

3. Gehalt und gesellschaftliche Verortung der produktivistischen Ethik

Begriffe wie Respekt, Würde oder Anstand sind, wie im vorherigen Kapitel herausgearbeitet wurde, zentrale Fixpunkte einer produktivistischen Ethik, in der vor allem die Bedeutung einer respekt- und würdevollen Arbeit hervorgehoben werden. Die Frage, was mit diesen Begriffen konkret gemeint ist, ist Gegenstand vieler sozial- und moralphilosophischer Theorien. Die Debatten um diese Theorien sind weit verzweigt und mithin sind die Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten der verschiedenen Konzeptionen von Anerkennung, Achtung oder Respekt nur schwer zu überblicken.³¹ Diese Komplexität spiegelt sich auch im Versuch einer lebensnahen Beschreibung der Begriffe wieder. Wie Richard Sennett anhand zahlreicher alltäglicher Beispiele verdeutlicht, ist die Frage, was Respekt ist,

„sozial wie auch psychologisch komplex. Die Akte, in denen Respekt zum Ausdruck gebracht wird, und die Kunst der Anerkennung anderer sind daher anspruchsvoll und dunkel.“ (Sennett 2010, 79)

Was Sennett jedoch feststellen kann, ist die Tatsache, dass „das Verhalten, in denen Respekt zum Ausdruck kommt“ in einer von Ungleichheit geprägten Gesellschaft selbst zu einem knappen Gut wird und ungleich verteilt ist (ebd.).

In diesem Kapitel wird gezeigt, dass diese ungleiche Verteilung von Respekt eine Erklärung dafür liefert, warum die Verknüpfung von Respekt und Arbeit gerade in der arbeitenden Klassen stark verankert ist. Dazu soll in einem ersten Schritt zunächst nach dem Gehalt des Begriffs Respekt gefragt werden. Anschließend soll die Frage erörtert werden, warum die moralische Hervorhebung von respekt- und würdevoller Arbeit vor allem in den unteren Klassen verankert sein soll.

31 Eine gute Übersicht bietet Axel Honneths Buch über die „Idee der Anerkennung“ (vgl. Honneth 2018).

3.1. Respekt als Achtung der Würde des Menschen

Auf seiner Suche nach der Antwort auf die Frage, was Respekt ist, und wie Respekt zum Ausdruck gebracht wird, wird Richard Sennett in den anthropologischen Untersuchungen über menschliche Rituale fündig, wie sie vor allem in der französischen Soziologie erforscht worden sind. In diesen untersuchten Ritualen meinten die Forscherinnen die Logik eines wechselseitigen Nehmens und Gebens von Gütern und Pflichten erkennen zu können, die den gegenseitigen Respekt in der Gemeinschaft sicherstelle. Dieser Gabenaustausch entspreche nicht der kapitalistischen Logik des symmetrischen Ausgleichs, sondern werde durch asymmetrische Austausch- und Abhängigkeitsbeziehungen vollzogen (vgl. ebd., 262).

Einige Forscher, etwa Marcel Mauss oder Pierre Bourdieu, wollten ausgehend von diesen Entdeckungen die Grundlage für ein neues Verständnis des Sozialismus bzw. des Sozialstaats schaffen, um die kapitalistische Logik des symmetrischen Ausgleichs zu ersetzen. Denn diese Logik zeige sich auch in einer respektlosen Sozialstaatsbürokratie, die die Menschen als Klienten behandelt, die nur so viel an staatlichen Leistungen bekommen wie sie ‚verdienen‘. Obwohl Sennett diese Kritik an den respektlosen wohlfahrtsstaatlichen Praktiken teilt, ist die anthropologische Darstellung des wechselseitigen Respekts seiner Meinung nach verkürzt. Denn es sei den Forschern zwar gelungen, die grundlegenden Prinzipien des wechselseitigen Austauschs von Gaben und die Logik menschlicher Rituale zu erforschen, dabei haben sie jedoch die subjektive Seite der am Austausch beteiligten Menschen vergessen.

Genau hier, im Charakter der am Austausch beteiligten Personen, liege aber der „dunkle“ Kern des wechselseitigen Respekts. Denn nicht selten müsse man sich Respekt in einer Gemeinschaft tatsächlich erst verdienen – Sennett erinnert beispielsweise an die „Codes der Straße“, durch die Respekt und Anerkennung vermittelt werden; die gemeinschaftlichen Prinzipien des Respekts können dann jedoch mit der Selbstachtung der am Austausch beteiligten Personen kollidieren. Gleichzeitig ist es genauso vorstellbar, dass nach außen getragene moralische Selbstachtung und Stolz die gemeinschaftlichen Prinzipien des Respekts beeinflussen und verändern können (vgl. ebd., 268f).³²

32 Ein gutes Beispiel sind soziale Projekte, wie sie in vielen Großstadtvierteln zu finden sind. Oft werden diese Projekte (Sport-, Musik-, Kulturprojekte) von langjährigen Bewohnerinnen dieser Viertel geleitet, die sich in ihrer Jugend an den „Regeln der

Der Philosoph Avishai Margalit sieht in der Selbstachtung daher sogar eine Voraussetzung des Ausdrucks wechselseitigen Respekts. Margalit spricht von Respekt als der Achtung gegenüber der Würde des Menschen. Die Würde des Menschen ist für Margalit die nach außen getragene positive Selbstachtung:

„Selbstachtung erweist sich negativ, Würde positiv. Anders gesagt: Selbstachtung offenbart sich gewöhnlich dann, wenn die Ehre eines Menschen verletzt, wenn er gedemütigt wird. Wie er sich unter solchen Umständen verhält, ist ein Indikator für seine Selbstachtung. Ein Mensch, der Würde besitzt, bekundet hingegen seine Selbstachtung durch positive Handlungen, die mehr als bloße Reaktionen auf Provokationen sind; auf diese Weise signalisiert er, dass er wie ein Löwe kämpfen wird, falls jemand versuchen sollte, ihm seine Selbstachtung zu nehmen.“ (Margalit 2012, 61)

