. Sie war nicht zuletzt von der illusionären Vorstellung geprägt, dass es jeder Mensch durch Leistung gleichermaßen zu Besitz bringen konnte, der wiederum als ökonomische Grundlage einer unabhängigen politischen Meinungsbildung und Mitgestaltung betrachtet wurde.⁴⁰ Sie trug so zur Legitimation des für die bürgerliche Epoche emblematischen „Zensus-Wahlrechtes“ bei, welches die Besitzenden bei der politischen Mitbestimmung gegenüber den Besitzlosen stark privilegierte, sodass die Interessen von letzteren gesellschaftlich keine angemessene Berücksichtigung fanden. Weber war jedoch genauso klar, dass diese problematische „bürgerliche“ Arbeitsethik auch ein universalistisches Moment enthielt und bereits Ausdruck jener modernen Gleichheitsvorstellungen war, die sich mit der Französischen Revolution durchgesetzt hatten. In ihr war man gerade nicht mehr an ein ständisches Geburtsrecht gebunden, sondern konnte es zumindest abstrakt-rechtlich gesehen gleichermaßen frei zu etwas bringen. (Allerdings war dabei eben das Verständnis der

⁴⁰ Bürgerlicher Besitz wurde in dieser Vorstellungswelt als Voraussetzung für politische Mitbestimmung und Mitgestaltung interpretiert, weil er ökonomische Unabhängigkeit gewährleistete und Freiräume zur müßigen Beschäftigung mit Fragen des Gemeinwesens eröffnete, wie es Weber in seinem Modell der „Honoratiorenherrschaft“ thematisierte. Ein BGE würde sehr spät eine analoge Bedingung für alle Bürger sozialstrukturell einführen, die dem klassischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts aus zum Teil nachvollziehbaren Gründen im Hinblick auf politisches Handeln wichtig erschien.

gesellschaftlichen Voraussetzungen konkreter, realer Freiheit noch höchst unzureichend und unentwickelt.) Es resultierte daraus jene schon erwähnte eigentümliche Konstellation, in der Weber sich von dem ideellen, auch noch religiösen Deutungsmuster der alten Arbeitsethik distanzierte, aber vor dem Hintergrund seiner habituellen Prägung und praktischen Erfahrung auch den Eindruck hatte, dass etwas an ihr für sein Leben unentbehrlich blieb, wenn auch in einer veränderten Gestalt. Tatsächlich sind arbeitsethische Gerechtigkeits- und Sittlichkeitsvorstellungen (vor allem auf Erwerbsarbeit bezogene) auch in den sich entwickelnden demokratischen Nationalstaaten des 20. Jahrhunderts mit ihrer sozialstaatlichen Infrastruktur grundsätzlich tragende Säulen des kollektiven Legitimationsglaubens geblieben bis zum heutigen Tage.

Ich habe bereits oben einen (an anderer Stelle ausführlicher begründeten) Vorschlag angedeutet, wie sich die universalistische strukturelle Wurzel der „Leistungsethik“ (religionssoziologisch) bestimmen und explizieren lässt (Franzmann 2017: 177ff., 450ff.). Vor diesem Deutungshintergrund wird verständlicher, warum sich Weber nicht vollständig von der Arbeitsethik distanziert hat, sondern in jene zitierte Lage geriet, sich von jeglicher religiösen Ausdeutung der (alten) Arbeitsethik entschlossen zu verabschieden, ohne schon über einen modernisierten säkularen Deutungsrahmen zu verfügen, der ihm zu explizieren erlaubt hätte, was ihm an dem übriggebliebenen arbeitsethischen *Habitus* weiterhin unentbehrlich schien (Weber 1988a: 54).

Nun hat Weber an den protestantischen Wurzeln der alten Arbeitsethik ein bemerkenswertes Moment zur Sprache gebracht, ja stark hervorgehoben, das durch die Dialektik der historischen Durchsetzung des Kapitalismus zu Webers Zeit sozialstrukturell schon längst wieder verloren gegangen war: eine gesellschaftliche Umgebung, in der man sich *aus freien Stücken*, d. h. intrinsisch-überzeugt, für das Verhaltensmodell der Arbeitsethik entscheiden konnte. Die Rede ist von jenen nachfolgend dokumentierten Sätzen, die in ihrer Eindringlichkeit und Prägnanz mit zu den am häufigsten zitierten aus Webers Werk gehören:

„Der Puritaner w o l l t e Berufsmensch sein, wir m ü s s e n es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – n i c h t nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie „ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte“, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden.“ (Weber 1988a: 203)

