

Rother Baron:
Palmweinphilosophie
*Begleitband mit Essays zu den
Gesprächen mit Paula*



In den *Gesprächen mit Paula* wird unser westlicher Alltag durch die Brille einer fiktiven Südsee-Schönheit betrachtet. Wer diesen verfremdenden Blick auf unsere Welt vertiefen möchte, findet in dem vorliegenden Band ein paar geistige Anregungen. Die Themen der Essays entsprechen denen der einzelnen Gespräche mit Paula.

Inhalt

Einleitung	8
Lebensthemen und Perspektivenwechsel	8
Die Beharrungskraft unseres Weltbildes	9
Inhumanität durch stereotype Wirklichkeitswahrnehmung.....	10
Die befruchtende Wirkung der Verfremdung	11
Zusammenhang dieses Essaybandes mit den Gesprächen mit Paula.....	11
Imaginäre Dialoge und offene Fragen	12
Geld und Besitzdenken. Wie die Geldwirtschaft unsere Psyche beeinflusst...14	
Das "unfassbare" Geld.....	15
Vom Tauschmittel zum Selbstzweck	15
Auswirkung des Geldes auf die Wirklichkeitswahrnehmung.....	16
Geld als Gott der Moderne	17
Mehrwertdenken und soziale Wertschätzung	17
Sozialdarwinistische Implikationen der Geldwirtschaft	18
Kooperative Gegenmodelle	18
Silvio Gesells Schwundgeld-Konzept	19
Schwundgeld und Negativzins	20
Entwürdigende Eigendynamik des Geldes.....	21
Notwendigkeit geldfreier Räume	21
Literatur	22
Arbeit und Mehrwert. Vorüberlegungen für eine menschenwürdigere Gestaltung des Entlohnungssystems	23
Soziale Auslese an der Supermarktkasse.....	24
Was ist Arbeit?	25
Erwerbspotenz ohne Erwerbstätigkeit	25
Begründungsmuster für Lohnunterschiede	26
Die Kategorie der Leistung	26
Die Kategorie der Verantwortung.....	27

Die Kategorie der Ausbildung	28
Die Kategorie des Mehrwerts	29
Ideologischer Charakter der Begründungsmuster für Lohnunterschiede	29
Die symbolische Bedeutung der Erwerbspotenz.....	30
Die Share Economy: ein gescheiterter Reformansatz.....	31
Das Würdeminimum als Alternative zum Existenzminimum	32
Das Würdeminimum als Unteraspekt eines umfassenden Rechts auf eine würdevolle Existenz.....	33
Das Würdeminimum als Mittel zur Überwindung inhumaner Arbeitsverhältnisse	35
Zweierlei Spinnereien	37
Geistesgift Gier. Zur Genese und Bekämpfung ausbeuterischer Arbeitsverhältnisse	38
Profitgier und Konsumentengeiz.....	39
Buddhistische vs. kapitalistische Wirtschaftsethik.....	39
Das Ich oder die Gemeinschaft als Grundeinheit?	40
Verblendung, Gier und Hass	41
Profitgier als Ausdruck wahnhaften Handelns	41
Bewusstseinswandel und Strukturreformen	42
Mehrwertdenken als Kern des kapitalistischen Systems.....	42
Die Eigendynamik des Kapitals	43
Ausbeutung als Folge des Mehrwertdenkens	44
Notwendigkeit eines ethischen Regelwerks für den globalen Handel	44
Literatur	45
Der Gestank des Geldes. Zur Steuer(un)moral des Staates	47
Wann ist eine Steuer legitim?	48
Die Gerechtigkeitsfrage	49
Steuern als erzieherisches Mittel?	50
Unübersichtliches Steuerrecht.....	52
Das Gleichheitsprinzip	52
Die Steuermoral muss auch für den Staat gelten	53

Strafen müssen verhältnismäßig sein.....	54
Historische Gründe für das deutsche Steuerlabyrinth.....	54
Die Utopie einer radikalen Vereinfachung des Steuersystems	56
Die Utopie einer Demokratisierung der Steuerverwendung	56
Literatur	57
Das Gefängnis als Modell der Gesellschaft. Michel Foucaults Gefängniskritik und die Realität des Strafvollzugs.....	59
Einschließung und Ausschließung:Seuchenbekämpfung als Keimzelle des Gefängnisses	60
Ein Ideal totaler Überwachung: das Panopticon	61
Panoptismus: der verinnerlichte Normierungsanspruch des Staates.....	63
Das Gefängnis und andere Normierungsinstitutionen	63
Moderner Strafvollzug als Intimisierung der Folter.....	64
Humaner Strafvollzug: ein Widerspruch in sich	65
Gewalterfahrungen im Gefängnis	66
Hohe Rückfallraten: Dissozialisierung statt Resozialisierung.....	67
Kriminalitätsprophylaxe als sinnvollere Alternative	68
Abfärbung des Täter-Stigmas auf die Opfer.....	69
Funktionalität des Dysfunktionalen: Warum Gefängnisse nicht geschlossen werden	70
Literatur	70
Die Freiheit des Rasenmähenden. Lärm als verfassungsrechtliches Problem.	72
Der Lärm und die Freiheit der Anderen	73
Was ist "Lärm"?.....	74
Lärmstress und die Folgen	74
Lärm als Sound des Fortschritts?.....	75
Literatur	77
Volks- oder Parteienherrschaft? Wie der Parteienstaat die Demokratie untergräbt.....	78
Politikverdrossenheit als Parteienverdrossenheit	79

Rousseaus Unterscheidung zwischen dem "allgemeinen Wille" und dem "Willen aller"	80
Die Rolle der Parteien beim Übergang von der Monarchie zur Demokratie.....	82
Kritik an den Volksparteien im Rahmen der Studentenbewegung	83
Das Parlament als "Spielzeug" des Volkes?	84
Der verfassungswidrige Charakter des Fraktionszwangs.....	85
Literatur	86
Homo bestialis. Der Schlachthof als moralischer Offenbarungseid	87
Schizophrener Umgang mit Tieren	88
Schlachthöfe und kriegerische(s) Schlachten.....	88
Jäger und Heger des Lebendigen.....	89
Fragwürdige Akzeptanz des Tierleids	89
Tierschutz vs. Tierrechte	90
"Painism" als Antwort auf "Speciesism"	90
Der Eigenwert jedes Lebewesens.....	91
Verantwortung des Menschen für seine Mitgeschöpfe.....	92
Mitgefühl als Zeichen von Schwäche?	93
Realitätsverzerrung als Folge emotionaler Entfremdung	93
Marketing-Strategien der Fleischindustrie	94
Klimaschädliche Auswirkungen des Fleischkonsums.....	94
Selbsthass als Ursache struktureller Gewalt	95
Banalisierung durch Technisierung des Tötens	96
Die sich selbst ad absurdum führende Vernunft	96
Literatur	97
Todessehnsucht und Tötungsauftrag. Über einige Besonderheiten des Tötens im Krieg	98
Konkrete und mediale Realität des Krieges	99
Warum töten Menschen andere Menschen?.....	99
Tötungsmotive im Krieg.....	100
Anonymisierung der Tötungszusammenhänge im Krieg	101
Die Bedeutung des Kollektivs.....	102

Virtualisierung des Krieges	102
Kriegerisches Nirwana	103
Das Ertrinken des Ichs in der Masse	104
Manipulierbarkeit des Ichs in der Masse	104
Wesensmäßige Inhumanität des Krieges.....	105
Inneres und äußeres Wachstum. Die Paradoxie eines nachhaltigen Wirtschaftswachstums	106
Bruttonationalglück: Wachstum auf Bhutanisch.....	107
Selbstzerstörerisches Wachstum.....	108
Wachstum und Nachhaltigkeit: ein Widerspruch in sich	109
Der Konsumrausch als Nachhaltigkeitskiller	110
Der politische Nährboden der Wachstumsideologie	112
Wege zu einer nachhaltigen Gesellschaft: Die ökonomische Ebene	113
Wege zu einer nachhaltigen Gesellschaft: Die politische Ebene	115
"Glück" als Staatsziel?	116
Literatur	118
<i>Bildnachweise</i>	120

Inhaltsverzeichnis der Gespräche mit Paula:

Wie ich Paula kennengelernt habe

Die Egoismusfalle. *Gespräch über Geld und Eigentum*

Staffelarbeiten. *Gespräch über Arbeitsteilung und Lohnpyramiden*

Die Würde des Produzenten. *Gespräch über die Globalisierung*

Die Muschelkonferenz. *Gespräch über das Steuerrecht*

Das Versöhnungsgespräch. *Gespräch über das Strafrecht*

Das Spiegelprinzip. *Gespräch über Lärm und Freiheitsrechte*

Der Palmweinkonvent. *Gespräch über Wahlrecht und Parteien*

Der Pulsschlag Gottes. *Gespräch über Tierrechte und Religion*

Die interinsulare Polizei. *Gespräch über Krieg und Militär*

Der Aussteiger. *Gespräch über das Wirtschaftswachstum*

Einleitung

Lebensthemen und Perspektivenwechsel

Wir alle kennen bestimmte Themen, die uns ein Leben lang begleiten. Themen, auf die wir immer wieder zurückkommen. Themen, die wie ein Magnet sind, der alles anzieht, was auch nur im Entferntesten mit ihnen zu tun hat. Themen, die wie manche Pflanzen tief im Untergrund ein reiches Wurzelnetzwerk ausbilden und sich so mit allen anderen Themen verzweigen.

Für solche Themen ist ein Menschenleben im Grunde viel zu kurz. Nicht nur fördert der rastlose menschliche Geist ständig neue Erkenntnisse zutage – im Zeitalter des Internets sind diese auch viel leichter zugänglich als in den staubigen Zeiten der analogen Bibliotheken.

Und doch kann bei jedem Thema irgendwann das Gefühl entstehen, an ein Ende geraten zu sein. Natürlich ist das nur ein Gefühl: Was dem Wanderer im Tal wie die Mauern einer Sackgasse erscheint, offenbart sich beim Blick vom Gipfel über ihm oftmals als ein unbedeutendes Hindernis, das der Geist mühe-los überfliegen kann. Und dahinter empfängt einen dann nicht selten eine ganz neue Welt, in der das scheinbar altbekannte Thema auf einmal in ganz neuem Licht erstrahlt.

Immer nur neue Wissenshäppchen zu sammeln, reicht eben auf die Dauer nicht aus. Manchmal muss man auch die Perspektive wechseln, um die Strukturen, in denen das Wissen über ein Thema angeordnet ist, aufbrechen zu können. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die erstarrten Muster der Wissensaneignung und -anordnung einen geistigen Stillstand vortäuschen, der nichts mit dem tatsächlichen Erkenntnisfortschritt zu tun hat.

Dies gilt im Übrigen für die individuelle genauso wie für die gesamtgesellschaftliche Ebene. Auch hier erschließt sich die ganze Bedeutung neuer Erkenntnisse oft erst durch einen Paradigmenwechsel. Die veränderte Sicht betrifft dabei sowohl unser ganz konkretes Bild der Welt als auch unser Weltbild im ideellen Sinn.

Die Beharrungskraft unseres Weltbildes

In die Kategorie des konkreten Weltbildes fällt natürlich zunächst unsere Vorstellung von der Gestalt der Erde und des Universums. Wie schwer es ist, hier einen vollständigen Perspektivenwechsel zu erreichen, zeigt unsere Sprache: Noch heute sprechen wir davon, dass "die Sonne aufgeht" – obwohl wir ganz genau wissen, dass diese Sichtweise auf einer Täuschung beruht und der Eindruck des "Sonnenaufgangs" in Wahrheit auf der Bewegung der Erde beruht.

