

Josef Bordat (Berlin)

Das bedingungslose Grundeinkommen und die Kultur der Beschäftigung. Historische und systematische Überlegungen zum Verhältnis von Arbeit und Leben

Abstrakt

Ausgehend von den politischen und anthropologischen Vorstellungen der Antike (Platon, Aristoteles) und den Konsequenz der liberalistischen Wirtschaftstheorie für die Arbeitswelt (Locke, Smith) werden alternative Ansätze für eine gerechtere Verteilung der Arbeit im Utopismus (Morus, Campanella, Skinner) sowie daraus resultierende sozialphilosophische Modelle für eine Neudefinition der Arbeit im Sinne komplexer Beschäftigungsformen und einer Entkopplung vom Erwerb behandelt (Gorz, Taureck).

Schlagwörter

- Arbeitsethos
- Erwerbsarbeit
- Arbeitsteilung
- Utopismus
- Arbeitszeitverkürzung
- Bedingungsloses Grundeinkommen
- Kulturelle Demokratie

Autor

Josef Bordat, Dr. phil., Dipl.-Ing., M.A. – Wirtschaftsingenieur, Philosoph und Publizist.

Veröffentlichungen zum Thema:

Verzicht und Vollbeschäftigung. Der Faktor Zeit als Schlüssel zu einer alternativen Wirtschaftsweise. In: Cuche, F.-X. (Hg., 2008): *Le Temps (in) saisissable?* Straßburg, S. 43-49.

Arbeits- und Lebenszeit jenseits ökonomischer Verwertungslogik. In: *ZEIT*presse. Forumsblatt des Vereins zur Verzögerung der Zeit (Klagenfurt). Jg. 11 (2008), Nr. 1, S. 38-44.

Zurück in die Zukunft. Die Themen Bildung und Arbeit in den Utopien der Renaissance. In: Klein, M. (Hg., 2009): *Eine transdisziplinäre Diskussion über den Aufbruch in die Wissensgesellschaft*. Frankfurt a. M., S. 56-66.

1. Einleitung

Arbeit ist ein ökonomischer und soziologischer Begriff. In der Philosophie führt er ein Schattendasein. Doch auch, wenn es keine originäre, explizite Philosophie der Arbeit gibt (so wie es etwa philosophische Theorien des Rechts, der Wirtschaft oder der Politik gibt), finden wir Arbeitskonzepte im Rahmen allgemeiner Annäherungen an Formen des Wirtschaftens, in der Politischen Philosophie oder in moraltheoretischen Überlegungen mitbehandelt. Bei den Autoren, die im folgenden besprochen werden, ist der Arbeitsbegriff ein Teil des idealisierten Gesellschaftsentwurfs, weil Arbeit als ein wichtiger Aspekt jeder Gesellschaft erkannt wurde.

In der Tat war und ist Arbeit ein Teil des unseres Lebens. Arbeit ist damit – soweit der Mensch als Teil der Gesellschaft gelten kann – ein Teil der Gesellschaft. Umso alarmierender ist der Sachverhalt der Massenarbeitslosigkeit. Die Tatsache, dass es Menschen ohne Arbeit gibt, motiviert die Suche nach Alternativen zur „Arbeitsgesellschaft“, die das nicht mehr bietet, was ihr Wesen ausmacht: Arbeit. Hannah Arendt prognostizierte schon vor Jahrzehnten: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht“, um rhetorisch zu fragen: „Was könnte verhängnisvoller sein?“[1]

Ich möchte zeigen, dass darin auch eine Chance liegt, eine Chance zur radikalen Umgestaltung der Gesellschaft. Dazu werde ich zunächst in einer kurzen Ideengeschichte des Arbeitsbegriffs die Rekonstruktion der damit zusammenhängenden Probleme vornehmen, um dann eine Alternative anzusprechen, deren Schlüsselmoment im Konzept des *bedingungslosen Grundeinkommens* zu finden ist.

2. Arbeit in der Antike – Ausdruck von Ungleichheit

In der Antike, namentlich bei Platon und Aristoteles, verschwindet die Arbeit hinter allgemeineren Begriffen wie dem der Tätigkeit, der Kunstfertigkeit, dem Handwerk etc. Der Arbeitsbegriff wird nicht separat betrachtet, geschweige denn problematisiert. Bei Platon geht es lediglich darum, dass jeder *seine* Arbeit macht, die ihm aufgrund seiner persönlichen Disposition zukommt, damit es in der *Polis* gerecht zugeht.

Auch bei Aristoteles, dem berühmtesten Schüler Platons, spielt Arbeit kaum eine Rolle. Hintergrund des Desinteresses am Arbeitsbegriff ist das Menschenbild. Die aristotelische Anthropologie sieht den Menschen als *ζῷον λογικόν*, als vernunftbegabtes Wesen, das Teil hat am *λόγος*, also an Sprache und Vernunft.[2] Aufgrund der Teilhabe am *λόγος* ist der Mensch aufgefordert, seine Funktion als *ζῷον πολιτικόν*, als ein auf die Gemeinschaft bezogenes Wesen, zu erfüllen: „Dies ist im Verhältnis zu den übrigen Sinneswesen den Menschen eigentümlich, daß sie als einzige von allen ein Gefühl für gut und schlecht, gerecht und ungerecht haben, auf deren Gemeinsamkeit Haus und Staat beruhen.“[3] Der Begriff des *φύσει δούλος* ist bei Aristoteles die Negation dieses Menschenbildes. Er knüpft also die naturgegebene Sklavenrolle an einen vorgeblichen *λόγος*-Mangel. So schreibt er: „Von Natur aus ist der ein Sklave, der einem anderen gehören kann und auch gehört und der nur insofern an der Vernunft teilhat, als er sie von anderen annimmt, sie aber nicht von sich aus besitzt.“[4] Als ein derart nicht-vernunftbegabter und damit zur produktiven Leistung innerhalb der Gemeinschaft unfähiger Mensch ist der Sklave nicht mehr als ein „beseeltes Werkzeug“[5] seines Herrn; ein Umstand, den Aristoteles für „zuträglich und gerecht“[6] hält, solange das Verhältnis von Herr und Sklave eines von Mensch zu Mensch bleibe.[7] Die Frage ist, wie sich Aristoteles' ethischer Anspruch angesichts seiner Anthropologie gewährleisten lässt. Aber das soll nicht das Thema sein. Bis hierher bleibt festzuhalten: Weil die arbeitenden Sklaven keinen Anteil am *λόγος* haben, brauchen die Hüter des *λόγος*, also die Philosophen, sich nicht mit ihnen abzugeben.