Es ist hier offensichtlich, dass Weber den *Verlust* eines gesellschaftlichen Rahmens, in dem man sich wie in der historischen Frühzeit der (bürgerlichen) Arbeitsethik *aus freien Stücken*, aus Überzeugung bzw. ethisch-intrinsischen Gründen, für das entsprechende Verhaltensmodell entscheiden konnte, *bedauerte*. Von daher ergibt sich eine implizite Affinität zur Idee eines BGEs, das *innerhalb* des etablierten

Kapitalismus strukturelle Freiräume, eben auch im Hinblick auf eine Entscheidung zur Arbeitsethik, garantieren würde. Die von Weber artikulierte Perspektive liegt nicht zuletzt auch seiner Beschäftigung mit historischen Versuchen von Unternehmern in der geschichtlichen Entstehungsphase des Kapitalismus zugrunde, Arbeitskräfte durch Mittel der extrinsischen Motivierung zur erwünschten Mehrarbeit zu bewegen (mit „Akkordlöhnen“ als positiven Anreizen oder „Hungerlöhnen“ als negativem Zwang, vgl. Weber 1988a: 30–48).⁴¹ Denn er geht dabei ganz selbstverständlich von der Prämisse einer *strukturellen Autonomie* jener noch durch einen „Arbeitstraditionalismus“ geprägten *Subjektivität* der Arbeitskräfte aus, an der die thematisierten extrinsischen Motivierungsbemühungen von Unternehmern scheiterten und nicht vorbeikamen. Erst nachdem diese Subjektivität *intrinsisch* (d. h. auf Basis der strukturellen Autonomie) durch missionarische Überzeugungsarbeit für die Arbeitsethik (mehrheitlich) gewonnen werden konnte, vermochte sich der Kapitalismus gesellschaftlich durchzusetzen, so lautet letztlich Webers Deutungsmodell. Und erst auf der Grundlage dieser mehrheitlichen ethischen Überzeugung konnte in der Folge eine Konstellation entstehen, in der die Konformität mit dem arbeitsethischen Verhaltensmodell *aus der Perspektive des Einzelnen* zunehmend auch zu einem sozialstrukturell wirksamen Zwang wurde, der Konformität prämierte und Abweichung sanktionierte.

Zu einer differenzierten historischen Betrachtung gehört dabei zweifellos, dass viele historische Praktiken der Missionierung und Erziehung nicht der Autonomie des Subjekts verpflichtet waren, wie wir es heute normativ als selbstverständlich betrachten. Das Beispiel des „Arbeitshauses“ mag veranschaulichen, wie fragwürdig und autonomieverletzend die angewandten Methoden nicht selten waren. Nicht zuletzt Michel Foucault hat hierauf das Augenmerk gelenkt. Jedoch hat er sich dabei um das entscheidende historische Erklärungsproblem kaum gekümmert, wie es trotz autonomieverletzender Praktiken möglich war, dass sich die Arbeitsethik in den nichtsdestotrotz strukturell autonomen Subjekten *intrinsisch* verankern konnte. Für Foucault beruhte diese historische Verbreitung im Wesentlichen auf praktischer Einübung und propagandistischem Einbläuen gleich einer Gehirnwäsche, eine simplifizierende Betrachtungsweise, welche die strukturelle Autonomie als elementare sozialwissenschaftliche Tatsache nicht hinreichend würdigt. Bezieht man sie wie Weber konsequent ein, liegt die Sichtweise näher, dass die historischen Subjekte die Arbeitsethik auch deswegen „in sich hineinließen“, weil sie aus der Perspektive der zuvor für sie bestimmenden Kultur an ihr etwas von jenen überzeugungskräftigen universalistischen Momenten wahrgenommen hatten, von denen schon die Rede war.

Solche universalistischen Momente fungieren häufig als Einfallstor für andere, problematische Momente, die sozusagen im Windschatten unbemerkt mitübernommen werden. Betrachtet man die Befunde der neueren arbeitssoziologischen Forschung zu Prozessen der „Subjektivierung“ und „Entgrenzung“ (Gottschall und Voß 2005; Haubl u. a. 2013; Moldaschl und Voß 2003), spielt sich etwas Ähnliches auch in der Gegenwart ab. Denn die oftmals ausbeuterische Indienstnahme der Subjektivität und Kreativität moderner Arbeitskräfte dürfte strukturell auch deswegen so schleichend erfolgreich sein, weil sie Momente bedient, die dem Selbstverwirklichungs- und Autonomiestreben moderner Menschen stark

⁴¹ Vor dem Hintergrund eines Paradigmas der Industrieproduktion, das zunächst noch extensiv auf den Produktionsfaktor lebendige menschliche Arbeitskraft ausgerichtet war.

entgegenkommen und für sich genommen auf Sympathie stoßen, Momente, die sich aber in der faktischen Konstellation konkreter Arbeitsarrangements dialektisch eher ins Gegenteil verkehren und sich zu Lasten der Arbeitskräfte auswirken.

