4. Theoretischer Rahmen

4.1 Theoretische Zugänge und Begriffsklärungen

Welche theoretischen Zugänge sind für diese Studie von Relevanz? Von welchen Begriffen ist auszugehen? Muss von Selbermachen, Herstellen oder Selbstherstellen gesprochen werden? Und welches Politikverständnis liegt der Studie zu Grunde? Diese Fragen werden im Folgenden geklärt. Im ersten Schritt wird dazu das Problem dargelegt, warum Arbeitshandeln bis heute weder in der Arbeitssoziologie noch in der Politikwissenschaft als politisches Handeln untersucht worden ist. Im Anschluss werden theoretische Zugänge geschaffen, um Arbeitshandeln daraufhin untersuchen zu können. Daran anknüpfend werden entsprechende Begriffsbestimmungen vorgenommen, die für diese Studie von Relevanz sind.

4.1.1 Was ist Arbeit, was ist Politik? Annäherungen an einen Wissenschaftskomplex

Bis heute gibt es keinen soziologischen und politikwissenschaftlichen Ansatz oder eine Theorie, worüber Arbeitshandeln als politisches Handeln erklärt, geschweige denn untersucht wird. Die Gründe dafür sind vielschichtig. Sie wurden bereits im Problemaufriss (Kapitel 2) dargelegt. In den folgenden Abschnitten wird dieser Problemkomplex vertieft. Zunächst wird erörtert, was unter Arbeit[1] und Politik[2] zu verstehen ist. Beide Begriffe werden mittlerweile im erweiterten Sinne verstanden – Arbeit gilt nicht mehr

1 Das Wort Arbeit, im Althochdeutschen *A(a)rbeit*, geht auf das germanische Tätigkeitswort *arbeijo* zurück und verweist auf ein schwer körperlich arbeitendes verdingtes Kind (vgl. Negt 2002: 294; Irrgang 2010: 9). Arbeit kommt vom Lateinischen *avrum*, *arva* und meint so viel wie gepflügter Acker. Auf den Arbeitsbegriff wird ab Abschnitt 4.2 Bezug genommen.

2 Das Adjektiv „politisch" kommt schon zuvor auf. Es stammt aus dem Griechischen und bezieht sich auf die griechische *Polis* und den Staat, beziehungsweise den Stadtstaat. Heute wird meist auf das moderne Substantiv „das Politische" (vgl. Meier 1983: 15) verwiesen, wobei von Politik im erweiterten Sinne erst ab dem 19. Jahrhundert die Rede ist. Wie Michael Th. Greven herausgearbeitet hat, ist Politik bis dahin ein klares Privileg weniger Funktionärsgruppen (vgl. Greven 2000: 16). Formen von Aufruhr und Protest gelten als keine Politik, was sich erst mit Aufkommen der nationalen Bewegungen ändert. Ein Politikbegriff, der sich auf den modernen Nationalstaat bezieht, entsteht

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nur als Lohnarbeit, Politik ist mehr als nur Parteien- oder die institutionelle Politik. Beide Forschungsbereiche treibt somit die Frage um, was ihre heutigen Wesenskerne sind, wenn sich Arbeit und das Politische ausdifferenzieren. Trotz Perspektivenweitung ist es um eine Verzahnung beider Forschungsfelder verdächtig still. Bis auf die im Forschungsstand (siehe Kapitel 3) skizzierten Schnittstellenbereiche *Arbeitspolitik*, *Mikropolitik* und *Policy Entrepreneurship* kommen sich Arbeit und Politik kaum ins Gehege.

Letzteres verwundert nicht zuletzt darum, weil die Politikwissenschaft seit Jahren eine Weitung der „Erklärungskraft politikwissenschaftlicher Theorien" in Anlehnung an Erkenntnisse sogenannter „Nachbardisziplinen" fordert (Gabriel et al. 2020: 20). Auch werden politische Entscheidungsprozesse nicht mehr nur „im Rahmen der Abläufe des formalen Gesetzgebungsprozesses und unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenspiels der politischen Institutionen" analysiert; es werden stärker denn je „informelle Abläufe und unübersichtliche Akteurskonstellationen" berücksichtigt (Blatter et al. 2007: 18). Allerdings spielt Arbeitshandeln in der Politikwissenschaft keine Rolle. Es ist Alexandra Scheele (2005, 2008) zu verdanken, Arbeit und Politik aufeinander bezogen zu haben, um „Arbeit als politisches Feld" zu konzipieren. Scheeles Vorhaben setzt an der Kritik an, dass die Politikwissenschaft noch immer ein „verkürztes Verständnis" von Arbeit habe (Scheele 2008: 12): Arbeit werde mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt. So wie man der Arbeitssoziologie vorwerfen kann, dass sie den Arbeitsbegriff lange auf Lohnerwerbsarbeit verengt hat, lässt sich der Politikwissenschaft vorhalten, Arbeit noch immer auf die „Ebene von Institutionen, Interessenorganisationen und -verbänden" (ebd.) zu reduzieren. Darum beleuchtet Scheele „Aspekte der Politisierung von Arbeit" (ebd.: 13). Sie rückt das Subjekt ins Zentrum. Und sie macht auf das Problem aufmerksam, dass das Subjekt in der Politikwissenschaft allenfalls zum kollektivierbaren Subjekt wird – es hat als Einzelakteur[3] kaum Relevanz, im Kontext von Arbeit ohnehin nicht.[4]

Darum hat Scheele eine arbeitssoziologische und politikwissenschaftliche Perspektive miteinander verbunden, mehr noch: Sie hat den in die Jahre gekommenen Ansatz der „Arbeitspolitik" von Naschold u.a. auf neue Füße gestellt (siehe Forschungsstand 3.4). Über den Arbeitspolitik-Ansatz ist in den 1980er Jahren der Versuch unternommen worden, den Wirkungszusammenhang von Staat und Ökonomie, Produktion und Reproduktion sowie von nationalstaatlicher und globalwirtschaftlicher Regulierung neu zu beleuchten (Naschold 1984; vgl. Scheele 2005, 2008). Der Ansatz begreift Politik nicht nur als Funktion staatlicher Akteure oder als Aufgabe von parastaatlichen Institutionen (vgl. Scheele 2005: 194). Er geht, auch in seiner Weiterentwicklung, von einem Politikverständnis aus, das „alle gesellschaftlichen Aktivitäten" – ökonomische, politische

---

im 18./19. Jahrhundert (vgl. Luhmann 2002: 8). Das Kapitel 4.3.1 wird auf die wichtigsten Punkte zurückkommen.

3 Dieser Tatsachenbestand darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass den politischen Einstellungen von Individuen in der Politikwissenschaft große Bedeutung zukommt (vgl. Gabriel et al. 2020: 18). Die Einzelperson ist als Akteurskategorie aber relativ unbedeutend, sieht man einmal von Ansätzen wie der Subpolitik bei Beck (1993) ab. Tine Stein spricht darum vom blinden Fleck der „Akteurskategorie Einzelpersonen" in der politikwissenschaftlichen Forschung (Stein 2015: 110).

4 Das gilt auch für die stark betrieblich geprägte Arbeitssoziologie, die Widerstände im Arbeitskontext in der Regel als kollektive Willensbildungsprozesse, nicht aber als informelle und individualistische Widerstände in den Blick nimmt (vgl. dazu Heiland/Schaupp 2023: 7).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und/oder ideologische – als politische Dimensionen erfasst (Scheele 2008: 69). Politik wird somit auf keine staatlichen und institutionellen Wirkungszusammenhänge verengt. Sie ist „sozialen Beziehungen der Arbeit" inhärent (ebd.).

Allerdings konzentriert sich der Arbeitspolitik-Ansatz bislang mehr auf eine „Regulierung von Arbeit" (ebd. 70); es geht um kein außerbetriebliches Arbeitshandeln in Form einer möglichen arbeitsinhaltlichen politischen Positionierung. Das hat schon damit zu tun, dass die Arbeitssoziologie, von Habermas beeinflusst, Arbeit und Interaktion trennt – Anja Lieb spricht darum von einer „demokratischen Leerstelle" in der Forschung (Lieb 2005: 174). Dieses Problem löst auch Scheele nicht. Das ist auch nicht ihr Anliegen. Scheele will Arbeit als politisches Feld konzipieren. Dazu hebt sie das „emanzipatorische Potenzial von Arbeit" hervor (Scheele 2008: 42) – und sie stellt die Sichtbarkeit von Arbeit für die Politikwissenschaft und die des Subjekts heraus. Eine arbeitsinhaltliche normative Ebene des Arbeitshandelns bleibt aber auch bei Scheele sekundär.

Diese Eigentümlichkeit zeigt sich in der Forschung seit Jahren an vielen Stellen. So knüpft Michael Burawoy (1979, 1985) bekanntermaßen an den Arbeitspolitik-Ansatz an, um „die Trennlinie von Politik und Ökonomie" neu zu ziehen (Scheele 2005: 195) – Burawoy unterscheidet zwischen *Politics in Production* und *Politics of Production*. Mit ersterem ist die betriebliche Mikropolitik gemeint, mit zweiterem vorrangig die staatliche Arbeits(markt)- und Wohlfahrtspolitik. Burawoy untersucht jedoch keine außerbetriebliche, arbeitsinhaltliche Dimension des Arbeitshandelns. Im Vordergrund stehen innerbetriebliche Willensbildungsprozesse und die gesellschaftliche Regulierung von Arbeit. Helmut Martens wiederum ist es um einen anderen Punkt gelegen. Er will in seiner Analyse zur politischen Subjektivierung in Rückgriff auf Arendt (2013 [1958]) und Leggewie/Welzer (2009) die Perspektive von Arbeit und politischem Konsum-/Alltagshandeln mit der Produzentenseite neu verzahnen (vgl. Martens 2014: 70, 135). Seine Unternehmung endet allerdings im argumentativen Nebelfeld mit der Forderung einer Beendigung des alternativlosen „Weiter-so" – wie Arbeit im arbeitsinhaltlichen Sinne politisch zu denken wäre, bleibt ein Geheimnis. Auch Kathrin Mönch, die in Anlehnung an Foucault eine neue Perspektive auf die „Arbeitssubjektivität" entwirft und „Mikro-Widerständigkeiten" in den Blick nimmt (vgl. Mönch 2018), lässt eine arbeitsinhaltliche normative Ebene des Arbeitshandelns außen vor.[5] Das gilt auch für Alexandra Manskes (2023) jüngste Studie über die arbeitspolitischen Spiele der freien Szene am Beispiel der Darstellenden Künste. Manske will eine Art Renaissance der Interessenvertretung im Kulturbetrieb erkennen, worüber sich gesellschaftlicher Zusammenhalt neu stärke. Der Zusammenhang von Arbeit und Politik reduziert sich allerdings auf die eingangs beschriebene Arbeitspolitik; es geht es um keine politische Ebene über Arbeitsinhalte. Im Vordergrund stehen arbeitsbezogene Stellungskämpfe zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen. Diese Verengung tut sich in der soziologischen Subjektivierungs- und Nachhaltigkeitsforschung grundsätzlich auf – erstere stellt vorrangig die Arbeitsanforderungen voran (vgl. Böhle

5 Mönch geht der Frage nach, ob sich Widerständigkeiten im Arbeitskontext zeigen. Sie beobachtet dazu eine Vervielfachung von „Mikro-Widerständigkeiten", die aber keine allumfassende Revolte oder ein „klares Gegen-Verhalten gegen die neoliberale Subjektivierung" seien. Vielmehr sei der heutige Widerstand parzelliert: Er bedeute kein „Ausstieg aus der Selbstoptimierung". Er stünde für die „permanente Anstrengung" (Mönch 2018: 337) im flexiblen Kapitalismus.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2017, 2018; Kleemann et al. 2019), zweitere beschreibt zwar (mittlerweile) Prozesse einer möglichen „Politisierung von Arbeit" (Becke/Warsewa 2017: 29). Arbeitshandeln wird aber als kein mögliches politisches Handeln untersucht. In der Designforschung wiederum wird eine arbeitsinhaltliche politische Perspektive des Arbeitshandelns vielfach vorausgesetzt, empirisch aber nicht erforscht.[6]

Die zentrale Frage für diese Studie lautet damit, wie sich Arbeitshandeln als mögliches politisches Handeln untersuchen lässt. Wie bereits dargelegt, soll politisches Handeln dazu nicht vorab definiert werden, da man sonst eine vorgefertigte Definition überprüfen, Handeln empirisch aber nicht untersuchen würde. Darum wird ein entsprechendes Verständnis erst im Methodenteil in Anlehnung an das Datenmaterial entwickelt. Was unter Arbeitshandeln, Arbeit und Politik zu verstehen ist, muss allerdings vorab definiert werden. Welche Zugänge bieten sich an? Unter Arbeitshandeln soll im Folgenden in Anlehnung an Fritz Böhle die Charakterisierung eines doppelten Prozesses gelten: Zum einen zielt Arbeitshandeln auf das „Was" des Handelns ab – im Zentrum steht das instrumentell-gegenstandsbezogene Handeln; es geht um die Zielrichtung, Absicht und den Arbeitsinhalt. Zum anderen ist das „Wie" als planmäßig-rationale Handlung entscheidend – in den Vordergrund rückt die „Struktur und (innere) Regulierung des Handelns" (Böhle 2018: 172f.). Die Frage, ob Arbeitshandeln politisches Handeln ist, setzt damit eine Zweckmäßigkeit voraus. Das ist auch der Grund, warum Arbeit – beeinflusst von Aristoteles, Arendt und Habermas – in der Soziologie bislang als kein politisches Handeln untersucht wird, weil politisches Handeln in dieser Perspektive idealtypisch von fremden Zweckbestimmungen befreit wird. Würde man dieser Linie jedoch blindlings folgen, wäre eine empirische Fragestellung im Spannungsfeld von Arbeitshandeln und politischem Handeln obsolet. Was es darum braucht, sind entsprechende Begriffsbestimmungen von Arbeit und Politik, die eine operative Offenheit zulassen, die aber nicht als absolut gelten.

Wie könnten solche Begriffe lauten? Unter Arbeit soll im Folgenden in Anlehnung an Karl Marx der „Stoffwechsel mit der Natur" (Marx 2018a: 192) verstanden werden. Die Probleme, die mit dieser Perspektive verbunden sind, werden im Kapitel 4.1.3 diskutiert. Vorwegnehmen lässt sich allerdings schon hier, dass der Marxsche Arbeitsbegriff jene Offenheit bietet, um Arbeit im erweiterten Sinne zu verstehen – Arbeit ist bei Marx auf keine Lohnerwerbsarbeit verengt, sie kann für sämtliches Handeln stehen. Weiterführend dazu kann Arbeit als dasjenige Handeln gelten, über das „die einzelnen Menschen ihre Gemeinschaften sowie die Gesellschaft als Ganzes" reproduzieren (Peter/Peter 2008: 124): Arbeit ist „eine Beziehung zwischen Menschen, ihren Einstellungen und ihrem Handeln" […], „die bestimmten historisch variablen Ordnungsstrukturen und Regelformen unterliegt" (Hirsch-Kreinsen 2008: 33). Gesellschaftliche Arbeit umfasst damit „alle Tätigkeiten für Andere, die dem organisierten gesellschaftlichen Leistungsaustausch dienen" (Peter/Peter 2008: 124). Arbeit ist sowohl mögliche arbeitsökonomische Verwertung – gemeint ist die Lohnerwerbsarbeit – als auch mögliche „Selbstverwertung […] außerhalb der Lohnarbeitssysteme" (ebd.). Arbeit umfasst dadurch zugleich die verschiedensten Formen des Selbermachens und Selbstherstellens,

6 Siehe dazu Blechinger/Milev 2008: 5; Baur 2008; Fuhs et al. 2013; Banz 2016; Kern/Vogt 2016; von Borries 2016; Hartung 2017; Braun 2018; Recklies 2018; Smolarski/Rodatz 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die sowohl erwerbsbezogen als auch erwerbsfrei sein können. Und das heißt, dass sich Formen des Selbermachens/Selbstherstellens unter den Begriff der Arbeit subsumieren lassen.[7]

Bezogen auf einen entsprechenden Politikbegriff zeigt sich diese Variabilität allerdings nicht. Zwar gehört auch der Politikbegriff zu jenen Begrifflichkeiten, die sich einer einheitlichen Definition entziehen (vgl. Regier 2023: 24). Noch immer ist die Perspektive aber auf den Staat und dasjenige Handeln verengt, das sich auf den Staat bezieht. Insgesamt lässt sich der Begriff jedoch zwischen einem *engen* und *weiten* Politikbegriff (vgl. May 2007: 86) sowie zwischen dem der Politik und dem des Politischen differenzieren – der *enge* Politikbegriff zielt auf den Staat als „zentrale gesellschaftliche Regelungsinstanz" ab (Regier 2023: 24; sie auch May 2007: 86; Blum/Schubert 2018: 9). Der *weite* Politikbegriff erfasst dagegen alle sozialen Handlungen, die im weitesten Sinne als politisch gelten können – das kann das Handeln in NGOs, der politische Konsum, eine mögliche politische Lebensführung o.ä. sein. Allerdings kommen Arbeitsformen nicht vor. Das gilt auch für die Unterscheidung zwischen dem Begriff der Politik und dem des Politischen.[8] Während ersterer die institutionellen Verfahrensweisen und den Machtapparat der Politik repräsentiert, stellt letzterer den „normative[n] Maßstab für jeweils realisierte Formen von Politik" heraus (Bedorf 2010: 16). Der Begriff des Politischen zielt somit auf „die Potentialität des gemeinsamen *Handelns* gegenüber der Politik als Ausdruck der *Steuerung* der gemeinsamen Belange" ab (ebd.: 18, H. i. O.). Aber auch hier werden Arbeitsformen ausgeklammert.[9]

---

7 Für einen soziologischen Zugang zeigt Voß (2018) vier Perspektiven auf einen Arbeitsbegriff auf: Erstens deutet Arbeit auf Arbeitskraft hin, zweitens auf Anstrengung, Mühsal und Plage (siehe dazu auch Scheele 2008 oder Geisen 2011). Drittens bezieht sich Arbeit auf Verknechtung und Versklavung, viertens auf die geistige Leistung und einen Fortschrittsglauben, auf das „Werk", „Werken" oder „Schaffen" (vgl. Voß 2018: 19; siehe auch Sennett 2009; Ax 2009) – letzteres ist wiederum das, was man dem Selbermachen oder materiellen Herstellen gemeinhin zuschreibt.

8 Die Debatte, was das Politische im Gegensatz zur Politik ist, wird an dieser Stelle abgekürzt – sie reicht von Carl Schmitts Freund-Feind-Kategorisierung über Hannah Arendts emphatisches Handlungsverständnis bis zu Oakeshotts Vorstoß, dass das Politische weder einen Anfang noch ein Ende hat (siehe zur Diskussion Marchart 2010, 2013: 11ff. oder Bedorf 2010: 16ff.). Die zentrale Frage aber, die sich übergreifend stellt, ist, in welchem Bezugssystem sich beide Begriffe bewegen. Das zielt auf den Diskurs um die *ontologische* als politische Differenz in Anlehnung an Heideggers *ontologische* Differenz aus „Sein und Zeit" ab (1986 [1927]). In diesem Kontext ist das Politische das, was der Politik zu Grunde liegt: Es ist das *Ontologische* (das Zugrundeliegende) zum *Ontischen* (dem Faktischen), woraus Politik wird oder werden kann, wobei die Politik niemals das Politische (und umgekehrt das Politische nie reine Politik) sein kann, da sich beides aufgrund von Kontingenz wechselseitig hervorbringt (vgl. Marchart 2013: 11).

9 Auszunehmen davon wäre der bereits angesprochene Policy-Entrepreneurship-Ansatz, von dem im Folgenden jedoch abgesehen wird, weil er das Unternehmerische voraussetzt – beschrieben werden Prozesse der Entscheidungsfindung im Sinne des Wandels entsprechender Politikfelder (zum Beispiel im Gesundheitswesen etc.). Auch von Rational-Choice-Modellen wird, zumindest vorerst, abgerückt. Zwar gelten Rational-Choice-Modelle als akteurszentrierte Ansätze und setzen an der *politics*-Dimension an (vgl. Buchstein 2012: 24ff.). Den Akteuren werden jedoch rationale Handlungsmotivationen im Sinne von Kosten-Nutzen-Kalkulationen unterstellt (vgl. Behnke 2001: 434ff.). Eine solche Perspektive kann für diese Studie nicht vorausgesetzt werden. Auf ein-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Welcher Begriff könnte passend sein bzw. welcher Zugang bietet sich an, um Herstellungsformen auf politische Zielsetzungen und mögliches politisches Handeln hin zu untersuchen? Es ist an dieser Stelle nicht möglich, und auch nicht sinnvoll, der Unüberschaubarkeit an Deutungsmustern und Begriffen aus der Politikwissenschaft Einhalt zu gebieten. Insgesamt lassen sich die Ansätze jedoch ergänzend zu den oben genannten in *regierungszentriert* versus *emanzipatorisch*, *normativ* versus *deskriptiv* und *konfliktorientiert/konsensbezogen* systematisieren (vgl. Reheis 2014: 13; zuletzt Regier 2023: 25) – und sie können auf die oben genannten Unterscheidungen bezogen werden. Für diese Studie bieten sich zudem drei weitere Differenzierungen an, die darlegen, warum Arbeitshandeln bislang als kein politisches Handeln untersucht worden ist, die aber zeigen, wie sich das Selbstherstellen auf politische Aspekte des Handelns hin untersuchen lässt. Die erste Unterscheidung, und ein entsprechender Begriff, ist die zwischen einem systemischen Politik- und Handlungsbegriff, die sich in der Forschung an den Polen Niklas Luhmann versus Jürgen Habermas und Hannah Arendt entzündet hat (vgl. dazu Meyer 1994: 237).[10] So versteht Luhmann (2002) die Politik als Teilsystem, das die Politik in der Gesellschaft repräsentiert.[11] Dieses Teilsystem steht gleichberechtigt neben anderen Teilsystemen der Gesellschaft wie der Kunst, des Rechts, der Ökonomie etc. Alle Teilsysteme sind durch strukturelle Kopplungen verbunden (ebd.: 372ff.). Die jeweilige Eigenlogik bildet sich jedoch im entsprechenden Teilsystem heraus – es wird *autopoietisch* hervorgebracht, sprich erzeugt (ebd.: 126). So zeichnet sich das Teilsystem der Politik nach Luhmann dadurch aus, dass es die „Machtkapazität für kollektiv bindendes Entscheiden[s]" hat (ebd.: 87)[12] – diese Macht haben weder soziale Gruppen noch einzelne Individuen. Darum kommen bei Luhmann weder das einzelne Subjekt noch Handlungen als solche vor.[13] Deshalb ist der systemische Ansatz für diese Studie, zumindest in empirischer Sicht, unerheblich. Erst der zweite Ansatz, der das Politische als Handeln versteht,

---

zelne Aspekte von Rational Choice wird im Methodenteil ab Kapitel 6 jedoch zurückzukommen sein.

10 Der Handlungsbegriff lässt allerdings keineswegs auf die hier dargelegte Perspektive des Handelns als Aushandeln reduzieren. Dem wären antagonistische Ansätze von Carl Schmitt über agonale Perspektiven von Laclau und Mouffe bis hin zu radikaltheoretischen Positionen von Rancière, Derrida oder Lefort hinzuzufügen. Auf die wichtigsten Ansätze wird im Verlauf der Studie nochmals Bezug genommen.

11 Nach Luhmann bilden sich Systeme als „Differenz von System und Umwelt" heraus (Luhmann 2002: 15). Darüber werden sie zu einem eigenen System – und ein System ist das der Politik. Die Handlungen als solche und entsprechende Werthaltungen sind dazu unerheblich. Luhmanns Politikbegriff steht somit für ein *enges deskriptives* Politikverständnis, das *emanzipatorische normative* Werthaltungen außen vor lässt.

12 Nach Luhmann wird diese Form der Machtausübung nach dem Prinzip der Wiederholung und des möglichen Sanktionierens sichergestellt, wobei Macht nicht realisiert werden muss. Es reicht schon der „Machteinsatz als Drohung" (Luhmann 2002: 58).

13 Luhmann wurde immer wieder vorgeworfen, dass die Menschen in seiner Theorie keine Rolle spielen (so etwa von Knoblauch 2008, 2010), was nur bedingt stimmt. Zwar repräsentiert Luhmann einen „eng institutionalistischen Begriff von Politik" (Nunner-Winkler 2003: 313). Auch „reserviert" er „das Politische für das Teilsystem Politik" (Peter 2014: 54). Er wählt im Grunde aber nur eine andere Perspektive, nämlich die des systemischen Draufblicks. Die Mitspieler der Gesellschaft – die Menschen und ihre Handlungen – sind in der Systemtheorie sekundär. Das heißt nicht, dass sie keine Rolle spielen. Es wird lediglich beurteilt, was ein System, in dem Falle das der Politik, aus-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

führt das Politische auf zwischenmenschliche Beziehungen zurück. Dieser Begriff wird von Autor*innen wie Hannah Arendt (Handeln) und Jürgen Habermas (Kommunikation) repräsentiert.[14] In dieser Perspektive ist das Politische das, was von den Subjekten ausgeht – allerdings kommt Arbeitshandeln nicht vor. Erst ein dritter Politikbegriff, die Subpolitik bei Beck (1993), überwindet diese Eigentümlichkeit (siehe Forschungsstand 3.2), zumindest schließt er Arbeit als Kategorie nicht aus. Die Subpolitik steht in der Forschung gemeinhin für einen *weiten* Politikbegriff, der *individualisierte* und *emanzipatorische* Aspekte des Handelns vereint.[15] Wie bereits dargelegt, unterscheidet sich die Subpolitik von der Politik dadurch, dass auch Akteure „*außerhalb* des politischen oder korporatistischen Systems […] miteinander um die entstehende Gestaltungsmacht des Politischen konkurrieren" (Beck 1993: 162, H. I. O.) – das können Bürgerinitiativen, alternative Lebenskonzepte, Konsumentscheidungen oder auch das Arbeitshandeln sein. Allerdings hat Beck Arbeit als Kategorie der Subpolitik nirgends systematisch eingeführt (mal spricht er von Professions- und Berufsgruppen, dann von „Berufen als politisches Handeln", vgl. Kapitel 4.3.2b). Auch wird die Frage umschifft, wie sich politisches Handeln definieren lässt. Der Begriff ist insgesamt mehr ein Diskursbegriff, der überaus unklar bleibt. Zugleich bietet er jene Offenheit, um ihn an der Schnittstelle von Arbeitshandeln und politischem Handeln neu operationalisieren zu können.

Das heißt: Die Subpolitik lässt sich unter Aspekten des politischen Handelns untersuchen. Vorausgesetzt werden kann allerdings nicht, dass es sich um Akteure „*außerhalb* des politischen oder korporatistischen Systems" handelt (Beck 1993: 162, H. I. O.). Das würde bedeuten, dass Hersteller*innen, die in einer Partei sind und nebenher Produkte anfertigen (oder hauptberuflich herstellen und nebenher in einer Partei sind), auszunehmen sind. Auch muss geklärt werden, was sich unter Politik, dem Politischen respektive

macht, und nach Luhmann sind das kollektiv bindende Entscheidungen, die in der letzten Konsequenz nur der Staat treffen kann (in Form von Gesetzen etc.).