3. Arbeit im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit – Zur Ehre Gottes, zum Heil des Menschen

Diese antike Denkweise pflanzt sich für lange Zeit in den Köpfen fort. Die aristotelische Anthropologie ist in der europäischen Geschichte so wirkmächtig wie kaum eine andere Idee.[8] Für den Arbeitsbegriff werden erst im Frühmittelalter neue Perspektiven erschlossen. Arbeit wird als eine besondere Form der Hinwendung zu Gott aufgewertet: „Ora et labora“ (Benedikt). Im christlich-lateinischen Mittelalter geht es fortan im Wesentlichen um die Einbettung der Arbeit in den Rahmen der *caritas*-Ökonomie. In der Vorstellung Thomas von Aquins ist die wirtschaftliche Ungleichheit der vor Gott grundsätzlich gleichen Menschen durch eine karitative Umverteilung des über das Notwendige (*necessarium*) hinausgehenden Vermögens (*superfluum*) zu nivellieren. Wer Almosen geben kann und dies nicht tut, setzt sich dem Vorwurf der *avaritia* (Habsucht) aus, eine der Todsünden (*peccatum mortale*).

In der Frühen Neuzeit wird dann dieses Verständnis von Calvin in entscheidender Weise transformiert: Arbeit wird zum Heilsbringer, zum Teil der Erlösungsgeschichte. Der Christ empfängt und gibt keine Almosen, der Christ arbeitet und schafft Arbeit. Damit wird der Calvinismus zur Triebfeder des aufsteigenden Kapitalismus, der dann vor allem im philosophischen und nationalökonomischen Liberalismus sein theoretisches Gerüst bekommt, bei John Locke und Adam Smith. Bei Locke ist es die Verbindung von Arbeit und Eigentum, bei Smith sind es konkrete Vorstellungen zur Arbeitsorganisation, die den Kapitalismus bis heute konzeptionell prägen. Arbeit rückt damit etwas mehr ins Zentrum theoretischer Diskurse.

4. Lockes Arbeitswertlehre

Bahnbrechend ist Lockes Verbindung von Arbeit, Fleiß und Eigentum in seiner *Arbeitswertlehre*. Aus dem Recht, das jeder Mensch an seinem Körper hat, folgt bei Locke das Recht auf die Früchte, den „Ertrag seines Körpers“ durch Arbeit, denn schließlich ist auch die Arbeit als spezielle Ausdrucksform seiner Körperlichkeit und seines Person-Seins Bestandteil des ursprünglichen immateriellen Eigentums an seiner Person und somit ist das, was die Arbeit hervorbringt, ebenfalls sein persönlicher Besitz, besser: sein *materielles Privateigentum*. Die *Aneignung durch Arbeit* geschieht über ihre Veredelungs- und Individualisierungsfunktion. Durch Eingriff in die Natur wird dieser etwas Eigenes hinzugefügt, das im Zustand der Unberührtheit nicht vorhanden war, wodurch der Arbeitende den auf diese Weise veredelten Teil der Natur zu seinem Eigentum macht, was zugleich bedeutet, dass es dem Zugriff anderer Arbeiter entzogen ist.

Damit wird Arbeit zur eigentlichen Quelle des menschlichen Wohlstands. Fast alle Güter erhalten nach Locke den größten Teil ihres Wertes aus der Arbeit. So verdanken die Produkte des Gebrauchs „in den meisten Fällen neunundneunzig Hundertstel“^[9] der in sie hineingegebenen Arbeit, und nur noch ein Prozent Natur lässt sich in ihnen vorfinden. Locke erläutert diese überspitzt scheinende 99:1-Verteilung am Beispiel von Lebensmitteln und Gebrauchsgegenständen. Betrachte man etwa Brot, Wein und Kleidung, so erklärt er, dass es die investierte Arbeit sei, die ermögliche, dass wir nicht – zumindest nicht ausschließlich – Eicheln essen, Wasser trinken und Felle tragen müssten, Güter also, welche uns die Natur ohne weiteres zur Verfügung stellt, denn „was *Brot* mehr wert ist als Eicheln, *Wein* als

Wasser und *Tuch* oder *Seide* als Blätter, Felle oder Moos, ist ganz und gar der Arbeit und dem Fleiß des Menschen zu danken.“[10] Lockes Eigentumskonzept basiert also auf einer Arbeitswerttheorie, die ökonomische und politische Wirkung entfaltet. Wie eng bei Locke ökonomisches und politisches Denken zusammenhängen, zeigt sich daran, dass er aus der Annahme, der wahre Wert eines Dinges oder des Bodens werde vom Menschen dem *qua natura* fast wertlosen Ding oder Boden hinzugefügt, zentrale Maxime politischen Handelns ableitet: „Dies zeigt, wie sehr eine große Zahl der Bevölkerung der Größe des Herrschaftsgebietes vorzuziehen ist, und daß die Erschließung des Landes und seine richtige Nutzung die große Kunst der Regierung ist.“[11]

Mit dem Geld erfolgt ein Paradigmenwechsel in der Arbeit und der Eigentumsgrenze der Menschen: Sie arbeiten nicht mehr unmittelbar für sich selbst, sondern für den Markt, auf dem sie die Produkte ihrer Arbeit verkaufen können. Der Schritt von der Selbstversorgung zur Marktorientierung ist ein entscheidender in der wirtschaftlichen Entwicklung. Ferner stellt Geld das konstituierende Moment liberalistischer Wachstumsphantasie dar, fällt doch die naturrechtliche Akkumulationsgrenze, die in der unmittelbaren Eigenverbrauchsbestimmung liegt, weg. Denn mit dem Geld kam eine neue Dimension in das ökonomische Spiel der Kräfte: Geld ist beständig, es verdirbt und verfault nicht; man kann es aufheben und in einem großen Maße anhäufen. Dies gab den Menschen die Gelegenheit, ihren Besitz beständiger zu machen und ihn quasi ohne begründetes Limit zu vergrößern. Ob Geld für Locke ein Wohl oder ein Übel ist, wird aus seinem Werk nicht explizit deutlich. Er sieht einerseits kritisch, dass damit die alte naturrechtliche Bescheidenheit verloren ging und neue Habgier Kriege auslöst, andererseits habe der Mensch freiwillig begonnen, eine monetäre Bemessung der Güter vorzunehmen, als Äquivalenzbildung zwischen einem verderblichen und einem nicht-verderblichen Gut. Damit hat er dem Geld einen Eigenwert verliehen, obwohl es nur als Tauschmittel fungiert und damit seinen Wert nur aus der Erwartung des Nutzens dessen, was gegen Geld eingetauscht wird, gewinnen kann. Geld ermöglicht Besitzbildung, und Locke sieht unter den beschriebenen Gegebenheiten ein „Recht“ auf diesen Besitz: „Das aber wage ich kühn zu behaupten: dieselbe Regel für das Eigentum, nämlich daß jeder Mensch so viel haben sollte, wie er nutzen kann, würde auch noch heute, ohne jemanden in Verlegenheit zu bringen, auf der Welt gültig sein, denn es genug Land, das auch für die doppelte Anzahl von Bewohnern noch ausreicht, wenn nicht die Erfindung des Geldes und die stillschweigende Übereinkunft der Menschen, ihm einen Wert beizumessen (durch Zustimmung), die Bildung größerer Besitztümer und das Recht darauf mit sich gebracht hätte.“[12] Durch die

Einführung des beständigen und damit sammelfähigen Geldes sowie des freien Marktes wird nach Locke der Unterschied zwischen armen und reichen Menschen erst möglich. Diesen Unterschied hält Locke mit Blick auf die Freiwilligkeit der Übereinkunft für legitim. Durch diese Übereinkunft, die von allen Menschen getragen wird, hätten sich auch alle mit den *Folgen* der Geldwirtschaft einverstanden erklärt: „Da aber Gold und Silber, die im Verhältnis zu Nahrung, Kleidung und Transportmöglichkeiten für das Leben des Menschen von geringem Nutzen sind, ihren Wert nur von der Übereinkunft der Menschen erhalten haben, [...] ist es einleuchtend, daß die Menschen mit einem ungleichen und unproportionierten Bodenbesitz einverstanden gewesen sind. Denn sie haben durch stillschweigende und freiwillige Zustimmung einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf als er selbst nutzen kann, wenn er nämlich als Gegenwert für den Überschuß an Produkten Gold und Silber erhält [...]. Diese Verteilung der Dinge zu einem ungleichen Privatbesitz haben die Menschen [...] nur dadurch ermöglicht, daß sie Gold und Silber einen Wert beilegten und stillschweigend in den Gebrauch des Geldes einwilligten.“[13]

Die Entstehung und gleichzeitig Rechtfertigung des Privateigentums erfolgt in Locke Arbeitswerttheorie also in zwei Schritten: Zunächst war die Welt Gemeinschaftsbesitz. Aus diesem Gemeinschaftsbesitz eigneten sich die Menschen durch Arbeit die Teile an, die sie selbst nutzen konnten (1. Schritt). Durch die Einführung des Geldes konnten die Menschen ihrem Besitz Dauer verleihen und über die Selbstnutzungsgrenze Güter anhäufen, um die Überschüsse auf dem freien Markt zu verkaufen (2. Schritt).

Lockes Arbeitswerttheorie – Arbeit schafft privates Eigentum und öffentlichen Wohlstand – bildet den Grundstein für die nationalökonomische Theorie des Wirtschaftsliberalismus. Mit der Abkehr von der aristotelischen *oeconomia*, die im christlichen Mittelalter als Güter- und Tugendlehre fortbestand, entsteht bei Locke eine *political economy*, welche die Verteilung des Volkseinkommens nicht mehr als Ergebnis eines individuell vollzogenen, vom Konzept der christlichen *caritas* motivierten Sozialtransfers betrachtet, sondern als gerechtes Resultat der Arbeit, die als Transformationsleistung zum wertstiftenden Moment wird und die prinzipiell jedem offen steht. Damit wird der *Fleiß* zur Moral der *political economy* und das karitative Gnadenbrot wird abgelöst von der gerechten Teilhabemöglichkeit durch Arbeit. Der Wandel von der statischen *caritas*- zur dynamischen *justice*-Konzeption der Wirtschaft wird durch den in der frühen Neuzeit beginnenden Handel und die daraus resultierenden immensen Gewinne angestoßen.

Der Überfluss der Reichen wird den Armen, die arbeiten können, also nicht mehr geschenkt, sondern muss von diesen durch Arbeit bei jenen erworben werden. Oberste Christenpflicht, so könnte man sagen, ist nicht mehr das Almosengeben, sondern die Schaffung von Arbeitsplätzen. Sozial ist also das, was Arbeit schafft, um es auf eine aktuell gebräuchliche Formel zu bringen, die den Sozialtransfer („Almosen“) durch die Schaffung von Möglichkeiten zum eigenständigen Erwerb des Lebensunterhalts („Arbeit“) ersetzen möchte.

5. Smith' Arbeitsteilung

Die unmittelbare Fortsetzung des Lockeschen Arbeitswertansatzes findet sich im Werk des Moralphilosophen und „Vaters der Nationalökonomie“, *Adam Smith*, der mit seinem 1776 erschienen epochalen Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* („Eine Untersuchung der Natur und der Ursachen des Wohlstands der Nationen“) die Nationalökonomie begründet hat. Gleich zu Beginn seines Hauptwerk „Wealth of Nations“ stellt Smith klar, dass er sich in der Tradition Lockes dem Gedanken der Arbeitswerttheorie verpflichtet fühlt: „Die jährliche Arbeit eines Volkes ist die Quelle, aus der es ursprünglich mit allen notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens versorgt wird, die es im Jahr über verbraucht. Sie bestehen stets entweder aus dem Ertrag dieser Arbeit oder aus dem, was damit von anderen Ländern gekauft wird.“[14]

Wie kann nun der Wert dieses Fonds maximiert werden? Smith' Antwort ist die *Arbeitsteilung*. An seinem berühmten *Stecknadelbeispiel* macht er die Vorzüge arbeitsteiliger Produktion deutlich: Ein Arbeiter, der alle Arbeitsschritte der Stecknadelherstellung alleine vollzieht, kann „selbst wenn er sehr fleißig ist, täglich höchstens eine, sicherlich aber keine zwanzig Nadeln herstellen“[15]. Zergliedert man den Herstellungsprozess jedoch „in eine Reihe getrennter Arbeitsgänge“ – Smith kommt auf „etwa 18“ –, so sind „10 Arbeiter imstande, täglich etwa 48.000 Nadeln herzustellen“, denn aufgrund der „sinnvollen Teilung [...] der einzelnen Arbeitsgänge“ sind die Arbeiter zu Experten für ihren Arbeitsschritt geworden und schaffen leicht ein solches, für den Einzelnen unerreichbares Pensum.[16]

Doch nicht nur der „gesteigerten Geschicklichkeit“ der (Fach-)Arbeiter, sondern auch dem verstärkten Maschineneinsatz ist der Produktivitätszuwachs geschuldet. James Watt hatte 1769 die erste Dampfmaschine gebaut, die als Antriebsmaschine für Webstühle, Pressen und

andere mechanische Fertigungseinheiten eingesetzt wurde. Die Verdrängung der menschlichen Arbeitskraft durch die Maschine wird bei Smith noch nicht problematisiert, im Gegenteil: Er führt begeistert aus, dass die Maschinen „die Arbeit abkürzen und erleichtern und einen einzigen Menschen in Stand setzen, die Arbeit vieler zu verrichten“.[17] Sehr wohl aber – das wird häufig übersehen – spricht Smith die negativen Auswirkungen der arbeitsteiligen Wirtschaftsweise auf die Persönlichkeit des Arbeiters in klaren Worten an: „Jemand, der tagtäglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt, die zudem immer das gleiche oder ein ähnliches Ergebnis haben, hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben. [...] So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird [...]. Selbst seine körperliche Tüchtigkeit wird beeinträchtigt, und er verliert die Fähigkeit, seine Kräfte mit Energie und Ausdauer für eine andere Tätigkeit als der erlernten einzusetzen. Seine spezifisch berufliche Fertigkeit, so scheint es, hat er sich auf Kosten seiner geistigen, sozialen und soldatischen Tauglichkeit erworben.“[18] Smith sieht hier den Staat in der Pflicht: „Dies aber ist die Lage, in welche die Schicht der Arbeiter, also die Masse des Volkes unweigerlich gerät, wenn der Staat nichts unternimmt, sie zu verhindern.“[19] Lange vor Marx taucht also bei Smith die Idee der „Entfremdung“ durch Arbeit auf, die dann im 19. Jahrhundert einen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung um die Arbeitsbedingungen bildet, übrigens nicht erst bei Marx: Auch David Ricardo sowie die englischen, französischen und deutschen Frühsozialisten erkennen das Problem, das dann vor allem im Zuge des Taylorismus, also der Fließbandarbeit, offenbar wird.

6. Arbeit im Utopismus – Morus, Campanella, Skinner

Arbeit wird im 20. Jahrhundert zum politischen Kampfbegriff und zugleich zum Thema der Sozialforschung. Dazu gibt es vor allem systemtheoretische Ansätze wie den von Parsons oder den von Luhmann. Dass man damit dem Arbeitsbegriff in seiner Komplexität nicht gerecht werden kann, zeigen neuere Ansätze, die sozialutopische Grundlagen haben und das Konzept der Arbeit zu umfassenderen Konzepten wie „Tätigkeit“ oder „Beschäftigung“ transformieren. Für die These, dass sich dabei auch die gesellschaftliche Konzeption von Tätigkeit ändern muss, also von der „portionierten Erwerbsarbeit“ nach Locke und Smith hin zu unterschiedlichen Formen komplexer Beschäftigung, gibt es eine Tradition: den sozio-politischen Utopismus. Denn im utopischen Denken wird der Gedanke an Arbeitszeitverkürzungen mit dem einer gerechteren Distribution gesellschaftlicher Lasten –

und Arbeit unter den Bedingungen der Wachstumswirtschaft *ist* eine solche Last – verknüpft und zugleich die Kulturalisierung der entstehenden zeitlichen Freiräume angeregt.

Das utopische Denken zeichnet dabei ein Bild von der Zukunft der (Arbeits-)Welt, das aus einer als mangelhaft empfundenen Gegenwart geboren wird. Als Projektion dieser Empfindung in die Zukunft entstehen soziale Raum- bzw. Zeitutopien in Form idealisierter Modelle gesellschaftlich-politischer Organisation, die entweder das „perfekte Gemeinwesen“ abbilden, als eine gegenwärtig sehnsüchtig erwünschte, gleichwohl unerreichbare, zukünftig aber mögliche Form des Zusammenlebens, oder aber – als Negativ-Utopien – die Fehler der Gegenwart konsequent zu Ende denken und die unmittelbaren und mittelbaren Folgen in Katastrophen- und Untergangsszenarien darstellen. In beiden Fällen leisten die Utopisten „Negationsarbeit“, weil sie Gegenbilder zur Wirklichkeit konstruieren. Das Wesen der Utopie könnte man dabei schon in den beiden Bedeutungen des Wortes entdecken: Zum einen bedeutet *ωτοπία* soviel wie „an keinem Ort“ oder „nirgendwo“ und *εύτοπία* etwa „guter Ort“. Es geht bei der Utopie also um den Wunsch, in einer Welt zu leben, die nicht existiert und auch nicht existieren kann, deren Existenz man aber inständig wünscht. Die Utopie ist also mehr als ein geschichtsloser, phantastischer Traum vom Paradies als Erlösungsmythos, denn die Utopie nimmt immer vor dem Hintergrund der Wirklichkeit Gestalt an, wie Ernst Bloch betont: „Die Träume, besser zusammen zu leben, [...] sind [...] nicht beliebig, nicht so gänzlich freisteigend, wie es den Urhebern zuweilen selber erscheinen mochte. Und sie sind untereinander nicht zusammenhanglos, so daß sie nur empirisch aufzuzählen wären wie kuriose Begebenheiten. Vielmehr: sie zeigen sich in ihrem scheinbaren Bilderbuch- oder Revuecharakter als ziemlich genau sozial bedingt und zusammenhängend“[20]. Die Bilder einer „guten, gerechten und glücklichen Vergesellschaftungspraxis sind nur plausibel als Gegenbilder zu den unmenschlichen, ungerechten und unglücklich machenden Entwicklungen in der realen konkreten Gesellschaft, die sie kritisieren“[21]. Besonders deutlich tritt dieser Duktus in den bedeutenden Utopien der Renaissance zu Tage, etwa bei Thomas Morus und bei Tommaso Campanella.

Die als Reisebericht konzipierte Schrift *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, kurz: *Utopia* von 1516 gilt als Morus' Hauptwerk, mit dem er zugleich die Utopie als literarische Gattung begründet. Darin verarbeitet Morus, englischer Staatsmann und Humanist, 1535 wegen Hochverrats zum Tode verurteilt und hingerichtet, sowohl den Anspruch Platons, einen Idealstaat zu entwerfen, als auch den Duktus der epikureischen

Schule, der sich in der Gleichförmigkeit der Utopier zeigt, die jedes äußere Unterscheidungsmerkmal abgeschafft haben. Das Gleichheitsparadigma bringt so etwas hervor wie eine „kommunistische Monarchie“, deren hierarchisches System paternalistischer Sippen für eine flächendeckende Einbeziehung aller Bewohner in gesellschaftsbildenden Bereichen (Politik, Bildung, Wirtschaft) sorgt. Die Kehrseite der Uniformiertheit, die aus einem gleichheitsorientierten Gerechtigkeitsbegriff erwächst, ist ein starrer Anti-Individualismus, der – wie schon in Platons Stände-Staat – keinen Raum bietet für ein Anders-Sein, ein Kennzeichen idealer Staatskonzepte mit Absolutheitsanspruch, in dem nicht nur der Utopismus-Kritiker Karl Popper die Vorlage für die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts erkennt. Der Text der *Utopia* ist in zwei Abschnitte gegliedert, der erste Teil enthält eine satirische Kritik an den realen ökonomischen Zuständen im England des beginnenden 16. Jahrhunderts, der zweite Teil schildert das ideale Gemeinwesen auf der nahe Sri Lanka künstlich angelegten Insel Utopia, eine perfekt organisierte Gesellschaft, die in der Glückseligkeit das Höchste Gut sieht und vorführt, wie man dieses erreichen kann. Davon berichtet der Seefahrer Raphael Hythlodæus, angeblich ein Gefährte Amerigo Vespuccis. Der Name des fingierten Berichterstatters Raphael Hythlodæus ist dabei mit Bedacht gewählt, weil er die Ambivalenz Utopias kennzeichnet: Raphael bedeutet soviel wie „heilbringender Arzt“, Hythlodæus setzt sich aus den griechischen Wörtern ὑψηλός („Geschwätz“, „Unsinn“) und δάϊος („erfahren“, „bewandert“) zusammen und bedeutet somit etwa „erfahrener Fachmann für unsinniges Geschwätz“. Morus möchte also schon im Namen des Erzählers andeuten, dass die Ausführungen teils heilsamen, teils unsinnigen Charakter haben, was in der grundlegenden Gegenüberstellung von Wünschenswertem und Unwirklichem gerade dem Wesen der Utopie entspricht. Die Signifikanz der Namensgebung erfährt im übrigen bei allen wichtigen Eigennamen eine Fortsetzung: Der Name der Hauptstadt Utopias, *Amaurotum*, ist abgeleitet vom Griechischen ἀμαυρός, was soviel bedeutet wie „dunkel“, „nebulös“, „unsichtbar“, ein Hinweis auf die Nichtexistenz einer solchen Stadt. Der wichtigste Fluss der Insel heißt *Anydrus*. Auch dieser Name ist ein Fingerzeig auf die Unwirklichkeit Utopias, denn das griechische Wort ἀνυδρος bedeutet „wasserlos“, „trocken“. Mit all diesen gezielten Anspielungen verdeutlicht Morus den unwirklichen Charakter seines Gesellschaftsentwurfs.