Die von Weber charakterisierte Konstellation des etablierten Kapitalismus, in dem aus der ursprünglich auf freier Entscheidung beruhenden altbürgerlichen Arbeitsethik ein „stahlhartes Gehäuse“ geworden ist, d. h. eine strukturelle Lebensnotwendigkeit und Voraussetzung für ein halbwegs normales, selbstbestimmtes Leben, ist für ihn auch biographisch auf eine bemerkenswerte Weise virulent geworden, was ich hier abschließend zumindest noch andeuten möchte. Weber stand als erstgeborener Sohn einer gehobenen bürgerlichen Familie protestantischer Prägung unter einem starken Erwartungsdruck im Hinblick auf elitenhaften Berufserfolg. Vor diesem Hintergrund und dem der geltenden Erziehungsvorstellungen hat er die damalige Arbeitsethik in der Sozialisation gewissermaßen nach dem von David Riesman beschriebenen Modell einer Erziehung zur „Innenleitung“ (Riesman 1963) als einen Orientierung gebenden, wertebezogenen „Kreiselkompass“ mehr oder weniger fremdbestimmt „eingepflanzt“ bekommen (allerdings eben nicht ausschließlich fremdbestimmt). Mit der so entstandenen asketisch-arbeitsethischen, sinnenfeindlichen Haltung schlitterte er als 34-jähriger Mann um das Jahr 1898 in eine schwere Lebenskrise mit gravierender psychosomatischer Symptomatik, zu deren Auslösern offenkundig auch der Tod seines „Über-Ich“-bedeutsamen Vaters im Jahr davor gehörte; Weber hatte mit ihm kurz vorher eine schwere Auseinandersetzung (vgl. Radkau 2005: S. 863). Aber vermutlich spielte dabei auch die zu diesem Zeitpunkt gesellschaftlich schon fortgeschrittene Erosion der klassischen bürgerlichen Gesellschaft eine Rolle, mit der Weber in seiner Generation verstärkt konfrontiert war. In dieser biographischen Periode einer psychosomatischen Arbeitsblockade und stark herabgesetzten Arbeitsfähigkeit (ca. 1898–1903, siehe Radkau 2005: 863f.), bei der es ganz offensichtlich auch um Webers sinnenfeindliche, asketisch-arbeitsbezogene bürgerliche Lebenseinstellung ging, war es Weber gerade wegen seines intrinsischen arbeitsethischen Pflichtgefühls ein unerträglicher Graus, weiter das Gehalt eines Professors zu beziehen, obwohl er dafür über längere Zeit keine adäquate Gegenleistung erbringen konnte. Das zuständige Ministerium hätte ihm die professorale Besoldung in großer Wertschätzung seiner prinzipiellen intellektuellen Fähigkeiten auf Jahre hin bereitwillig auch ohne faktische Gegenleistung weiter gewährt (Radkau 2005: 254).

Weber verfügte jedoch über das Privileg eines ansehnlichen Familienvermögens, auf das er zur Finanzierung seines Lebensunterhalts ersatzweise zurückgreifen konnte. Auf sein längeres hartnäckiges Bestreben erreichte er gegen den ursprünglichen Willen des Ministeriums im Jahr 1903 eine Entpflichtung von seiner Dienststellung als Professor und damit auch eine *subjektiv-intrinsische* Entlastung von seinen arbeitsvertraglichen Verpflichtungen. Er genoss fortan eine aus dem eigenen Familienvermögen *legitim* finanzierte biographische *Mußzeit* mitten im Erwachsenenendasein. Sie verschaffte ihm den benötigten inneren Freiraum zur subjektiven Bewältigung seiner schweren Lebenskrise, die auf komplexe Weise auch mit den Zeitläuften verwoben schien. Es gelang ihm sukzessive, die ihn fremdbestimmende, sinnenfeindliche „zweite Natur“ in seinem Inneren (die extreme asketische, arbeitsethische Pflichtethik) auf Distanz zu bringen, sich damit auseinanderzusetzen (auch unter dem Einfluss der zeitgenössischen Lebensreformbewegung mit ihrem erotischen Befreiungsprogramm, wie Radkau anschaulich dargelegt hat) und allmählich wieder eine gesündere, nachhaltigere, freiere Arbeitshaltung zu erlangen.

