



KunstRaumRhein

presents:

Forschungskolloquium «Zur Zukunft der Menschenwürde»

Gleichheit als Grundlage des Politischen

Sozial- und Geisteswissenschaftliche Aspekte des Grundeinkommens



Prof. Dr. Michael Opielka

Fachhochschule Jena
Professur für Sozialpolitik

Vortragsmittschnitt:

Freitag, 16. Mai 2008, 20 Uhr, Dornach
(Vom Referenten nicht durchgelesene Fassung)



Ich bin gefragt worden, etwas zu einem durchaus abstrakten Thema zu sagen, Gleichheit als Grundlage des Politischen. Das Abstrakte wird ein wenig vorderhand veranschaulicht durch den Untertitel Sozial- und geisteswissenschaftliche Aspekte des Grundeinkommens, eines Vorschlages 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 doch ein wenig beschäftigen, auch insoweit, als dass, wie es bei solchen Vorträgen bisweilen ja ist, die Anfrage einen dazu bringt, sich selbst Gedanken zu machen über Dinge, die einem so selbstverständlich erscheinen, und wenn man sie dann genau beleuchtet, es dann doch nicht sind.

Ich beginne mit einem Gedanken, der heute in der Presse war, u.a. auf der ersten Seite der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, gestern auch schon in den Nachrichten – 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 Zyklonengebieten sicherstellen soll. Da steckt natürlich eine ganze Menge dahinter, nämlich vor allem die Frage, ob es richtig ist, in die Souveränitätsrechte eines anderen Staates deswegen einzugreifen, weil dieser Staat die Sorge für seine eigenen Bürger vernachlässigt, und zwar die Sorge in elementaren Bereichen. Und diese Nachricht über Burma hat mir noch einmal vor Augen geführt, und das möchte ich Ihnen hier mitteilen, dass wir uns in einer ganz bestimmten historischen Phase des Verhältnisses von Staat und Individuum befinden, auf die ich heute Abend noch mehrmals, am Ende etwas ausführlicher, und jetzt mehr andeutungsweise eingehe. Nämlich, diese Situation des Verhältnisses des Weltsicherheitsrates zu Burma erinnert uns ein bisschen, ein wenig, würde ich sagen, entfernt an die mittelalterliche und frühneuzeitliche Einführung der Armenfürsorge – 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 überhaupt eine Gewerbeordnung einführen und gewisse Elemente der Armenfürsorge. Armenfürsorge als etwas, was die Not ins Zentrum rückt, das Überleben in das Zentrum rückt. Das ist der Gedanke, der jetzt hier am Thema Burma geradezu 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 ken-



nen, aber dass eine Beziehung zwischen der Welt und dem Einzelnen hergestellt zu werden scheint. In der historischen Entwicklung der Sozialpolitik hat dies ja dann eine andere Dynamik genommen. Sie wissen, dass später, Ende des 19. Jahrhunderts, die sozialen Versicherungen dazu kamen und parallel die Entwicklung von Versorgungssystemen, wie wir sie vor allem kannten für Beamte, für Soldaten, aber auch heutzutage in der Familienpolitik gang und gäbe ist, wo also Kindergeld gezahlt wird in entwickelten Wohlfahrtsstaaten und ein Elterngeld gezahlt wird. Also wir haben drei grosse Systeme, die Fürsorge, die Versicherungs- und die Versorgungssysteme, und wir haben in der Schweiz noch ein besonderes System, nämlich die Bürgerversicherung, die in einer gewissen Weise die gesamte Bevölkerung umfasst, aber verschiedene Elemente der anderen Systeme aufgreift.

Was also Burma, da eigentlich uns erst mal ganz fern ist, auch in der ganzen Gesellschaftsordnung ein fremdes Land, in mir assoziiert, wie es heute morgen war, ja, wie verhält sich eigentlich die Gesellschaft, und wie verhält sich die staatliche Form der Gesellschaft, die politische Form, zum Einzelnen? Und gibt es sozusagen Rechtsansprüche des Einzelnen? Gibt es ein Rechtsverhältnis der grossen Gesellschaft zum Einzelnen, das auch real ist, das tatsächlich Wirkung entfaltet?

Wenn wir über diese Dinge nachdenken, auch gerade hier am Goetheanum, aber natürlich auch an anderen Orten, fällt uns noch mehr ein, fallen uns z.B. die Nebenübungen von Rudolf Steiner ein. Das ist ein wichtiger Punkt, wenn wir über Fragen nachdenken, wie wir uns sachgemäss solchen gigantischen und für uns auf den ersten Blick ja nicht durchschaubaren Weltverhältnissen entgegenstellen. Viele von Ihnen werden diese Nebenübungen kennen, die ja dazu führen sollen, dass der Einzelne im Prozess einer geisteswissenschaftlichen Entwicklung, seiner geistigen Entwicklung, geordnet bleibt, dass er strukturiert bleibt und im Grunde sozusagen 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.

Es ist natürlich schwer, abends um diese Zeit, all dies aufzubringen. Da will ich versuchen, ab und an dieses strenge Ding etwas zu verlassen im Folgenden, damit man



es aushalten kann. Denn wenn wir die ganze Welt denken wollen und abstrakte Dinge denken wollen, dann ist es nicht nur für den Redner, sondern auch für den Zuhörer bisweilen recht schwierig. Insoweit versuche ich, diese Prinzipien aufrecht zu erhalten und zu verfolgen, aber zugleich auch zu sehen, dass das Politische eben etwas ist, was uns alle dadurch betrifft, dass es unsere Interessen berührt. Und Ihr Interesse an einem solchen Abend ist es, etwas Neues zu erfahren, aber auch gut unterhalten zu werden. Denn Sie gehen jetzt nicht zu einem Konzert, nicht zu einem Theaterstück, Sie sitzen jetzt nicht vor dem Fernseher, Sie lesen jetzt keinen Roman, sondern sollen jetzt mich anhören. Also muss ich Ihnen etwas bieten, was all dies andere auch einschliesst. Und das, finde ich, würde ich auch erwarten an Ihrer Stelle. Zugleich, wenn wir im Politischen sind, ist es ja dieses Interesse, etwas, was auch mit Macht verbunden ist. Einer der Aspekte, der im Politischen uns in den letzten Jahren 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. Zum Beispiel die Frauenbewegung. Aber auch andere Forschungsansätze aus der Mikrosoziologie und der Gruppenforschung zeigen uns ja, wie sehr Interessen und Machtfragen auch unsere kleinen Beziehungen, ganz persönliche, private Beziehungen, mit prägen und die natürlich damit auch Organisationsbeziehungen, also die Meso-Ebene, die mittlere Ebene des Sozialen, betreffen.

