

## Sozial (ist keine) Arbeit

### ***Ein Plädoyer gegen die Vermischung von Humanität und Ökonomie***

von Matthias Gronemeyer

Stellen Sie sich vor, Sie sind in einem Spiegelkabinett. Wenn es gut gemacht ist, wird es Ihnen schwerfallen, die Realität von der Spiegelung zu unterscheiden. Sie laufen gegen Wände, die sie für Türen halten und weichen Menschen aus, die nichts als Bilder sind. Schauen Sie Fernsehen – und überlegen Sie, wie oft Sie die Bilder, die man Ihnen liefert, die Kommentare, die man Ihnen dazu spricht, für die Wirklichkeit halten. So sehen wir überall Spiegelungen des Ökonomischen. Wir nennen soziales Handeln Arbeit, weil es so aussieht. Aber wir täuschen uns. Aus diesem Grund habe ich meinem Vortrag den Titel gegeben „Sozial ist keine Arbeit“. Es ist Zeit, um es mit dem französischen Philosophen Jean Baudrillard auszudrücken, diesen Spiegel zu zerbrechen.

Lassen Sie mich zu Beginn Auszüge vorlesen aus einem fiktiven Bericht des Zeitreisenden Polonius Neugebauer, die mir der Zufall in die Hände spielte. Neugebauer war im Auftrag eines Forschungsinstituts in ein nicht näher beziffertes Jahr dessen gereist, was wir Zukunft nennen. Er schreibt folgendes:

Wenn man die Evolutionstheorie dahingehend versteht, dass Entwicklung zugleich Differenzierung bedeutet, dann scheint in der Welt, in der ich mich hier bewege, ein seltsamer Rückschritt eingesetzt zu haben. Es beginnt augenscheinlich bei der Architektur, die eigentlich gar keine mehr ist, weil weder *arche*, also Herrschaft, noch *Tektonik*, also Bebauung, sondern ein ununterscheidbares Ineinander von natürlichen und künstlichen Hüllen, in denen blasse Menschenwesen, die in ihrer Gleichartigkeit Franz Werfels „Stern der Ungeborenen“ zu entstammen scheinen, Tätigkeiten nachgehen, die sich auch nicht eindeutig den uns bekannten zuordnen lassen. Aktion und Regeneration fallen ebenso in eins wie Produktion und Konsum... Um das Leben hier besser zu verstehen, suche ich ein Archiv auf. Zu meiner Enttäuschung finde ich aber nichts, womit ich etwas anzufangen wüsste und wende mich an einen Archivar mit der Bitte, mir doch einige sozioökonomische Fundamentaldaten herauszusuchen. Das sei nicht nötig, informiert er mich, denn die Zahl der Tauschhandlungen sei ebenso konstant wie das Wertniveau. Was denn getauscht würde, will ich von ihm wissen. Er schaut mich ungläubig an: „Na, Werte, was denn sonst?“

Eine Mitarbeiterin des Archivs scheint offensichtlich an ihrem Arbeitsplatz zu schlafen. Der Archivar bemerkt meinen fragenden Blick: „Sie leistet Regenerationsarbeit.“ Ich kann es nicht glauben. Er erklärt: „Seit es möglich geworden ist, Schlaf gegen Regenerationsspritzen einzutauschen, die allerdings sehr teuer sind, zahlen wir denjenigen, die die kostengünstige natürliche Variante wählen, eine Prämie.“

Der Archivar begleitet mich zu einer kleinen Besichtigungstour. Bei näherer Betrachtung stelle ich fest, dass das, was ich anfangs für Natur hielt, bloß eine Simulation ist – wenn auch eine täuschend echte. Wir kommen an einer Montagehalle vorbei, von außen sieht man Drehmaschinen und Fließbänder. Was dort produziert werde, will ich wissen. Der Archivar sagt, das hänge von den Wünschen der Spieler ab. „Ja“, gebe ich ihm Recht, „man soll nicht am Markt vorbei produzieren. Aber trotzdem: Was stellen die Arbeiter dort her?“ – Ich ernte einen ungläubigen Blick. „Nein, nein“, sagt mir der Mann, „dort wird nicht gearbeitet, dort wird gespielt.“ Ich bin erstaunt. Auch darüber, dass man den Menschen bei all ihren Verrichtungen zuschauen kann; eine Trennung von öffentlich und privat scheint es nicht zu geben.

In einer der Behausungen sehe ich, wie offensichtlich ein Toter für die Bestattung vorbereitet wird. „Alles Tauschen hat ein Ende“, sage ich zu meinem Begleiter. „Oh nein!“, erwidert der, „seit sich das Leben durch Klonierung unendlich verlängern lässt, ist der Tod zu einem interessanten Wert geworden.“

„Hat alles einen Tauschwert?“, frage ich ihn. Seine Antwort ist kurz und knapp: „Ja.“ „Und ist jede Handlung eine Tauschhandlung?“ Ebenso: „Ja.“

Ich überlege kurz, ob ich meine Vergangenheit gegen diese Zukunft eintauschen soll, entscheide mich dann aber dagegen und mache mich aus dem Staub, bevor jemandem auffällt, dass das ja auch ein Tausch ist.

