

Angelika Krebs

Why Mothers Should Be Fed

Eine Kritik an Van Parijs

Abstract: This paper reconstructs Van Parijs' core argument for an unconditional basic income and presents three objections against it. The first and most theoretical objection attacks the egalitarian basis of Van Parijs' argument and suggests an alternative, humanitarian theory of justice. The second and third more concrete objections accuse Van Parijs of selling-out the right to work as well as the right to recognition of work, for example of family work. The conclusion drawn from these three objections, however, is not that an unconditional basic income cannot be defended. Instead the paper ends by indicating an alternative, humanitarian argument for an unconditional basic income.

0. Einleitung

Philippe Van Parijs' Artikel „Why Surfers Should Be Fed“ (1991) und ausführlicher noch sein Buch *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (1995) präsentieren die bis dato wohl ausgefeilteste moralische Begründung des Rechtes auf ein Grundeinkommen (vgl. daneben Ropohl 1985; 1992; Meade 1993; Hamminga 1995; Offe 1995; Margalit 1996; Goodin 1998; Groot 1999; Koller 2000 sowie die Autoren in dem von Van Parijs 1992 herausgegebenen Sammelband *Arguing for Basic Income*). Unter einem ‚Grundeinkommen‘ versteht man gewöhnlich ein existenzsicherndes Einkommen, das einem und einer jeden unabhängig von Arbeit oder Arbeitswilligkeit zusteht. Van Parijs pflegt jedoch einen etwas anderen und spezielleren Gebrauch des Begriffes ‚Grundeinkommen‘. Ihm geht es um ein in viererlei Hinsicht – 1. Arbeit oder Arbeitswilligkeit, 2. Bedürftigkeit, 3. Haushaltssituation (z.B. alleinlebend oder in der Familie) und 4. Wohnort (z.B. teure Stadt oder billiges Land) – unbedingtes Einkommen, das allerdings nicht notwendig existenzsichernd sein muß (1995, 34). Dennoch glaubt Van Parijs mit seiner Begründung des Rechtes auf ein Grundeinkommen zumindest für Wohlstandsgesellschaften ein Grundeinkommen in existenzsichernder Höhe rechtfertigen zu können.

Die Frage, die sich Van Parijs in seinem Buch stellt, ist, wie der Titel des Buches schon anzeigt, weiter als nur die Frage nach der Rechtfertigung eines Grundeinkommens. Sie lautet: Kann die Linke gegen den rechten Libertarianismus etwas setzen, und wenn ja, soll es Kapitalismus oder Sozialismus sein? Van Parijs' Antwort auf diese Frage ist, daß die Linke gegen den verengten Freiheitsbegriff der Libertären wie Friedrich Hayek (1960), Robert Nozick (1974) oder James

Buchanan (1985) einen weiten Begriff ‚realer Freiheit‘ setzen kann, der neben Sicherheit und Eigentum an der eigenen Person die Gelegenheit (und damit auch die Mittel) zu tun, was man möglicherweise tun möchte, umschließt (Kapitel 1). Gerechtigkeit als Garantie gleicher, genauer: ‚leximiner‘, realer Freiheit für alle verlange ein möglichst hohes Grundeinkommen. Das Leximin-Prinzip ist eine Verfeinerung des Rawlsschen Differenzprinzips und sieht, wie dieses, Abweichungen vom Ziel strikter Gleichverteilung vor, wenn dadurch die absolute Position der am schlechtesten Gestellten angehoben wird. Damit müsse ein gerechter Staat nicht allen ein strikt gleiches Einkommen zukommen lassen, sondern nur ein möglichst hohes (gleiches) Grundeinkommen (Kapitel 2). Einwänden gegen die Grundeinkommensforderung, insbesondere den Vorwurf, die grundeinkommenbeziehenden, arbeitsscheuen ‚Surfer‘ beuteten die arbeitende Bevölkerung aus, begegnet Van Parijs in den Kapiteln 3–5. Da der Kapitalismus, klassisch definiert über Privateigentum an Produktionsmitteln, einen Effizienzvorteil (‚Innovate or perish‘) vor dem Sozialismus habe, könne er ein höheres Grundeinkommen und damit mehr reale Freiheit für alle schaffen. Die linke Alternative zum rechten Libertarianismus müsse daher kapitalistisch ausfallen (Kapitel 6).

Im folgenden sei Van Parijs’ Gerechtigkeitsargument für ein substantielles Grundeinkommen zunächst in seinen Grundzügen rekonstruiert (1) und dann in dreierlei Weise kritisiert (2). Die Kritikpunkte werden sein: erstens ein überzogenes Gleichheitsprinzip, zweitens ein Ausverkauf des Rechtes auf Arbeit und drittens eine mangelnde Sensibilität gegenüber der Verletzung des Rechtes auf Anerkennung von Arbeit, zum Beispiel von Familienarbeit. Es ist der letzte Kritikpunkt, auf den der Titel dieses Textes „Why Mothers Should Be Fed“ anspielt. Im Schlußteil (3) sei schließlich dargelegt, wie man, wenn nicht so wie Van Parijs, das Recht auf ein existenzsicherndes Grundeinkommen dann begründen kann. (Für anders gelagerte Kritik an Van Parijs’ Ansatz vgl. Elster 1986; Barry 1995; Arneson 1996; Gutmann/Thompson 1996; White 1997; Vallentyne 1997; Couture 1998; Van Don-selaar 1998; Kersting 2000 sowie den von Williams für 2000 geplanten Macmillan-Sammelband.)

1. Rekonstruktion des Van Parijsschen Kernarguments für ein Grundeinkommen

Das Kernargument läßt sich ganz grob in vier Schritten darstellen:

1. Schritt: Gleichheitsprinzip: *Gerechtigkeit* verlange, daß einem jeden ein *gleicher, genauer leximiner Anteil an unverdienten Ressourcen* zur Verwirklichung seiner Konzeption des guten Lebens zuzumessen ist. Der Staat habe gegenüber verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens neutral zu bleiben.

2. Schritt: Wertprinzip: Der *Wert* unverdienter Ressourcen bemesse sich an ihrem *kompetitiven Gleichgewichtspreis*, das ist der Preis, den diese auf einer Auktion erzielen, auf der alle Auktionsteilnehmer mit gleicher Bietkraft ausgestattet sind und die erst endet, wenn keiner das von einem anderen ersteigerte Ressourcenbündel beneidet.

3. Schritt: Zu *unverdienten* Ressourcen gehörten neben dem, was uns zum Beispiel unsere Vorfahren an Land, Häusern und Fabriken vermachen, auch *knappe und gute Arbeitsplätze*.

4. Schritt: In wohlhabenden Gesellschaften mit unfreiwilliger Arbeitslosigkeit oder zumindest Arbeitsplatzneid ergebe die Ausbezahlung des einem jeden zustehenden gleichen (leximinen) Anteils an unverdienten Ressourcen ein *substantielles Grundeinkommen*. Damit könne der *Ausbeutungsvorwurf*, wonach die arbeitsunwilligen Bezieher des Grundeinkommens auf Kosten der arbeitenden Bevölkerung lebten, zurückgewiesen werden.

Die vier Schritte nun etwas genauer:

1. *Schritt*: Ein gerechter Staat gebe allen seinen Bürgern die gleiche (leximine) Freiheit zur Verwirklichung ihrer je eigenen Konzeption des guten Lebens und bleibe so gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens neutral. ‚Freiheit‘ sei dabei nicht nur ‚formal‘, im Sinne von Sicherheit (‚security‘) und Eigentum an der eigenen Person (‚self-ownership‘) zu verstehen, sondern auch ‚real‘ (22 – alle Seitenangaben ohne Jahreszahl und Namen beziehen sich auf das Buch von Van Parijs aus dem Jahre 1995). ‚Reale Freiheit‘ meine die tatsächliche *Gelegenheit* (‚opportunity‘) zu tun, was man möglicherweise tun will („whatever one *might* want to do“, 19; was man „möglicherweise“ und nicht, was man „tatsächlich“ tun will, um dem Problem des „zufriedenen Sklaven“ zu entgehen, 17–20). Jede Einschränkung der Gelegenheiten einer Person, sei es ein Mangel an externen Ressourcen, wie zu wenig Geld, oder an internen Ressourcen, wie eine geerbte körperliche Behinderung, sei somit relevant für das Urteil darüber, wie frei eine Person ist (23).

Ein gerechter Staat stelle seinen Bürgern, nachdem er ihre formale Freiheit gesichert hat („a priority of a soft kind“, 26), zwar keinen strikt gleichen, aber einen ‚leximinen‘ Anteil an Ressourcen zur Verwirklichung ihres guten Lebens zur Verfügung. Ein gerechter Staat gehe, heißt das, vom Ziel der strikten Gleichheit der Freiheit aller ab, wenn dadurch die absolute Position der am schlechtesten Gestellten angehoben wird. Das Leximin-Prinzip ist eine lexikographische Verfeinerung des Rawlsschen Maximin- oder Differenzprinzips. Es unterscheidet sich von diesem nur, wenn zwei Alternativen die gleiche schlechteste Position hervorbringen. Sind in der einen Alternative weniger Menschen in dieser schlechtesten Position als in der anderen Alternative, besagt das Leximin-Prinzip, daß die erste Alternative vorzuziehen ist. Sind gleich viele Menschen in der schlechtesten Position, liegt aber in der einen Alternative die zweitschlechteste Position weiter oben oder umfaßt weniger Menschen als in der anderen, ist wiederum die erste Alternative vorzuziehen (vgl. 25).

Van Parijs' Konzeption von Gerechtigkeit als Ressourcengleichheit ist (im Unterschied etwa zu Gerechtigkeitskonzeptionen, welche die Gleichheit des Wohlergehens aller [‚equality of welfare‘] anstreben) ‚input‘- und nicht ‚outcome‘-orientiert (vgl. 28). Sie zielt nur auf die gleiche Ausstattung, die gleichen Chancen, die gleiche Freiheit für alle ab. Was die einzelnen mit ihrer gleichen Ausstattung dann anfangen, ist nach dieser Gerechtigkeitskonzeption ihre Sache. Der eine mag Ressourcen sparen und außerdem viel arbeiten, um später in den Genuß eines höheren

Konsumniveaus zu kommen und sich zum Beispiel ein schönes Haus mit Garten leisten zu können, während ein anderer immer alles, was er hat, aufbraucht und außerdem wenig oder gar nicht arbeitet und lieber surfen geht. Letzterer mag ersteren dann um sein schönes Haus beneiden und unglücklich mit seiner lauten Mietwohnung sein. Der Gerechtigkeit als input-orientierter Ressourcengleichheit ist dennoch genüge getan, da sich letzterer seine Situation selbst zuzuschreiben hat. Gerechtigkeit als input-orientierte Ressourcengleichheit verlangt also nicht die Gleichverteilung aller Ressourcen, sondern nur die Gleichverteilung *unverdienter* Ressourcen. Wer seine Ressourcen durch Sparen oder Arbeit vermehrt, verdiene es, mehr zu haben als einer, der seine Ressourcen immer aufbraucht oder nicht oder kaum arbeitet.