Die Regulierung von Interessen durch Macht ist eben das Wesen des Politischen. Wenn wir über das Politische sprechen, meinen wir diese kleine politische Ebene üblicherweise nicht, und das ist nicht klug, denn wir sollten immer mitdenken, wir sollten wissen, wir sollten uns bewusst machen, dass das grosse Politische, von dem ich im folgenden vor allem rede, natürlich zugleich immer auch ein kleines Politisches ist. Frau Merkel in Deutschland, Herr Blocher in der Schweiz sind ja Personen, die in Gruppen handeln, die auch Beziehungen aufnehmen. Und in einer gewissen Weise, und 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 Gedanken prägen das Konzept des Politischen in der Demokratie, und von der möchte ich sprechen, auch wenn Burma am Anfang war, weil diese Gesellschaftsord-



nungen eben uns besonders deutlich zeigen, was wir heute nicht mehr wollen. Wir wollen Demokratie, und dazu gehören zwei Gleichheitselemente, 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 ja alle vier Dimensionen der politischen Gewaltenteilung: das administrative System, die Exekutive, die Legislative und die Judikative. Sie werden sich an diese Gewaltenteilung erinnern, das war der grosse Beitrag der englischen Demokratie in der Entwicklung des Politischen, die Gewaltenteilung zu institutionalisieren. Und wir sprachen immer von diesen drei Elementen, heute sprechen die Politikwissenschaften darüber hinaus noch von der administrativen Gewalt als einer vierten, also die Verwaltung selber, die Verwaltung der Dinge. Und in allen vier Dimensionen erwarten wir heute die Gleichbehandlung aller Subjekte. Was das bedeutet, werden diejenigen von uns, von Ihnen, die unter Diktaturen oder unter nicht-demokratischen Verhältnissen gross geworden sind oder diese erlebt haben, kennen. Es ist ein Unterschied, ob Sie in einem Land leben, in dem der Funktionär mit 150 über die Landstrassen und durch die Dörfer fahren darf, oder ob auch er zur Rechenschaft gezogen wird. Das mag nur durch Geschwindigkeitskontrolle sein, aber es geht um das Ganze. Es geht um die Frage, ist jeder 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, das ist Ihnen sicherlich vertraut, dass es eben nicht mehr von oben nach unten, top-down, sondern von unten nach oben verläuft, bottom-up, wir sind das Volk. Das weiss jeder, das ist Schulstoff, das ist Lehrbuchwissen. Die Idee der Gleichheit, sozusagen als Grundlage des Politischen, findet ihren Höhepunkt ja in diesen Menschenrechten, von denen ich eingangs sprach, die die Vereinten Nationen tragen, die derzeit im europäischen Verfassungsvertrag erneut verankert werden und die für Soziologen und Politikwissenschaftler heute auch als Indikator einer Weltkultur gelten. Soziologe John Meyer aus Stanford hat ein sehr schönes Buch mit diesem Titel [Weltkultur] geschrieben und darauf aufmerksam gemacht, wie diese Menschenrechte, wie diese Idee der damit verbundenen Institutionen unsere ganze Wirklichkeit durchdringt, ohne dass uns das bewusst ist. Aber nehmen wir ein schönes Beispiel, er sagt: Stellen wir uns vor, wir würden eine Insel mit Menschen entdecken. Da würden viele Menschen leben, aber die wüssten noch nichts von der Welt. Es dauert keine fünf Jahre, und



man wird Frauengleichstellungsgesetz, über TÜV oder Ingenieurnormen, wir haben ein Aussenministerium, ein Bildungsministerium, wir haben Reifeprüfungen, ein Hochschulsystem, Forschungsprojekte etc. Also unsere ganze institutionelle Wirklichkeit ist wie so eine Art grosses Schriftwerk, wie ein Skript, das sich sozusagen in unsere Welt hinein legt und was wir auf jede neue Welt, die wir entdecken, zu legen beabsichtigen. Und ein zentrales geistiges Element dieses Skriptes, dieser, sozusagen, Verfassung ist für uns heute die Idee der Gleichheit. Aber die ist natürlich nicht unbestritten. Das Bestreiten kommt heute meist verdeckt daher. Die klassische Herausforderung der Gleichheitsidee ist die Natur, die Biologie. Gleichheit gilt diesen Vertretern 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 vor dem dann nur scheinbar freien Willensentschluss sei der Beweis für die Vorherbestimmtheit, für die Determiniertheit unseres Willens durch die Natur. Es gibt keinen freien Willen, lauten dann die Schlagzeilen von Autoren wie [Gerhard] Roth und vielen anderen. Materialität, Körperlichkeit würden dann in diesem Denkraum zum zentralen Seelengrund. Die Natur aber kennt keine Gleichheit, allenfalls Gattungsidentität. Zudem erscheint sie noch im Zeitalter der Gen- und Biotechnologie formbar. Also nicht einmal ein Fixraum, ein Fixpunkt der Ontologie, der uns als Natur Sicherheit geben kann. Sozio-Biologen dieser Richtung heissen Neoevolutionisten. Sie werden gehört, sie finden Gehör. Und ihr – gegenüber früher verfeinerter – Materialismus scheint vielen attraktiv. Ihre philosophischen Teilhaber sitzen auf den Bänken der Libertären, der modernen neuen Rassisten, die im Plädoyer gegen alle Wohlfahrtsstaatlichkeit, oder für einen autoritären Gemeinschaftsstaat, jedenfalls auf die Idee der Gleichheit verzichten.