Soweit der Zeitreisende Polonius Neugebauer. – Das Beunruhigende an Science-Fiction ist in der Regel, dass sie näher an der Gegenwart ist, als es auf den ersten Blick scheint. Die totale Entgrenzung, die ich in dieser kleinen Geschichte skizziert habe, die Wandlung aller Werte zu Tauschwerten, lässt sich nicht bloß in Ansätzen schon jetzt beobachten. Dabei wird diese Entwicklung von zwei Seiten befeuert: Einerseits sicherlich von der kapitalistischen Marktwirtschaft, die getrieben vom Wachstumszwang trotz zunehmender Ressourcenknappheit immer neue Bedürfnisse erfinden muss für immer neue Waren. Das scheint *Common Sense* zu sein und passt gut in die kapitalismus-kritische Grundtendenz dieser Tage. Andererseits aber auch von einer bereitwilligen Preisgabe jener Räume, die lange Zeit dem Tauschhandel verschlossen waren: Der Erziehung, der Freundschaft, Liebe, der Pflege.

Ein grundlegender Fehler, gerade in der gegenwärtigen Debatte um die Zukunft des Kapitalismus, ist die Verwechslung von dem, was ist, mit dem, was sein soll. Aus dieser Verwechslung, die in der Philosophie unter dem Begriff des naturalistischen Fehlschlusses bekannt ist, resultiert auch das Trugbild vom kalten Kalkül des *homo oeconomicus*, der in den Schaltzentralen der Wirtschaft sitzt und von dort das Leben der armen Menschen immer unmenschlicher werden lässt. Es wird suggeriert, dass dieser *homo oeconomicus* nicht bloß ein Theorem der Wirtschaftswissenschaften zur Erklärung bestimmter Vorgänge sei, sondern „interessierte Kreise“ (heute gerne mit dem Etikett „neoliberal“ versehen) ihn zum Modell des Menschen

schlechthin machen wollten. Daraus resultiert dann der Wunsch nach seiner Abschaffung. Dass sich ein bestimmtes Verhalten durch ein bestimmtes Modell gut beschreiben lässt, sagt aber noch nichts darüber, ob dieses Verhalten auch moralisch richtig ist, ob man sich also auch so verhalten soll. Und zwar nicht nur in der Wirtschaft so verhalten soll, sondern in allen Bereichen menschlichen Lebens. Ich kenne keinen Ökonomen von Rang, der diesem Sein-Sollens-Fehlschluss erlegen wäre. Einer der Gründerväter des Neoliberalismus, Friedrich-August von Hayek, sagt es in aller Deutlichkeit: „Die letzten Ziele, die vernunftbegabte Wesen durch ihre Tätigkeit zu erreichen suchen, sind niemals ökonomischer Art.“

Wenn sich diese Irreführung, zumindest *ex cathedra*, also noch einigermaßen leicht widerlegen lässt, dann können wir seit einigen Jahren eine Entwicklung beobachten, die mir viel bedenklicher scheint, weil sie nicht konfrontativ, sondern inklusiv daherkommt: Sie will das Humane mit dem Ökonomischen vereinen. Damit steuert sie aber genau der Entgrenzung entgegen, die ich in meiner anfänglichen Parabel skizziert habe. Diese Entwicklung hat auf Seiten der Wissenschaft ihren Ausgang genommen in der Feststellung, dass der alte *homo oeconomicus* viele Verhaltensweisen der Menschen nicht gut erklären kann. Fortan erhielten Konzepte aus der Verhaltenspsychologie in die Ökonomie Einzug und Daniel Kahneman sowie Vernon L. Smith dafür 2002 den Nobelpreis.

Dass wir in Tauschhandlungen nicht nur ökonomisch-rational sondern auch sozial und auf Fairness bedacht handeln, versuchte als einer der ersten der deutsche Ökonom Werner Güth in seinem berühmt gewordenen Ultimatumspiel nachzuweisen: Einer Testperson wird ein bestimmter Betrag, sagen wir 100 Euro, gegeben. Sie soll einer zweiten Testperson davon etwas abgeben. Stimmt diese zweite Person der vorgeschlagenen Teilung zu, dürfen beide den jeweiligen Betrag behalten. Lehnt sie ab, bekommt keiner etwas. Das Spiel kann nicht wiederholt werden. In vielen Versuchen rund um die Welt hat man nun festgestellt, dass die zweite Person nur dann zustimmt, wenn sie die Teilung als fair empfindet und eher mit nichts in der Tasche nach Hause geht als mit einem als zu gering empfundenen Betrag. Dieses Verhalten ist mit dem auf Nutzenmaximierung bedachten *homo oeconomicus* nicht zu erklären, weil auch wenig immer noch mehr ist als nichts. Er hätte also in jedem Falle zugreifen müssen. Die ökonomische Theorie lässt nun also auch solche Entscheidungen zu, die dem streng rationalen Kosten-Nutzen-Kalkül widersprechen.

In dieser Öffnung sehen nun viele die Chance, die Ökonomie zu humanisieren: „Seht her“, sagen sie den Ökonomen, „ihr müsst den Menschen so nehmen, wie er nun einmal ist, und er ist eben auch emotional.“ In diesem Sinne fordert Heuser ein „Umdenken“: „Wir brauchen

eine verhaltensgestützte Ökonomie, wenn wir im Sinne von Wohlstand und Wohlbefinden wirtschaftlich sinnvoll handeln wollen.“ Was dabei übersehen wird, ist, dass das Ultimatumspiel überhaupt keine ökonomische Situation widerspiegelt. Hier wird um Manna, das vom Himmel fällt, gestritten, nicht aber im Schweiß des Angesichts das Brot verdient. Die anstehende Verteilung ist an keine Leistung gekoppelt, es muss nicht erst etwas erwirtschaftet werden, bevor es verteilt werden kann. Ob es im Ultimatumspiel eher um Fairness oder um Resentiments geht, wäre noch zu untersuchen – um Ökonomie geht es beim Verteilen von Geschenken aber sicherlich nicht. „Ökonomie lässt sich“, so rechtfertigt der Nobelpreisträger Paul Krugman die Methode, „ernsthaft nur spielerisch betreiben.“ So kann nur jemand reden, der den Ernst des Lebens nie erfahren hat. Ein Spiel wie *Monopoly* konnte nur von einer Überflussgesellschaft erfunden werden, der das Gefühl für die existentielle Rolle der Arbeit abhanden gekommen ist, die Arbeit in weiten Teilen nur noch simuliert und Wirtschaft zur Farce werden lässt.