14 Auf Hannah Arendts Politikbegriff wird im Kapitel 4.1.2 Bezug genommen, auf Habermas im Abschnitt 8.2.4.

15 Diese Unterscheidung zwischen einem *engen* versus *weiten* Politikbegriff und dem Begriff der Politik respektive dem Politischen kennt viele Verästelungen und Unklarheiten, die eine genaue Systematisierung oftmals erschweren. So wird ein *enges* Politikverständnis beispielsweise einerseits systemisch begründet – und damit von Handlungen entkoppelt, so wie im Verständnis Luhmanns. Andererseits wird es auf Handlungen bezogen, die entweder aus der Politik resultieren oder sich auf die Politik beziehen – während ersteres an den Aspekt der kollektiv bindenden Entscheidungen gebunden wird und somit ein *enges* Politikverständnis repräsentiert, schlägt letzterer eine Brücke zu einem *weiten* Politikbegriff, wobei hier (oft) soziale Handlungen an die kollektiv bindenden Entscheidungen rückgebunden werden – die letzten Endes nur der Staat treffen kann, und folglich wird der *enge* Politikbegriff mit einem *weiten* vermengt, was sich insbesondere im Konzept des politischen Handelns zeigt (vgl. dazu das Kapitel 6.1.6). Eine vergleichbare Problematik zeigt sich darin, wenn der *weite* Politikbegriff im Sinne des Handelns *normativ* begründet wird und Spielarten von Subpolitik ausschließt. Dieses Missverhältnis zeigt sich am besten an Hannah Arendts Politikverständnis, die zum einen einen *weiten* Politikbegriff repräsentiert, weil sie die Wechselseitigkeit aus Freiheit und Pluralität für das Handeln herausstellt. Zum anderen klammert sie Spielarten aus, die nach Beck Subpolitik sind – so etwa Konsumentscheidungen oder eine Politisierung privater Belange. Auf Arendts Politikverständnis wird im Kapitel 4.1.2 Bezug genommen, auf Beck unter 4.1.6 sowie 4.3.2b.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

politischem Handeln verstehen lässt, wobei letzteres, wie dargelegt, erst im Methodenteil entwickelt wird. Vorwegnehmen lässt sich allerdings schon hier, dass sich die Ansätze zwischen theorie- und empiriebasiert unterscheiden (vgl. Buchstein 2012: 20)[16], auch überwiegt sowohl beim Begriff der Politik als auch beim Konzept des politischen Handelns die Tendenz, das Politische an einen *engen* Politikbegriff rückzubinden – demnach gilt eine Handlung erst dann als politisch, wenn ein Akteur versucht, „die Zustimmung eines bzw. einer Zweiten zu erlangen", um „seinen bzw. ihren Willen (auch) gegen das Widerstreben eines bzw. einer Dritten durchzusetzen" (Hitzler 2001: 46). Im Vordergrund steht die „Herstellung und Durchsetzung kollektiv verbindlicher Entscheidungen" (Buchstein 2012: 18).[17]

Eine solche Sicht wäre für ein empirisches Forschungsvorhaben allerdings fatal. Sie würde nicht nur Herrschaft als Handeln legitimieren oder voraussetzen (können). Es stünde bereits im Vorfeld fest, was politisches Handeln ist bzw. nicht ist. Darum werden entsprechende Kriterien zum politischen Handeln erst im Methodenteil durch die Auseinandersetzung zwischen Theorie und Praxis herausgearbeitet. Was es zuvor allerdings braucht, ist ergänzend zum Begriff der Arbeit ein Verständnis dazu, was unter Politik respektive dem Politischen zu verstehen ist, da erst aufbauend darauf die empirische Untersuchung angelegt werden kann. So lässt sich die Politik als solche (und ein entsprechender Begriff) zunächst als Teilsystem in Anlehnung an Niklas Luhmann verstehen, weil nur sie die „Machtkapazität für kollektiv bindendes Entscheiden[s]" hat (Luhmann 2002: 87). Das Politische lässt sich darauf aber nicht reduzieren. Die Politik steht für die „*Organisation eines sozialen Lebenszusammenhangs*", worüber eine „*Macht* […] für die Durchsetzung auf das Ganze bezogener Vorstellungen sorgt" (Gerhardt 1990: 295, H. i. O.) – in Anlehnung an Mouffe ließe sich Politik auch als die „Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen" definieren, „durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konfliktfähigkeit organisiert" (Mouffe 2016: 16). Das Politische wirkt dagegen auf die Politik in einem rekursiven Wechselverhältnis ein. Damit sind weder die Politik noch das Politische reduktionistische Tatsachenbeschreibungen. Sie sind sich wechselseitig konstituierende Prozesse. Diese Wechselseitigkeit hat Thomas Meyer meines Erachtens passend in einen Politikbegriff überführt – unter Politik versteht Meyer „*die Gesamtheit der Aktivitäten*

16 Diese Unterscheidung nimmt Buchstein vor. Dazu stellt er „vier grundlegende Modelle des politischen Handelns" in Aussicht (Buchstein 2012: 23). Buchstein führt erstens rationalistische Modelle an (die sogenannten Rational-Choice-Theorien), zweitens die systemtheoretische Ebene (im Verständnis Niklas Luhmanns), drittens intrinsische Zugänge (in der Tradition Hannah Arendts) und viertens Modelle des kommunikativen Handelns (nach Jürgen Habermas). Diese Clusterbildung mag eine „Veranschaulichungshilfe" (ebd.) sein, um formale von normativen Theorien zu unterscheiden. Sie wirft aber normative Theorieansätze und handlungstheoretische Zugänge in einen Topf; sie übersieht, dass sich weder Luhmann noch Arendt für eine empirische Handlungsperspektive eignen (siehe weiterführend zu den Konzepten des politischen Handelns Hitzler 2001: 4; Rosa 2001: 26f.; 2012: 137; Massing 2012: 264; Detjen et al. 2012).

17 Ein Verständnis des Politischen, das auf die „Durchsetzung kollektiv verbindlicher Entscheidungen" abzielt, geht auf Easton (1975a, 1975b) zurück (vgl. Gadinger/Yildiz 2017; siehe auch Greven 2010: 74).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zur Vorbereitung und zur Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher und/oder am Gemeinwohl orientierter und der ganzen Gesellschaft zugute kommender Entscheidungen" (Meyer 2006: 41, H. i. O.). Meyers Definition ist darum so brauchbar, weil er den Begriff der Politik mit dem des Politischen verzahnt[18] – und er stellt zugleich eine ethische Dimension des politischen Handelns in Aussicht, ohne das eine oder andere vorauszusetzen[19]. So lässt sich der erste Teil seiner Definition durch die Betonung auf die „*Gesamtheit der Aktivitäten zur Vorbereitung und zur Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher […] orientierter […] Entscheidungen*" auf ein *enges* Politikverständnis beziehen, dem das „Medium der Politik [..] als *Macht*" obliegt (ebd.: 48, H. i. O.). Der zweite Abschnitt stellt dagegen durch die Hervorhebung „*und/oder*" sowie „*am Gemeinwohl orientierter* […] *Entscheidungen*" eine mögliche ethische Dimension des politischen Handelns heraus. Der Begriff kann somit als Bindeglied zwischen einem *engen* und *weiten* Politikbegriff sowie dem Begriff der Politik und dem des Politischen gelten – worauf sich bezogen politische Zielsetzungen empirisch untersuchen lassen.

Die Frage ist nur: Was ist das Politische? Die Forschung teilt sich dazu, grob vereinfacht, in zwei zentrale Lager. Die eine Seite versteht darunter eine antagonistische Handlungspraxis, die Widerstand erzeugt – gemeint ist die eingangs beschriebene *konfliktorientierte* Perspektive, womit Handeln auf „Macht, Konflikt und Antagonismus" abzielt (Mouffe 2016: 16). Die zweite Seite stellt dagegen das politische Assoziative heraus, das auf Kommunikation und Einigung basiert (vgl. Marchart 2010: 35ff.) – in dieser Perspektive zielt das Politische auf intersubjektives Handeln (Arendt) oder die Konsensorientierung (Habermas) ab. Es wäre allerdings wenig zielführend, auch hier bereits entsprechende Schablonen anzulegen. Vielmehr müssen die Zielsetzungen und entsprechende Umsetzungsstrategien im Methodenteil an dieser Schnittstellendynamik untersucht werden.[20] Im nächsten Schritt werden dazu weitere theoretische Zugänge vorgestellt. Die Ansätze reichen von Hannah Arendt über Karl Marx bis zu Cornelius Castoriadis, John Dewey, Hans Joas oder Hans Jonas. Die Zugänge sind nicht chronologisch sortiert. Sie werden anhand ihrer Gewichtung für die Forschungsfrage diskutiert. Den Ausgangspunkt bildet Arendts Triade aus Arbeit, Herstellen und Handeln, die nicht nur Arbeitshandeln, Herstellungskontexte und politisches Handeln unterscheidet. An ihr lässt sich die Frage diskutieren, ob Herstellen Handeln ist.

---

18 Meyer selbst nimmt eine solche Systematisierung allerdings nicht vor. So spricht er in Bezug auf die oben dargelegte Definition mal von Politik, dann vom „Doppelgesicht des Politischen" (Meyer 2006: 41).

19 Meyers Politikbegriff wird immer wieder falsch ausgelegt, da ihm eine Konsens- und Gemeinwohlorientierung unterstellt werden und das Konflikthafte abgesprochen wird (so beispielsweise von Regier 2023: 29). Bei genauem Hinsehen stellt Meyer jedoch zusätzlich das Medium der „*Macht*" heraus, das „allein [..] die Durchsetzung des verbindlich Gemachten" vermag (Meyer 2006: 48, H. I. O.). Meyer repräsentiert damit sowohl einen *engen* als auch *weiten* Politikbegriff.

20 Dieses Problem der Vorab-Kontrastierung zeigt sich auch in der Designforschung. Hier wird auf der einen Seite auf einen Begriff des Politischen zurückgegriffen, der sich auf die „Schaffung von strukturellen Bedingungen" und auf „gemeinschaftliches Handeln" bezieht (Unteidig 2013: 162). Auf der anderen Seite wird das Agonale herausgestellt (so etwa bei DiSalvo 2012; Braun 2018: 57ff.; Recklies 2018: 67ff. oder Unteidig 2018: 41ff.) – und damit das Politische an die Gegnerschaft gebunden. Das Kapitel 4.3.2.f. wird darauf und auf entsprechende Problematiken zurückkommen.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

4.1.2 Arbeit, Herstellen, Handeln: Hannah Arendt als Ausgangspunkt

Das Problem, dass Arbeitshandeln in Arbeitssoziologie und Politikwissenschaft bislang als kein politisches Handeln untersucht worden ist, lässt sich an keiner Theoretikerin besser nachzeichnen als an Hannah Arendt. Arendt verfasste 1958 ihr zentrales Werk „Vita activa", in dem sie Arbeit, Herstellen und Handeln unterscheidet – und das Herstellen vom Politischen trennt. Im Folgenden wird dargelegt, was Hannah Arendt unter den Begriffen versteht und welche Perspektive sich in Bezug auf die Forschungsfrage bietet. Im Fokus stehen bei Arendt zwei Dinge: erstens die Veränderungen der modernen Arbeitswelt, die sie über die Begriffe Arbeit und Herstellen ins Zentrum rückt, zweitens die konstitutiven Bedingungen für das Politische, die Arendt unter dem Begriff des Handelns fasst. Hier schließt die Studie mit der Frage an, ob Herstellungsformen als politisches Handeln verstanden werden können, was Arendt verneint, was der Diskurs zum Selbermachen und weite Teile der Designforschung aber seit Jahren voranstellen.

Was versteht Hannah Arendt unter Arbeit, Herstellen, Handeln? Und warum unterscheidet sie die drei Bereiche? Arendts Ziel ist es, die grundlegenden menschlichen Aktivitäten darzulegen. Im Zentrum steht, in Anlehnung und Abgrenzung zu Heidegger[21], die Natalität des Menschen und die sich daraus ergebenden menschlichen Tätigkeitsformen. So arbeitet der Mensch zunächst nur, um seinen Fortbestand zu sichern – Arbeit ist überlebensdienliche Notwendigkeit. Erst über das Herstellen[22] stellt er die Dinge her, die er zum Leben braucht – dauerhafte Güter für den Lebensbestand. Damit ist der Mensch noch nicht politisch. Politisch wird er erst, wenn er handelt, wenn er in Beziehung zu anderen tritt und frei von Zwecken ist. So bräuchte der Mensch zum Überleben nicht mal politisch zu sein, dazu würde schon das Arbeiten und Herstellen genügen (vgl. Brunkhorst 1994: 30). Um aber in Freiheit zu leben, muss er politisch werden. Dazu reicht es nicht, nur zu arbeiten oder herzustellen.[23] Alle drei Bereiche sind nach Arendt keine in

21 Nach Arendt ist die Welt kein Faktum, indem Sein oder Dasein bereits existieren. Die Welt entsteht prozessual durch zwischenmenschlichen Bezug – über das Handeln. Nach Heidegger dagegen ist das Dasein bereits in der Welt (vgl. Brunkhorst 1994: 30f.). Bei allen Unterschieden, die zwischen Arendt und Heidegger ausgemacht werden können, bestehen dennoch Gemeinsamkeiten. Wie Lili Zhang herausgearbeitet hat, betrachten beide die Welt als Phänomen. Heidegger verwendet dazu den Terminus ‚Dasein' als Bezeichnung für dasjenige Seiende, dem die Welt bereits gegeben ist. Für Arendt ist dagegen die Intersubjektivität das Entscheidende, woraus Weltbezug und Handeln wird, wenngleich sie, wie Zhang betont, mit der Gleichsetzung von Sein und Erscheinen an die Phänomenologie Heideggers anknüpft (vgl. Zhang 2006: 49ff.).

22 Hannah Arendt bestimmt das Herstellen in Anlehnung an die Antike als „Zweck-Mittel-Kategorie" (Arendt 2013: 183ff.). Damit grenzt sie das Herstellen nicht nur vom Politischen ab, weil das Politische von Zwecken befreites Handeln sein müsse. Sie trifft eine Unterscheidung zur Kunst, die den Gesetzmäßigkeiten des „Brauchen und Gebrauchen" (ebd.: 201) entkommen könne.

23 Das Herstellen ist nach Arendt zwar nicht „antipolitisch", das ist für sie nur das Arbeiten (Arendt 2013: 270). Das Herstellen bleibt dennoch „unpolitisch" (ebd.), weil es eine Zweckwelt repräsentiert. Den Grund dafür macht sie an der Unterscheidung von Souveränität und Meisterschaft fest: Ersteres steht für das Handeln, „wo Viele im Für- und Gegeneinander für sich selbst gutsagen und sich für Umstände, die sie nicht voraussehen können, [..] binden". Die Meisterschaft dagegen sei zu leisten, „wo ein Einzelner sich von allen isoliert und in dieser Isolierung sich an nichts bindet, weder an sich selbst noch an andere, außer an sein Werk" (ebd.: 314).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sich geschlossenen Tätigkeitsfelder, sie sind aber zu unterscheiden. Sie bilden das gesamte Spannungsfeld menschlicher Tätigkeiten ab.

Was ist der Grund, weshalb Arendt das Herstellen vom politischen Handeln trennt? Und warum ist ihre Analyse hilfreich für diese Studie? Im Zentrum steht bei Arendt eines: die Sorge um die Welt. Das ist der Ausgangspunkt ihrer Analyse. Damit wendet sie sich sowohl den Konstitutionsbedingungen des Politischen als auch der Arbeitswelt zu. Ihre Sorge ist, dass das Politische in einer sich rationalisierenden Welt verloren geht – und die Fremdbestimmung vor die Urteilskraft tritt. Arendt macht das am Wandel menschlicher Tätigkeitsfelder fest, dafür steht bei ihr *Vita activa:* die Arbeit, das Herstellen und das Handeln.[24] Stand der Begriff ursprünglich für den „Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis", habe er mit Verschwinden des antiken Stadt-Staates seine eigentliche „politische Bedeutung" verloren, weil man begonnen habe, „alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt" zu unterziehen (Arendt 2013: 24). Zum einen stehe die *Vita activa* seitdem für die permanente Aktivierung im Leben, und darüber skizziert Arendt den Aufstieg der modernen Arbeitswelt, der sich ab dem 17. Jahrhundert vollzieht. Zum anderen kommt es Arendt zufolge zur Verzweckung des Politischen, was der aufkommenden Bürokratie und der Dominanz der Naturwissenschaft geschuldet sei.

Es wäre allerdings wenig hilfreich, Arendts Positionen eins zu eins in den heutigen Zeitgeist einzuschreiben. Arendt hat „Vita activa" Ende der 1950er Jahre verfasst[25], als sich die Massenindustrialisierung durchsetzt. Es gibt in dieser Zeit weder einen Ökologiediskurs im heutigen Ausmaß noch eine Debatte über sozialverantwortliches Unternehmertum. Die Befreiung des Subjekts ist immer eine von Arbeit und den Zweckbestimmungen des Lebens. Zudem hat Hannah Arendt am eigenen Leib erfahren müssen, wie der Zweck als Mittel das Politische pervertiert: Der Staat hat in der Nazizeit Willkür vor die Freiheit gestellt. Arendt muss 1933 als Jüdin aus Deutschland emigrieren. Sie wird

---

24 Die *Vita activa* (die tätige Lebensweise) steht der *Vita contemplativa* (griechisch *Bíos theōrētikós*, die betrachtende Lebensweise) entgegen. Im Grunde handelt es sich dabei um die Gegenüberstellung von Erkennen und Handeln, die weitestgehend auf Aristoteles zurückgeht und worauf sich Hannah Arendt bezieht – wozu sie aber eine Korrektur vornimmt: Ist die *Vita contemplativa* bei Aristoteles die höchste Lebensform, ist es bei Arendt umgekehrt. Arendt will die *Vita activa* neu positionieren, um dem Handeln einerseits Arbeit und Herstellen gegenüberzustellen, da die klassische Antike den Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen ignoriert habe (vgl. Arendt 2013: 102). Andererseits will sie der „Politikvergessenheit" (Marchart 2005: 79) der philosophischen Tradition begegnen, die bekanntermaßen die *Vita contemplativa* vor die *Vita activa* gestellt hat – das wiederum vor dem Hintergrund, um der Gefahr des Niedergangs der Freiheit als Voraussetzung für das Politische in der Neuzeit etwas entgegenzusetzen.

25 Der ganze Widerstreit, der sich im Anschluss an Arendts Werk entzündet hat, kann hier nur verkürzt werden (siehe zur Vertiefung Jaeggi 1997; Vollrath 1992, 1993, 1995, 1996; Ax 2009; Geisen 2011; Bluhm 2001, Gess 2001; Negt 2002: 312ff., 2011: 386ff.; Bonacker 2002; Marchart 2005; 2008; Kräuter 2009; Bedorf 2010: 18ff.; Sigwart 2012). So hält man Arendt beispielsweise vor, ihr Politikverständnis sei von einem „Anti-Institutionalismus" durchsetzt (siehe die Diskussion bei Bonacker 2002: 211), weil sie sich auf die Initiative der Subjekte konzentriere, zugleich aber politische Strukturdimensionen außer Acht lasse (vgl. Bluhm 2001: 73). Auch fehle ihr ein realistischer Politikbezug, da sie Gewalt aus ihrem Politikverständnis ausklammere. Letzteres wird u.a. von Mouffe (2015, 2016: 16ff.) oder Marchart (2008: 196f.) kritisiert, weil Politik immer gewaltförmig sein könne – um nur die wichtigsten Kritikpunkte zu nennen.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1937 staatenlos. Schon darum kann sich das Politische in ihren Vorstellungen in keinen Arbeits- und Herstellungsformen verkörpern. Schon deshalb ist das Politische für sie immer mehr als nur der Staat:[26] Das Politische ist das Handeln frei von Fremd- und Zweckbestimmung.[27] Denn der Zweck könne, so Arendts Sorge, immer Fremdzweck werden. „Solange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgend jemand davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen" (Arendt 2013: 291).[28] Hier öffnet sich für Arendt Tür und Tor für Despotie und Herrschaft.

Die Frage ist nur, um welche Zwecke es heute, 65 Jahre nach ihrer Analyse, geht oder gehen könnte. Die Frage stellt sich schon darum, weil die ökologische Krise neue Lösungen verlangt, die vor Arbeits- und Produktionsformen nicht Halt machen, und auch hier kann man an Arendt anschließen: Zum einen kam sie nämlich dem Nachhaltigkeitsdiskurs zuvor, indem sie die Produkte des Herstellens als welche „von Dauer, Haltbarkeit, Bestand" klassifizierte und der Massenfertigung entgegenstellt hat (Arendt 2013: 150). Zum anderen hat sie bestimmte Entwicklungen (noch) nicht im Blick gehabt – oder ihnen keine Aufmerksamkeit geschenkt. Für Arendt schien klar: Das Herstellen ist „künstlich denaturiert" (ebd.: 175). Es ist weder etwas Ökologisches im Sinne arbeitsinhaltlicher Verantwortung noch etwas Politisches über Herstellungsformen. Zugleich ist das Herstellen Ausdruck selbstbestimmter Arbeit, wenn auch die Zweck-Mittel-Relation des Herstellens symptomatisch für den Niedergang der politischen Frage ist – nach Arendt ist die Zweckbestimmung seit der Neuzeit vor die politische Frage getreten. Und in diesem Punkt wendet sie sich nicht nur von der Französischen Revolution ab, die ihres Er-

26 Arendts Verhältnis zum Staat bleibt letztlich ambivalent: Auf der einen Seite ist das Politische das Handeln der Vielen – es darf sich nicht auf den Staat reduzieren. Auf der anderen Seite fordert sie u.a. die Anerkennung der Juden und Jüdinnen als Volk (vgl. Blättler 2000), um totalitäre Willkür zu verhindern. Nicht zuletzt darum setzt Arendt das Handeln in Beziehung zu Ordnungen und zum Staat (vgl. Meyer 1994: 210f.; Gess 2001; Solmaz 2016): Handeln bedarf eines institutionellen Rahmens, damit es „nicht ins Leere" läuft (Gess 2001: 190).

27 In diesem Punkt lässt sich ein klarer Unterschied im politischen Denken Hannah Arendts zu Max Weber ausmachen: Weber führt Sinn und Zweck zusammen, Arendt trennt beides. Wie Winfried Thaa herausgearbeitet hat, sucht Weber „in der willkürlichen, aber wertbezogenen Zwecksetzung durch das Individuum bzw. den charismatischen Führer Rettung vorm Sinn- und Freiheitsverlust der Moderne", während für Arendt „die Verallgemeinerung von Zweck-Mittel-Beziehungen gerade das Grundübel neuzeitlicher Gesellschaften" ist: Weber will „formal rationalisierte Organisationen politisieren, indem er sie den wertrational bestimmten Zwecken starker Führer unterstellt. Für Arendt dagegen liegt zwischen Zweckrationalität und politischem Handeln der denkbar größte Widerspruch" (Thaa 2011: 37).

28 Die „Versuchung, menschliches Handeln am Modell des Herstellens von Gegenständen zu orientieren", ist nach Arendt „nicht neu". Sie sei aber „niemals so mächtig und bedeutungsvoll wie in den letzten hundert Jahren" hervorgetreten (Arendt 1991 [1951]: 712).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

achtens die politische Frage verdrängt hat (vgl. Arendt 2019: 75ff.).[29] Sie stellt sich Marx in den Weg, der die soziale Frage zur politischen erklärt habe.[30]

Zusammengefasst heißt das: Der Homo faber ist bei Arendt der „Hersteller von Dingen" (Arendt 2013: 191)[31], der Produkte für die Welt schafft und sie mit „dem Resultat seiner Tätigkeit" (ebd.: 170) konfrontiert – Herstellen ist kein Handeln. Es ist die Verdinglichung weltlicher Erfahrung, wovon das Handeln zu befreien ist. Denn Pluralität und Freiheit können nach Arendt nur im Wechselverhältnis entstehen[32], wenn der Mensch frei von Zwecken ist.[33] Handeln dagegen ist Machen als Vollzug. Es basiert auf Sprechen und Aushandeln. Schon darum greift Arendt so leidenschaftlich auf die antike *Polis* als Leitbild zurück, die für sie der erste historische Ort war, an dem „alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang

29 Letztlich ist für Arendt nur die Amerikanische Revolution erfolgreich gewesen, weil es nur ihr gelungen sei, das Ziel der „Gründung der Freiheit" zu verwirklichen, während die Französische Revolution die politische Frage nach der Freiheit in die Frage des Glückes für das Volk verwandelt habe (Arendt 2019: 75ff.).

30 Arendt wirft Marx vor, er habe das Scheitern der Französische Revolution daran festgemacht, dass sie die soziale Frage hätte „nicht [..] lösen können" (Arendt 2019: 76). Für Arendt liegt das Problem allerdings darin, dass die politische Frage nach der Freiheit zur sozialen wurde: Die Armutsbekämpfung sei vor die Freiheitsfrage getreten. Marx habe damit eine „Transformation der sozialen Frage in einen politischen Faktor ersten Ranges" vollzogen (ebd.: 77). Diese Perspektive übersieht allerdings, dass das „Reich der Freiheit" bei Marx da beginnt, „wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion" (Marx 2018b: 828).

31 Der Begriff des Homo faber stammt aus dem Lateinischen und meint so viel wie „den Menschen als Hersteller von Dingen" (Sennett 2009: 16). Nach Sennett kommt der Begriff erstmals in der Renaissance auf. Laut Bernhard Irrgang war es Henri Bergson, der den Homo faber als erster im Spannungsfeld von menschlichem Leib und technischer Welt verortet hat (vgl. Irrgang 2010: 17ff.).

32 Nach Hannah Arendt ist Pluralität die „grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens", die sich auf zweierlei Weise „als Gleichheit und als Verschiedenheit" manifestiert (Arendt 2013: 213). Ohne Gleichartigkeit könne es „keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt" geben. Ohne Verschiedenheit bedürfte es „weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung" (ebd.; siehe auch Loidolt 2018).

33 Freiheit ist bei Hannah Arendt keine individuelle Nutzenmaximierung im Sinne von „Ich tue, was ich will" (Arendt 1994: 213). Sie ist die Voraussetzung dafür, dass Menschen unter den Bedingungen der Gleichheit in Beziehung zueinander treten und handeln können.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

oder Gewalt" (Arendt 2013: 36f.).[34] Und ihre Sorge war, dass diese Zwanglosigkeit in einer Welt der Arbeitsglorifizierung verloren geht.[35]

Wie aktuell ist Hannah Arendt heute? Was wären heutige Sorgen um die Welt? Ist das, was Arendt vor 70 Jahren als Bedrohung niederschrieb, die Prinzipienübertragung des Herstellens auf die Politik, eine Chance zur Neubestimmung des Politischen? Es war Hans Jonas (2020 [1979]), der die Sorge zwei Jahrzehnte später als neue Verantwortungsethik begründet hat – auf Jonas wird im Kapitel 4.1.4 zurückzukommen sein. Die zentrale Frage sei hier aber schon vorweggenommen: Sind es die Zweckbestimmungen, die heute politisch sind? Kehrt sich das um, was Habermas in der „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) die Abschwächung eines „institutionalisierten Verteilungskonfliktes" nannte? Nach Habermas haben sich seit den 1960er Jahren Konflikte von der „materiellen Produktion" zum Kampf um kulturelle Lebensformen und die Sozialintegration verschoben (ebd.: 576). Findet hier eine erneute Umkehrung statt? Sind es die materiellen Bedingungen, die heute politisch sind? Eine solche Perspektive würde nicht nur an die Diskussion um das Anthropozän und den menschengemachten Klimawandel durch das Übertreten planetarischer Grenzen anschließen (vgl. Laux 2018: 16ff.; Altvater 2018). Es würde den Diskurs um nachhaltige Arbeit (Barth et al. 2016a; Becke/Warsewa 2017; Neckel 2018) mit einer politikwissenschaftlichen Perspektive verbinden – und an die politische Designtheorie anschließen.

Hannah Arendt bildet damit den Ausgangspunkt für diese Studie, und aus mindestens vier Gründen ist „Vita activa" für den vorliegenden Forschungskontext essenziell: Erstens hat Arendt eine historische Perspektive zum Wandel der Arbeitswelt und von politischen Handlungsformen herausgearbeitet, die ab Kapitel 4.2 Gegenstand sein wird, und die Frage ist, ob und wie sich heute beides bedingt. Zweitens hat Hannah Arendt

34 Arendt lehnt ihr Politikverständnis an die *Polis* und Aristoteles an, sie nimmt im Wesentlichen aber vier Korrekturen vor: Erstens fügt sie den drei Lebensweisen Aristoteles *Bios apolaustikos* (Leben der Lust), *Bios politikos* (politische Lebensform) und *Bios theoretikos* (betrachtendes Leben) Arbeit und Herstellen als Facetten hinzu, da sich alle drei Lebensweisen bei Aristoteles „im Bereich des ‚Schönen' abspielen" würden (vgl. Arendt 2013: 23). Zweitens ist der Mensch bei Arendt nicht einfach *Zoon politikon* (vgl. Arendt 2015: 37; vgl. auch Bedorf 2010: 17). Politisch wird der Mensch erst, wenn er handelt. Drittens fügt sie der Aristotelischen *Praxis*, also dem Bereich des Politischen, ein pluralistisches Moment hinzu (vgl. Höffe 1993a: 19; Gisler 2005; Gutschker 2002). Im Gegensatz zu Aristoteles, der eine Gemeinschaft von Gleichen konstruiert und den Ausschluss vieler legitimiert (Aristoteles 2003: 1328a, 338ff.), geht es Arendt um den Zusammenschluss der Verschiedenen unter gleichen Bedingungen (vgl. dazu Gisler 2005). Viertens befreit Hannah Arendt die Praxis-Poiesis-Relation von Aristoteles vom teleologischen Charakter, vom Zweck durch ein Ziel. Nach Aristoteles sind alle Tätigkeitsformen zielbestimmt (vgl. Aristoteles 2018 [1837]: 1094a, 43f.). Das Ziel der Praxis ist die Handlung – sie ist *actio immanense*. Das Ziel der *Poiesis* liegt dagegen in der Vollendung – sie ist *actio transcendenz* (vgl. Höffe 1993a: 19). So läge das Ziel der *Poiesis* beispielsweise in der Vollendung eines Produkts. Hannah Arendts Kritik lautet hierzu, dass die *Praxis* bei Aristoteles selbst nicht von Zwecklogiken befreit sei (Aristoteles 2003: 1328a, 338ff.; siehe dazu Thaa 2011: 83). Darum wendet sie sich von jenen Zweckbestimmungen ab, die das Politische bestimmen können.