Auch unsere Wahrnehmung des Universums passt sich nicht automatisch dem Erkenntnisfortschritt in der Astronomie an. Ganz im Gegenteil: Bis heute verstehen wir uns die freie Sicht auf das Weltall, indem wir einen Vorhang von Sternbildern davorhängen. Das chaotisch-dynamische kosmische Geschehen verschwindet so hinter einer Kinderzimmertapete mit Mustern, die uns in den Sternenkonstellationen nur Spiegelbilder unserer eigenen Wahrnehmungswohnheiten sehen lassen.

Zum Weltbild im konkreten Sinn gehört darüber hinaus auch unsere Sicht auf uns und unsere Stellung in der Welt. Auch hier legen die Erkenntnisse der medizinisch-biologischen Forschung einen radikalen Perspektivenwechsel nahe. Seit wir wissen, dass unser Wohlergehen von dem Gleichgewicht eines Mikrobioms aus Millionen von Mikroorganismen in unserem Darm abhängt, verbietet es sich im Grunde, vom einzelnen Menschen als von einem "Individuum" (also im Wortsinn dem "Unteilbaren") zu sprechen.

Nicht das, was wir als unser "Ich" wahrnehmen, ist die Grundeinheit des einzelnen Lebens, sondern die spezifische Mischung und Interaktion der Mikroorganismen, aus denen wir uns zusammensetzen. Daraus ergibt sich auch eine grundlegend neue Sicht auf unsere Stellung in der Welt. Statt von einem Nebeneinander aus "Ich" und "Umwelt" ist vielmehr von einem ursprünglichen Miteinander und im Grunde sogar von einer gegenseitigen Durchdringung der beiden von uns als getrennt wahrgenommenen Sphären auszugehen. Dies bedingt auch eine Radikalisierung des Umweltschutzgedankens, indem so noch deutlicher wird, dass jeder Schaden, den wir der Welt um uns zufügen, auch uns selbst unmittelbar betrifft.

Inhumanität durch stereotype Wirklichkeitswahrnehmung

Auch auf der Ebene des ideellen Weltbildes hat es in der Vergangenheit immer wieder geistige Entwicklungen gegeben, die einen vollständigen Perspektivenwechsel nahegelegt haben. Und auch hier sind wir dieser Anforderung nicht immer gerecht geworden.

So haben wir zwar das Zeitalter der Sklaverei hinter uns gelassen. Den Kerngedanken aller rassistischen Ideologie, wonach einige Menschen mehr wert und höher entwickelt seien als andere, haben wir jedoch noch immer nicht aus unserer geistigen DNA gelöscht. Nur manifestiert er sich in den Zeiten der Globalisierung eben nicht mehr in der unmittelbaren Versklavung anderer. Heute halten wir uns keine Sklaven mehr, profitieren aber stillschweigend davon, dass anderswo auf der Welt Arbeitgeber wie Sklavenhalter agieren und so unseren Wohlstand sichern.

Der Grund dafür, dass wir so etwas dulden, ist nicht nur unsere Bequemlichkeit. Vielmehr gründet auch diese wiederum auf bestimmten geistigen Voraussetzungen, durch die uns unser skandalöses Wegsehen nicht als solches zum Bewusstsein kommt. Die entscheidende Rolle kommt dabei auch hier der Sprache zu – oder genauer: den Wahrnehmungsmustern, die diese uns nahelegt.

Es hilft hier auch nicht, an der Oberfläche zu kratzen und bestimmte Zuschreibungen zu verbieten. Wenn Menschen mit heller Haut ihre Mitmenschen mit dunkler Hautfarbe nicht mehr als "Schwarze" etikettieren, führt das eben nicht automatisch zu einem wertschätzenden Umgang mit diesen. Dafür müsste man vielmehr in die Tiefe gehen und sich die intuitive Gleichsetzung von "schwarz" mit "schmutzig" und "unheilvoll" systematisch abtrainieren. Andernfalls bekommt die diskriminierende Praxis lediglich einen anderen Namen. Menschen, die dem racial profiling zum Opfer fallen oder auf der Flucht im Mittelmeer ertrinken, hilft es aber nichts, wenn ihnen nicht als "Schwarzen", sondern als "Menschen mit Migrationshintergrund" ihre fundamentalen Rechte und ihre Würde genommen werden.

Auch hier gilt also: Es ist einfach, von Demokratie und Menschenrechten zu reden. Diese Worte im Alltag mit Leben zu erfüllen, sie in allen sozialen Lagen und bei jeder Begegnung mit anderen zu beachten, ist aber weitaus schwieriger. Denn die schicken Schlagwörter werden dabei oft durch die Brille der unreflektierten, stereotypen Deutungsmuster ersetzt, die sich tief in unsere Sprache und damit in unser Denken eingegraben haben.

Die befruchtende Wirkung der Verfremdung

Auf der Ebene des konkreten Weltbildes lässt sich ein Perspektivenwechsel, der mit unseren theoretischen Erkenntnissen Schritt hält, nur schwer und in der Regel nur auf lange Sicht bewirken. Es bleibt uns hier kaum etwas anderes übrig, als uns bei Sonnen-"Aufgängen" immer wieder selbst auf unsere trügerische Wahrnehmung hinzuweisen und uns so allmählich eine andere Sicht der Dinge anzugewöhnen.

Anders sieht es beim ideellen Weltbild aus. Hier können wir einen Perspektivenwechsel gezielt durch Verfremdungseffekte fördern – also dadurch, dass wir dem Bekannten und Vertrauten seine Selbstverständlichkeit nehmen und es wie etwas Unbekanntes, Unvertrautes anschauen. Das naheliegendste Mittel hierfür ist die Übernahme der Sichtweise eines Menschen aus einem anderen Kulturkreis. Dabei kann es sich um eine reale, aber auch um eine fiktive Person handeln. In letzterem Fall erfolgt der Perspektivenwechsel analog zu einer 3D-Brille, die einem ja ebenfalls den Filter einer fremden Wahrnehmung vor die Augen hält, ohne dass man sich auf Reisen begeben muss.

Dieses Mittels hat sich schon Montesquieu in seinen *Lettres persanes* (Persischen Briefen) bedient. In dem 1721 zunächst anonym veröffentlichten Briefroman schildern zwei persische Reisende ihren Landsleuten daheim die Verhältnisse im Frankreich des frühen 18. Jahrhunderts aus ihrer Sicht. Das Werk erfüllte für Montesquieu den Zweck, politische, kulturelle und religiöse Praktiken seiner Zeit radikal zu hinterfragen, indem er sie aus der Perspektive von Menschen mit gänzlich anderen Gewohnheiten und Wertvorstellungen schilderte.

Zusammenhang dieses Essaybandes mit den *Gesprächen mit Paula*

Einen ähnlichen Weg habe auch ich vor ein paar Jahren mit den *Gesprächen mit Paula* eingeschlagen. Die Unterhaltungen einer männlichen Person aus dem westlichen Kulturkreis mit einer weiblichen Besucherin von einer fiktiven Südseeinsel beleuchten jeweils zentrale Bereiche unseres politischen, kulturellen und sozialen Lebens aus dem Blickwinkel einer fremden Kultur.

Mein Ziel war es dabei zunächst, für meine eigenen Lebensthemen eine neue Perspektive zu gewinnen. So gesehen, war das Ganze eine Art Selbstversuch, unter der Fragestellung: Was kommt heraus, wenn ich meine Erkenntnisse zu

einzelnen Bereichen bündele? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das jeweilige Handeln?

Daneben zielten die *Gespräche mit Paula* aber natürlich auch darauf ab, anderen eine neue Perspektive auf ihr Denken und Handeln zu eröffnen, indem das scheinbar Selbstverständliche seiner Selbstverständlichkeit entkleidet wurde. Hierfür war von Anfang an auch vorgesehen, die einzelnen Gespräche durch Links und weitere Lektüreempfehlungen zu ergänzen. Wer durch das Lesen der Unterhaltungen Geschmack am Perspektivenwechsel finden würde, dem sollte auch gleich eine kleine Menükarte für seinen geistigen Appetit angeboten werden.

Dieser ergänzende Teil zu den *Gesprächen mit Paula* hat sich dann allerdings rasch verselbständigt. Zu einigen Themen habe ich keine überzeugenden Links gefunden, in anderen Fällen hielt ich ein paar ergänzende Anmerkungen für notwendig. So haben sich die geplanten Kurzkommentare allmählich zu eigenständigen Essays ausgewachsen. Diese führen heute ein eigenes Leben im Internet, das sich nicht immer mit dem der Paula-Texte berührt.

Vielleicht ist das ja sogar gut so. Denn ist es nicht das Vorrecht der Literatur, Dinge in der Schwebe zu lassen – im Gegensatz zu Essays, die mit ihrem Zwang zur sachlogischen Argumentation viel klarer Stellung beziehen müssen? Beschneidet das kommentierende Essay die Freiheit der Lesenden nicht zu stark?

Imaginäre Dialoge und offene Fragen

Diese Einwände haben fraglos Gewicht. Ich habe deshalb auch davon abgesehen, die Paula-Texte mit den ergänzenden Essays in einem Band zu vereinen. Der Versuchung, der literarischen Einheit eine essayistische an die Seite zu stellen, habe ich aber dennoch nicht widerstehen können.

Der Grund dafür ist nicht nur, dass die Texte auf diese Weise leichter auffindbar sind. Vielmehr wird so auch einem Ungleichgewicht entgegengewirkt, das sich aus der Struktur der Paula-Texte ergibt. Denn anders als in Montesquieus *Lettres persanes*, die das Eigene durchgehend aus einer fremden Perspektive beschreiben, entstammt in den *Gesprächen mit Paula* der Erzähler dem westlichen Kulturkreis. Er gibt zwar die fremde Sicht auf seine Kultur unverfälscht wieder, kommentiert sie jedoch auch immer wieder und stellt ihr seine eigene Sicht der Dinge gegenüber. Seine Argumente mögen mitunter stichhaltig sein,

können aber auch schlicht auf der Unfähigkeit oder dem Unwillen beruhen, die fremde Perspektive ernst zu nehmen.

So sollte diesem Erzähler mit einem gesunden Misstrauen begegnet werden – umso mehr, als er von eben jenem scheinbar gesicherten Boden aus argumentiert, auf dem auch seine Leser stehen. Die Begleitessays erfüllen vor diesem Hintergrund die Funktion einer Art von Argumentesammlung, aus der man sich für einen imaginären Dialog mit dem Erzähler bedienen kann.

Gespräche und Essays können sich so gegenseitig ergänzen – müssen es aber nicht. Es bleibt jedem selbst überlassen, ob er nur die literarische, nur die essayistische oder hier und da auch eine Mischung aus beiden Perspektiven einnehmen möchte.

Ohnehin sind die Texte in mancherlei Hinsicht nur Eintrittstore in das Meer jener Fragen, auf die es keine endgültigen, allgemeinverbindlichen Antworten gibt. Der menschliche Geist balanciert auf den Wellen dieses Meeres wie ein übermütiger Surfer, der sich auf die offene See hinauswagt. Einen Strand wird er nur als Schiffbrüchiger erreichen – und er wird ihn sich selbst aufschütten müssen.

Geld und Besitzdenken

Wie die Geldwirtschaft unsere Psyche beeinflusst



Geld entwickelt sich immer mehr zu einem Mysterium. Es ist immer da, es prägt unseren Alltag, es bestimmt unser Leben – aber wir können es weder sehen noch seine Eigendynamik verstehen oder gar beherrschen. Was macht das mit uns?