Kein Zufall dürfte sein, dass er mit dieser 1903 beginnenden biographischen Mußezeit die wohl schöpferischste Periode seines Schaffens einläutete. Denn Muße ist eine entscheidende Ressource für Kreativität und eine die ganze Person umfassende, genuine Bildung. Ebenso wenig verwundert, dass er zum Auftakt dieser müßigen Schaffensperiode mit der Arbeit an dem berühmten Aufsatz zur protestantischen Ethik und zum Geist des Kapitalismus begann, in dem es ja um die Geschichte und Gegenwart der asketischen Arbeitsethik geht. Die Bewältigung seiner persönlichen Lebenskrise, die in ihrer komplexen Verwobenheit mit der gesellschaftlichen Entwicklung ein exemplarisches Licht auf die Situation des gehobenen Bürgertums in seiner Generation und auf die Zeitläufte wirft, wird von ihm so zugleich intellektuell-wissenschaftlich produktiv verarbeitet und zur wichtigen Quelle seiner kulturgeschichtlich-soziologischen Reflexion. Ihm ist das sicherlich nur deswegen auf eine so überindividuell-intellektuell bedeutsame Weise gelungen, weil er bei seinem impliziten Rekurs auf biographische Erfahrungen auch höchste Priorität auf Authentizität legte, eine Prioritätensetzung, die sicherlich nicht zuletzt durch seine anspruchsvolle wissenschaftliche Erkenntnishaltung befördert wurde, für die eine konsequente Erfahrungsorientierung und eine diesbezügliche Wahrhaftigkeit essentiell sind.

Zitierte Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1956): „Soziologie und empirische Sozialforschung“. In: Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (Hrsg.) *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Bonin, Holger; Gregory, Terry; Zierahn, Ulrich (2015): *Übertragung der Studie von Frey/Osborne (2013) auf Deutschland*. Mannheim: ZEW Zentrum für Europäische Wirtschaftsforschung GmbH (Kurzexpertise Nr. 57).
- Bowles, Jeremy (2014): „The computerisation of European jobs | Bruegel“. *Improving economic policy*. (Blogartikel) URL: <http://bruegel.org/2014/07/the-computerisation-of-european-jobs/> (Abruf am 16.1.2017)
- Brynjolfsson, Erik; McAfee, Andrew (2011): *Race Against The Machine: How the Digital Revolution is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and the Economy*. Lexington, Massachusetts: Digital Frontier Press.
- Brynjolfsson, Erik; McAfee, Andrew (2014): *Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. New York: Norton & Company.
- Brzeski, Carsten; Burk, Inga (2015): *Die Roboter kommen. Folgen der Automatisierung für den deutschen Arbeitsmarkt*. (Studie der Bank ING DiBa Nr. 30. April 2015) ING DiBa Bank (Economic Research, 30. April 2015).
- Dengler, Katharina; Matthes, Britta (2015): *Folgen der Digitalisierung für die Arbeitswelt. Substituierbarkeitspotenziale von Berufen in Deutschland*. (Forschungsbericht Nr. 11/2015) Nürnberg: IAB Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB Forschungsbericht. Aktuelle Ergebnisse aus der Projektarbeit des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung).
- Franzmann, Manuel (2010): „Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die »Krise der Arbeitsgesellschaft« und ihre Lösung: Die Demokratisierung der geistesaristokratischen Muße“. In: Franzmann, Manuel (Hrsg.) *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft S. 11–103.
- Franzmann, Manuel (2014): „Materiale Analyse des säkularisierten Glaubens als Beitrag zu einem empirisch gesättigten Säkularisierungsbegriff“. In: Hainz, Michael; Pickel, Gert; Pollack, Detlef; u. a. (Hrsg.) *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS S. 127–133. (urn:nbn:de:hebis:30-74362)
- Franzmann, Manuel (2017): *Säkularisierter Glaube. Fallrekonstruktionen zur fortgeschrittenen Säkularisierung des Subjekts*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Franzmann, Manuel (2016): „Zur Theorie des Zusammenhangs von existenzieller Sicherheit und Säkularisierung bei Pippa Norris und Ronald Inglehart. Anmerkungen aus Sicht einer fallanalytischen Säkularisierungsforschung“. In: Lessenich, Stephan (Hrsg.) *Verhandlungen der Kongresse der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Band 37*. (Abrufbar unter der URL: <http://publikationen.sozioologie.de/>)
- Frey, Carl Benedikt; Osborne, Michael A. (2013): *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?* (Working Paper) Oxford: Oxford Martin Programme on the Impacts of Future Technology. URL: http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf
- Gall, Lothar (1989): *Bürgertum in Deutschland*. Berlin: Siedler.
- Gottschall, Karin G.; Voß, G. Günter (2005): *Entgrenzung von Arbeit und Leben: Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag*. 2. Auflage. Mering: Hampp.