35 Nach Arendt setzt damit die schleichende Entpolitisierung als „Absterben des öffentlich politischen Bereiches" ein (Arendt 2013: 69), deren Anfang sie nach dem Untergang des Römischen Reiches ausmacht, als die „Politik als Rechtsetzung" einsetzt (Bedorf 2010: 17).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

maßgeblich dazu beigetragen, dass sich in der Politikwissenschaft über die Jahre ein erweiterter Politikbegriff durchgesetzt hat, wenngleich sie die Politisierung privater Belange zurückgewiesen hat[36] und Formen des Herstellens vom Politischen trennt. Gleichwohl reduziert sie das Politische weder auf den Staat noch auf Handlungsformen, die sich nur auf den Staat beziehen – und die Frage ist, ob Herstellungsformen heute zu diesem erweiterten Politikbegriff gehören.[37] Drittens hat Arendt den Begriff des Selbermachens schon früh bestimmt, wenn sie auch nirgends vom Selbermachen spricht, aber vergleichbares meint. Im Grunde hat sie sogar zwei Begriffe des Selbermachens herausgearbeitet – zum einen das politische Selbermachen als „Einen-Anfang-Setzen-und-etwas-Beginnen" (Arendt 2015: 49)[38], zum anderen das materielle Selbermachen als Herstellen[39] – und die Frage wäre, ob sich beides verzahnt. Viertens, und abschließend, hat Hannah Arendt Subjektivierungsprozesse im Spannungsfeld von Arbeit, Herstellen und Politik vorweggenommen. Arendts Prognose, dass mit Verschwinden des antiken Stadt-Staates auch die politische Bedeutung der *Vita activa* geschwunden sei und mit Beginn der Neuzeit die menschliche Aktivierung (auch) zur Marktaktivierung wurde, kam arbeitssoziologischen Thesen zur *aktiven* Subjektivierung im Grunde zuvor (vgl. Kapitel 2.3), und man fragt sich, warum sie in der Arbeitssoziologie vergleichsweise unbedeutend ist. Arendts zentrale Frage war: Für was aktivieren sich die Subjekte? Wie kommt es, dass sich Arbeit als Ausdruck von Mühsal und Plage in der Antike zur höchsten Tätigkeitsform in der Neuzeit wandelte und Aktivierung heute für Marktaktivierung steht? Hannah Arendt lässt sich damit sowohl auf den arbeitssoziologischen Subjektivierungsdiskurs als auch auf Formen von Subpolitik (Beck 1993) beziehen. Allerdings kann man ihr keine normative politische Perspektive des Herstellens abgewinnen, weil sie dem Homo

36 Ob Arendt der These „das Private ist politisch" entgegenstand, bleibt bis heute eine Streitfrage: Auf der einen Seite wird argumentiert, dass Arendt in der „Politisierung des Privaten" einen „Rohstoff des Politischen" bestimmt hat (so die Argumentation bei Kemper 1993: 9). Schließlich sei das Politische das Handeln der Subjekte, das aus den Lebenskontexten resultiere. Auf der anderen Seite hat Arendt die Politisierung individualisierter Lebenswelten als Gefahr der Bedürfnisbefriedigung zurückgewiesen (vgl. Meyer 1994: 217). Politische Fragen sind nach Arendt immer Angelegenheiten aller als Teil der Öffentlichkeit. Damit ist das Politische keine solipsistische Praktik Einzelner. Es ist das Handeln der Vielen, das öffentlich wird (vgl. Bedorf 2010: 16ff.).

37 Arendt hat schließlich selbst die Tür zur Frage einen Spalt aufgestoßen, ob das Herstellen politisch sein kann. So legt sie dar, dass der Homo faber den Kreislauf der Fremdsteuerung durchbrechen könne, wenn er „Dinge" zum „‚Zweck an sich'" deklariert (Arendt 2013: 183) – damit wäre das Herstellen kein Fremdzweck. Gleichwohl stellt sich Macht nach Arendt erst in sozialen Beziehungen her, wenn die Menschen zusammen handeln.

38 Selbermachen steht bei Arendt für kein solipsistisches Tun oder Alleine-Machen. Es ist das Anfangen-können als Initiative-Ergreifen, indem man andere für sich gewinnt.

39 Inwiefern das Herstellen bei Arendt immer materielles Selbermachen ist, dazu lässt sich spekulieren. Denn einerseits verwendet sie Begriffe wie „Machen" oder „Fabrizieren" (Arendt 2013: 375) – und verdeutlicht, dass das Herstellen Dinge für den Gebrauch und nicht für den Verbrauch schafft, womit das Herstellen der Massenfertigung entgegensteht. Andererseits werde das Herstellen mittlerweile „von vielen zusammen und fabrikmäßig betrieben" (Arendt 1991: 713). Man könnte auch sagen: Das Herstellen schließt bei Arendt das materielle Selbstherstellen mit ein. Es reduziert sich nicht darauf.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

faber schlussendlich sämtliche Sinnkontexte abgesprochen hat.[40] Gefragt werden kann aber, ob sich im Herstellen eine neue politische Dimension zeigt.

Hannah Arendt bietet darum Anlass zur Diskussion. Und in drei zentralen Punkten kann ihre Triade aus Arbeit, Herstellen, Handeln neu gedacht bzw. einer Diskussion unterzogen werden: Erstens lässt sich fragen, wie Christine Ax angeregt hat, ob sich in Arendts Begriff des Herstellens Formen von „Könnerschaft" zeigen (Ax 2009: 25ff.). Ax sieht darin, in der handwerklichen Produktion, eine Chance zur Neubestimmung von Arbeit, und die Frage ist, ob das Herstellen dadurch eine neue politische Dimension hat – unabhängig davon, ob die Akteure mit politischen Zielen handeln.[41] Zweitens kann der Begriff der Kreativität in Rekurs auf Arendt überprüft werden. Diesen Versuch haben Autoren wie Claus Leggewie (1994a: 7) oder Harald Bluhm (2001: 88) unternommen. Diese Perspektive übersieht allerdings, dass Arendt nicht von Kreativität, sondern von Initiativität spricht. Die Frage aber, die Leggewie und Bluhm stellen, ist die richtige: Stehen kreative Handlungsformen für ein neues politisches Vermögen durch die Begründung von Neuem? Drittens wird Arendts Freiheitsbegriff jüngst unter ökologischen Vorzeichen neu gelesen – Herstellen wird zum ökologischen Imperativ umgedeutet. Diesen Spagat hat u.a. Maike Weißpflug vollzogen, die im Arendtschen Denken eine neuzeitliche Sensibilisierung zu den „Grenzen des Machbaren" im Gesellschaftlichen, Politischen und Ökologischen ausmacht (Weißpflug 2020, vgl. auch 2019). So schlüssig diese Sicht ist, übersieht sie, dass es Arendt primär um intersubjektive Beziehungen geht. Sie hat keine Umweltschutzüberlegungen ins Zentrum gestellt, die aus dem Handeln oder Herstellen resultieren.[42] Arendt hat nicht mal einen Ökologiebegriff (im Sinne der Verantwortung) entworfen. Herstellen ist bei Arendt geradezu die Überhöhung gegenüber der Natur. Die Rückführung von Produkten in den Naturkreislauf wäre auch kein Zeichen ökologischer Verträglichkeit. Wenn ein Produkt wieder zur Natur werden würde, wäre

40 Diese Sicht mag etwas verwirren, weil Autoren wie Sennett (2009) oder Ax (2009, 2019) Arendt eine *normative* Form der Subjektivierung zuschreiben – Sinn wird hier als gesellschaftlich sinnvolle Tätigkeit verstanden. Hannah Arendt versteht Sinn aber – in Abgrenzung zum „Zweckprogressus ad infinitum" – als intersubjektives Beziehungsgeflecht, das zweckfrei sein muss. Darum ist der Homo faber auch „unfähig, Sinn zu verstehen", „sofern er ein herstellendes Wesen ist und keine anderen Kategorien kennt als die Zweck-Mittel-Kategorie" (Arendt 2013: 184).

41 Der Fehler, der diesem Diskurs obliegt, ist, dass Christine Ax im Begriff des Herstellens bei Arendt einen „Akt der Freiheit" erkennen will (Ax 2009: 87), wonach Herstellen für Kreativität und Könnerschaft steht. Sennett stimmt in dieses Konzert ein und attestiert Arendt, dass sie die Subjektivierungsfigur des Homo faber als erste auf die Politik übertragen habe (vgl. Sennett 2009: 16). Beides trifft nicht zu: Das Herstellen ist bei Arendt Ausdruck einer Zweck-Mittel-Kategorie. Es ist das Gegenteil von dem, was sie unter Freiheit oder dem Politischen versteht.

42 Eine ökologische Perspektive lässt sich Hannah Arendt zwar in dem Punkt abgewinnen, dass der Mensch nach Arendt nicht alleine lebt, sondern dass viele Menschen die Welt bevölkern. So sei der Mensch theoretisch imstande, „alles organische Leben auf der Erde zu vernichten" und „die Erde selbst zu zerstören" (Arendt 2013: 342). Allerdings leitet Arendt daraus keine Verantwortungsperspektive des Herstellens im Sinne des Handelns ab. Nach Hannah Arendt greifen sowohl Arbeit als auch das Herstellen in die Natur ein. Nur das Handeln ist diejenige Form der *Vita activa*, die für Pluralität steht, weil sie sich „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt" (ebd.: 16f.).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

es Ausdruck eines schlecht hergestellten Produkts, weil es wieder zur Natur wird (da es dann keines von Dauerhaftigkeit und Bestand ist).[43]

Das heißt: Hannah Arendt bildet den Ausgangspunkt für den folgenden Theoriediskurs. Ihre Analyse reicht aber nicht aus, um Arbeitshandeln als politisches Handeln zu untersuchen. Darum wird im nächsten Schritt auf den Arbeitsbegriff von Karl Marx zurückgegriffen, der nicht nur eine Subjektivierungs- als Produktperspektive bietet. Marx stellt eine ökologische Dimension des Handelns in Aussicht. Allerdings kommt die Marxsche Theorie zur Frage, ob das Herstellen etwas Politisches ist, an Grenzen.

4.1.3 Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx: Türöffner für eine politische Perspektive auf Arbeit?

Hannah Arendt, das wurde im vorherigen Kapitel gezeigt, hat das Herstellen vom Politischen getrennt – und dazu Arbeit und Herstellen vom Handeln unterschieden. Bei Karl Marx wird diese Trennung aufgehoben, zumindest nimmt er keine Unterscheidung vor (vgl. Schnabl 1999: 121). Das heißt nicht, dass Arbeit oder das Herstellen damit gleich politisch sind. Es bedeutet der Frage nachzugehen, was bei Marx am Herstellen politisch sein kann: Bietet sich bei Marx eine politische Perspektive auf Produktionsformen?

Zunächst ist das Politische bei Karl Marx nicht das, was im gegenwärtigen Diskurs des Selbermachens vielfach als politisch gilt. Marx geht es um die Aufhebung gesellschaftlicher Klassen durch den Zusammenschluss assoziierter Produzenten (vgl. Röhrich 2018: 5). Das Politische ist aber weder eine arbeitsinhaltliche normative Kategorie noch ökologisches Arbeitshandeln; letzteres ist das, was im Diskurs um das Selbermachen vielfach als gesellschaftspolitisch festgeschrieben wird. Gleichwohl lassen sich Parallelen ziehen: Sowohl bei Marx als auch im Diskurs um das Selbermachen steht eine Gesellschaft im Vordergrund, in der die Menschen ihren Fertigkeiten und Fähigkeiten selbstbestimmt nachgehen können. Auch spricht sich Marx gegen ökonomische Vorherrschaft und staatliche Dominanz als Ausdruck gesellschaftlicher Macht aus.[44] Insgesamt, so lässt sich sagen, hatte Marx eine Gesellschaft vor Augen, in der sich Freiheit und Gerechtigkeit wechselseitig verwirklichen – und in diesem Punkt sind Hannah Arendt und Karl Marx nicht weit voneinander entfernt.[45]

---

43 Auffällig ist insgesamt Arendts negative Sicht auf Naturkreisläufe. Einerseits beschreibt sie das Herstellen als Gewaltakt gegenüber der Natur. Andererseits stellt sie Kreislaufprozesse der Arbeit als Notwendigkeit heraus – und problematisiert darüber, dass sich der Mensch vernutzt: Was sich „im Gebrauchtwerden abnutzt, ist Dauerhaftigkeit und Haltbarkeit" (Arendt 2013: 162). Damit geht Haltbarkeit Arendt zufolge verloren, wenn der Mensch Dinge gebraucht. Eine mögliche Rückführbarkeit von Materialien in die Natur nach dem Gebrauch ist bei Arendt nicht vorgesehen.

44 Marx geht, wie Thomas Geisen darlegt, „vom Standpunkt des Kapitals und der bürgerlichen Klasse her argumentierend" davon aus, dass die „bürgerliche Klasse über die Herrschaft im Staat verfügen" müsse, weil der Staat nur so seine Funktion im Produktionsprozess erfüllen könne (Geisen 2011: 355). Der Staat bildet bei Marx eine „vermittelnde Instanz zwischen ökonomischer und politischer Macht" ab, die zur „Ausübung bürgerlicher Herrschaft" führt (ebd.: 215). Im Diskurs um das Selbermachen ist das Politische dagegen die eigens definierte Unabhängigkeit, in deren Kontext der Staat – diesen Eindruck gewinnt man – kaum eine Rolle spielt.

45 Auffällig ist, dass in der Arendt-Marx-Rezeption die Unterschiede überwiegen, wobei die Gemeinsamkeiten nicht minder beachtlich sind. Sowohl Marx als auch Arendt geht es um Freiheit und Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Welche Perspektiven bieten sich bei Marx in Bezug auf das Selbermachen oder Selbstherstellen? Diese Frage zieht drei Fragen nach sich. Erstens: Was versteht Marx unter Arbeit? Zweitens: Welches Politikverständnis liegt ihm zu Grunde? Drittens: Hat das Herstellen bei Marx eine gesellschaftspolitische Dimension?

Zur ersten Frage, was Arbeit bei Marx ist, liefert Marx eine klare und doch weitreichende Antwort:[46] Arbeit ist „ein Prozeß zwischen Mensch und Natur […], worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne [*sic!*] Tat vermittelt, regelt und kontrolliert" (Marx 2018a [1867]: 192). Arbeit ist damit weder auf einen ökonomischen Vorgang verengt noch auf den bloßen Stoffwechsel mit der Natur reduzierbar. Über Arbeit verändert der Mensch „seine eigne [*sic!*] Natur" als Leiblichkeit, zugleich die äußere als „Naturstoff" – und damit die Umgebung, der er als „Naturmacht" gegenübertritt, indem er mittels „seiner Leiblichkeit" die „angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand" in Bewegung setzt (ebd.). Arbeit ist demnach nicht nur abstrakte geistige Arbeit wie in der Hegelschen Denkart (vgl. Marx 1968: 574, siehe auch Joas 1996: 136f.). Sie ist eine geistige und körperliche Tätigkeit, zugleich die Aneignung und Umformung der natürlichen Welt, die der Mensch zu seiner eigenen macht (vgl. Voß 2018: 34ff.). Arbeit ist bei Marx nicht mal auf Menschen beschränkt. Sie ist selbst bei Tieren zu finden, beim Menschen wird sie nur zur bewussten zweckgerichteten Form, da der Mensch ideell vorgestellte Ziele verfolgt. Ein solch weit gefasster Arbeitsbegriff stößt nicht nur Türen zu sämtlichen Tätigkeitsformen auf – Arbeit kann Lohnerwerbsarbeit, aber auch unbezahlte Eigenarbeit oder gesellschaftspolitische Bürgerarbeit sein. Der Marxsche Arbeitsbegriff erfasst weitergedacht auch Formen des politischen Handelns. Umgekehrt heißt das nicht, dass Arbeit damit gleich politisches Handeln ist.

Was ist politisches Handeln bei Karl Marx? Verkürzt gesagt ist das Politische bei Marx der Kampf um die Interessen der besitzlosen Massen. Marx hat keine eigenständige politische Theorie entwickelt; das Politische ist „keine abstrakte Analyse". Es ist eine „*Anleitung zum Handeln*" (Beyme 2009: 354, H. i. O.). Arendts Vorwurf[47], Marx habe das Politi-

---

rechtigkeit, und beide verteidigen eine herrschaftsfreie Gesellschaft: Während Arendt von Weltentfremdung spricht, hebt Marx die Subjektentfremdung hervor. Ein klarer Unterschied lässt sich dagegen in der sozialen Frage ausmachen: Für Marx ist sie eine politische, für Arendt nicht, wenngleich beide an der Revolution festhalten und das Scheitern der Revolutionen im 18. Jahrhundert betrauern (vgl. Arendt 2019: 75ff.; siehe auch Geisen 2011: 357ff. und die Fußnote 30 auf Seite 57).

46 Es ist an dieser Stelle nicht möglich, und nicht sinnvoll, den Marxschen Arbeitsbegriff in seiner analytischen Ganzheit zu entfalten. In dieser Studie wird lediglich auf die Aspekte eingegangen, die für den Forschungskontext von Relevanz sind. Eine gute Übersicht zum Diskussionsstand des Marxschen Arbeitsbegriffs findet sich bei Voß (2018).

47 Die Liste der Kritik, die Arendt Marx an diesem Punkt entgegenbringt, ist lang. Im Spannungsfeld von Arbeit und Politik lassen sich jedoch zwei zentrale Kritikarten herausstellen: Erstens wirft Arendt Marx vor, er habe den Menschen zum Animal Laborans, zu einem arbeitenden Wesen, geformt. Zweitens habe Marx, wie dargelegt, die politische Frage (die Frage nach der Freiheit) zur sozialen Frage (als Kampf gegen Ausbeutung und Armut) erklärt – und Freiheit damit der „Notwendigkeit ausgeliefert" (Arendt 2019: 81). Arendt will darin einen eklatanten Widerspruch im Marxschen Denken ausmachen, da Marx den Menschen als Animal Laborans definiere, um ihn im nächsten Schritt von der Arbeit als Notwendigkeit zu befreien (vgl. Arendt 2013: 123). Der Widerspruch, den Arendt geltend machen will, ist allerdings selbst widersprüchlich: Einerseits hält sie Marx vor, sein Politikverständnis sei nicht frei von Notwendigkeiten. Andererseits beklagt sie die

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sche nur an dem Wert bemessen, der sich auf Arbeit bezieht und Arbeit sei der Produktivität unterworfen, geht am Kern der Sache vorbei. Das Politische ist bei Marx sowohl die Befreiung von der Vormachtstellung der Religion als auch die Zurückdrängung staatlicher Macht. Sogar die Literatur, Statistik und Pressefreiheit haben bei Marx politischen Charakter (vgl. Marx 1981a [1956])[48] – im Zentrum steht der Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit. Man kann Marx' politische Vision letztlich auch nur verstehen, wenn man seine Kritik an Hegel nachzeichnet, und daran wird deutlich, was es mit dem Selbermachen zu tun hat. Marx kritisiert zum einen Hegels Arbeitsverständnis, das sich auf die abstrakt geistige Arbeit bezieht (Marx 1968: 574). Zum anderen moniert er seinen Blick auf die bürgerliche Gesellschaft, die nach Marx die Klassengesellschaft hervorbringt. Hegels Ziel war zwar, die Abhängigkeit des Knechts vom Herrn durch die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit aufzulösen (vgl. Beerhorst 2005: 156ff.). Denn im Skeptizismus, so Hegels Argument, werde dem Knecht die „Wahrheit [..] als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein" gegenständlich (Hegel 1988 [1807]: 143). Marx will hier einen klaren Widerspruch erkennen. Hegels Vorstoß, dass die „*subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen*" umschlage, weil jeder, der „für sich erwirbt, […] auch für den Genuß der Übrigen produziert" (Hegel 1986 [1821]: § 199: 353, H. i. O.), verkehre sich ins Gegenteil: Hegel stilisiere Arbeit zur „Selbstgewinnung", „Wesensäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung" (Marx 1968 [1932]: 584). Er habe damit nur die positiven Seiten der Arbeit im Blick gehabt. Das Problem der Entfremdung glaube er zu lösen, lege aber den Grundstein dafür: Arbeit bleibe bei Hegel „das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch" (ebd.: 574). Zwar hebe Hegel die „Abstraktion des Menschen" als „Selbstbewußtsein" über Arbeit hervor. Dieses Selbstbewusstsein liege jedoch außerhalb der „Dingheit": Sie sei die Negation des Gegenständlichen (ebd.: 577).

Hier verkörpert sich nach Marx aber das eigentliche Problem, das der Klassenunterschiede[49] (siehe auch Beerhorst 2005: 156ff.). Und an diesem Punkt setzt nicht nur Marx' Utopie der klassenlosen Gesellschaft an, die sich in der Befreiung von der Arbeit verwirklicht (vgl. Marx 2018b: 828). Man kann auch wieder auf Hannah Arendt zurückkommen, womit eine politische Perspektive auf das Selbermachen möglich wird. Denn

gesellschaftliche Vision einer klassenlosen Gesellschaft, in der sich der Mensch von Arbeit befreit (vgl. ebd.: 106).

48 Marx hat u.a. den Kampf gegen die Vormachtstellung der Religion als politisch verstanden. Auch bezieht sich Marx auf die politische Öffentlichkeit und verbindet den Kampf gegen Religion mit politischer Pressearbeit: „Wenn die Religion zu einer politischen Qualität wird, zu einem Gegenstand der Politik, so scheint fast keiner Erwähnung zu bedürfen, daß die Zeitungen politische Gegenstände nicht nur besprechen dürfen, sondern auch müssen" (Marx 1981b: 100).

49 Man kann Hegel zugutehalten, dass er die „nichtökonomischen Loyalitätsbeziehungen" (Dubiel 1994: 72) herausgearbeitet hat. Autoren wie Frank Adloff wollen bei Hegel sogar Formen der Kapitalismuskritik erkennen (vgl. Adloff 2008: 33). Erstens gehe es Hegel darum, „wie die Bürger vermittelt über die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in den Bereich des politischen Handelns integriert werden können, ohne von einer Identität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ausgehen zu müssen". Zweitens versuche Hegel „eine Vorstellung davon zu entwickeln, wie der grundlegende Antagonismus des Wirtschaftsbürgertums wenn zwar nicht überwunden, so doch eingedämmt werden kann" (ebd.: 35).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

im Gegensatz zu Arendt, die die Beziehung der Menschen untereinander und eine mögliche Entfremdung von der Welt betont, stellt Marx die Befreiung von der Entfremdung des Subjekts ins Zentrum (vgl. Jaeggi 1997: 99ff.). Das heißt, die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten sind für Marx das Zentrale; es geht ihm darum, dass der Mensch zu sich als Gattungswesen, zu anderen, seiner Arbeit und den Produkten, die er erschafft, gesunde Beziehungen aufbauen kann. Letzteres, die Produktperspektive, und damit eine Subjekt-Objekt-Konstitution, klammert Arendt soweit es geht aus, wenn sie auch die Warenqualität von Produkten hervorhebt (und Marx vorwirft, er habe den Aspekt der Warenqualität missachtet, vgl. Arendt 2013: 111). Genau diese Perspektive aber, das Schaffen gesunder Beziehungen im Arbeitskontext, ließe sich unter heutigen Bedingungen durchaus gesellschaftspolitisch verstehen, gerade vor dem Hintergrund, dass sich das Subjekt bei Marx erst emanzipiert, wenn es seine ‚forces propres' als gesellschaftliche Kräfte organisiert und die soziale Emanzipation vor die politische tritt: Erst wenn das Subjekt frei von politischer Vereinnahmung ist, und das bezieht sich bei Marx auf die Befreiung von der Arbeit, ist es frei (vgl. Marx 1981c: 370; siehe auch Geisen 2011: 351ff.).[50]

Welche politische Perspektive lässt sich daraus mit Blick auf heutige Produktionsbedingungen und Arbeitskonzepte gewinnen? Anders gefragt: Können Formen des Selbermachens und Selbstherstellens nach Marx politisch gedacht werden? Wie einleitend erwähnt, trifft Marx im Gegensatz zu Arendt zwischen Arbeit, Herstellen und Handeln keine Unterscheidung. Auch spricht er nirgends vom Selbermachen oder Selbstherstellen. Beides ist aber insofern angelegt, da der Mensch bei Marx über Arbeit dauerhaft in „seine eigne Natur" [*sic!*] eingreift, darüber Leiblichkeit verändert und den „Naturstoff" als äußere Natur in Bewegung setzt (Marx 2018a [1867]: 192). Damit stellt der Mensch nicht nur dauerhaft selbst her. Er verändert die Umwelt und letztlich die Gesellschaft, weil er, ohne es merken zu müssen, als Subjekt in die Natur und Lebenswelt eingreift. Marx betont allerdings auch, so etwa in „Die deutsche Ideologie", dass diejenigen, die „ihr eigenes Leben […] täglich neu machen", darüber alles in Bewegung setzen (Marx/Engels 2018: 25): Einerseits würden sie darüber ihr eigenes Leben „produzieren". Andererseits würden sie andere zu Subjekten „machen". „Die Produktion des Lebens" ist nach Marx damit eine „des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung" (ebd.; siehe auch Arendt 2013: 125). Für Hannah Arendt steht damit fest, dass Marx die Arbeit verherrlicht habe und das Herstellen keinen Platz in der Marxschen Theorie findet.[51] Es lie-

50 Nach Marx reicht es nicht aus, sich nur politisch zu emanzipieren. Marx geht in diesem Punkt weit über Arendt hinaus. Die Trennung von Politischem und Sozialem, die Hannah Arendt vollzieht, wird bei Marx politisiert: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres' als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht" (Marx 1981c: 370, H. i. O.). Damit tritt die soziale Emanzipation vor die politische. Bei Arendt ist die soziale Emanzipation der politischen nachgeordnet.

51 Nach Arendt hat Marx nicht nur die Arbeit mit dem Zeugen zusammengebracht. Er habe Fruchtbarkeit mit Produktivität gleichgesetzt. In der Konsequenz würde bei Marx alles auf eine Verherrlichung der Arbeit hinauslaufen: „Der Segen der Arbeit, den man neuerdings ‚Arbeitsfreude' nennt, ist die menschliche Art und Weise, der Seligkeit des schier Lebendigen teilhaftig zu werden" (Arendt 2013: 126). Diesem Segen, der sich nach Arendt bei Marx zum dauerhaften Zustand aus-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ße sich aber auch gegenteilig argumentieren: Erst wenn die Entfremdung überwunden ist und die Subjekte ihren Fähigkeiten nachgehen (können), entsteht Freiheit.