Das "unfassbare" Geld

Geld ist für uns etwas Selbstverständliches. Es ist ganz normal für uns, Geld auszugeben oder einzunehmen, Geld zu besitzen oder zu verlieren, Geld zu horten oder zu verteilen.

Dabei setzt all das implizit etwas voraus, das es so de facto schon lange nicht mehr gibt: Geld als konkretes, im Wortsinn "greifbares" Etwas, in dem wir uns aalen können wie Dagobert Duck in seinem Tresor-Bassin.

Münzen und Papiergegeld werden durch die Kreditkartenwirtschaft schon seit Jahrzehnten zurückgedrängt. Verstärkt wird dieser Trend nicht nur durch den Online-Handel. Auch Regierungen haben ein Interesse daran, elektronische Geldtransfers zu fördern. Denn hierdurch lässt sich Geldwäsche besser bekämpfen und können allgemein die Geldströme besser überwacht werden – was das Schließen von Steuerschlupflöchern naturgemäß erleichtert. Zuletzt hat die Corona-Krise dem analogen Geld auch noch das Stigma der Virenschleuder verpasst, was den Trend zum elektronischen Geldtransfer abermals beschleunigt hat.

Wenn nun aber das Geld immer weniger fassbar ist, treten auch seine abstrakten und irrationalen Aspekte stärker in den Vordergrund. So erscheint es sinnvoll, sich einmal ganz dumm zu stellen und gewissermaßen von außen zu betrachten, was wir eigentlich genau mit dem Geld machen – und was das Geld dabei mit uns macht.

Vom Tauschmittel zum Selbstzweck

Bereits lange vor den großen Finanzkrisen des 20. und 21. Jahrhunderts hat der Soziologe Georg Simmel eine fundierte Analyse der Geldwirtschaft vorgelegt. In seinen Überlegungen zur "Psychologie des Geldes" (1889) würdigt er zunächst die Erleichterung des Tauschhandels, die sich aus der Existenz eines allgemein anerkannten Tauschmittels ergebe. Nur indem jedem beliebigen Ding im Me-

dium des Geldes ein neutraler Wert zuerkannt werde, sei es möglich, Dinge aus verschiedenen Sphären vergleichbar zu machen und sie so miteinander zu verrechnen (vgl. Simmel 1889: 49 ff.; vgl. auch Simmels ausführliche Analyse von Geld und Geldwirtschaft aus dem Jahr 1900).

Auf der anderen Seite führt eben die Tatsache, dass das Geld die Wertigkeit der verschiedensten Dinge anzeigt, dazu, dass sein Charakter als bloßes Tauschmittel sukzessive in den Hintergrund tritt. Stattdessen erscheint das Geld zunehmend selbst als Zweck, auf den das Handeln ausgerichtet ist. Man hortet oder vermehrt es um seiner selbst willen und nicht, um es, seinem Charakter als Tauschmittel gemäß, für den Erwerb anderer Dinge oder Dienstleistungen einzusetzen. Im Extremfall führt die Geldwirtschaft dann ein von der Realwirtschaft abgekoppeltes Dasein. Welchen Schaden dies Letzterer zufügen kann, hat überdeutlich die 2008/09 ausgebrochene Finanz- und Wirtschaftskrise gezeigt, deren Folgen bis heute noch nicht überwunden sind.

Auswirkung des Geldes auf die Wirklichkeitswahrnehmung

Gleichzeitig verändert das Geld aber auch unseren Blick auf die Dinge, deren Wert wir mit diesem Tauschmittel taxieren. Sie erscheinen uns nun oft nicht mehr aufgrund des objektiven Nutzens, den sie für uns haben, erstrebenswert, sondern lediglich aufgrund des hohen Wertes, der ihnen über das Medium des Geldes zugeschrieben wird. So werden Uhren oder Weine zu Spekulationsobjekten und Antiquitäten zu bloßen Demonstrationsobjekten für den Reichtum des Besitzers.

Umgekehrt werden Dinge auch im Falle eines objektiv feststellbaren Nutzens gering geschätzt, wenn sich mit ihnen kein Geld "machen" lässt. So zählt etwa in einer zivilisierten Gesellschaft, in der die Subsistenzwirtschaft nur noch als Hobby fortbesteht, eine fruchtbare Wiese weniger als ein karges Brachland in der Stadt, das sich als Spekulationsobjekt eignet.

Auch die Angst vor dem Verlust von etwas, das ich besitze, ist so leichter zu verstehen. Denn sofern ich dieses Etwas über das Tauschmittel des Geldes erworben habe, ist es über die Tauschketten, die schließlich zu seinem Erwerb geführt haben, ja auch mit zahlreichen anderen Dingen, die ich früher einmal besessen habe, verbunden. Bei dem Besitz geht es mir also nicht nur um das konkrete Ding, sondern um die Summe aus in Besitztiteln ausgedrückten An-

sprüchen, die ich mir im Laufe der Zeit erworben habe. Der Verzicht auf einen Teil des Besitzes affiziert so stets den Besitz in seiner Gesamtheit.

So zwingt uns die Geldwirtschaft, unser Streben dauerhaft auf den Erwerb und Erhalt von materiellen Besitztümern zu richten. Psychologisch gesprochen, legt sie uns also auf eine "Objektwahl auf narzisstischer Grundlage" (Freud 1917: 435; vgl. Rank 1911/1914) fest und hält uns so davon ab, nach geistigen, nicht mit Geld messbaren Befriedigungen zu streben.

Geld als Gott der Moderne

Angesichts der Tatsache, dass das Geld sich faktisch wie ein zusätzliches Bedeutungsnetz über unsere Welt legt, die Dinge seinen Wertmaßstäben unterwirft und sie eben dadurch miteinander verknüpft, kommt ihm nach Simmel fast schon die Funktion einer Ersatzreligion zu. Wie der "Gottesgedanke (...) sein tieferes Wesen" darin habe, "daß alle Mannigfaltigkeiten der Welt in ihm zur Einheit" gelangen und er so "Frieden und Sicherheit" vermittele, sei "das Geld der Gott unserer Zeit":

"Das tertium comparationis ist das Gefühl von Ruhe und Sicherheit, das gerade der Besitz von Geld im Gegensatz zu allem sonstigen Besitz gewährt und das psychologisch demjenigen entspricht, welches der Fromme in seinem Gott findet" (Simmel 1889: 65).

Mehrwertdenken und soziale Wertschätzung

In der kapitalistischen Ökonomie verdichtet sich die Bedeutung des Geldes noch einmal durch das Prinzip des Mehrwerts, dem hier alle gesellschaftlichen Sphären unterworfen werden. Demnach wird nur jenen Produkten und Tätigkeiten ein hoher Wert zuerkannt, mit denen sich am Markt ein bedeutender Mehrwert generieren lässt. Dies führt logischerweise dazu, dass der gesamte reproduktive und fürsorgerische Bereich, also beispielsweise Kindererziehung oder Altenpflege, weniger zählt als etwa der der Börsenspekulation, wo sich das Kapital rasch vermehren lässt.

Die im Medium des Geldes ausgedrückte Wertschätzung der einzelnen Tätigkeiten färbt dabei auch auf die Personen ab, die diese ausüben. So wird der prominente Fußballspieler, der als Garant für den Wachstumsmarkt seines Sports fürstlich entlohnt wird, auch als moralische Instanz nachgefragt und ent-

sprechend in den öffentlichen Diskurs einbezogen. Der mittellose Philosoph, der sich als Taxifahrer durchschlägt, wird dagegen für seine scheinbare Lebensuntüchtigkeit belächelt.

Sozialdarwinistische Implikationen der Geldwirtschaft

In der Kombination von Geldwirtschaft und kapitalistischer Ökonomie unterwirft die Herrschaft des Geldes uns der sozialdarwinistischen Ideologie des "survival of the fittest". Denn im konkreten wie im übertragenen Sinn wertgeschätzt wird hier ja nicht derjenige, der sich anderen zuwendet, der sich durch die Sorge um und für andere auszeichnet, sondern derjenige, der andere austicht und sich gegen sie durchsetzt, derjenige, der seinen Vorteil auf Kosten anderer erzwingt, derjenige, der frei von allen Skrupeln den höchstmöglichen Preis für die von ihm erbrachte Leistung erzielt, unabhängig von dem konkreten Nutzen für andere.

Laut einer zuerst 1776 von Adam Smith ausformulierten Theorie kommen die egoistischen Aktivitäten der Einzelnen allerdings durchaus auch der Gemeinschaft zugute. Denn deren Streben nach dem größtmöglichen persönlichen Vorteil entfaltet angeblich eine Dynamik, die auch das Wohl aller anderen befördert.

Dem stehen zwar die ausbeuterischen Verhältnisse im Frühkapitalismus und in den Niedriglohn-Filialen heutiger global agierender Unternehmen entgegen. Diese werden jedoch oft als Übergangs- oder Ausnahmeherscheinungen verharmlost, während alternative Wirtschaftsmodelle unter Hinweis auf die angeblich egoistische Natur des Menschen als naive Sozialromantik abgetan werden.

Kooperative Gegenmodelle

Hieraus ergibt sich die Bedeutung von Forschungsansätzen, die die prosozialen Komponenten des menschlichen Verhaltens stärker in den Vordergrund rücken. Einer der Ersten, die das versucht haben, war Pjotr (Peter) Kropotkin. Kropotkin hat zum einen die aus der darwinschen Lehre abgeleitete Bedeutung des Konkurrenzverhaltens für die Evolution relativiert, indem er Beispiele für Evolutionsvorteile durch kooperatives Verhalten im Tierreich zusammengestellt hat. Zum anderen hat er unter Rückgriff auf ethnologische Studien nachgewie-

sen, dass auch beim Menschen egoistische Verhaltensweisen keineswegs in allen Zeiten und Kulturen vorherrschend gewesen sind.

Kropotkin untermauert seine Thesen u.a. durch den Verweis auf den "primitiven Kommunismus" (Kropotkin 1908: 87), wie er beispielsweise bei den Papuas in Neuguinea und unter Eskimovölkern beobachtet worden sei. Bei diesen sei es üblich, jemanden, der sich bei der Verteilung der Jagdbeute zu gierig zeige, dadurch zu beschämen, dass man ihm die ganze Beute überlasse. Eine weitere Strategie zur Eindämmung der Gier sei es, beim Handel stets einen Dritten einzuschalten, der den Tauschwert der Ware festsetze. Außerdem gebe es regelmäßig Feste, bei denen erworbener Reichtum (etwa an Tierfellen) unter den Anwesenden verteilt werde (vgl. ebd.: 89 und 91).

Bestätigung erfährt Kropotkins ethnologisch begründete Zurückweisung des sozialdarwinistischen Kampfs aller gegen alle als dem Menschen gemäßes Gesellschaftsmodell durch die neuere Sozial- und Entwicklungspsychologie. Auch diese hat in zahlreichen Feldstudien die frühe Ausprägung prosozialer Verhaltensweisen beim Menschen nachgewiesen (vgl. u.a. Eisenberg/Beilin 1982, Eisenberg 1992, Kappeler/Simoni 2009). Es scheint demnach eher so zu sein, dass diese im Menschen natürlicherweise angelegt sind und erst später durch das anders geartete Normenkorsett der Konkurrenzirtschaft in den Hintergrund gedrängt werden.