Vor diesem Hintergrund ist die Idee des Grundeinkommens in der Tat eine Gegenidee oder eben ein Ausdruck dieser Gleichheitsströmung, die immer wieder neu herausgefordert wird. Ein Grundeinkommen, ein individuelles, von Arbeitsleistung und Familienstand unabhängiges Grundrecht auf Einkommen, ruft natürlich die Gegner der Gleichheit hervor. Aber ich denke, es ist sinnvoll, das nicht einfach nur so hinzustellen, sondern daran zu arbeiten, darüber nachzudenken. Hier hat aus sozialwissenschaftlicher Sicht Amartya Sen, 1998 Nobelpreisträger für Ökonomie, einen wichtigen Ansatz geliefert, um diese Spannung zwischen Gleichheit auf der einen Seite und Verschiedenheit oder Diversität sozusagen sozialphilosophisch unter dem Gerechtigkeitsge-



sichtspunkt zu versöhnen. Er entwickelte das Konzept der Befähigung, der Chancengleichheit, der capabilities. Capabilities vs. functionings nannte er das, also dass es darum geht, die Befähigung zu erlangen, um an den verschiedenen Funktionszusammenhängen einer modernen Gesellschaft teilhaben zu können. Man muss darauf aufmerksam machen, dass Sen ein Inder ist, genauer gesagt aus Kerala stammend, also diesem christlichen Bereich in Südindien, und er ist ein Autor, der sich viel mit Armutsforschung, mit Entwicklungsforschung beschäftigt hat. Da war ja die Frage, ist das Entscheidende an der Ungleichheit nur das Geld? Oder noch mehr? Und was? Ist es Bildung, ist es Gesundheit, also was ist eigentlich notwendig, um teilhaben zu können an einer Gesellschaft? Diese Gedanken der Befähigung wurden dann zur Grundlage des Human development-Indexes des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen.

In Rudolf Steiners Konzept der sozialen Dreigliederung wird Gleichheit eher dem Rechtsleben und Diversität eher dem Geistesleben zugeordnet. Das Wirtschaftsleben könnte vor dem Hintergrund dann ganz der solidarischen Produktion des Nötigen dienen. Aus der am Beispiel Sens dargestellten sozialwissenschaftlich Perspektive, und noch einige andere, die heute auftauchen werden, oder auch bei Rudolf Steiner folgt nicht automatisch der Gedanken eines Grundeinkommens. Es finden sich im Anschluss an beide häufig Befürworter einer ganz gegenteiligen Praxis, die nach wie vor Arbeitsmarkt und Erwerbsarbeit als Zentrum und Nadelöhr der Verteilung von Einkommen betrachten.

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 sich stellen, ob eine Lösung, die vor 100 Jahren richtig war oder vor 50 Jahren richtig war, heute und in Zukunft richtig sein wird. Auch dieses ein weiterer Gesichtspunkt, wenn wir heute über die Idee des Grundeinkommens nachdenken werden, werden wir uns auch überlegen müssen, ob das eine Idee ist für jetzt. Dazu lohnt es sich, noch einige andere Aspekte zu berücksichtigen, wie z.B. die anthropologische, philosophische Frage von Leistung, Selbsterziehung, Disziplin auf der einen Seite, von Faulheit, Müßiggang, Zaudern auf der andern Seite. Auf den ersten Blick ist die Alternative für viele klar. Faulheit, Müßiggang, Zaudern – das sind Dinge, die kann man ja privat machen, nach Feierabend, aber die 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, das Öffentliche ist der Raum der Unterwerfung unter die Ordnung. Im Privaten, da kann man sich sozusagen gehen lassen. Wer ein bisschen Lebenserfahrung hat, weiss, dass das auch nicht so einfach ist, im Privaten sich 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, aber ansonsten ist es nicht möglich, das heisst, diese Teilung zwischen der Tätigkeit im Öffentlichen und dem Müssigen im Privaten ist eine heikle Teilung. Zugleich wirft sich natürlich die Frage auf, ob die Idee der Faulheit tatsächlich nur eine absurde Idee ist. Und viele von Ihnen werden gehört haben, dass der Schwiegersohn von Karl Marx, Paul Lafargue, ein Buch geschrieben hat, was immer wieder neu aufgelegt wird, „Recht auf Faulheit“. Eine übrigens hochinteressante Persönlichkeit, Paul Lafargue, dessen Biografie sich zu lesen lohnt. Aber darauf möchte ich jetzt nicht eingehen, aber er ist eine interessante Persönlichkeit, die überhaupt nicht faul war, aber der eben auch darauf hingewiesen hat, dass in unserer heutigen Zeit diese Kultur der Aktivität, diese Kultur der Schnelligkeit, neue Probleme mit sich bringt, die Kultur der Produktivität, des Produktivismus, wie es Sozialwissenschaftler genannt haben. Und wenn wir das nun ein bisschen in uns selbst kreisen lassen, werden wir feststellen, es ist nicht einfach, darauf eine Antwort zu geben, was richtig ist.

Wir kennen diese beiden Stellen aus dem Neuen Testament, aus dem Brief des Paulus an die Thessalonicher, wo es heisst, einerseits „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.“ Andererseits kennen wir dieses berühmte 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 sind für mich 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? Einen Möglichkeit ist, zu sagen, wir nehmen das Ganze raus, 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 zählt. 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. Also die Frage ist die, was sind die Kriterien der Leistung? Wer kann das beurteilen?



Und dazu gibt es viele Gedanken, wenn wir darüber sprechen würden, wenn wir jetzt nicht so sitzen, sondern im Kreis sitzen würden, dann würden wir feststellen, dass jeder von uns seine Ideen dazu hat. 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.

Die Idee, die Heinrich Böll einmal in der schönen Geschichte eines italienischen Fischers, glaube ich, erzählt hatte, der schon am späten Vormittag am Strand sass und es sich gut gehen liess und der in dem fantasiegewaltigen Erguss des deutschen Touristen, der ihm erklären wollte, wie wunderbar es wäre – Sie werden die Geschichte vielleicht kennen –, dann erzählt er, wie schön es wäre, wenn er dann 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 hier, aber das mache ich doch jetzt schon.