Mit dem Selbermachen hat das insofern zu tun, dass Marx Arbeit zum einen ökologisch verankert. Zum anderen stellt er den Homo faber als die Subjektivierungsfigur heraus, die sich „prozessual durch die Vergegenständlichung im Werk seiner Hände" konstituiert (Irrgang 2010: 72). Das Selbermachen ist bei Marx also insofern angelegt, da die Eigeninitiative dem Revolutionären vorausgeht, und eine Perspektive des Selbstgemachten lässt sich, wie Rahel Jaeggi herausgearbeitet hat, bei Marx bestimmen (vgl. Jaeggi 2016: 33f.), weil Marx der Entfremdung ein Arbeitsethos entgegengestellt hat, wonach die Entfremdung dann beendet ist, wenn die Menschen eine Beziehung zu ihrer Arbeit, ihrem Produkt, zu sich selbst als Gattungswesen und gegenüber anderen aufbauen: Je mehr die Subjekte mit dem, was sie tun, vertraut, zufrieden und an dem beteiligt sind, was sie herstellen, desto mehr bauen sie gesunde Beziehungen auf – zu sich als Gattungswesen und zu anderen, zur eigenen Arbeit und dem Produkt. Je mehr sie also ‚selber machen' können, und selber machen meint hier kein Selbermachen-müssen, sondern Selbermachen-wollen, desto verantwortungsvoller gestalten sie ihre Arbeitsprozesse. Was Arendt ausschlägt, ein Potenzial des Selbstherstellens als Verantwortungshandeln im Dienste einer Sinnhaftigkeit, kann bei Marx perspektivisch gedacht werden.[52]

Mit anderen Worten: Marx bietet eine normative Perspektive der Subjektivierung im Arbeitskontext, die auf Sinnkontexte verweist und die bei Arendt fehlt, und die Frage ist, ob sich darin eine politische Perspektive zeigt. Entscheidend dafür ist letztlich die Vergegenständlichung des Produkts und ein möglicher „arbeitsinhaltlicher Anspruch" (Nies 2015: 21ff.), der aus dem Begriff der lebendigen Arbeit resultiert – Sarah Nies spricht von heutigen „Positiv-Idealen" von Arbeit, die sich in Bezug auf den Marxschen Arbeitsbegriff bestimmen lassen (vgl. ebd.). Und die Frage wäre hier, ob diese normative Perspektive über nachhaltige Produktion politisch bestimmbar wird.[53] Die Antwort darauf lässt sich über verschiedene Blickwinkel herleiten: zum einen in Bezug auf die soziale Frage als Ausdruck sozialer Gerechtigkeit (gerechte Entlohnung, Arbeitsplatzsicherheiten etc.), die Arendt als politische Frage ausschlägt, die bei Marx jedoch angelegt ist. Zum anderen lässt sich eine mögliche normative ökologische Dimension des Arbeitshandelns im Marxschen Arbeitsbegriff herausstellen, die als ökologische Frage politischen Charakter hat – oder haben kann, was weder Arendt noch Marx explizit so sagen, was sich aber aus dem Marxschen Arbeitsverständnis herleiten lässt. Anders formuliert: Was bei

---

breitet, könne das Herstellen niemals gerecht werden. „Denn es handelt sich hier keineswegs um die immer kurzen Augenblicke der Erleichterung und Freude, die sich einstellen, wenn eine Leistung vollendet ist". Vielmehr werde ein „Lustgefühl" entfesselt, das die Verherrlichung der Arbeit vorantreibt und in die Konsumgesellschaft führt (ebd.: 126f.).

52 Nach Jaeggi liegt der eigentliche „Skandal der Entfremdung" darin, „dass es sich um eine Entfremdung von Selbstgemachtem handelt". Denn es wären „unsere *eigenen* Tätigkeiten und Produkte, die sozialen Institutionen und Verhältnisse, die wir *selbst* erzeugt haben, die hier zur *fremden Macht* geworden sind" (Jaeggi 2016: 33f., H. i. O.).

53 Bei Nies bezieht sich diese Perspektive allerdings auf den Betriebskontext und keine mögliche politische Dimension der außerbetrieblichen Arbeit. In dieser Studie wird gefragt, ob ein möglicher „arbeitsinhaltlicher Anspruch" in kreativen Prozessen des Selbstherstellens gesellschaftspolitisch ist.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Arendt fehlt, eine politische Perspektive im Sinne der Arbeitsverantwortung, stellt der Marxsche Arbeitsbegriff zumindest in Aussicht, auch in ökologischer Hinsicht. Marx hat zwar keine dezidierte Ökologiekritik verfasst, und die Sozialforschung kommt bis heute in dem Punkt nicht zur Ruhe, ob Marx ein Ökologiebewusstsein hatte oder nicht. Die Diskussion kann hier nur ansatzweise nachgezeichnet werden. Sie zeigt aber, um was es im Kern geht, nämlich um die Frage, wie ökologisch-sozialverantwortlich Arbeit und Herstellen sein können. In der Forschung haben sich dazu über die Jahre zwei zentrale Lager gebildet: Die eine Seite spricht Marx mit aller Deutlichkeit ein Ökologiebewusstsein ab – argumentiert wird, dass die Natur bei Marx keinen *Wert* habe oder nicht *in Wert* gesetzt werde. Ganz im Gegenteil habe Marx den „*Verlust der Natur* in der Kritik der politischen Ökonomie" hingenommen (Immler 1984b: 67ff., H. i. O.), weil er die „Grenzen des Wachstums von Naturfaktoren" entkoppelt habe (Sieferle 2011: 215).[54] Die andere Seite argumentiert, allen voran Autoren wie Foster, Burkett (Burkett 2005; Burkett/Foster 2010; Foster et al. 2011; Foster 2017) oder Saito (2016, 2019), dass Marx die negativen Konsequenzen des Kapitalismus als Naturverbrauch prominent herausgearbeitet hat. Nach Foster war Marx sogar der erste, der das Problem des „metabolischen Bruchs" als Bruch im Stoffwechsel mit der Natur tiefgreifend erkannte (vgl. Foster 2017). Marx habe betont, dass der Kapitalismus der Umwelt immer „seine Bewegungsgesetze" (ebd.) aufzwinge, ohne auf die biogeochemischen Zyklen des Planeten und Stoffwechsels des Erdsystems Rücksicht zu nehmen.[55]

Lässt sich daraus aber eine arbeitsinhaltliche politische Perspektive gewinnen? Anders formuliert: Hätte das Selbstherstellen bei Marx aus heutiger Sicht eine politische Dimension? Auch hier bieten sich verschiedene Blickwinkel: Zum einen ist die Handarbeit bei Marx die Form der lebendigen Arbeit, die dem Subjekt in seiner Seinswerdung zuförderlich ist; dadurch werden Subjekte in ihren Fähigkeiten bestimmt, auch kann die Handarbeit nach Marx als die Form der Arbeit gelten, wenn auch über Umwege, die der Fabrikarbeit entgegensteht. Zum anderen ist der Homo faber für Marx der Vorbote für den Kapitalismus: Erst die „manufakturmäßige Teilung der Arbeit" (Marx 2018a: 377) habe den Zugriff des Kapitalisten auf die Arbeiterschaft ermöglicht – und das gerade dann,

54 Hier schließt auch der gegen Marx seit Jahren erhobene Vorwurf des „Prometheanismus" an (Giddens 1995; vgl. Saito 2016: 9ff.). Zentrales Argument ist, dass Marx übersehen habe, dass ein kaum zu bändigender Fortschrittsglaube durch den technologischen Wandel die Welt immer effektiver mache. Auch bringe Marx ein prometheisches und instrumentelles Verhältnis zur Natur hervor (so der Vorwurf von Clark 1989). Clark macht sein Urteil daran fest, dass Marx in Anlehnung an Hegel vom „unorganischen Leib" ausgehe, der ein „bloßes" Instrument zur Befriedigung des Menschen sei (vgl. ebd.).

55 Der gesamte Positionsstreit, der sich an Marx entzündet hat, kann hier nicht vollständig wiedergegeben werden (vgl. dazu Schmidt 1978; Immler 1984b: 77f.; Schmied-Kowarzik 1984: 10ff.; Burkett 2005; Brandt 2009, 2012; Foster et al. 2011; Foster 2017: Saito 2016; Stache 2017; Altvater 1987, 2017, 2018; Dietz/Wissen 2022: 53). Der Hauptkritikpunkt lautet jedoch, dass Marx' Blick auf die Ökologie nicht Teil der Lösung sei, sondern das Problem: Die Natur werde zur „spezielle[n] Produktionsbedingung" im Sinne kapitalistischer Erzeugung (Immler 1984a: 25ff.). Auch sei Marx in Anlehnung an Ricardo von einer „Naturkonstanz" ausgegangen (vgl. Brandt 2009, 2012) – er habe die Natur somit als Konstante verewigt, auf die der Mensch bedingungslos zugreifen könne. Dieser Vorwurf übersieht, dass die Natur bei Marx einen zentralen Platz einnimmt. Der Naturverbrauch wird nicht frei von kapitalistischen Produktionsbedingungen gedacht. Er wird darüber begründet.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wenn sie als ungelernte Arbeitskräfte ausgebeutet werden. Zugleich würde Marx ökologische Herstellungsformen aller Voraussicht nach aus heutiger Sicht begrüßen. Bereits im ersten Band des Kapitals setzt er sich intensiv in Anlehnung an Justus von Liebigs Agrikulturchemie mit dem Raubbau der Böden am Beispiel Englands ökologischem Imperialismus gegenüber Irland auseinander (vgl. ebd.: 527ff.).[56] Im dritten Band betont er den Zusammenhang von Kapitalakkumulation und der Vernutzung der Böden – und stellt dazu erste Überlegungen zum Recycling von Naturstoffen an (Marx 2018b [1884]: 822ff.; vgl. Altvater 2017: 51). Die Ausbeutung des Menschen geht bei Marx unmittelbar mit fortschreitender Naturausbeutung einher. Ökologieverträglichkeit, gute Arbeitsbedingungen, die Selbstverwirklichung des Subjekts greifen ineinander. Das Entscheidende ist allerdings, und dieser Aspekt kommt in der Forschung generell zu kurz, dass sich eine Ökologieperspektive bei Marx nur auf den Gebrauchswert[57] der konkreten Arbeit bezieht, nicht aber auf den Tauschwert der abstrakten Arbeit.[58] Nach Marx verkörpert sich eine ökologische Dimension der Arbeit, und damit eine aus heutiger Sicht politische Perspektive der Nachhaltigkeit, nur in der konkret-nützlichen Arbeit im Gebrauchswert. Der Tauschwert als abstrakt menschliche Warenzirkulation ist davon ausgenommen.

Letzteres erklärt auch, warum sich Teile der Social-Entrepreneurship-Forschung bis heute mit aller Deutlichkeit von Marx abwenden, da er, so der Schuldspruch, Unternehmer*innen auf eine „Kapitalistenfunktion" reduziere (so der Vorwurf von Clausen 2004: 70ff.). Die Arbeitssoziologie stellt dagegen neue Nachhaltigkeitsperspektiven in Anlehnung an Marx in Aussicht, blendet aber eine politisch-unternehmerische Perspektive der nachhaltigen Arbeit aus. Fasst man die unterschiedlichen Stimmbilder zusammen, übersehen beide Lager, dass Marx weder eine Vorstellung von sozialverantwortlichem Mikro-Unternehmertum hatte noch einen differenzierten Ökonomiebegriff herausgearbeitet hat. Marx hat, verständlicherweise, keine Unterscheidung in Wachstum und

56 Nach Marx zieht die Unterdrückung der Arbeiterschaft die Gewinnmaximierung an der Natur durch Raubbau an Ressourcen nach sich. Er schreibt dazu im ersten Band des Kapitals: „Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebne [*sic!*] Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter" (Marx 2018a: 529f.).

57 Der Gebrauchswert liegt nach Marx in der konkret-nützlichen Arbeit. Er „verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion" (Marx 2018a: 50). Der Gebrauchswert schafft nach Marx einen „Wert" an sich, weil „abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist" (ebd.: 53) – ohne dass das Produkt zur Ware werden muss. Zur Ware wird es erst über den Tauschwert – als „Gebrauchswert für andre [*sic!*]" (ebd.: 55). Darin bemisst sich nach Marx nicht nur die „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn" (ebd.: 61). Auch die Ausbeutung der Arbeiterschaft geht darauf zurück.

58 So schreibt Marx im ersten Band von „Das Kapital", dass der „Tauschwert eine bestimmte gesellschaftliche Manier" sei, um „auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken". Darum könne der Tauschwert „nicht mehr Naturstoff enthalten" als für den „Wechselkurs" vorgesehen (Marx 2018a: 97). Mit anderen Worten: Eine ökologische Dimension kann es im Kapitalismus nicht geben.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Postwachstum vorgenommen. Damit liegt in der Auseinandersetzung mit Marx bis heute ein Übersetzungsproblem vor: Während die Arbeitssoziologie die Frage umkreist, ob Arbeitshandeln in einer arbeitsinhaltlichen Dimension (als Produktion) in Anlehnung an Marx als politisches Handeln denkbar wäre, stellt die Design-Forschung diese Perspektive behauptend voran – da die handwerkliche als lebendige Arbeit der entfremdeten Arbeit entgegenstehe (so die Argumentation von König 2014: 4).[59]

Die Frage müsste allerdings lauten: Lässt sich der Marxsche Tauschwert aus heutiger Sicht als neuer gesellschaftlicher Mehrwert bestimmen? Sind es die neuen wirtschaftlichen Kreislaufsysteme oder Konzepte von Up- oder Recycling, die gesellschaftspolitisch sind? Marx hätte die Antwort vermutlich davon abhängig gemacht, welche Eigentums-, Besitz- und Machtverhältnisse damit einhergehen (vgl. Beyme 2009: 347). Denn politisch sind nach Marx keine Produktionskonzepte. Politisch ist die Auflösung sozialer Ungleichheit durch Produktionsverhältnisse. Allerdings kann das Politische heute weder auf einen veralteten Klassengegensatz noch auf die fragmentierte Arbeiterklasse zurückgeführt werden, die über die Revolution zum Kollektivsubjekt wird (so die Kritik an Marx von Laclau/Mouffe 2000: 41ff.). Auch hat sich das Marxsche Differenzmerkmal von Ausbeutern und Ausgebeuteten im Zuge von Ausdifferenzierung und Postwachstum „mit zunehmender Verbreitung materiellen Reichtums sowie einer stetig gewachsenen Distanz zwischen Verbrauch und Produktion" abgeschliffen (Paech 2014: 38; siehe auch Marchart 2013: 265). Die Frage ist damit: Welche Machtverhältnisse potenzieren sich heute über Produktionsformen? Und wie wird dem, wenn, begegnet?

Da Marx, wie gerade dargelegt, die Antwort darauf davon abhängig gemacht hätte, ob damit die Auflösung von Herrschaftsverhältnissen einhergeht, hätte das allerdings zur Folge, das Politische auf keine reinen Produktionsformen beziehen zu können. Vielmehr müsste der Blick darauf gerichtet werden, ob und wie sich die Akteure über das Herstellen hinaus politisieren: Schließen sie sich zusammen? Bilden sie Netzwerke, Initiativen oder gründen Vereine? In der Konsequenz heißt das, Marx neu zu denken, neu denken meint aber nicht, die ökonomische Relation des Handelns in poststrukturalistischer Sicht im Sinne Laclaus und Mouffes (2000) aufzugeben – in dieser Perspektive wäre das Politische von Arbeit und Herstellen zu befreien.[60] Marx neu denken heißt, die

59 Insgesamt lassen sich vier Perspektiven auf Marx anführen, die im Kontext des Selbstherstellens von Relevanz sind: Die erste ist der Entrepreneurship-Forschung zuzuordnen, in der Marx der Vorwurf zukommt, er stutze den Unternehmer auf eine „Kapitalistenfunktion" zurecht (Clausen 2004: 70ff.). Die zweite Perspektive setzt am Postwachstumsgedanken an. Hier wird nahezu gegenteilig argumentiert, dass erst durch den „Stoffwechsel mit der Natur" eine „Resilienz und Wachstumsunabhängigkeit" von Unternehmen erreicht werden könne (vgl. Jorck/Schrader 2019: 96) – schließlich habe Marx die „Steigerungslogik" von Produktion durch ein „Mensch-Natur-Verhältnis" kritisiert. Die dritte Perspektive bezieht sich auf die Marx-Kritik am Kapitalismus. Hier werden neue Arbeitsformen gesellschaftspolitisch begründet, wenn sie für ein Mehr an Selbstbestimmung und ein Weniger an Ressourcenverbrauch stehen (vgl. König 2014: 4). Erst die vierte Perspektive bezieht sich allerdings auf eine Produktperspektive: In den Vordergrund tritt die „Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse" (siehe hierzu von Borries 2016: 16ff.). Zentrales Argument ist, dass die Ware bei Marx nicht nur Fetischcharakter habe. Sie sei zugleich eine „Verdinglichung" sozialer „Bedingungen" (ebd.) – und damit eine Verdinglichung sozialer Ungleichheit.

60 Laclau und Mouffe (2000) denken das Politische als agonale Praxis. Ziel ist es, das Politische fern ab von der Engführung auf den Klassengegensatz von Arbeit und Kapital (Marx), von kommunika-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ökologische Dimension durch den Eingriff in die Natur unter politischen und ökonomischen Gesichtspunkten neu zu gewichten – und der Frage nachzugehen, ob die Akteure darüber politisch handeln. Allerdings reicht Marx, so wie Arendt, für eine politische Perspektive auf das Selbstherstellen nicht aus – Hannah Arendt trennt das Herstellen vom Handeln. Nach Marx ist das Politische der Revolutionsentwurf[61], wodurch das Eigenschöpferische für eine politische Perspektive unerheblich bleibt.

Im nächsten Abschnitt wird darum auf Cornelius Castoriadis, John Dewey, Hans Joas und Jonas Bezug genommen, die alle einen erweiterten Zugang bieten – Castoriadis bestimmt das Eigenschöpferische als *Praxis* und wendet sich gegen Marx. Dewey stellt die pragmatische Lösungskompetenz und das Subjekt für die Konstitution von Öffentlichkeiten heraus. Joas wiederum erklärt Kreativität zum Modus des Handelns – und Jonas legt eine ethisch-teleologische Perspektive der Verantwortung dar, die sich mit Becks Subpolitik verbinden lässt.

4.1.4 Von Castoriadis über Dewey bis zu Joas und Jonas: Kreative Selbstschöpfung und Verantwortungshandeln als Zugänge für eine politische Perspektive auf das Selbstherstellen

Cornelius Castoriadis, Philosoph und Soziologe, gilt als Denker der jüngeren Philosophie. Gemessen an seinem Status ist sein Bekanntheitsgrad allerdings bescheiden (vgl. Gertenbach 2011: 277). Der Grund, weshalb er hier so prominent eingeführt wird, ist der, dass er Arendt und Marx analytisch ergänzt – Castoriadis erklärt das Selbstschöpferische zur Voraussetzung für politisches Handeln. Er zielt auf kein Arbeitshandeln ab. Aber er schließt die Lücke, die Arendt und Marx hinterlassen: Hannah Arendt trennt, so wie Aristoteles, das Herstellen, die *Poiesis*, vom Handeln, von der *Praxis*. Karl Marx dagegen geht vom vordefinierten Kollektiv als Adressat für das Politische aus, das sich in der Revolution vollendet. Castoriadis bricht mit beidem: Im Gegensatz zu Marx geht das Autonome bei Castoriadis der *Praxis* voraus. Und der Zweck, den Arendt aus dem Politischen entkernt, wird bei Castoriadis zum politischen Zweck umformatiert.

Ausgangspunkt bei Castoriadis ist, dass das wissenschaftliche und philosophische Denken das Neue, das Schöpferische, so seine Kritik, radikal ausschließt. Sein Hauptwerk „L'institution imaginaire de la société", das erstmals 1984 erschienen ist, ist keine

---

tiver Rationalität (Habermas) und unabhängig von zentralen Themen und vorgegebenen Subjektpositionen (Kant) demokratisch neu zu entwerfen. Das pluralistische Moment Arendts als Anerkennung des Anderen wird durch die Bestimmung eines agonalen Gegenübers radikalisiert: Denn nur wo eine Grenze zum Nicht-Demokratischen gezogen werden könne, ließe sich Demokratie verwirklichen. „Etwas zu sein, heißt immer, etwas anderes nicht zu sein" (Laclau/Mouffe 2000 [1985]: 169). Allerdings lösen Laclau und Mouffe ihr Politikverständnis von Produktionsverhältnissen und vom Bereich der Kultur ab (vgl. Stäheli 2009: 217ff.). Darum werden beide als theoretische Bausteine nicht weiter eingeführt. Auf sie wird jedoch in den Kapiteln 4.1.6 und 4.3.2e zurückzukommen sein.

61 Damit gehört die Marxsche Theorie zu jenen Ansätzen, die dem Unbestimmten im Sinne der Kontingenz – im Gegensatz zu Arendts Republikanismus – entgegenstehen: Handeln ist kein Vollzug im Sinne Arendts, wonach der Ausgang unbestimmt bleibt (vgl. Ladwig 2010: 104). Das Revolutionäre bildet den Endpunkt, in deren Dienst die Subjekte stehen (vgl. Marchart 2013: 270).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bewusstseinsphilosophie, was ihm etwa Habermas nachsagte (wenngleich er Castoriadis als Denker würdigte, vgl. dazu Gertenbach 2011: 277). Genauso wenig ist sein Werk eine Anklageschrift gegen Marx. Seine Kritik aber lautet, dass der Marxismus eine Ideologie vorgebe, ohne lebendige Theorie zu sein (vgl. Castoriadis 1990: 19ff.). Denn was dem vorausgehe – und nach Castoriadis ist das die Autonomie als Selbstschöpfung – werde bei Marx ausgeblendet (siehe auch Joas 1996: 170).[62] So wie Arendt geht auch Castoriadis vom radikalen Neubeginn als Voraussetzung für das Politische aus (vgl. Brunkhorst 1994: 33; Joas 1996: 171), und so wie Marx rückt auch er den revolutionären Gesellschaftsentwurf ins Zentrum. Die Zweck-Mittel-Kategorie aber, die bei Arendt vom Politischen entkernt wird, und „das autonome Handeln der Massen" (Castoriadis 1990: 56), das bei Marx auf die Revolution folgt, wird bei Castoriadis zum Ausgangspunkt: Es ist das Anfangen-können im Sinne Arendts (vgl. Joas 1996: 171; siehe auch Sörensen 2016).[63]

Castoriadis liefert damit einen wichtigen Baustein für den Forschungskontext dieser Studie. Denn das Selbstschöpferische ist dem Handeln vorverlagert. Handeln begründet sich nach Castoriadis darin, „worin der oder die anderen als autonome Wesen angesehen und als wesentlicher Faktor bei der Entfaltung ihrer eigenen Autonomie betrachtet werden" (Castoriadis 1990: 128). Sein Autonomiebegriff steht somit zwischen Theorie und Praxis. Das, was wir als soziale Tatsachen erleben, Institutionen und kollektive Verkörperungen, sind Castoriadis zufolge imaginäre Fixierungen. Und sie werden erst zu kollektiven Adressaten, weil ihnen das Autonome als Schöpfungshandeln vorausgeht (vgl. Wolf 2012a: 73; Zulauf 2002: 4). Damit ist der Mensch auch kein alleiniges Produkt der Schöpfungslehre. Der Mensch schafft seine Umgebung durch die Selbstschöpfung. Und die Transformation der Gesellschaft vollzieht sich als kein vorgefertigter revolutionärer Entwurf *sui generis* wie in der Marxschen Theorie. Sie geht aus dem Selbstschöpferischen hervor, woraus das Revolutionäre wird (oder besser: werden kann).[64]

Castoriadis stellt somit ein Potenzial des Selbermachens in Aussicht, und er erweitert nicht nur die Marxsche Gesellschaftstheorie. Er denkt den Aristotelischen Praxis-Entwurf (vgl. Aristoteles 2018 [1837]) und die Poiesis-Praxis-Relation bei Arendt (vgl. Arendt 2013 [1958]) neu. Die *Poiesis*, die bei Aristoteles und Arendt Vollendung bedeutet,

62 Castoriadis' Kritik an Marx kann an dieser Stelle nur lückenhaft wiedergegeben werden. Im Wesentlichen kritisiert Castoriadis den Marxismus jedoch in dem Punkt, dass er den „Gegenstand der Theorie der Geschichte" wie eine Art „Naturgegenstand" ins Zentrum setze (Castoriadis 1990: 73). Geschichte erscheine darüber „rational, insofern alle Ereignisse auf Ursachen zurückgehen, die jenen vollkommen entsprechen und die *unserer* Vernunft (vom Stand des Jahres 1859) restlos durchsichtig sind". Das Wirkliche sei damit bereits zuvor „vollständig erklärbar", bevor es sich in der Praxis realisiert (ebd., H. i. O.).

63 Castoriadis macht dennoch deutlich, dass die *Praxis* auf kein bloßes Zweck-Mittel-Schema zurückgeführt werden kann. „Das Zweck-Mittel-Schema ist [..] ein Kennzeichen technischer Tätigkeit, denn nur diese hat es mit einem wirklichen Zweck zu tun, einem Zweck [*fin*], der ein Ziel [*fin*] ist" (Castoriadis 1990: 129, H. i. O.). Gleichwohl ist der Zweck bei Castoriadis ein Mittel, um Autonomie zu entfalten: Die Autonomie steht „nicht [..] am Ende", sondern „am Anfang" (ebd.: 129f.).

64 Was bei Arendt die „Initiativität" des Handelns ist (Vollrath 1992: 235; vgl. Thaa 2011: 82), die sich niemals erschöpft, weil Handeln immer ein Neuanfang bedeutet, ist bei Castoriadis die Autonomie als Handeln, die unerschöpflich bleibt. Verbindendes Element ist bei beiden der Neuanfang, der sowohl im Handeln als *Praxis* (Arendt) als auch in der poietischen Funktion der Selbstschöpfung (Castoriadis) angelegt ist.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wird bei Castoriadis zum Vollzug.[65] Dabei kann man an Castoriadis vieles kritisieren. So wirft ihm etwa Winfried Thaa vor, dass eine „politische Qualität des Handelns" (Thaa 2011: 81) in seiner Theorie nicht zu erkennen sei. Castoriadis stelle lediglich eine „intersubjektive Dimension" des Handelns in Aussicht, die an den Aspekt der Autonomie gebunden bleibe (ebd.). Wie *Creatio ex nihilo* als „Schöpfung" aber „aus dem Nichts" entstehen solle, ohne auf das Alte zurückzugreifen (Reitter 2012: 45), und wie das Kollektive aus dem Autonomen resultieren soll, das Kollektive aber imaginäre Fixierung bleibt, scheint durchaus fragwürdig, wenn nicht gar widersprüchlich (so die Kritik von Waldenfels 2012 oder Wolf 2012b). Räumt man diese Kritikpunkte aber einmal beiseite, stößt Castoriadis die Tür im Theoriediskurs auf, die bei Marx und Arendt verschlossen bleibt.

Das Problem jedoch, dass ökologische oder fair-soziale Herstellungsformen bei Arendt und Marx in ökonomischer Hinsicht keine politischen Praxen sind, löst auch Castoriadis nicht. Zwar formuliert er keine „Kapitalismuskritik primär als Marktkritik" (Wolf 2012b: 268); er zielt auf den Kapitalismus als „Organisations-, Rationalisierungs- und Kontrollprojekt" ab (ebd.). Und so wie Marx kritisiert auch Castoriadis die kapitalistische Produktionsweise, indem er „die Krise des kapitalistischen Unternehmens" herausstellt (Castoriadis 1990: 137). Im Gegensatz zu Marx jedoch, der die Lösung ausschließlich in der Revolutionsvollendung sieht, stellt Castoriadis ein praktisches Potenzial des Selbermachens über die Selbstverwaltung der Arbeiter*innen in Aussicht, um „die Organisation der Arbeit selbst in die Hand zu nehmen" (er spricht auch von „Arbeiterkontrolle", ebd.: 137f.; vgl. auch Seyfert 2010: 255). Das heißt: Das Politische ist bei Castoriadis sowohl *creatio* als Selbstschöpfung als auch Arbeit als Kooperationsvermögen. Gleichwohl stellt er die politische Frage vor die ökonomische (im Gegensatz zu Marx, der die ökonomische vor die politische rückt). Castoriadis entkernt damit, wenn auch über Umwege, das Ökonomische vom Politischen. Und man kann darin wiederum eine Perspektive Arendts ausmachen, die kritisiert, dass Marx die ökonomische Frage zur politischen erklärt habe.[66]

---

65 Um zu veranschaulichen, was das bedeutet, und um zu verdeutlichen, was es mit dem Forschungskontext der Studie zu tun hat, sei an dieser Stelle ein Beispiel erlaubt. Aristoteles leitet die Nikomachische Ethik damit ein, dass jede Handlung ein Ziel hat (vgl. Aristoteles 2018 [1837]: 1094a, 43; siehe auch Thaa 2011: 78): Das Ziel des Herstellens liegt nach Aristoteles in der Vollendung, so beispielsweise in der Herstellung von Produkten (*ergon*) – Herstellen ist *actio transcendenz* (vgl. Höffe 1993a: 19). Das Ziel der *Praxis* ist dagegen die Handlung selbst. Es gibt darin keinen veräußerten Zweck – die *praxis* ist *actio immanense*. Nur in der *praxis* verwirklicht sich nach Aristoteles demnach das höchste Glück, die *Eudaimonia* (vgl. Aristoteles 2018: 1095a, 46ff.). Damit ist das Handeln etwas Politisches, die *Poiesis*, das Herstellen, nicht. Arendt bringt dazu das Beispiel der Produktion eines Stuhls, „der für die Tätigkeit des Tischlers ein Endzweck" darstelle (Arendt 2013: 182). Die Produktion des Stuhls sei dann abgeschlossen, wenn er fertig produziert ist. Und in der Folge könne alles „an seinem Nutzen" gemessen und „in seiner Zweckdienlichkeit" beurteilt werden, was „im Wesen des Herstellens" liege (ebd.). Eine politische Handlung dagegen entfalte ihre Wirkung erst im Anschluss. Die Konsequenzen sei dann weder planbar noch zu kontrollieren (wie beispielsweise die Vermarktung eines Produkts). Castoriadis erweitert dazu die Perspektive: Die *Poiesis* selbst bedeutet Vollzug. Die Autonomie des Subjekts geht der *Praxis* voraus.