Campanella, italienischer Philosoph und Dominikanermönch, 1591 wegen Ketzerei angeklagt, verurteilt und eingesperrt, versucht, Morus' Utopie zu perfektionieren, und entwickelt mit dem *Sonnenstaat* (*La Città del Sole*, 1602)[23] ein idealisiertes Programm seiner eigenen politischen Aktionen. Er konzipiert seinen Entwurf literarisch als Dialog zwischen dem

Großmeister der Hospitaliter und einem genuesischen Seefahrer. Die Insel, auf dem der Sonnenstaat errichtet wurde, liegt ähnlich isoliert und fern der europäischen Realität wie die Insel Utopia, so dass sie nur als Ergebnis der Seefahrt entdeckt werden konnte. Wie bei Morus ist die Macht des Staates eine totale, die keinen Platz für Abweichler duldet und bis ins Privateste hineinragt. Das Privateigentum ist wie in Utopia abgeschafft und damit – so Campanellas Vorstellung – zugleich dem Sittenverfall Einhalt geboten. Staatstragend sind bei Campanella priesterliche Philosophen und Wissenschaftler, die als ‚Priesterrat‘ absolute Vollmachten innehaben. Der „Sol“ wird als diesem Priestergremium untergebener Herrscher von drei weiteren Priestern unterstützt, die für Macht („Pon“), für Weisheit („Sin“) und für Liebe („Mor“) zuständig sind. Nichts wird in dieser Theokratie dem Zufall überlassen: Die Sonnenstaatler sind zur Beichte verpflichtet, die den Herrschenden zur Informationsbeschaffung und als Meinungsbarometer dient. Selbst Eheschließung und Familienplanung sind im Sonnenstaat öffentliche Angelegenheiten, was zu ambitionierten Formen einer staatlich kontrollierten Eugenik führt. Was für Morus die Terminologie, das ist für Campanella die Zahlenmystik. Gezielt setzt der kabbalistisch bewanderte Mönch symbolische Zahlen wie drei (Zahl der ‚Ressortleiter‘ des Sol), sieben (Zahl der in konzentrischen Kreisen angelegten Mauern, welche dem Staat die äußere Form geben) oder 24 (Zahl der Mitglieder des Priesterrates) ein.

Beiden ist die Neugestaltung der Arbeitswelt wichtig, insbesondere die radikale Verkürzung der Arbeitszeit: Das Arbeitvolumen ist extrem gering; von sechs Stunden täglich in Utopia bis vier Stunden im Sonnenstaat – auch hier ist wieder Campanellas Bemühungen um Vervollkommnung des Morus-Entwurfs zu erkennen. Effizienz, Bedürfnis- bzw. Konsumreduktion und die Beteiligung aller Menschen am Arbeitsprozess machen diese Werte möglich. Deutlich formuliert Morus in diesem Zusammenhang die Ablehnung gegenüber Schmarotzertum und Müßiggang, Eigenschaften, die bei der Diagnose der frühneuzeitlichen Gesellschaft den Adligen attestiert werden und die – neben der grundsätzlichen Kritik an der auf Privateigentum basierenden kapitalistischen Wirtschaftsweise – verantwortlich gemacht werden für das Elend der Masse. Der Arbeitsbegriff ist damit nicht mehr geprägt vom stetigen Auseinanderdriften von unproduktiven Eignern und schuftenden Arbeitern, von unnützem Luxus auf der einen und bitterer Not auf der anderen Seite. Statt dessen werden neue Formen des Arbeitens definiert, die bedarfs- und gemeinwesenorientiert sind. Dass dies gar nicht so utopisch ist, erhellt sich aus den Worten Thomas Morus’, der vor rund einem halben Jahrtausend schreibt: „Weil nämlich die Utopier nur sechs Stunden bei der Arbeit sind, könnte

man vielleicht der Meinung sein, es müsse daraus ein Mangel an lebensnotwendigen Arbeitsprodukten entstehen. Weit gefehlt! Im Gegenteil genügt diese Arbeitszeit nicht nur zur Herstellung des nötigen Vorrats an allen Erzeugnissen, die zu den Bedürfnissen und Annehmlichkeiten des Lebens gehören, sondern es bleibt sogar noch davon übrig. Auch ihr werdet das begreiflich finden, wenn ihr euch überlegt, ein wie großer Teil der Menschen bei anderen Völkern untätig dahinlebt.“[24] Hier fällt die egalitaristische Arbeitsorganisation auf, die im Kontrast zu Platons berufsständischer Kastengesellschaft steht. Die Landwirtschaft als Sinnbild einer schlichten Grundversorgung wird zum Zentrum des Wirtschaftslebens. Es gibt eine allgemeine Arbeitspflicht. Jeder arbeitet auf den Feldern und Äckern mit, entweder in mehr oder weniger selbstverwalteten Hausgemeinschaften (Morus) oder unter zentraler staatlicher Planungshoheit (Campanella). Somit kann die individuelle Arbeitsleistung auf sechs (Morus) bzw. vier (Campanella) Stunden täglich abgesenkt werden. Die entstehende Freizeit wird mit wissenschaftlicher und schöngeistiger Beschäftigung ausgefüllt, wobei durch diese Intensivierung der Bildung eine neue Kultur des Miteinanders entsteht: Morus nimmt den Bildungsoptimismus der Hochaufklärung vorweg, indem er unterstellt, Menschen könnten durch Bildung von rohen zu moralischen Wesen erzogen werden. Der primitiv-agrarische Charakter Utopias macht eine spätere Ausdehnung der Arbeitszeit unwahrscheinlich. In dem basalen Zivilisationsduktus deutet sich der Nachteil dieses Systems an, doch im Gegenteil: Die Einfachheit, die an das (ideale) klösterliche Leben erinnert, führt nach Morus nicht nur zu gewissem Wohlstand für alle, sondern gar zur Befreiung der ehemals notleidenden Massen. Doch auch die Upper-Class scheint von ihrer Geldgier befreit, denn in Utopia werden Edelmetalle verachtet. Gold, Sinnbild des Reichtums, wird zum fast wertlosen Gebrauchsmetall degradiert, aus dem Morus die Utopier „Nachtgeschirre und lauter Gefäße für schmutzigste Zwecke“[25] fertigen lässt.