Interne unverdiente Ressourcen, zum Beispiel Gesundheit, Fähigkeiten oder Talente, ließen sich nicht so leicht auf alle gleich(leximin)verteilen wie externe unverdiente Ressourcen. Es kämen oft nur Kompensationsleistungen, zum Beispiel in Form gezielter finanzieller Transfers in Frage, und wenn diese Kompensationsleistungen zu üppig ausfielen, entstehe das Problem der Versklavung der Talentierten („slavery of the talented“, 64). Talentierte müßten, um das viele Geld zur Kompensation Nicht-Talentierter aufzubringen, sehr viel arbeiten und genau in den gutbezahlten Berufen, für die sie besonders begabt sind, auch wenn sie lieber etwas anderes täten. Van Parijs' Vorschlag zur Lösung des Problems der gerechten Kompensation mangelnder interner Ressourcen ist komplex und hier nicht im einzelnen nachzuvollziehen. Jedenfalls herrscht nach Van Parijs in Sachen interne Ressourcen solange noch Ungerechtigkeit, wie bezüglich zweier Personen *jedes* Gesellschaftsmitglied die gesamte (interne und externe) Ausstattung der einen Person der gesamten Ausstattung der anderen Person vorziehen würde. Positiv gesagt, liege eine gerechte Kompensation der einen Person im Vergleich zu der anderen Person dann vor – Van Parijs nennt diesen Zustand mit Bruce Ackerman (1980) „undominated diversity“ –, wenn *auch nur ein* Gesellschaftsmitglied die gesamte Ausstattung beider Personen für gleichwertig befindet (73). Nach diesem schwachen Kriterium seien nur Behinderungen (inklusive extremer Häßlichkeit oder eines totalen Mangels an Fähigkeiten, mit denen man Geld verdienen kann) zu kompensieren (74).

Die Forderung nach einem möglichst hohen, allen Gesellschaftsmitgliedern zur freien Verfolgung ihrer Konzeption des guten Lebens gleichermaßen *auszubezahlenden* Grundeinkommens (Freiheits-„presumption in favour of cash“, 43) ergebe sich aus dem Gebot der Gleich(leximin)verteilung aller externen unverdienten Ressourcen, die noch übrigbleiben nach 1. der Kompensation von Behinderungen, 2. der Garantie allgemeiner formaler Freiheit (zum Beispiel Polizei, Gerichte, Militär, politische Institutionen, 42), 3. der Verwirklichung von Hintergrundbedingungen zur Steigerung realer Freiheit (zum Beispiel Bildung, Infrastruktur, 43) sowie 4. der Bereitstellung von Gütern und Dienstleistungen, die jede Person mit gesundem Menschenverstand („in her right mind“, 43) sowieso mit ihrem Grundeinkommen kaufen würde (zum Beispiel saubere Luft und Straßen, 43 oder eine Grundkrankenversicherung, 45).

Lassen wir weitere Verfeinerungen beiseite, wie die, daß und warum das

Grundeinkommen unabhängig von Bedürftigkeit auszubezahlen sei (*ex ante* und nicht, wie im Modell der negativen Einkommenssteuer, *ex post*, 35–37), unabhängig von Haushaltssituation und Wohnort (37–38) sowie monatlich und nicht am Lebensbeginn auf einmal (45–48). Uns interessiert hier vor allem die Unbedingtheit des Grundeinkommens durch Arbeit oder Arbeitswilligkeit und Van Parijs' Behauptung, daß er ein solchermaßen unbedingtes Grundeinkommen in Wohlstandsgesellschaften auf existenzsicherndem Niveau begründen kann.

2. *Schritt*: Der Wert unverdienter externer Ressourcen bemesse sich an ihrem ‚*kompetitiven Gleichgewichtspreis*‘, das ist der Preis, den diese auf einer Auktion erzielen, auf der alle Auktionsteilnehmer mit gleicher Bietkraft ausgestattet sind, über die Angebote der anderen Auktionsteilnehmer Bescheid wissen (49) und die erst endet, wenn keiner das von einem anderen ersteigerte Ressourcenbündel beneidet (53, für die klassische Formulierung vgl. Dworkin 1981, 285–290). Der Wert einer Ressource hängt nach diesem Modell daran, wie wichtig diese Ressource für andere ist und wieviel es von dieser Ressource gibt (an ihren sogenannten „Opportunitätskosten“, 51).

Die Van Parijs'sche Konzeption von Gerechtigkeit als *Ressourcengleichheit* (‘equality of resources’, vgl. neben Dworkin 1981 auch Rakowski 1991) ist zu unterscheiden von Konzeptionen der *Chancengleichheit zur Erlangung von Wohlergehen* (‘equality of opportunity for welfare/access to advantage’, vgl. Arneson 1989; Cohen 1989 und Roemer 1996, 1998). Zwar sind beide Konzeptionen ‚input‘-orientiert, insofern sie nur die Gleichverteilung unverdienter ‚Ressourcen‘ fordern und Menschen die Konsequenzen ihrer eigenen autonomen Entscheidungen (etwa für oder gegen Arbeit oder Sparen) selbst zumuten. Doch sei Gerechtigkeit als Chancengleichheit zur Erlangung von Wohlergehen ‚outcome‘-orientierter als die ressourcenegalitaristische Variante, insofern erstere die Gleichheit in der Ressourcenausstattung aller daran festmacht, daß diese Ausstattung das Wohlergehen eines jeden gleichermaßen ermöglicht, und nicht an ihren Opportunitätskosten (50).

Der Unterschied zwischen diesen beiden Gerechtigkeitskonzeptionen werde zum Beispiel im Umgang mit sogenannten ‚*expensive tastes*‘ offenbar. Während die Vertreter von Chancengleichheit zur Erlangung von Wohlergehen einem Menschen, der für seine teure Vorliebe für Hummer und Champagner nichts kann und diese nun auch nicht mehr so ohne weiteres loswird, Extraressourcen zuerkennen, damit er seine teure Vorliebe befriedigen kann, lehnten die Vertreter von Ressourcengleichheit solche Extras ab. Für ihre Präferenzen und Vorlieben müßten die Menschen schon selbst einstehen (es sei denn, es handle sich um nicht-genuine Präferenzen oder um Präferenzen, die sie lieber nicht hätten, um als Behinderungen einzustufende Suchtprobleme also, 49/50, 77–82).

3. *Schritt*: Neben dem, was uns die Natur oder unsere Vorfahren an externen Ressourcen zukommen lassen, gehörten auch knappe sowie gute Arbeitsplätze in die Kategorie unverdienter Ressourcen. Denn Arbeitsplätze stellen zweifelsohne attraktive Ressourcen dar: Über sie komme man an zusätzliches Einkommen, soziales Ansehen, befriedigende Tätigkeiten etc. Unverdient seien Arbeitsplätze in Gesellschaften mit *unfreiwilliger Arbeitslosigkeit* und gute Arbeitsplätze in Gesellschaften mit *Arbeitsplatzneid* (‘job envy’).

Unfreiwillige Arbeitslosigkeit werde selbst ein Markt mit perfektem Wettbewerb nicht verhindern können. Warum dies so sei, erklärten die sogenannten ‚insider-outsider‘- und ‚efficiency-wage‘-Theorien. Nach ‚insider-outsider‘-Theorien könnten Arbeitnehmer für ihre Arbeit einen Lohn über dem markträumenden Niveau einfordern unter Verweis auf die Kosten, die den Unternehmen bei der Suche, Ausbildung und Entlassung von Arbeitnehmern entstehen. Nach ‚efficiency-wage‘-Theorien zahlten Unternehmen aus Effizienzgründen Arbeitnehmern einen Lohn über dem markträumenden Niveau, entweder weil sich Arbeitnehmer weniger drücken, wenn sie einen höheren Lohn zu verlieren haben, oder weil Arbeitnehmer besser motiviert sind, wenn sie mehr als nötig bezahlt bekommen (107). Die Differenz zwischen tatsächlichen und markträumenden Löhnen stelle eine Arbeitsplatzrendite dar (‚employment rent‘), die Arbeitnehmern nicht als persönliches Verdienst, als etwas, worauf sie einen Anspruch haben, angerechnet werden könne.

Unverdiente Arbeitsplatzrenditen verschwänden auch dann nicht unbedingt, wenn jeder, der arbeiten will, arbeite. Denn es möge viele Arbeitnehmer mit schlechten Arbeitsplätzen geben, die willig und fähig wären, attraktivere Arbeiten auszuüben (‚job envy‘, 109).

4. Schritt:

In wohlhabenden Gesellschaften mit erheblicher unfreiwilliger Arbeitslosigkeit oder zumindest beträchtlichem Arbeitsplatzneid (mit hoher Arbeitsplatzrendite also) ergebe die Ausbezahlung des einem jeden gleichermaßen zustehenden, möglichst hohen Anteils an unverdienten externen Ressourcen ein *substantielles Grundeinkommen* (108–109). Arbeitsscheue Surfer mit einem Grundeinkommen lebten damit nicht auf Kosten der arbeitenden Bevölkerung. Sie erhielten nur, was ihnen gerechtermaßen zustehe. Das Grundeinkommen sei jedoch nicht nur ein Gebot der Gerechtigkeit gegenüber Arbeitsunwilligen, sondern verbessere auch die Situation von Frauen, die zuhause für andere sorgen, von doppeltbelasteten Eltern, ungelernten Arbeitern, der ausgeschlossenen Jugend und Langzeitarbeitslosen (1991, 131; vgl. White 1997 für eine ähnliche Rekonstruktion des Van Parijschen Kernarguments).

2. Kritik

2.1 Hat Gleichheit Eigenwert?

Der erste Schritt des Van Parijsschen Arguments für ein Grundeinkommen stellt das Prinzip der Gleich(leximin)verteilung unverdienter Ressourcen als Grundlage des ganzen Arguments vor. Die egalitaristische Intuition, daß kein Mensch aufgrund von Dingen, für die er nichts kann, also unverdientermaßen, schlechter dastehen soll als ein anderer, ist zwar ein Gemeinplatz in der politischen Philosophie heute. Der Mainstream der politischen Philosophie streitet sich seit den siebziger Jahren, in der sogenannten ‚Equality-of-What‘-Debatte (für einen guten Überblick vgl. Cohen 1989 und Roemer 1996, Kap. 5–8), nur noch darum, wie diese Intuition genauer auszubuchstabieren ist. Warum jedoch Gleichheit überhaupt Eigenwert

haben soll und Gerechtigkeit relational, als die Gleichheit der einen mit den anderen, zu fassen sein soll, war bislang kaum Thema. Die egalitaristische Intuition ist aber *nicht evident, sondern bedarf einer Begründung*. Van Parijs liefert keine Begründung seines egalitaristischen Grundprinzips; er unterstellt es, wie seine Mitstreiter in der ‚Equality-of-What‘-Debatte, einfach als evident.