Silvio Gesells Schwundgeld-Konzept

Angesichts der unkontrollierbaren Eigendynamik der Geldwirtschaft ist immer wieder versucht worden, diese zu überwinden oder zumindest ihre unerwünschten Nebenwirkungen einzuschränken. Neben radikal-utopischen Gegenmodellen zur Konkurrenzirtschaft, wie sie etwa von den Frühsozialisten entwickelt worden sind (vgl. Kool/Krause 1967; Ramm 1968; Vester 1970), stehen dabei auch reformerische Konzepte, denen es eher um eine Zähmung der Geldwirtschaft geht.

Besonders erwähnenswert erscheint hier Silvio Gesells Theorie des "Freigelds". Gesell prägte diesen Begriff analog zu seiner Idee des "Freilands", mit der er den freien, uneingeschränkten Zugang aller Menschen zu jedem Teil der Erde einforderte. Niemand sollte private Besitztitel an Land erwerben, sondern dieses nur vom Staat pachten können. Der Staat selbst fungiert in diesem Modell nur als Instanz zur gerechten Verteilung des Landes, nicht als dessen Eigentü-

mer, weshalb er auch keine Grenzen errichten oder Zölle erheben darf. Vielmehr hat er in Kooperation mit den anderen Staaten gerade den freien Warenverkehr zwischen den Völkern zu gewährleisten (vgl. Gesell 1916: 59).

Analog hierzu ist unter "Freigeld" die freie Verfügbarkeit des verteilten Geldes zu verstehen. "Ein Geld, das gesetzmäßig in der Weise arbeitet, dass es sich zurückzieht, wenn es zu fehlen beginnt, und das in Masse auf dem Markt erscheint, wenn es dort schon übermäßig vertreten ist", könne, so Gesell, "nur dem Schwindel und Wucher dienen" (ebd.: 180).

Das von Gesell erdachte "Freigeld" unterliegt deshalb dem "Umlaufszwang" (ebd., S. 182). Wer Geld nicht, seiner Bestimmung gemäß, schnellstmöglich in den Wirtschaftskreislauf zurückführt, wird dafür mit dem schleichenden Wertverlust seines Geldbesitzes bestraft (vgl. ebd.: 183). Will man sicherstellen, dass das Geld nicht um seiner selbst willen gehortet, sondern als reines Tauschmittel betrachtet wird, muss es nach Gesell dem Verfallscharakter der Waren angepasst werden:

"Geld, das wie eine Zeitung veraltet, wie Kartoffeln faul, wie Eisen rostet (...), kann allein sich als Tauschmittel von Kartoffeln, Zeitungen, Eisen (...) bewähren. (...) Wir müssen also das Geld als Ware verschlechtern, wenn wir es als Tauschmittel verbessern wollen" (ebd.: 182).

Schwundgeld und Negativzins

Gesells Schwundgeld-Konzept ist damit ein Mittel, die verabsolutierende Be trachtung des Geldes als Selbstzweck und damit auch die Entkopplung von Real- und Finanzwirtschaft zumindest zu erschweren. Diese Idee liegt auch dem Negativzins zugrunde, mit dem die Europäische Zentralbank infolge der Finanzkrise Einlagen anderer Banken bei ihr belegt. Selbst in diesem Zentrum des kapitalistischen Finanzsystems ist man also zu der Einsicht gelangt, dass die Mehrwertlogik zumindest nicht immer und überall eine segensreiche Wirkung entfaltet.

Paradoxalement führt diese künstliche Entwertung des Geldes, in Verbindung mit der Flutung der Märkte mit billigem Geld durch die Zentralbanken, andernorts allerdings gerade zu einer verstärkten Entkopplung von Real- und Finanzwirtschaft. Eben weil sich mit Festgeldanlagen kein Mehrwert mehr erzielen lässt, entarten die Börsen seit einigen Jahren vollends zum Casino. Die dadurch

befeuerter Blasenbildung birgt das Potenzial einer noch heftigeren Krise der Geldwirtschaft in sich, als sie durch das ein Jahrzehnt zurückliegende Finanzbeben ausgelöst worden ist.

Entwürdigende Eigendynamik des Geldes

Goldene Taler kennen wir heute nur noch aus den Märchen. Je unsichtbarer das Geld wird, desto weniger tritt auch seine faktische Beeinflussung unseres Alltags zutage. Dies macht es schwerer, die Wirkmechanismen des Geldes zu erkennen und unter Kontrolle zu halten.

Dabei erhöht sich die Wirkmächtigkeit des Geldes gerade auch durch seinen virtuellen Charakter. Müssten die Zentralbanken die Unsummen, die sie über den Volkswirtschaften ausschütten, erst erwirtschaften, in Gold vorhalten oder wenigstens konkret als Papiergegeld drucken, so gäbe es diese Unsummen nicht. Mit Phantasie-Trillionen lässt sich trefflich jonglieren – nicht aber mit dem Ge- genwert in realen Goldbarren.

Auf der Ebene der konkreten Einzelnen führt die Ablösung des Geldes von sei- ner haptischen Entsprechung zu einer schleichenden Identifizierung des Men- schen mit dem Zahlencode, den eine Gesellschaft ihm zuordnet. Dabei gilt: Ho- her Zahlencode = hohes Ansehen, niedriger Zahlencode = niedriges Ansehen. Geld ist so nicht mehr in erster Linie ein Medium, durch das man sich etwas leisten oder nicht leisten kann, sondern auch und vor allem eine Einheit zur Ta- xierung der Mitglieder einer Gesellschaft.

Notwendigkeit geldfreier Räume

Notwendig erscheint vor diesem Hintergrund nicht nur ein kritischer Umgang mit der Eigendynamik jener komplexen Phänomene, die wir unter dem Begriff "Geld" subsumieren. Es sollte auch grundsätzlich die Frage aufgeworfen wer- den, inwieweit es mit der Menschenwürde vereinbar ist, Individuen nach einer fragwürdigen Mehrwertlogik zu taxieren.

Je mehr die Eigendynamik des Geldes sich unserer Kontrolle entzieht, desto notwendiger erscheint es, einen von dieser Dynamik unberührten Raum zu schaffen. Möglich wäre dies etwa durch die Festlegung eines Minimums an geistigen und materiellen Grundbedürfnissen, deren Befriedigung für alle un- abhängig von ihrem gesellschaftlichen Taxierungsrang sichergestellt sein sollte.

Literatur

- Eisenberg, Nancy: The Caring Child. Harvard 1992: Harvard University Press.
- Dies. / Beilin, Harry (eds.): The Development of Prosocial Behavior. New York 1982: Academic Press.
- Freud, Sigmund: [Trauer und Melancholie](#) (1917). In: Ders.: [Gesammelte Werke](#), Bd. 10 (1946), S. 427 – 446. London 1946: Imago.
- Gesell, Silvio: [Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld](#) (1916). Lauf 1949: Zitzmann.
- Kappeler, Silvana / Simoni, Heidi: [Die Entwicklung des prosozialen Verhaltens in den ersten zwei Lebensjahren](#). In: Schweizerische Zeitschrift für Bildungswissenschaften 31 (2009) 2, S: 603 – 624.
- Kool, Frits / Krause, Werner (Hgg.): Die frühen Sozialisten. Dokumente der Weltrevolution. 2 Bde. Olten und Freiburg 1967: Walter.
- Kropotkin, Pjotr: [Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt](#); engl. 1890 – 1896, übers. von Gustav Landauer, 1904. Leipzig 1908: Thomas; online verfügbar in der Open Library. Neudruck Grafenau 2011: Trotzdem.
- Ramm, Thilo (Hg.): Der Frühsozialismus. Quellentexte. Stuttgart 1968: Kröner.
- Rank, Otto: [Ein Beitrag zum Narzissismus](#). In: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung 3 (1911), S. 401 – 426. Leipzig und Wien: Deuticke.
- Ders.: [Der Doppelgänger](#). In: Imago 3 (1914), S. 97 – 164. Wien: Heller.
- Simmel, Georg: [Zur Psychologie des Geldes](#) (1889). In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 2: Aufsätze 1887 – 1890, hg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, S. 49 – 65. Frankfurt/M. 1989: Suhrkamp.
- Ders.: [Philosophie des Geldes](#) (1900). In: Ebd., Bd. 6, hg. von David P. Frisby, Klaus Christian Köhnke und Otthein Rammstedt. Frankfurt/M. 1989: Suhrkamp.
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes: Teil [1/2](#) und [3/4](#) ([An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations](#), 1776, dt. zuerst 1796 u.d.T. [Handbuch der Staatswirtschaft](#)), übers. von Franz Stöpel, mit einer Einleitung von Claus Recktenwald. Frankfurt/M. 2009: Zweitausendeins.
- Vester, Michael (Hg.): Die Frühsozialisten 1789 – 1848. Texte des Sozialismus und Anarchismus. 2 Bde. Reinbek 1970: Rowohlt.

Arbeit und Mehrwert

*Vorüberlegungen für eine menschenwürdigere
Gestaltung des Entlohnungssystems*



Dass es in unserer Gesellschaft große Unterschiede in der Entlohnung einzelner Arbeiten gibt, erscheint uns ganz normal. Dabei ist das System, nach dem diese Unterschiede festgelegt werden, intransparent und in sich alles andere als logisch.

Soziale Auslese an der Supermarktkasse

Neulich an der Kasse des Supermarkts, kurz vor Ultimo: Ein Mann mit einem voll beladenen Einkaufswagen. Die Kassiererin zieht die Waren über den Scanner, der Mann schiebt seine Karte in das Lesegerät, dann ein Piepsen: Zahlung verweigert. Ein weiterer Versuch, dasselbe Ergebnis. Unter allseitigem peinlichen Schweigen wird der Wagen beiseitegeschoben, der Mann muss unverrichteter Dinge abziehen.

Ein zweiter Mann nimmt die Stelle des ersten ein, auch sein Wagen ist voll beladen, auch er schiebt seine Karte in das Lesegerät. Dieses Mal gibt es nichts zu beanstanden, die Waren gehen in den Besitz des Mannes über.

Warum die Unterschiede? Wieso wird dem einen anstandslos gewährt, was dem anderen verweigert wird?

Mögliche Antworten:

1. Die Karte des ersten Mannes war defekt.
2. Der erste und der zweite Mann – nennen wir sie der Einfachheit halber "A" und "B" – sind im Prinzip beide gleichermaßen kreditwürdig. A geht jedoch verschwenderischer mit seinen Ressourcen um als B und hat deshalb sein Kreditkartenlimit schon vor Ende des Monats überschritten.
3. B ist kreditwürdiger als A.

Mich interessiert an dieser Stelle ausschließlich die dritte These. Sollte sie zutreffen, so ergibt sich aus ihr unmittelbar eine weitere Frage: Warum sind A's Möglichkeiten beschränkter als die von B?

Auch hierzu ein paar Erklärungsversuche:

1. B hat Arbeit, A ist arbeitslos.
2. Beide haben keine Arbeit, aber B verfügt über finanzielle Mittel aus anderen Quellen (Erbschaft, Lottogewinn, Mieteinnahmen, Spekulationsgewinne oder Ähnliches).
3. Beide sind erwerbstätig, aber B's Arbeit wird besser bezahlt als die von A.

Jeder dieser Erklärungsansätze erscheint auf den ersten Blick in sich schlüssig. Bei näherem Hinsehen ergeben sich allerdings doch einige Fragen.

Was ist Arbeit?