Interessante Ansätze in Richtung Arbeitszeitverkürzung bietet auch eine Utopie des 20. Jahrhunderts, Burrhus Frederic Skinners *Futurum Zwei* von 1946.[26] In der nach den Konditionierungsregeln des Behaviorismus konzipierten Modellsiedlung beträgt die tägliche Arbeitszeit durchschnittlich vier Stunden. Die zu einem herkömmlichen Acht-Stunden-Tag fehlenden vier Stunden werden wie folgt argumentativ kompensiert: Eine Stunde gewinne man dadurch, dass man bei vierstündiger Arbeit ausgeruhter starte und dann rascher und geschickter zu Werke gehe, eine weitere Stunde durch die höhere Motivation, die sich einstelle, wenn man „in eigener Sache“, „auf eigene Rechnung“ arbeite, wie dies in *Futurum Zwei* der Fall ist. Hier wird deutlich, dass sich das einzelne Mitglied von *Futurum Zwei* ganz

und gar mit dem Gemeinwesen identifiziert. Eine dritte Stunde sei dadurch herauszuschlagen, dass alle arbeiten, nicht nur einige. Dies ist der entscheidende Hinweis auf das Problem der Arbeitslosigkeit, die sich mit Arbeitszeitverkürzung zumindest teilweise beseitigen lässt. Ferner falle die vierte Stunde weg, wenn man auf überflüssige und unsinnige Tätigkeiten – v. a. im Dienstleistungsbereich – verzichtet. Man geht dabei einer selbst gewählten Beschäftigung nach, für die es kein Geld, sondern „Werkguthaben“ gibt. Effizienz, Bedürfnis- und in der logischen Folge Konsumreduktion sowie die gerechte Beteiligung *aller* am Arbeitsprozess, machen diese utopische Zeitwirtschaft möglich. Verzicht und Einschränkung, das ist entscheidend, sorgen für stabile ökonomische Verhältnisse, die einen gewissen Wohlstand für alle bedeuten, der die negativen Folgen der Armut behebt. Auch bei Skinner steht die Kultur hoch im Kurs: die frei gewordene Zeit wird für Konzerte und Lesungen genutzt. Konsequenz dieses reduzierten Arbeitsvolumens ist also, dass man einer ansprechenden, fair vergüteten und sinnvollen Tätigkeit zum Wohle des Gemeinwesens nachgeht. Die nötige Bedürfnisreduktion wird nicht als Makel empfunden, sondern wie bei Morus als Einfachheit verklärt. Durch die Effizienz der Arbeits- und Wirtschaftsorganisation sei mit einer Verringerung des Lebensstandards nicht zu rechnen, im Gegenteil: Futurum Zwei biete einen Zuwachs an Lebensqualität, der so manchen herkömmlichen Kompensationskonsum – z. B. den von Alkohol aus Gründen der Langeweile oder des Missmuts – überflüssig mache, so dass weiterer Spielraum für Arbeitszeitverringerung bzw. Lebensstandardanhebung besteht.

7. Reduktion und Redistribution von Arbeitszeit – Gorz' 1000-Stunden-Jahr

Ist der Gedanke, mit Arbeitszeitverkürzungen zur gerechteren Distribution gesellschaftlicher Lasten ein so „utopischer“, dass er nicht realisiert werden kann, dass es nicht einmal lohnt, sich weitere Gedanken über eine Aktualisierung zu machen? Ich denke, dass in Zeiten von Massenarbeitslosigkeit das makroökonomische Ziel der Vollbeschäftigung, das ja immer noch besteht, wenn überhaupt, dann nur mit Arbeitszeitverkürzungen erreichbar ist. Insoweit erscheint mir eine Aktualisierung nicht nur lohnenswert, sondern notwendig. Zu berücksichtigen ist dabei die Tatsache, dass der Fokus vom kollektivistischen Zwang des utopischen Gemeinwesens (*alle müssen arbeiten*) zur individualistischen Perspektive der Schaffung von Möglichkeiten in der realen Gesellschaft (*jeder darf arbeiten*) übergeht und dies unterstellt, dass (fast) *jeder arbeiten will*, der *arbeiten kann* – eine gleichfalls

idealisierende Annahme, die den Utopiegehalt der Vorschläge zur Arbeitszeitverkürzung nicht unbedingt verringert. Dennoch geht an Arbeitszeitverkürzung kein Weg vorbei.

André Gorz hat in diesem Sinne einen konkreten Vorschlag zur Umsetzung einer radikalen Verkürzung der individuellen Arbeitszeit gemacht und sich für eine „allmählich bis auf 1000 Stunden pro Jahr fortschreitende Arbeitszeitverkürzung“[27] ausgesprochen. Diese Einführung eines 1000-Stunden-Jahres läuft auf einen 4-Stunden-Tag bzw. eine 20-Stunden-Woche und damit auf eine Teilung des Arbeitsplatzes hinaus. Arbeit wird auf diese Weise im Sinne eines sozial-egalitaristischen Ansatzes gerechter verteilt, Arbeitszeitverkürzung schafft zudem „noch nie dagewesene Freiheitsmöglichkeiten“[28]. Gorz, der Sartres Befreiung *in* der Arbeit in eine Befreiung *von* der Arbeit transformiert, meint dazu ferner: „Das Ziel einer Gesellschaft, in der ein(e) jede(r) weniger arbeitet, damit alle Arbeit finden und besser leben können, wird somit heute zu einem der wichtigsten Faktoren [...] der Erneuerung sozialer Freiheitsbewegungen.“[29]

Ganz im Sinne der Utopietradition setzt Gorz dabei auf den Wegfall von Dienstleistungen und eine „Kultur des Gebens“ als Kompensationsfaktoren, d. h. in einer solchen „1000-Stunden-Gesellschaft“ „müssen diejenigen Dienstleistungen, die den Zeitmangel zum Grund und die Einsparung von Zeit zum Zweck haben, an Wichtigkeit verlieren und zugunsten von Tätigkeiten weichen, deren Ziel es ist, Zeit zu verausgaben und sich am Tun und am Geben mehr als am Konsum und Erhalten zu freuen. Eine Politik der Arbeitszeitverkürzung muß ausdrücklich auf größere Selbsttätigkeit angelegt sein; sie darf folglich die freigesetzte Zeit nicht der Kolonisierung durch Freizeitindustrie und Warenkonsum überlassen.“[30] Auffällig ist hier zum einen die „größere Selbsttätigkeit“, die dem Anti-Individualismus der Utopien gegenübergestellt wird, zum anderen die Absage an eine „Konsum- und Freizeitgesellschaft“ herkömmlichen Zuschnitts, also einer Gesellschaft unter den Vorzeichen einer kolonialisierenden Freizeitindustrie, die von der wiedererrungenen Freiheit nur wenig übrig lässt. Statt dessen werden die neu verfügbaren Zeitkontingente zur Verbesserung der Lebensbedingungen eingesetzt: „Die Zeit der Nicht-Arbeit ist dann nicht mehr notwendigerweise bloße Zeit zum Ausruhen, für Erholung, Zerstreuung und Konsum; sie dient nicht mehr zur Kompensation der Mühen, Zwänge und Frustrationen der Arbeitzeit“, sie kann „von Tätigkeiten ausgefüllt werden, die man ohne ökonomische Zwecksetzung unternimmt und die das Leben des einzelnen sowie der Gemeinschaft bereichern.“[31] Hier ist er einerseits wieder auf der kollektivistischen Linie Morus', Campanellas und Skinners,

denn die Zeit wird *auch* der Gemeinschaft zur Disposition gestellt, etwa in Form sozialer Tätigkeit, Betreuungstätigkeit etc. Dies markiert jedoch zugleich den Übergang von der (kapitalistischen) Arbeitsgesellschaft zur (postkapitalistischen) Tätigkeitsgesellschaft. Die finanzielle Kompensation könnte zum einen über Einsparungen der Sozialkassen erfolgen, die an Arbeitgeber und Arbeitnehmer gleichermaßen weitergegeben werden und zum anderen über die Verantwortung des Einzelnen, dessen Konsumgewohnheiten sich freilich der neuen Situation anpassen müssen. Das könnte dadurch motiviert werden, dass der Gewinn für alle deutlich wird: Mehr Freizeit und weniger Geld für die einen, weniger Freizeit und mehr Geld für die anderen. Letztlich wird das utopistische Programm aber „utopisch“ bleiben, wenn nicht durch zusätzliche staatliche Unterstützungsleistungen für einen zumindest partiellen Lohnausgleich gesorgt wird.