Wenn nur noch über beliebige Tauschhandlungen geredet wird, wie im Ultimatum-Spiel, dann fällt der nächste Schritt nicht schwer, nämlich umgekehrt jeden Tausch zu ökonomisieren, was dann im Extremfall, wie bei der Basler Philosophin Angelika Krebs, in die Frage mündet, ob Liebe nicht auch Arbeit sei. Krebs bejaht dies und fordert demgemäß eine angemessene Entlohnung für treusorgende Ehefrauen – nicht im Sinne der ehelichen Zugewinnsgemeinschaft, sondern als wirkliches Gehalt.

Die zu beobachtende Entgrenzung vollzieht sich also in zwei Richtungen: Zum einen findet eine Humanisierung des Ökonomischen statt, zum anderen eine Ökonomisierung des Humanen.

Der Forderung nach einer Humanisierung der Ökonomie wohnt dabei eine besondere – man könnte fast sagen: perfide – Dialektik inne. In dem Moment nämlich, wo wir es in an sich streng rationalen ökonomischen Prozessen menschen lassen, wird die Humanität selbst zur Ware. Dieser „anthropologische Integrismus“, wie Jean Baudrillard es in seinem Buch *Der unmögliche Tausch* nennt, der darauf abzielt, „alles der Jurisdiktion des Humanen zu unterwerfen“, beraubt uns „allen Denkens des Humanen als solchem“. Im Begriff des *homo oeconomicus humanus*, wie ihn Uwe-Jean Heuser gebraucht, wird diese Dialektik besonders deutlich: Der Mensch muss extra als menschlich gekennzeichnet werden, weil ihm das Wissen um sich selbst offenbar abhanden gekommen ist.

Um zu verstehen, woher dieser Irrtum rührt, lohnt eine erneute Versicherung, was Ökonomie eigentlich ist. Sie ist die Lehre vom Haushalten, sie dient dazu, in einer endlichen Welt mit

begrenzten Ressourcen leben zu können. Die Ökonomie lehrt uns, mit der Knappheit zu leben; sie darf nicht missverstanden werden als Mittel zur Überwindung der Knappheit. Wohin der Versuch, die Knappheit aus der Welt zu schaffen, führt, hat uns erst jüngst die Finanzkrise gezeigt. Sie nahm ihren Ausgang in dem Ansinnen, auch denjenigen ein Eigenheim zu ermöglichen, die es sich eigentlich nicht leisten konnten. Das Ansinnen, die Endlichkeit überwinden zu wollen, also etwas zu tun, was dem Menschen nicht zusteht, nannten die alten Griechen Hybris – zu deutsch: Anmaßung. Wer der Hybris verfiel, zog den Zorn der Götter auf sich.

Wenn wir das Humane als dasjenige verstehen, was uns jenseits der bloßen Existenzsicherung, auch jenseits der bloß materiellen Verbesserung unserer Lebensverhältnisse – also jenseits von *animal laborans* und *homo faber* erst zu Menschen macht, also unsere Moralität und unsere Fähigkeit, unser Zusammenleben als soziale Wesen selbstbestimmt zu organisieren, dann liegt nicht nur der Humanisierung des Ökonomischen ein Denkfehler zugrunde, sondern in gleichem Maße auch der Ökonomisierung des Humanen.

Ich möchte ein Gleichnis aus dem Neuen Testament aufgreifen, um zu verdeutlichen, wohin uns diese Ökonomisierung des Humanen führt. Nicht nur, weil wir hier in einem Kloster sind, sondern weil wir insbesondere mit den Evangelien frühe Texte einer Gesellschaftsauffassung haben, in der sich der Wandel vom Kollektivismus zum Individualismus vollzieht. Es ist immer wieder lohnenswert, die Bibel ganz profan zu lesen, wenn wir wissen wollen, wie wir wurden, was wir sind. Im Lukas-Evangelium lesen wir nun also das Gleichnis vom barmherzigen Samariter:

Ein Mann ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus, schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halbtot liegen. Es traf sich aber, dass ein Priester diese Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. Ebenso kam auch ein Levit zu der Stelle; und als er ihn sah, ging er vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, hatte er Erbarmen, ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier, brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Am nächsten Tag zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sagte: Pflege ihn; und wenn du etwas mehr aus gibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.

Das Handeln des Samariters ist zum Urtypus sozialen Handelns geworden; die Stiftung, die diese Veranstaltung durchführt, benennt sich nach ihm. Ich will nun eine ökonomische Deutung dieses Gleichnisses versuchen, um zu zeigen, was Ökonomie von Sozialem einerseits trennt und wie sie andererseits zusammenhängen. Der Evangelist Lukas lässt Jesus diese Geschichte erzählen, um den Begriff der Nächstenliebe zu verdeutlichen. Ginge es nur darum, hätte ein Beispiel von Erster Hilfe an einem Fremden genügt. Es sind aber noch zwei weitere Faktoren im Spiel, sprich in der Geschichte: Professionelle Sozialarbeiter (Priester und Levit)

zum einen und Geld zum zweiten. Und diese machen die Sache erst richtig interessant. Warum helfen Priester und Levit nicht, obwohl man es von ihnen eigentlich am ehesten erwartete? Warum leistet der Samariter nicht bloß Erste Hilfe, sondern wendet für die weitere Pflege des Verletzten auch noch Geld auf? Was drängt ihn zur schnellen Weiterreise?