Selbstachtung hat jeder Mensch nach Margalit qua seines Menschseins. Denn im Gegensatz zum Selbstwertgefühl (Self-Esteem) beruht Selbstachtung (Self-Respect) nicht auf Leistung, sondern auf Zugehörigkeit. Diese Unterscheidung zwischen Selbstachtung und Selbstwertgefühl ist für Margalits Argumentation zentral. Respekt vor der Würde eines Menschen zu haben, bedeutet demnach, ihn in seiner Selbstachtung zu achten. Respekt vor dem Selbstwertgefühl eines Menschen bedeutet hingegen, die Selbstbeschreibung und den nach außen getragenen Stolz des Menschen auf seine individuelle Identität oder Leistung zu achten. Obwohl diese beiden Begriffspaare (Selbstachtung und Würde auf der einen Seite, Selbstwertgefühl und Stolz auf der anderen Seite) eng miteinander verbunden sind, räumt Margalit dem Respekt der Selbstachtung/Würde des Menschen Vorrang ein. Denn selbst wenn jeder Mensch qua seines Menschseins Selbstachtung besitzt, bedeutet das nicht, dass er diese Selbstachtung auch ablegen oder durch Gewalt verlieren kann.³³

Straße“ orientiert haben, um Respekt zu verdienen. Nun versuchen sie, die Regeln der Straße neu zu interpretieren und den Jugendlichen eine andere Perspektive zu bieten. Die neu gewonnene Selbstachtung führt zur Veränderung der Prinzipien des Respekts.

- 33 Margalit schreibt, dass es durchaus vorstellbar ist, dass ein Mensch zwar Selbstwertgefühl, aber keine Selbstachtung besitzt. Als Beispiel nennt er die Romanfigur Höfgen aus Klaus Manns „Mephisto“, der ein Pakt mit dem Nationalsozialismus eingeht, um seine Schauspielkarriere auszubauen. Ein solcher „Kriecher erniedrigt sich selbst, um sich auf Kosten seiner Selbstachtung Vorteile zu schaffen, die seinem Selbstwertgefühl durchaus dienlich sein können“ (Margalit 2012, 55).

Letzterem widmet sich Margalit besonders eindringlich. Wie in dem oben stehenden Zitat bereits anklingt, ist es für Margalit keineswegs gesichert, dass Menschen die Selbstachtung anderer Menschen achten. Vielmehr geht er in seinen Überlegungen davon aus, dass Menschen sich gegenseitig eine Vielzahl an Demütigungen zufügen können. In Margalits politischer Philosophie steht daher die Errichtung einer „anständigen Gesellschaft“ („decent society“) an erster Stelle:

„Eine Gesellschaft ist dann anständig, wenn ihre Institutionen den Menschen, die ihrer Autorität unterstehen, keine berechtigten Gründe liefern, sich als gedemütigt zu betrachten.“ (ebd., 22)

Unter Demütigung versteht Margalit wiederum „alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen rationalen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen“ (ebd., 21).

Nach Margalit existieren drei Formen der Demütigung, die jedoch eng miteinander verbunden sind: Menschen können gedemütigt werden, indem sie als Bürger zweiter Klasse behandelt werden; sie können gedemütigt werden, wenn sie aus der Menschengemeinschaft ausgeschlossen werden, indem sie z.B. als Untermenschen behandelt werden. Drittens können sich Menschen bei Handlungen gedemütigt fühlen, die zum Verlust der Selbstkontrolle führen oder diesen verdeutlichen (vgl. ebd., 149). Für den Philosophen steht fest, dass sich diese Formen der Demütigung nicht nur in systematisch grausamen und erniedrigenden Regimen, sondern auch in modernen Demokratien finden lassen.

Als Beispiele für institutionelle Demütigungen in Demokratien nennt Margalit etwa die Verwehrung bestimmter staatsbürgerlicher Rechte wie z.B. das Wahl- oder Arbeitsrecht gegenüber langjährigen Mitgliedern der Gesellschaft (z.B. Migranten), die Existenz einer Zwei-Klassen-Gesellschaft etwa in der Gesundheitsversorgung oder, was für die Debatte rund um das Thema Rechtspopulismus interessant ist, die Existenz von Armut, Arbeitslosigkeit und unwürdigen Arbeitsverhältnissen. Diese institutionellen Arrangements sind demütigend, da sie die betroffenen Menschen in ihrer Selbstachtung verletzen können. Denn wem politische Rechte verwehrt werden, hat das Gefühl eine Bürgerin zweiter Klasse zu sein; ein Gefühl, das sich laut Margalit nicht davon trennen lässt, auch „ein Mensch zweiter Klasse zu sein“ (ebd., 157).

Ebenso ist absolute und relative Armut in einer auf Reichtum und Statussymbole fixierten Gesellschaft für die Betroffenen demütigend. Denn

wer arm ist, wird in einer reichtumorientierten Gesellschaft nicht nur von zahlreichen Möglichkeiten der Teilhabe ausgegrenzt, sondern auch in der Fähigkeit, sein Leben selbst zu kontrollieren und auf sich selbst achten zu können, durch reiche Privatpersonen und Institutionen bedroht.³⁴ Auch wer in einer auf Lohnarbeit ausgerichteten Gesellschaft arbeitslos wird, kann sich in seiner Selbstachtung zurecht gedemütigt fühlen. Denn Arbeit ist nach Margalit für die Menschen wertvoll,

„wenn sie aus eigenen Kräften, ohne von anderen abhängig zu sein, für ihren Lebensunterhalt sorgen können. Durch Arbeit erlangen Menschen Autonomie und jene ökonomische Staatsbürgerschaft, durch die sie ihre Menschenwürde wahren können.“ (ebd., 240)

Diese Darstellung des Stellenwerts von Arbeit erinnert stark an das bereits oben beschriebene Ideal des Produktionismus. Margalit geht davon aus, dass Arbeit für viele Menschen eine wichtige Quelle der Selbstachtung ist. Wenn diese Möglichkeit der Selbstachtung jedoch ausbleibt, wie im Falle von Arbeitslosigkeit, schlechter Entlohnung oder Menschen unter Zuständen arbeiten müssen, die jegliche Autonomie verhindern, dann werden sie gedemütigt. Eine anständige Gesellschaft ist daher nach Margalit verpflichtet, „all ihren Mitgliedern die Möglichkeit einer angemessenen und sinnvollen Beschäftigung (wie etwa ein Studium) zu bieten“³⁵ (ebd., 244).

34 Obwohl viele reiche Menschen ihren Reichtum nicht dazu benutzen, das Leben armer Menschen zu beeinträchtigen, kann allein die Möglichkeit dieser Gewalt demütigend sein. Im Falle von reichen Institutionen ist diese Form der Demütigung hingegen für viele Menschen sehr real, z.B. wenn Firmen wie Amazon oder Google ganze Stadtteile aufkaufen, um Büros zu errichten und Wohnraum für ihre eigenen Mitarbeiter zu schaffen, oder wenn Ratingagenturen, wie in der Eurokrise, über das Schicksal eines ganzen Landes entscheiden können. Dass exzessiver Reichtum daher auch ein moralisches Problem ist und aus dieser Sichtweise verboten werden sollte, hat Christian Neuhäuser gezeigt (vgl. Neuhäuser 2018).

35 Margalit bezweifelt, dass der menschliche Drang nach Betätigung (*homo faber*) immer in Lohnarbeit gipfeln muss. Daher unterscheidet er zwischen Arbeit und sinnvoller Tätigkeit, die auch ein Hobby oder ein Studium sein kann. Die anständige Gesellschaft kennt daher kein Recht auf Arbeit, sondern lediglich ein Recht auf eine sinnvolle Tätigkeit. Wie Angelika Krebs anmerkt, blendet Margalit damit jedoch zwingend notwendige Arbeiten einer Gesellschaft, wie z.B. die Familienarbeit, aus (vgl. Krebs 2002, 158). Ich teile diese Kritik, denke aber, dass sich Krebs Forderung nach einem Recht auf Arbeit und der Entlohnung von Familienarbeit gut in Margalits Forderung nach einer anständigen Gesellschaft einfügen lässt.

Neben diesen institutionellen Arrangements, die die Menschen in ihrer Selbstachtung verletzen, können jedoch auch Gesten, Symbole oder Wörter demütigen. So schreibt auch Richard Rorty, dass Menschen gedemütigt werden,

„wenn man ihnen mit Gewalt die besonderen Strukturen der Sprache und Überzeugung zerstört, in der sie sozialisiert wurden (oder die sie sich selbst geformt haben und auf die sie deshalb stolz sind).“ (Rorty 2012, 287)

Ein eindrückliches Beispiel dieser Art von Demütigung liefert Eduard Louis schriftstellerisches Porträt seines Vaters, der, nachdem er jahrelang in schlecht bezahlten und gesundheitsschädigenden Arbeitsverhältnissen gearbeitet hat, aufgrund einer Arbeitsverletzung arbeitslos geworden ist. Als der französische Staatspräsident Emmanuel Macron in einer öffentlichen Rede über die arbeitslosen „Faulpelze“ herzieht, schildert Louis diese Art der Demütigung aus der Sicht seines Vaters:

„Du weißt schon seit jeher, dass dieses Wort (Faulpelz, T.S.) Leuten wie dir gilt, Leuten, die keine Arbeit finden, weil sie zu weit von der Stadt entfernt leben, weil sie zu früh, ohne Abschlüsse aus dem Schulsystem herausgefallen sind, Leuten, die nicht mehr arbeiten können, weil die Fabrikarbeit ihnen das Kreuz gebrochen hat. [...] Als ich klein war, wiederholtest du unablässig, wie besessen, ‚Ich bin kein Faulpelz‘, denn du wusstest, dieses Wort schwebte über dir wie ein Gespenst, und du wolltest es austreiben. Es gibt keinen Stolz ohne Scham: Du warst stolz, kein Faulpelz zu sein, weil du dich schämtest, zu denen zu gehören, die mit diesem Wort belegt werden können. Das Wort ‚Faulpelz‘ ist für dich eine Drohung, eine Demütigung. Diese Art von Demütigung durch die Herrschenden knickt deinen Rücken noch mehr.“ (Louis 2019, 73)

Nach Margalits oben unternommener Unterscheidung zwischen Selbstachtung und Selbstwertgefühl trifft diese Art der Demütigung den Stolz des Vaters, seine nach außen getragene Identität und sein Selbstwertgefühl. So wie Louis es darstellt, ist für seinen Vater der Stolz, „kein Faulpelz zu sein“, dafür zentral.

Aufgrund der Möglichkeit solcher Demütigungen, die die Würde sowie den Stolz verletzen, skizziert Margalit nicht nur das Bild einer anständigen, sondern auch einer respektvollen Gesellschaft. Während in einer anständigen Gesellschaft die Institutionen nicht demütigen, begegnen sich in einer respektvollen Gesellschaft die Menschen auch würdevoll, d.h. sie

respektieren die soziale Selbstdarstellung des jeweils Anderen. Dass die Unterscheidung dieser zwei Arten von Demütigung ineinander übergeht, verdeutlicht das Beispiel aus Louis' Roman sehr gut. Denn ohne die institutionelle Demütigung seiner Selbstachtung (Arbeitslosigkeit, unwürdige Arbeitsverhältnisse, Armut) wäre Louis' Vater dieser Form der sprachlichen Demütigung seines Selbstwertgefühls nicht ausgesetzt.

Nichtsdestotrotz steht für Margalit fest, dass die Vermeidung von unerträglichem Übel sehr viel dringender sei, als Gutes zu schaffen: „Demütigung ist ein schmerzliches Übel, Achtung hingegen ein Gut; Demütigung zu vermeiden sollte daher wichtiger sein, als Achtung zu zollen“ (Margalit 2012, 16). Noch wichtiger ist für Margalit daher die Unterscheidung zwischen einer anständigen/respektvollen Gesellschaft und einer gerechten Gesellschaft. Während erstere darauf ausgerichtet ist, Demütigungen zu vermeiden und Vielfalt in der Gesellschaft zu dulden, meide eine gerechte Gesellschaft auch Kränkungen und fördere Pluralismus als einen Wert an sich (vgl. Krebs 2002, 151).³⁶

In der sozialwissenschaftlichen Debatte rund um den Erfolg rechtspopulistischer Parteien, insbesondere um ihren hohen Zuspruch in den arbeitenden Klassen, werden die hier angedeuteten institutionellen sowie symbolischen Demütigungen durchaus als Grund dieses Erfolges genannt (vgl. Gidron/Hall 2020). Die Wahl einer rechtspopulistischen Partei wird vor allem in einer durch Didier Eribon angeregten Debatte auch als ein Akt der „politischen Notwehr“ der arbeitenden Klassen beschrieben (Eribon 2016, 124). Interpretiert man die Wahl rechtspopulistischer Parteien als einen solchen Akt des Protests, dann kann diese politische Notwehr als ein Zeichen des Kampfes um Selbstachtung und Würde der arbeitenden Klassen verstanden werden, die es sich nicht gefallen lassen, dass ihr kultureller und wirtschaftlicher Status zunehmend angegriffen wird. Ein stilles Ertragen, eine freiwillige Unterordnung unter ein gefühltes Leid würde dagegen nach

36 Wie Neuhäuser schreibt ist Margalits Darstellung des Verhältnisses zwischen anständiger/respektvoller und gerechter Gesellschaft uneindeutig. Während er an einigen Stellen darauf hinweist, dass die anständige Gesellschaft eine notwendige Voraussetzung der gerechten Gesellschaft ist, entsteht an anderen Stellen der Eindruck, dass Margalit die gerechte Gesellschaft kritisiert, da ihre Institutionen durchaus demütigen können (vgl. Neuhäuser 2013, 113). Ich denke, dass letzteres zutrifft und Margalits anständige Gesellschaft auch als eine Kritik an idealen Gerechtigkeitstheorien gelesen werden sollte.

Margalit auf das Nichtvorhandensein von Selbstachtung hinweisen (vgl. Margalit 2012, 47).³⁷

Mit Margalit kann dieser Akt der Notwehr nun jedoch nicht nur rein negativ, als eine Reaktion auf institutionelle Demütigungserfahrungen, sondern auch positiv, als Wunsch nach einer anständigen und respektvollen Gesellschaft, gedeutet werden. Dafür sprechen auch die bereits genannten Darstellungen Laschs und Moores, die das Anstandsdenken und die Prinzipien des Respekts im populistischen Klientel bzw. in den historischen Vorläufern der Arbeiterbewegung verorten.

Dieses Bild von den anständigen, respektvollen, ‚einfachen Leuten‘ ist jedoch angesichts der diskriminierenden Rhetorik rechtspopulistischer Parteien und Teilen ihrer Wählerschaft auf den ersten Blick nur schwer nachvollziehbar. Die Bemühung mancher Autoren, dieses Bild aufrecht zu halten, indem sie zwischen den rechtspopulistischen Funktionären und ihren Äußerungen auf der einen Seite und den Wahlmotiven und Werteeinstellungen ihrer Wähler auf der anderen Seite unterscheiden, mutet daher auch eher wie eine Verlegenheitslösung an.³⁸

Um dieser vereinfachenden Sichtweise zu entgehen und ein realistischeres Bild der Moralvorstellungen der arbeitenden Klassen zu skizzieren, bietet die Arbeit des Sozialphilosophen Jean-Claude Michéa einen geeigneten Ausgangspunkt. Auch Michéa ist davon überzeugt, dass sich ein Moralbewusstsein des Anstands und Respekts gerade in den „unteren Volksschichten“ finden lasse. Im Anschluss an George Orwell nennt er dieses Moralbewusstsein die „common decency“:

„Die *common decency* ist das Ergebnis einer kontinuierlichen geschichtlichen Arbeit der Menschheit an sich selbst, um die menschlichen Grundtugenden des Gebens, Nehmens und Zurückgebens zu *radikalisieren, zu verinnerlichen und zu verallgemeinern*.“ (Michéa 2014, 139f, Herv. i. O.)

37 Voraussetzung dieser Interpretation ist, dass sich die Lebenssituation der arbeitenden Klassen nicht nur subjektiv gefühlt, sondern objektiv verschlechtert haben. Anhand der Veränderung der Anerkennungsbeziehungen von Arbeit wird dieser Punkt in Kapitel 4 weiter ausgeführt.

38 In diesem Sinne ließe sich, wie Robert Misik es versucht, von Höcke, Le Pen, Trump oder Salvini „als den falschen Freunden der einfachen Leute“ sprechen (vgl. Misik 2019). Doch geht mit dieser Beschreibung nicht nur die Gefahr einher, ein unrealistisches, sozial-romantisches Bild der ‚einfachen Leute‘ zu entwerfen, sondern diese gleichzeitig als eigenständig politisch denkende Menschen nicht mehr ernst zu nehmen und sie damit respektlos zu behandeln.

Die Existenz dieser menschlichen Grundtugenden, die Michéa ähnlich wie Sennett auf anthropologische Untersuchungen sowie Jan Assmanns Darstellung der volkstümlichen Moralvorstellungen im alten Ägypten zurückführt, schließt das Vorhandensein anderer traditionell-konservativer, möglicherweise diskriminierender Einstellungen allerdings nicht aus. Michéa warnt lediglich davor, die moralischen Voraussetzungen einer „common decency“ nicht im Namen eines „progressiven‘ Kampfes gegen *sämtliche*, als *gleichermaßen* unterdrückerisch geltende Erscheinungen der Tradition rundheraus abzuschaffen“ (149, Herv. i. O.).

Er fordert stattdessen, an die noch immer vorhandenen moralischen Möglichkeiten der ‚einfachen Leute‘ anzuknüpfen, um die menschlichen Grundtugenden des Gebens, Nehmens und Zurückgebens zu verallgemeinern, zu verinnerlichen und auszuweiten. Ganz im Sinne Margalits plädiert Michéa dafür, „unbedingt wieder *das sozialistische Primat des Anständigen vor dem Gerechten*“ zu bekräftigen (ebd., 142, Herv. i. O.).³⁹

Auch wenn Michéas Beschreibung einer „common decency“ differenzierter sein sollte, bleibt er einen Nachweis dieses Moralbewusstseins schuldig. Zwar verweist er auf psychologische Experimente, in denen sich zeige, dass die Mehrheit der Menschen nicht nach den Prinzipien eines kaltblütigen, rein ökonomisch denkenden Kalküls handle, sondern stattdessen Kooperation, Solidarität und wechselseitige Unterstützung anstrebe. Doch warum die menschlichen Grundtugenden des Gebens, Nehmens und Zurückgebens gerade in den „unteren Volksschichten“ zu finden sein sollen, lässt Michéa offen. Auch Margalit beschränkt sich mit seiner Forderung nach einer anständigen Gesellschaft auf eine eher philosophische Intervention, die zwar als eine Kritik an den in der politischen Philosophie einflussreichen idealistischen Gerechtigkeitstheorien gedeutet werden kann, über eine Annäherung an den „Empfindungsgehalt“ der Begriffe des Respekts und des Anstands jedoch nicht hinausgehen will (vgl. Margalit 2012, 276).

Um die Frage nach dem gesellschaftlichen Standort der produktivistischen Ethik zu beantworten, lohnt es sich, die bisherigen Ausführungen um eine klassentheoretische Perspektive zu ergänzen. In dieser Perspektive wird deutlich, dass Klassengesellschaften von unterschiedlichen Vorstellungen von Würde und sozialer Ehre geprägt sind und dass gerade der

39 Für diese Übereinstimmung mit Margalit spricht vor allem der gemeinsame Bezugspunkt George Orwell. So schreibt auch Margalit: „Orwell ist unbestreitbar eine wichtige Inspirationsquelle für mich, und insofern er Sozialist war, verkörpert die anständige Gesellschaft Orwells Sozialismus“ (Margalit 2012, 17).

Kampf um würdevolle Arbeitsverhältnisse ein zentraler Ausdruck der Gerechtigkeitsvorstellungen ‚von unten‘ ist.

3.2. Respekt und Ehre in der Klassengesellschaft

Besonders deutlich ist diese Position in Thorstein Veblens „Theorie der feinen Leute“ hervorgehoben worden (vgl. Veblen 2007). In diesem Buch untersucht der Autor die Entstehung einer „feinen Klasse“ und ihr Distinktionsverhalten, um sich Prestige und Anerkennung in der Gesellschaft zu sichern. Prestige kann nach Veblen als ein soziales Differenzmerkmal verstanden werden, welches dazu dient, zwischen überlegenen und unterlegenen sozialen Positionen in der Gesellschaft zu unterscheiden. Wichtig dabei ist, dass diese hierarchische Unterscheidung nach Veblen aus gesellschaftlichen Konventionen hervorgeht und durchaus auf eine breite Zustimmung stößt. Die Entstehung der feinen Klasse führt Veblen auf

„das Ergebnis einer früheren Unterscheidung zwischen verschiedenen Tätigkeiten [zurück], einer Unterscheidung, der gemäß die einen Tätigkeiten wertvoll, die anderen unwürdig sind.“ (Veblen 2007, 27)

„Wertvoll“, so Veblen weiter, „sind demnach jene Beschäftigungen, die man als Heldentaten bezeichnen kann, unwürdig hingegen alle jene notwendigen und täglichen Plackereien, die gewiss nichts Heldenhaftes an sich haben“ (ebd.).

Während nun in den früheren, archaischen Gesellschaften vor allem Raub- und Kriegszüge als Heldentaten gefeiert worden sind, sei das moderne Mittel, Prestige und Ehre zu erlangen, der Besitz von Privateigentum und die Anhäufung von Reichtümern (vgl. ebd., 45). Auch das Prestige einer Tätigkeit sei letztendlich einzig und allein an die Frage geknüpft, wie viel Geld sich mit dieser Arbeit verdienen lasse. Nach Veblen können die verschiedenen Tätigkeiten in der Gesellschaft gemäß dieser Logik in eine

„Skala des Prestiges hierarchisch eingestuft werden. Diejenigen, die unmittelbar mit großem Besitz zusammenhängen, genießen unter den eigentlich wirtschaftlichen Tätigkeiten das höchste Ansehen; dann folgen jene, die direkt dem Eigentum und der Finanzierung dienen, wie etwa Bank- und Rechtswesen. Auch die Bankberufe rufen nämlich die Vorstellung von großem Besitz hervor, was zweifellos für einen Teil des Prestiges verantwortlich ist, das ihnen anhaftet. [...] Die kommerziellen Tätigkeiten genießen nur halbwegs soviel Ansehen, sofern sie nicht mit

großem Vermögen betrieben werden und nur wenig Nutzen bringen. Je nachdem sie hohen oder niedrigen Bedürfnissen dienen, nehmen sie eine hohe oder niedrige Stellung ein; die Einzelhandelsgeschäfte, in denen lebensnotwendige Dinge verkauft werden, stehen damit auf gleicher Stufe wie Handwerker und Fabrikarbeit. Höchst prekär gestaltet sich die Lage für Handarbeiter und selbst für die in leitender Stellung tätigen Techniker.“ (Veblen 2007, 223f)

Ähnlich wie in den archaischen Gesellschaften erfahren nach Veblens Analyse diejenigen Tätigkeiten, die durch „listige“, „räuberische“ oder „barbarische Schlaueit“ der Vermehrung des Reichtums mit allen möglichen Mitteln dienen, die höchste soziale Wertschätzung (vgl. ebd., 223). Für Veblen sind das in der Moderne vor allem die Finanzberufe, aus denen sich seiner Meinung nach auch die „feine Klasse“ zunehmend zusammensetze.

In den industriell arbeitenden Klassen meint Veblen dagegen den natürlichen Widerpart der feinen Leute zu erkennen. Anders als die bürgerlich-aristokratische Oberklasse, die auf Konkurrenz, Zerstörungslust und Geldgier fokussiert sei, verbindet er mit den industriellen Tätigkeiten „friedfertige Merkmale“, die vor allem in den „unteren, mit mechanischer Arbeit beschäftigten Klassen beheimatet sind“ (ebd., 232).

Natürlich ist dieses dualistische Bild einer reichen, geldgierigen, feinen Klasse auf der einen und einer armen, anständigen und friedfertigen industriellen Klasse auf der anderen Seite überspitzt und sollte in erster Linie als Kritik des Autors an einer „nachkommenden Feudalisierung der höchsten Einkommenskreise“ (Fetscher 1983, 58) in der industriekapitalistischen Frühphase der US-amerikanischen Gesellschaft gedeutet werden. Dennoch ist Veblens Hinweis auf eine hierarchische Berufsordnung, in der sich ökonomische Klassenlage und soziales Prestige wechselseitig bedingen, gut geeignet, um zu erklären, warum der Anspruch nach Respekt und Würde vor allem in den arbeitenden Klassen verankert ist. Denn diese stehen in der herrschenden Prestigeordnung ganz unten. Ihre Arbeitstätigkeiten und damit eng verbunden auch ihre Lebensstile werden abgewertet und gelten im Gegensatz zu den prestigeträchtigen Tätigkeiten der oberen Klassen und ihren Sinn für die ‚feinen‘ und ‚schönen‘ Dinge des Lebens als ‚ehrlos‘ oder ‚unwürdig‘. Dabei ist Veblens Hinweis wichtig, dass diese Prestigeordnung selbst von der beherrschten Klasse internalisiert und akzeptiert worden ist.

Denn wie Veblen sicherlich auch mit Blick auf die heutige Oberklasse treffend anmerkt, genügt es nicht, „um Ansehen zu erwerben und zu er-

halten, [...] Reichtum und Macht zu besitzen. Beide müssen sie auch in Erscheinung treten, denn Hochachtung wird erst ihrem Erscheinen gezollt“ (ebd., 52). Die feine Klasse ist also redlich bemüht, ihren ökonomischen Status durch demonstrativen Müßiggang und vor allem einen ausufernden Luxus zur Schau zu stellen und sich so der sozialen Ehre und positiven Wertschätzung zu versichern. Dazu ist die feine Klasse allerdings darauf angewiesen, dass die aus den archaischen Gesellschaften stammende Differenzierung zwischen Heldentaten und Plackereien aufrecht erhalten bleibt. Die Prestigeregeln werden auf diese Weise zu einem Instrument der Klassenherrschaft.

Dieser Aspekt der moralischen Klassenherrschaft durch die bestehende Prestigeordnung wurde in Nachfolgestudien über die ungleiche Verteilung von sozialer Ehre noch deutlicher herausgestellt.⁴⁰ Der Soziologe Frank Parkin sah in der ungleichen Verteilung von sozialer Ehre und Respekt nicht einfach nur das Resultat gesellschaftlicher Konventionen, sondern ein bewusstes Produkt der Klassenherrschaft:

„Expressing one of Marx’s major propositions in somewhat un-Marxist terms, it is plausible to regard social honour as an emergent property generated by class system. More concisely, we can consider it as a system of social evaluation arising from the moral judgements of those who occupy dominant positions in the class structure. In that sense there is an obvious subjective aspect to it. But the important point is that it is not the moral evaluations of the population at large which give rise to the status system, but mainly the evaluations of dominant class members. It is the latter’s definitions of social and moral worth which take on factual embodiment, thereby establishing the main framework of the status order. Marx’s claim that ‘the ideas of the ruling class are, in every age, the ruling ideas’, rests upon the fact that those who control the major agencies of socialization typically occupy privileged class positions.“ (Parkin 1972, 41f.)

Mit der Beobachtung, dass das, was als prestigeträchtig und ehrenvoll in der Gesellschaft gilt, lediglich die Meinung der herrschenden Klasse abbildet, bringt Parkin die Verbindung zwischen Klassenherrschaft und Moral-

40 Vgl. auch Helmut Schelskys polemische Weiterentwicklung von Veblens Thesen in „Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen“ (vgl. Schelsky 1977).

bewusstsein treffend auf den Punkt.⁴¹ Zugleich wirft Parkin eine wichtige methodologische Frage auf. Denn wenn es sich als richtig herausstellt, dass die moralischen Urteile der herrschenden Klasse zu den dominanten Werten und Moralvorstellungen der Gesellschaft geworden sind, dann ist es äußerst schwer, nach den unterdrückten Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen der unterdrückten Klassen zu fragen.

Parkin ist davon überzeugt, dass Umfragen zum Gerechtigkeitsempfinden, die sich an formalen Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen orientieren, lediglich die moralischen Werte der herrschenden Klasse reproduzieren:

„Thus, studies of working-class attitudes which rely on questions posed in general and non-situational terms are likely to produce findings which emphasize class consensus on values; this is because the dominant value system will tend to provide the moral frame of reference. Conversely, studies which specify particular social contexts of belief and action, or which rely on actual behaviour indices, are likely to find more evidence for a class differentiated value system; this is because in situational contexts of choice and action, the subordinate value system will tend to provide the moral frame of reference.“ (vgl. ebd., 95)

Tatsächlich haben Untersuchungen über klassenspezifische Gerechtigkeitsvorstellungen diese Überlegungen Parkins bestätigt. So konnten Untersuchungen über Moralvorstellungen, die sich an allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien orientieren, keinerlei Unterschiede zwischen den moralischen Ansprüchen der sozialen Klassen erkennen (vgl. Dubet 2008, 33). Im Gegensatz dazu konnten jedoch Ansätze, die sich an konkreten Erfahrungen und (Arbeits-) Situationen orientieren, durchaus feststellen, dass in der Gesellschaft je nach Klassenlage bzw. sozialem Kontext unterschiedliche Gerechtigkeits- und Moralvorstellungen existieren.

Die Soziologin Michèle Lamont hat etwa in einer vergleichenden qualitativen Studie Arbeiter sowie Manager in den USA und Frankreich danach gefragt, welche Eigenschaften sie an anderen Menschen schätzen und was

41 Ähnlich wie Parkin argumentieren jüngst Jann und Selk (2023). Sie beobachten aktuell eine „moralische Gentrifizierung“. In vielen Fragen des Zusammenlebens und der Beurteilung aktueller politischer Herausforderungen dominieren demnach die Moralvorstellungen eines privilegierten sozialen Milieus den öffentlichen Diskurs. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dieser Zeitdiagnose und Parkins Beobachtungen aufzustellen, wäre vor dem Hintergrund des Wandels liberaler Demokratien sicherlich spannend, kann hier aber nicht geleistet werden.

Erfolg für sie bedeutet. Das Ergebnis ihrer Studie ist, dass die Arbeiter dabei nicht nur ausdrücklich die Bedeutung von moralischen Eigenschaften und weniger von sozio-ökonomischen Werten, sondern auch andere moralische Eigenschaften als die Angehörigen der oberen Klassen hervorhoben: „workers in both countries emphasize the importance of hard work, responsibility, and keeping the world in moral order“ (Lamont 2000, 245). Lamonts Vergleichsgruppe, die „professionals“ und „managers“, würden hingegen eher ökonomische Werte zur Beschreibung von Erfolg heranziehen und Eigenschaften wie Selbstverwirklichung oder Flexibilität positiv hervorheben (ebd., 21).

Diese explizite Betonung von Moral durch die Arbeiter⁴² hat laut Lamont eine ähnliche herrschaftskritische Funktion wie die Fürsorgemoral, die Carol Gilligan in ihrer Kritik an Lawrence Kohlbergs Moralphyschologie entdecken konnte (vgl. ebd., 246, zu Gilligans Kritik an Kohlberg vgl. Gilligan 1988). Demnach sehen gerade unterdrückte soziale Gruppen in dem Festhalten an gemeinsamen moralischen Prinzipien („keeping the world in moral order“) die Möglichkeit, Selbstachtung und Würde in einer Situation zu bewahren, die geprägt ist von Ausbeutung und Unterdrückung. Auch für Lamont bedeutet das, dass eine Untersuchung der Moralvorstellungen dieser Gruppen nicht auf universelle, kontextfreie Prinzipien rekurren darf, sondern vielmehr die konkreten sozialen Kontexte der Akteure beleuchten muss.

Ähnlich wie Lamont argumentiert auch Axel Honneth in seinem Text über „Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft“, der auf den Ausführungen von Parkin aufbaut. Auch Honneth geht davon aus, dass im konkreten alltäglichen Arbeitskontext zahlreiche, weitestgehend publikumslose Kämpfe um Respekt und Würde stattfinden. Diese Kämpfe zeichnen sich seiner Meinung nach vor allem durch den Versuch aus, „Ehre zurückzugewinnen“ und „eine gesellschaftliche Umdefinition menschlicher Würde“ einzuklagen (Honneth 2012, 127).

In Kombination mit den theoretischen Überlegungen über ein im Rechtspopulismus Ausdruck findendes moralisches Unrechtsempfinden

42 Lamont untersuchte auch die Unterschiede der moralischen Einstellungen zwischen *schwarzen* und *weißen* sowie zwischen *migrantischen* und *französischen* Arbeitern; Arbeiterinnen tauchen in der Untersuchung nicht auf. Auch wenn sie zwischen diesen Gruppen vereinzelt Unterschiede feststellen kann, etwa hinsichtlich der Frage von Religion oder (solidarischem) Klassenbewusstsein, sind die positive Nennung von „hard work“, „responsibility“, „keeping the world in moral order“ Gemeinsamkeiten aller von ihr untersuchten Arbeiter.

der arbeitenden Klassen, das sich an Begriffen wie Respekt, Würde oder Anstand entzündet, bieten Honneths⁴³ und Lamonts Hinweise auf den Kampf um Würde und Respekt im konkreten Arbeitskontext einen geeigneten Ausgangspunkt, um die Verankerung dieses Anspruchs in den arbeitenden Klassen nicht nur theoretisch zu beschreiben, sondern auch empirisch zu überprüfen. Denn wie in diesem Kapitel deutlich gemacht wurde, hat für den Anspruch auf Respekt und Würde die Existenz einer würdevollen Arbeit eine zentrale Bedeutung. Sie ist in einer arbeitsteiligen Klassengesellschaft ein wichtiger Faktor der Selbstachtung und damit auch eine Voraussetzung für das Ideal einer anständigen und respektvollen Gesellschaft. Diese Selbstachtung scheint aber in der herrschenden Prestigeordnung, in der zwischen ‚heldenhafter‘ Arbeit der Oberklasse und der ‚ehrlosen‘ Plackereien der unteren Klasse unterschieden wird, zu leiden. Das Ringen um Respekt und Würde in der Arbeit, der Versuch, Ehre zurückzugewinnen und eine gesellschaftliche Umdefinition menschlicher Würde einzuklagen, können folglich als Nachweis des moralischen Unrechtsempfindens der arbeitenden Klassen angesehen werden.

3.3. Fazit und Konkretisierung der Forschungsthese

Ziel dieses Kapitels war es, den Gehalt der produktivistischen Ethik sowie ihre gesellschaftliche Verankerung zu erörtern. Da für den Produktionismus, wie er im Populismus zum Ausdruck kommt, Begriffe wie Anstand oder Respekt von zentraler Bedeutung sind, wurde im ersten Abschnitt nach dem Gehalt dieser Begriffe gefragt. Im Anschluss an Avishai Margalit wurde argumentiert, dass eine Voraussetzung des wechselseitigen Respekts in der Achtung der Würde anderer Menschen liegt. Um diese Achtung zu sichern, plädiert Margalit für eine anständige Gesellschaft, d.h. eine Gesellschaft, in der Menschen keinen institutionellen Demütigungen ausgesetzt

43 Honneth ist dieser Erforschung des Moralbewusstseins im konkreten Arbeitskontext nicht weiter nachgegangen, sondern hat diese Überlegungen über „Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft“ in seine Theorie der Anerkennung (vgl. Honneth 2016) münden lassen. Der konkrete, arbeitsinhaltliche Gerechtigkeitsanspruch ist in seiner Theorie gesamtgesellschaftlichen Anerkennungskriterien gewichen. Diese Abweichung scheint er, durch eine erneute Zuwendung zum Thema „Arbeit“ bzw. dem „arbeitenden Souverän“, korrigieren zu wollen (vgl. Honneth 2023). Leider greift er dabei aber nicht mehr auf seine alten Erkenntnisse über „Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft“ zurück. Vgl. dazu die Rezension „Malochen für die liberale Demokratie?“ von Katharina Liesenberg 2023.

sind. Durch die Darstellung von Margalits philosophischer Begriffsarbeit konnte zwar gezeigt werden, dass sich hinter den Ansprüchen auf Respekt, Würde und Anstand nicht nur ein abwehrendes, negatives moralisches Unrechtsempfinden versteckt, sondern dass dieses Unrechtsempfinden auch positiv in der Forderung nach einer anständigen Gesellschaft zum Ausdruck kommen kann. Allerdings liefert Margalit keinen Hinweis, ob diese moralische Ansprüche tatsächlich auch in den arbeitenden Klassen stärker verankert sind. Auch die mit Margalit eng verbundene Studie Jean-Claude Michéas über die „common decency“ liefert dafür keine überzeugenden Argumente.

Diesen Zusammenhang zu klären, war das zweite Ziel dieses Kapitels. Die Ausführungen von Margalit wurden daher mit Theorien verwoben, die aufzeigen, dass Respekt und Würde in einer Arbeitsgesellschaft ungleich verteilt sind und unterschiedliche Bedeutungen haben. Entscheidend dafür ist die herrschende Prestigeordnung, in der zwischen ‚ehrvoller/heldenhafter‘ Arbeit der oberen Klassen und der ‚unwürdigen/ehrlosen‘ Plackerei der unteren Klassen unterschieden wird. Im Anschluss an die Theorien von Veblen und Parkin wurde argumentiert, dass diese Prestigeordnung ein Instrument der Klassenherrschaft ist. Denn die Moralvorstellungen der herrschenden Klassen wurden zu den herrschenden Moralvorstellungen. Eine Untersuchung der Moralauffassungen unterdrückter Klassen darf sich folglich nicht an abstrakten Idealen und Ansprüchen orientieren, sondern muss nach den konkreten Situationen fragen, in denen sich die Moralvorstellungen und das moralische Unrechtsempfinden ausdrücken. Im Anschluss an diese Überlegungen wurde am Ende des zweiten Abschnitts dargelegt, dass das Unrechtsempfinden der arbeitenden Klassen in den alltäglichen, meist publikumslosen Kämpfen um Würde und Respekt in der Arbeit zum Ausdruck kommt und genau hier untersucht werden kann. In Anlehnung an Axel Honneth sind diese Arbeitskämpfe als Ausdruck einer alternativen Moralauffassung zu verstehen. Sie können als Versuche angesehen werden, die herrschende Definition von Würde umzudefinieren und sich Ehre zurückzuholen.

Überträgt man diese theoretischen Überlegungen nun auf den Ausgangspunkt dieser Arbeit, das heißt auf die Frage nach den Motiven rechtspopulistischer Wähler, dann lässt sich die im zweiten Kapitel aufgestellte Forschungsthese weiter konkretisieren. Die Forschungsthese lautete bislang, „dass im Rechtspopulismus der Gegenwart das Unrechtsempfinden der arbeitenden Klassen zum Ausdruck kommt. Entscheidend für dieses Un-

rechtsempfinden ist das produktionistische Ideal, welches sich vor allem durch Ansprüche auf Respekt, Anstand und Würde in der Arbeit zeigt.“

Unter Berücksichtigung der Ergebnisse dieses Kapitels kann die Forschungsthese mit zwei wichtigen Zusätzen ergänzt werden: „Der hohe Zuspruch der arbeitenden Klassen zum Rechtspopulismus ist Ausdruck eines klassenspezifischen Unrechtsempfindens *und dieses Unrechtsempfinden kann als Versuch der Umdeutung der herrschenden Sozialmoral verstanden werden*. Entscheidend für dieses Unrechtsempfinden ist ein produktionistisches Ideal, welches sich vor allem durch Ansprüche auf Respekt, Anstand und Würde in der Arbeit zeigt. *Dieses Unrechtsempfinden lässt sich in den realen Kämpfen um Würde und Respekt in der Arbeit nachweisen.*“

Diese Forschungsthese soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit empirisch überprüft werden. Es gilt konkret danach zu fragen, ob es einen erkennbaren empirischen Zusammenhang zwischen dem Kampf um Würde und Respekt der arbeitenden Klassen und der Wahl einer rechtspopulistischen Partei gibt. Sollte sich ein solcher Zusammenhang erweisen, dann würde das für die These sprechen, dass in den Erfolgen des Rechtspopulismus das Unrechtsempfinden der arbeitenden Klassen zum Ausdruck kommt. Um diesen Nachweis zu erbringen, müssen jedoch zunächst zwei weitere theoretische Aspekte erörtert werden, die eng mit der Forschungsthese zusammenhängen: Erstens muss für ein besseres Verständnis sowie eine empirische Operationalisierung danach gefragt werden, wer zu den arbeitenden Klassen gezählt wird und welche Konfliktlinien aktuell die Unterscheidung zwischen hoch und niedrig angesehener Arbeit prägen. Danach muss erörtert werden, wie sich der alltägliche Kampf um Würde und Respekt in der Arbeit empirisch untersuchen lässt. Erst wenn diese theoretischen Fragen beantwortet sind, lässt sich die Forschungsthese empirisch überprüfen.