66 Diese Perspektive findet in der Soziologie viele Fürsprecher. So kritisiert Habermas (vgl. Fußnote 11 auf den Seiten 20/21), dass Marx kommunikatives Handeln auf „instrumentales zurückführt" (Ha-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Frage, ob Arbeitshandeln als Herstellen politisch bestimmbar wird, lässt sich damit auch mit Castoriadis nicht vollends klären, wenngleich er einen wichtigen Baustein liefert. Einen Schritt weiter kommt man mit dem Ansatz des Pragmatismus, der über ein Jahrhundert alt ist, der an Aktualität aber kaum eingebüßt hat. Der Begriff Pragmatismus entstammt dem klassischen Handlungsbegriff griechischer Tradition. Im Gegensatz zum Handeln bei Arendt oder Habermas, die Handeln (Arendt) und Kommunikation (Habermas) frei von Zwecken konturieren, stellt der Pragmatismus-Ansatz das zweckbezogene, rationierte Reflektieren von Ereignissen in Aussicht: In den Vordergrund treten die „praktischen Folgen, Wirkungen und Konsequenzen menschlichen Denkens und Handelns" (Schubert 2003: 15) – das Wissen wird über die „Lösung spezifischer Handlungsprobleme" (Bogusz et al. 2013: 306) zum Zweck für den Vollzug (vgl. auch Dewey 1927; Noetzel 2002: 158ff.).

Ohne an dieser Stelle Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, weil die Ansätze vom ersten über den zweiten, dritten, vierten Pragmatismus bis hin zu neueren neopragmatischen Ansätzen reichen[67], soll an dieser Stelle Bezug auf die Arbeiten von John Dewey genommen werden, weil er dem pragmatischen Grundmodell „das der Problemdefinition" hinzugefügt hat (Joas 1996: 193) – und damit (auch) für heutige Designtheorien anschlussfähig wird. Dewey stellt das Handeln Einzelner heraus und begreift Demokratie als Lebensform, die sich im Handeln lokaler Gemeinschaften und Öffentlichkeiten verwirklicht – was Arbeitsformen mit einschließt. Er kann darum als Erweiterung zu Castoriadis und Arendt gelesen werden (oder umgekehrt, Castoriadis und Arendt erweitern Dewey) – und er schlägt eine Brücke zur politikwissenschaftlichen Forschung. Denn im Gegensatz zu Arendt, die die *Praxis* als Handeln der Vielen frei von Zwecken bestimmt (vgl. Bedorf 2010: 17), stellt Dewey ein individualistisches Moment des pragmatischen Handelns in Aussicht, das sich an der Lösungskompetenz orientiert.[68] „Der Einzelne"

---

bermas 2017 [1969]: 45). Darum trennt er Arbeit von Interaktion. Hans Joas dagegen argumentiert, dass Marx eine „Reduktion allen politischen Handelns auf den Ausdruck ökonomischer Interessen" reduziert, ohne dies vermutlich so zu wollen (Joas 1996: 167): Einerseits gehe es Marx um den Einsturz des Kapitalismus, andererseits hält Marx am Klassenkampf fest, durch den die Arbeitenden ihre ökonomischen Interessen verteidigen. Die Freiheit der Subjekte sei damit nicht losgelöst von ökonomischen Interessenkonflikten, sie gehe aus der Befreiung von Arbeit hervor (der Begriff der Freiheit bleibt somit an den Wert der Arbeit gebunden).

67 Der Pragmatismus-Ansatz geht auf den amerikanischen Pragmatismus der Philosophie zurück. Er gilt auch als Vorläufer des Symbolischen Interaktionismus. Als Ursprung des neuzeitlichen Pragmatismus wird in der Regel der Aufsatz von Charles Sanders Peirce „How to make our ideas clear" (1878) ausgemacht (vgl. Schubert 2003: 15f.). Als erste Theoretiker gelten Charles Sanders und William James (der sogenannte erste Pragmatismus). Die zweite Generation wird mit Autoren der *Chicago School of Philosophy* um John Dewey und George Herbert Mead eingeleitet (der zweite Pragmatismus), auf den die dritte Phase des Pragmatismus (die *Chicago School of Sociology*) um William I. Thomas oder Robert E. Park folgt. Die vierte Phase schließt mit dem Symbolischen Interaktionismus um Autoren wie Herbert Blumer oder Anselm L. Strauss an, gefolgt von der 5. Phase um Erving Goffman (1922–1982), der 6. des Universalpragmatismus nach Jürgen Habermas, einer siebten des Interpretativen Interaktionismus von Norman Denzin bis hin zum sogenannten Neopragmatismus eines Hans Joas oder Richard Rorty (siehe zur Übersicht Schubert 2009: 345).

68 Handeln ist bei Dewey das Gegenteil einer „Beschränkung". Es ist die „Fähigkeit, unser Dasein in unsere Hand zu nehmen und dadurch zu verstehen" (Dewey 1995 [1925]: 235).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wird bei Dewey zum „Träger des schöpferischen Denkens, der Ursprung der Handlung und ihrer Anwendung" (Dewey 2003 [1925]: 35). *Telos*, der Zweck, der bei Arendt und Habermas als Zweck-Mittel-Relation aus dem Handeln ausgeklammert wird, weil Zwecke immer Fremdsteuerungen zur Folge haben können, wird bei Dewey zur möglichen Sinnerfahrung (vgl. Sigwart 2012: 198).[69] So wie Arendt hebt auch Dewey die konstitutive Bedeutung der Gemeinschaft für das Handeln hervor, die sich in der Öffentlichkeit als das politische Ganze konkretisiert[70] (vgl. Sigwart 2012: 261ff.). Das kollektive Selbstbewusstsein aber, das bei Arendt alleinig das Handeln der Vielen ist, verkörpert sich bei Dewey bereits in den Praktiken Einzelner, aus denen kooperatives Handeln wird.[71]

Dewey ist damit nicht nur für die politische Theorie interessant, weil er neopragmatistischen Ansätzen von Joas (1996) bis Rorty (1988a, b, 1989, 1999, 2003, 2007) zuvorkam. Er schließt zur politikwissenschaftlichen These einer „Durchsetzung von Neuem" (Bluhm 2001: 76, 2012: 91) an, die ein politisches Potenzial im Problemlösen erachtet – und er lässt sich damit sowohl auf neue deliberative Demokratiemodelle (vgl. Götz 2017) als auch auf die eben genannten Designtheorien beziehen, die in der Lösungskompetenz eine politische Perspektive bestimmen (vgl. Unteidig 2013: 160ff. oder Achatz 2021: 12ff.). Denn „politische Formen" sind nach Dewey permanente Neuentwürfe, „Anpassungen und Wiederanpassungen" (Dewey 1996: 80). Das gilt auch für „die politische Demokratie" (ebd.: 81) und deliberative Öffentlichkeit[72], die bei Dewey ineinandergreifen. Damit kommt der Öffentlichkeit bei Dewey eine tragende Rolle zu, die als keine vorderterminierte Struktur zu verstehen ist; sie setzt keine – und hier unterscheidet er sich klar von Habermas – bestehenden Institutionen oder das moderne Recht als Inhibitoren voraus (vgl. Habermas 1997: 386ff.). Die Öffentlichkeit wird von den Subjekten selbst hervorgebracht (was auch für Hannah Arendt gilt), sprich, sie wird selbst hergestellt. Zugleich wird die staatliche Macht darüber zurückgewiesen (vgl. Dewey 1996: 46; siehe auch Noetzel 2002: 166).[73] Schon darum ist Dewey für den Forschungskontext dieser Studie

69 Dewey wendet sich dennoch von einer „expliziten natürlichen Teleologie der klassischen Metaphysik" ab. Er kritisiert eine „unkritisiert[e] Ethik", die das Resultat, nicht den Vollzug des menschlichen Handelns in den Vordergrund stelle. Dieser stellt er die „implizit[e] Teleologie" entgegen, die ein „Ergebnis dessen" sei, „was geschehen ist" und „was geschehen soll" (Dewey 1995 [1925]: 332; siehe weiterführend Sigwart 2012: 192 oder Antić 2018: 230).

70 Nach Dewey gibt es mehrere Öffentlichkeiten, denen das Subjekt angehören kann. Auch ist Öffentlichkeit nicht per se etwas Demokratisches. Selbst Kriege entstehen durch Öffentlichkeiten – Dewey spricht auch von der „Ungleichwertigkeit des Öffentlichen" (Dewey 1996: 28).

71 Wie Thomas Noetzel darlegt, geht es Dewey um keine „Transformation dieses oder jenes Einzelwissens aus der Sphäre der Wissenschaften in die der Politik". Ziel sei „die Übertragung eines bestimmten Handlungsmodus" (Noetzel 2002: 165).

72 Dewey macht keine Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Er zieht eine Grenze „auf der Grundlage der Reichweite und des Umfanges derjenigen Handlungsfolgen […], die so wichtig sind, daß sie der Kontrolle bedürfen, entweder durch Unterbindung oder durch Förderung" (Dewey 1996: 29). Bis auf Freundschaften, die Dewey als „nicht-politische Formen der Assoziation" versteht (ebd.: 37), kann sich das Soziale bei Dewey immer politisieren, wenn es die Öffentlichkeit erreicht (siehe zur Vertiefung Götz 2017: 41; Rothe 2017: 132ff.; Antić 2018: 209ff.).

73 Nach Dewey kann aus dem öffentlichen Handeln die „Organisation zu einem Staat durch die Errichtung spezieller Behörden" werden (Dewey 1996: 47). Wie Andreas Antić argumentiert, behauptet Dewey, „dass das von ihm vorgeschlagene Kriterium der Öffentlichkeit auch dazu geeignet sei,

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von Relevanz, weil er neben der Problemlösungskompetenz eine historische Perspektive bietet, wonach Institutionen und Kollektive aus individuellem Handeln hervorgehen – nach Dewey entsteht darüber gelebte Demokratie, die keine „Regierungsform" ist. Sie ist „eine Form des Zusammenlebens, der gemeinsamen und miteinander geteilten Erfahrung" (Dewey 2000: 121) – sie ist *kreative Demokratie*, die bis in die Produktionsbedingungen[74] reicht[75].

Was bei Dewey allerdings fehlt, ist ein ausgefeilter, offener Kreativätsbegriff, den es für diese Studie braucht. Auch spielt der Aspekt der ökologischen Verantwortung keine tragende Rolle. Darum soll abschließend auf Hans Joas und Hans Jonas beiderseitig Bezug genommen werden – auf Hans Joas (1996), weil er das Handeln als *kreativen* Akt verewigt, der aus der jeweiligen Handlungssituation resultiert.[76] Joas knüpft damit an Theorien von Dewey oder Arendt an, wonach sämtliches Handeln kontingentes Handeln ist und Vollzug bedeutet – was bei Joas sämtliche Handlungsformen mit einschließen kann, auch Formen des Herstellens als mögliches politisches Handeln.[77] Allerdings bleibt eine ökologische Perspektive der Verantwortung bei Joas außen vor, die in dieser Studie

---

die Entstehung und Transformation von staatlichen Institutionen zu erklären" (Antić 2018: 226). Ein Streitpunkt bleibt allerdings, wie Öffentlichkeit und Staat bei Dewey ineinandergreifen: Während nach Noetzel die Öffentlichkeit bei Dewey den Staat als „Leitkategorie" ablöst (Noetzel 2002: 166), argumentiert Antić, dass Öffentlichkeit ohne staatliche Institutionen als Bezugspunkt bei Dewey nicht denkbar wäre (vgl. Antić 2018: 229f.).

74 Letztlich bleibt sein Verhältnis zur Arbeit doppeldeutig: Einerseits kritisiert Dewey, wie Arendt, den Kapitalismus und Liberalismus des 19. Jahrhunderts als Ausprägung eines überformten Individualismus, der eine „starke Ablenkung von Politik" zur Folge habe (Dewey 1996: 121). Andererseits hebt er die Scheidung Arendts von Öffentlichem und Privatem auf. Dewey plädiert sogar dafür, Ideale und Werte auf instrumentelle, technische und ökonomische Lebensbereiche zu beziehen bzw. auszuweiten (vgl. Rothe 2017: 126), wenn er auch die Gefahr der Industrialisierung mit Aufkommen des Maschinenzeitalters hervorhebt.

75 Selbst in Kunstwerken, dem Werken und Erschaffen verkörpern sich bei Dewey mögliche Kritikformen; denn „Kritik ist Urteil" und „das Material, aus dem das Urteil erwächst, ist das Werk" (Dewey 2018 [1958]: 359).

76 Joas' Ziel ist es, den soziologischen Handlungstheorien ein neues, „drittes Modell" (Joas 1996: 15) des *kreativen Handelns* hinzuzufügen, das er den „*kreativen* Charakter menschlichen Handelns" nennt (Joas 1996: 15, H. I. O.) – und das zwischen das rationale und normativ orientierte Handeln tritt. Dazu wagt er einen Streifzug über Parsons Utilitarismuskritik über den Marxschen Produktivitätsbegriff bis hin zu Ansätzen von Weber, Castoriadis und Habermas. Im Wesentlichen kritisiert er jedoch, dass rationale Handlungsmodelle erstens in der Gefolgschaft der ökonomischen Theorien den Akteuren dauerhaft ein reflektiertes, kalkulierendes Handeln im Sinne der Nutzenmaximierung zuschreiben würden – damit blieben kreative Prozesse des Aushandelns in den jeweiligen Handlungssituationen außen vor. Zweitens trenne Habermas' Modell des kommunikativen Handelns System und Lebenswelt. Damit würde die Lebenswelt von den Subjekten hervorgebracht werden, soziale Systeme nicht (vgl. ebd. 306ff.; siehe auch Schubert 2002: 220). Nach Joas ist beides Ausdruck eines kreativen Akts, der das Handeln bestimmt.

77 Joas ist damit nicht nur für die Theorie interessant, weil er Arendt und Marx um den Begriff der Kreativität erweitert und an Castoriadis' Schöpfungshandeln anschließt. Er ist für die Empirie von Relevanz, weil er das Moment der Kontingenz von Handlungen herausstellt, womit politische Prozesse nie als rein nutzenmaximierende Entscheidungen im Sinne von Rational Choice abgegolten werden können. Sie entstehen immer in den jeweiligen Handlungssituationen. Das Kapitel 6.1.6 wird darauf zurückkommen.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von Relevanz ist. Darum wird im zweiten Schritt auf Hans Jonas (2020 [1979]) „Prinzip Verantwortung" Bezug genommen, da Jonas nicht nur Kants kategorischen Imperativ ökologisiert und globalisiert hat – was bei Kant im Jetzt geschieht, ist bei Jonas eine Zukunftsfrage.[78] Er hat die Natur subjektiviert und das pluralistische Prinzip Arendts als Akzeptanz des Anderen auf Naturverhältnisse übertragen. Das „Prinzip Verantwortung" kann somit als Appell an das Subjekt[79] verstanden werden, da Jonas Veränderungen von Konsum-, Arbeits- und Lebenswelt wechselseitig in den Blick nimmt. Zugleich ist sein Werk ein Weckruf an die Politik, weil es durchzeichnet ist von breitem Technikskeptizismus und einer „Heuristik der Furcht" (ebd.: 9). Jonas' Handlungsprinzip orientiert sich am möglichst Schlimmsten, das es zu vermeiden gelte. Eine solche Perspektive kann methodisch allerdings weder vorausgesetzt werden noch mag sie politisch immer klug sein (auch Rechtsextreme spielen mit globalisierter Angst, Stichwort *Clash of Civilisation*). Gleichwohl ist seine Perspektive mit Blick auf heutige Arbeits- und Herstellungskontexte aktueller denn je: Herstellen ist Verantwortungshandeln durch Ressourcenschonung. Jonas kündigt nicht nur Arendts Trennung von Herstellen und Handeln auf (vgl. ebd.: 165ff.). Er nimmt die Politik in die Pflicht[80], wenngleich seine Perspektive weitestgehend auf die ökologische Frage reduziert bleibt.

Damit lässt sich Jonas zugleich auf den Diskurs um heutige Subpolitiken beziehen, auf die bereits eingegangen wurde und worauf im Kapitel 4.3.2b zurückzukommen sein wird – und er liefert einen entscheidenden Baustein für den Forschungskontext dieser Studie. Allerdings erklärt keiner der hier dargelegten Ansätze Arbeitshandeln zum politischen Handeln, wenn sie auch wichtige Zugänge bieten: Arendt rückt das Langfristige und Bleibende von Produkten ins Zentrum. Sie bestimmt die Initiativität des Subjekts als politisch – trennt aber Handeln vom Herstellen. Marx dagegen arbeitet eine ökologische Dimension von Arbeit heraus. Weder Arbeitsform noch Arbeitsinhalt sind jedoch politisch bestimmbar, politisch ist der Kampf um die klassenlose Gesellschaft. Bei Castoriadis wiederum ist es das Selbstschöpferische, das politisch positioniert werden

78 Kants kategorischer Imperativ „Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine Handlung allgemeines Gesetz werde" (Kant 1997 [1785] wird bei Jonas umgedeutet in „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden" (Jonas 2020 [1979]: 61f.).

79 Angemerkt werden muss allerdings, dass sich Jonas' ökologischer Imperativ „mehr an öffentliche Politik als an privates Verhalten richtet" (Jonas 2020: 63). Man könnte meinen, dass das Selbermachen darum bei Jonas keinen Platz findet. Gemeint ist aber, dass sich, in Abgrenzung zu Kant, das Handeln weder auf „diese[n] Augenblick" noch auf eine *„privat[e]* Wahl" (ebd.: 64, H. i. O.) reduzieren darf. Dazu grenzt Jonas Verhalten von Handeln ab. Selbermachen als Ressourcenreduktion wäre demnach im Sinne Jonas' eine Verantwortungsethik, die sich auf kein Selbermachen reduzieren lässt.

80 Jonas schreibt dazu: „Wenn die Sphäre des Herstellens in den Raum wesentlichen Handelns eingedrungen ist, dann muß Moralität in die Sphäre des Herstellens eindringen, von der sie sich früher ferngehalten hat, und sie muß dies in der Form öffentlicher Politik tun. Mit Fragen solcher Umfangbreite und solchen Längen projektierender Vorwegnahme hatte öffentliche Politik es nie vorher zu tun. In der Tat, das veränderte Wesen menschlichen Handelns verändert das Grundwesen der Politik" (Jonas 2020: 57).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

kann[81], bei Dewey sind es die Lebensformen und die Öffentlichkeit, über die das Subjekt politisch wird – und Joas erklärt den Kreativitätsbegriff zur universalen Größe, wohingegen Jonas den kantisch-kategorischen Imperativ zum ökologischen ummontiert. Gerade Joas' Kreativitätsbegriff und Deweys Forderung nach operationaler Offenheit sind somit wichtige Bausteine, um entsprechende Begriffsbestimmungen in der Folge vorzunehmen – für Dewey sind Begriffe und Theorien keine operationalen Schließungen. Ihre Bedeutungen ergeben sich aus den Handlungsrelationen. Eine solche Offenheit ist nicht nur für einen Begriff der Selbstproduktion wichtig, der im nächsten Schritt entwickelt wird. Diese Offenheit braucht es auch für einen Politik-, Design- und Nachhaltigkeitsbegriff, um Arbeitshandeln an der Schnittstelle zu neuen Politikformen untersuchen zu können.

4.1.5 Selbermachen, Herstellen oder Selbstherstellen? Von welchem Begriff ist in dieser Studie auszugehen?

Dass der Mensch Dinge selbst herstellt, ist historisch weder neu noch klar datierbar. Historisch nachweislich könnte man den Beginn des Neolithikums anführen, also den Zeitpunkt, wie Elmar Altvater schreibt, an dem sich die Erde erwärmt und die Eisdecke in Richtung der Pole zurückzieht: Aus Jägern und Sammlern werden sesshafte Bauern, die lernen müssen, „ihre Lebensmittel unter Nutzung der Sonnenenergie und des Feuers selbst zu produzieren" (Altvater 2018). Dazu nutzen die Menschen zunächst das, „was ihnen die Natur in fast ursprünglicher Form zu bieten" hat (Rogall 2012: 29). Die Behauptung aber, dass das Selbermachen hier seinen Geburts- oder Ursprungsort habe, wäre nachweislich genauso falsch wie die historische Überlieferung, dass die Textilherstellung erst im 15. Jahrhundert aufkommt, weil die Menschen beginnen, wollene Kopfbedeckungen, Barette und dergleichen zu stricken (Sylla 2016: 83).[82] Genauso fragwürdig ist es, sogenannte Do-it-Yourself-Strategien auf das Jahr 1912 zu datieren, weil der Slogan „Do it Yourself" hier erstmals in einem Artikel der Zeitschrift *Suburban Life* erscheint (vgl. Hornung et al. 2011: 8). Eine solche punktgenaue Landung setzt voraus zu wissen, dass es Formen von Do It Yourself (oder Selbermachen) nicht schon zuvor gab – was man nicht wissen kann. Genauso wenig ist es zielführend, die hier genannten Begriffe schemenhaft in einen politischen Kontext zu stellen, was im kulturhistorischen Diskurs seit

81 Man kann Castoriadis darum auch auf den Diskurs zum politischen Design beziehen. So argumentiert Friedrich von Borries in Anlehnung an Heidegger (1986 [1927]: 145), dass bereits der Entwurf im Kontext von Design politisch sei (von Borries 2016: 11ff.), weil er dem „Ausgang des Menschen aus der Unterworfenheit" entgegenstehe. Auch bei Castoriadis wird der Entwurf letztlich zum „Element der Praxis", der Ausdruck „aller Aktivität" und „Absicht einer Veränderung des Realen" sei (Castoriadis 1990: 132). Castoriadis geht allerdings von keiner arbeitsbezogenen Aktivität aus. Der Entwurf wird zur Vorform der politischen Selbstaktivität, er kann aber auf Arbeitshandeln bezogen werden.

82 Die sogenannte „Urform" des Flechtens, *texere*, sowie das Nähen, Stopfen und Binden finden sich bereits im alten Ägypten und in paläolithischer Zeit (vgl. Müller 1997: 37ff.). Die ersten „schriftlichen Belege" über die Verwendung von Wolle im Rahmen der handwerklichen Produktion stammen aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. aus Mesopotamien (vgl. ebd. 19). Das Spinnen ist seit der Jungsteinzeit (in Mitteleuropa in etwa seit 4000 v. Chr.) nachweisbar (vgl. Bohnsack 1981: 16f.).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jahren gängige Praxis ist – letzteres schreibt das Selbermachen nicht nur a priori auf politische Artefakte fest. Es erklärt es zum Handeln, das erst in der Moderne beginnt.

Versteht man das Selbermachen jedoch zunächst nur als soziales Handeln, und eine solche Perspektive ist ratsam, lassen sich Formen des Selbermachens in nahezu sämtlichen historischen und sozialen Kontexten rekonstruieren – und das auch im politischen Sinne. Ansätze dazu finden sich im Leviathan von Hobbes (1986 [1651]) als Naturzustand *aller gegen alle* oder im Gesellschaftsvertrag Rousseaus (1983 [1762]) – bei ersterem machen die Menschen das, was sie wollen; sie maximieren ihre Egoismen. Bei zweiterem wird die Selbstbestimmung durch die Selbstgesetzgebung zur Autonomie des Einzelnen, woraus (idealtypisch) direkte Demokratie wird.

Selbermachen ist in diesen Perspektiven natürlich nicht das, wofür es heute gemeinhin steht. Es zeigt nur, dass die Aktivität des Einzelnen bereits hier angelegt ist, wenngleich sie, wie im Staatsvertrags Rousseaus, als Souveränität an den Gemeinwillen (*volonté générale*) gebunden bleibt. Vergleichbares gilt für das antike Griechenland, da sich bereits die antiken Griechen „selbst" politisiert haben (Meier 1983: 41). „Politische Subjektivität" bleibt jedoch „beim Staat konzentriert" (ebd.: 30; vgl. auch Thaa 2011: 83; Engler 2005: 28). Aber auch darin zeigt sich, dass das Selbermachen nichts ist, was es erst im Jetzt aufzusuchen gilt. Genauso wenig steht es nur für eine demokratietheoretische Tradition des Handelns. Selbst im rechtsextremen Spektrum wird der Begriff mittlerweile kanonisiert[83] – und das auch in einem ökologischen Kontext (vgl. Nicolaisen 2018).[84] Darum ist das Selbermachen zunächst nur dasjenige soziale Handeln, worüber Subjekte das selber machen, was andere bereits machen, machen könnten oder noch nicht machen – in allen erdenklichen Richtungen und Formen.[85]

Wie lässt sich diese Breite an Deutungen begrifflich fassen? Zunächst scheint der Begriff des Selbermachens geeignet, um das Spannungsfeld von unentgeltlicher Eigenarbeit über die politische Selbstorganisation bis hin zu Formen des unternehmerischen

83 So knüpften etwa Jugendorganisationen wie die der NPD, die JN, in der Vergangenheit an das Selbermachen über Social-Media-Kampagnen wie der „Bienen-Guerilla – Support your local Bienenvolk" an (vgl. Nicolaisen 2018). Rechtsextreme Versandhandel wie der *Heimdall-Versand* vertreiben zudem Produkte aus „nachhaltiger Forstwirtschaft". Der Ökologiebegriff wird darüber rechtsnational besetzt. Angemerkt werden muss jedoch, dass die Verbindung von Ökologie und Rechtsnationalismus historisch nicht neu ist. Schon die deutsche Natur- und Umweltschutzbewegung geht ab Mitte des 19. Jahrhunderts aus einem überwiegend konservativen, romantischen zivilisationskritischen Verständnis hervor (vgl. Nicolaisen/Passeick 2018).

84 Dem Ökologiegedanke geht sogar eine Blut- und Bodenideologie voraus, da sich ein „organischer" Ständestaat gegen demokratische Vorherrschaft zu stellen habe: Das, was heute über Begriffe wie *Cradle to Cradle* für neue Mensch-Umwelt-Beziehungen steht, die in der Mehrheit an Solidarität, Gerechtigkeit und einen gesunden Naturkreislauf gebunden sind, ist – so etwa bei Spenglers „Der Untergang des Abendlandes" (Spengler 1963 [1918]) – zunächst als Kreislauf von Kulturen gedacht, um Arterhaltung sicherzustellen. Die Nationalsozialisten beziehen sich nicht zuletzt darum auf Haeckel und Spengler, um eine „Politik der *Rassenhygiene* zu legitimieren" (Winkler 2020, H. i. O.).

85 Das Selbermachen ist nicht nur ahistorisch. Es ist oft situatives Handeln. Damit ist das Handeln nur solange *Selbermachen*, bis es, wie im Falle Rousseaus, als natürliche Freiheit des Einzelnen in die bürgerliche Freiheit des Gemeinwillens überführt wird. Auch für das Selbermachen als Arbeitshandeln gilt, dass die Subjekte nur so lange *selbermachen*, bis die Aktivität in andere Organisations- und/oder Arbeits-/Unternehmensformen überführt wird.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Handelns abzubilden – auch ließen sich politische Kontexte in Herstellungsprozessen darüber untersuchen. Der Begriff könnte sogar auf den Praxis-Teil der Praxis-Poiesis-Relation bei Aristoteles oder Hannah Arendt bezogen werden. Demnach stünde das Selbermachen für das „making" oder „doing", was der *Praxis* nahekommt (vgl. dazu Thaa 2011: 78). Allerdings stellt der Begriff kaum heraus, dass es sich um eine materielle Produktionsform handelt, wenngleich das Materielle oft mit dem Selbermachen gleichgesetzt wird. Darum braucht es einen anderen Begriff.