Ich vermute, um mit der letzten Frage zu beginnen, dass der Mann geschäftlich unterwegs war. Man reiste zu der damaligen Zeit nicht aus purem Vergnügen. Die Übernachtung in der Herberge mochte er ohnedies eingeplant haben, aber am nächsten Tag musste er weiter: Time is Money. Seine Geschäfte scheinen zudem so einträglich zu sein, dass er es sich leisten kann, die Pflegekosten zu übernehmen. Zwei Denare waren nicht wenig: Der Samariter bezahlt damit immerhin einige Tage Kost und Logis in einem Landgasthaus. In Mt. 20, 1ff. ist ein Denar der Tagelohn für die Arbeit im Weinberg. Der Geschäftsreisende aus Samaria hat nach heutigen Verhältnissen sicherlich zwei-, dreihundert Euro aufgewandt – und die hat er nicht aus der Portokasse bezahlt. Er war ein kleiner Handlungsreisender mit einem Maultier, kein phönizischer Großkaufmann mit eigener Flotte. Vielleicht hat er sogar die Not der Existenz einmal am eigenen Leibe erfahren.

Soziales Handeln wird also erst dadurch ermöglicht, dass anderswo die dafür nötigen Mittel erwirtschaftet werden. Das Samaritertum ist ökonomisch unproduktiv und selbst wenn es die Arbeitsfähigkeit des Überfallenen wieder herstellt, bleibt es per Saldo defizitär. Der Samariter tauscht seine Hilfe gegen – nichts. Zumindest im ökonomischen Sinne. Nach Kant zählt – wie er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ausführt – für die moralische Bewertung einer Handlung allein der gute Wille, und dabei kommen nur Handlungen in Betracht, die explizit *nicht* auf einen Tausch abzielen. Einem Bettler Almosen zu geben, *damit* man in der Gesellschaft der Bessergestellten gut dasteht, ist zwar nicht verwerflich (denn dem Bettler wird ja geholfen, und ihm mag die Motivation des Gebers egal sein), aber es ist eben nicht moralisch. Der Samariter tauscht seine Hilfe *vielleicht* gegen einen Gotteslohn, wie es in den Sprüchen Salomos heißt: „Wer sich des Armen erbarmt, der leiht dem Herrn, und der wird ihm vergelten, was er Gutes getan hat“ (19, 17). Säkularer gesprochen drückt sich in diesem freiwilligen Helfen die ganze menschliche Freiheit aus. Nicht Freiheit im negativen Sinn, also als bloße Abwesenheit von Zwang, sondern im positiven Sinn, als die Freiheit zur lebendigen Tat. Der Aspekt der Freiheit ist hier besonders wichtig – es war weder ein Kosten-Nutzen-Kalkül, das den Samariter motiviert hat, noch wurde er von einem Fürsorge-Gen gesteuert.

Wie ist es nun um Priester und Levit bestellt? Die Leviten waren als einer der zwölf Stämme Israels mit dem Betrieb der religiösen Stätten betraut, dafür standen ihnen Tempelabgaben zu.

Sie sind heutigen Gemeindemitarbeitern vergleichbar, die aus Steuergeldern bezahlt werden. Das Amt des Priesters ist uns bekannt. Beiden, Priester und Levit, gemein ist also, dass sie für ihren Dienst entlohnt werden und ihre Einkünfte nicht selbst in der „freien Wirtschaft“ erwirtschaften müssen. Sie sind damit auch allen ökonomischen Risiken enthoben. Doch wie der Samariter eilen auch sie geschäftig dahin, scheinen der Ökonomisierung des Humanen anheimgefallen zu sein.

Diese Ökonomisierung des Humanen hat zwei Facetten. Die eine ist, mit begrenzten Mitteln möglichst viel bewirken zu können. Das ist ein zunächst anständiges Ansinnen, läuft aber schnell Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn man Maßstäbe, die bei ökonomischer Arbeit angebracht sind, auch ans soziale Handeln anlegt. So haben aber Rationalisierungserwägungen, die in der Handy-Produktion sinnvoll sind (bis hin zur Verlagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland), in der sozialen Arbeit nichts verloren: Weder können Erzieherinnen ihre Kindergartenkinder im Akkord betreuen, noch kann man Pflegebedürftige nach Rumänien exportieren, weil dort die Gehälter niedriger sind, oder Streetworker durch Maschinen ersetzen. Es mag hier und da Möglichkeiten geben, Abläufe effizient zu gestalten – wer Essen auf Rädern ausfährt, wird den kürzestmöglichen Weg nehmen, eine Heimleitung sollte auch auf den Energieverbrauch ihrer Einrichtung achten – aber damit hat es sich in der Regel auch schon. Das Gebot des Haushaltens gilt auch hier. Bezogen auf das Gleichnis dürfen wir aber wohl nicht annehmen, dass Priester und Levit den Verletzten aus Gründen der Effizienz liegen ließen. Oder mussten sie vielleicht unbezahlte Überstunden absummeln?