Dieser Gedanke sozusagen, was ist das, was uns wirklich antreibt, das ist diese Gegenseite, diese andere Seite, 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. fisch. 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, sich diese breite Palette von Möglichkeiten, sich der Welt zustellen, 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, die wir jetzt und hier in unseren Grossstädten Europas kennen, wenn wir diese mit einbeziehen. Arbeit, Leistung, Anstrengung.

Diese Frage ist von Wichtigkeit auch deshalb, weil hinter der Idee der britischen Gleichheit eben doch auch diese Massgaben, diese Bewertungsmuster lauern. Ist



wirklich jeder vor dem Gesetz doch gleich? Bewerten wir nicht doch unterschiedlich, z.B. Aussagen vor Gericht? Hat jeder wirklich die gleichen Chancen, zum Beispiel auf Bildung? Und ist es nicht die 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? Pierre Bourdieu hat beispielsweise aufmerksam darauf aufmerksam gemacht, oder jetzt diese PISA-Studien in ihren mehreren Wellen, die uns eben zeigen, dass die Idee der Chancengleichheit gerade im Bildungswesen auch 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 auf den ersten Blick gar keine Fragen, die uns wirklich im politischen Raum sehr interessiert haben. Rudolf Steiner macht im national-ökonomischen Kurs darauf aufmerksam, dass es eigentlich auch nach dem Ersten Weltkrieg keine Lösung gab, die eine transnationale wirtschaftliche Kooperation gewollt hat. Das heisst, die wirtschaftliche Seite war noch nach dem Ersten Weltkrieg nicht wirklich Gegenstand der politischen Wahrnehmung im politischen Raum. Diese Fragen, die auf der tiefen, 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 (EWG) auf, die römischen Verträge. Und damit stellen sich die Fragen, wie diese scheinbar privaten, scheinbar kleinen, scheinbar nur wirtschaftlichen Fragen verhandelt werden, nun immer mehr auch als politische Fragen. Und ich möchte diesen Gedanken ein bisschen verfolgen, weil ich der Auffassung bin, dass wir diese analytische Trennung des Politischen und des Wirtschaftlichen, dass wir das nur als zwei verschiedene Bereiche betrachten, dass wir dabei nicht übertreiben dürfen. Das mag uns erstrebenswert erscheinen, dass das Wirtschaftliche vom Politischen getrennt ist. In der Wirklichkeit aber sind die Dinge gemischt. Ich möchte argumentieren, dass es auf die richtige Mischung ankommt, und dass das eine grosse Herausforderung darstellt.

Wenn wir über die Arbeit sprechen und über die Bewertung von Leistung, wissen wir auch alle, dass heute hinzukommt mit der Moderne der Gedanke der Arbeitsteilung.



Hier hat Rudolf Steiner ja viel äusserst Bedeutsames formuliert, auf das ich jetzt in diesem Zusammenhang gerne noch eingehe. Denn die Frage, ob die Leistung sich in einen Preis übersetzen lässt, also ob die Arbeitskraft auch eine Ware ist wie andere, das ist ja die fundamentale Frage des Kapitalismus der modernen Zeit, also einer Gesellschaftsordnung, in der wir heute leben, die von dem Wirtschaftshistoriker Karl Polani einmal als Ergebnis einer grossen Transformation bezeichnet wurde, „The Great Transformation“. Der Gedanke, dass wirklich die Durchsetzung der Geldwirtschaft die Gesellschaft in ihren Grundzügen verändert hat, das war der Gedanke, auf den Polani aufmerksam macht. Marx hat einen anderen Gesichtspunkt, aber Polani macht auf den Kulturaspekt darauf aufmerksam, und der ist von grösster Bedeutung. Wir wissen, dass alle, 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 gezogenen Produkte finden. Auch hier, selbst am Goetheanum wird es selten sein. Es mag Ausnahmen geben, aber das bestätigt nur die Regel. Wir leben also in einer Welt, und das ist uns ja allen klar, in der wir völlig von der Leistung anderer abhängig sind. Aber wir denken uns diese Abhängigkeit als eine, die wir durch die Idee von Leistung und Gegenleistung ersetzen. Als Idealverhältnisse, die aus der sachlichen Bewältigung von Natur herrührt, nämlich: ich ziehe meine Gurken alleine, – oder mit meiner Familie, da geht es schon los, in den seltensten Fällen zog man die früher allein, auch sie waren in einem konkreten Haushalt meist im familiären Zusammenhang eingebettet. Aber heute sind wir in einer komplexen Hauswirtschaft, so dass unser konkreter Beitrag zu den Produkten, von denen wir profitieren, nicht mehr nachvollziehbar ist. Selbst die Volkswirtschaft scheitert völlig daran, uns, trotz bester Bemühungen, Handlungsketten zu rekonstruieren, die von meiner Tat die Wirkung tatsächlich belegen können. Also diese Nachhaltigkeits-Indices oder die Versuche, ökologische Kosten von Produkten zu bemessen – das ist äusserst kompliziert.

Viele von Ihnen hier, vielleicht die allermeisten, werden den Gedanken kennen, den Rudolf Steiner in der Zeitschrift „Lucifer Gnosis“ 1906 veröffentlichte und den er als soziales Hauptgesetz bezeichnete. Die es schon oft gehört haben, mögen weghören, aber jene die es noch nicht gehört haben, sollten es einmal gehört haben. Der Gedanke: Das Heil einer Gesamtheit von zusammenarbeitenden Menschen ist um so grösser, je weniger der Einzelne die Erträgnisse seiner Leistungen für sich beansprucht, d.h., je mehr er von diesen Erträgnissen an seine Mitarbeiter abgibt und je mehr er



seine eigenen Bedürfnisse nicht aus seinen Leistungen, sondern aus den Leistungen der anderen befriedigt werden. Das ist eine wichtige Erkenntnis, ein wichtiger Gedanke. Zwei Erläuterungen aus dem weiteren Fortgang dieses Aufsatzes sollten wir aber nicht überhören, weil sie Missverständnisse vermeiden helfen. Steiner schreibt dann: Worauf es ankommt, das ist dass für die Mitmenschen arbeiten und ein gewisses Einkommen erzielen zwei von einander ganz getrennte Dinge sind. Und dann weiter: 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 Weltanschauung 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. Das ist ein Gedanke, der uns aus der Entwicklungshilfe heute ja auch bekannt ist, der natürlich eine Nothilfe, wie jetzt z.B. in einer Katastrophensituation, nicht verhindern darf.