Es läge nahe, auf den Begriff des *Herstellens* zurückzugreifen, der auf die materielle zweckbezogene Produktionsform abzielt (siehe Kapitel 1 und 2). Allerdings ist der Begriff nicht minder problematisch, weil er weder die Eigeninitiative des Subjekts im Sinne von ‚Do it' oder ‚Selbst' herausstellt, noch ist er für einen politischen Kontext zu gebrauchen. Grund dafür ist die eingangs angeführte Aristotelische Unterscheidung von *Poiesis* und *Praxis*, auf die sich auch Hannah Arendt bezieht, also die Trennung von Herstellen und Handeln, womit das Politische von Herstellungsprozessen unterschieden wird – und daran schließen bis heute weite Teile der Forschung an. Hannah Arendts Diktum, dass das Herstellen ein Um-zu-Motiv sei, weil der Homo faber vorgegebene Materialien bearbeitet, „um einen bestimmten Zweck zu erreichen" (Arendt 2013: 183), hat Autoren wie Winfried Thaa auf den Plan gerufen, um auf die Gefahren von „Zweck-Mittel-Relation" für politisches Handeln hinzuweisen (Thaa 2011: 81f.) – Thaa leitet daraus eine Art Unvereinbarkeitserklärung von Herstellen und Handeln ab. Die Gefahr, dass eine „herrschaftliche Befehls-Gehorsamsstruktur legitimiert" werden könnte, wenn der Zweck das Handeln bestimmt (ebd.: 81f.), sei weitaus größer als die Chance, den Begriff für politische Kontexte zu gebrauchen.

Man muss Thaas These keine Gefolgschaft leisten. Wie einleitend erwähnt, haben sich nicht nur Teile der Politikwissenschaft mittlerweile dem Zweckrationalismus zugewandt, um eine politische Perspektive im Sinne einer „Durchsetzung von Neuem" (Bluhm 2001: 76, 2012: 91) geltend zu machen. Auch die Designforschung erachtet in der Zweckgebundenheit ein politisches Moment.[86] Man könnte dem Begriff also durchaus eine politische Perspektive abgewinnen, wenn auch in der Mehrheit die Sicht überwiegt, das Zweckgerichtete vom Handeln zu trennen – und der Einflussbereich

86 In dieser Perspektive tritt die Kreativität als Innovationscharakter des Handels in den Vordergrund. Damit wird der Zweck im Sinne Arendts zu einem „Zweck an sich" (Arendt 2013: 183). Arendt hat allerdings deutlich gemacht, dass sich ein Potenzial für das Handeln nur entfalten könne, wenn der Zweck nicht „wieder zu Mitteln für weitere Zwecke" werde (ebd.). Ein Großteil der Forschung schließt hier an, wenn Fritz Böhle das Herstellen beispielsweise auf „instrumentelles Handeln" reduziert (Böhle 2018: 173) oder Winfried Thaa die Gefahr der Fremdbestimmung durch den Zweckcharakter des Handelns in den Vordergrund rückt (vgl. Thaa 2011: 81f.). Eine Gegenperspektive dazu bieten Autor*innen wie Birte Kleine-Benne, die auf eine Art „Poiesis-Vergessenheit" im Theoriediskurs hinweisen – weil die *Poiesis* von der *Praxis* getrennt und damit vom Politischen unterschieden werde (vgl. Kleine-Benne 2019).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dieser Positionen reicht von Platon[87] über Aristoteles bis hin zu Hobbes[88], Arendt und Luhmann.[89]

Allerdings scheint der Begriff *Herstellen* kaum geeignet, um Prozesse der Selbstproduktion als politische zu untersuchen – weil die Selbstproduktion im Begriff nicht angelegt ist oder zumindest nicht explizit hervorgehoben wird. Genauso unklar bleibt allerdings der Begriff *Selbermachen* in Bezug auf die materielle Selbstproduktion, die in dieser Studie untersucht wird, ungeachtet der Problematik der Bedeutungsüberladung, die dem Begriff vorauseilt. Darum soll im Folgenden der Begriff *Selbstherstellen* verwendet werden, um Produktionsprozesse als politische zu untersuchen – und um sowohl die materielle Selbstproduktion als auch die Eigeninitiative des Subjekts hervorzuheben. Unter dem *Selbstherstellen* verstehe ich im Folgenden eine selbstausführende Produktionsform im Beruflichen wie im Privaten, worüber Produkte selbst gestaltet werden, wobei der Gestaltungs- oder Herstellungsprozess von den Akteuren selbst ausgeht oder selbst ausgehen muss. Der Begriff präzisiert damit zum einen den Begriff des Selbermachens, indem er die materielle Produktion ins Zentrum rückt – und er schließt Tätigkeitsfelder von Design über Handarbeit bis hin zum Handwerk[90], der Eigenarbeit und Eigenproduktion mit ein. Zum anderen werden sowohl Formen des Wollens als auch Müssens erfasst und der Begriff des Herstellens konturiert, weil durch den Verweis auf das ‚Selbst' die Initiative zum Handeln in den Vordergrund tritt.[91] An Grenzen kommt

87 Platon hat im Grunde zwei Begriffe des Herstellens entworfen: Erstens rückt er das Qualitätsbewusstsein des Produkts in den Mittelpunkt; so spricht er von *poiein*, was dem Wortstamm nach für Machen und Herstellen steht (Platon 1967 Bd. I: 702f.) – und er verbindet damit das Ziel der *arete*, Sennett spricht in diesem Zusammenhang vom „Maß an Vollkommenheit" bei Platon (Sennett 2009: 37). Zweitens steht das Herstellen bei Platon für die Herstellung des Staates (vgl. Platon 2012): Herstellen ist kein Handeln im Sinne Arendts. Es ist die politische Überhöhung durch den Staat.

88 Hobbes versteht das Herstellen als reines Kalkül: Er verzahnt Politik und Ethik mit Naturrecht und Erkenntnisgewinnen (Hobbes 1986 [1651], siehe dazu auch Schnabl 1999: 107ff.).

89 Bei Luhmann hat das Herstellen durchaus eine politische Dimension, allerdings in systemtheoretischer Sicht. Herstellen bezieht sich auf die *Autopoiesis* (vgl. Luhmann 2002: 126), also auf die Selbsterschaffung von Systemen, die sich in Wechselwirkung mit anderen Teilsystemen (des Rechts, der Kunst, der Politik etc.) als Differenz von System und Umwelt herausbilden – *auto* ist somit gleichbedeutend mit ‚selbst', *poiein* mit Herstellen oder Erschaffen, wodurch eine „Differenz von System und Umwelt" entsteht (ebd.: 15).

90 Handwerk und Handarbeit werden in der Forschung in der Regel unterschieden: Das Handwerk wird häufig mit Gewerken und lohnabhängiger Arbeit verbunden, die Handarbeit dagegen mit der außererwerblichen Arbeit. Eine erweiterte Perspektive bietet Sennet (2009: 70ff.), der unter dem Handwerk ein Bündel an Fähigkeiten und Fertigkeiten versteht – darunter die Arbeit des Schreiners, der Designerin, des Dirigenten bis zum Linux-Programmierer.

91 Mir ist bewusst, dass ein Begriff, der Formen des *Müssens* unter das Selbstherstellen fasst, bei zahlreichen Autor*innen des Selbermachens auf wenig Zuspruch stoßen wird: Denn zum einen wird darüber die Eigeninitiative eines Machthabers erfasst, zum anderen werden Formen der Direktion und Kontrolle gewichtet (man muss *selber machen*), wobei sich das *Müssen* auf keine Formen von Zwang oder Zwangsarbeiten beziehen muss. *Müssen* kann (auch) bedeuten, gesellschaftlichen Strukturvorgaben nachzukommen, weil Anreize zum Selbermachen geschaffen werden (so könnte das nebenberufliche Selbstherstellen von Produkten oder die berufliche Selbstständigkeit beispielsweise die letzte Konsequenz sein, wenn keine Möglichkeit auf eine Festanstellung besteht).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Begriff allerdings, wenn Prozesse der politischen Selbstorganisation über den Arbeitskontext hinaus von Relevanz sind, was in dieser Studie der Fall sein kann. So könnte es beispielsweise sein, dass die Befragten neben oder aus der Arbeit heraus Initiativen gründen, um politisch in Erscheinung zu treten. Ein solches Handeln wäre mit dem Begriff des Selbstherstellens nur schwer zu fassen. Darum soll in dieser Studie der Begriff *Selbermachen* weiterführend und ergänzend zum Begriff des *Selbstherstellens* für Prozesse verwendet werden, die über die materielle Selbstproduktion hinausgehen[92]. Damit wird der Begriff *Selbstherstellen* im Folgenden für die materielle Selbstproduktion verwendet. Der Begriff *Selbermachen* firmiert hingegen als Oberbegriff, wenngleich er – aufgrund seiner medialen Aufladung und wissenschaftlichen Engführung – problematisch bleibt.

4.1.6 Selbstherstellen und Selbermachen als Formen des Politischen

Das Selbermachen oder Selbstherstellen als politisches Handeln zu verstehen, bringt zunächst ein Grundsatzproblem mit sich. Denn in der politikwissenschaftlichen Forschung wird das Politische in der Regel mit dem Kollektivistischen gleichgesetzt – klammert man einmal Perspektiven wie die Subpolitik (Becks 1993) oder die eingangs angeführten *expressiven* Partizipationsansätze aus (vgl. Kapitel 3.2). Ansonsten gilt, dass man politisch nie im Alleingang handelt (abgesehen von der Möglichkeit zur Parteienwahl etc.). Politisch handelt man bezogen auf und mit anderen (vgl. Gerhardt 1990: 297). Die Gegenperspektive dazu lautet: Jede politische Handlung setzt die Eigeninitiative voraus, und die Frage wäre, mit welchem Politikbegriff bezogen auf das Selbermachen/Selbstherstellen operiert werden kann. Wie einleitend erwähnt, existiert bis heute keine arbeitssoziologische und politikwissenschaftliche Theorie, die Arbeitshandeln als politisches Handeln erklärt. Beide Begriffe aber – Selbermachen und Selbstherstellen – finden sich in nahezu sämtlichen Politikkonzepten, und das gilt sowohl für einen demokratietheoretischen Politikbegriff als auch für ein Politikverständnis als Ausdruck von Despotie und Unterdrückung.

Beides lässt sich am besten an Arendts Politikverständnis aufzeigen, die bekanntlich für eine demokratietheoretische Tradition des Politischen steht. Die Voraussetzung zum Handeln ist nach Arendt aber zunächst die Eigeninitiative: Es ist das „Einen-Anfang-Setzen-und-etwas-Beginnen" (Arendt 2015: 49). Arendt bezieht sich dabei auf das griechische Wort „archein", was für Anfangen und Herrschen steht. Sie bindet das Politische aber an Freiheit und Pluralität. Denn „Archein" bedeutet zunächst nur, dass „derjenige ein Führer genannt wurde, der eine Sache anfing" und sich dafür „Gesellen suchte, um sie durchführen zu können" (ebd,). Der Begriff lässt sich somit durchaus herrschaftskategorial entfalten, wovon sich Arendt abwendet. Und sie grenzt sich damit nicht nur vom griechischen Wort „prattein" ab, das für Durchführen und Vollbringen steht (ebd.:

92 Unter dem Selbermachen wird in dieser Studie eine selbstausführende Handlungsform im Beruflichen wie im Privaten verstanden, worüber Produkte, Erzeugnisse und Prozesse gestaltet werden, wobei die Prozesse von den Akteuren selbst ausgehen oder selbst ausgehen müssen. Analog dazu kann auch der Begriff ‚Do It Yourself' verwendet werden. Beide Begriffe bilden ein breites Tätigkeitsfeld von der erwerbsfreien Arbeit bis zur unternehmerischen Selbstorganisation ab.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

50). Sie macht auf die Gefahr aufmerksam, dass das Anfangen-können zum Herrschen und Gehorchen werden kann – und in der Historie wurde (vgl. Marchart 2005: 78).

Das zeigt, dass der Begriff des Selbermachens bereits hier angelegt ist. Eine-Sache-anfangen kann sowohl pluralistisch im Sinne der Freiheit nach Arendt begründet sein als auch für eine Herrschaftskategorie zur Aufrichtung und Erhaltung staatlicher Macht stehen – im ersten Fall bedeutet Selbermachen Anfangen-können im Sinne pluralistischer Freiheit. Im zweiten Falle steht das Selbermachen für die *Selbermacht*, die, so etwa bei Machiavelli, zur Herstellung politischer Vormachtstellung dient (Machiavelli 1963 [1532]).[93] Auch ließe sich auf Max Webers Machtbegriff Bezug nehmen, wonach Macht als „Chance" verstanden wird, um „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht" (Weber 1976 [1922]: 28). Weber legitimiert darüber Herrschaftshandeln. Er tritt aber für eine plebiszitäre Führerdemokratie ein. Die Eigeninitiative des Herrschers würde somit Demokratie über Machthandeln sicherstellen (können), wenngleich Herrschaftshandeln legitimiert wäre.[94]

Weder Machiavellis Herrschaftskonstrukt noch Webers plebiszitäre Führerdemokratie sind natürlich das, worum es in dieser Studie geht. Beides aber, Selbermachen als Herrschaftskonstrukt wie auch als politische Selbstorganisation im Demokratiekontext, wäre im Sinne der im Kapitel 4.1.5 erarbeiteten Definition des Selbermachens denkbar. Die Frage, die darum im Folgenden geklärt werden muss, ist, von welchem Machtverständnis in dieser Studie auszugehen ist, um Selbermachen als materielles Selbstherstellen als mögliche Politikform zu untersuchen. Dazu lassen sich zwei zentrale Zugänge aufzeigen, die der Politikwissenschaftler Dietmar Hübner (2010a) herausgearbeitet hat: Erstens kann Macht auf *power-to* bezogen werden. Gemeint ist hiermit, dass Macht eine Möglichkeit oder ein Potenzial für das Können oder Befähigen darstellt. Macht bezieht sich auf die lateinische *Potenzia* oder die griechische *Dynamis*, was für Kraft oder Vermögen steht, um eine Veränderung herbeizuführen (vgl. ebd.; siehe auch Andermann 2019: 116ff.).[95] Macht ist aber noch keine Realisierung. Sie wäre, ganz im Sinne der *Praxis*, der mögliche Vollzug – man hat die Fähigkeit zur Macht, muss sie aber nicht nutzen.[96] Erst der zweite von Hübner aufgezeigte Zugang, der Macht als *power-over* versteht, beschreibt die Machtrealisierung. Und die Sozialforschung verweist hier

93 Siehe dazu auch Münkler 2004; Meyer 2006: 57; Fach 2008: 23ff.; Marchart 2010: 48ff.

94 Politik geht bei Weber vom Staat aus. Dass darüber Demokratie gesichert werden kann, ist in der Forschung ein Streitpunkt: So halten ihm Autor*innen wie Dolf Sternberger (1978: 355), Hans Joas (1996: 75) oder Winfried Thaa (2011: 35) vor, sein Politikverständnis würde mit einer Konzentration auf Gewalt und Befehls-Gehorsamsverhältnisse einhergehen (Sternberger) und sei weder mit demokratischer Öffentlichkeit (Joas) noch mit einem Demokratiebegriff (Thaa) vereinbar. Dem steht das Argument entgegen, dass bei Weber erstmals die Chance zur Selbstbestimmung im politischen Denken durch Kontingenz, von Unbestimmtheit, angelegt sei, die der Kontingenz der *fortuna* (verstanden als Willkür nach christlichen Leitsätzen) entgegentrete (so die Argumentation von Palonen 2001: 9ff.; siehe auch Greven 2010: 71).

95 Davon leitet sich auch der Begriff des „Könnens" und ein erstes „Könnens-Bewusstseins" ab, das ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. dazu führt, dass sich die Polis-Bürger in der Antike „selbst" politisieren (Meier 1983: 41). Das Kapitel 4.3.1 wird darauf zurückkommen.

96 Auch Luhmanns Perspektive der Politik als Teilsystem wäre dem hinzuzufügen, da die Politik das Mittel der Macht hat, aber nicht nutzen muss (vgl. Kapitel 4.1.1).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

im engen Sinne auf Luhmanns Perspektive der Politik als Teilsystem oder auf Webers „Chance", um „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen" (Weber 1976 [1922]: 28).

Letzteres hieße allerdings, dass Macht Herrschaft sein kann[97], da die „Chance" eben darin bestehen kann, den eigenen Machtwillen gegenüber anderen zu behaupten. Ein solches Machtverständnis würde bezogen auf die Produktionsformen des Selbstherstellens allerdings wenig Sinn ergeben. Das würde bedeuten, dass ein Einzelner in Produktionsprozessen Macht haben könnte oder müsste, um den eigenen Willen gegenüber anderen durchzusetzen. Auch hieße es, Macht über ethische, ökologische oder fair-soziale Produktionsprozesse zu demonstrieren, was nur schwer vorstellbar ist. Ein solches Szenario wäre nur denkbar, wenn sich die Akteure zusätzlich politisch organisieren; wenn sie nicht nur materiell herstellen, sondern sich politisch formieren – und hier wären die unterschiedlichsten Spielarten von Mouffes agonaler Machtkonzeption der Gegnerschaft bis zu Arendts Handeln (vgl. Kapitel 4.1.2) oder der Marxschen Revolutionsvollendung denkbar (vgl. Kapitel 4.1.3).[98]

Zusammengefasst heißt das, dass der Zugang zur Macht im Weberschen Sinne zu eng ist, um Arbeitshandeln als politisches Handeln zu untersuchen. Darum braucht es ein erweitertes Machtverständnis, und auch hier lässt sich an Hübner anknüpfen, der dem Weberschen Machtbegriff die „Überzeugungsmacht" gegenüberstellt (Hübner 2010a: 395ff.) – gemeint ist ein Machtverhältnis, das auf Zustimmung und Verständigung basiert. Macht unterscheidet sich in dieser Perspektive von der Herrschaftsmacht der *Potestas* (siehe dazu auch Luhmann 2002: 39): Macht ist *Auctoritas*, woran auch Arendt und Habermas anschließen – es ist das Politische als Handeln (Arendt) und Kommunikation (Habermas). In beiden Fällen wird die Pluralität als Unterschiedlichkeit der Subjekte behauptet.

Das heißt: Es braucht für diese Studie einen Politikbegriff (und ein entsprechendes Politikverständnis), der auf einem erweiterten Machtverständnis basiert. Zugleich muss der Begriff so angelegt sein, dass Machthandeln im Weberschen Sinne denkbar wäre,

---

97 Macht und Herrschaft werden in der Soziologie in der Regel unterschieden, was sich am besten an den Polen Weber versus Arendt festmachen lässt: So basiert Herrschaft bei Weber auf einem Gehorsamsverhältnis (vgl. Weber 1976 [1922]; siehe auch Thaa 2011: 33; Hitzler 2001: 47f.), wenngleich er für eine „plebiszitäre Führerdemokratie" einsteht (Thaa 2011: 23). Der Machtbegriff bei Arendt (2013, 2019) basiert dagegen auf den Prämissen Freiheit und Pluralität – Macht ist das Vermögen, für Freiheit und Pluralität einzutreten. Arendt grenzt Macht damit zugleich von Gewalt ab, was von Autor*innen wie Mouffe (2015: 130ff.) oder Marchart (2008: 196f.) wiederum problematisiert wird, nicht, weil sie Gewalt befürworten. Sie dürfe jedoch im Demokratiekontext nicht verleugnet werden, da sie immer auftreten könne (vgl. Fußnote 25 auf Seite 55).

98 Möglicherweise wäre es auch das, was Mouffe in Abgrenzung zu Hannah Arendt fordert, dass das Politische nämlich als Dissoziation über „Macht, Konflikt und Antagonismus" radikaldemokratisch gewendet werden müsse (Mouffe 2016: 16). Mouffe stellt sich damit nicht nur gegen die liberale Vorstellung, dass das Politische als Konsens realisierbar wäre. Sie grenzt sich von Becks Subpolitik (vgl. ebd.: 52ff.), Giddens „drittem Weg" (vgl. ebd.: 57ff.) und von Habermas sowie vom Kommunitarismus ab. Dazu greift sie das Dissoziative Carl Schmitts als Freund-Feind-Kategorisierung auf, wendet es aber ins Radikaldemokratische: Aus Feinden werden Gegner, die sich „an einen gemeinsamen Regelkanon" halten müssten (ebd.: 70).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wenngleich ein solches Macht-Herrschaftsverständnis für diese Studie nicht zu erwarten ist. Würde man den Rahmen allerdings im Vorfeld zu eng stecken und das Demokratietheoretische voraussetzen, würde man dem unter Punkt 2 beschriebenen Problem Vorschub leisten, wonach das Selbermachen zur vorgefertigten demokratieerzeugenden Praxis wird. In dem Falle bräuchte man Handlungsformen auf politische Aspekte hin nicht zu untersuchen. Man würde sie als Kategorien überprüfen.

Genau darum wurde unter 4.1.1 auf Thomas Meyers Politikbegriff zurückgegriffen, der Politik als *„die Gesamtheit der Aktivitäten zur Vorbereitung und zur Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher und/oder am Gemeinwohl orientierter und der ganzen Gesellschaft zugute kommender Entscheidungen*" versteht (Meyer 2006: 41, H. i. O.), und Meyer umreißt damit ein ganzes Bündel an Erscheinungsformen. Allerdings kommt die Selbstaktivität in dieser Definition nicht vor. Darum müssen Selbermachen und Selbstherstellen zusätzlich auf einen weiter gefassten Politikbegriff bezogen werden, der individuelle Handlungsmomente berücksichtigt. Deshalb wurde im Kapitel 4.1.1 sowohl von einem systemischen Politikverständnis Luhmanns abgewichen als auch das Politische als Handeln (Arendt) und Kommunikation (Habermas) konzipiert – verbunden mit der Perspektive, dass Herstellungsformen dazu gehören. Zugleich muss eine mögliche politische Perspektive an den Diskurs um Kreativität als Ressource für politische Prozesse angelehnt sein – und damit sind zwei Diskurse verbunden: Der erste bezieht sich auf den Designkontext und die Social-Entrepreneurship-Forschung und geht weitestgehend an der Politikwissenschaft vorbei.[99] Der zweite resultiert aus der politikwissenschaftlich-philosophischen Tradition und scheint mit Ansätzen aus der Designforschung unvereinbar – im ersten Fall werden das Produkt und der Herstellungsprozess politisch positioniert, da bereits das „Entwerfen" eine Antwort auf die „Gefährdungen der Lebensgrundlagen" gebe (von Borries 2016: 44ff.).[100] Im zweiten Fall wird die „Durchsetzung von Neuem" politisierbar (vgl. dazu Bluhm 2001: 76, 2012: 91) – und daran schließen sowohl Ansätze aus der Designforschung als auch Formen des Pragmatismus und die Neuinterpretation des Praxisbegriffs bei Castoriadis an (bzw. können darauf bezogen werden) (vgl. Castoriadis 1990: 128; Thaa 2011: 81).[101]

Entscheidend ist allerdings, dass das Handeln in dieser Studie mit einer ethischen Perspektive verknüpft wird, weil ethisch fair-soziale Prozesse des Arbeitshandelns untersucht werden – wenngleich damit das Politische nicht als vorausgesetzt gilt.

---

99 Auf Ansätze, die die Designtheorie mit der politikwissenschaftlichen Forschung verbinden, wird das Kapitel 4.3.2f. eingehen.

100 Von Borries spricht auch von „Überlebensdesign". Aufgabe des Designs sei es, dem „unterwerfenden Überlebensdesign der permanenten Krise" ein „entwerfendes Überlebensdesign entgegenzustellen, […] um neue Formen des Zusammenlebens zu imaginieren" (von Borries 2016: 52). Man könnte vermuten, dass hier die Marxsche Perspektive vom „Stoffwechsel mit der Natur" (Marx 2018a: 192) eine Rolle spielt, weil Design ein Eingriff in den Lebensraum bedeutet (von Borries 2016: 44). Das ist aber nicht der Fall.

101 Nicht jede Form von Kreativität ist damit als politisch zu verstehen. In der Neuschöpfung könne sich jedoch ein politisches Potenzial entfalten (siehe dazu Joas 1996; Schubert 2002 oder Bluhm 2001, 2012). In der Forschung ist diese Perspektive allerdings umstritten. So argumentiert beispielsweise Winfried Thaa, dass für politisches Handeln nicht die Kreativität, sondern „Initiativität" entscheidend sei (Thaa 2011: 82).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Selbermachen und Selbstherstellen stehen für das ethisch Vertretbare oder moralisch Begründbare durch nachhaltige, ökologisch-fair-soziale Arbeitskonzepte. Nun muss man sagen, dass eine ethische Dimension des Handelns historisch weder neu ist noch muss sie nur für das ethisch Vertretbare stehen. Wie De La Vega (1985: 10ff.) herausgearbeitet hat, finden sich ethische politische Grundsatzpositionen bereits bei Sokrates (das Ethische ist die Leistung des individuellen Bewusstseins), Platon (das Ethische ist die Ideenlehre, die sich im Staat verkörpert), Aristoteles (das Ethische ist das höchste Glück, das sich in der *Polis* verwirklicht) bis zu Machiavelli (im Ethischen verkörpern sich die Mittel der Herrschaft) oder Marx/Lenin (das Ethische ist die Entlarvung der Herrschaft) (siehe auch Sutor 1997:17ff.). Selbst Despoten maßen sich demnach an, ethisch zu sein. Ethisch bedeutet in dieser Studie darum etwas anderes. Es heißt, dass Arbeitshandeln in demokratietheoretischer, ökologisch-normativer Perspektive ethisch vertretbar wird – ein solches Verständnis schließt an Konzepte zur „politischen Ökologie“[102] oder „politischen Ethik“ (Sutor 1997: 23ff.)[103] an – und erweitert sie. Zugleich ist es als Gegenmodell zur dissoziativen Freund-Feind-Kategorisierung Carl Schmitts (2015 [1932]; vgl. Marchart 2010: 38ff.)[104] zu verstehen, auch weicht es vom hegemonialen Demokratieansatz nach Laclau und Mouffe (2000) ab.[105] Ethisch meint, dass die Ökologie- und Sozialverantwortlichkeit über Arbeitshandeln in den Vordergrund tritt. Im Designkontext zielt diese Perspektive auf Nachhaltigkeitsansätze des *Ecopreneurship*, *Green Entrepreneurship* oder *Sustainable Entrepreneurship*[106] sowie auf „die Avantgarde des Guten“ ab (Achatz 2021: 18), wobei es eine Streitfrage bleibt, ob die Ansätze als politisch

102 Vgl. Mayer-Tasch 1999; Robbins 2011 [2004]; Latour 2017, 2018; Gesing et al. 2019.

103 Diese Perspektive führt wieder auf den ökologischen Imperativ bei Jonas zurück (siehe Kapitel 4.1.4), wonach das Ethisch-Teleologische zur Zukunftsfrage wird. In der Politikwissenschaft wird eine teleologische Perspektive jedoch vielfach zurückgewiesen, weil, so die Argumentation, sich das Zweckbezogene (*Telos*) herrschaftskategorial entfalten könne, was in hohem Maße auf Hannah Arendt zurückgeht. Allerdings wird in Bezug auf Arendt unterschiedlich argumentiert: Während Autorinnen wie Christa Schnabl (1999: 327) in Arendts Politikverständnis eine ethisch-teleologische Perspektive ausmachen, weil sich das Handeln auf Gerechtigkeitsfragen der Zukunft bezieht, argumentiert Heuer (2006: 8ff.), dass politische Verantwortung bei Arendt weder eine moralische Kategorie noch eine moralische Verpflichtung darstelle.

104 Auch ein solches Politikverständnis steht der Luhmannschen Systemtheorie entgegen, da die Systemtheorie keine ethischen oder moralischen Begründungsmuster zur Herausbildung von Teilsystemen kennt (zumindest werden sie zur Begründung von Teilsystemen nicht berücksichtigt).