Dabei sind andere Weisen des Umgangs mit der Kontingenz, dem Widerfahrnischarakter des menschlichen Lebens, mit Krankheit oder Gesundheit, mit Behinderung oder Begabung, mit Pech oder Glück in Partnerschaft, Familie und Beruf durchaus denkbar. Warum nicht denen, die Glück haben, ihr Glück gönnen oder zumindest nicht neiden?

Anstatt Gerechtigkeit als Instanz zum Ausgleich des Schicksals zu begreifen – Elizabeth Anderson (1999) nennt den heute dominanten Egalitarismus denn auch ‚luck egalitarianism‘ oder ‚egalitarianism of fortune‘ – könnte man Gerechtigkeit zunächst einmal auf die Garantie der Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens für alle beziehen: eines Lebens mit Nahrung, Obdach, medizinischer Grundversorgung, Sicherheit, Nahbeziehungen, sozialer Anerkennung, privater wie politischer Autonomie und Individualität etwa. Im Bereich oberhalb des Niveaus des menschenwürdigen Lebens könnte man Gerechtigkeit beziehen auf die Verteilung von Gütern (Ämtern, Ehren, Strafen, Macht, Geld, Liebe etc.) allein nach den für sie relevanten Verteilungsstandards (Ämtern den Qualifizierten, Ehren den Verdienstvollen etc.), also darauf, daß niemand aufgrund irrelevanter Kriterien bei der Verteilung dieser Güter diskriminiert wird. Dabei kommt den Geboten der Gerechtigkeit, die sich auf das Niveau des menschenwürdigen Lebens beziehen und die man mit Aristoteles ‚allgemeine Gerechtigkeit‘ (*Nikomachische Ethik* V.1. 1129a 27 – 1129b 1) oder mit Avishai Margalit ‚Anstand‘ (‚decency‘, 1996) nennen könnte, eine größere moralische Dringlichkeit zu als den Geboten, die den Bereich oberhalb des menschenwürdigen Lebens betreffen (‚besondere Gerechtigkeit‘ oder ‚Verteilungsgerechtigkeit‘). Im Konfliktfall hat die allgemeine Gerechtigkeit den Primat.

Eine solche, nennen wir sie ‚humanistische‘ Konzeption von Gerechtigkeit würde Kontingenz nur unterhalb des menschenwürdigen Lebensniveaus ‚ausgleichen‘, das heißt, bei Schicksalsschlägen wie einer schweren angeborenen Behinderung oder Obdachlosigkeit durch Erdbeben den Betroffenen helfen, (wieder) ein möglichst menschenwürdiges Leben zu führen. Gegen das freie Spiel der Kontingenz oberhalb des Niveaus des menschenwürdigen Lebens hätte die humanistische Gerechtigkeitskonzeption nichts einzuwenden, im Gegenteil. Oberhalb dieses Niveaus nähme diese Gerechtigkeitstheorie nur Anstoß an menschlich verursachter Diskriminierung. Für eine solche humanistische Gerechtigkeitskonzeption und gegen den kontingenzegalitaristischen Mainstream haben sich in letzter Zeit starkgemacht unter anderem Michael Walzer (1983), Joseph Raz (1986), Harry Frankfurt (1987; 1997), Peter Westen (1990), Avishai Margalit (1996; 1997), David Miller (1998), Derek Parfit (1998) und Elizabeth Anderson (1999).

Welcher der beiden Gerechtigkeitskonzeptionen, der humanistischen oder der egalitaristischen, ist der Vorzug zu geben? Vier Typen von Argumenten gegen den Egalitarismus seien hier kurz angeführt: der Nebenprodukteinwand, der Inhu-

manitätsvorwurf, der Komplexitätseinwand und der Nichtrealisierbarkeitsvorwurf (für eine ausführlichere Präsentation vgl. Krebs 2000).

Der erste und wohl entscheidende Einwand gegen den Egalitarismus besagt, daß zumindest die besonders wichtigen, elementaren Standards der Gerechtigkeit nicht-relationaler Art sind und Gleichheit nur als Nebenprodukt ihrer Erfüllung mit sich führen. Gleichheit kann daher als Ziel von Gerechtigkeit nicht so wesentlich sein, wie der Egalitarismus glaubt.

Wenn ein Mensch unter Hunger oder Krankheit leidet, ist ihm zu helfen, weil Hunger und Krankheit für jeden Menschen schreckliche Zustände sind, und nicht *deswegen*, weil es anderen schließlich besser geht als ihm. Ob andere Menschen auch unter Hunger oder Krankheit leiden, ist für die Frage, was man diesem einen Menschen schuldet, nicht von Belang. Das Übel des Hungers und der Krankheit sagt einem vielmehr direkt, was man zu tun hat. Man muß sich nicht erst umsehen und vergleichen.

Die Gleichheitsrelation, die sich einstellt, wenn allen Hilfsbedürftigen geholfen ist und alle tatsächlich menschenwürdig leben können, ist nichts als das Nebenprodukt der Erfüllung der absoluten Gerechtigkeitsstandards *für alle*. *Gleichheit sitzt hier auf Allgemeinheit auf*. Die Gleichheitsterminologie ist redundant. Es geht nichts verloren, wenn man anstelle von: „Alle Menschen sollen gleichermaßen genug zu essen haben.“ einfach nur sagt: „Alle Menschen sollen genug zu essen haben.“ (vgl. für diesen Einwand Raz 1986, 218–221, 227–229; Frankfurt 1987, 32–34; 1997, 7, 11; Westen 1990, 71–74).

Der zweite Typus von Egalitarismuskritik behauptet, daß entgegen dem, was man von einer normativ so starken Theorie wie dem Egalitarismus erwarten würde, der Egalitarismus oft *nicht einmal die Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens für alle sichern* kann. So tendiert der Egalitarismus zum Beispiel dazu, Menschen, die an ihrem Elend *selbst schuld* sind, in ihrem Elend allein zu lassen. Denn der Egalitarismus will normalerweise nur unverdiente Lebensaussichten egalisieren, für die Folgen ihrer Entscheidungen sollen die Menschen selbst einstehen. Wer in Folge eigener Entscheidung in Not gerät, hat dann streng genommen keinen Gerechtigkeitsanspruch auf Hilfe. Der unversicherte Autofahrer, der fahrlässig einen Unfall verursacht und dabei schwer verletzt wird, muß demnach die Kosten von Krankenhaus, Arbeitsunfähigkeit etc. selbst tragen. Kann er das nicht, hat er Pech gehabt (vgl. Anderson 1999, 295–302).

Van Parijs scheut zumindest in Sachen Krankenversicherung, Sicherheit, Eigentum an der eigenen Person und monatlicher Ausbezahlung des Grundeinkommens (im Unterschied zu einmaliger, am Lebensbeginn etwa) vor solcherlei inhumanen Konsequenzen zurück. Er steht damit schon mit einem Fuß auf dem Boden der humanistischen Gerechtigkeitstheorie, die absolute Minimalbedingungen des menschenwürdigen Lebens auszeichnet und so auch nicht mehr neutral bleibt zwischen verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens. Van Parijs' ‚milder Paternalismus‘ („a mildly paternalistic concern“, 47) verträgt sich weder mit seinem Egalitarismus noch mit seiner liberalistischen Ablehnung gehaltvoller Konzeptionen des guten Lebens („This *liberal* or anti-perfectionist postulate [the view that what counts as a just society should not be determined on the basis of some particular substantive

conception of the good life] will be taken for granted in most of the arguments to follow. I do not wish to deny that this is a strong normative assumption. But I do not believe that our societies currently meet, or will ever meet again, the conditions that are required to lend any plausibility to a perfectionist conception of justice.“ 28).

Zudem reicht Van Parijs' milder Paternalismus nicht weit genug. Zu einem menschenwürdigen Leben gehört zum Beispiel auch, daß man in der Gesellschaft, in der man lebt, als einer, der dazugehört, als ‚einer von uns‘, betrachtet wird. Ob die von Van Parijs anvisierten Kompensationszahlungen an Behinderte, Unbegabte und gar noch an Partnerlose (vgl. unten) die *soziale Anerkennung* und damit die Selbstachtung dieser Personengruppen nicht nachgerade verletzen, fragt Elizabeth Anderson (1999) zugespitzt in der folgenden bösen Passage:

„Suppose their compensation checks arrived in the mail along with a letter signed by the State Equality Board explaining the reasons for their compensation. Imagine what these letters would say.

‘To the disabled: Your defective native endowments or current disabilities, alas, make your life less worth living than the lives of normal people. To compensate for this misfortune, we, the able ones, will give you extra resources, enough to make the worth of living your life good enough that at least one person out there thinks it is comparable to someone else’s life.

To the stupid and untalented: Unfortunately, other people don’t value what little you have to offer in the system of production. Your talents are too meager to command much market value. Because of the misfortune that you were born so poorly endowed with talents, we productive ones will make it up to you: we’ll let you share in the bounty of what we have produced with our vastly superior and highly valued abilities.

To the ugly and socially awkward: How sad that you are so repulsive to people around you that no one wants to be your friend or lifetime companion. We won’t make it up to you by being your friend or your marriage partner – we have our freedom of association to exercise – but you can console yourself in your miserable loneliness by consuming these material goods that we, the beautiful and charming ones, will provide. And who knows? Maybe you won’t be such a loser in love once potential dates see how rich you are.“ (305)

In Teil 2.2 und 3 sei genauer untersucht, ob die Garantie des Zugangs zu sozialer Anerkennung in Arbeitsgesellschaften nicht ein Recht auf Arbeit und Anerkennung von Arbeit erfordert, und Van Parijs, der diese Rechte beide nicht vorsieht, nicht auch dadurch Menschen einem Leben in sozialer Mißachtung überantwortet.

Die dritte Form von Egalitarismuskritik wirft dem Egalitarismus die Unterschätzung der *Komplexität* unserer Gerechtigkeitskultur vor. Neben dem im elementaren Bereich dominanten Bedürfnisprinzip operieren wir zum Beispiel mit dem Verdienstprinzip der Anerkennung hervorragender Leistungen, dem Prinzip

der Kompensation besonderer Härten, dem Prinzip des freien Tausches zum gegenseitigen Nutzen oder dem Prinzip der Vergabe von Ämtern und politischen Machtpositionen nach Qualifikation. Angesichts dieser Fülle an (sich häufig noch überschneidenden) Gerechtigkeitsgesichtspunkten stellt sich der Egalitarismus mit seiner Ausrichtung auf Gleichheit als falscher Monismus dar (vgl. vor allem Walzer 1983, aber auch schon Lucas 1965; 1977 und Rescher 1966, 73–83). Van Parijs glaubt, allein mit dem Ressourcengleichheitsprinzip auszukommen und erachtet zum Beispiel ein Verdienstprinzip als redundant. Teil 2.3 wirft Van Parijs Unterkomplexität in diesem Punkt vor.