- Haubl, Rolf; Hausinger, Brigitte; Voß, G. Günter (2013): *Risikante Arbeitswelten: Zu den Auswirkungen moderner Beschäftigungsverhältnisse auf die psychische Gesundheit und die Arbeitsqualität*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- Jahoda, Marie; Lazarsfeld, Paul Felix; Zeisel, Hans (2012): *Die Arbeitslosen von Marienthal: ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jahoda, Marie; Zeisel, Hans (1933): *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langdauernder Arbeitslosigkeit*. Leipzig: S. Hirzel (Psychologische Monographien. Hg. von Prof. Dr. Karl Bühler).
- Jung, Matthias (2016): *Archaische Illusionen: Die Vernutzung von Wissenschaft durch das Fernsehen am Beispiel der SWR-Produktion »Steinzeit. Das Experiment«*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Humanities Online.
- Lepsius, M. Rainer (2009): *Interessen, Ideen und Institutionen*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Marshall, Thomas H. (1992): *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Moldaschl, Manfred; Voß, G. G. (Hrsg.) (2003): *Subjektivierung von Arbeit*. überarb. u. aktualis. Aufl. Mering: Hampp (Arbeit, Innovation und Nachhaltigkeit Bd.2).
- Norris, Pippa; Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oevermann, Ulrich (2001a): „Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte - Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis“. In: Schweidler, Walter (Hrsg.) *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*. St. Augustin: Academia (West-östliche Denkwege, 3), S. 289–338.
- Oevermann, Ulrich (2001b): „Die Struktur sozialer Deutungsmuster - Versuch einer Aktualisierung“. In: *Sozialer Sinn*. 2 (1), S. 35–82.
- Oevermann, Ulrich (1991): „Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen“. In: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.) *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (edition Suhrkamp), S. 267–336.
- Oevermann, Ulrich (2016): „‘Krise und Routine‘ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften“. In: Becker-Lenz, Roland; Franzmann, Andreas; Jansen, Axel; u. a. (Hrsg.) *Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften S. 43–114, doi: 10.1007/978-3-658-00768-3_2.
- Oevermann, Ulrich (1973): *Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern*. Frankfurt am Main: Goethe-Universität.
- Oevermann, Ulrich (2001c): „Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern“. In: *Sozialer Sinn*. 2 (1), S. 3–33.
- Radkau, Joachim (2005): *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Riesman, David (1963): *The Lonely Crowd. A study of the changing American character*. New Haven, London: Yale University Press.
- Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung (2007): *Das Erreichte nicht verspielen - Jahresgutachten 2007/08*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Siebert, Horst (2007): „Gegen ein bedingungsloses Grundeinkommen. Eine abstruse Idee mit starken Fehlanreizen“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 27.6.2007.

Sinn, Hans-Werner (2005): *Ist Deutschland noch zu retten?* 3. Auflage. Berlin: Ullstein.

Vries, Catherine de; Hoffmann, Isabell (2016): *Globalisierungsangst oder Wertekonflikt? Wer in Europa populistische Parteien wählt und warum.* (Forschungsprojektbericht) Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung (eupinions #2016/3).

Weber, Max (1988a): „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. In: Weber, Max (Hrsg.) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* Tübingen: Mohr S. 17–206.

Weber, Max (1988b): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* Tübingen: Mohr (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1488).

Copyright: Das Copyright sowie die inhaltliche Verantwortung liegen beim Autor

Kontakt: Dr. Manuel Franzmann, Institut für Pädagogik, Abteilung Allgemeine Pädagogik, Universität Kiel, Olshausen Str. 75, 24118 Kiel, mail@manuelfranzmann.de – www.manuelfranzmann.de

Zitiervorschlag: Manuel Franzmann (2017): Zum Schicksal der „Arbeitsethik“ in der Gegenwart und in einer möglichen Zukunft mit bedingungslosem Grundeinkommen. Soziologische Thesen mit Bezug auf Max Weber (Arbeitspapier). Kiel: Christian-Albrechts-Universität, 26 Seiten, URN: [gültige URN einsetzen!]