105 Laclau/Mouffe trennen das Ethische vom Politischen (siehe zur Vertiefung Fußnote 60 auf den Seiten 68/69). Und dazu wenden sie sich sowohl vom Kommunitarismus als auch von der Habermaschen kommunikativen Einigung ab. Allerdings hat Mouffe in „Das demokratische Paradoxon“ (2015 [2008]) eine ethisch agonale Perspektive bestimmt, wonach das Politische nicht aus der Ethik heraus erklärt werden dürfe. Eine ethische Dimension müsse aus dem Politischen hervorgehen (vgl. ebd.: 125ff.).

106 Vgl. Schaltegger/Petersen 2001; Rogall 2003; Clausen 2004; Hockerts/Wüstenhagen 2010; Weiß et al. 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verstanden werden können.[107] Politisch und ethisch wäre das Handeln aber nur, wenn es gut für Mensch und Umwelt ist – und daraus Verantwortungshandeln resultiert.

Alle hier vorgestellten Zugänge verweisen auf ganz unterschiedliche Aspekte. Sie eint, dass sie einen institutionell verfestigten Begriff des Politischen in Frage stellen: Nicht der Staat und seine Institutionen repräsentieren (alleinig) das Politische. Das Handeln der Subjekte hat ebenso Relevanz. Auch gehen die Zugänge davon aus, die keinesfalls als in sich geschlossene zu verstehen sind, dass sich die Konturen des Politischen im Zuge des gesellschaftlichen Transformationsprozesses verschoben haben: Beschrieben wird die vielfach prognostizierte Erosion des Politischen[108], die mit einem „Verlust an staatlicher Gestaltungs- und Durchsetzungskraft" bei gleichzeitigem Anspruch an eine neu „*durchgesetzt[e]* Demokratie" einhergeht (Beck 1986: 304, H. i. O.). Und das heißt, dass dem Begriff der Subpolitik im Folgenden eine tragende Rolle zukommt, weil er für ein erweitertes Politikverständnis steht.

Darauf basierend werden im weiteren Verlauf zum einen die Herstellungsformen auf der Mikroebene empirisch untersucht. Zum anderen werden die Veränderungen von Arbeits- und Politikformen im historischen Verlauf herausgearbeitet. In der Gesamtheit geht es damit um das Spannungsfeld von Individuum, Staat und bürgerlicher Gesellschaft[109], und um das, worauf Hegel bereits vor zwei Jahrhunderten hingewiesen hat (Hegel 1986 [1821], vgl. Nassehi 2003: 134).[110] Hegels zentrale Frage war, wie Staat und Gesellschaft aufeinander bezogen werden können – und wie die Sozialintegration gelingt. Hegel ist an dieser Stelle darum von Bedeutung, weil es nach Hegel keine bürgerliche Gesellschaft ohne Staat und keinen Staat ohne Bürgergesellschaft gibt. Für Hegel braucht es Mittler zur Sozialintegration, die über staatliches Handeln und die Sphäre der Ökonomie hinausgehen.[111] Allerdings kommt Arbeit bei Hegel in diesem Spannungsfeld nicht vor. Der Diskurs kann hier aber neu geführt werden: Zum einen ist der Staat in

107 Anzumerken ist, dass der Begriff des Selbermachens auch von Rechtsextremen in Bezug auf neue Naturverhältnisse verwendet wird: Das vermeintlich Moralische oder Ethische wird dazu an ethnische und rassifizierende Kategorien gebunden – im Vordergrund steht die Arterhaltung des eigenen Volkskörpers (vgl. Nicolaisen/Passeick 2018; Winkler 2020). Allerdings wurden in dieser Studie keine rechtsextremen Do-it-Yourself-Labels gefunden, geschweige denn untersucht. Darum werden die Themen *nationale Selbstorganisation* und *ethnische Naturverbundenheit* nur kurz angeführt.

108 Vgl. Beck 1993; Meyer 1994; Bedorf 2010; Michelsen/Walter 2013; Blühdorn 2013, 2018, 2020.

109 Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft ist von Hegel in Anlehnung an den englischen Begriff der *Civil Society* herausgearbeitet worden (vgl. Hegel 1986 [1821]: 338ff.), wenngleich sich die bürgerliche Gesellschaft bereits in der antiken *Koinonia politike* (lat. *Societas civiles*) findet (vgl. Dubiel 1994: 73). Heute werden auch Begriffe wie Bürgergesellschaft oder Zivilgesellschaft verwendet, wobei die Übergänge fließend sind (vgl. Schmidt 2007: 30; Bauerkämper 2010: 5; Worschech 2015: 63f.).

110 Hegels zentrale Frage war, was die Gesellschaft zwischen dem Funktionssystem der Familie und des Staates zusammenhält. Nach Hegel ist das neben Familie und Staat die bürgerliche Gesellschaft, die als Bindeglied zwischen Familie (unterste Stufe) und Staat (höchste Stufe) in Form einer „Differenz" tritt, „wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus" (Hegel 1986 [1821]: § 182: 339).

111 Die Mittler zur Sozialintegration sind nach Hegel die „Rechtspflege" (§ 209–229), „Polizei" (§ 231–249) und „Korporation" (§ 250–256) (vgl. Hegel 1986 [1821]: 360–398). Sie sind neben dem „System der Bedürfnisse" (§ 189–208, ebd.: 346ff.) für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiv (siehe zur Vertiefung Adloff 2008: 32ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Hegelschen Denkart die „konkrete Materialisierung" des Politischen (Nassehi 2003: 134f.), der Sittlichkeit[112] vollendet (vgl. Hegel 1986: 398), „ohne das Ganze zu sein" (Nassehi 2003: 134). Zum anderen hat Hegel „soziale Anerkennungsverhältnisse" (Jaeggi 1997: 14) über Arbeit herausgestellt und das Wirtschaftssubjekt entworfen, das Eigentum schafft. Er hat es aber von möglichen politischen Prozessen und Loyalitätsbeziehungen entkernt – und die Frage ist, ob sich hier ein neuer Wandel vollzieht.

Letzteres bedeutet zu analysieren, wie politisch das Arbeits- als Wirtschaftssubjekt im Kontext des Selbstherstellens heute ist und wofür das Politische steht. Dazu reicht allerdings keine empirische Analyse auf der Mikroebene aus. Es muss zusätzlich gefragt werden, welches Wechselverhältnis heute aus Individuum, Staat und bürgerlicher Gesellschaft besteht.[113] In der Forschung werden dazu, grob vereinfacht, zwei Szenarien skizziert: Auf der einen Seite wird seit Jahren von einer zeitdiagnostischen „erheblichen Krise des Politischen" durch einen „radikalen Wandel des klassischen nationalstaatlichen Modells" ausgegangen (Nassehi 2003: 133).[114] Ausgangspunkt ist, dass der Staat seine Handlungsmacht zu verlieren droht, weil das Politische erodiert – weil der Vertrauensverlust gegenüber den Parteien voranschreitet und sich Politik fernab institutionalisierter Verfahrensweisen transformiert.[115] Auf der anderen Seite gilt der funktionale Abriss des Politischen als Chance zur gesellschaftlichen Erneuerung (im Sinne von Partizipation und Teilhabe): Im ersten Falle wird auf einen Politikbegriff verwiesen, der die Semantiken des Politischen durch die Zuschreibung von Politik als „Totalität der Gesellschaft" (ebd.) kaum mehr zu repräsentieren vermag. Im zweiten Fall wird die Entkernung von Politik zur Chiffre demokratischer Teilhabe, wobei Institutionen – Parteien, Gewerkschaften etc. – dem gesellschaftlichen Wandel (mehr Eigenverantwortung, Ansprüche an Individualität etc.) kaum noch hinterherzukommen scheinen.

Die abschließende Frage ist damit, was das Politische ist, wenn es sich entgrenzt und wenn die Adressaten des Politischen erodieren: Ist das Politische das Agonale als widerständige Praxis nach Mouffe (2011, 2015, 2016; Laclau/Mouffe 2000)? Oder ist es das Assoziative als Zusammenhandeln (nach Arendt) oder gar eine neue Form der Konsensorientierung (nach Habermas) (siehe zur Diskussion Marchart 2010: 35ff.)? Schon hier

112 Sittlichkeit ist bei Hegel sowohl die Frage nach der Freiheit als auch die nach der gesellschaftlichen Ordnung (vgl. Hegel 2002: 47). Hegel unterteilt die Sittlichkeit in die Bereiche Familie, bürgerliche Gesellschaft und den Staat (vgl. Adloff 2008: 31; Jaeggi 1997: 10), wobei das Volk Sittlichkeit verkörpert, weil sich nur darin die allgemeinen Interessen widerspiegeln. Vollendet wird die Sittlichkeit aber durch den Staat (vgl. Hegel 1986: 398; siehe auch Nassehi 2003: 134f.), da nur er das Allgemeine sicherstellen könne.

113 Schlussendlich geht es damit um die bereits angesprochene politikwissenschaftliche Unterteilung (siehe Fußnote 12 auf Seite 36) in *polity* (Form: politische Ordnung und entsprechende Institutionen), *politics* (Prozesse: Akteure, Konflikte, Entscheidungen) und *policy* (Inhalt: Themen, programmatische Ausrichtung, Zielsetzungen). Diese Dimensionen lassen sich wiederum auf der Mikro-, Meso- und Makroebene untersuchen. In dieser Studie steht die inhaltliche Dimension (*policy*) über das Handeln der Subjekte (*politics*) im Zentrum.

114 Siehe weiterführend zur Diskussion Beck 1993; Greven 2009; Thaa 2011: 12; Crouch 2015 [2008]; Martens 2014; Blühdorn 2013, 2018, 2020; Manow 2020.

115 Vgl. Wiesendahl 2013; Biehl 2013; Decker 2018: 22; siehe auch Jesse 2019. Das Kapitel 4.3.2c wird diesen Sachverhalt vertiefen.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wird deutlich, dass sich der Blick auf keine ökologischen Produktionsformen reduzieren kann (vgl. Kapitel 4.1.2). Es geht um Perspektiven, die daraus folgen, oder mit den Worten Bernhard Sutors, der sich auf Arendts Machtbegriff bezieht: Macht ist „ein Phänomen menschlicher Kommunikation. Sie entspricht nicht dem Herstellen von Dingen, sondern dem gemeinsamen Handeln" (Sutor 1997: 94). Folglich lautet die Frage, wie die Akteure über den Arbeitskontext hinaus handeln: Schließen sie sich zusammen und organisieren sie sich? Im nächsten Schritt wird dazu auf den Design- und Nachhaltigkeitsdiskurs Bezug genommen, der sich weitestgehend auf nachhaltige Produktionskontexte konzentriert. Zentrale Frage ist hier, von welchem Design- und Nachhaltigkeitsbegriff auszugehen ist, um Arbeitshandeln als mögliches politisches Handeln zu untersuchen.

4.1.7 Selbstherstellen im Kontext von Designproduktion

Nähert man sich dem Forschungsbereich Design, bewegt man sich auf zwei Extrempositionen zu: Auf der einen Seite gilt Design als „Ästhetisierungsinstanz *par excellence*" (Reckwitz 2014: 177, H. i. O.) – Design hübscht Dinge auf und kosmetisiert Realitäten (so beispielsweise der Vorwurf von Ax 2009: 166ff.). Auf der anderen Seite steht Design, und diese Sichtweise hat sich vor allem im letzten Jahrzehnt durchgesetzt, für eine soziale oder gar politische Praxis. Zu Popularität hat es zu letzterem sicherlich Tony Fry gebracht, der in „Design as Politics" (2011) die Designpraxis prominent in den politischen Diskurs einschrieb. Das, was Fry skizziert, erinnert ein wenig an die „Heuristik der Furcht" von Hans Jonas (2020 [1979]: 9). Fry orientiert sich am gesellschaftlich Schlimmsten, das es zu vermeiden gelte. Der Politik traut er die Lösung gesellschaftlicher Probleme dazu genauso wenig zu wie er Designer*innen eben darum ermächtigen will, politisch zu werden. Fry fordert deshalb ein Designhandeln, das Gestaltungsfragen zu politischen Entscheidungen macht – und an diesem Kerngedanken setzt heute ein ganzer Forschungszweig an: Design wird zum „Modus des politischen Handelns" erklärt (Mareis 2016: 199). Design stehe für eine „grundlegende Politizität" (Kosok 2021: 16). Es bilde „Überlebensdesign" durch „Weltentwerfen" ab (von Borries 2016)[116] oder schaffe neue politische Öffentlichkeiten über heutige Produktionsverhältnisse (vgl. Braun 2018; Recklies 2018; Achatz 2021).[117]

Ist Design damit gleich eine politische Kategorie? Die Politikwissenschaft würde dem in weiten Teilen einen Riegel vorschieben (siehe dazu Kapitel 2). Politisch wäre Design nur, wenn die Akteure über das Herstellen hinaus politisch aktiv werden würden. Im Designdiskurs gilt hingegen schon der Zweck der Dinge, und oft bezogen auf eine Lösungskompetenz, als politisch. Nicht selten werden dazu auch radikaltheoretische

116 Siehe weiterführend dazu Blechinger/Milev 2008: 5; Baur 2008; Fuhs et al. 2013; Banz 2016; Kern/Vogt 2016; Hartung 2017; Braun 2018; Feige 2018: 212ff.; Braun 2018; Recklies 2018; Achatz 2021; Rodatz/Smolarski 2021.

117 Ziel ist es nicht, an dieser Stelle Aufräumarbeiten eines mittlerweile völlig überfrachteten Designbegriffs zu leisten. Die Definitionsvielfalt reicht von Begriffen wie dem *Eco Design*, *Sustainable Design*, *Designpolitik*, *Political Design* über *Participatory Design* bis zum *Speculative Design* oder *Public Interest Design* – um nur einige wichtige zu nennen. Auf einzelne Begriffe wird im Kapitel 4.3.2f zurückzukommen sein (siehe weiterführend auch Blechinger/Milev 2008: 5; Baur 2008; Milev 2011; Fuhs et al. 2013; Banz 2016; Kern/Vogt 2016; Hartung 2017; Braun 2018; Feige 2018: 212ff.; Recklies 2018).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Formulierungen im Sinne einer Gegnerschaft in Anlehnung an Chantal Mouffe angestellt (so etwa bei DiSalvo 2010; Unteidig 2018; Recklies 2018) – und letztlich würden Designer*innen darüber gesellschaftliche Verantwortung übernehmen. Wobei Verantwortung übernehmen nicht meint, dass sich Designer*innen dem Markt verschließen, wenn auch auf die Gefahr der Verzahnung von Markt, Ökonomie, Politik und Demokratisierung hingewiesen wird (so etwa von Ehn et al. 2014: 3; siehe auch Unteidig 2018: 78). Verantwortung übernehmen heißt, ökologisch sozialverantwortlich für den Markt zu produzieren – und darüber Arbeit und Gesellschaft zu verändern.

Das Politische ist im Designdiskurs damit stets mit einer Marktperspektive verbunden, die im Diskurs des Selbermachens und in weiten Teilen der Sozialforschung ausgeschlossen scheint. Ziel dieser Studie muss es allerdings sein, sowohl die eine als auch andere Perspektive zuzulassen. Was es braucht, ist ein Designbegriff, der Marktimplikationen nicht voraussetzt, aber mit einschließt – und Perspektiven von „Postwachstumsdesign" (Paech 2013: 204ff.)[118] genauso berücksichtigt wie das Spannungsfeld von der außererwerblichen Eigenarbeit bis zur unternehmerischen Solo-Selbstständigkeit. Welcher Designbegriff könnte dafür passend sein? Man kann zunächst an die Urform des Designbegriffs erinnern, der 1588 im ‚Oxford Dictionary' erschienen ist und für den „‚*Plan von etwas, das realisiert werden soll*'", stand (Brocchi 2013: 61, H. i. O.). Das Verb *designare* bezeichnet die „Repräsentation von Figuren mittels Linien" (ebd.). Dabei werden weder gesellschaftskritische Positionen a priori vorausgesetzt noch wird der Begriff rein wirtschaftlich verstanden. Eine wirtschaftliche Perspektive hat sich erst in der Folge, mit Beginn der industriekapitalistischen Epoche, durchgesetzt: Seitdem steht Design (auch) für wirtschaftliche Dynamiken, zugleich bildet es soziale und ökologische Fragen ab. Auf dem Designbegriff lastet somit insgesamt ein Berg an Erscheinungsformen und Deutungsmustern, die von der aufkommenden Massenfertigung und der damit verbundenen Verdrängungstendenz des Handwerks bis zur ökologischen Ressourcenschonung reichen.

Was folgt daraus? Zum einen heißt das, im Folgenden von einem offenen Designverständnis auszugehen, wonach Design weder a priori auf Industrieförmigkeit reduziert wird noch im Vorfeld als „politische Stellungnahm[e] in einem globalen Kontext" gilt (Eisele 2011b: 70). Genauso wenig ist es sinnvoll, Design kategorisch vom Handwerk zu trennen (so die Forderung von Melanie Kurz, vgl. Kurz 2015: 183). In dieser Perspektive würde Design nicht nur auf eine ästhetisch-qualitative Formebene festgesetzt werden. Es wäre strikt vom „laienhaften" Selbermachen zu trennen[119], und das hieße: Selbermachen wäre nie designtauglich, Design wäre immer höherwertiger als Handwerk. Darum soll unter Design im Folgenden in Anlehnung an Claudia Mareis im engen Sinne

118 Nach Niko Paech kommt „Postwachstumsdesign" eine „Vermittlerrolle zwischen den Angebots- und Nachfrageseiten der Märkte zu" (Paech 2013: 204). Paech zufolge brauche es dafür sowohl Suffizienz als auch Subsistenz: „Erstere zielt auf eine Entrümpelung und Entschleunigung konsumtiver Ansprüche. Letztere umfasst entkommerzialisierte und auf Eigenarbeit beruhende Versorgungsmuster" (ebd.: 207).

119 Design und Handwerk sind dennoch nicht gleichzusetzen. Sie unterscheiden sich dadurch, dass Design zum einen (im Gegensatz zum Handwerk) Formen der seriellen Fertigung umfasst, sich darauf aber nicht beschränkt. Zum anderen hat Design neben der formgebenden Ebene immer eine ästhetische Dimension, die Handwerk haben kann, aber nicht muss.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bezeichnen, *Abgrenzen*, *Angeben* im Verständnis von *designare* verstanden werden (Mareis 2016: 36). Genauso kann Design für *Bestimmen*, *Ernennen*, *Anordnen*, *Entwerfen*, *im Umriss darstellen* oder *nachbilden* stehen (ebd.). Ziel muss es sein, in Anlehnung an den Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler Herbert Simon, Designprozesse so unvoreingenommen wie möglich zu untersuchen (Simon 1996: 111; vgl. Mareis 2016: 42).[120] Und in Anlehnung an Vilém Flusser (2019 [1993]: 9) stehen damit zwei Dinge im Vordergrund: erstens geht es um eine, wie Mareis in Bezug auf Flusser argumentiert, „ästhetisch formgebende Prozessebene" im Sinne von *to design*, zweitens um das Resultat durch *design* (Mareis 2016: 38). Ein entsprechendes Resultat muss allerdings keinesfalls auf materielle, formgebende oder ästhetische Artefakte reduziert werden. Resultat könnte zum Beispiel sein, dass Designer*innen dem Produkt und ihrem Handeln eine gesellschaftspolitische Funktion zusprechen. Daher wird im Folgenden in Anlehnung an Autoren wie Horst Rittel (1987), Herbert Simon (1994 [1968]) oder Davide Brocchi (2013) von einem *erweiterten* Designbegriff ausgegangen, womit zunächst die Frage im Vordergrund steht, „wie wir unsere Umwelt wahrnehmen und gestalten" (Brocchi 2013: 71) – Design reduziert sich weder nur auf seine formgebende ästhetische Dimension noch wird eine „grundlegende Politizität" (Kosok 2021: 16) oder ein „parteiisches Design" (Fezer 2018: 167) im Sinne einer „politischen Designtheorie" (von Borries 2016)[121] vorausgesetzt. Ins Zentrum rückt ein ganzheitlicher Designansatz in Anlehnung an Lucius Burckhardt.[122] Die Zielsetzungen der Akteure spielen dabei genauso eine zentrale Rolle wie eine mögliche Objektrelevanz[123], die im Sinne einer „Dingpolitik" nach Latour (2005: 14)[124] auf politische Ziele und Prozes-

120 Simon (1996) hat in den 1960er Jahren für einen offenen Design-Begriff plädiert, um das tradierte Verständnis von Design aufzulösen. Design solle wieder in seiner ursprünglich etymologischen Bedeutung verstanden werden.

121 Friedrich von Borries ist in „Weltentwerfen" ersichtlich darum bemüht, einen passenden Politikbegriff für sein Vorhaben zu finden, um Design als „‚Rückeroberung' des Politischen" in den Diskurs einzuschreiben (von Borries 2016: 30). Dazu rückt er vom „Alltagsgeschäft des Politikbetriebes" ab (ebd.). Er nimmt aber keine Differenzierung zwischen einem *engen* und *weiten* Politikbegriff vor.

122 Burckhardt stellt Entstehungs- und Nutzungsprozesse von Design als ganzheitlichen kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhang dar (Burckhardt 1980; vgl. König 2014: 2; Feige 2018: 203). Nach Burckhardt entwerfen Designer*innen nicht nur Gegenstände. Sie gestalten immer auch soziale Strukturen.

123 In der Politikwissenschaft kommt die Objektrelevanz bis heute nicht vor, in der Soziologie spielt sie zumindest eine Rolle. Hier werden Objekte als Träger symbolisch vermittelter Prozesse und Interaktionen verstanden (so etwa bei Mead 1983, 1988; siehe auch Joas 1989: 143ff.; Prinz/Moebius 2012: 10f.). Objekte gelten aber als keine möglichen Vermittlungsinstanzen gesellschaftspolitischer Positionen. Bruno Latours „Dingpolitik" mag hier eine Ausnahme sein (vgl. Latour 2005: 14). In der Mehrheit gelten Produkte als „passive Träger soziokultureller Bedeutung". Prinz/Moebius sprechen sogar von einer „Objektblindheit" innerhalb der Soziologie (vgl. Prinz/Moebius 2012: 9ff.).

124 „Dingpolitik" meint bei Latour, dass sich gesellschaftliche Strukturen *verdinglichen*. Sie kann sich im Zusammenkommen der Menschen an Orten objektivieren oder in Produkten und Symbolen verkörpern (vgl. Latour 2005: 14). Latours Ansatz erinnert an den Symbolischen Interaktionismus aus der Soziologie, wonach Menschen gegenüber Dingen mit Bedeutungen handeln (vgl. Kapitel 6.1.4), zugleich schließt er an den Design-Ansatz *Design as Infrastructuring* an, wonach sich in Infrastrukturen soziale Konventionen vergegenständlichen (vgl. Unteidig 2018: 71ff.). Damit lässt sich die Dingpolitik Latours auch in Beziehung zum Designbegriff setzen, den Latour in seinem Aufsatz „Ein vorsichtiger Prometheus" (2010) vornimmt. Dazu stellt er eine „notwendig [..] *ethische Dimen-*

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

se untersucht werden kann. Was das wiederum für den Nachhaltigkeitsbegriff bedeutet, wird im folgenden Abschnitt erläutert.

4.1.8 Selbstherstellen im Kontext des Nachhaltigkeitsdiskurses

Wohl kaum ein Begriff wird heute so inflationär verwendet wie der der Nachhaltigkeit. Der Nachhaltigkeitsbegriff füllt Werbeblöcke und ziert Werbeslogans. Er steht für Langfristigkeit im Sinne von ‚sich nachhaltig aufstellen', zugleich bildet er ökologische oder soziale Perspektiven des Handelns ab: Zum einen verkommt der Nachhaltigkeitsbegriff seit Jahren zum inflationären Füllwort und überdehnten „Werbefloskel" (Bojanowski 2014: 7f.; siehe auch Melde 2021: 325ff.). Zum anderen wird der Begriff für neues „verantwortungsvolles Handeln" im Sinne „künftiger Generationen" geltend gemacht (Piepenbrink 2014: 2) – und steht für neue Produkt- und Subjektverantwortung.

Welchen Nachhaltigkeitsbegriff braucht es für diese Studie, um Herstellungsprozesse an der Schnittstelle zu neuen Politikformen zu untersuchen? Und in welcher Beziehung stehen damit das Selbermachen und Selbstherstellen zum Nachhaltigkeitsbegriff? Zunächst zeigen alle drei Begriffe eine enge Verbindung auf – sowohl die Begriffe Selbermachen und Selbstherstellen als auch der Nachhaltigkeitsbegriff können für Prozesse der Suffizienz, Ressourcenschonung und Subjektverantwortung geltend gemacht werden. Alle Begriffe deuten somit auf Zukunftsfragen hin, die Mensch und Natur in ihrem Wechselverhältnis betreffen. Auf der anderen Seite stehen sich die Begriffe etymologisch entgegen: Der Nachhaltigkeitsbegriff kam im 18. Jahrhundert im Bereich der Forstwirtschaft auf. Er meint zunächst so viel wie, dass in einem bestimmten Zeitraum nur so viel Holz geschlagen werden dürfe, wie durch Baumneupflanzungen nachwachsen könne (vgl. Kopfmüller et al. 2001: 20).[125] Das stellt die ökologische Dimension der Nachhaltigkeit heraus. Zugleich geht es von Beginn an um eine kluge „Waldbewirtschaftung" (von Carlowitz/Hamberger 2013: 87ff.), um das Planen, Rationalisieren, Kalkulieren. Im Gegensatz zu den Begriffen Selbermachen und Selbstherstellen, die von Marktvereinnahmungen oft idealtypisch freigesprochen werden, steht beim Nachhaltigkeitsbegriff der „Erhalt des ökologischen Realkapitals" im Zentrum (Rogall 2003: 25; vgl. auch Jischa 2013: 47; Pufé 2014: 16).[126]

---

sion" heraus, weil Design mit der Frage nach „*gutem versus schlechten Design*" verbunden sei (ebd.: 362, H. i. O.).

125 Geprägt hat den Nachhaltigkeitsbegriff der Freiburger Oberberghauptmann Carl von Carlowitz 1713 (vgl. Spangenberg 2000: 255; Rogall 2004: 26; Carnau 2011: 12; Kopfmüller/Grunwald 2012: 18f.; Pufé 2014: 16; Piepenbrink 2014: 2). Den Begriff als solchen hat zudem der Oberjägermeister Hermann Friedrich von Göchhausen 1732 in seiner Ausgabe *Notabilia venatoris, oder Jagd- und Weidwercks-Anmerkungen* verwendet, worin er vom nachhaltigen Abholzen spricht (vgl. Tremmel 2003: 98; siehe weiterführend dazu auch Rogall 2003: 25; Carnau 2011: 12; Kopfmüller/Grunwald 2012: 18ff.).

126 Die Wirtschaftlichkeit des Begriffs Nachhaltigkeit lässt sich bereits auf das englische Verb *sustain* zurückführen, welches das lateinische Wort *sustainer* enthält und für „Aufrechterhalten" steht (vgl. Rogall 2003: 25) – Aufrechterhalten zielte(e) sowohl auf ein ökologisches als auch wirtschaftliches Gleichgewicht ab. Auch zeigt sich bereits auf deutschem Bundesgebiet Anfang des 18. Jahrhunderts, dass der Nachhaltigkeitsbegriff „unter der Bezeichnung des nachhaltigen Wirtschaftens eingeführt" worden ist (Jischa 2013: 47).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Eine solche Perspektive auf die Nachhaltigkeit ist natürlich nicht die, um die es heute ausschließlich geht und die im Folgenden untersucht wird. Sie würde bedeuten, entsprechende Herstellungsformen a priori auf eine ökologische und wirtschaftliche Dimension festzusetzen. Was es braucht, ist ein Begriff der Nachhaltigkeit, der anknüpfend an die Definition des Selbstherstellens (siehe Kapitel 4.1.5) die soziale Dimension genauso berücksichtigt wie die Eigenverantwortung des Subjekts. Auch müssen sich die verschiedensten Tätigkeitsfelder unter diesen Begriff subsumiert lassen.