Die vierte Gruppe pragmatischer Bedenken gegen den Egalitarismus bezweifelt schließlich, daß der Egalitarismus, selbst wenn er *in abstracto* Gerechtigkeit richtig bestimmte, *in concreto* überhaupt *umsetzbar* ist. Hinkt der Egalitarismus mit seinen Egalisierungsversuchen den sich reaktiv auf immer neue Güter verlagernden Ungleichheiten (von Adel auf Geld, von Geld auf Bildung) nicht stets nur hinterher? So daß sein ganzes Trachten nach Gleichheit am Ende zu nichts als einem Verschiebebahnhof für Ungleichheiten führte? (Vgl. wiederum Walzer 1983, 13–17)

Daß Van Parijs nicht ganz blind ist gegenüber der Absurdität, die seinem egalitaristischen Grundprinzip anhaftet, zeigt seine Überlegung zur Vergleichbarkeit von Arbeitsplätzen mit Lebenspartnern am Ende des 4. Kapitels „Jobs as Assets“. Müßte, fragt er widerstrebend, wer die Umverteilung der Arbeitsplatzrendite auf Arbeitsplatzlose fordert, nicht eigentlich – in Zeiten unfreiwilliger Partnerlosigkeit (etwa bei Frauenüberschuß nach einem Krieg) – auch die Umverteilung einer Partnerschaftsrendite auf Singles fordern? Nicht nur knappe Arbeitsplätze, sondern auch knappe Partner stellten schließlich attraktive unverdiente Ressourcen dar.

2.2 Ausverkauf des Rechts auf Arbeit?

Van Parijs' Gerechtigkeitskonzeption kennt kein einklagbares Individualrecht auf Arbeit. Eines solchen Rechtes bedarf es aber in Arbeitsgesellschaften wie den unsrigen, um allen Gesellschaftsmitgliedern den Zugang zu einer menschenwürdigen Existenz zu garantieren. Und dies nicht etwa deshalb, weil a) Arbeit dem Leben Sinn verleihe, der Mensch sich durch Arbeit allererst seine Welt und sich selbst zu eigen machte (für diese Begründung vgl. Cullen 1987; Gewirth 1996; Giardini/Liedtke 1998; Lange 1996; Nickel 1978/79; Sayers 1988; Steinvorth 1996) oder b) Arbeit soziale Kontakte schaffe oder c) Arbeit dem Leben eine zeitliche Struktur gäbe (vgl. Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1933; Jahoda 1982) oder d) Arbeit zur Sicherung der eigenen Existenz unabdingbar wäre (Nickel 1978/79). Denn die in a)–d) genannten Vorzüge weist weder jede Arbeit auf, noch weist allein Arbeit diese Vorzüge auf; existenzsichernd (d) könnte zum Beispiel auch ein Grundeinkommen sein (vgl. Elster 1988; Arneson 1990; Krebs 1999a; Schlothfeld 1999).

Eines Rechts auf Arbeit bedarf es in Arbeitsgesellschaften vielmehr deshalb, weil *soziale Anerkennung* eine schützenswerte Dimension des menschenwürdigen Lebens darstellt und in Arbeitsgesellschaften soziale Anerkennung wesentlich an

Arbeit geknüpft ist. Wer in der Gesellschaft, in der er lebt, nicht richtig dazugehört, nicht richtig mitmachen darf, als Mitglied zweiter Klasse behandelt wird oder gar ganz ausgeschlossen und stigmatisiert wird, dem wird – selbst wenn er ansonsten genug zu essen hat, eine Wohnung hat, krankenversichert ist, über Nahbeziehungen verfügt, privat und politisch autonom lebt und seiner Besonderheit Ausdruck verleiht – ein im vollen Sinne menschenwürdiges Leben vorenthalten. Das Menschenrecht auf soziale Anerkennung nimmt in Arbeitsgesellschaften wesentlich die Form eines Rechts auf Teilnahme an Arbeit und der (meist monetären) Anerkennung, die diese genießt, an. (Für die anerkennungstheoretische Begründung des Rechts auf Arbeit vgl. Arneson 1990; Gewirth 1996; Gorz 1989; 1992; Gutmann/Thompson 1996; Kambartel 1993; 1997; Margalit 1996, Kap. 15; 1999; Moon 1988; Nickel 1978/79; Pfannkuche 1994; Rustin 1983; Schlothfeld 1996; 1999; Shklar 1991 und Walzer 1983, Kap. 11; 1995; für sozialpsychologische Belege siehe Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1933; Jahoda 1982; Kelvin/Jarrett 1985 und Kieselbach 1994).

Im Van Parijsschen Gerechtigkeitsmodell sollen Menschen, die in einer Arbeitsgesellschaft keine Arbeit finden, mit einem Grundeinkommen abgespeist werden, dessen Höhe mit dem Grad an unfreiwilliger Arbeitslosigkeit in der Gesellschaft steigt. (Was übrigens eine abstoßende Strategie zur Steigerung des Grundeinkommens und damit zu einem Mehr an Van Parijsscher Gerechtigkeit nahelegt: Man forcieren das Arbeitsethos und die soziale Mißachtung Arbeitsunwilliger, erhöhe so den Grad an unfreiwilliger Arbeitslosigkeit und umverteile die nun erhöhte Arbeitsplatzrendite auf Menschen ohne Arbeit.) Anstatt Menschen ohne Arbeit über ein Recht auf Arbeit den Zugang zu sozialer Anerkennung und damit zu einem menschenwürdigen Leben zu garantieren, sollen Arbeitslose mit Geld entschädigt werden. Die Verletzung einer Dimension des menschenwürdigen Lebens ist aber weder durch ein Mehr in einer anderen Dimension des menschenwürdigen Lebens noch durch Geld aufzuwiegen. Sozialer Ausschluß kann durch Geld so wenig wettgemacht werden wie Unterdrückung oder Krankheit. Wer dies versucht, betreibt einen Ausverkauf des Rechts auf Arbeit oder zahlt, mit André Gorz gesprochen, einen „Lohn zur Ausgrenzung aus der Gesellschaft“ (1989, 291).

Van Parijs hat auf den Ausverkaufsvorwurf reagiert und ihn als verfehlt zurückgewiesen. Drei Punkte macht er geltend.

Zum ersten verkenne, wer den Ausverkaufsvorwurf erhebt, daß das Grundeinkommen nicht nur den finanziellen, sondern auch den nicht-finanziellen Vorzügen von Arbeit, wie soziales Ansehen, soziale Kontakte, soziale Macht oder befriedigende Tätigkeiten Rechnung trage. Alles, was Menschen an Arbeit schätzten, treibe das Grundeinkommen in die Höhe (125).

Nun stimmt es zwar, daß das Van Parijssche Grundeinkommen auch die nicht-finanziellen Vorzüge von Arbeit berücksichtigt. Aber eine richtige Antwort auf den Ausverkaufsvorwurf ist das nicht. Der Ausverkaufsvorwurf besagt, daß die Vorenthaltung eines Grundgutes wie soziale Anerkennung durch nichts, auch nicht durch Geld kompensierbar ist. Van Parijs' Antwort, daß die Kompensation für die Vorenthaltung auch dieses Grundgutes im Grundeinkommen nicht vergessen wurde, setzt die Kompensierbarkeit dieses Grundgutes, die der Ausverkaufsvorwurf

gerade bestreitet, bereits voraus. Daß es unfair sei, „to say that the approach presented here reduces the importance of jobs to the incomes they give access to“ (125) stellt keine überzeugende Antwort auf den Vorwurf des ‚sell-out‘ dar.

Zum zweiten gesteht Van Parijs zwar zu, daß seine Gerechtigkeitstheorie ein gewisses Maß an unfreiwilliger Arbeitslosigkeit durchaus tolerieren könne („leximin considerations can legitimize the persistence of some involuntary employment“, 126), aber er sieht im Grundeinkommen ein exzellentes Mittel zur Behebung selbst noch dieser unfreiwilligen Arbeitslosigkeit. Menschen mit Schwierigkeiten auf dem Arbeitsmarkt könnten zwar nicht an finanziell attraktive, aber doch an ansonsten attraktive Arbeit herankommen, indem sie sich mit ihrem Grundeinkommen selbständig machten oder in Teilzeit arbeiteten oder auch schlecht bezahlte Lohnarbeit annähmen. Wahrscheinlich bliebe dann doch keiner mehr unfreiwillig arbeitslos (126).

Darauf sollte man zwei Dinge erwidern. Zum einen ist die Prognose, daß ein bestimmtes Mittel wahrscheinlich zu einem bestimmten Ziel führt, zu unterscheiden von der Garantie des Zieles durch welches (moralisch erlaubte) Mittel auch immer. Wer für ein einklagbares Individualrecht auf Arbeit eintritt, wird sich nicht auf die wahrscheinliche Wirksamkeit eines Mittels zur Erreichung dieses Zieles verlassen, sondern auch andere Mittel, wie Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen im öffentlichen Sektor, Lohnsubventionen im privaten Sektor oder Verkürzungen der Normalarbeitszeit in Betracht ziehen. (Daß die Einführung eines Grundeinkommens insbesondere in einem Land wie Deutschland einen Riesenfortschritt in der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit bedeuten könnte, soll damit nicht bestritten werden. In Deutschland verhindern nämlich die hohe Belastung von Arbeit durch Sozialversicherungsbeiträge in Kombination mit den Anrechnungsmodalitäten bei der Sozial- und Arbeitslosenhilfe die Entstehung eines Marktes für billige Dienstleistungen, vgl. Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung 1998, 223–268.)

Zum anderen sind aber auch Zweifel an der gar zu optimistischen Prognose von Van Parijs angebracht. So mancher Arbeitslose, der die Botschaft, die ihm der Markt vermittelt, nämlich daß er hier nicht gebraucht wird, nicht so einfach wegsteckt, wird weder die Kraft noch die Ideen haben, um sich erfolgreich selbständig zu machen. Eröffnet er den soundsovielten Töpferladen und bleibt auf seinen Tontassen, -tellern und -schüsseln sitzen, arbeitet er vielleicht zwar, aber soziale Anerkennung erhält er keine. Das gleiche Problem ergibt sich, wenn er deutlich weniger Stunden als andere nur lohnarbeiten darf oder schlecht bezahlte Lohnarbeit verrichten muß. Wo ist die Grenze zwischen einem Beruf und damit sozialer Anerkennung in der Arbeitsgesellschaft und bloß einem kleinen Job oder Zuverdienst? Wo ist die Grenze zwischen schlechter, aber immer noch anständiger Bezahlung und damit sozialer Anerkennung einerseits und andererseits nur noch symbolischer, keine wirkliche Anerkennung vermittelnder Bezahlung, wie wir sie von manchen ehrenamtlichen Tätigkeiten kennen? Daß man, wenn man keine anständig bezahlte Berufsarbeit findet und partout arbeiten will, sich immer noch gesellschaftlich ausbeuten und trotz Arbeit marginalisieren lassen kann, stellt offensichtlich keine Lösung des Problems unfreiwilliger Arbeitslosigkeit dar.