Ein Erklärungsversuch, der die unterschiedliche Kreditwürdigkeit von A und B auf die Frage zurückführt, wer von beiden Arbeit hat, erscheint zunächst unmittelbar einleuchtend. Wer arbeitslos ist, ist natürlich weniger kreditwürdig als jemand, der Arbeit hat. Allerdings wirft genau diese Formulierung – "Arbeit haben" – ein bezeichnendes Licht auf unseren Begriff von Arbeit. Denn wenn wir davon sprechen, dass jemand "Arbeit hat", gehen wir stillschweigend davon aus, dass es sich dabei um eine bezahlte Arbeit handelt.

So lassen wir außer Acht, dass auf A zu Hause drei kleine Kinder oder seine pflegebedürftigen Eltern warten könnten. Hier würden wir nämlich eher davon sprechen, dass die Kinder oder die kranken Eltern A "viel Arbeit machen". Auf die Frage, welcher Arbeit er nachgeht, könnte A demzufolge nie antworten: "Ich erziehe meine Kinder" oder "Ich pflege meine kranken Eltern".

Dies zeigt, dass als Arbeit nur solche Tätigkeiten anerkannt werden, mit denen jemand Geld verdient – oder dass unbezahlte Arbeit zumindest eine geringere gesellschaftliche Akzeptanz genießt als bezahlte Arbeit. Dabei sind gerade viele unbezahlte, nur durch staatliche Transferleistungen wie Kinder- oder Pflegegeld unterstützte Tätigkeiten von hoher Bedeutung für die Reproduktion und den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft.

Erwerbspotenz ohne Erwerbstätigkeit

Diese Frage ist insofern interessant, als sie uns vor Augen führt, dass die Kreditwürdigkeit und das damit einhergehende gesellschaftliche Ansehen des Einzelnen nicht ausschließlich durch die geleistete Arbeit erworben werden. Vielmehr gibt es in unserer demokratisch verfassten Gesellschaft noch immer Reste von feudalen Begründungsmustern für eine materielle Besser- und damit auch soziale Höherstellung Einzelner.

Diese Begründungsmuster werden nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern noch um weitere nicht erwerbsarbeitsförmige Quellen von Reichtum ergänzt. So tritt neben ein Erbrecht, das den Status quo der Besitzstände weitgehend

zementiert, auch noch die Möglichkeit der Vermögensbildung durch das Glücksspiel an den Börsen und in diversen anderen Lotterien. Dies entspricht einer Verhöhnung von Erwerbstätigen, denen die Euros für jeden Schweißtropfen einzeln abgezählt werden.

Begründungsmuster für Lohnunterschiede

Wenn B's Arbeit besser bezahlt ist als die von A, stellt sich natürlich die Frage, warum das so ist. Gängige Begründungsmuster hierfür wären u.a.:

- a) die Kategorie der Leistung;
- b) die Kategorie der Verantwortung;
- c) die Kategorie der Ausbildung;
- d) die Kategorie des Mehrwerts.

Auch hier haben wir es wieder mit auf den ersten Blick überzeugend klingenden Argumenten zu tun, die bei näherer Betrachtung jedoch einige Fragen aufwerfen. Schauen wir sie uns daher wieder aus der Nähe an:

Die Kategorie der Leistung

Sagen wir, A und B sind beide Gabelstaplerfahrer. Dann könnte man etwa vermuten, dass B mehr leistet als A, weil er mehr Paletten transportiert als dieser. Aber was, wenn A in einer anderen Firma arbeitet als B, wo weniger Paletten angeliefert werden oder der Transportaufwand geringer ist, weil es intelligenteren Ordnungssysteme gibt? Oder wenn A's Leistung nur infolge der zu Hause zusätzlich geleisteten Erziehungs- oder Pflegearbeit niedriger ist? Oder wenn A zwar weniger Paletten transportiert als B, dafür aber das prosozialere Verhalten zeigt und damit für das Betriebsklima und die Gesamtleistung seiner Arbeitseinheit wichtiger ist als B?

Oder nehmen wir an, A ist Grundschullehrer und B Gymnasiallehrer. Welcher von beiden vollbringt dann die größere Leistung? Der, der bei kleinen Kindern die Lust auf Bildung weckt bzw. fördert, oder der, der Kindern von zumeist bildungsorientierten Eltern geistige Nahrung anbietet? – Schwer zu sagen? Beide leisten auf ihrem jeweiligen Gebiet gleich viel? – Mag sein. Fakt ist aber: Gemessen an der Gehaltstabelle, wird die Leistung der Gymnasiallehrerin in Deutschland – anders als in anderen Ländern – in der Regel höher eingeschätzt als die einer Grundschullehrerin.

Noch undurchschaubarer werden die Kriterien für die Leistungsbeurteilung, wenn wir davon ausgehen, dass A und B in verschiedenen Berufszweigen tätig sind. Vielleicht ist A "Facility Manager" und B Professor. Dann klingt A's Berufsbezeichnung zwar besser, doch kann er sich davon buchstäblich nichts kaufen: Er muss das Gebäude reinigen, in dem B seine goldenen Worte verbreitet, und seine Leistung wird bedeutend niedriger eingestuft als die von B. Aber leistet er wirklich weniger? Ist der relative Wert des alltäglichen Sisyphuskampfes gegen den Staub wirklich um so vieles geringer anzusetzen, wie es der Vergleich der Lohntüten von A und B suggeriert?

Oder, allgemeiner formuliert: Leistet die Friseurin weniger als der KFZ-Mechaniker? Die Altenpflegerin weniger als der Buchhalter? Die Erzieherin weniger als die Versicherungskauffrau? Kann man Leistungen in unterschiedlichen Berufszweigen überhaupt ohne weiteres miteinander vergleichen?

Im Übrigen fällt auf, dass speziell in den Bereichen Reproduktion und Fürsorge erbrachte Leistungen relativ niedrig eingestuft werden. Da unbezahlte und bezahlte Arbeit hier oft in ein und demselben Tätigkeitsfeld nebeneinander existieren, scheint die Geringschätzung unbezahlter Arbeit auch auf deren bezahlte Varianten abzufärben. Und weil Frauen in diesen Bereichen überproportional vertreten sind, ergibt sich hieraus auch eine Schlechterstellung weiblicher Arbeit.

Die implizite Unterstellung, dass nur derjenige etwas leistet, der für seine Arbeit bezahlt wird, diskreditiert darüber hinaus auch die künstlerische Arbeit, deren Wert sich anderen oft erst spät und manchmal auch überhaupt nicht erschließt. Bis zum Beweis des Gegenteils gilt der Künstler jedoch als Gammler, der seine Zeit mit unproduktiven Dingen verbringt, jedenfalls nichts tut, was man im Sinne des gängigen Arbeitsbegriffs als "Leistung" anerkennen würde. Erst wenn die entsprechenden künstlerischen Werke allgemeine Beachtung finden und dadurch einen bestimmten Marktwert erlangen, wird auch dem Künstler die Erbringung einer Leistung zugestanden – oder wollte jemand behaupten, Picasso hätte nichts "geleistet"?

Die Kategorie der Verantwortung

Vielleicht ist B Manager bei Daimler, während A Klomann an einer Autobahnraststätte ist. Dann hätte B natürlich die Verantwortung für Hunderte, wenn nicht Tausende von Erwerbstätigen, deren Arbeitsplätze von seinem Leitungs-

geschick abhingen. Auch A wird durch seine Tätigkeit jedoch eine große Verantwortung für andere auferlegt: nämlich die Verantwortung für deren Gesundheit, die durch Krankheitskeime geschädigt werden kann, wenn er seinen Dienst allzu nachlässig versieht.

Eine wohl noch größere Verantwortung für die Volksgesundheit haben Krankenschwestern und Altenpfleger. Auch sie werden jedoch nur mit einem Bruchteil dessen entlohnt, was ein Manager bei einem großen deutschen Konzern verdient. Unterstellt wird damit, dass derjenige, der sich um die Volksgesundheit kümmert, eine weniger verantwortungsvolle Tätigkeit ausübt als der, der die Volkswirtschaft in Schwung hält.

Die Kategorie der Ausbildung

B könnte Germanistikprofessor, A Taxifahrer sein. Das muss allerdings nicht unbedingt bedeuten, dass B studiert hat und A nicht. A könnte durchaus ebenso lange, vielleicht sogar noch länger studiert haben als B und damit ebenso viel in seine Ausbildung investiert haben. Möglicherweise hat er aber – anders als B – in einer Zeit studiert, in der das von ihm erworbene Wissen nicht mehr so gefragt war.

Auch wenn A nicht studiert hat, rechtfertigt das jedoch nicht unbedingt eine höhere Entlohnung von B. Das in diesem Zusammenhang häufig zu hörende Argument, dass die Lebensarbeitszeit und damit auch die für den Erwerb von Geld und Vermögen zur Verfügung stehende Zeit sich bei einer längeren Ausbildung entsprechend verringert, ist nämlich nur bedingt stichhaltig. Eine solche Sichtweise betrachtet die Zeit des Studiums rein wirtschaftlich als eine Investition in die Zukunft.

Außer Acht gelassen wird dabei, dass das Studium eine Zeit des geistigen Wachstums und der Ungebundenheit ist, in der zudem oft Freundschaften für das ganze Leben geknüpft werden. Insofern könnte man auch argumentieren, dass Menschen, die keine solche Erfahrung machen durften, dafür mit einem höheren Gehalt entschädigt werden sollten – zumal sie dadurch zumeist auch noch Tätigkeiten nachgehen müssen, die ihnen geringere geistige Entfaltungsmöglichkeiten bieten.

Die Kategorie des Mehrwerts

Denkbar ist schließlich auch, dass B ein erfolgreicher Fußballprofi ist, während A als Platzwart beim FC Wanne-Eickel arbeitet. Dann würde man zwar nicht unbedingt davon ausgehen können, dass B mehr leistet, dass auf seinen Schultern eine größere Verantwortung lastet oder er eine bessere Ausbildung hat als A. Die Bereitschaft zahlreicher anderer Menschen, Geld dafür zu zahlen, dass sie B bei der Ausübung seiner Tätigkeit zusehen dürfen, oder mit seinem Counterfei veredelte Produkte zu kaufen, dient jedoch als Legitimation dafür, ihm das Vielfache dessen zu zahlen, was A für seine Arbeit erhält.

Anders als ein gewöhnlicher Arbeiter in einem großen Betrieb, wird er an dem materiellen Mehrwert beteiligt, den er durch seine Tätigkeit erwirtschaften hilft. Dies lässt allerdings den immateriellen Mehrwert außer Acht, der durch andere, nicht-erwerbsförmige Tätigkeiten (Kindererziehung, Altenpflege, Nachbarschaftshilfe, Kunst ...) zu erzielen ist.

Ideologischer Charakter der Begründungsmuster für Lohnunterschiede

Halten wir also fest: Die Begründungsmuster für die Entlohnung von Arbeit setzen in unserer Gesellschaft nicht an der jeweiligen Tätigkeit selbst an, sondern an der Bewertung, die dieser in einem ganz bestimmten sozioökonomischen Umfeld zukommt. Grundsätzlich werden dabei solche Tätigkeiten höher eingestuft, die der Gewinnmaximierung und der Erzielung eines materiellen Mehrwerts dienen. Tätigkeiten, durch die ein immaterieller oder nicht unmittelbar konkret fassbarer Mehrwert erzielt wird, sind demgegenüber am unteren Ende der Entlohnungsskala angesiedelt.

Andere Begründungsmuster – wie etwa das der "besseren Ausbildung" – dienen in erster Linie einer Zementierung der sozialen Hierarchie. Die Begründungsmuster erscheinen folglich nur so lange "logisch" und "vernünftig", wie man die unausgesprochene Prämissen, dass das Volkswohl auf materiellem Wachstum und einer Perpetuierung des sozialen Status quo basiert, teilt.