8. Das bedingungslose Grundeinkommen

Reduktion und Redistribution von Arbeitszeit sind erste Schritte auf dem Weg zu einer Wirtschaft, die dem Wachstum und der Erhöhung des Profits entsagt und auf Nachhaltigkeit und eine Verbesserung der Lebensbedingungen umstellt. Einen Schritt weiter zu gehen hieße, Arbeit bzw. Tätigkeit grundlegend umzuwidmen und vom Erwerb zu trennen. Viel diskutiert wird in diesem Kontext derzeit das *bedingungslose Grundeinkommen*, mit dessen Einführung endgültig ein neuer Gesellschaftsvertrag geschlossen und der Übergang zu einer neuen Gesellschaftsform ermöglicht würde, indem der über Calvin, Locke und Smith tradierte Arbeitsethos überwunden und das wirtschaftspolitische Ziel der „Vollbeschäftigung“ *ad acta* gelegt wird. Im folgenden soll es mir ausschließlich um das Prinzip der Bedingungslosigkeit gehen, nicht um die Praktikabilität bzw. die Vor- und Nachteile verschiedener diskutierter Modelle des bedingungslosen Grundeinkommens, die z. T. erheblich voneinander abweichen.

Das bedingungslose Grundeinkommen wird bereits bei Morus erwogen. In Utopia dient es zur Senkung der Diebstahlsrate. Morus hatte erkannt, dass noch so drakonische Strafen niemanden vom Diebstahl abhalten können, solange nicht dessen eigentliche Ursache, die Armut, behoben ist. Das bedingungslose Grundeinkommen spielt auch in Gorz' Vorstellungen eine zentrale Rolle. Das von ihm befürwortete garantierte und ausreichende Grundeinkommen soll dessen Empfänger nicht mehr zu jeder beliebigen Arbeit unter allen Bedingungen zwingen (wie wir es in Deutschland unter dem „Hartz-IV“-Regime erleben), sondern es zielt gerade auf die prinzipielle Befreiung von den Zwängen des Arbeitsmarktes.

Es soll den Menschen ermöglichen, unwürdige Arbeit bzw. unwürdige Arbeitsbedingungen abzulehnen. Durch das bedingungslose soziale Grundeinkommen entstehe eine „Gesellschaft, in der die Notwendigkeit der Arbeit sich *als solche* nicht mehr bemerkbar macht, weil jeder von Kindheit an von einer Fülle künstlerischer, sportlicher, wissenschaftlich-technischer, kunstgewerblicher, politischer, philosophischer, ökosophischer und kooperativer Aktivitäten beansprucht und mitgerissen wird.“[32] Dieses neue Modell, in dem die Konstitute der demokratischen Gesellschaft, *Freiheit* und *Menschenwürde*, durch die Gewährleistung der Lebensgrundlagen in Verbindung mit der Schaffung erweiterter Möglichkeitsräume für neue Formen kultureller Lebensgestaltung geschützt und dauerhaft gesichert werden sollen, wird unter diesen Maßgaben von Bernhard H. F. Taureck aufgegriffen und expliziert.

Taurecks Ausgangsposition lautet lapidar: „Wer nicht arbeitet, *ist* arbeitslos, wer arbeitet, *wird* arbeitslos.“[33] Daher gibt es nur einen Ausweg aus dem Dilemma von entwürdigender Frustration und Angst: „Wenn es um ein Ende der Zukunftsängste geht, die auf der Unsicherheit der Arbeitsverhältnisse beruhen, so ist eine konsequente Abkehr erforderlich von jener Verbindung von Arbeit mit Erwerb.“[34] Konkret fordert er eine Daseinssicherung für alle, jenseits bedingter staatlicher Alimentation: „Jedem Einwohner ist als Unterstützung bei seiner freien Selbst-Positionierung lebenslang eine an keine einschränkenden Bedingungen geknüpfte Existenzsicherung zu zahlen, die ihm ohne Lohnarbeit mühelos zu leben ermöglicht und bei der es ihm selbst überlassen bleibt, ob er zusätzlich einer entlohnten Arbeit nachgeht oder nicht.“[35]

Das Grundeinkommen als Kompensation von Schlechterstellung erinnert an Rawls Modell in seiner *Theory of Justice*, das von Dworkin scharf kritisiert wird. Das rawls'sche Differenzprinzip, nach dem Ungleichheiten nur dann zulässig sind, wenn sie zum Vorteil der am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitglieder ausfallen, führe nämlich, so Dworkin, zu einer pauschalen Umverteilung, die unabhängig von den Gründen der Schlechterstellung passiere. Diese Bedingungslosigkeit, die beim Grundeinkommen zum Prinzip wird, Sorge für Abhängigkeit und Trägheit und damit für die Unfähigkeit, das eigene Leben selbstbestimmt zu führen.[36] Damit wäre gerade das bedroht, was Gorz, Taureck und andere Verfechter des bedingungslosen Grundeinkommens zu schützen beabsichtigen: Freiheit und Menschenwürde. Taureck hält die Kraft der Kultur dagegen, ganz im Einklang mit der frühneuzeitlichen Utopietradition (Bildungsideal), mit Skinners autarkem Kulturbetrieb und mit Gorz, der immer wieder die schöpferische Qualität der von der Logik des Marktes

entbundenen selbstbestimmten Tätigkeit hervorhebt. Taurecks These lautet: Nur als kulturschaffend kann sich der Menschen wirklich frei entfalten. Aus der neuen sozialen Sicherheit erwächst für Taureck eine neue Dimension von Kultur, die allein in der Lage ist, dem Menschen Freiheit und Würde zu bewahren: „Es könnten dann, weil niemand mehr von Sorgen um seine Unversorgtheit verzehrt würde, Filme gedreht werden, die noch nie gedreht wurden, Romane geschrieben werden, die noch nie geschrieben wurden, Erkundungen unserer selbst erfolgen, die uns bisher unbekannt blieben, Entdeckungen einander abwechseln, die noch nicht einmal geahnt wurden. Die materiale Freisetzung unserer Selbst-Positionierungen würde uns vor uns selbst würdiger erscheinen lassen.“[37]

9. Kulturelle Demokratie

Für Taureck ist das bedingungslose Grundeinkommen die Basis der *kulturellen Demokratie*. Kulturelle Demokratie als Kompromissformel zwischen dem glücksstatischen Heil von oben (Utopismus) und der indifferenten Rechtsdynamik von unten (Kontraktualismus), eine Formel, mit der wohl auch Utopie-Kritiker Popper leben könnte, weil der von ihm kritisierte Anti-Individualismus, die geschlossene Gesellschaftsstruktur, die Unfreiheit, das Opfern der jetzigen Generation zugunsten des Glücks der nächsten hier nicht mehr bestimmend sind und es ja gerade auch um die poppersche Zielgruppe geht, also um Menschen, „die heute in unserer Mitte leiden“[38]. Es sollte also wieder möglich werden, freiheitlich und zugleich „utopisch“ zu denken, denn „[w]eder intolerante Unterdrückung und doktrinäre Bevormundung noch Gleichgültigkeit und ‚repressive Toleranz‘ helfen der Gesellschaft weiter“[39].

10. Zusammenfassung

Schließlich seien die Erträge der Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte und der utopistischen Tradition zusammengefasst.

(1) *Arbeitszeitverkürzung, die Abwertung wirtschaftlicher und die Aufwertung nicht-wirtschaftlicher Tätigkeiten sowie ein bedingungsloses Grundeinkommen sind Elemente einer Re-Organisation von Arbeits- und Lebenszeit jenseits ökonomischer Verwertungslogik.* Offen bleibt, wie sich diese Ideen umsetzen lassen, wobei die Schwierigkeiten nicht nur in praktischen Fragen bestehen (etwa im Hinblick auf die Finanzierbarkeit), sondern

insbesondere darin, geeignete Strategien zur Ausprägung eines kollektiv geteilten Willens zur Überwindung tradierter Wertsysteme zu entwickeln, um die Grundlage dafür zu schaffen, den Menschen neu in den Blick zu nehmen und seinem eindimensionalen, ökonomisch orientierten Selbstbild den Facettenreichtum einer umfassenderen Perspektive gegenüberzustellen. Offenkundig ist hingegen, was daraus folgt: Wird bis dato vornehmlich die bezahlte Arbeitstätigkeit ins Zentrum der Reflexion über Menschen und deren Bezug zur Gesellschaft gerückt, ermöglicht diese neue Sichtweise die Ausübung unbezahlter, gleichwohl aber bereichernder, erfüllender Tätigkeiten ohne Prestigeverlust und damit die angestrebte Aufwertung von Lebenszeit.

(2) Der Aufwertung von Lebenszeit, die nicht mit bezahlter Tätigkeit verbracht wird, geht das Ende des Paradigmas der Erwerbsarbeit als vorrangige, wenn nicht gar einzige Größe menschlicher Selbstvergewisserung voraus. Erst wenn die Würde des Menschen unabhängig von den Rahmenbedingungen seiner Erwerbssituation gesehen wird und aus dieser Entflechtung die Freiheit aller Menschen zur unbedingten Teilhabe am gesellschaftlichen Leben folgt, kann der Ansatz des bedingungslosen Grundeinkommens in der kulturellen Demokratie erfolgreich sein und diese ihrerseits die Entwicklung in Richtung einer neuen Gesellschaftskonstitution festigen.

Anmerkungen:

- [1] Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2002, S. 13.
- [2] Aristoteles: *Politik*, 1253a.
- [3] Arist.: *Politik*, 1253a.
- [4] Arist.: *Politik*, 1254a.
- [5] Arist.: *Politik*, 1253b.
- [6] Arist.: *Politik*, 1254a.
- [7] Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, V. 1161b f.
- [8] Vgl. Josef Bordat: *Der Fremde als „Barbar“*. *Zur Ideengeschichte eines Kampfbegriffs*. In: Rimmel, A. (Hg.): *Ent-Fremdung*. Bernstein-Preisaufgaben (Bd. 2). Bonn 2010 (in Vorbereitung).
- [9] John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hg. v. Euchner, W. Frankfurt a. M. 1977, S. 225 (II, 40).
- [10] Locke: *Zwei Abhandlungen*, S. 226 (II, 42).
- [11] Locke: *Zwei Abhandlungen*, S. 226 (II, 42).
- [12] Locke: *Zwei Abhandlungen*, S. 222 (II, 36).
- [13] Locke: *Zwei Abhandlungen*, S. 230 f. (II, 50).
- [14] Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München 1993, S. 3.
- [15] Smith: *Wohlstand der Nationen*, S. 9.
- [16] Smith: *Wohlstand der Nationen*, S. 10.
- [17] Smith: *Wohlstand der Nationen*, S. 10.
- [18] Smith: *Wohlstand der Nationen*, S. S. 662 f.
- [19] Smith: *Wohlstand der Nationen*, S. 663.
- [20] Ernst Bloch: *Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozialutopien*. Reinbek bei Hamburg 1969, S. 15.
- [21] Thomas Gil: *Gestalten des Utopischen. Zur Sozialpragmatik kollektiver Vorstellungen*. Konstanz 1997, S. 32.

- [22] Thomas Morus: *Utopia*. In: Der utopische Staat. Übers. und hg. von Heinisch, K.-J. Reinbek bei Hamburg 1960, S. 7-110.
- [23] Tommaso Campanella: *Sonnenstaat*. In: Der utopische Staat. Übers. und hg. von Heinisch, K.-J. Reinbek bei Hamburg 1960, S. 111-169.
- [24] Morus: *Utopia*, S. 56.
- [25] Morus: *Utopia*, S. 66.
- [26] Burrhus F. Skinner: *Futurum Zwei. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg 1988.
- [27] André Gorz: *Kritik der ökonomischen Vernunft*. Hamburg 1994, S. 328; *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt a. M. 2000, S. 135.
- [28] Gorz: *Arbeit*, S. 161.
- [29] Gorz: *Kritik*, S. 318.
- [30] André Gorz: *Und jetzt wohin? Zur Zukunft der Linken*. Berlin 1991, S. 165.
- [31] Gorz: *Kritik*, S. 328.
- [32] Gorz: *Arbeit*, S. 133.
- [33] Bernhard H. F. Taureck: *Die Menschenwürde im Zeitalter ihrer Abschaffung. Eine Streitschrift*. Hamburg 2006, S. 78.
- [34] Taureck: *Menschenwürde*, S. 80.
- [35] Taureck: *Menschenwürde*, S. 113.
- [36] Ronald Dworkin. *Moral und Recht und die Probleme von Gleichheit und Freiheit*. In: H. Pauer-Studer: *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*. Frankfurt a. M. 2000, S. 153-182.
- [37] Taureck: *Menschenwürde*, S. 81.
- [38] Karl R. Popper: *Utopie und Gewalt*. In: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis (Bd. 2)*. Tübingen 1997, S. 524.
- [39] Iring Fetscher: *Was ist eine Utopie? Oder: Zur Verwechslung utopischer Ideale mit geschichtsphilosophischer Legitimationsideologie*. In: Saage, R. (Hg.): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* Darmstadt 1992, S. 58-62, hier: S. 62.