Es gibt sicherlich Schnittmengen zwischen ökonomischer Arbeit und professionellem sozialem Handeln, aber erstens sind sie kleiner, als es den Anschein hat, und zweitens sind Schnittmengen nur dann überhaupt möglich, wenn man von einer grundsätzlichen Differenz ausgeht. Die zweite Facette der Ökonomisierung des Humanen hat diesen Anschein zum Gegenstand und drückt sich in der Übernahme von Metaphorik und Semiotik des Ökonomischen in das soziale Handeln aus. Mit den Reaganomics und dem Thatcherismus als Antwort auf die Wirtschaftskrise der Siebziger Jahre setzte sich seit Anfang der Achtziger der Yuppie, der Manager, der aalglatte Unternehmensberater als Leitbild einer ganzen Generation durch. Ein Business Man zu sein, der 60 Stunden die Woche arbeitet (mindestens), Mittags allenfalls einen Business Lunch zu sich nimmt, bei dem er mit Geschäftspartnern hart verhandelt, sich mit allerlei elektronischem Gerät zu umgeben, das alles wurde zum Statussymbol schlechthin. Michael Douglas spielt als Börsenspekulant Gordon Gekko in Oliver Stones Film *Wall Street* diesen Typus meisterhaft. Dieses Primat des Ökonomischen hielt sich die ganzen Neunziger hindurch (wir erinnern uns an Bill Clintons Bonmot „It’s the economy, stupid!“) und setzt

sich bis heute fort. Die Ökonomie ist zur Leitsphäre, man könnte auch sagen: zum Leitwesen unserer Gesellschaft geworden. Damit einher ging umgekehrt ein dramatischer öffentlicher Statusverlust all derer, die sich nicht mit Profitmaximierung befassen, sondern sich dem Humanen und Sozialen widmen. Ihnen wurde eingeredet, und oft genug redeten sie es sich selbst ein, nicht mehr zeitgemäß zu sein. Im Zuge des Update auf *welfare 2.0* fanden dann eine Reihe von Umetikettierungen statt. Es begann mit der Schöpfung des Begriffs „Soziale Arbeit“ (etwa Anfang der achtziger Jahre), führte zu Studiengängen wie „Pflegemanagement“ und zu Geschäftsführern und Aufsichtsräten in Altenheimen und ist bei der Umbenennung von Gemeindef Helfern zu „Case Managern“ noch nicht ans Ende gekommen. Religion wurde mancherorten durch Mc Kinsey ersetzt. Man könnte diese Begriffshuberei, dieses Neusprech mit einem Achselzucken abtun, alldieweil sich die dahinterstehenden Tätigkeiten ja kaum geändert haben: Jedem Tierchen sein Pläsierchen. Aber so einfach ist es nicht.

Wer als Unternehmer Arbeitskräfte einkauft, tut dies mit einem einzigen Ziel: Ihre Arbeit soll sein Kapital vermehren. Und sonst nichts. Man kann der Arbeit nun noch eine Reihe weiterer Attribute anheften, dass Arbeit zu haben z.B. Grundlage sozialer Anerkennung sei, der Mensch in der Arbeit überhaupt zu sich selbst finde (Hegel), Arbeit ein Hort zur Entwicklung individueller Fähigkeiten sei und auf aufmüpfige Jugendliche gesellschaftlich integrierend wirke. Gerade der Anerkennungsaspekt wird immer wieder angeführt (und hat in Hegel natürlich einen mächtigen Fürsprecher), insbesondere von denen, die ein Recht auf Arbeit fordern. Diese fordern aber in Wahrheit kein Recht auf Arbeit, sondern ein Recht auf Entlohnung. Wird nicht genügend Lohnarbeit nachgefragt, dann mündet diese Forderung stracks in die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen. So argumentiert der amerikanische Soziologe Philippe van Parijs. Bezahlt man die, wie er es nennt, „ökonomisch Untalentierten“ dann ohnehin, können sie sich als Ehrenamtliche auch sozial nützlich machen, alldieweil soziale Arbeit überdies viel befriedigender sei als die sinnentleerte Profitmacherei. Befindet zumindest der Hamburger Philosoph Ulrich Steinvorth.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt, wer den Begriff der Arbeit etymologisch auf seine Wurzeln „Armut“ und „Mühsal“ zurückführt. Dann ist jede anstrengende Tätigkeit Arbeit.

Wenn der Arbeitsbegriff derart mit allerlei Aspekten aufgeladen wird, dann tritt die ursprüngliche, die rein ökonomische Komponente in den Hintergrund und man kann guten Gewissens auch für solche Arbeit eine Entlohnung fordern, die ökonomisch gesehen nichts einbringt („arbeitet“ die Pflegerin im Altenheim nicht genau so hart wie der Monteur am Fließband?). Wer Arbeit und insbesondere ein Recht auf entlohnte Arbeit aber aus ihrer sozialen oder psy-

chischen Funktion heraus erklärt, begeht einen soziologischen Fehlschluss: Das, was Arbeit im Kern ist, das was geschieht, wenn jemand arbeitet, nämlich das Erwirtschaften von Mitteln zum Lebensunterhalt, unterliegt keinem sozialen oder historischen Wandel. Dass dieses Erwirtschaften durch die Zeiten hindurch ein äußerst mühsames Geschäft gewesen ist (und in vielen Teilen der Welt heute noch ist), so dass Arbeit und Mühsal begrifflich verschmolzen, ändert nichts daran, dass man nicht für seine Mühen entlohnt wird, sondern für seine Fertigkeit, der Natur einen Lebensunterhalt abzurufen. Sisyphos arbeitet nicht. „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ heißt eben nur, dass Arbeit fürderhin anstrengend ist; nicht jede Anstrengung wird dadurch zur Arbeit.