Aus dem ideologischen Charakter der Begründungsmuster für das Gehaltsgefüge ergibt sich zwangsläufig eine große Willkür in deren Anwendung. So gilt die Leistung des Grubenarbeiters, die gestern noch sehr hoch eingestuft und entsprechend entlohnt wurde, heute als wertlos, da in kolumbianischen und

südafrikanischen Kohleminen dieselbe Leistung kostengünstiger und ohne die Beachtung lästiger Umwelt- und Sozialstandards erbracht wird. Umgekehrt hat sich das Einkommen des Gauklers, der früher nach seinen Auftritten auf dem Marktplatz mit dem Hut herumgehen und um eine milde Spende bitten musste, durch eine veränderte Darbietungs- und Vergnügungskultur vervielfacht.

Dabei muss man sich immer vor Augen halten, dass eine höhere Entlohnung für die geleistete Arbeit stets auch mit verbesserten gesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten einhergeht. Fußballprofis, Popstars oder Börsen-Glücksritter erhalten dadurch auch Gestaltungsmöglichkeiten in sozialen Feldern, die in keinerlei Beziehung zu der Tätigkeit stehen, durch die sie ihr Vermögen erworben haben. Ihre gesellschaftliche Macht beruht einzig und allein auf dem materiellen Mehrwert, den sie durch ihre Fähigkeit, anderen Vergnügen zu bereiten oder an der Börse die nötige Kaltblütigkeit an den Tag zu legen, erwirtschaftet haben.

Die symbolische Bedeutung der Erwerbspotenz

Früher, vor dem Siegeszug der Kreditkartenwirtschaft, war die Willkür bei der Bewertung der einzelnen Arbeitskraft noch nicht so augenfällig. Damals, als das konkrete, anfassbare Geld noch das vorherrschende Zahlungsmittel war, gab es für die jeweilige Wertezuschreibung noch eine materielle Entsprechung. Und indem sich die Zuschreibung materialisierte, wurde zugleich ihr Willkürcharakter kaschiert. Das prall gefüllte Portemonnaie sprach für sich, es war ein direktes Attribut des Käufers. Die Frage, wie er dazu gekommen war, trat in den Hintergrund.

Heute dagegen, wo jeder über mehrere Kreditkarten verfügt und man teilweise auch schon mit dem Handy oder sogar per Irisscan bezahlen kann, fragt man sich dagegen, warum uns nicht gleich ein Chip ins Ohr implantiert wird, der über unsere Kreditwürdigkeit Auskunft gibt. Die Lösung des Bezahlvorgangs von einem konkreten Tauschmittel macht jedenfalls deutlich, dass jedem Einzelnen ein spezifischer Wert zugeschrieben wird, der über seine Kreditwürdigkeit entscheidet.

Genauer gesagt: Jedem Mitglied der Gesellschaft wird eine bestimmte Konsumkompetenz – oder vielmehr, da es ja nicht nur um den Einkauf materieller Produkte, sondern auch um den Zugang zu Dienstleistungen geht: eine Er-

werbspotenz – zugewiesen. Diese entscheidet zugleich über seine Stellung in der sozialen Hierarchie.

Die Tatsache, dass diese Zuschreibungsprozesse an den durch die Arbeit zu erzielenden materiellen Mehrwert gekoppelt sind, macht sie notwendigerweise äußerst fragil. Makroökonomische Schwankungen können dazu führen, dass die Erwerbspotenz des einzelnen Arbeiters stark herabgesetzt wird, ohne dass sich an der Arbeit selbst etwas geändert hätte. Auch die akkumulierte Erwerbspotenz – sprich: das Bankguthaben – kann dabei, wie es 2013 bei der Bankenkrise in Zypern den vermögenderen Bankkunden passiert ist, auf einen Schlag liquidiert werden.

Sollten wir die Geldwirtschaft da nicht besser gleich ganz abschaffen? Oder vielmehr: Sollten wir nicht die Konsequenzen daraus ziehen, dass sie sich selbst abgeschafft hat? Denn die Grenze zur Realsatire ist doch längst überschritten, wenn sich einerseits unsere Damen und Herren Politiker wochenlang den Kopf darüber zerbrechen, ob man den Menschen am unteren Rande der Einkommensskala nun 7 oder 8 Euro mehr an monatlicher Unterstützung zugestehet, während andererseits darüber debattiert wird, ob man den "Not leidenden" Großbanken nun 100, 200 oder 300 Milliarden Euro in den Rachen wirft.

Hier wie dort geht es de facto gar nicht mehr um das konkrete Geld. Dafür sind die in Frage stehenden Summen entweder viel zu hoch oder viel zu niedrig. Stattdessen symbolisieren diese jeweils eine bestimmte Haltung gegenüber den Adressaten. Im einen Fall bringen sie das Mitleid mit den Armen zum Ausdruck. Die Wirkung ist dabei ähnlich wie bei dem Bettler in der Fußgängerzone: Der Gebende beruhigt sein Gewissen, obwohl der Nehmende mit den paar Münzlein kaum etwas anfangen kann. Im anderen Fall geht es darum, ein Signal der Macht und der Stärke auszusenden, das den Aasgeruch der im Verfall begriffenen Banken und Staaten übertünchen und so die Angriffslust der über diesen kreisenden Finanzgeier dämpfen soll.

Die Share Economy: ein gescheiterter Reformansatz

Vor einigen Jahren schienen sich durch die "Share Economy" neue Formen des ökonomischen Austauschs zu entwickeln. Das, was an ihnen hoffnungsvoll stimmte, war, dass sie sich nicht mehr allein am materiellen Mehrwert, sondern – wie etwa beim Carsharing – auch am ökologischen oder – wie beispiels-

weise beim Couchsurfing – am kommunikativen, sozialen Mehrwert orientierten.

Mittlerweile sind die wichtigsten ökonomischen Konzepte, die dabei entstanden sind, jedoch von der kapitalistischen Ökonomie aufgesogen worden. Die Bereitschaft, den eigenen Wohnraum vorübergehend mit anderen zu teilen, ist durch Airbnb zu einem Geschäftsmodell verkommen, das den Städten Wohnraum entzieht und so die Wohnungsnot verstärkt. Auch das Carsharing ist längst kein Grassrootsprojekt mehr, sondern wird teilweise bereits von Auto-konzernen zum Zweck der Profitmaximierung betrieben.

Besonders problematisch ist die Aushebelung der Arbeitnehmerrechte, die durch die profitorientierte Instrumentalisierung von Modellen der Share Economy bewirkt wird. Bestes Beispiel dafür ist der Fahrdienstleiter Uber, der die für ihn tätigen Fahrer in die Scheinselbständigkeit zwingt und gleichzeitig den regulären Taxifahrern die Arbeitsgrundlage entzieht. Alles, was von der Share Economy übrig bleibt, ist dann das Image eines lockeren, freieren Arbeitens – wobei "Freiheit" hier de facto stark nach "Freisetzung" klingt und eher die Freiheit des Organisators der Arbeit zur Ausbeutung des Arbeitskraftanbieters meint.

So steht das als Gegenmodell zur kapitalistischen Wirtschaft gestartete Prinzip der Share Economy in der Gefahr, gerade die Rückkehr zu einer frühkapitalistisch-unregulierten Versklavung der Arbeitskraftanbieter zu befördern. Es gibt eben kein gutes Leben im schlechten. Sobald man ein auf Solidarität und uneigennützigen Austausch ausgerichtetes Handlungsmodell mit kapitalistischen Wirtschaftsformen verknüpft, affizieren diese den Neuansatz und verkehren ihn im Extremfall in sein Gegenteil.

Das Würdemimum als Alternative zum Existenzminimum

Nimmt man die Feiertagsformel aus der Einleitung des Grundgesetzes, wonach die Würde des Menschen unantastbar ist, ernst, sind daher ein paar grundlegende Veränderungen vorzunehmen. Vor allem müsste dafür das System der Zuerkennung von Erwerbspotenzen grundlegend reformiert werden.

Konkret bedeutet das: Jedem Menschen muss eine Erwerbspotenz zugestanden werden, die sich nicht an dem Existenzminimum orientiert, ihm also nicht einfach nur zum bloßen Überleben verhilft. Vielmehr sollte es ihm dadurch ermöglicht werden, als vollgültiges Mitglied an der Gesellschaft, in der er lebt,

teilzuhaben. Mit anderen Worten: Das Kriterium des "Existenzminimums" sollte durch die neue Bemessungsgrundlage des "Würdeminimums" ersetzt werden. Wäre also das bedingungslose Grundeinkommen die Lösung? Ja und nein. Richtig ist: Momentan geben wir einer großen Anzahl von Menschen zu verstehen, dass sie der Gesellschaft eine Last sind, die man nur deshalb mit sich herumschleppt, weil man nicht weiß, wie man sie loswerden kann. Auch vielen erwerbstätigen Menschen wird eine so niedrige Erwerbspotenz zugestanden, dass ihnen damit eine Art Sklavenstatus zugeschrieben wird. Durch einen solchen demütigenden Umgang mit anderen entgeht der Gesellschaft viel kreatives Potenzial. Menschen, denen der Glaube an sich und ihre Fähigkeiten genommen wird, sind auch im Sinne einer am materiellen Mehrwert orientierten Gesellschaft ein Ärgernis – nämlich totes Kapital.

Ein sich am "Würdeminimum orientierendes Grundeinkommen wäre demgegenüber eine Investition in das kreative Potenzial der Menschen. Angesichts des Mehrwerts, der hierdurch zu erwirtschaften wäre, muss dies nicht unbedingt teurer sein als das derzeit mit großem finanziellem und personellem Aufwand betriebene System der Erniedrigung und Kontrolle ohnehin schon marginalisierter Menschen. Alles, was man dafür bräuchte, wäre ein höheres Maß an Vertrauen in die Entwicklungsmöglichkeiten und den Entfaltungswillen des Einzelnen.

Das Würdeminimum als Unterseite eines umfassenden Rechts auf eine würdevolle Existenz

Wahr ist aber auch: Das Grundeinkommen allein reicht noch nicht aus, um eine würdevolle Existenz zu führen. Es ist vielmehr nur ein Teilaspekt des unbedingten Rechts jedes Einzelnen auf eine würdevolle Existenz. Ein solches Recht beinhaltet dann auch

- 1. das Recht auf eine menschenwürdige Gesundheitsversorgung.** Konkret würde das die Umstellung von einem krankenkassenbasierten auf ein steuerfinanziertes Gesundheitssystem bedeuten, in dem jeder die bestmögliche Behandlung erhalten würde;
- 2. das Recht auf menschenwürdiges Wohnen.** Dies würde neben einer großzügigeren Auslegung der Standards für die Wohnraumgröße etwa auch

wirksamere Lärmschutzverordnungen sowie eine strengere Mietpreisregulierung und die vollständige Übernahme der Mietkosten durch den Staat bei allein mit dem Würdeminimum lebenden Menschen bedeuten. Letzteres brächte den Nebeneffekt mit sich, dass der Staat auch ein eigenes Interesse an einer funktionierenden Mietpreisbremse hätte und diese auch entsprechend durchsetzen würde;

3. das Recht auf gesellschaftliche Teilhabe. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, müsste das Würdeminimum so bemessen sein, dass es auch die Teilhabe am kulturellen Leben im weiteren Sinne (was etwa auch Cafébesuche oder Sportveranstaltungen mit einschließt) ermöglichen würde;

4. das Recht auf Anerkennung der eigenen Leistung. Da Anerkennung in einer kapitalistischen Gesellschaft stets auch pekuniärer Natur ist, würde dies die Möglichkeit beinhalten, das Würdeminimum durch die Vergütung eigener Arbeitsleistungen aufzustocken. Es wäre dann eine am monatlichen Mindestlohn orientierte Obergrenze festzulegen, bis zu der dieser Zuverdienst steuerfrei wäre. Erst wenn diese Grenze überschritten würde, müsste das Würdeminimum mit dem Zuverdienst verrechnet werden.