Zum dritten gesteht Van Parijs zu, daß man in Sachen Recht auf Arbeit mehr

tun könnte, als seine Theorie es vorsieht. Aber dieses Mehr liefe auf eine Privilegierung des Lebensstils derer, die gern arbeiten (,crazies'), auf Kosten derer, denen eher an Freizeit liegt (,lazies'), hinaus. Und diese Privilegierung verstoße gegen die moralisch gebotene Neutralität des Staates, gegen Gerechtigkeit als Garantie realer Freiheit (126).

An diesem *Ideologievorwurf* gegen unsere auf das Arbeitsethos gegründeten Arbeitsgesellschaften mag durchaus etwas dran sein. Vielleicht liegt die Stärke von Van Parijs' Schriften zum Grundeinkommen in der Hartnäckigkeit, mit der sie an dem in unseren Gesellschaften für zu selbstverständlich genommenen Wert von Arbeit rütteln. Und doch vermag der Ideologievorwurf das Recht auf Arbeit nicht zu kippen. Um dies zu zeigen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Zunächst einmal hätte Van Parijs recht, wenn er auch gegen die hier präsentierte anerkennungstheoretische Begründung des Rechtes auf Arbeit einwenden würde, daß sie bloß auf der faktischen Anerkennungsstruktur unserer Gesellschaften aufruhet, also darauf, daß unsere Gesellschaften faktisch, im Unterschied etwa zum Klassischen Griechenland oder Alten Rom, Arbeitsgesellschaften sind. Man wird fragen dürfen, wie begründet diese faktische Anerkennungsstruktur ist: Mit welchem Recht bindet eine Gesellschaft soziale Anerkennung an Arbeit? Wird da nicht eine partikulare, universalistisch nicht begründbare Lebensform, das Arbeitsethos, zur allgemeinverbindlichen Lebensform erhoben? Warum einen materiell anspruchlosen Menschen, der lieber den ganzen Tag am Strand von Malibu surfen geht, zu Arbeit anhalten?

Eine mögliche Antwort auf den Ideologievorwurf bestünde in der Begründung einer *moralischen Pflicht zur Arbeit*. Gäbe es eine solche Pflicht, dann wäre die Bindung von sozialer Anerkennung an Arbeit nicht mehr willkürlich, sondern begründbar. Ob eine solche Begründung gelingt, hängt allerdings vom Vorliegen einiger empirischer Bedingungen ab. Deren wichtigste dürften sein: Unsere Gesellschaften müßten entweder *Mangelgesellschaften* sein, oder falls sie keine Mangel-, sondern Wohlstandsgesellschaften sind, müßte die allgemeine *Arbeitsneigung gering* sein, oder falls es genug Menschen mit hoher Arbeitsneigung gibt, dürfte die *Arbeit nicht ausgehen*.

Eine *„Mangelgesellschaft“* ist auf den vollen Arbeitsbeitrag eines jeden arbeitsfähigen Mitgliedes angewiesen, um allen Mitgliedern ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. In einer Mangelgesellschaft ist die moralische Pflicht, selbst Hand anzulegen, begründet. Man stelle sich eine Extremsituation vor: Wer nach einem Erdbeben, wo Verletzte zu versorgen sind und Häuser wieder bewohnbar zu machen sind, die Hände in den Schoß legt, verdient moralische Kritik. Moralisches Handeln hat ja gerade die Ermöglichung des anständigen Lebens aller zum primären Ziel.

Im Unterschied dazu sei eine *„Wohlstandsgesellschaft“* definiert als eine Gesellschaft, in der, auch ohne daß alle Arbeitsfähigen voll arbeiten, alle Mitglieder menschenwürdig leben können. Einer Wohlstandsgesellschaft eröffnen sich zwei Optionen, die die Mangelgesellschaft nicht hatte: Die Wohlstandsgesellschaft kann die Normalarbeitszeit verkürzen (Teilzeitarbeitsgesellschaft). Oder sie kann erlauben, daß ein Teil der Arbeitsfähigen gar nicht arbeitet, während der andere Teil mehr arbeitet (Nacharbeitsgesellschaft mit existenzsicherndem Grundeinkommen).

Ist in einer Wohlstandsgesellschaft die allgemeine *Arbeitsneigung gering* und die Menschen ziehen ein materiell bescheidenes, kontemplatives, freies Leben dem geregelten Arbeitsleben mit seinem materiellen Wohlstand vor, dann scheint eine moralische Pflicht zur Teilzeitarbeit unabdingbar. An der Arbeitsgesellschaft wäre in Form einer Teilzeitarbeitsgesellschaft festzuhalten.

Gibt es dagegen genug freiwillige Arbeitskräfte zur Erwirtschaftung des gesellschaftlich notwendigen Arbeitsprodukts, könnte man auf eine solche Pflicht verzichten. Allerdings wieder nur unter einer Bedingung: Die Arbeit müßte anfangen *auszugehen*. Gäbe es nämlich genug Arbeit für alle, dann könnten diejenigen, die das gesellschaftlich notwendige Arbeitsprodukt durch ihre Arbeit allein erwirtschaften, mit gutem Recht als Gegenleistung vom arbeitsfähigen Rest der Bevölkerung verlangen, daß dieser seinerseits durch Arbeit zur Mehrung des gesellschaftlichen Wohlstandes beiträgt. Zwar ist die Wohlstandsorientierung der Arbeitswilligen eine partikularistische Lebensorientierung. Doch fußte ihre Arbeitsforderung an Arbeitsunwillige nicht auf einem partikularistischen Lebensformdiktat, sondern auf Tauschfreiheit. Nur – und hier kommt Van Parijs' Kerngedanke ins Spiel – wenn nicht genug Arbeit für alle da ist, können Arbeitsunwillige ihren Verzicht auf die knappe Ressource Arbeitsplatz Arbeitswilligen als Gegenleistung anbieten. Das existenzsichernde Grundeinkommen ergäbe sich dann als Verzichtsprämie oder Pacht für die knappe Ressource Arbeitsplatz.

Man stelle sich wieder eine Extremsituation vor: In einem isolierten Urwald-dorf seien die Bedürfnisse der genügsamen Dorfbewohner durch wenig Arbeit (die allesamt als Privileg erachtete Arbeit einiger Jäger, eines Medizinmannes, eines Zeremonienmeisters etc.) befriedigt. Es gebe sonst nichts zu tun. Die in diesem Dorf Arbeitenden müßten als Preis für ihr Privileg einen Teil der Früchte ihrer Arbeit dem Rest des Dorfes abtreten. Das Tauschfreiheits- oder Reziprozitätsprinzip führt also entgegen einer weit verbreiteten Meinung (Elster 1986, 709, 719; Gorz 1989, 291–296; Gutmann/Thompson 1996, 297; Mead 1997; White 1997; Blasche 1998, 164–166; Anderson 1999, 321; Kersting 2000, 272–273) nicht zu einer generellen Verwerfung der Grundeinkommensoption.

Die Beantwortung der Frage, ob die Arbeitsgesellschaft ideologisch ist und einer Nacharbeitsgesellschaft mit einem Grundeinkommen weichen sollte, beruht damit auf einer Reihe von empirischen Einschätzungen. Diese Einschätzungen sind nicht einfach zu gewinnen. Weder ist es ausgemacht, daß unsere Gesellschaften bereits Wohlstandsgesellschaften sind (man denke nur an all die notwendige, aber ungetane Arbeit im Sozial-, Bildungs- oder Umweltbereich und an die Not in der Dritten Welt). Noch ist es ausgemacht, daß bei Ermöglichung der Option eines existenzsichernden Grundeinkommens genug Menschen bereit wären zu arbeiten. Noch ist es schließlich ausgemacht, daß uns die Arbeit wirklich ausgeht (die These vom ‚Ende der Arbeit‘ klingt nur so überzeugend, weil ihre Verkünder, z.B. Rifkin 1995, unter ‚Arbeit‘ allein formelle Arbeit verstehen). Die von Van Parijs angestellten Überlegungen zum perfekten Markt und der unfreiwilligen Arbeitslosigkeit, die er produziert, oder zu ‚affluence, opulence, abundance‘ (in Appendix 2, Kap. 3, 86–87) reichen sicher nicht aus, um das Vorliegen all dieser empirischen Bedingungen hier und heute zu belegen (vgl. Groot 1999 für weitergehende Betrachtungen).

Und doch könnte der Ideologievorwurf berechtigt sein. Aber selbst wenn dem so wäre, hieße das noch nicht, daß damit auch die Anerkennungstheoretische Begründung des Rechtes auf Arbeit hinfällig ist. Dazu müßten Wohlstandsgesellschaften erst die folgenden zwei weiteren Bedingungen erfüllen: Zum einen müßte eine *alternative Gesellschaftsform entworfen* sein, die soziale Anerkennung wesentlich anders vermittelte als über Arbeit. Der von Van Parijs (231, 297) anvisierte ‚compulsory public service‘ zum Zwecke der ‚social cohesion‘ stellt ob seines Zwangscharakters sicher keine attraktive Lösung dieses Problems dar. Auch die publikumswirksam als ‚Antithese zur Arbeitsgesellschaft‘ angepriesenen Modelle der Bürgergesellschaft (Beck 1999) oder der Multiaktivitätsgesellschaft (Gorz 2000) leisten nicht, was sie versprechen. Sie stellen beide lediglich kritische Weiterführungen der Arbeitsgesellschaft dar und keine Antithesen zu ihr. Das Beck'sche Bürgergeld ist kein Grundeinkommen. Man erhält es als Gegenleistung für gemeinnützige Bürgerarbeit. In der Gorz'schen Multiaktivitätsgesellschaft spielen Tauschringe (in denen was getauscht wird, wenn nicht Arbeit?) eine für die soziale Integration zentrale Rolle.

Zum anderen müßte ein *Wertewandel* in der Bevölkerung eine solche alternative Gesellschaftsform bereits haben Realität werden lassen (Habermas 1997, 6). Solange diese beiden Bedingungen nicht erfüllt sind – und das sind sie heute offensichtlich noch nicht –, begründet der Verweis auf die faktische, an Arbeit geknüpfte Anerkennungsstruktur unserer Gesellschaften ein Recht auf Arbeit. Unfreiwillig Arbeitslose sind nicht im Namen einer noch nicht einmal in ihren Grundzügen ausbuchstabierten ‚Schreibtischutopie‘ im Stich zu lassen.

2.3 Why Mothers Should Be Fed?

Van Parijs wirbt für seine Forderung nach einem Grundeinkommen unter anderem auch damit, daß das Grundeinkommen der Gleichberechtigung von Mann und Frau diene. Frauen könnten endlich in Ruhe Kinder bekommen oder ihre alten Eltern pflegen, ohne dadurch in ökonomische Abhängigkeit von ihrem Mann oder von Sozialhilfe zu geraten (1991, 102, 126, 131; 1995, 110, 112, 167).

Mit dieser gängigen Argumentation (vgl. u.a. Ropohl 1985, 109; Cullen 1987, 181; Schneider 1995, 77; Barry 1996, 275; Rothschild 1997, 362–363; Giarini/Liedtke 1998, 177; Goodin 1998, 188) stellt Van Parijs Frauen, die Familienarbeit leisten, auf eine Stufe mit den nur ihrer Selbstverwirklichung frönenden Surfern von Malibu. Das Grundeinkommen steht nach Van Parijs beiden im wesentlichen deswegen zu, weil sie auf die *knappe Ressource Arbeitsplatz verzichten*. Um jedoch Frauen (und den wenigen Männern), die zuhause Kinder großziehen und Alte pflegen, wirklich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß man ihre *Arbeit als solche anerkennen* und damit neben Verteilungsgerechtigkeit (der vollen Anerkennung ihrer Leistung, der Kompensation besonderer Härten in ihrer Arbeit, der Verwirklichung von Tauschfreiheit) vor allem auch Anstand (ihr Recht auf volle gesellschaftliche Zugehörigkeit) sichern. Die Degradierung von Familientätigen zu Bürgern zweiter Klasse in unseren Arbeitsgesellschaften ist zu überwinden.

Van Parijs räumt zwar ein, daß ein ‚closer fit‘, als ihn das Grundeinkommen

bierte, zwischen Einkommen und produktiver Mühe in Familienarbeit „could no doubt be achieved, but at the (arguably prohibitive) cost of transforming household activities into waged labour“ (167). Doch es ist nichts als Augenwischerei, hier wie Van Parijs überhaupt von einem ‚fit‘ zu reden. Denn das Grundeinkommen stellt keinerlei Entsprechung zwischen produktiver Mühe in Familienarbeit und Einkommen her, da es allen Gesellschaftsmitgliedern, auch den Surfern, unabhängig von jeglicher produktiven Mühe zukommt. Damit soll nicht abgestritten werden, daß das Grundeinkommen die Situation von Frauen in der Familie verglichen mit dem Status Quo zu verbessern mag. Aber das ist ein anderer Punkt. Van Parijs scheint gegenüber Verletzungen des Rechtes auf Anerkennung von Arbeit noch unsensibler als gegenüber Verletzungen des Rechtes auf Arbeit (für diesen Vorwurf vgl. auch Anderson 1999, 312, Fußnote 69).

Dabei erlaubte ihm sein Arbeits- und Ausbeutungsbegriff durchaus eine Kritik an der fehlenden Anerkennung von Familienarbeit. Schauen wir uns dazu seinen Arbeits- und Ausbeutungsbegriff im Detail an und fragen immer gleich, ob die von Van Parijs entwickelten Kriterien auf Familienarbeit anwendbar sind.

‚Arbeit‘ faßt Van Parijs als zweckrationale oder auch selbstzweckhafte Tätigkeit mit potentielltem Nutzen für andere: „activity . . . geared to the production [whether pleasurable or not] of a benefit that is external to the performance of the activity itself – and is, therefore, also capable of being enjoyed by others“ (137–138). (1993, in „Exploitation and the Libertarian Challenge“, hatte Van Parijs übrigens noch nur Tätigkeiten „prompted by an external incentive“ [91] als Arbeit bezeichnet und selbstzweckhafte Tätigkeiten ausgeschlossen.)

Familienarbeit ist klarerweise eine Tätigkeit mit potentielltem Nutzen für andere: die Kinder, die Alten, die Gesellschaft im ganzen und damit Arbeit im (neuen) Van Parijsschen Sinne.

‚Ausbeutung‘ bestimmt Van Parijs als das Extrahieren eines unfairen Vorteils aus der Arbeit anderer: „taking unfair advantage of someone else’s work“ (137). Er unterscheidet das Extrahieren („taking“, „appropriating“, „extracting“, 140) eines Vorteils vom bloßen Beziehen („deriving“, „enjoying“, 140) eines Vorteils. Letzteres sei auch im Fall von echten Geschenken („genuine gifts“) gegeben und stelle offensichtlich keine Ausbeutung dar. Zwei Formen des Extrahierens von Vorteilen führt er auf: die Ausübung von *Macht* („power“) und die *Nutzung positiver externer Effekte*. (1993 hatte Van Parijs noch die Ausübung von Macht als notwendige Bedingung von Ausbeutung begriffen, vgl. 91–92, auch 1995, Fußnote 24, 271, wo er im Gegensatz zum restlichen Text immer noch so redet. Für einen klaren Beleg seiner Sinnesänderung siehe Fußnote 28, 272: „I hereby open the possibility of externality-based [and not just power-based] exploitation.“)

‚Macht‘ versteht Van Parijs weit, nicht nur als Zwang („coercion“), sondern als jede Beeinflussung des Handelns anderer über positive oder negative Sanktionen („the ability to make someone do something she would not otherwise have done by affecting the pay-offs of her actions, rather than, for example, providing her with some information“, 141). Sozial sanktionierte Geschlechterrollen, die Mutterrolle zum Beispiel, übten Macht aus (Fußnote 24, 271, Fußnote 27, 272). Aber auch geliebt zu werden verleihe Macht. Stopfe einer des geliebten Anderen Socken, um

dessen Liebe zu erwerben oder zu erhalten, übe der Geliebte Macht aus, ob er diese Macht nun bewußt einsetze oder nicht (142).

Daß Familienarbeit Frauen über sozial sanktionierte Geschlechterrollen zugewiesen wird und damit etwas mit Macht zu tun hat, steht außer Frage. Niemand wird heute ernstlich noch die These vertreten, das Faktum, daß etwa in Deutschland 97% derer, die Erziehungsurlaub nehmen, Frauen sind, hätte nichts mit gesellschaftlichen Vorgaben zu tun und spiegele schlicht die weibliche Natur wider.

Für den zweiten Fall, *die Nutzung positiver externer Effekte*, sei konstitutiv, daß der Arbeitende aufgrund des physikalischen oder institutionellen Rahmens seiner Arbeit nicht verhindern kann, daß andere Vorteile aus seiner Arbeit gewinnen (142, 144). Wem in einem gemeinsamen Haushalt zum Beispiel mehr an Ordnung und Sauberkeit liege, und wer daher die gemeinsame Wohnung immer aufräume und putze, werde vom anderen (wenn der keine Gegenleistung erbringt) ausgebeutet (143–144). (1993 hatte dieses Beispiel durch Van Parijs noch die entgegengesetzte Beurteilung erfahren, vgl. 92.)

Daß Singles und Dinks (‘double income, no kids’) von der Familienarbeit anderer positive externe Effekte beziehen, am augenfälligsten in der (umlagefinanzierten) Rentenversicherung und in der deutschen Pflegeversicherung, ist unbestreitbar (vgl. z.B. Leipert/Opielka 1998).

‘Unfair’ sei das Extrahieren eines Vorteils aus der Arbeit anderer, wenn deren produktive Mühe (‘productive effort’) gar nicht anerkannt würde. Es müsse eine zumindest lose positive Korrelation zwischen produktiver Mühe und Anerkennung, zum Beispiel in Form von Einkommen bestehen („admitting any reward schedule that will at least compensate the contributors“, 166, „there should be a positive correlation between effort and income“, 167).

Daß Familienarbeit über einen Erziehungsurlaub und vielleicht ein mageres Erziehungsgeld, das nicht einmal zur Deckung der sogenannten ‘direkten Kinderkosten’ (Kinderunterhaltskosten) ausreicht, sowie ein bescheidenes Pflegegeld, das in der deutschen Pflegeversicherung explizit nicht als Lohn, sondern als ‘Anreiz zur Erhaltung der Pflegebereitschaft der Angehörigen’ gedacht ist, keine rechte Anerkennung erhält und damit das Extrahieren des Vorteils seitens der Nichtfamiliärentätigen unfair ist, dürfte auf der Hand liegen.

Familienarbeit ist damit *Arbeit*, aus der Nichtfamiliärentätige über *Macht* und über die Nutzung *positiver externer Effekte* als Free-Rider einen *unfairen* Vorteil extrahieren. Auf der Grundlage des (neuen) Van Parijsschen Arbeits- und Ausbeutungsbegriffes ließe sich also eine Kritik an der Ausbeutung von Familienarbeit ohne weiteres entwickeln. Um von dieser Kritik zur Lohnforderung für Familienarbeit überzugehen, müßte man allerdings noch die üblichen Einwände gegen diese Lohnforderung, insbesondere den (Geschlechterrollen-) Zementierungseinwand und den Pervertierungseinwand (das Eindringen ökonomischer Imperative in die Privatsphäre gefährde die Liebe) widerlegen, an die Van Parijs bei der „(arguably prohibitive) cost of transforming household activities into waged labour“ (167) gedacht haben mag. Dies soll hier nicht geschehen (vgl. dazu aber Krebs 1997; 1999b). Bleiben wir bei der Ausbeutungskritik. Um die Ausbeutung von Familien-

arbeit mit Van Parijs hieb- und stichfest zu kritisieren, müßte man nämlich noch ein paar Schwächen der Van Parijsschen Begrifflichkeit korrigieren.

Zunächst einmal fehlt bei Van Parijs die für Fragen gesellschaftlicher Anerkennung wesentliche Unterscheidung zwischen a) ‚Eigenarbeit‘, b) ‚Privatarbeit‘ und c) ‚gesellschaftlicher‘ oder ‚ökonomischer Arbeit‘. Bei *Eigenarbeit* (man kocht sich selbst ein schönes Essen) stellt sich die Frage der Anerkennung produktiver Mühe durch andere nicht, da man selbst Produzent und Nutznießer ist. Bei *Privatarbeit* (man kocht einer Bekannten ein schönes Essen) stellt sich die Frage der Anerkennung nur im privaten Rahmen einer Freundschaft oder einer Wohngemeinschaft etwa. Die Gesellschaft ist kein Adressat des Vorwurfs privater Ausbeutung. Nur bei *gesellschaftlicher oder ökonomischer Arbeit*, die man mit Kambartel (1993) als „Tätigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Leistungsaustausches“ bestimmen könnte, ist die Gesellschaft Adressat des Vorwurfs der Ausbeutung und gegebenenfalls einer Lohnforderung.