Wie aber kann diese Weltanschauung, die Steiner nennt, von Arbeit und Einkommen aussehen, wenn eine rein technische Lösung nicht genügt? In einem Sammelband zu diesem sozialen Hauptgesetz aus dem Jahre 1986 machte Stefan Leber deutlich, dass Steiners Gedanken in zwei ganz unterschiedlichen Weisen interpretiert werden oder wurden. 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 hören wir sehr häufig, eine sehr häufig genannte Position, die wir auch in der Agenda 2010 in Deutschland, Hartz IV für die Deutschen unter Ihnen, wiederfinden. Ja, 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.



Ein anderer Kollege, Stephan Eisenhut, betonte dann in der Zeitschrift „Die Drei“ mit grösster Selbstverständlichkeit das Leistungsprinzip für die Bewertung der Arbeit, er betont das Leistungsprinzip. Aber das überzeugt heute gerade überhaupt nicht, denn die Idee des Grundeinkommens schliesst das Leistungsprinzip oberhalb des Grundeinkommens logisch mit ein. Sonst würde man nicht von Grundeinkommen sprechen. Doch schon die Frage, was Steiner wirklich meinte, ist, wenn es sich um okkulte Gesetzmässigkeiten handelt, von grosser Bedeutung. In dem gerade erwähnten Sammelband nimmt der damalige Vorsitzende der Anthroposophischen Gesellschaft, Manfred Schmidt-Brabant, im Geleitwort Partei für die zweite Position. Steiner habe, so Schmidt-Brabant, die Formulierung des sozialen Hauptgesetzes nach 1906 praktisch nicht mehr benutzt. Sie sei in der Dreigliederungsidee aufgegangen. Ganz so einfach ist es aber nicht. Man kann in einem Vortrag Steiners vom 19. April 1919 das Soziale Hauptgesetz als nationalökonomisches Prinzip einer hoch arbeitsteiligen Wirtschaft verstehen, wobei der Einzelne offensichtlich kaum mehr für sich arbeitet. 1921 sagt dann Steiner in Oxford: 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. Das ist der Grundgedanke bei Steiner. Steiner hat die Idee, dass die Arbeit selber im Rechtlichen geregelt wird und die Entlohnung der Arbeit im Rechtlichen und nicht im Wirtschaftlichen geregelt wird. Das ist der Grundgedanke, den er vertritt.

Das ist eine wirklich schwierige und komplizierte Frage, weil ihr unterschiedliche Positionen gegenüberstehen. Da ist ja die interessante Frage, ob hier aus der Idee der Gleichheit wie eine Hilfe für diese Orientierung gewonnen werden kann. Und ich glaube, dass dies der Fall sein könnte. Ich möchte diesen Gedanken nochmals mit einem Steiner-Gedanken 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: „Viele Menschen gibt es heute, die eine ganz abstrakte, konfuse Vorstellung von dem Leben, von ihrem eigenen persönlichen Leben haben. Wenn sie sich z.B. 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. Der, der glaubt, dass er vom 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 anderen Wert, als dass es mir die Macht gibt, des anderen Arbeit zu benützen. Viele Menschen bedenken, dass Geld nur eine Anweisung auf menschliche Arbeitskraft, dass Geld nur ein Machtmittel ist.“ Damit schlage ich mit diesem Gedanken von Steiner schon wieder die Brücke zum Politischen. Ich habe ja das Politische definiert, nicht nur ich, das ist Standarddefinition. Das Politische als das Feld, in dem widerstrebende Interessen im Medium der Macht und in regulierter Form im Medium des Rechtes reguliert werden sollen. Recht als Feld, das werden wir morgen noch genauer hören, als das Feld in dem eben Macht auch reguliert wird. Und wenn Geld ein Machtmittel ist, wenn sozusagen die Macht bis in die feinsten Äderungen unserer Wirklichkeit in einer Geldwirtschaft hinein wirkt, dann hat es eine Bedeutung, die wir nicht einfach wegwischen dürfen. Und er spricht dann weiter, alles, was der Mensch erwirbt, eine Art Sozialwissenschaft, die aus der geistigen Welt heraus geschöpft ist, und schreibt dann weiter, 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 anderen 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.

Steiner verknüpft hier die Idee der organischen Solidarität der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft, auf die Emile Durkheim, der berühmte Soziologe, prägend für den Rest des 20. Jahrhunderts für die Soziologie hingewiesen hat, dass die moderne Gesellschaft in einer organischen Solidarität verbunden ist, nicht mehr einer mechanischen. Dass die Arbeitsteilung geradezu dazu geführt hat, dass die Gesamtgesellschaft in einer komplexen Weise miteinander in Beziehung steht. Das ist der Gedanke, eine organische Solidarität, keine mechanische. Das ist ein wichtiger Gedanke auch deshalb, weil viele Autoren, Kritiker, Literaten dann erst später und im 20. Jahrhundert davon sprachen, dass die moderne Gesellschaft eben eine mechanistische und bürokratische sei. Aber Durkheim schon, ein nüchterner Mann, erkannte diesen grossen Irrtum. Die moderne Gesellschaft ist organischer als die alte Gesellschaft, die ist komplexer als die alte Gesellschaft. Das heisst nicht, dass alles gut läuft. Aber das ist ein hochkomplexes System.