Die am Würdeminimum orientierte Erwerbspotenz könnte demnach durch Eigenaktivität erweitert werden. Grundlage für die Erhöhung der Erwerbspotenz wäre der durch die jeweilige Arbeit erzielte Mehrwert. Dieser würde jedoch nicht mehr materiell, sondern nach seinem objektiven oder subjektiven Charakter bestimmt.

Ein objektiver Mehrwert ergibt sich dadurch, dass für die Gesellschaft notwendige Tätigkeiten verrichtet oder entsprechende Produkte hergestellt werden – wie es etwa für Ärztinnen und Altenpfleger, aber auch für Müllmänner und Klofrauen, für den Computerhersteller ebenso wie für den Bäcker gilt. Ein subjektiver Mehrwert entsteht dort, wo für ein Produkt oder eine Tätigkeit keine unbedingte Notwendigkeit besteht, Menschen aber dennoch Freude an deren Nutzung haben. Zu denken wäre hier etwa an den Bereich des Kunstgewerbes oder an den Kulturbetrieb.

Wo aus der kreativen Nutzung der durch das Würdeminimum eröffneten Freiräume neue Arbeitstätigkeiten entstehen, die zwar nachgefragt, als selbständige Tätigkeit jedoch nicht angemessen entlohnt werden (wie es etwa bei Unterstützungsleistungen für ältere Menschen der Fall sein

könnte), sollte die Überführung in reguläre Beschäftigungsformen angestrebt werden. Hierfür müsste eine Kommission eingerichtet werden, die auf Antrag eine entsprechende Überprüfung der Arbeitstätigkeiten vornimmt.

Das Würdeminimum geht somit einerseits über das hinaus, was durch das bedingungslose Grundeinkommen garantiert wäre. Andererseits wäre die Grundsicherung im Falle des Würdeminimums aber nicht bedingungslos, sondern durchaus an die Einkommenssituation der Bezieher gekoppelt. Damit würden staatliche Transferleistungen an wohlhabende Menschen, wie sie heute durch Kindergeld, steuerliche Abschreibungsmöglichkeiten oder Subventionen bei Hausbau und -umbau existieren, entfallen.

Das Würdeminimum als Mittel zur Überwindung inhumaner Arbeitsverhältnisse

Nun gibt es natürlich in einer Gesellschaft immer auch Tätigkeiten, die keine innere Bereicherung mit sich bringen, aber dennoch unverzichtbar sind. Kaum jemand möchte tagaus, tagein mit dem Müll anderer Leute zu tun haben, aber niemand möchte doch, dass sich der Müll auf den Straßen türmt, weil keiner sich dafür zuständig fühlt. Kein Rücken wird durchs Spargelstechen besser, aber es gibt doch viele, die sich jedes Frühjahr auf den frischen Spargel freuen.

In einer Gesellschaft, in der es ein Würdeminimum gibt, kann es aber nicht gleichzeitig eine Arbeitsteilung geben, bei der einige Menschen dauerhaft auf Tätigkeiten festgelegt sind, die ihnen keinen subjektiven Mehrwert einbringen und kein geistiges Wachstum ermöglichen. Denn eben hierdurch erhalten die entsprechenden Tätigkeiten einen entwürdigenden, stigmatisierenden Charakter. Sie sollten deshalb abwechselnd von verschiedenen Mitgliedern der Gesellschaft verrichtet werden. Dann sind sie zwar immer noch unangenehm, verlieren jedoch ihren erniedrigenden Charakter. Oder fühlt sich jemand dadurch entwürdigt, dass er ab und zu Staub saugen und die Wohnung putzen muss?

Alternativ dazu – oder besser als Einstieg in eine neue Form der Arbeitsteilung, die sich nicht von einem Tag zum anderen umsetzen lässt – könnte man diejenigen, die sich derartigen ungeliebten Tätigkeiten widmen, dafür mit der Zuerkennung einer entsprechend hohen Erwerbspotenz entschädigen. Dies würde den Betreffenden mehr Freiräume eröffnen und so verhindern, dass sie ein Le-

ben lang an Tätigkeiten gebunden sind, die durch ihre Anregungsarmut ihr kreatives Potenzial ersticken.

Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass die Einführung eines Würdeminimums eine Eigendynamik in dieser Richtung entfalten würde. Denn wenn niemand mehr dazu gezwungen ist, zur Bestreitung seines Lebensunterhalts Tätigkeiten zu übernehmen, deren Ausführung unangenehm, für die Gesellschaft jedoch unverzichtbar ist, müssten hierfür offenbar andere Anreize geschaffen werden. Um zu verhindern, dass eine solche Entwicklung durch den Einsatz ausländischer Arbeitssklaven konterkariert wird, dürfte der Mindestlohn für Arbeitskräfte aus dem Ausland das Würdeminimum zumindest nicht unterschreiten.

Auch gegen die Scheinselbständigkeit, wie sie etwa unter den Fahrdienstleistern, aber auch bei den Clickworkern der digitalen Ökonomie immer mehr um sich greift, wäre das Würdeminimum ein wirksames Mittel. Denn diese Beschäftigungsmodelle würden durch das Würdeminimum jede Attraktivität verlieren und müssten daher in andere Formen der Arbeitsorganisation überführt werden.

Die Tatsache, dass niemand befürchten muss, sein Würdeminimum zu verlieren, wenn er infolge einer bevormundenden oder entmündigenden Behandlung am Arbeitsplatz kündigt, dürfte sich darüber hinaus auch allgemein im Sinne einer Humanisierung der Arbeitswelt auswirken: Anstatt den Eigen-Sinn der Beschäftigten als Ärgernis anzusehen und zu versuchen, sie aus dem normierten Produktions- und Dienstleistungsprozess herauszuhalten, würde man das kreative Potenzial der Beschäftigten gezielt nutzen, um die Arbeitsprozesse zu optimieren.

Die Einführung eines Würdeminimums müsste schließlich auch mit einer erhöhten Sensibilität für den entwürdigenden Umgang mit Menschen in anderen Teilen der Welt einhergehen. Insbesondere dürften dann keine Produkte mehr in den Verkauf gelangen, bei deren Herstellung oder Verkauf die Würde anderer Menschen verletzt worden ist. Konkret würde dies die flächendeckende Einführung der durch das Fairtrade-Siegel definierten sozialen, ökologischen und finanziellen Standards für alle entsprechenden Produkte bedeuten.

Zweierlei Spinnereien

Natürlich klingen diese Ideen in manchen Ohren reichlich utopisch, um nicht zu sagen "spinnert". Aber ist es etwa weniger "spinnert", wenn sich ganze Volkswirtschaften von Spekulanten kapern lassen, die mit ihren Taschenspieltricks nicht nur – wie man so schön abstrahierend sagt – das Finanzsystem an den Rand des Abgrunds gebracht, sondern höchst konkrete soziale Existenzen in eben diesen Abgrund gestürzt haben?

"Komm'", sagte die Frau zu ihrem Mann, dem Wucherer, als sie mal wieder in ein anderes Haus umgezogen waren, "lass' uns doch mal was Neues ausprobieren!"

Er aber wollte lieber an dem festhalten, was er "das Altbewährte" nannte, und stattete sein Haus mit all den Utensilien aus, die ihm auch in dem vorherigen Haus zur Verfügung gestanden hatten. Dann ging er wieder seinen Geschäften nach.

Nicht lange, und es versammelte sich erneut eine wütende Menge vor seinem Haus. Während er sein Vermögen zusammenraffte, fragte er sich, ob es ihm wohl noch einmal gelingen würde, in ein anderes Haus überzusiedeln. Oder würde die Menge ihn dieses Mal vorher lynchen?

Geistesgift Gier

*Zur Genese und Bekämpfung
ausbeuterischer Arbeitsverhältnisse*



Gewinnmaximierung, Umsatzsteigerung, Kapitalvermehrung sind zentrale Antriebskräfte des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Aus buddhistischer Sicht spricht daraus allerdings eher eine umfassende Verblendung des Geistes.

Profitgier und Konsumentengeiz

Immer wieder wird die Öffentlichkeit durch Berichte über skandalöse Zustände in Produktionsstätten global operierender Konzerne in Entwicklungsländern aufgerüttelt. Die Reaktionen sind immer die gleichen: ein Sturm der Entrüstung, der Zorn der Gerechten bricht sich Bahn, begleitet von gekränkten Kommentaren der Liebhaber des jeweiligen Labels – bis die große Wutwelle schließlich langsam wieder abebbt und sich alle erneut unbeschwert ihrem Konsumrausch hingeben.

So stellt sich die Frage, was dieses Meer des Schweigens am Leben erhält, auf dem sich nur dann und wann ein paar Empörungswellen kräuseln. Der entscheidende Garant für sein Bestehen scheint wohl ein unausgesprochenes Bündnis zu sein, das Produzenten und Konsumenten hier eingegangen sind – ein Bündnis, in dem die Gier der einen nach immer neuen, immer höheren Gewinnen ihre perfekte Ergänzung im Geiz der anderen findet.

Dies wirft allerdings unmittelbar die nächste Frage auf: Wie kann es sein, dass Geiz und Gier, wiewohl in jedem Moralkodex scharf verurteilt, eine solche Macht über das Handeln der Menschen erlangen, dass dadurch alle ethischen Gebote in den Hintergrund gedrängt werden?

Buddhistische vs. kapitalistische Wirtschaftsethik

Um diese Frage zu beantworten, scheint ein Rekurs auf Überlegungen hilfreich, die Karl-Heinz Brodbeck zu einer "buddhistischen Wirtschaftsethik" vorgelegt hat. Brodbeck weist dabei zunächst auf die fundamentalen Unterschiede hin, die sich bei einem Vergleich des westlichen und des buddhistischen Verständnisses des menschlichen Subjekts ergeben. Dabei betont er vor allem, dass die philosophischen Systeme des Westens in der Regel von der Existenz eines "getrennte[n]", "dauerhaften" Egos ausgingen (vgl. Brodbeck 2010, S. 42).

Dieses Axiom paart sich zumeist mit der Annahme, dass das menschliche Ego stark selbstreferenziell, also 'ego-zentrisch' sei. Jeder Mensch tendiert nach

dieser Auffassung dazu, im Umgang mit anderen Menschen den eigenen Vorteil zu suchen und dabei notfalls auch andere zu 'übergvorteilen'.

Diese Sichtweise prägt sowohl die Theorien des Gesellschaftsvertrags, wie sie von Thomas Hobbes und anderen entwickelt worden sind, als auch die liberale Wirtschaftsethik. So beruht das Konzept des Gesellschaftsvertrags bei Hobbes auf der Überlegung, dass ein friedliches Zusammenleben der von Natur aus egozentrischen Einzelnen nur durch deren freiwillige Unterordnung unter einen weisen Regenten zu bewerkstelligen sei, der den sozialen Zusammenhalt durch den Erlass entsprechender Verhaltensvorschriften sicherstellt.