Soziale und ökonomische Arbeit haben gemeinsam, dass es sich bei beiden um ein zielgerichtetes, reflektiertes Tätigsein handelt, das Bedürfnisse befriedigt. Allerdings ist ökonomische Arbeit – und das ist der fundamentale Unterschied – darauf ausgerichtet, die je eigenen Bedürfnisse des Arbeitenden zu befriedigen, während soziale Arbeit die Bedürfnisse eines anderen befriedigt. Selbst die sehr virtuelle Arbeit eines Börsenmaklers läuft am Ende darauf hinaus, dass jemand einer Kuh die Haut abzieht, um daraus Schuhe zu fertigen. Diesen Zusammenhang gibt es bei sozialer Arbeit nicht. Der Ethik-Unterricht, den ich erteile, lässt sich ebensowenig auf irgendeine Art primären Wirtschaftens zurückführen, wie das Handeln des Samariters.

Wenn man nun bei Tätigkeiten, die im ökonomischen Sinne keine Arbeit sind, mit Begriffen aus der Ökonomie hantiert, hat das zur Folge, dass sich – betriebswirtschaftlich gesprochen – auch die andere Seite der Bilanz ändert. Was vordem Ausdruck von Humanität war, von positiver menschlicher Freiheit mithin, wird im Zuge der Umetikettierung dem kalten ökonomischen Kalkül unterworfen. Wer Alte und Kranke pflegt, wird nun nicht mehr ob seines Engagements gelobt (wie der Samariter), sondern muss sich als „Care Manager“ peinliche Fragen zu seinen Quartalsberichten gefallen lassen. Und hat dann weder Zeit noch Kraft, sich dem Naheliegenden zu widmen. Weil das Soziale von seinem Wesen her nun aber gar nicht ökonomisch sein kann, muss es, um auf dem Jahrmarkt der Eitelkeiten bestehen zu können, sich der ökonomischen Metaphorik bedienen. Wir müssen uns Priester und Levit vorstellen, wie sie mit dem Handy am Ohr zum Meeting ihres Steuerungsausschusses eilen.

Nicht nur sprachanalytisch, auch wissenschaftstheoretisch lässt sich der Irrtum nachweisen. Wer versucht, soziales Handeln mit ökonomischen Begriffen einzufangen – und damit komme ich auf das Ultimatumspiel und ähnliche Ansätze der Verhaltensökonomie zurück –, begeht einen Kategorienfehler. Die Ökonomie als Wissenschaft ist nämlich, wie alle Wissen-

schaften, dem Diktum des Determinismus unterworfen, das heißt, ihre Theoreme müssen der Kausalität, der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung folgen. Auch die „neuen“ Ökonomen gehen nach wie vor von einer deterministischen Gesellschaft aus und versuchen, sie mit deterministischen Mitteln zu analysieren. In dem Moment aber, wo sie die eigentliche Sphäre des Ökonomischen, dieses Reichs der Notwendigkeit (Marx) verlassen, beginnen sie, mit dem Instrumentarium des Determinismus an der Freiheit herumzudoktern. Nirgends aber, das hat uns Kant gezeigt, drückt sich menschliche Freiheit so sehr aus, wie in unserer Fähigkeit zu moralischem Handeln. Die Verhaltensökonomie degradiert unsere Moralität hingegen zu einer evolutorischen Funktion.

Anstatt der Ökonomisierung des Humanen nun also eine Humanisierung des Ökonomischen folgen zu lassen und damit die Entgrenzung von der anderen Seite her zu betreiben, plädiere ich dafür, dem Wirtschaften seinen Platz zuzuweisen, es einzugrenzen und abzusondern. Wenn nämlich alles Ökonomie ist, dann drohen wir, einem „katastrophalen Nihilismus“ (Baudrillard) zu verfallen.

Um zu zeigen, wo das Ökonomische seinen Platz hat, möchte ich erneut auf ein Gleichnis aus dem Neuen Testament zurückgreifen. Es ist das von den anvertrauten Pfunden oder Talenten (Talent ist das altgriechische Wort für eine Gewichtseinheit, knapp ein Zentner, oder auch ein Vermögen von 6.000 Drachmen, was zur damaligen Zeit rund zehn Jahresgehältern eines Handwerkers entsprach). Das Gleichnis wird zweimal erzählt, einmal vom Evangelisten Matthäus, einmal von Lukas. Es geht wie folgt:

Ein reicher Mann will in einer Angelegenheit für einige Zeit ins Ausland reisen und vertraut sein Vermögen seinen Sklaven an und fordert sie auf, damit Handel zu treiben (man muss dazu wissen, dass in der Antike Sklaven durchaus hohe Positionen innehaben konnten). Dem ersten gibt er fünf Talente, dem zweiten zwei und einem dritten ein Talent; jedem „nach seiner Fähigkeit“. Die ersten beiden investieren das Geld in allerlei Geschäfte und verdoppeln damit ihr Vermögen, der dritte hingegen gräbt es ein. Als ihr Herr zurückkehrt, fordert er von seinen Sklaven Rechenschaft. Die beiden ersten dürfen das Geld behalten und dazu vergibt er an sie ob ihrer guten Leistung hohe Positionen, den dritten hingegen jagt er in Schimpf und Schande aus dem Haus und sein Geld wird noch dem zugeschlagen, der schon am meisten hat. Der dritte entschuldigt sich mit den Worten: „Herr, ich wusste, dass du ein harter Mann bist: du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst ein, wo du nicht ausgestreut hast; und ich fürchtete mich, ging hin und vergrub dein Geld in der Erde.“ Der Herr hält ihm dagegen vor, das Geld hätte er wenigstens zur Bank bringen können, dort hätte es Zinsen getragen.

„Recht so, du tüchtiger und treuer Knecht, du bist mit wenig treu gewesen, ich will dich über viel setzen“, spricht der Mann nach seiner Rückkehr zu den erfolgreichen Sklaven. Mit wenig? Die Sklaven hatten ein Vermögen als Startkapital, und außerdem sind sie damit nicht treu gewesen, sondern haben wild spekuliert, um derartige Renditen zu erzielen. Was also ist das Wenige, was das Viele? Materieller Reichtum kann damit nicht gemeint sein. Zwar dürfen sie Einsatz und Gewinn behalten, aber das ist nur ein angenehmer Nebeneffekt – ihre eigentliche Belohnung besteht in etwas anderem. Nach Lukas bekommen sie die Herrschaft über eine Anzahl Städte gemäß der Rendite, die sie erzielt haben. Ich glaube aber nicht, dass es darum geht, sie für eine erbrachte Leistung materiell zu entlohnen, denn sie sollen die Städte regieren – nicht ausplündern.

Fangen wir noch einmal mit dem Wenigen an, mit dem die beiden treu gewesen sind. Wenn das Geld nicht gemeint sein kann, was dann? Das wenigste, was man tun kann, egal wie die Umstände sind, ist, ein aufrechter Mensch zu bleiben. Schauen wir uns zum Beispiel an, was aus Lottogewinnern wird, die sich nicht im Griff haben: Sie verfallen dem Konsumwahn, trennen sich von ihrer Ehefrau, kaufen sich einen Ferrari und enden irgendwann als Sozialfall. Wenn man sich vom Geld kirre machen lässt, wie soll einem dann der Umgang mit Menschen gelingen? Mit einem Lottogewinn pragmatisch umzugehen, wie wenig ist das im Vergleich zum Umgang mit Macht? Das ist des Rätsels Lösung: Weil sie sich vom Mammon nicht haben anstecken lassen, sondern pragmatisch gehandelt haben, wird ihnen zur Belohnung eine noch schwerere Aufgabe zugewiesen, weil sie sich ihrer als würdig erwiesen haben: Nach der Herrschaft über Geld bekommen sie nun die Herrschaft über Menschen aufgetragen. Sie werden nicht mit Macht und Reichtum belohnt, sondern mit der Möglichkeit zur Humanität. Das Soziale als spezifisch Menschliches (in Abgrenzung zum Sozialverhalten der Tiere), als eigentlich Polis-Politisches, ist das Höchste, was wir im öffentlichen Leben erreichen können; ökonomischer Erfolg ist dagegen Kleinkram.

Ganz anders der dritte Sklave. „Ich fürchtete mich vor dir, weil du ein harter Mann bist“, sagt er zu seinem Herrn; er hat also Angst vor der rauhen Wirklichkeit, Angst vor der Selbständigkeit. Mit ökonomischen Unwägbarkeiten und Risiken kann er nicht umgehen. Ums Geldverdienen sollen sich andere kümmern. Wahrscheinlich hätte er für eine Humanisierung der Ökonomie und für Umverteilung plädiert.

Was ich aus diesem Gleichnis herauslese ist einerseits, dass die Wirtschaft ihren Ort im Vor-Politischen hat, man könnte auch sagen: im Vor-Sozialen. Andererseits, dass sie keine Kuschelveranstaltung ist. Für den griechischen Philosophen Aristoteles, der im vierten Jahrhun-

dert vor Christus als erster die Wirtschaft systematisch untersuchte, ist sie der Bereich der reinen Transaktionsgerechtigkeit. Es komme nicht darauf an, ob der Gute dem Schlechten etwas schulde oder der Schlechte dem Guten, sondern nur, dass die Rechnung vertragsgemäß beglichen wird. Bedürftigen zu helfen oder Ideen von Gleichheit zu verwirklichen, ist einer anderen Sphäre von Gerechtigkeit zugeordnet. Ökonomische Transaktionen zu moralischen Zwecken zu instrumentalisieren, hieße daher, die Grenze zwischen den Sphären zu verletzen. Die Wirtschaft kann aber nur dann die dienende Funktion übernehmen, die Aristoteles ihr gegenüber dem Sozialen zuweist, wenn sie sich auf ihr Kerngeschäft konzentriert: Profitmaximierung.

Das Los des dritten Sklaven zeigt uns, dass es kein Recht gibt, sich von den ökonomischen Notwendigkeiten des menschlichen Lebens zu dispensieren. Der Mensch ist durch die Not seiner Existenz zu allererst gezwungen, seinen Lebensunterhalt durch produktives Arbeiten zu erwirtschaften. Das gilt auch in hoch arbeitsteiligen Volkswirtschaften, wo der Produktionszusammenhang zwischen dem Job im Büro und dem Schnitzel auf dem Teller vielleicht nicht mehr so deutlich ist. Diesem Zwang ist nicht zu entkommen, und es gibt insbesondere kein Recht, sich unter Verweis auf mangelndes ökonomisches Talent (sic!) vor der notwendigen produktiven Arbeit zu drücken. Hier wird die ideologische Überfrachtung der Debatte besonders deutlich: Man meint behaupten zu können, weil einem die Tretmühlen der kapitalistischen Marktwirtschaft zuwider seien, habe man eben Philosophie studiert. Als wenn man die existenziellen Notwendigkeiten verweigern könnte wie den Wehrdienst.