Eigen- und Privatarbeit im Haushalt stellen nach dieser Unterscheidung keine gesellschaftliche oder ökonomische Arbeit dar. Eine Lohnforderung an die Adresse der Gesellschaft („turning *household production* [meine Hervorhebung] into *waged labour*“, 167) wäre deplaziert. Familienarbeit (die Aufzucht von Kindern und die Pflege von Alten) dagegen ist ein klarer Fall von gesellschaftlicher oder ökonomischer Arbeit, da sie qua Rentenversicherung und Pflegeversicherung etc. positive externe Effekte auf die Gesellschaft im ganzen hat. Daß Van Parijs diesen Unterschied nicht klar sieht, zeigt zum einen seine Bereitschaft, mit Gary Becker den ökonomischen Arbeitsbegriff einfach so auf alle Haushaltsproduktion auszudehnen (129), zum anderen die Unsicherheit, die er auf 97 markiert: „What shall we count as work? (Cleaning one’s clients’ shoes, cleaning one’s children’s shoes, cleaning one’s own shoes, cleaning one’s doll’s shoes?)“.

Außerdem ist Van Parijs’ zweiter Arbeitsextraktionsmodus, die Nutzung positiver externer Effekte, noch zu weit, um gesellschaftliche und auch private Arbeit dort zu markieren, wo man ihr Vorliegen weder anhand von impliziten oder expliziten Vereinbarungen, Arbeitsverträgen zum Beispiel, noch anhand von Machtstrukturen erkennen kann. Zu gesellschaftlicher wie privater Arbeit sollte man nämlich (in dieser Restkategorie) nur die Produktion zählen, deren Wegfall gesellschaftlichen beziehungsweise privaten *Substitutionsbedarf* auslösen würde. Das wäre in Van Parijs’ Beispiel des Wohnungsputzes nur der Teil des Putzens, den der Free-Rider bei Wegfall der Produktion des anderen ersetzen würde, und nicht das – zum Beispiel auf die höheren Sauberkeitsstandards des anderen zurückgehende – für den Free-Rider vielleicht aber durchaus auch angenehme Surplus (vgl. dagegen Van Parijs 143: „There will be free-riding as soon as the less tidy partner cares *to any extent* [meine Hervorhebung] about the difference“). Im Fall familialer Kinder- und Altenpflege würde auch nur der Teil als gesellschaftliche Arbeit gelten, dessen Wegfall gesellschaftlichen Substitutionsbedarf auslöste. Die Übererfüllung gesellschaftlicher Standards etwa aus Liebe wäre dann ein durch gesellschaftliche Gegenleistungen nicht zu kompensierendes Surplus.

Die Haus- und Beziehungsarbeit der Frau für ihren Mann in einer typischen patriarchalen Ehe stellt einen schwierigen Mischfall zwischen privater und gesell-

schaftlicher Arbeit dar. Diese ‚Partnerarbeit‘ ist einerseits Resultat gesellschaftlich sanktionierter Rollenzuschreibung. Es hat etwas mit gesellschaftlicher Macht, der sich allerdings junge Frauen heute zunehmend auch widersetzen können, zu tun, daß es meist die Frau ist, die für ihren Partner ohne angemessene Gegenleistung diese Arbeit erbringt. Andererseits entsteht bei Wegfall ihrer Arbeit am Mann kein gesellschaftlicher Substitutionsbedarf. Ein Ehemann, der, nachdem ihm die Frau davongelaufen ist, mit der Forderung nach einer bezahlten Haushälterin an die Gesellschaft heranträte, gäbe eine lächerliche Erscheinung ab. („Soll er sich doch selbst kochen oder ins Restaurant gehen!“) Obwohl somit Partnerarbeit etwas von gesellschaftlicher Arbeit an sich hat, liegt die Lösung des Problems der Ausbeutung von Partnerarbeit wohl eher in dem Abbau gesellschaftlicher Rollendiktate und der Transformation dieser Arbeit in wirklich private Arbeit. Auf daß jedes Paar selbst entscheide, wie es die mit Haushalt und Beziehung verbundenen Lasten untereinander aufteilt.

Natürlich müßte auch in bezug auf ‚Familienarbeit‘ (die Sorge für Kinder und Kranke, die nicht für sich selbst sorgen können) das gesellschaftliche Geschlechterrollendiktat abgebaut werden. Nur hängt der ökonomische Arbeitscharakter von Familienarbeit nicht daran. Auch wenn Männer irgendwann einmal ihren Teil der Familienarbeit leisten, ist damit das Free-Ridertum der Singles und Dinks noch nicht überwunden. Die Unterscheidung zwischen ‚Partnerarbeit‘ und ‚Familienarbeit‘ (vgl. dazu ausführlicher Krebs 1996) hat damit weitreichende Konsequenzen, aber weder bei Van Parijs wird sie gemacht noch in der feministischen Gerechtigkeitstheorie (vgl. z.B. Okin 1989, 180–182; Delphy/Leonhard 1992; Bubeck 1995; Fraser 1996; Anderson 1999, 323–324). Partnerarbeit und Familienarbeit werden vielmehr unter der Überschrift ‚Hausarbeit‘ (‚household production‘) in einen Topf geworfen und im ganzen entweder als ökonomische Arbeit betrachtet oder nicht. So kommt man jedoch nicht weiter.

Was müßte Van Parijs sonst noch ändern, wenn er in seinem theoretischen Rahmen (also ohne den Übergang zu einer humanistischen Gerechtigkeitstheorie zu vollziehen) Familienarbeitenden mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte? Mindestens eine Änderung wäre nötig, unter der die ‚Eleganz‘ seiner Gerechtigkeitstheorie allerdings empfindlich litte. Denn Van Parijs müßte zugestehen, daß man neben dem Prinzip der Ressourcengleichheit zumindest ein weiteres Gerechtigkeitsprinzip, das *Prinzip der Anerkennung von Verdienst*, braucht. Im Ausbeutungskapitel (5) hatte sich Van Parijs dieses Zusatzprinzips entledigt, unter anderem mit dem Verweis darauf, daß der Markt von alleine Verdienst anerkennt. Die mit einem Grundeinkommen ausgestatteten, potentiellen Arbeitsanwärter müßten von den Unternehmern mit recht hohen Löhnen in mühevoller Arbeit gelockt werden. Das garantiere die moralisch gebotene schwache positive Korrelation zwischen Verdienst und Anerkennung. Sogar stärkere Korrelationen (bis hin zur Proportionalität) von Verdienst und Anerkennung könne seine Theorie über das Leximin-Prinzip rechtfertigen, zumindest auf der mikrosozialen Ebene, wo sie laut sozialpsychologischen Studien sowie seiner eigenen Intuition auch besonders gefragt seien und wo gravierende Verletzungen zu Gröll, Unfrieden und damit Effizienzverlusten führten („My own intuitions about the pairing of effort and benefit are

strongly dichotomic, depending on whether the context is a particular co-operative interaction [e.g. the parents' participation in the organization of the children's school party] or the basic structure that determines people's rights and opportunities, in particular to participate in such interactions. Free-riding may well be exploitative in the former context“, 281, Fußnote 87). Das Verdienstprinzip sei damit in seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Ressourcengleichheit „redundant“ (167).

Das makrosoziale Gerechtigkeitsproblem der Familienarbeit macht aber das Verdienstprinzip nötig, da Familienarbeit weder marktvermittelt ist noch sein sollte. Die Van Parijssche Intuition, daß nur mikrosoziales Free-Ridertum Gerechtigkeitsprobleme aufwerfe, werden Feministinnen, die gegen die strukturelle Ausbeutung weiblicher Arbeit ankämpfen, nicht gerade teilen.

Es ist natürlich nicht nur das Gerechtigkeitsproblem der Familienarbeit, das das Verdienstprinzip nötig macht. Auch bei ehrenamtlichen Tätigkeiten handelt es sich in den wenigsten Fällen um ‚echte Geschenke‘. Und wie will man ohne Verdienstprinzip die notorische Unterbezahlung vieler mit der Produktion öffentlicher Güter befaßter Berufe, etwa in der Krankenpflege, sowie rassistische oder sexistische Lohndiskriminierung kritisieren?

3. Eine humanistische Begründung des Grundeinkommens

Im Mittelteil dieses Artikels haben wir Van Parijs' Begründung des Grundeinkommens mit drei Einwänden zurückgewiesen, einem abstrakten, der sich gegen die egalitaristische Grundlage seiner Begründung richtete, und zwei konkreten, die Van Parijs eines Ausverkaufs der in Arbeitsgesellschaften notwendigen Rechte auf Arbeit und Anerkennung von Arbeit bezichtigten. Gegen Van Parijs haben wir uns für eine humanistische Begründung dieser beiden Rechte starkgemacht. Zum Abschluß sei nun die unter der Überschrift „Ideologievorwurf“ (2.1) bereits angedeutete humanistische Alternative zu der Van Parijsschen egalitaristischen Begründung des Grundeinkommens noch einmal etwas genauer aufgeführt.

Die humanistische Begründung des Rechtes auf ein Grundeinkommen erinnert zunächst daran, daß einem jeden Menschen *qua Menschsein* der Zugang zu einem menschenwürdigen Leben zu garantieren ist. In Gesellschaften, in denen man, um sich zu ernähren, sich zu kleiden, zu wohnen, am öffentlichen Leben teilzunehmen, nach eigenen Einsichten zu leben und auch seiner Individualität Ausdruck zu verleihen, *Geld braucht*, führt dieser Ansatz zu der Forderung, allen Menschen den Zugang zu einem minimalen Einkommen effektiv zu ermöglichen. Je nach gesellschaftlichen Umständen läuft diese Forderung auf eine Minimallohn- oder auf eine Grundeinkommensforderung hinaus.

Handelt es sich um eine Arbeitsgesellschaft? Ist die Arbeitsgesellschaft normativ legitimiert durch eine Mangelsituation (man braucht die volle Mitarbeit aller Arbeitsfähigen, um allen Gesellschaftsmitgliedern ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen) oder durch verbreitete Arbeitsunwilligkeit (man muß die Menschen zur Arbeit zwingen) oder durch Verfügbarkeit von Arbeit für alle und die

Reziprozitätsnorm (wer nimmt muß auch geben)? In solcherlei gesellschaftlichen Umständen ist es nicht menschenunwürdig, durch eigene Arbeit zur Erreichung eines menschenwürdigen Lebensniveaus beitragen zu müssen. Wer sich dieser Verpflichtung zur Mitarbeit entzieht, wird mit einer notdürftigen Versorgung (wie wir sie schließlich auch Verbrechern zukommen lassen) vorlieb nehmen müssen.