Und dann sagt Steiner etwas, was die Sozialwissenschaften üblicherweise nicht sagen, was Sie hier nirgendwo finden werden, bei keinem Soziologen der Gegenwart, bei keinem Ökonomen, bei keinem Politikwissenschaftler. Er sagt, die Verknüpfung setzt die Realität einer geistigen Welt voraus, die mit der irdischen, materiellen Welt eng verbunden ist. Und weiter in diesem Vortrag aus dem Jahr 1918, also nach dem Ersten Weltkrieg: Jedes Mal, wenn Geld Geld hervorbringt, ist dies etwas, was nur auf dem physischen Plan hier vorgeht. Wenn dasjenige, was der Mensch ist, immer zusammenhängt 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. Das sagte er vor 90 Jahren hier. Und Steiner bemerkt dann, dass seine Zuhörer unruhig werden. „Es juckt Sie wohl“, sagt er, flicht er ein. Tatsächlich mag man sich bei diesen Überlegungen ja kratzen. Sie verweisen eben auf die spirituelle Dimension des sozial Selbstverständlichen. Das sind Fragen, über die wir nachzudenken verpflichtet sind.

Ich möchte dies sozusagen nun zusammen übertragen auf die Überlegungen der Sozialwissenschaften heute zum Thema Gleichheit und Grundeinkommen. Wir haben ja noch andere Aspekte hinter dem Thema der Gleichheit, die wir nicht so gerne betrachten. Denn dieses Jucken, das Steiner bei seinen heute nun nicht mehr unter uns weilenden Zuhörern beobachtete, hatte etwas zu tun auch 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. Denn eines der Motive, was uns ja dazu bewegt, die Leistung des anderen geringer zu schätzen, ist ja nicht unbedingt, dass er weniger arbeitet, sondern dass er das Gleiche beansprucht, was wir mit mehr Arbeit erreicht haben. Das heisst, das ist der Neid darauf, dass der andere es sich gut gehen lässt, dass er da am Strand sitzt, und ich bau grad eine Kühlhalle oder sonst irgendwas. Und die Frage ist nun – das lohnt sich doch sehr, noch genauer zu vertiefen – was eigentlich überhaupt Neid ist? Was es philosophisch, was es psychologisch ist, was es psychoanalytisch ist. Es geht ja sehr früh los. Ist Neid einfach nur eine Ebene des fehlenden Selbstwerts, was manche vermuten. Ist Neid eine gesellschaftliche Einstellung der Boshaftigkeit, wie Paul Parin, seine Frau Goldy Parin-Matthèy und Fritz Morgenthaler im Vergleich der ost-



und westafrikanischen Völker, der Dogon und Agni, ausgestellt haben – die einen, die überhaupt keinen Neid kennen, und die anderen, die ganz aggressiv sind, was dann zurückgeführt wird auf frühkindliche Aufbringungsformen gegenüber den Säuglingen?

Darin steckt die Frage, wie Neid organisiert wird und 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, welchen wir kaum entfliehen können. Ein Beispiel: Eric Wolf, ein Ethnopsychiater, hat Studien über die vietnamesische Gesellschaft gemacht noch vor dem Vietnam-Krieg, also während der kommunistischen Epoche, und da stellte er 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“, also auf der sprachlichen Ebene. Das hat man umschrieben, aber die Sprache hatte das nicht. Das fing in den vielen Kulturen, wo sozusagen das Konzept von Individuum und Gesellschaft ganz anders ist als unseres. Die ganze konfuzianische Tradition lebt davon, dass das Kollektiv, die Familie, die Gemeinschaft selber Quelle des Sinns ist. Es sind Kollegen, zu denen ich auch gehöre, die im Konfuzianismus eine kommunitäre Religion sehen, also wo sozusagen die Gemeinschaft selber der Gott ist. Das ist für uns nicht so recht verständlich, weil wir aus einer wirklich anderen Tradition herkommen, aber insoweit ist diese Idee, was Neid und Gleichheit ist, schon durch diesen Rahmen unserer Geschichte ganz unterschiedlich geprägt. In einer Kultur, in der das „wir“ oben steht, ist es keine Verletzung des Gleichheitsgedankens, wenn ich meinen Vetter, meinen noch so fernen Vetter, auf mögliche Posten setze, auf die ich jetzt Zugriff habe, sondern es ist Bestandteil einer Gesellschaft, in der man vom Familienbild her die Gesellschaft organisiert. Also Berlusconi wirkt auf einer gewissen Ebene in Italien für viele nicht anstößig, weil sie zumindest die Idee haben, dass die Familie als gesellschaftsstrukturierendes Prinzip wichtig und geradezu unverzichtbar ist. Nepotismus und Demokratie gehen dazu eigentümliche Kombinationen ein. Aber das ist wichtig zu sehen. Und in so einer Gesellschaft spielen Neid und Gleichheit eine andere Rolle. Wir sehen die Dramatik, die es dann beim Systemwechsel mit sich bringt, wie zum Beispiel im Irak, der eben ganz nach diesem Prinzip organisiert war unter Saddam Hussein, wo eben alle Führungspositionen mit möglichst Vertrauten und Verwandten aus seiner Heimatregion, seinem



Heimatort, besetzt worden sind. Und als dann das System zusammenbrach, geriet eine ganze Ordnungsstruktur durcheinander, mit all den Folgen, die natürlich noch durch andere Aspekte verschärft, zugespitzt worden sind

Neid, also Neid und Gleichheit. Es gibt einen berühmten Autor, ein politischer Philosoph, John Rawls, der sich mit diesem Thema des Neides und der Ungleichheit intensiv beschäftigt hat. Das kann ich Ihnen gar nicht zitieren, da würden Sie alle sofort einschlafen. Das mach ich jetzt nicht, aber ich will den zentralen Gedanken erwähnen. Er hat nämlich gesagt, ja, 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 erwähnte Amartya Sen hat sich auch stark auf John Rawls bezogen. John Rawls mit seinem Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, das ist der führende Bezugspunkt der letzten 40 Jahre in der Gerechtigkeitsdebatte in der westlichen Welt.

Und dann gab es andere Autoren, die sagten, na ja, Herr Rawls, Pierre Bourdieu beispielsweise, der Franzose, sagt, na ja, das ist eine Illusion, die Chancengleichheit. Gerade was ich vorhin schon erwähnte, im Bildungswesen, können wir ja sehen, dass das kulturelle Kapital so vererbt wird, dass die Institutionen daran kaum etwas ändern können. In den letzten Jahren gab es in verschiedenen Ländern, auch in Deutschland, zum ersten Mal eine Eliteforschung. Michael Hartmann ist einer der bekannten Vertreter in Deutschland, und er hat schön rekonstruiert, wie sich die Eliten selbst reproduzieren und wie das konkret geschieht. Bourdieu hat das eben auch schon gemacht. Ein Beispiel ist, dass Sie, wenn Sie einer gewissen Elite angehören, einer gehobenen Schicht angehören, dass Sie eben wissen, wie man isst, worüber man redet, wie man sich verhält, welche Wörter man besser nicht ausspricht. Sie strahlen das bereits aus. Die Selbstreproduktion der Elite ist signifikant, weil sie eben über das kulturelle Kapital verfügt. Bourdieu hat dann eben diesen Begriff des Habitus geprägt. Der Habitus ist so eine Art Persönlichkeitsstruktur, die aber gesellschaftlich ist, das ist nicht nur individuell. Da reproduziert die Gesellschaft sich selbst. Sie verlängert sich selbst, die verlängert ihre Hierarchie, also ihre Ungleichheit. Soziale Ungleichheit ist nicht zufällig, ein Schlüsselbegriff der modernen Soziologie. Das wird überall allenthalben erforscht, ob in der Armutsforschung, in der Familienforschung, Wirtschaftssoziologie etc.



Rudolf Steiner hat in den Kernpunkten der Sozialen Frage 1919 genau auf dieses Spannungsverhältnis von Gleichheit und Ungleichheit reagiert. Er meinte, dass eine andere Wirtschaftsform, wie zum Beispiel der Sozialismus im Gegensatz zum Kapitalismus, nichts an der Ungleichheit ändern würde, denn eine andere Wirtschaftsform wird die Arbeitskraft nur in einer anderen Art zur Ware machen. Diese Warenförmigkeit der Arbeit ist eben eines der komplexen Modelle, in denen diese Ungleichheit weitergegeben wird. Weil die unterschiedlichen Arbeitsformen ganz unterschiedlich bewertet werden. Wenn Sie Unternehmensberater sind, wird Ihr Tag eben 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 ja 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 so behauptet, es geht um die Arbeit, aber eigentlich eine feudalismusähnliche Positionsmarkierung vornimmt. Also ich markiere bestimmte gesellschaftliche Positionen, weise denen 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 sozusagen eine statusorientierte Analyse gesellschaftlicher Ungleichheiten, die jetzt nicht zu einem für sie üblicherweise von Ökonomen vorgelegten passt. Ökonomen behaupten das seien alles Tauschverhältnisse, 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. Was ich aber gesagt habe, ist, dass diese Vorstellung von Steiner voraussetzt, dass die Arbeit wirklich im Wirtschaftsprozess drin ist. Und die Frage ist, ob das wirklich der Fall ist, also 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 ja eingangs sagte, dass die Regulierung der ungleichen Interessen das Wesen des Politischen ausmacht. Und dass die Rechtsgleichheit als Idee zwar da ist, one man, one vote, als Idee für die Legislative dasteht, aber die Wirklichkeit der Verhältnisse eigentlich Ungleichheit ist. Und es könnte ja sein, dass, indem ich behaupte, die Dinge haben wirtschaftliche Gründe, da muss



man zwischen 1919 und 2008 unterscheiden. Wir haben heute viel mehr die Illusion oder die Idee, es sei alles viel wirtschaftlicher, als es vor 90 Jahren der Fall war und vor 80 Jahren. Da war noch der Gedanke da, dass das wirtschaftlich geradezu eine Befreiung sein kann von der feudalen Zuschreibung von Statuspositionen. Damals lebten ja noch 40 bis 60 Prozent der Bevölkerung in subsistenznahen landwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. In Deutschland noch unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg waren es 40 Prozent der Bevölkerung, die in der Landwirtschaft arbeiteten. Und da war immer nur ein Teil der Wirtschaftstätigkeit marktwirtschaftliche Tätigkeit in der Landwirtschaft.

Dreigliederung, das ist Dreitrengung. Das ist die Frage. Das Thema der Ware und das Thema des Wirtschaftlichen. Also ich sehe Ihnen heute Abend in Ihre geschafften Gesichter hinein, das sehe ich Ihnen schon an, ich selber bin auch etwas geschafft, weil es komplizierte Gedanken sind, und ich will Sie sozusagen nicht ganz frustriert, auf keinen Fall, gehen lassen, sondern mit ein paar Fragen, mit ein paar Erschütterungen von Gewissheiten. Weil eines der Probleme der Dreiteilungsperspektive ist die, dass sie sagt, dass die Wirtschaft, so schreibt es Steiner in den Kernpunkten der Sozialen Frage, soll allein mit dem Herstellen und dem Tausch von Waren befasst sein. Herstellung und Tausch von Waren. Nur: was sind Waren? Die Arbeitskraft, sagt er, ist keine Ware. Und heute: Was ist eine Dienstleistung? Das ist etwas Neues. Das Neue der Wirtschaft der Gegenwart ist ja, dass sie nach 1970/72, das 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 das genau untersuchen, das wäre jetzt zu dieser späten Stunde nicht richtig, aber wenn man das jetzt anschaut, was es genau bedeutet, dann wird man trotzdem feststellen, dass viele, ein grosser Teil davon ist eben keine Ware. Es werden nicht Waren getauscht, es werden Telefonate getauscht. Ich will Sie nur darauf aufmerksam machen, dass diese Frage, was macht den eigentlich das Wirtschaftliche aus und lässt es sich so ganz klar separieren vom Rechtlichen oder vom Geistigen? Diese Frage ist meines Erachtens nicht ganz so einfach zu beantworten.

Und es gibt einen Gedanken, und damit komme ich jetzt zum Schluss, ein Gedanke, der jetzt die Frage der Gleichheit und die Rolle des Staates hiermit neu einführt. Wir



haben nämlich ein Problem bei Rudolf Steiner in seinem Konzept der Dreigliederung, dass aus meiner Sicht eine positive Idee der Staatlichkeit des Sozialstaats noch kaum auftaucht. Und da wir hier im Kolloquium sind, darf ich auch für diejenigen, die es jetzt vielleicht nicht genau wissen, sagen, glaube Sie es mir jetzt einfach mal oder lassen Sie sich von Kollegen, die sich viel besser auskennen bei Steiner als ich, hier des Gegenteils belehren, aber nach meinen Kenntnissen von Rudolf Steiners Arbeiten ist eine positive Idee des Staates in Bezug auf dasjenige, was Isaac Berlin viel später als positive Freiheit bezeichnete, kaum vorhanden. Ein Satz, er ist ein Philosoph, ein liberaler Philosoph, englischer Philosoph, der hat diesen Begriff der Unterscheidung von negativen Freiheiten und positiven Freiheiten gebracht. Das Thema der negativen Freiheiten ist dasjenige der, sozusagen, Verteidigungsrechte gegen den Staat. Mit dem Konzept der negativen Freiheiten kann ich einen Minimalstaat rechtfertigen. Das ist der Grundgedanke der radikalen Liberalen. Militär, Polizei, sonst nix. Also ganz Nachwächterstaat, sozusagen, die Idee. Natürlich gehen auch die liberalen Denker heute weiter, aber das ist genau die Frage, wie weit soll man gehen? Und es gibt einen, auch ein Nobelpreisträger für Ökonomie, Milton Friedman, und der hatte einen Lehrer, Friedrich Hayek, der dann später nach Freiburg zurückkam, der in England, Amerika war, Freiburger Schule mit begründete, und der hat mal gesagt, Hayek, auch Nobelpreisträger, mehr als 10% Staatsquote ist Sozialismus. Wer sich ein bisschen auskennt in Staatskunde, weiss, dass die Welt mittlerweile komplett sozialistisch ist nach der Definition. Und daran sehen wir eben auch, wie sich die Welt geändert hat. Vor 80 Jahren gab es keine Staatsquote, selbst in der Schweiz. Eine Staatsquote von deutlich über 40% in der Schweiz und eine Sozialleistungsquote, die ist fast identisch mit derjenigen Deutschlands mittlerweile. Obwohl die meisten Schweizer noch immer glauben, ihr Land sei liberal. Aber Sie haben einen Staat und einen Sozialstaat hier in der Schweiz, selbst eingeführt durch viele Volksabstimmungen. Aber das ist ein weiteres Thema.

Jetzt aber die Idee des Staates. 1919/2008. Was eben neu ist, und dadurch habe ich begonnen mit diesem Burma-Beispiel, seit dem Zweiten Weltkrieg, seit der Menschenrechtsdeklaration, haben wir zunehmend eine positive Beziehung von Staatlichkeit innerhalb der Demokratie, das ist das Entscheidende. In der sozialistischen, leninistischen Tradition gab es sie ja schon länger, in der bolschewistischen Tradition. 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? Und ich glaube, dass die Idee des Grundeinkommens deshalb so interessant ist, weil sie uns sozusagen symbolisch eine Möglichkeit gibt, diesen einen Aspekt positiver Staatlichkeit zu denken. Zugleich macht sie deutlich, dass wenn wir, dass je mehr der Staat sozusagen 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. Das ist die Frage, die wir beim Thema Grundeinkommen dann in politischen Diskussionen, nicht in so grundsätzlichen wie heute, haben, nämlich: 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 ja diskutiert. Der eher Linke ist dafür, es möglichst hoch anzusetzen, der eher Liberale, es etwas niedriger anzusetzen.

Wenn wir also zurückblicken auf die Idee, auf die Sie jetzt diese Überlegungen, die ich auch Ihnen jetzt hingestellt habe, Gleichheit als Grundlage des Politischen, dann können wir feststellen, dass das Politische auf allen Ebenen existiert. Das beginnt in der kleinen Beziehung und findet in der Welt sozusagen seinen letzten höchsten Ausdruck, zumindest den grössten Ausdruck in den Weltverhältnissen. Und die Frage, ob diese Gleichheit wirklich eine Metapher, eine Art Leitbild sein kann für unsere soziale Ordnung, möchte ich nach diesen etwas mäandernden Überlegungen heute Abend mit einer gewissen Vagheit beantworten, wie sie für die Analyse sozialer Verhältnisse angemessen ist. Ich glaube, dass die Idee des Grundeinkommens – und vielleicht kommen wir im Gespräch noch dazu heute oder morgen –, dass die Idee des Grundeinkommens sehr hilfreich ist, um in unserer Gesellschaftsordnung, in der wir heute sind, in der wir diese Verantwortung der Gesellschaft für den Einzelnen tatsächlich auf eine Weise spüren, wie sie früher nicht der Fall war. Natürlich kann man kritisch sagen, dass wir uns nur situativ mal mit Burma, mal mit Kosovo, mal mit China beschäftigen. Aber wir tun es. Wir haben ein gewisses Empfinden über die Präsenz der Menschen in der Welt. Und wir haben in fast allen Gesellschaften der westlichen Welt ein erstaunliches, und zwar in den demokratischen mehr als in den postsozialistischen Ordnungen, ein hohes Mass an Verantwortungsempfindung für den anderen. Eine abstrakte Verantwortungsempfindung. Und diese abstrakte Verantwortungsempfindung



ist eine, die im Grundzug diese Gleichheit der Menschen annimmt und davon 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 altersmüde Kollegen der Sozialwissenschaften formulieren, das 21. Jahrhundert das Jahrhundert der Diktaturen wird, das werden wir sehen. Wir sind noch am Anfang. Ich hoffe es aber nicht.

Vielen Dank.