Gegen den soziologischen Fehlschluss, der fordert, man müsse die Ökonomie neu definieren, weil sich die Menschen unökonomisch verhielten und dabei dem Profitstreben auch noch den letzten Rest Humanität anverwandelt, plädiere ich für eine normative Wendung: Sei ökonomisch im Bereich der Wirtschaft, d.h. auf Nutzenmaximierung bedacht, sei sozial im Sozialen, d.h. auf Solidarität und Selbstlosigkeit bedacht. Oder um es mit Aristoteles auszudrücken: Wir erwirtschaften Eigentum, damit Freigebigkeit möglich wird. Entgegen den Inklusions- und Entgrenzungstendenzen sollten wir das Soziale, das Humane gegen das Ökonomische verteidigen! Dem *homo oeconomicus* seinen Ort zuweisen: Dort wirtschaftet!

Man soll mich nicht falsch verstehen: Auf professionelles soziales Handeln gegen Bezahlung können wir nicht verzichten. Die vorherrschende arbeitsteilige Wirtschaftsstruktur lässt es für die meisten nicht zu, ihrer sozialen Verantwortung praktisch durch eigenes Tun in vollem Umfang gerecht zu werden. Auch der Samariter muss delegieren, weil ihn seine Geschäfte drängen. Kein Argument hingegen ist, dass wohl manchen Menschen soziales Tätigsein un-

angenehm ist und sie sich lieber hinter einem Aktenberg am Schreibtisch verschanzen; dies würde die sozialen Berufe zur bloßen Dienerschaft degradieren. Grundsätzlich ist jeder gehalten, selbst tätig zu werden. Die gegenwärtig diskutierte „Pflegeauszeit“ ist eine folgerichtige praktische Umsetzung der hier aus dem Samaritergleichnis abgeleiteten Argumentation. Zweitens spricht für eine Professionalisierung, dass sich nicht alle Notlagen des Lebens mit etwas gesundem Menschenverstand und Alltagswissen beheben lassen. Einen Verletzten verbinden sollte jeder können, der einen Führerschein hat; die Heilung seelischer Verletzungen eines Gewaltopfers ist dann aber doch eher eine Aufgabe für die Frau oder den Mann vom Fach. Und sei es nur, dass die Profis den Laien Hilfestellung bei der Bewältigung der ihnen vom Schicksal gestellten Aufgaben gewähren. Soziales Handeln verfolgt in letzter Konsequenz immer *moralische* Ziele, nicht bloß *ökonomische* – selbst dann, wenn sich die Moralität hilfsweise eines Tauschgeschäfts bedient, indem sie Menschen für ihr soziales Handeln entlohnt. Moralische Güter können aber keinen Preis haben und somit auch keinen Markt, das widerspräche ihrer Natur. Ein Wirtschaftsunternehmen weckt bei seinen Kunden Bedürfnisse, um seine Waren gewinnträchtig verkaufen zu können. Ein nach der gleichen Logik geführtes Krankenhaus müsste für möglichst viel Krankheit in der Bevölkerung sorgen, was offenkundig in ein Paradox mündet. Primäres Ziel der Heilkunst kann es also nicht sein, wie schon Aristoteles feststellte, Geld zu erwerben, sondern es muss die Gesundheit des Patienten sein. Man sollte also nicht von freier Wirtschaft und Wohlfahrtsökonomie sprechen, sondern von gesellschaftlichen Sphären: Es gibt jene, in der man für sich selbst sorgt, und jene, in der man für andere sorgt. Ein vollständiges Mitglied der Gesellschaft ist man erst, wenn man in beiden Sphären seine Leistung erbringt, ganz so, wie es uns der Samariter vorgemacht hat.

In Stuttgart wird gegenwärtig das Stück „Der gute Mensch von Sezuan“ von Brecht gespielt. Brecht versucht darin, das Soziale gegen das Ökonomische auszuspielen; wer Nächstenliebe zeigt, ist zum Scheitern verurteilt. So muss der „gute Mensch“ in Person der ehemaligen Prostituierten Shen Te, die alles den Bedürftigen geben will ohne Gegenleistung, sich immer wieder in den geschäftstüchtigen Shui Ta verwandeln, um nicht selbst unterzugehen.

Wir wissen nicht, ob Brecht mit seinen Stücken wirklich die Welt verändern wollte, wie Marx es gefordert hatte – vielleicht hat er nur den Kampf der Systeme für seinen persönlichen Erfolg genutzt. In der Deutung der Verhältnisse irrt er aber in gleichem Maße wie der dritte Sklave aus dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten, der die Notwendigkeit gewinnbringenden Handelns leugnet. Profitstreben ist insofern eine Tugend – und das wusste auch der

Samariter ganz genau, als sie uns allererst in die Lage versetzt, die höheren menschlichen Tugenden in die Tat umzusetzen.

Fassen wir noch einmal zusammen: Die Endlichkeit der Welt erzwingt die Ökonomie. Die Endlichkeit unseres Lebens macht uns erst zu den sozialen, auch: moralischen Wesen, die wir sein können, wenn wir es nur genug wollen.

Polonius Neugebauer sagte mir nach seiner Reise, und ich schließe mich seinen Worten an:

Ich möchte keine Welt, in der ich fürs Schlafen bezahlt werde, ich möchte auch keine Welt, in der ich fürs Lieben bezahlt werde. Ich möchte nicht einmal eine Welt, in der ich fürs Helfen bezahlt werde. Denn in einer solchen Welt könnte ich nicht mehr helfen, nicht mehr lieben und auch nicht mehr schlafen.

© 2008 Dr. Matthias Gronemeyer, Stuttgart