Oder ist die Arbeitsgesellschaft normativ nicht mehr gedeckt? Etwa weil unserer reichen und materialistisch orientierten Gesellschaft die Arbeit ausgeht und denen, die auf die knappe Ressource Arbeitsplatz zugunsten Arbeitswilliger verzichten, eine zumindest ihre menschenwürdige Existenz sichernde finanzielle Gegenleistung zusteht? Die Idee, das Grundeinkommen als Arbeitsplatzmiete in Zeiten ausgehender Arbeit zu begründen, übernimmt die humanistische Begründung damit dankend von Van Parijs.

Bibliographie

- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven
- Anderson, E. (1999), What Is the Point of Equality?, in: *Ethics 109*, 287-337, deutsch in: A. Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt 2000, 117-171
- Aristoteles (1985), *Nikomachische Ethik*, Hamburg
- Arneson, R. (1989), Equality and Equal Opportunity for Welfare, in: *Philosophical Studies 5*, 77-93, deutsch in: A. Honneth (Hg.) *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt 1994, 330-350
- (1990), Is Work Special? Justice and the Distribution of Employment, in: *American Political Science Review 84*, 1127-1147
- (1996), Should Surfers be Fed?, in: *PEGS Bulletin* (Political Economy of the Good Society), College Park, University of Maryland, Department of Government and Politics, 38-42
- Barry, B. (1996), Survey Article: Real Freedom and Basic Income, in: *Journal of Political Philosophy 5*, 242-276
- Beck, U. (1999), *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Frankfurt
- Blasche, S. (1998), Gerechtigkeit, Mindestsicherung und Eigenverantwortung, in: S. Blasche/D. Döring (Hg.), *Sozialpolitik und Gerechtigkeit*, Frankfurt, 117-171
- Bubeck, D. (1995), *Care, Gender, and Justice*, Oxford
- Buchanan, J. (1985), *The Limits of Liberty*, Chicago
- Cohen, G. (1989), On the Currency of Egalitarian Justice, in: *Ethics 99*, 906-944
- Couture, J. (1998), Review of ‚Real Freedom for All‘, in: *Economics and Philosophy 14*, 143-151
- Cullen, B. (1987), The Right to Work, in: J. D. G. Evans (ed.), *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Cambridge, 165-182
- Delphy, C./D. Leonhard (1992), *Familiar Exploitation*, Cambridge
- Dworkin, R. (1981), What Is Equality? Part 2: Equality of Resources, in: *Philosophy and Public Affairs 10*, 283-345
- Elster, J. (1986), Comment on van der Veen and Van Parijs, in: *Theory and Society 15*, 709-722
- (1988), Is There (or Should There Be) a Right to Work?, in: A. Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, 53-78
- Frankfurt, H. (1987), Equality as a Moral Ideal, in: *Ethics 98*, 21-42

- (1997), Equality and Respect, in: *Social Research* 64, 3–15, deutsch in: A. Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt 2000, 38–49
- Fraser, N. (1996), After the Family Wage, in: N. Fraser, *Justice Interruptus*, London 41–66, deutsch in: A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt 1994, 351–376
- Gewirth, A. (1996), *The Community of Rights*, Chicago-London
- Giarini, O./P. M. Liedtke (1998), *Wie wir arbeiten werden. Der neue Bericht an den Club of Rome*, Hamburg
- Goodin, R./D. Schmitz (1998), *Social Welfare and Individual Responsibility*, Cambridge
- Gorz, A. (1989), *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Hamburg
- (1992), On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either, in: P. Van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*, London-New York, 178–184
- (2000), *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Frankfurt
- Groot, L. (1999), *Basic Income and Unemployment*, Den Haag
- Gutmann, A./D. Thompson (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge/MA
- Habermas, J. (1997), *Jenseits des Nationalstaates? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung*, Vilhelm Aubert Lecture, Universität Oslo (Manuskript)
- Hamminga, B. (1995), Demoralizing the Labour Market: Could Jobs Be like Cars and Concerts?, in: *The Journal of Political Philosophy* 3, 23–35
- Jahyek, F. (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago
- Jahoda, M. (1982), *Employment and Unemployment*, Cambridge
- /P. Lazarsfeld/H. Zeisel (1933/1980), *Die Arbeitslosen von Marienthal*, Frankfurt
- Kambartel, F. (1993), Arbeit und Praxis, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 239–249
- (1997), Unterscheidungen und normative Bemerkungen zum Grundrecht auf Arbeit, in: H. Holzhüter/R. Hickel/T. Kieselbach (Hg.), *Arbeit und Arbeitslosigkeit. Die gesellschaftliche Herausforderung unserer Zeit*, Bremen, 223–226
- Kelvin, P./J. Jarrett (1985), *Unemployment. Its Socialpsychological Effects*, Cambridge
- Kersting, W. (2000), *Theorien sozialer Gerechtigkeit*, Stuttgart, 266–274
- Kieselbach, T. (1994), Arbeitslosigkeit als psychologisches Problem, in: L. Montada (Hg.), *Arbeitslosigkeit und soziale Gerechtigkeit*, Frankfurt-New York, 233–263
- Koller, P. (2000), Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat, in: W. Kersting (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerwist, 120–158
- Krebs, A. (1996), Vom Aufmöbeln müder Männer und Kurieren kotzender Kinder. Eine begriffliche Analyse der ökonomischen Ausbeutung privater weiblicher Fürsorge, in: *Rechtsphilosophische Hefte* 5, 141–159
- (1997), Kann denn Liebe Arbeit sein?, in: P. Koller/K. Puhl (Hg.), *Aktuelle Fragen der politischen Philosophie*, Wien, 253–260
- (1999a), Recht auf Arbeit oder Grundeinkommen?, in: P. Kampits (Hg.), *Praktische Ethik*, Wien, 67–78
- (1999b), Lieben: Schenken, Tauschen oder Teilen? Eine Kritik an Elizabeth Andersons Theorie des ‚Gift Exchange‘, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 967–985
- (2000), Die neue Egalitarismuskritik im Überblick, in: A. Krebs (Hg.) *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt, 7–37
- Lange, E.-M. (1996), Glück, Sinn und Arbeit, in: *Rechtsphilosophische Hefte* 5, 57–72
- Leipert, C./M. Opielka (1998), *Erziehungsgehalt 2000*, Bonn
- Lucas, J. R. (1965), Against Equality, in: *Philosophy* 40, 296–307
- (1977), Against Equality Again, in: *Philosophy* 52, 255–280

- Margalit, A. (1996), *The Decent Society*, Cambridge/MA, deutsch *Politik der Würde*, Berlin 1997
- (1997), Decent Equality and Freedom: A Postscript, in: *Social Research* 64, 147–160, deutsch in: A. Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt 2000, 107–116
- (1999), *The Decent Society and Its Enemies* (Manuskript)
- Mead, L. (1997), Citizenship and Social Policy. T. H. Marshall and Poverty, in: *Social Philosophy and Politics* 14, 197–230
- Meade, J. (1993), *Liberty, Equality, and Efficiency*, London
- Miller, D. (1998), Equality and Justice, in: A. Mason (ed.), *Ideals of Equality*, Oxford, 21–36
- Moon, D. (1988), The Moral Basis of the Democratic Welfare State, in: A. Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, 27–52
- Nickel, J. (1978/79), Is There a Human Right to Employment?, in: *Philosophical Forum* 10, 149–170
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, deutsch *Anarchie, Staat, Utopie*, München 1996
- Offe, C. (1995), Full Employment: Asking the Wrong Question?, in: *Dissent* 10, 77–81
- Okin, S. M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*, New York
- Pfannkuche, W. (1994), Gibt es ein Recht auf Arbeit?, in: W. Pfannkuche, *Wer verdient schon, was er verdient? Vier Gespräche über Gerechtigkeit*, Hamburg, 66–104
- Rakowski, E. (1992), *Equal Justice*, Oxford
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Kap. 9, deutsch in: A. Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt 2000, 50–80
- Rescher, N. (1966), *Distributive Justice*, Indianapolis
- Rifkin, J. (1995), *The End of Work*, New York, deutsch *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt 1995
- Roemer, J. (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge/MA
- (1998), *Equality of Opportunity*, Cambridge/MA
- Ropohl, G. (1985), Der Sinn der Technik und die gesellschaftliche Organisation der Arbeit, in: G. Ropohl (Hg.), *Arbeit im Wandel*, Berlin, 97–113
- (1992), Arbeiten, um zu leben: das neue Arbeitsethos, in: K.-F. Wessel (Hg.), *Technik und Menschenbild im Spiegel der Zukunft*, Bielefeld, 32–41
- Rothschild, K. (1997), Basiseinkommen und alternative Motivierungen, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 216, 361–367
- Rustin, M. (1983), A Statutory Right to Work, in: *New Left Review* 137, 48–67
- Sayers, S. (1988), The Need to Work. A Perspective from Philosophy, in: R. E. Pahl (ed.), *On Work. Historical, Comparative and Theoretical Approaches*, Oxford, 722–742
- Schlothfeld, S. (1996), Arbeit, Selbstachtung, Selbstverwirklichung, in: B. Priddat (Hg.), *Arbeits-Welten*, Marburg, 27–68
- (1999), *Erwerbsarbeitslosigkeit als sozioethisches Problem*, Freiburg
- Schneider, B. (1995), Garantiertes Mindesteinkommen und gerechte Arbeitsverteilung, in: Schweizerischer Arbeitskreis für ethische Forschung (Hg.), *Das Problem der Arbeit am Ende des 20. Jahrhunderts*, Ebmatingen-Zürich, 73–86
- Shklar, J. (1991), *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge/MA
- Steinvorth, U. (1996), Das Recht auf Arbeit, in: *Rechtsphilosophische Hefte* 5, 77–96
- Vallentyne, P. (1997), Self Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin, in: *Ethics* 107, 321–343
- Van Donselaar, G. (1998), The Freedom-Based Account of Solidarity and Basic Income, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 1, 313–333

- Van Parijs, P. (1991), Why Surfers Should Be Fed. The Liberal Case for an Unconditional Basic Income, in: *Philosophy and Public Affairs* 20, 101–131
- (ed.) (1992), *Arguing for Basic Income*, London-New York
- (1993), Exploitation and the Libertarian Challenge, in: P. Van Parijs, *Marrism Recycled*, Cambridge, 89–109
- (1995), *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, deutsch *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1992
- (1995), Response, in: D. Miller/M. Walzer (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford, 281–297
- Westen, P. (1990), *Speaking of Equality*, Princeton
- Williams, A. (ed.) (2000), *Real Libertarianism*, London
- White, S. (1997), Liberal Equality, Exploitation, and the Case for an Unconditional Basic Income, in: *Political Studies* 45, 312–326
- Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung (1998), *Wissenschaftliche Leistungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt, ökologische Nachhaltigkeit. Drei Ziele – ein Weg*, Bonn