Bevor ein solcher Nachhaltigkeitsansatz für diese Studie entwickelt wird, ist es sinnvoll, sich die Genese des Nachhaltigkeitsbegriffs im Kontext des Designbegriffs zu vergegenwärtigen. Denn dadurch wird deutlich, wie nahe sich die Begriffe einst standen, wie sehr sie sich im Laufe der Zeit aber auseinanderdividiert haben, jetzt aber, durch die im Jahre 2015/2016 von der UN entworfenen 17 Nachhaltigkeitsziele, neu zusammengeführt werden können – und darüber eine politische Perspektive ermöglichen. Der Diskurs um die nachhaltige Entwicklung und um nachhaltiges Design setzt in etwa zeitgleich ein: Bereits nach Aufkommen des Nachhaltigkeitsbegriffs ab 1713 und der „erste[n] Periode der technischen Designgeschichte" (Selle 1978: 15) ab 1850 regen sich erste Kritikformen durch den aufkommenden Dilettantismus, der Anti-Mode und durch Arts and Crafts (vgl. dazu das Kapitel 4.2.1c). Zudem wird 1968 der Club of Rome ins Leben gerufen, ein Zusammenschluss verschiedenster Expert*innen aus über 30 Ländern zur nachhaltigen Entwicklung (vgl. Szent-Ivanyi 2016) – im selben Jahr wird das Internationale Designzentrum (IDZ) in Berlin gegründet, wo das Thema Ökologie von Beginn an eine Rolle spielt.[127] Auch erscheint 1972 der erste Bericht des Club of Rome, und kurz zuvor wird „Design for the Real World" von Victor Papanek publiziert (Papanek 1991 [1971]), das bis heute einflussreich für nachhaltiges Design ist. Papanek ist es auch, der 1973 in die Ausstellung „Design It Yourself" des IDZ eingebunden ist (vgl. Eisele 2011b: 67) – sowohl „Design for the Real World"[128] als auch die IDZ-Ausstellung sind ein Appell ans Selbermachen und ein Weckruf für ein Umdenken hin zu ökologischer Produktion.[129] Parallel dazu setzt sich die Nachhaltigkeitsentwicklung in verschiedene Richtungen fort: So führt eine im Anschluss an den Club of Rom in Stockholm organisierte UN-Umweltkonferenz durch die Vereinten Nationen (UN) dazu, dass 1972 ein erstes UN-Umweltprogramm (UNEP) initiiert wird, das die Interessen sogenannter Entwicklungsländer ge-

127 Die Gründung des IDZ ist allerdings nicht ökologisch begründet. Die Eröffnungsausstellungen lauten dennoch „Design – Umwelt wird in Frage gestellt" und „Design – Produzenten bewerten ihr Produkt" (vgl. Möller 1989: 41; Eisele 2011a, 2011b: 69; Edelmann 2013: 147; Maxein 2013: 251).

128 Papanek hat dazu aufgefordert, minderwertige Wegwerfartikel wie Plastikprodukte, Milchflaschen oder Weinkisten zum Nach- und Eigenbau zu nutzen. Nach Petra Eisele propagieren Papanek und Hennessey damit ein „Do-it-yourself-Design", das auf „spontanes Machen und Experimentieren" setzt. Gemeint ist ein Designverständnis, „bei dem ‚Selbermachen' als zentrales politisches Instrument verstanden wird, um sich gegen das elitäre Design einer ‚In-Group' abzugrenzen" (Eisele 2006).

129 1976 findet im IDZ ein erster Kongress zum Thema Recycling statt, auf dem auch der Designtheoretiker Siegfried Maser spricht (vgl. Möller 1989: 41). Nach Thomas Edelmann hat das IDZ damit die Frage nach dem „Verhältnis von Subjekt und Objekt" unter Berücksichtigung von Umweltaspekten aufgeworfen (Edelmann 2013: 147). Es folgen Auseinandersetzungen mit Recycling-Design, Do-it-Yourself-Produkten und monografische Ausstellungen zu Gestaltern wie Peter Behrens, Ettore Sottsass, Charles und Ray Eames oder Raymond Loewy (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

genüber den Industrienationen berücksichtigt (vgl. Carnau 2011: 13; Rogall 2012: 36). Ein Jahr später, 1973, wird über die Aktivität von UNEP die Strategie „Ecodevelopment" ins Leben gerufen – darüber erhalten soziale und ökonomische Aspekte Einzug in die Umweltpolitik (vgl. Rogall 2012: 35).[130] Zeitgleich werden Konzepte wie das „Recycling manufactured Consumer Products" in den universitären Kontext integriert (vgl. Möller 1989: 37). Auch taucht das Wort „Umwelt" in den 1970er Jahren erstmals im Zusammenhang von Gestaltung und Planung auf (ebd.: 26).

Letzteres verankert nicht nur ökologische und soziale Grundsätze im Bereich Design. Es verändert die Rolle von Designer*innen grundlegend – sie werden von Planer*innen zu Manager*innen, zugleich zu verantwortungsvollen Produzent*innen (vgl. Mareis 2016: 206f., siehe dazu das letzte Kapitel).[131] 1987 folgt schließlich der viel zitierte Brundtland-Report (vgl. von Hauff/Kleine 2009: 6f.; Pufé 2014: 16; Blühdorn 2018), der bis heute als Geburtsstunde des modernen Nachhaltigkeitsverständnisses gilt (vgl. Kopfmüller/Grunwald 2012: 18). Der Brundtland-Bericht schreibt erstmals „formaljuristisch" fest (Pufé 2014: 16), dass eine nachhaltige Entwicklung nur gewährt werden könne, wenn „künftige Generationen nicht schlechter gestellt sind" als die jetzige (von Hauff 1987: 46; vgl. Pufé 2014: 16). An diesen Leitsatz lehnt sich der Nachhaltigkeitsbegriff in der Folge an.

Lässt sich an dieses Verständnis in dieser Studie aber anschließen? Die Nachhaltigkeitsdefinition der Brundtland-Kommission bietet einen guten Anhaltspunkt. Sie reicht aber für eine politische Betrachtung auf Arbeit nicht aus. Das Problem beginnt schon damit, dass darüber die Bedürfnisbefriedigung in den Vordergrund tritt, „ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können" (von Hauff 1987: 46; vgl. Rogall 2003: 26; Pufé 2014: 16). So stellt der Brundtland-Bericht Themen wie intergenerationale Gerechtigkeit und globale Verantwortung von Konzernen heraus. Dem Arbeitshandeln kommt jedoch keine zentrale Bedeutung zu. Vergleichbares Problem zeigt sich beim mittlerweile etablierten „Drei-Säulen-Modell" der Nachhaltigkeit (vgl. Tremmel 2003: 117; Brocchi 2017: 2ff.), das sich seit dem Uno-Erdgipfel in Rio de Janairo 1992 schrittweise durchgesetzt hat (vgl. Meyer 2019: 168) – und wodurch das „Ein-Säulen-Modell"[132] durch eine soziale und wirtschaftliche Dimension erweitert wurde. In diesem Modell fehlt jedoch jedwede thematische Unterteilung. Auch wird keine Kategorisierung in entsprechende Gesellschaftsbereiche vorgenommen. Das wohl größte Problem ist aber, dass das „Drei-Säulen-Modell" Gefahr läuft, die wirtschaft-

130 Holger Rogall macht darauf aufmerksam, dass eine erste „europäische Umweltschutzpolitik" ebenfalls erst in den 1970er Jahren einsetzt (Rogall 2012: 35). Der Historiker Joachim Radkau sieht in den 1970er Jahren gar den Beginn einer ökologischen Revolution (Radkau 2011: 124).

131 Zusätzlich führt 1972 eine Konferenz in Stockholm zu den ersten Umweltprogrammen auf internationaler Ebene. Ein Jahrzehnt später (1982) beschließt eine Konferenz in Nairobi eine erste „World Commission on Environment and Development". Holger Rogall nennt beides *„erste internationale Meilensteine der Umweltschutzpolitik"* (Rogall 2012: 36f., H. i. O.).

132 Das Ein-Säulen-Modell der Nachhaltigkeit ist unter anderem durch die Arbeiten der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Schutz des Menschen und der Umwelt" (1995–1998) um zwei weitere Säulen erweitert worden (vgl. Brocchi 2017: 1).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

liche Säule vor die anderen beiden zu stellen, „um das Dach zu tragen" (Pufé 2014: 16).[133] Eine solche Sicht würde nicht nur das Wirtschaftliche vor das Ökologische stellen (können). Das Politische wäre nur unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten denkbar.

Was es folglich braucht, ist ein Nachhaltigkeitsbegriff, der zum einen wirtschaftliche Perspektiven berücksichtigt, diese aber nicht voraussetzt. Zum anderen müssen das Politische und die Politik im Begriff selbst vorkommen. Demnach muss der Nachhaltigkeitsbegriff so angelegt sein, dass Arbeitshandeln in einer inhaltlich normativen Perspektive berücksichtigt wird, zugleich darf eine politische Dimension des Arbeitshandelns auf keine unternehmerische „Produktpolitik" (Clausen 2004) oder „Unternehmenspolitik" (Bachmann 2002) reduziert werden. Auch dürfen politische Zielsetzungen nicht als vorausgesetzt gelten und Nachhaltigkeit auf keine ökologische Ressourcenperspektive beschränkt bleiben – es geht damit um die eingangs angeführte „erweiterte Subjektperspektive" der Nachhaltigkeit, die die „Arbeitskraftperspektive" (Erhalt der Arbeitskraft, Beschäftigungsfähigkeit, soziale Sicherheit, Einkommen) und die „arbeitsbezogene Subjektperspektive" (Entwicklung von Fähigkeiten, Anerkennung, Status, Entfaltung der Persönlichkeit, Sinn in der Arbeit) um den gesellschaftlichen Nutzen von Arbeit erweitert – durch soziale, ökologische oder politische Sinnansprüche im Arbeitskontext (vgl. Becke/Warsewa 2017: 25ff.).[134]

Folglich geht es um einen Nachhaltigkeitsansatz in doppelter Hinsicht (vgl. Pritz 2018: 77ff.): um das mögliche gesellschaftspolitische Arbeitshandeln als Nachhaltigkeitshandeln, zugleich um die mögliche Vernutzung der eigenen Ressourcen (Arbeitskraft). Dazu muss erstens die Ebene der „Institutionen" im Sinne einer „Institutionenpolitik" dem Nachhaltigkeitsdreieck hinzugefügt werden, will man Arbeitshandeln[135] auf politische Zielsetzungen hin im Kontext von Nachhaltigkeitsproduktion untersuchen.[136] Allerdings darf sich das Politische auf keine Institutionsebene reduzieren.[137] Zweitens

133 Brocchi merkt an, dass aus Sicht der Kultur die Gefahr bestehe, dass das Wirtschaftliche an Dominanz gewinne, unabhängig davon, dass sich Kulturschaffende und Kulturvermittler lange Zeit kaum für Nachhaltigkeit interessiert hätten (vgl. Brocchi 2017; siehe auch Kurt/Wagner 2003). Nach Brocchi kommt die Verzahnung von Kultur und Nachhaltigkeit erstmals im Kapitel 36 der Agenda 21 der UN-Konferenz in Rio de Janeiro 1992 zum Tragen. Darauf folgt ein Umweltgutachten des Umweltrates der Bundesregierung 1994. 1998 erscheint *The Power of Culture*, ein Aktionsplan über Kulturpolitik für nachhaltige Entwicklung der UNESCO. Wegweisend ist auch das 2001 verfasste *Tutzinger Manifest* „für die Stärkung der kulturell-ästhetischen Dimension der Nachhaltigkeit" (Brocchi 2017: 2).

134 Siehe zur „erweiterten Subjektperspektive" der Nachhaltigkeit die Fußnote 31 auf Seite 27 sowie das Kapitel 2.3.

135 Im Kontext von Unternehmertätigkeiten wird dazu oft vom vorsorgenden Wirtschaften gesprochen, womit eine Ausweitung des Arbeitsbegriffs gemeint ist. Arbeit orientiert sich damit „am Erhalt natürlicher Reproduktionsprozesse und der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse" (Gerold 2019: 61). Vorsorgende Arbeit umfasst, wie Stefanie Gerold darlegt, „neben Erwerbsarbeit auch Sorgearbeit, Eigenarbeit und bürgerschaftliches Engagement, an denen sich Frauen und Männer gleichwertig beteiligen sollen" (ebd.).

136 Dieses Vier-Säulen-Modell der Nachhaltigkeit (vgl. Jörissen et al. 1999; Bachmann 2002; Bartelmus 2014: 109f.) wird an anderer Stelle auch um den Begriff der Kultur erweitert (so etwa bei Brocchi 2017: 2ff.).

137 Wie Holger Rogall anführt, sind die drei Säulen der Nachhaltigkeit nicht strikt voneinander zu trennen. So wäre das Erreichen eines hohen Bildungsstandes beispielsweise sowohl ein ökono-

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

bedarf es der Gewichtung einer arbeitsinhaltlichen Dimensionierung der Nachhaltigkeit – ins Zentrum rücken Ziel 8 (nachhaltige Arbeit) und Ziel 12 (Produktion und Konsum) der 17 Nachhaltigkeitsziele der UN (vgl. Biesecker/von Winterfeld 2011; Gerold 2019: 61), die sich auf mögliche politische Zielsetzungen beziehen und untersuchen lassen können, ohne bereits im Vorfeld festzulegen, dass sie politisch sind. Als nachhaltig gilt eine Handlung aber erst dann, wenn sie *nachhaltend* im Sinne einer ökologischen und sozialen – und daraus folgend in einer ökonomischen – Dimensionierung sind (vgl. Brocchi 2017, 2022). Nur ein solches Verständnis integriert jene Aspekte, die für die Nachhaltigkeit im politischen Sinne bedeutsam sein können, ohne auch hier schon festzulegen, welche bedeutsam sind.

4.1.9 Berlin als Standort für Design und Nachhaltigkeitsproduktion

Untersuchungsort der Studie ist Berlin. Darum soll an dieser Stelle Berlin als Standort für Modemacher*innen und nachhaltige Designproduktion skizziert werden. Zum einen heißt das, dass der Markt für nachhaltige Produktion im Designbereich an der Schnittstelle zu den Formen des Selbstherstellens von Interesse ist. Zum anderen darf sich der Blick auf keine erwerbsförmigen Arbeitsformen reduzieren. Insgesamt wird im Folgenden ein breites Feld umrandet, das von der unternehmerischen Tätigkeit bis zum Selbstherstellen als Nebenerwerb und Hobby reicht (auch Übergänge sind denkbar). Zunächst lässt sich sagen, dass sich in Berlin Formen von kreativer Arbeit, politischen Strömungen und alternativen Lebenskonzepte seit Jahren kulminieren. Nach offiziellen Zahlen sind in Berlin rund 38.100 umsatzsteuerpflichtige Unternehmen im Cluster IKT, Medien und Kreativwirtschaft tätig (Projekt Zukunft 2022). Der Umsatz wird auf 40 Mrd. Euro beziffert. Dabei wird von rund 232.000 sozialversicherungspflichtigen Beschäftigten und einem hohen Anteil an freien und geringfügig Beschäftigten ausgegangen. Allerdings sind in diesen Zahlen die Solo-Selbstständigen unter der jährlichen umsatzsteuerpflichtigen Grenze von 22.000 (bis 2020 17.500) nicht erfasst. Damit wird die Kultur und Kreativwirtschaft nicht nur unter rein monetären, wachstumsorientierten Gesichtspunkten betrachtet. Im Cluster sind auch keine projektförmigen und erwerbsfreien Arbeiten inbegriffen. Gerade die hohe Anzahl an geringfügig Beschäftigten, Solo-Selbstständigen und Projektarbeiter*innen bildet aber das Gros der Berliner Kultur und Kreativwirtschaft ab: So haben Erhebungen in der Vergangenheit gezeigt, dass der Anteil von Solo-Selbstständigen an allen erwerbstätigen Kultur- und Kreativschaffenden bei rund 43 Prozent liegt (vgl. Manske 2016a). In dieses Spektrum fallen, zumindest von der Förderlogik her, auch Designer*innen.

Unabhängig von den hier aufgezählten Problemen der statistischen Erfassung kann gesagt werden, dass im Zeitraum von 2000 bis 2006 jedes achte bundesweite Design-

---

misches als auch sozial-kulturelles Ziel. Rogall plädiert darum für einen integrativen Ansatz zur Nachhaltigkeit (vgl. Rogall 2012: 49; siehe auch Pufé 2014: 17). An anderer Stelle wird auch ein „Nachhaltigkeitswürfel" angeführt, weil alles in Bewegung sei, sich aufeinander beziehe und miteinander zusammenhänge (vgl. dazu Tremmel 2003: 119).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

unternehmen in Berlin gegründet wurde (vgl. Manske 2016a: 273).[138] Darüber hinaus sind über die Jahre zahlreiche Anlaufstellen und Knotenpunkte für Do-It-Yourself-Kulturen entstanden wie das FabLab, Happylab Berlin oder offene Werkstätten wie Open Design City (mittlerweile eingestellt). Hinzu kommen, gerade jüngst, neue Netzwerke zum Schwerpunkt Nachhaltigkeit im Kulturbereich wie das Aktionsnetzwerk Nachhaltigkeit oder Culture4Climate. Ein besonderes Merkmal Berlins ist, dass zum einen der Anteil der Solo-Selbstständigen im Kulturbereich an allen Solo-Selbstständigen Berlins hoch ist – mit 41.312 Personen oder 19,5 Prozent stellt diese Gruppe im Jahr 2018 (Stichtag 10.05.2018) die größte aller Solo-Selbstständigen in Berlin dar (vgl. Sen.Verw. 2019). Zum anderen ist der Anteil an Solo-Selbstständigen in den kreativen Branchen überproportional hoch (vgl. Manske 2016a; Manske/Schnell 2018). Das gilt insbesondere für die Berliner Designbranche. Hier kann der Anteil an Solo-Selbstständigen auf Grundlage repräsentativer Mikrozensus-Daten zwischen 1998 und 2006 auf 53 Prozent beziffert werden – im Vergleich zu 38 Prozent im Bundesdurchschnitt (vgl. Manske 2016a: 224). Der Forschungsbericht des DIW „Struktur und Einkommen der kreativ Tätigen in Berlin" kommt sogar zu dem Schluss, dass der Selbstständigenanteil unter Kreativen in Berlin bei rund 60 Prozent liegt (vgl. Brenke 2013: 24). In der Regel beschäftigen die Solo-Selbstständigen keine weiteren Arbeitnehmer*innen. Laut KKI-Index Berlin-Brandenburg 2015 (mittlerweile eingestellt) arbeiten bis zu 75 Prozent der Erwerbstätigen in künstlerisch-kreativen Erwerbsfeldern alleine, und dieser Anteil ist überproportional hoch im Bereich Rundfunk, dem Markt für Darstellende Künste und dem Musikmarkt – hier machen freiberufliche Tätigkeiten mittlerweile zwischen 60 und 70 Prozent aus (vgl. IHK et al. 2015). Am kleinteiligsten sind die Design-/Mode-Branche, die Bildende Kunst, der Buch- und Musikmarkt organisiert (vgl. Manske 2016a: 224).[139]

Der Fokus dieser Studie liegt allerdings nicht nur auf Erwerbs- oder Einkommensstrukturen. In den Blick genommen werden sämtliche Tätigkeitsfelder, die im Kontext von nachhaltiger Designproduktion von Relevanz sind. Bezogen auf die Erwerbsformen gilt jedoch, dass sich der Anteil an Erwerbstätigen in Designagenturen auf etwa 25.400 Beschäftigte beläuft (vgl. Projekt Zukunft 2019). Zudem sind mehr als 600 Modelabels in der Hauptstadt ansässig (vgl. Manske 2016a: 288). Allerdings existieren für den Modebereich bis heute keine Makrodaten. Ansonsten liegen über die Entwicklungen der Einkommen über die Jahre unterschiedliche Zahlen vor (vgl. ebd.). Insgesamt zeigt sich, dass im Querschnitt rund 36 Prozent von der eigenen Arbeit nicht leben können. Das trifft in hohem Maße auf die Sparten Bildende Kunst (64 Prozent), Buch (63 Prozent) und auch auf den Bereich Design/Mode (57 Prozent) zu (vgl. ebd.: 225).

Ein besonderes Merkmal Berlins ist, dass die Stadt seit längerem als Ort experimenteller Mode- und Designproduktion gilt: Ab Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich in Berlin

138 Dieser Zuwachs geht vorrangig auf den Bereich der Werbegestaltung zurück, der einer der geringfügigen und freiberuflichen Beschäftigungen ist (vgl. Manske 2016a: 273).

139 In Berlin werden Design und Modedesign in den Wirtschaftsstatistiken des Berliner Senats auf zwei Branchen verteilt, während dies auf Bundesebene nicht der Fall ist. Auch unterscheidet sich diese Zuordnung von der Einteilung der Künstlersozialkasse, wo Design originär den Bildenden Künsten bzw. den *„künstlerischen Kulturberufen"* (Manske 2016a: 268, H. i. O.) zugerechnet wird. Das hat zur Folge, dass zumindest aus Verwaltungssicht Design als Wirtschaftsbranche gilt, wenngleich sie historisch und originär den Künsten verbunden und zuzuzählen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die Bekleidungsindustrie entwickelt. Die Berliner Konfektionsindustrie bildet sich mit Beginn des Ersten Weltkrieges heraus (Manske 2016a: 289) – bis in die 1930er Jahre ist Berlin ein „wichtiger Standort nicht nur für die Produktion, sondern auch für den Vertrieb von Mode" (ebd.).[140] Vor allem seit den 1960er Jahren gilt Berlin als Ort, an dem sich sozialer und kultureller Protest kumuliert. Bis in die 1960/70er Jahre ist Berlin allerdings kein Modestandort (vgl. ebd.: 290), wenngleich der Ökologiediskurs hier von Beginn an eine Heimat findet. Wie im letzten Kapitel aufgezeigt, wird 1973 die Ausstellung zu den Grenzen des Wachstums unter dem Titel „Design It Yourself" vom Internationalen Designzentrum Berlin (IDZ) organisiert (vgl. Eisele 2011b: 67). Zahlreiche Bastler-, Designer- und Heimwerker*innen werden zum ‚Selberbauen' ermutigt – sie sollen die in der Ausstellung vorgefundenen Bauanleitungen mit nach Hause nehmen und als Vorlage zum Selberbauen nutzen. Eingeladen ist u.a. Victor Papanek, der in Zusammenarbeit mit James Hennessey die sogenannte „Nomadic Furnitures" entwickelt hat, um mittels Bauanleitungen Anregungen zur Wiederverwertung von Produkten zu schaffen. Papanek ist es auch, der 1971 sein zentrales Werk „Design for the real world. Anleitungen für eine humane Ökologie und sozialen Wandel" publiziert (Papanek 1991 [1971]) – und den Ökologiediskurs im Designkontext prägt.

Heute ist Berlin zweifelsfrei eine andere Stadt, was nicht zuletzt an den Verteuerungsprozessen der letzten Jahre liegt. Gerade darum bilden sich wiederum zahlreiche alternative Initiativen und nachhaltige Knotenpunkte heraus. Berlin ist nach wie vor bekannt für seine Nischen, für das Unfertige und Unperfekte (vgl. Hentschel 2019): Einerseits bemüht sich die Stadt seit Jahren, ein internationales Publikum über Messen wie die Mercedes-Benz-Fashion-Week zu gewinnen und Umsätze in Milliardenhöhe zu generieren. Andererseits wächst ein alternativer Beschäftigungssektor für nachhaltige Produktion heran, der zwischen Hobbysegment und Realökonomie oszilliert. Gebündelt wurde diese Entwicklung über Jahre in den *Greenshowrooms* und der *Ethical Fashion Show* im Rahmen der *Berlin Fashion Week* – die Formate sind 2018 in das Modemesse-Neuformat *Neonyt* überführt worden, die seit 2020 in Frankfurt am Main stattfindet. Im Oktober 2016 hat sich zudem eine erste zentrale Anlaufstelle für die textile Kreislaufwirtschaft im Agora Rollberg in Berlin-Neukölln gegründet. Auch hatte die *ESMOD Berlin* (2017 eingestellt) als erste Ausbildungsstätte deutschlandweit den Studiengang „Sustainibility in Fashion" ins Leben gerufen. Zu erwähnen ist überdies das *Design Research Lab* von der Modeprofessorin Gesche Joost sowie das *Textile Prototyping Lab* (TPL), das seit 2019 als erstes offenes Labor für die Entwicklung zukunftsweisender Textilien steht. Unterstützt wird das TPL durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) (vgl. Hentschel 2019: 36). Und die Frage ist: Wie politisch sind die Hersteller und Herstellerinnen? Zeigt sich im Handeln eine „Verschmelzung von Sozial- und Künstlerkritik"? Wehren sich die Akteure gegen die „ökonomische Vereinnahmung als stadtpolitischer Marketingfaktor" (Manske 2016a: 264)? Zeigen sich gar Solidarisierungseffekte in Form eines neuen Zusammenhalts

140 Zur Nazizeit werden schließlich wichtige jüdische Konfektionäre vertrieben, viele kamen auch nach Beendigung des Dritten Reiches nicht zurück. Gleichwohl ist Berlin bis in die 1950er Jahre des 20. Jahrhunderts mit zirka 40.000 Beschäftigten einer der größten Standorte in Deutschland (vgl. Dörre 2009; Manske 2016a: 290).

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

(vgl. Manske 2023)? Oder verfolgen die Akteure andere, womöglich sogar arbeitsinhaltliche politische Ziele? Diese Fragen werden im empirischen Teil Gegenstand sein. Zuvor wird das Selbstherstellen historisch im Spannungsfeld von Arbeit und Politik beleuchtet. Hier wird zu zeigen sein, wie sich Formen der materiellen Selbstproduktion gewandelt haben, und ob mit ihnen eine politische Perspektive auf Arbeit und Produktionsverhältnisse möglich wird.

4.2 Theoretischer Schwerpunkt 1: Wandel von Arbeit

Wie hat sich das Selbstherstellen historisch entwickelt und gewandelt? Wie haben sich die Produktionsformen des Selbermachens verändert? Seit wann stellen die Menschen selbst her, ab welchem Zeitpunkt machen sie das selbstbestimmt? Und seit wann wird das Selbstherstellen als gesellschaftspolitisch verstanden oder lässt sich so verstehen?

Zu diesen Fragen wird im Folgenden eine historische Skizze angelegt. Die Entwicklung, das wird zu zeigen sein, verläuft von der gesellschaftlichen Abwertung der Arbeit über die Ökonomisierung hin zur Aufwertung. Wie eingangs dargelegt, geht die Studie von drei Grundsatzbeobachtungen aus: Erstens sind die Formen des Selbermachens und Selbstherstellens historisch weder neu noch zeigen sich erst jüngst gesellschaftspolitische Perspektiven im Kontext der Selbstproduktion. Bereits im Zeitalter Homers haben Handwerker*innen eine gesellschaftspolitische Funktion (vgl. Sennett 2009: 34ff.), die mit Anbruch der Antike endet. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts entsteht mit Aufkommen der Reformbewegung Arts and Crafts und der ersten Handarbeitswelle 1855 eine erste *normative* Subjektivierung im Arbeitskontext: Arbeit wird mit sozialen und ökologischen Perspektiven verknüpft. Arbeitshandeln wird zur normativen Kritikquelle durch Produktion. Zweitens bilden sich politische Perspektiven im Arbeitskontext heraus, als Arbeit aufgewertet, zugleich ökonomisiert wird: Arbeit wird mit Sinngehalten aufgeladen. Die handwerkliche Verrichtung fungiert als Gegengewicht zur Ökonomisierung. Drittens haben sich die Formen des Selbermachens und Selbstherstellens insofern gewandelt, dass aus dem Selbermachen in der Historie zunächst Organisationsformen und Institutionengründungen resultierten, ehe sie heute für die Infragestellung politischer Institutionen stehen – erstere Perspektive lässt sich mit Deweys Ansatz der experimentalistischen Öffentlichkeit erklären, wonach Institutionen und institutionelle Verfahren erst in der Auseinandersetzung mit historisch konkreten Arrangements entstehen (vgl. Dewey 1996 [1927]: 47). Letztere Perspektive bezieht sich auf Becks Prognose eines heutigen Institutionenzerfalls, der mit dem Bestreben nach Selbstorganisation korreliert (vgl. Beck 1993; siehe auch Manow 2020). Und die Frage ist, wie sich das Selbstherstellen in diesem Spannungsfeld verorten lässt.

4.2.1 Historischer Bedeutungswandel von Arbeit

Arbeit wandelt sich permanent. Seit der Mensch arbeitet, greift er in die Umwelt ein. Er regelt darüber „seinen Stoffwechsel mit der Natur“ (Marx 2018a: 192). Zugleich verändert er die Lebenswelt und das Bestehende – und damit Gesellschaft. Der folgende Abschnitt diskutiert den Wandel von Arbeit „von der untersten und verachtetsten Stufe“ hin „zum

https://doi.org/10.14361/9783839467862-006 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA