



"Die Wirtschaft ist nun mal angewiesen auf immer wieder neue Fähigkeiten. Immer wieder wird Neues entdeckt. Und das muss auch so sein, weil die Art und Weise, wie wir früher aus unserer Intellektualität heraus Maschinen gebaut und die Umwelt genützt haben, mit sich bringt, dass wir an Grenzen kommen, an Grenzen des Möglichen, wo die Nutzung der Natur, ihrer Ressourcen, nur noch ein Ausnutzen zu werden droht. Wir haben auf Kosten der Natur gewirtschaftet, aber auch auf Kosten von Menschen und nächsten Generationen. Wir müssen neue Wege finden, wie wir mit der Natur umgehen, so dass wir nicht zu ihrem Untergang beitragen, sondern eine Balance erlangt wird."

Paul Mackay



KunstRaumRhein

Entgegensprechen



# Entgegensprechen Teil 1

Texte zu Menschenwürde und Menschenrecht



edition  
esowip

ISBN 978-3-906129-56-3

KunstRaumRhein  
ddproduction



edition  
esowip

KunstRaumRhein  
ddproduction



KunstRaumRhein

ddproduction

Dorothee Deimann

Simon Mugier (Hrsg.)

Entgegensprechen

Texte zu Menschenwürde und Menschenrecht

Teil 1

[www.kunstraumrhein.com](http://www.kunstraumrhein.com)

## **Über das Buch**

Die Texte dieses Buches sind im Rahmen der im Dezember 2007 begonnenen öffentlichen Vortrags- und Forschungsreihe «Zur Zukunft der Menschenwürde» zusammengekommen. Für die Auswahl der Themen und Referenten zeichnet Dorothee Deimann verantwortlich, Assistenz Simon Mugier, in Kooperation mit dem Nachdiplomstudiengang «Interdisziplinäre Konfliktanalyse und Konfliktbewältigung» am Institut für Soziologie der Universität Basel, unter der Leitung von Prof. Dr. Ueli Mäder ([www.postgraduate-basel.ch](http://www.postgraduate-basel.ch)) sowie mit Paul Mackay, dem Leiter der «Sektion für Sozialwissenschaften» an der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum Dornach.

## **Über den KunstRaumRhein**

Der KunstRaumRhein arbeitet an der Schnittstelle von Kunst, Wissenschaft und sozialem Engagement. Er bietet Plattformen für Produktionen und Tätigkeiten und vernetzt Wissen und Menschen.

*Dorothee Deimann* ist Initiatorin und Präsidentin des KunstRaumRhein,

*Simon Mugier* ist Geschäftsführer und wiss. Mitarbeiter.

Bei der Herausgabe haben ausserdem mitgearbeitet *Nadja Klumpp* (Gestaltung, Layout, Design) und *Philipp Brian* (Textsammlung, Korrekturen, wiss. Mitarbeit).

Weitere Informationen: [www.kunstraumrhein.com](http://www.kunstraumrhein.com)

KunstRaumRhein

ddproduction

Dorothee Deimann

Simon Mugier (Hrsg.)

## **Entgegensprechen**

Texte zu Menschenwürde und Menschenrecht

Teil 1

edition gesowip

Basel 2010

[www.kunstraumrhein.com](http://www.kunstraumrhein.com)

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar*

Zweite Auflage zu Pfingsten 2010

Umschlagfotos: Madlen Didier  
Buchgestaltung: Nadja Klumpp  
Textbearbeitung und wiss. Mitarbeit:  
Philipp Brian

Alle Rechte vorbehalten  
© 2010 by edition gesowip Basel/Switzerland  
Herstellung: SDL, Berlin

ISBN 978-3-906129-56-3

## **Inhaltsverzeichnis**

Ueli Mäder und Hector Schmassmann Vorwort	8
Christoph Spenlé: Zur Zukunft der Menschenwürde zwischen Glaube und Weltordnung	11
Kai Ehlers: Russland, China und andere – vom Zwangskollektiv zur selbst gewählten Gemeinschaft? Oder auch: Mehr oder weniger Menschenwürde durch weltweite Privatisierung?	34
Friedrich Glasl Der moderne Mensch und der Begriff der Schuld	64
Ueli Mäder: Narzissmus und (Ohn-)Macht	95
Matthias Höyng: Gedanken zur Entfaltung salutogenetischer Ansätze im Rechtsbereich	122
Simon Mugier: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Ein Entspannungsversuch	149

Michael Opielka: Gleichheit als Grundlage des Politischen. Sozial- und geisteswissenschaftliche Aspekte des Grundeinkommens	192
Paul Mackay: Geld und Menschenwürde	218
Ingo Krampen: Soziale Liebetechniken als Grundlage der Menschenwürde im Recht	240
Christian Schopper: Das Herz – majestätischer als eine Sonne	266
Reinald Eichholz: Menschenwürde als rechtliche Kategorie? Gentechnik, Biomedizin, Leben in Würde, Sterbehilfe... – was man vom Recht erwarten kann. Und was nicht.	316
Klaus Leisinger: Wirtschaftsethik – mehr als ein Mode? „Business and Human Rights“	347
Ted van Baarda: Militär Ethik – „War on Terror“	378
Paul Mackay: Ethischer Individualismus – „Was bedeutet mir Freiheit?“	400

Reinhard Erös: Kinderhilfe Afghanistan – „Unter Taliban, Warlords und Drogenbaronen...“	420
Elham Manea: Human Dignity and Islam. A Consequence-based Approach to Human Dignity and Rights	497
Dorothee Deimann: Nachwort der Herausgeberin	520
Zu den Autoren	522



## Gleichheit als Grundlage des Politischen<sup>9</sup>

*Sozial- und geisteswissenschaftliche Aspekte des Grundeinkommens*

### Einleitendes

Ich bin gefragt worden, etwas zu einem durchaus abstrakten Thema zu sagen, Gleichheit als Grundlage des Politischen. Das Abstrakte wird vorderhand veranschaulicht durch den Untertitel *Sozial- und geisteswissenschaftliche Aspekte des Grundeinkommens*, damit einer Idee, die in den letzten Jahren stärker öffentlich diskutiert wird. Gleichwohl möchte ich mich, wie es dem Ort und auch dem Thema dieses Kolloquiums angemessen scheint, mit der grundsätzlichen Frage der Gleichheit beschäftigen, auch insoweit, als dass, wie es bei solchen Vorträgen bisweilen ist, die Anfrage einen dazu bringt, sich selbst Gedanken zu machen über Dinge, die einem selbstverständlich erscheinen, und wenn man sie dann genau beleuchtet, es doch nicht sind.

### Beispiel Burma

Beginnen wir mit einem Gedanken, der heute in der Presse zu finden war – es geht um Burma. Der Weltsicherheitsrat überlegt, eine Intervention zu sanktionieren, die gegen den Willen des dortigen Regimes die Ernährung und Versorgung der notleidenden Bevölkerung in den vom Zyklon getroffenen Gebieten sicherstellen soll. Dies wirft die Frage auf, ob es richtig ist in die Souveränitätsrechte eines anderen Staates deswegen einzugreifen, weil dieser Staat die Sorge für seine eigenen Bürger

<sup>9</sup> Dieser Vortrag wurde am 16. Mai 2008 im Rahmen des Forschungskolloquiums „Zur Zukunft der Menschenwürde“ in Dornach gehalten. Vom Referenten überarbeitete Fassung.

vernachlässigt, und zwar die Sorge in elementaren Bereichen. Diese Nachricht über Burma hat mir noch einmal vor Augen geführt, dass wir uns in einer ganz bestimmten historischen Phase des Verhältnisses von Staat und Individuum befinden. Das Verhältnis des Weltsicherheitsrates zu Burma erinnert uns an die mittelalterliche und frühneuzeitliche Einführung der Armenfürsorge. Es war die öffentliche Hand, die mittelalterlichen Städte, die elisabethanische Verwaltung im frühneuzeitlichen England, das allgemeine preussische Landrecht in Deutschland, Zürich als eine der ersten Städte auf dem Kontinent, die eine Gewerbeordnung einführten und damit Elemente der Armenfürsorge und des Arbeiterschutzes. Armenfürsorge als etwas, was die Not, das Überleben in das Zentrum rückt. Das ist der Gedanke, der jetzt am Beispiel Burma als eine Art weltsozialpolitischer Faktor auftaucht. Hier scheint also die Welt, der Sicherheitsrat, die Vereinten Nationen, eine Sorge zu empfinden für die Not einzelner Personen, ohne sie jetzt im Einzelnen konkret zu kennen. Eine Beziehung zwischen der Welt und dem Einzelnen scheint hergestellt zu werden. In der historischen Entwicklung der Sozialpolitik hat dies dann eine andere Dynamik genommen. Sie wissen, dass später, Ende des 19. Jahrhunderts, die Sozialversicherungen für die Arbeiter und Angestellten dazu kamen und parallel die Entwicklung von Versorgungssystemen, wie wir sie zunächst kannten für Beamte, für Soldaten. Heutzutage sind letztere in der Familienpolitik Gang und gäbe, wenn in entwickelten Wohlfahrtsstaaten Kindergeld und Elterngeld gezahlt wird. Wir haben damit die drei grossen sozialen Schutzsysteme: die Fürsorge, die Sozialversicherung und die Versorgung. In der Schweiz haben wir noch ein weiteres, viertes System, die Bürgerversicherung, die die gesamte Bevölkerung umfasst und Elemente der anderen Systeme aufgreift.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Dazu ausführlich Michael Opielka, Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven, 2. Aufl., Reinbek: Rowohlt 2008*

Was also Burma, ein in seiner Gesellschaftsordnung fremdes Land, als Gedanke in uns wachrufen kann: wie verhält sich die staatliche Form der Gesellschaft, die politische Form, zum Einzelnen? Gibt es Rechtsansprüche des Einzelnen? Gibt es ein Rechtsverhältnis der grossen Gesellschaft zum Einzelnen, das tatsächlich Wirkung entfaltet?

### **Persönliche geistige Entwicklung**

Wenn wir über diese Dinge nachdenken, gerade hier am Goetheanum, fallen uns vielleicht die Nebenübungen von Rudolf Steiner ein.<sup>11</sup> Sie können beim Nachdenken über die Frage helfen, wie wir uns sachgemäss den für uns auf den ersten Blick nicht durchschaubaren Weltverhältnissen entgegenstellen. Diese Nebenübungen sollen dazu führen, dass der Einzelne im Prozess seiner geistigen Entwicklung geordnet bleibt, dass er strukturiert bleibt und die elementaren Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Weltsicht, die eben unsere Weltsicht heute ist, erfüllen kann: die Gedankenkontrolle, die Regelung des Gedankenlaufs, die Herrschaft über die Gedankenführung, Sachlichkeit, Konzentration und Gedankenkonzentration.

Wenn wir die ganze Welt und abstrakte Dinge denken wollen, ist es nicht nur für den Redner, sondern auch für den Zuhörer bisweilen recht schwierig. Insoweit versuche ich, diese Prinzipien aufrechtzuhalten und zu verfolgen, aber zugleich auch zu sehen, dass das Politische etwas ist, was uns alle dadurch betrifft, dass es unser Interesse berührt. Zugleich, wenn wir im Politischen sind, ist dieses Interesse etwas, was mit Macht verbunden ist. Einer der Aspekte, der uns im Politischen immer mehr umtreibt, ist die Frage: wie weit geht das Politische? Autoren wie Ulrich Beck sprachen von Mikropolitik. Das Private ist politisch, hat man vor einigen Jahren gesagt, vor allem in der Frauenbewegung. Aber auch andere Forschungsansätze in

<sup>11</sup> Rudolf Steiner, *Die Nebenübungen. Sechs Schritte zur Selbsterziehung*, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2007

der Mikrosoziologie und der Gruppenforschung zeigen uns, wie sehr Interessen und Machtfragen unsere ganz persönlichen, privaten Mikro-Beziehungen prägen und damit auch Organisationsbeziehungen, also die Meso-Ebene, die mittlere Ebene des Sozialen, betreffen.

Die Regulierung von Interessen durch Macht ist das Wesen des Politischen. Wenn wir über das Politische sprechen, meinen wir diese kleine politische Ebene, die Mikro- und Meso-Ebene des Sozialen, üblicherweise nicht, und das ist nicht klug, denn wir sollten immer mitdenken, dass das grosse Politische, von dem ich im Folgenden vor allem spreche, zugleich immer auch ein kleines Politisches ist. Frau Merkel in Deutschland, Herr Blocher in der Schweiz sind Personen, die in Gruppen handeln, die persönliche Beziehungen pflegen. Und in einer gewissen Weise, das macht das Besondere unserer Mediendemokratie aus, die auch imaginäre Beziehungen mit den einzelnen Bürgern aufnehmen. Wir schauen uns die Bilder der Politiker an, wir reagieren auf deren Charisma, wir haben bisweilen die Idee, dass wir mit ihnen in Kontakt sind und dass es wichtig ist, wie wir zu ihnen stehen.

### **Zwei Gleichheitselemente in der Demokratie**

Zwei Gedanken prägen das Konzept des Politischen in der Demokratie, und von ihr möchte ich sprechen, auch wenn Burma am Anfang stand, weil uns jene Gesellschaftsordnungen besonders deutlich zeigen, was wir heute nicht mehr wollen. Wir wollen Demokratie, und dazu gehören zwei Gleichheitsgedanken: Gleichheit vor dem Recht und ein Mensch, eine Stimme – one man, one vote. Mit der Rechtsgleichheit meinen wir den Sinnaspekt des Politischen. Das Rechtliche durchdringt alle vier Dimensionen der politischen Gewaltenteilung: das administrative System, die Exekutive, die Legislative und die

Judikative. Die Gewaltenteilung war der grosse Beitrag der englischen Demokratie in der Entwicklung des Politischen, die Gewaltenteilung zu institutionalisieren, das Politische ausdifferenzieren. Lange Zeit war nur von den drei letztgenannten Elementen die Rede – Exekutive, Legislative und Judikative –, heute sprechen die Politikwissenschaften darüber hinaus von der Administrative als einer vierten Gewalt, der Verwaltung der Dinge.<sup>12</sup> In allen vier Dimensionen erwarten wir heute die Gleichbehandlung aller Bürgerinnen und Bürger. Was das bedeutet werden diejenigen kennen, die unter Diktaturen oder unter nicht-demokratischen Verhältnissen gross geworden sind oder diese erlebt haben. Es ist ein Unterschied, ob Sie in einem Land leben, in dem der Funktionär mit 150 Stundenkilometern über die Landstrassen und durch die Dörfer rasen darf, oder ob auch er zur Rechenschaft gezogen wird. Das mag nur durch Geschwindigkeitskontrollen sein, doch es geht um das Ganze. Es geht um die Frage: ist jeder und jede vor dem Gesetz gleich?

Mit dem Gedanken „one man, one vote“ wird die Gleichheit in der legislativen Gewalt zum Thema. Und das ist eine ganz neuartige Souveränitätskonzeption in der Moderne, dass es eben nicht mehr von oben nach unten, top-down, sondern von unten nach oben verläuft, bottom-up, wir sind das Volk. Das ist Schulstoff, das ist Lehrbuchwissen. Die Idee der Gleichheit als Grundlage des Politischen findet ihren Höhepunkt in den Menschenrechten, die die Vereinten Nationen tragen, die derzeit im europäischen Verfassungsvertrag erneut verankert werden und die für Soziologen und Politikwissenschaftler heute als Indikator der „Weltkultur“ gelten. Der Soziologe John Meyer aus Stanford hat ein sehr schönes Buch mit diesem Titel geschrieben<sup>13</sup> und darauf aufmerksam gemacht, wie die Idee der Menschenrechte und die damit verbundenen In-

<sup>12</sup> Dazu Michael Opielka, *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006

<sup>13</sup> John W. Meyer, *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt: Suhrkamp 2005

stitutionen unsere ganze Wirklichkeit durchdringt, ohne dass uns das immer bewusst ist. Er diskutiert ein anschauliches Beispiel: Stellen wir uns vor, wir würden eine Insel mit Menschen entdecken. Dort leben viele Menschen, aber sie wüssten noch nichts von der modernen Welt. Es dauert keine fünf Jahre, und man wird ein Frauengleichstellungsgesetz einführen, einen TÜV und DIN-Ingenieurnormen, ein Aussenministerium, ein Bildungsministerium, wir finden Reifeprüfungen, ein Hochschulsystem, Forschungsprojekte, Straßenverkehrsregeln und so weiter. Unsere institutionelle Wirklichkeit ist wie eine Art grosses Schriftwerk, wie ein Skript, das sich in unsere Welt hinein legt und das wir auf jede neue Welt, die wir entdecken, zu legen beabsichtigen. Ein zentrales geistiges Element dieses Skriptes, dieser modernen Verfassung, ist für uns heute die Idee der Gleichheit.

Die Idee der Gleichheit ist nicht unbestritten. Das Bestreiten kommt heute meist verdeckt daher. Die klassische Herausforderung der Gleichheitsidee ist die Natur, die Biologie. Gleichheit gilt vielen als Kulturidee, die sich immer wieder an der Naturidee der Ungleichheit bricht. Wir finden diese Kontroverse zurzeit besonders sicht- und spürbar in der Diskussion um Willensfreiheit. Unbewusste Hirntätigkeit vorlaufend dem dann nur scheinbar freien Willensentschluss sei der Beweis für die Vorherbestimmtheit, für die Determiniertheit unseres Willens durch die Natur. Es gebe keinen freien Willen, tönen einige Hirnforscher. Materialität, Körperlichkeit gelten in diesem Denkraum als zentraler Seelengrund. Die Natur aber kennt keine Gleichheit, allenfalls Gattungsidentität. Zudem erscheint sie im Zeitalter der Gen- und Biotechnologie formbar, nicht einmal ein Fixraum, ein Fixpunkt der Ontologie, der uns als Natur Sicherheit geben kann. Soziobiologen finden Gehör. Ihr gegenüber früher verfeinerter Materialismus

scheint vielen attraktiv. Ihre philosophischen Teilhaber sitzen auf den Bänken der libertären neuen Rassisten, die im Plädoyer gegen Wohlfahrtsstaatlichkeit oder für einen autoritären Gemeinschaftsstaat auf die Idee der Gleichheit verzichten.

Vor diesem Hintergrund ist die Idee des Grundeinkommens in der Tat eine Gegenidee. Sie ist Ausdruck der Gleichheitsströmung, die immer wieder neu herausgefordert wird.<sup>14</sup> Ein Grundeinkommen, ein individuelles, von Arbeitsleistung und Familienstand unabhängiges Grundrecht auf Einkommen, ruft natürlich die Gegner der Gleichheit hervor. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht lieferte Amartya Sen, 1998 Nobelpreisträger für Ökonomie, einen wichtigen Ansatz, um die Spannung zwischen Gleichheit auf der einen Seite und Verschiedenheit oder Diversität sozialphilosophisch unter dem Gerechtigkeitsgesichtspunkt zu versöhnen. Sen entwickelte das Konzept der Befähigung, der Chancengleichheit, der capabilities. Capabilities vs. functionings nannte er das. Es geht darum, dass alle Menschen die Befähigung erlangen, an den verschiedenen Funktionszusammenhängen einer modernen Gesellschaft teilhaben zu können. Man muss darauf aufmerksam machen, dass Sen ein Inder ist, aus Kerala stammend, dem christlichen Bereich in Südindien, und er ist ein Autor, der sich viel mit Armutforschung, mit Entwicklungsforschung beschäftigt hat. Er stellte die Frage: ist das Entscheidende an der Ungleichheit nur das Geld? Oder noch mehr und was? Ist es Bildung, ist es Gesundheit, was ist eigentlich notwendig, um teilhaben zu können an einer Gesellschaft? Der Gedanke der Befähigungen, der capabilities wurde zur Grundlage für den Human Development Index des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen.

Aus geisteswissenschaftlicher Sicht ordnete Rudolf Steiner im Konzept der Sozialen Dreigliederung Gleichheit dem Rechts-

<sup>14</sup> Richard Wilkinson/Kate Pickett, *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind*, Frankfurt: Tolkemitt Verlag bei Zweitausendeins 2010

leben und Diversität, Freiheit dem Geistesleben zu. Das Wirtschaftsleben soll ganz der solidarischen, brüderlichen Produktion des Nötigen dienen. Sowohl im Anschluss an Amartya Sen wie an Rudolf Steiner finden wir Befürworter einer Praxis, die nach wie vor den Arbeitsmarkt, die Erwerbsarbeit als Zentrum und Nadelöhr der Verteilung von Einkommen betrachtet.

Die Idee der Gleichheit führt also nicht automatisch zu bestimmten gesellschaftlichen Lösungen. Das wird man aus wissenschaftlicher Sicht nie behaupten dürfen. Man kann sogar noch weiter gehen und die Frage stellen, ob eine Lösung, die vor 100 Jahren richtig war oder vor 50 Jahren richtig war, heute und in Zukunft richtig sein wird. Wenn wir heute über die Idee des Grundeinkommens nachdenken, müssen wir auch überlegen, ob das eine Idee ist für jetzt oder für eine ganz andere Zeit. Dazu lohnt, noch einige andere Aspekte zu berücksichtigen, wie die anthropologische, philosophische Frage von Leistung, Selbsterziehung, Disziplin auf der einen Seite, von Faulheit, Müsiggang, Zaudern auf der andern Seite. Auf den ersten Blick ist die Alternative für viele klar. Faulheit, Müsiggang, Zaudern – das sind Dinge, die kann man privat machen, nach Feierabend, aber sie haben mit Politik nichts zu tun. In der Politik kommt es auf Disziplin an, auf Schnelligkeit, auf Arbeit. Das Öffentliche ist der Raum des Tätigseins, der Unterwerfung unter die Ordnung. Im Privaten, da kann man sich gehen lassen. Wer Lebenserfahrung hat weiss, dass das auch nicht so einfach ist, sich im Privaten gehen zu lassen, wenn man das Private in einem gemeinschaftlichen Kontext pflegt. Wenn man natürlich ganz individuell vor sich hin eremitiert, dann geht es schon, doch ansonsten ist es nicht möglich. Die Teilung zwischen der Tätigkeit im Öffentlichen und dem Müsigen im Privaten ist eine heikle Teilung. Zugleich lässt sich



die Frage aufwerfen, ob die Idee der Faulheit tatsächlich nur eine absurde Idee ist. Der Schwiegersohn von Karl Marx, Paul Lafargue, verfasste ein Buch, das immer wieder neu aufgelegt wird: „Recht auf Faulheit“. Eine hochinteressante Persönlichkeit, Paul Lafargue, dessen Biografie sich zu lesen lohnt. Er ist eine interessante Persönlichkeit, die überhaupt nicht faul war, der freilich darauf hingewiesen hat, dass in unserer heutigen Zeit die Kultur der Aktivität, die Kultur der Schnelligkeit, neue Probleme mit sich bringt, die Kultur des Produktivismus, wie es Sozialwissenschaftler genannt haben. Wenn wir das nun ein wenig in uns selbst kreisen lassen, werden wir feststellen, es ist nicht einfach, darauf eine Antwort zu geben, was richtig ist. Wir kennen die beiden Stellen aus dem Neuen Testament, einerseits aus dem Brief des Paulus an die Thessalonicher, wo es heisst, „denn war da nicht arbeitet, soll auch nicht essen“. Andererseits das Gleichnis vom Weinberg, wo auch die, die ganz zum Schluss kommen, vom Herrn mit demselben Lohn ausgestattet werden wie diejenigen, die schon morgens im heissen Weinberg in den Reben wirkten. Diese beiden Gedanken markieren eine Polarität des Umgangs mit Leistung und Arbeit. In der kleinen Gemeinschaft gilt das Gesetz der Reziprozität ziemlich gnadenlos. In der grossen Gemeinschaft kann das nicht mehr gelten. Aber was gilt dann? Eine Möglichkeit ist: was immer ihr gearbeitet habt, Hauptsache, ihr habt euch bemüht. Das ist die Botschaft des Gleichnisses vom Weinberg. Ihr wart bereit, etwas zu tun, und diese Bereitschaft allein gilt. Wir kennen diese Haltung aus der Heilpädagogik, aus der pädagogischen Arbeit möglicherweise generell, dass wir dem Bemühen selbst schon eine Qualität zumessen. Aber wir wissen auf der anderen Seite aus der Kunst, dass Kunst eben nicht vom Wollen allein kommt. Was sind die Kriterien der Leistung? Wer kann das beurteilen? Jeder von uns hat seine Ideen

dazu. Jeder hat ein Bild vom Umgang mit seinen Kindern, mit seinem Partner, mit seinen Kollegen, mit seiner Wohngemeinschaft, seinen Eltern. Bilder dessen, was gerecht ist in dieser Frage der Bemessung von Leistung.

Heinrich Böll erzählte die Geschichte eines italienischen Fischers, der schon am späten Vormittag am Strand sass und es sich gut gehen liess und ein deutscher Tourist kam vorbei, der ihm erklären wollte, wie wunderbar es wäre, wenn er doch mehrere Boote hätte und am Ende eine Fischfabrik mit Frostlagerhallen und dann auf die Frage, was er dann denn tun könnte, vom von sich selbst begeisterten deutschen Touristen hörte, ja dann, dann könnte ich mich hier an den Strand setzen und auf das Meer schauen. Und der Fischer, ganz lakonisch, sagt, aber das mache ich doch jetzt schon.

Dieser Gedanke, was ist das, was uns wirklich antreibt, das ist diese Gegenseite, die wir nicht übersehen sollten, wenn wir über Gleichheit sprechen, weil die Gleichheit auch eine sehr relative ist vor dem Hintergrund der persönlichen Fähigkeiten und dessen, was wir vom Einzelnen verlangen können. Natürlich können wir sagen, diese Fischer-Mentalität hat sich ja zum Glück überlebt. Der Fischer geht heute auch in die Gesamtschule und macht den Bachelor und wird nachher Dipl. fish. im Sinne der Weltkultur von Meyer, also des Auflegens von Skripten auf unsere Wirklichkeit. Aber zugleich wissen wir, dass dort in den Lücken unserer Wirklichkeit, die oft sehr gross sind, diese breite Palette von Möglichkeiten, sich der Welt zu stellen, immer wieder auftaucht. Zwischen Bohémiens auf der einen Seite und dem italienischen Fischer besteht viel Gemeinsamkeit, vor allem, wenn wir auf die ganze Welt blicken, wenn wir nicht nur unsere Normalität mit einbeziehen, die wir jetzt und hier in unseren Grosstädten Europas kennen. Arbeit, Leistung, Anstrengung.

Diese Frage ist von Wichtigkeit auch deshalb, weil hinter der Idee der politischen Gleichheit auch diese Massgaben, diese Bewertungsmuster lauern. Ist wirklich jeder vor dem Gesetz gleich? Bewerten wir nicht doch unterschiedlich, z.B. Aussagen vor Gericht? Hat jeder wirklich die gleichen Chancen z.B. auf Bildung? Und ist es nicht Realität, dass Kinder aus Familien sogenannter bildungsferner Schichten teilweise bis zu 80fach geringere Chancen haben, einen Universitätsabschluss zu erhalten als das Kind eines Professors oder Akademikers? Der französische Soziologie Pierre Bourdieu und neuerdings die PISA-Studien zeigten, dass die Idee der Chancengleichheit gerade im Bildungswesen eine Chimäre ist. Dass sie in wenigen Ländern tatsächlich eingelöst wird. Dass also neben den individuellen Perspektiven unsere soziale Einbettung, unsere Herkunft von ausserordentlicher Bedeutung ist.

Lange Zeit waren diese Fragen gar keine Fragen, die uns im politischen Raum sehr interessiert haben. Rudolf Steiner machte im nationalökonomischen Kurs darauf aufmerksam, dass nach dem Ersten Weltkrieg keine transnationale wirtschaftliche Kooperation gewollt wurde. Die wirtschaftliche Seite war noch nach dem Ersten Weltkrieg nicht wirklich Gegenstand der politischen Wahrnehmung im politischen Raum. Fragen, die auf der kleinen Ebene von Leistung, auf der grossen Ebene der Wirtschaft eine Rolle spielen, waren lange Zeit nicht wirklich politische Fragen.

Das änderte sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Da kam die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft auf, römische Verträge, EWG. Und damit stellen sich die Fragen, wie diese scheinbar privaten, scheinbar nur wirtschaftlichen Fragen immer mehr auch als politische Fragen. Wir dürfen die analytische Trennung des Politischen und des Wirtschaftlichen nicht übertreiben. Es mag uns erstrebenswert erscheinen, dass das Wirt-

schaftliche vom Politischen getrennt ist. In der Wirklichkeit aber sind die Dinge gemischt.

### **Arbeit und Einkommen**

Wenn wir über Arbeit sprechen und über die Bewertung von Leistung, wissen wir alle, dass heute hinzukommt mit der Moderne der Gedanke der Arbeitsteilung. Hier hat Rudolf Steiner äusserst Bedeutsames formuliert. Denn die Frage, ob die Leistung sich in einen Preis übersetzen lässt, ob also die Arbeitskraft eine Ware ist wie andere, das ist die fundamentale Frage des Kapitalismus der modernen Zeit, der Gesellschaftsordnung, in der wir heute leben. Sie wurde vom Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi als Ergebnis einer grossen Transformation bezeichnet wurde, der „Great Transformation“. Der Gedanke, dass die Durchsetzung der Geldwirtschaft die Gesellschaft in ihren Grundzügen verändert hat, auf ihn machte Polanyi aufmerksam. Marx hatte einen anderen Gesichtspunkt, aber Polanyi macht auf den Kulturaspekt aufmerksam, und der ist von grösster Bedeutung. Wenn wir uns anschauen, keiner trägt etwas an seinem Leib, was er wirklich selbst hergestellt hat. Die wenigsten werden nach Hause kommen und im Kühlschrank selbst gezogene Produkte finden. Wir leben in einer Welt, in der wir völlig von der Leistung anderer abhängig sind. Aber wir denken uns diese Abhängigkeit als eine, die durch die Idee von Leistung und Gegenleistung geprägt sei. Als Idealverhältnis, das aus der sachlichen Bewältigung von Natur herrührt, nämlich: ich ziehe meine Gurken, oder mit meiner Familie – da geht es schon los, in den seltensten Fällen zog man Gurken früher allein. Die Produktion war in einem konkreten Haushalt meist im familiären Zusammenhang eingebettet. Heute leben wir in einer derart komplexen Wirtschaft, dass unser konkreter Beitrag zu den Produkten, von denen wir profitieren, nicht

mehr nachvollziehbar ist. Selbst die Volkswirtschaftslehre scheitert daran, trotz bester Bemühungen, Handlungsketten zu rekonstruieren, die die Wirkungen meiner Taten belegen können. Nachhaltigkeits-Indices und Versuche, die ökologischen Kosten von Produkten zu bemessen, erweisen sich als äusserst kompliziert. Wie können wir die gesellschaftliche Arbeitsteilung geistig erfassen – und welche Folgen ergeben sich daraus für die Verteilung von Einkommen?

In einem in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Lucifer-Gnosis“ 1906 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel „Geisteswissenschaft und soziale Frage“ formulierte Rudolf Steiner das „Soziale Hauptgesetz, welches durch den Okkultismus aufgewiesen wird“ – und damit ein moralisches Naturgesetz, das sich der geisteswissenschaftlichen Beobachtung übersinnlicher Wirklichkeit enthüllt. Freilich müssen sich diese Beobachtungen, darauf hatte Steiner stets hingewiesen, auch aus sich selbst heraus, in der sinnlichen Welt erschließen. Das „Soziale Hauptgesetz“ lautet: *„Das Heil einer Gesamtheit von zusammenarbeitenden Menschen ist umso größer, je weniger der einzelne die Erträgnisse seiner Leistungen für sich beansprucht, das heißt, je mehr er von diesen Erträgnissen an seine Mitarbeiter abgibt, und je mehr seine eigenen Bedürfnisse nicht aus seinen Leistungen, sondern aus den Leistungen der anderen befriedigt werden.“* Das ist eine wuchtige Erkenntnis. Zwei Erläuterungen aus dem weiteren Fortgang des Aufsatzes seien noch zitiert, weil sie Missverständnisse vermeiden helfen: „Worauf es ankommt, das ist, daß für die Mitmenschen arbeiten und ein gewisses Einkommen erzielen zwei voneinander ganz getrennte Dinge sind.“ Und: „Nur dem einzelnen kann man helfen, wenn man ihm bloß Brot verschafft; einer Gesamtheit kann man nur dadurch Brot verschaffen, daß man ihr zu einer Weltauffassung verhilft. Es würde nämlich auch

das gar nichts nützen, wenn man von einer Gesamtheit *jedem* einzelnen Brot verschaffen wollte. Nach einiger Zeit müßte sich dann doch die Sache so gestalten, daß viele wieder kein Brot haben.“<sup>15</sup> Das ist ein Gedanke, der uns aus der Entwicklungshilfe bekannt ist, der eine Nothilfe, wie jetzt z.B. in einer Katastrophensituation, nicht verhindern darf.

Wie aber kann diese „Weltauffassung“ von Arbeit und Einkommen aussehen, wenn eine rein technische Lösung nicht genügt? In einem Sammelband zum sozialen Hauptgesetz aus dem Jahre 1986 machte Stefan Leber deutlich, dass Steiners Gedanken in zwei ganz unterschiedlichen Weisen interpretiert werden.<sup>16</sup> Die eine Interpretation leitet daraus die Notwendigkeit eines Grundeinkommens ab. Die andere Position sagt, das Prinzip der Gegenseitigkeit der Leistungen sei zentral. Die Trennung von Arbeit und Einkommen geschieht dann durch die Vertragsgestaltung. Leber selbst meinte, man könne sich beide Positionen auch als Pole desselben vorstellen, die sich gar nicht auszuschließen brauchen. Dann schreibt er, das Mindesteinkommen kann Gültigkeit haben für Beschäftigungslose, aber für die Beschäftigten dann eben die freie Vertragsgestaltung. Das ist eine sehr häufig genannte Position, die wir auch in der „Agenda 2010“ in Deutschland, im sogenannten „Hartz IV“ wiederfinden. Der Beschäftigungslose, der soll ein solches Einkommen bekommen, der Beschäftigte aber, für den stellt sich dieses Problem nicht. Das wurde immer wieder und wird immer wieder auch im anthroposophischen Bereich vertreten und natürlich erst recht in den Sozialwissenschaften. Die meisten Sozialwissenschaftler sind Gegner eines Grundeinkommens, auch die meisten Ökonomen.

So behauptet beispielsweise Stephan Eisenhut in der Zeitschrift „die Drei“, die Anhänger eines Grundeinkommens hätten Steiner „missverstanden“, wenn sie ihn als Vertreter

<sup>15</sup> Rudolf Steiner, *Lucifer-Gnosis 1903-1908*. GA 34, 2. Aufl., Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1987 (1906), S. 213, 217

<sup>16</sup> Stefan Leber (Hrsg.), *Das Soziale Hauptgesetz. Beiträge zum Verhältnis von Arbeit und Einkommen*, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986

jener Idee anführen: „Steiner geht es aber gerade darum, die für alles Menschliche aufmerksamkeitslähmende Wirkung des Arbeits- und Kapitalmarktes aufzudecken und Möglichkeiten eines vom menschlichen Bewusstsein her getragenen Einsatzes der Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital aufzuzeigen.“ Ja, er habe gut ein Jahrzehnt später, in den „Kernpunkten der sozialen Frage“ doch „mit größter Selbstverständlichkeit das Leistungsprinzip für die Bewertung der Arbeit betont“.<sup>17</sup>

Nun, das letzte Argument vermag nicht ganz zu überzeugen, weil die Idee des Grundeinkommens das Leistungsprinzip *oberhalb* des Grund-Einkommens logisch einschließt. Doch schon die Frage, was Steiner wirklich meinte, ist – wenn es sich um okkulte Gesetzmäßigkeiten handelt – von großer Bedeutung. Im genannten Sammelband nimmt der damalige Vorsitzende der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, Manfred Schmidt-Brabant, Partei für die zweite, auch von Eisenhut vertretene Position. Steiner habe die Formulierungen des „Sozialen Hauptgesetzes“ nach 1906 praktisch nicht mehr benutzt, sie seien in der Dreigliederungsidee aufgegangen. Ganz so einfach ist es freilich nicht. Walter Kugler hat das im selben Band an einem Vortrag Steiners vom 9. April 1919 diskutiert, wo er das Soziale Hauptgesetz als „nationalökonomisches Prinzip“ einer hoch arbeitsteiligen Wirtschaft dechiffriert, in der der Einzelne offensichtlich kaum mehr für sich arbeitet. Im Jahr 1922 sagt Steiner in Oxford: „Und so wird man sehen, wenn das juristisch-staatliche Leben in der richtigen Weise sich auswirken kann, daß dieses juristisch-staatliche Leben vor allen Dingen dann die Arbeit des Menschen einbezieht.“<sup>18</sup> Mit Kugler: „Die Herstellung und Verteilung eines Produktes gehören dem Wirtschaftsleben an. Ein Einkommen zu beziehen, fällt in den Bereich des Rechtslebens.“<sup>19</sup> Praktisch

<sup>17</sup> Stephan Eisenhut, *Das soziale Aufmerksamkeitssyndrom. Hartz IV, Grundeinkommen und Bewertung menschlicher Arbeit*, in: *die Drei*, 11, 2004, S. 50

<sup>18</sup> Rudolf Steiner, *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst. GA 305*, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1979 (1922), S. 236

<sup>19</sup> Walter Kugler, *Das Soziale Hauptgesetz, ein nationalökonomisches Prinzip*, in: *Leber, a.a.O.*, 1986, S. 69

gemeint ist mit dem „juristisch-staatlichen“ bzw. dem „Rechtsleben“ heute und hierfür der Sozialstaat. Das „Soziale Hauptgesetz“ markiert ein sozial-geistiges Bewusstseinsprinzip, dem man sich stellen muss, indem die geeigneten, eben staatlichen Rechtsformen gesucht und möglichst gefunden werden.

Da ist die interessante Frage, ob aus der Idee der Gleichheit eine Hilfe für diese Orientierung gewonnen werden kann. Und ich glaube, dass dies der Fall sein könnte. Ich möchte diesen Gedanken mit einem Gedanken Rudolf Steiners und dann mit einigen eigenen Gedanken vertiefen.

Steiner hat es ziemlich anschaulich in einem Vortrag aus dem Jahr 1918 beschrieben, hier in Dornach hat er ihn gehalten. Der Satz ist folgender: „Wie viele Menschen gibt es heute, die eine ganz abstrakte, konfuse Vorstellung von dem Leben, von ihrem eigenen, persönlichen Leben haben! Wenn sie sich zum Beispiel fragen: Wie lebe ich? – sie tun es ja meistens nicht, aber wenn sie es schon einmal täten –, dann sagen sie sich: Nun, von meinem Gelde. (...) Wer da glaubt, dass er von dem Gelde lebt, das er ererbt oder das er auf irgendeine andere Weise bekommen hat, außer, wie es heute normalerweise der Fall ist, dass man Geld durch Arbeit bekommt, wer so lebt und glaubt, dass er vom Gelde lebt, der hat kein Interesse für seine Mitmenschen, weil vom Gelde niemand leben kann. (...) Mein Geld hat keinen andern Wert, als dass es mir die Macht gibt, des andern Arbeit zu benützen. (...) Wie viele Menschen bedenken, dass Geld nur eine Anweisung auf menschliche Arbeitskraft, dass Geld nur ein Machtmittel ist?“<sup>20</sup> Im Wissen darum, so Steiner, ist die Haltung der Bourgeoisie stoßend, dass der Genuss von Kunstwerken, Reisen und Luxusgütern, die der Mehrheit nicht zugänglich sind, als etwas Selbstverständliches angesehen wird. „Man sollte es geradezu als eine soziale Sünde ansehen, irgendetwas zu genießen, ohne das Äquivalent

<sup>20</sup> Rudolf Steiner, *Die soziale Grundforderung unserer Zeit. In geänderter Zeitlage. Zwölf Vorträge gehalten in Dornach und Bern vom 29. November bis 21. Dezember 1918. GA 186, 3. Aufl., Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1990, S. 45f.*



dafür der Allgemeinheit zurückzugeben in der Form, in der man es kann, aber in irgendeiner Form.“<sup>21</sup> Diese Überlegungen waren auch den Sozialreformern seiner Zeit durchaus geläufig. Nun gelangt er jedoch zu einem nächsten Argumentationsschritt, einer „Art Sozialwissenschaft, die aus der geistigen Welt heraus geschöpft ist“<sup>22</sup>: „Alles, was der Mensch erwirbt, dass er es für *seine* Arbeit im sozialen Zusammenhange erhält, das wird zum Unheil. Heilsamkeit ergibt sich im sozialen Zusammenhange nur, wenn der Mensch nicht von seiner Arbeit, sondern aus andern Quellen der Sozietät sein Leben zu fristen hat. (...) Denn worauf hingearbeitet werden muss, selbstverständlich vernünftig, nicht bolschewistisch, das ist: die Arbeit zu trennen von der Beschaffung der Existenzmittel.“<sup>23</sup> Damit verknüpft Steiner auf imaginative Weise die Erfahrung der „organischen Solidarität“ der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft, von der Emile Durkheim sprach, mit einer dieser angemessenen sozialen Struktur. Das ist der zentrale Gedanke, eine organische Solidarität, keine mechanische. Es ist ein wichtiger Gedanke auch deshalb, weil viele Autoren, Kritiker, Literaten erst im 20. Jahrhundert davon sprachen, dass die moderne Gesellschaft eben eine mechanistische und bürokratische sei. Aber Durkheim, ein nüchterner Mann, erkannte den grossen Irrtum. Die moderne Gesellschaft ist organischer als die alte Gesellschaft, sie ist komplexer als die alte Gesellschaft. Dann sagt Steiner etwas, was die Sozialwissenschaften üblicherweise nicht sagen, was Sie bei keinem Soziologen der Gegenwart, bei keinem Ökonomen, bei keinem Politikwissenschaftler finden werden. Jene Verknüpfung setzt die Realität einer geistigen Welt voraus, die mit der irdischen, materiellen Welt eng verbunden ist: „Jedesmal, wenn Geld Geld hervorbringt, ist dies etwas, was nur auf dem physischen Plan hier vorgeht, während dasjenige, was der Mensch ist, immer zu-

<sup>21</sup> *ebd.*, S. 47

<sup>22</sup> *ebd.*, S. 48

<sup>23</sup> *ebd.*, S. 49

sammenhängt mit der geistigen Welt. Was tun sie also, wenn Sie selbst nicht arbeiten, aber Geld haben und dieses Geld hingeben und der andere Mensch dafür arbeiten muss? Dann muss der Mensch das zu Markte tragen, was sein himmlischer Anteil ist, und Sie geben ihm nur Irdisches (...) Sehen Sie, das ist die geistige Seite der Sache.“<sup>24</sup> Steiner bemerkt, dass seine Zuhörer unruhig werden, es „juckt“ sie wohl, flicht er ein. Tatsächlich mag man sich bei diesen Überlegungen kratzen. Sie verweisen auf die spirituelle Dimension unserer sozialen Selbstverständlichkeiten. Götz Werners Forderung nach einem Grundeinkommen basiert auf Steiners Gedankengang.<sup>25</sup>

## **Neid**

Ich möchte dies nun übertragen auf die Überlegungen der Sozialwissenschaften heute zum Thema Gleichheit und Grundeinkommen. Wir haben noch andere Aspekte hinter dem Thema der Gleichheit, die wir nicht so gerne betrachten. Denn dieses Jucken, das Steiner bei seinen Zuhörern beobachtete, hatte etwas zu tun mit Affekten, mit Gefühlen, die uns nicht so sympathisch sind. Und eines der Gefühle, das uns am wenigsten sympathisch erscheint heute, ist der Neid. Gleichheit und Neid hängen engstens zusammen. Eines der Motive, das uns dazu bewegt, die Leistung des anderen geringer zu schätzen, ist nicht unbedingt, dass er weniger arbeitet, sondern dass er das Gleiche beansprucht, was wir mit mehr Arbeit erreicht haben. Es ist der Neid darauf, dass der andere es sich gut gehen lässt, dass er da am Strand sitzt, und ich baue gerade eine Kühlhalle oder sonst etwas. Und die Frage ist nun, was überhaupt Neid ist. Was es philosophisch, was es psychologisch ist, was es psychoanalytisch ist. Es beginnt sehr früh. Ist Neid einfach nur eine Ebene des fehlenden Selbstwerts, was manche vermuten. Ist Neid eine gesellschaftliche Einstellung der Boshaf-

<sup>24</sup> *ibd.*, S. 54

<sup>25</sup> Götz W. Werner, *Einkommen für alle*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2007

tigkeit, wie die Ethnopsychanalytiker Paul Parin und Fritz Morgenthaler im Vergleich der ost- und westafrikanischen Völker der Agni und Dogon beobachtet haben? Die einen, die überhaupt keinen Neid kennen, und die anderen, die ganz aggressiv sind, was die Forscher zurückführen auf Aufbringungsformen gegenüber den Säuglingen.

Steckt in dieser Frage des Neides ein Modell, wie eine ganze Gesellschaft organisiert ist? Von der Sozialisation der Kinder über die Tauschverhältnisse, die Herrschaftsstruktur, bis in die Sprache hinein gibt es Autoren, die nach der sprachwissenschaftlichen Wende (linguistic turn) in den Sozialwissenschaften vermuten, dass schon in unserer Sprache solche Gedanken eingebaut sind, denen wir kaum entfliehen können. Ein Beispiel dafür ist die Beobachtung von Erich Wulff, einem Ethnopsychiater, in seinen Studien über die vietnamesische Gesellschaft noch vor dem Vietnam-Krieg. Er stellte fest, dass die Vietnamesen in ihrer Sprache gar kein Wort für „ich“ kannten. Sie kannten nur Begriffe für „wir“. Es gab gar kein Konzept für „ich“ auf der sprachlichen Ebene. Das hat man umschrieben, aber die Sprache hatte das nicht. In vielen Kulturen ist das Konzept von Individuum und Gesellschaft ganz anders als unseres. Die konfuzianische Tradition lebt davon, dass das Kollektiv, die Familie, die Gemeinschaft selber Quelle des Sinns ist. Manche sehen im Konfuzianismus eine kommunautaire Religion, in der die Gemeinschaft selber Gott ist.<sup>26</sup> Das ist für uns nicht so recht verständlich, weil wir aus einer anderen Tradition herkommen. Was Neid und Gleichheit ist, wird durch den Rahmen unserer Geschichte ganz unterschiedlich geprägt. In einer Kultur, in der das „wir“ oben steht, ist es keine Verletzung des Gleichheitsgedankens, wenn ich meinen noch so fernen Vetter auf Posten setze, auf die ich jetzt Zugriff habe, sondern es ist Bestandteil einer Gesellschaft, in der man vom

<sup>26</sup> Michael Opielka, *Religion versus Kultur? Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten*, Bielefeld: transcript 2008

Familienbild her die Gesellschaft organisiert. Berlusconi wirkt auf einer gewissen Ebene in Italien für viele nicht anstössig, weil sie zumindest die Idee haben, dass die Familie als gesellschaftsstrukturierendes Prinzip unverzichtbar ist. Nepotismus und Demokratie gehen eigentümliche Kombinationen ein. In solch einer Gesellschaft spielen Neid und Gleichheit eine andere Rolle. Wir sehen die Dramatik, die ein Systemwechsel mit sich bringt, wie beispielsweise im Irak, der ganz nach diesem Prinzip organisiert war unter Saddam Hussein, wo alle Führungspositionen mit Vertrauten und Verwandten aus seinem Heimatsort besetzt worden sind. Als dann das System zusammenbrach, geriet die gesellschaftliche Ordnungsstruktur durcheinander.

Ein berühmter Sozialphilosoph, John Rawls, hat sich mit dem Verhältnis von Neid und der Ungleichheit intensiv beschäftigt. Sein zentraler Gedanke lautet: Ungleichheit lässt sich rechtfertigen, wenn sie dem Schwächsten nützt. Er nennt dies das Differenzprinzip. Gleiche Grundfreiheiten müsse es geben, Chancengleichheit vor allem in Bildung. Der vorher erwähnte Amartya Sen bezog sich stark auf Rawls. Rawls' Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ gilt als der führende Bezugspunkt der letzten 40 Jahre in der Gerechtigkeitsdebatte der westlichen Welt.

Pierre Bourdieu, der Franzose, sagt, das ist eine Illusion, die Chancengleichheit. Gerade im Bildungswesen können wir ja sehen, dass das kulturelle Kapital so vererbt wird, dass die Institutionen daran kaum etwas ändern können. Michael Hartmann ist einer der bekannten Vertreter der Elitenforschung in Deutschland und er hat, wie schon Bourdieu, rekonstruiert, wie sich die Eliten selbst reproduzieren und wie das konkret geschieht. Wenn Sie einer gewissen Elite angehören, wissen Sie eben, wie man isst, worüber man redet, wie man sich ver-

hält, welche Wörter man besser nicht ausspricht. Sie strahlen das bereits aus. Die Selbstreproduktion der Elite ist signifikant, weil sie über das kulturelle und das symbolische Kapital verfügt. Bourdieu hat den Begriff des Habitus geprägt. Der Habitus ist eine Art Persönlichkeitsstruktur, selbst gesellschaftlich, nicht nur individuell. Darin reproduziert die Gesellschaft sich selbst. Sie verlängert sich selbst, sie verlängert ihre Hierarchie, also ihre Ungleichheit. Soziale Ungleichheit ist nicht zufällig, ein Schlüsselbegriff der modernen Soziologie. Das wird überall erforscht, ob in der Armutsforschung, in der Familienforschung oder der Wirtschaftssoziologie.

### **Warencharakter der Arbeitskraft als Problem**

Rudolf Steiner hat in den Kernpunkten der Sozialen Frage 1919 auf das Spannungsverhältnis von Gleichheit und Ungleichheit aufmerksam gemacht, darauf, dass eine andere Wirtschaftsform die Arbeitskraft nur in einer anderen Weise zur Ware machen wird. Diese Warenförmigkeit der Arbeit ist eines der komplexen Modelle, in denen Ungleichheit weitergegeben wird, weil die unterschiedlichen Arbeitsformen ganz unterschiedlich bewertet werden. Wenn Sie Unternehmensberater sind, wird Ihr Tag anders bewertet, als wenn Sie Lagerarbeiter sind, als Aushilfe usw. Die Diskussionen, die heute geführt werden über eine gerechte Bezahlung für einen Fußballtrainer, einen gehobenen Manager, einen Bundesminister sind symptomatisch für diese Verzerrungen. Es sind alles Bezahlungen einer Arbeitskraft, könnte man denken. Man kann aber auch denken, vielleicht ist es gar nicht die zu bezahlende Arbeitskraft, sondern es geht darum, dass die Gesellschaft zwar behauptet, es gehe um die Arbeit, aber eigentlich nimmt sie eine feudalismusähnliche Positionsmarkierung vor. Sie markiert bestimmte gesellschaftliche Positionen, weist ihnen

einen bestimmten rechtlichen Status zu und ein bestimmtes Einkommen, eine Apanage. Und wenn ich in diese Position hineinkomme und sie einigermaßen leidlich ausfülle, bekomme ich auch diese Geldmittel. Das wäre eine statusorientierte Analyse gesellschaftlicher Ungleichheiten, sie entspricht nicht dem üblicherweise von Ökonomen vorgelegten Modell, wonach alles Tauschverhältnisse seien, Arbeit gegen Geld.

Steiner fährt dann fort und sagt, man kann nicht die menschliche Arbeitskraft des Warencharakters entkleiden, wenn man nicht die Möglichkeit findet, sie aus dem Wirtschaftsprozess heraus zu reißen. Diese Vorstellung von Steiner setzt voraus, dass die Arbeit wirklich im Wirtschaftsprozess geschieht. Und die Frage ist, ob das der Fall ist, ob vor allem die gut bezahlten Positionen tatsächlich Elemente des Wirtschaftsprozesses sind, oder ob es sich dabei nicht eigentlich notorisch um politische Prozesse handelt, und zwar in allen gesellschaftlichen Verhältnissen. So wie ich eingangs davon sprach, dass Ungleichheit die Regulierung der ungleichen Interessen, das Wesen des Politischen ausmacht. Und dass die Rechtsgleichheit als Idee zwar – one man, one vote – als Idee für die Legislative gilt. Aber die Wirklichkeit der Verhältnisse ist auch hier Ungleichheit.

Wir haben heute die Illusion, es sei alles viel wirtschaftlicher als es vor 90 Jahren der Fall war. Damals lebte noch der Gedanke, dass das Wirtschaftliche geradezu eine Befreiung sein kann von der feudalen Zuschreibung von Statuspositionen. Am Ende des Ersten Weltkrieges lebten noch 40 bis 60% der Bevölkerung in subsistenznahen landwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. In Deutschland arbeiteten noch unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg 40% der Bevölkerung in der Landwirtschaft. In der Landwirtschaft war immer nur ein Teil der Wirtschaftstätigkeit marktwirtschaftliche Tätigkeit.

Eines der Probleme der Dreigliederungsperspektive ist, dass die Wirtschaft, so schreibt es Steiner in den Kernpunkten der Sozialen Frage, allein mit dem Herstellen und dem Tausch von Waren befasst sein soll. Nur: was sind Waren? Die Arbeitskraft, sagt Steiner, ist keine Ware. Aber was ist eine Dienstleistung? Das ist etwas Neues. 1970/72 war der Höhepunkt der Industrieproduktion, damals arbeiteten in Deutschland fast genau 50% aller Beschäftigten in der Industrie, 7% in der Landwirtschaft und der Rest im Dienstleistungssektor. Heute arbeiten fast 80% im Dienstleistungssektor. Jetzt muss man genau untersuchen, was Dienstleistung genau bedeutet, dann wird man feststellen, ein grosser Teil davon ist eben keine Ware. Es werden nicht Waren getauscht, es werden Telefonate getauscht. Ich will Sie nur darauf aufmerksam machen, was macht denn eigentlich das Wirtschaftliche aus – es lässt es sich nicht so ganz klar separieren vom Politischen oder vom Geistigen.

### **Der Staat**

Damit komme ich jetzt zum Schluss, zu einem Gedanken, der die Frage der Gleichheit und die Rolle des Staates neu einführt. Wir haben das Problem in Rudolf Steiners Konzept der Dreigliederung, dass eine positive Idee der Staatlichkeit des Sozialstaats noch kaum auftaucht. In Rudolf Steiners Arbeiten ist eine positive Idee des Staates in Bezug auf dasjenige, was Isaiah Berlin später als „positive Freiheit“ bezeichnete, kaum vorhanden. Berlin, ein liberaler englischer Philosoph, hat die Unterscheidung von negativen Freiheiten und positiven Freiheiten in die Debatte gebracht. Das Thema der negativen Freiheiten ist das der Verteidigungsrechte gegen den Staat. Mit dem Konzept der negativen Freiheiten kann ich einen Minimalstaat rechtfertigen. Es ist der Grundgedanke der radikalen Liberalen, Militär, Polizei, sonst nichts. Der Nachtwächter-

staat als Idee. Natürlich gehen auch die liberalen Denker heute weiter, aber die Frage lautet, wie weit soll man gehen? Milton Friedman, Nobelpreisträger für Ökonomie, hatte einen Lehrer, Friedrich Hayek, auch er Nobelpreisträger, der dann später die Freiburger Schule der Ökonomie mit begründete. Hayek formulierte, mehr als 10% Staatsquote sei Sozialismus. Wer sich ein bisschen auskennt in Staatskunde, weiss, dass die Welt demnach mittlerweile komplett sozialistisch ist. Daran sehen wir, wie sich die Welt geändert hat. Heute haben wir selbst in der Schweiz eine Staatsquote von über 40% und eine Sozialleistungsquote, die fast identisch ist mit derjenigen Deutschlands – obwohl die meisten Schweizer noch immer glauben, ihr Land sei liberal. Sie haben einen umfassenden Sozialstaat in der Schweiz, eingeführt durch viele Volksabstimmungen. Vergleichen wir die Idee des Staates zwischen 1919 und heute. Was neu ist, und darum habe ich begonnen mit dem Beispiel Burma, seit dem Zweiten Weltkrieg, seit der Menschenrechtsdeklaration, haben wir zunehmend eine positive Beziehung von Staatlichkeit innerhalb der Demokratie. In der sozialistischen Tradition bestand sie schon länger, natürlich nur als Übergangsregelung bis zum Absterben des Staates bei Lenin. Aber in der demokratischen Tradition des Westens war eine positive Konzeption des Staates etwas, das sich langsam entwickelte und immer wieder auch zu Recht in Frage gestellt wird. Wie weit soll der Staat gehen? Ich glaube, dass die Idee des Grundeinkommens deshalb so interessant ist, weil sie uns eine Möglichkeit gibt, den Aspekt positiver Staatlichkeit zu denken. Zugleich macht sie deutlich, dass je mehr der Staat in die konkrete Daseinsgarantie einschreitet, umso wichtiger ist es wiederum, nicht zu konkret zu sein, die Gleichheit nicht zu konkret zu machen, vor allem nicht zu weit zu treiben. Diese Frage taucht beim Thema Grundeinkommen in politischen



Diskussionen auf: ist ein Grundeinkommen sehr hoch anzusetzen oder eher sehr niedrig? Ist es nicht geradezu ratsam, das Grundeinkommen zum Durchschnittseinkommen zu machen? Also allen das gleiche Einkommen zu geben usw.? Solche Fragen werden diskutiert. Der eher Linke ist dafür, es möglichst hoch anzusetzen, der eher Liberale, es etwas niedriger anzusetzen.

Wenn wir also zurückblicken auf die Idee der Gleichheit als Grundlage des Politischen, dann können wir feststellen, dass das Politische auf allen Ebenen existiert. Es beginnt in der persönlichen Beziehung und findet in den Weltverhältnissen seinen höchsten Ausdruck. Die Frage, ob Gleichheit eine Art Leitbild sein kann für unsere soziale Ordnung, möchte ich nach diesen Überlegungen mit einer gewissen Vagheit beantworten, wie sie für die Analyse sozialer Verhältnisse angemessen ist. Ich meine, dass die Idee des Grundeinkommens sehr hilfreich ist für unserer Gesellschaftsordnung, in der wir die Verantwortung der Gesellschaft für den Einzelnen auf eine Weise spüren, wie sie früher nicht der Fall war. Natürlich kann man kritisch sagen, wir beschäftigen uns nur situativ mit Burma, mit dem Kosovo, mit China. Aber wir tun es. Wir haben ein Empfinden zur Präsenz der Menschen in der Welt. Und wir haben in fast allen Gesellschaften der westlichen Welt ein erstaunlich hohes Mass an Verantwortungsempfindung für den anderen, und zwar in den westlich-demokratischen Gesellschaften mehr als in den postsozialistischen Ordnungen. Diese abstrakte Verantwortungsempfindung ist eine, die im Grundzug die Gleichheit der Menschen annimmt und von ihr ausgeht. Das ist eine enorme Entwicklungsleistung. Ob sie ausreichen wird in unserem 21. Jahrhundert, die Welt zu bestimmen und zu regulieren, und ob wir eine Weltkultur haben werden, die die Menschenrechte wirklich weiter entwickelt,

oder ob, wie manche Kollegen der Sozialwissenschaften formulieren, das 21. Jahrhundert das Jahrhundert der Diktaturen wird, das werden wir sehen und hoffend für die Gleichheit der Menschen arbeiten.