Auch die liberale Wirtschaftstheorie von Adam Smith setzt voraus, dass jeder Mensch zunächst nach seinem eigenen Vorteil strebt. Dabei wird allerdings davon ausgegangen, dass dieser Egoismus eine am Ende für alle vorteilhafte Eigendynamik entfalten kann. Der Staat muss demnach lediglich geeignete Rahmenbedingungen für das freie Spiel der Kräfte schaffen.

Das Ich oder die Gemeinschaft als Grundeinheit?

Derartige Überlegungen sind dem buddhistischen Denken laut Brodbeck fremd. Denn während die westlichen Philosophien die von uns wahrgenommenen Erscheinungen jeweils mit einer transzendenten Substanz (den platonischen Ideen, der christlichen Seele etc.) verknüpft sehen, durch die ihnen selbst ein wesenhafter Kern zukommt, fasst der Buddhismus die Welt der Erscheinungen ihrem Wortsinn nach als leeren Schein auf. Ziel ist es daher, sich von den Erscheinungen zu lösen und sich ganz auf die gestaltlose Welt des Geistes zu konzentrieren (vgl. ebd., S. 42 f.).

Auch dem Ich kommt nach dieser Betrachtungsweise kein eigenes, wesentliches Sein zu. Seine spezifische Erscheinungsweise ergibt sich vielmehr jeweils aus der Gesamtheit seiner Beziehungen zu allem anderen Existierenden. Dadurch stellt sich im Buddhismus auch nicht die Frage, wie die voneinander abgesonderten Individuen sinnvoll aufeinander bezogen werden können und wie ihr Zusammenleben friedlich organisiert werden kann. Weil nämlich nach buddhistischer Vorstellung kein Mensch außerhalb der Beziehungen zu anderen existieren kann, wird hier nicht von einer ursprünglichen Vereinzelung, sondern von einer apriorischen Verbundenheit aller Menschen miteinander ausgegangen.

Verblendung, Gier und Hass

Brodbeck hebt hervor, dass sich hieraus im Buddhismus auch eine andere Einschätzung der Natur des Menschen ergibt: Da ihm ein egozentrisches Verhalten aufgrund seines faktischen Angewiesenseins auf und Verbundenseins mit anderen nur Nachteile einbringen würde, wird von einem natürlichen Hang des Menschen zu einem mitfühlenden, altruistischen Umgang mit anderen ausgegangen. Wer stattdessen an der Fiktion eines von anderen geschiedenen, in Konkurrenz zu seinen Mitmenschen stehenden Egos festhält, der leidet nach buddhistischer Lesart an dem ersten der drei "Geistesgifte": der Verblendung bzw. Unwissenheit (vgl. ebd., S. 42 und 46).

Aus der Unwissenheit ergeben sich unmittelbar die beiden anderen Geistesgifte, vor denen im Buddhismus gewarnt wird: die Gier und der Hass bzw. die Aggression. Beides dient dem wahnhaft selbstreferenziellen Ego zur Abgrenzung von anderen: Im Falle der Gier versucht es sich mit Materie vollzusaugen und sich so einen scheinbaren Machtvorsprung gegenüber anderen zu verschaffen. Der Hass ist die umgekehrte, andere Menschen aggressiv abstoßende Geistesbewegung, die im Endeffekt aber dem gleichen Ziel einer wahnhaften Selbstbehauptung dient.

Profitgier als Ausdruck wahnsinnigen Handelns

Ausbeuterische Produktionsverhältnisse könnte man somit im buddhistischen Sinne als Folge eines unheilvollen Zusammenwirkens der beiden letztgenannten Geistesgifte deuten. Die Gier tritt dabei in der Form eines maßlosen Gewinnstrebens auf, während die Aggression gegen andere sich im rücksichtslosen Aussaugen von deren Arbeitskraft manifestiert.

Nach buddhistischer Überzeugung beruht ein solcher Umgang mit anderen auf einer umfassenden Verblendung der Handelnden. Dieser kann nicht allein mit Verboten begegnet werden. Dauerhaft überwunden werden kann sie nur durch die bewusste Einsicht der Betreffenden in die Wahnsinnigkeit ihres Handelns.

Ein Katalog von Regeln und Verboten würde die Akteure indirekt sogar in ihrem Verhalten bestärken. Denn hierbei wird implizit ja von der Situation eines egozentrischen Kampfs aller gegen alle ausgegangen, der durch einen entsprechenden Regelkanon beherrschbar gemacht werden soll. Insofern wird die vom Buddhismus verworfene Grundkonstellation eines Nebeneinanderherlebens

egozentrischer Einzelner hierdurch sogar untermauert, anstatt zugunsten der Einsicht in einen naturgegebenen Zusammenhang alles Existierenden miteinander verworfen zu werden.

Bewusstseinswandel und Strukturreformen

Dabei stellt sich nun allerdings die Frage, wie es zu dieser Einsicht kommen soll. Schließlich sind egozentrische Verhaltensmuster nicht nur tief im Denken der meisten westlichen Menschen verankert, sondern werden überdies durch das dominierende kapitalistische Wirtschaftssystem gestützt und gefördert.

So hat auch der Dalai Lama in einem Interview festgestellt, dass Denk- und Verhaltensweisen, die in ihrer einseitigen Profitorientierung zu Ausbeutung und Umweltzerstörung führen und letztlich das Überleben der Menschheit gefährden, nicht durch Crash-Kurse für Manager in tibetanischen Klöstern überwunden werden können (vgl. Dalai Lama 2009). Stattdessen müssten Erziehung und Bildung von früher Kindheit an auf dieses Ziel ausgerichtet sein.

Spätestens hier stehen wir dann vor dem bekannten Henne-Ei-Dilemma: Wie sollen aus der Mitte einer kapitalistischen Gesellschaft heraus Impulse für ein an einem altruistischen Miteinander orientiertes Erziehungs- und Bildungssystem kommen? Muss dafür nicht zuerst die Gesellschaft von Grund auf erneuert werden – wofür man aber wiederum eine geistige Einstellung bräuchte, die nur durch eine entsprechende Reform des Erziehungs- und Bildungssystems zu erreichen wäre?

Mehrwertdenken als Kern des kapitalistischen Systems

Hinzu kommt noch ein anderes Problem. In einer kapitalistischen Welt zu leben, bedeutet ja gerade, dass ausbeuterische Praktiken nicht mehr auf klar identifizierbare Akteure zurückgeführt werden können. Vielmehr sind diese Praktiken hier eher in der Eigendynamik des auf Mehrwert ausgerichteten Kapitals begründet, also strukturell in dem bestehenden Wirtschaftssystem verankert.

Karl Marx unterscheidet deshalb auch im *Kapital* zwischen der "einfache[n] Warenzirkulation", die "Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten", sei, und der "Zirkulation des

Geldes als Kapital". Diese sei "Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung" (Marx 1867, S. 167). Dadurch, dass das Kapital in dem auf seine eigene Vermehrung ausgerichteten Prozess "beständig aus der einen Form in die andre" übergehe – also mal als Ware, mal als Geld erscheine –, "ohne sich in der Bewegung zu verlieren", verwandle es sich hierbei de facto "in ein automatisches Subjekt". Der Wert werde so zum

"Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist" (ebd.: 168 f.).

Die Eigendynamik des Kapitals

Das Kapital entfaltet demnach hier eine Dynamik, bei der es nicht mehr um den "einzelnen Gewinn", sondern um "die rastlose Bewegung des Gewinnes" geht (ebd., S. 168). Dieser Prozess manifestiert sich auf der Ebene des Subjekts als "absolute[r] Bereicherungstrieb", als "leidenschaftliche Jagd auf den Wert" (ebd.).

Selbst wenn es jedoch gelänge, dieses subjektive Empfinden zu überwinden, würde dies allein noch keine Veränderung der Verhältnisse bewirken. Denn die globale Wirtschaft hat längst eine von den konkreten Akteuren unabhängige Eigendynamik entfaltet. Besonders deutlich wird dies im Falle der aktienbasierten Wirtschaftskraft global agierender Konzerne. Hierdurch nämlich sind diese von dem spekulativen Geschäft der Börsen abhängig, wo das Kapital wie nirgends sonst seinen eigenen Gesetzen folgt und nur noch um seine Selbstverwertung und -vermehrung kreist – eine Entwicklung, die durch den immer stärker dominierenden Computerhandel noch unkontrollierbarer geworden ist.

Ausbeutung entsteht in diesem System dadurch, dass in einem Prozess, in dem das Kapital als "automatisches Subjekt" seiner Selbstvermehrung fungiert (Marx, s.o.), auch die Arbeitskraft lediglich als eine spezifische Erscheinungsform des Kapitals wahrgenommen wird. In einem kapitalistischen Produktionszusammenhang ist es dabei das Ziel, den Wert der Arbeitskraft – also die für deren Erwerb und Erhalt aufzuwendenden Kosten – so niedrig wie

möglich zu halten, um durch ihre Verwertung den größtmöglichen Mehrwert erzielen zu können. Dies geht einher mit einer Verdichtung des konkreten Arbeiters, der selbst nur noch als Ware erscheint, die zu für den Produzenten möglichst günstigen Bedingungen verwertet werden soll.

Ausbeutung als Folge des Mehrwertdenkens

Wenn nun aber Profitgier und Ausbeutung dem kapitalistischen Wirtschaftssystem inhärent sind, ist nicht davon auszugehen, dass Veränderungen auf der Bewusstseinsebene allein einen durchgreifenden Systemwandel bewirken können. Vielmehr ist dafür auch ein neues Regelwerk für den globalen Handel notwendig, das ethische Standards auf der Grundlage der allgemeinen Menschenrechte formuliert.

Dies bedeutet nicht, dass ein innerer, geistiger Wandel – mit dem Ziel der Einsicht in die Wahnschaffigkeit eines auf aggressiv-ausbeuterischen Umgangsformen beruhenden wirtschaftlichen Handelns – überflüssig wäre. Es erscheint jedoch notwendig, den für diese Einsicht notwendigen, langwierigen Bewusstseinsprozess durch entsprechende formale Rahmenbedingungen zu unterstützen. Auf die Kraft freiwilliger Selbstverpflichtungen oder den Modellcharakter von Fair-Trade-Labels zu setzen, ist Augenwischerei, da hierbei die strukturelle, in der Eigendynamik des Kapitals wurzelnde Problematik der ausbeuterischen Produktionsverhältnisse missachtet und zudem die Verantwortung dafür auf die Verbraucher abgewälzt wird.

Das Kaufverhalten Einzelner kann die globalen Missstände ebenso wenig beseitigen helfen wie ein paar schicke Compliance-Richtlinien, die von den Konzernen zur Beruhigung der Konsumenten in ihre Unternehmensphilosophie eingebaut werden. Dessen ungeachtet muss natürlich der Konsumentengeiz parallel zur Überwindung der Profitgier abgebaut werden, soll der äußere, strukturelle Wandel auch auf der Bewusstseinsebene adäquat nachvollzogen werden.

Notwendigkeit eines ethischen Regelwerks für den globalen Handel

Die strengere ethische Regulierung des globalen Handels läge dabei letztlich auch im Interesse der betroffenen Konzerne. Indem diese vor Ort neue Maßstäbe für humane Arbeitsbedingungen und Entlohnungsformen setzen würden, anstatt sich die niedrigen einheimischen Standards zunutze zu machen, könn-

ten sie sich ein Renommee erarbeiten, das ihnen ein langfristiges und damit nachhaltiges Engagement in den jeweiligen Ländern ermöglichen würde. Andernfalls laufen sie Gefahr, irgendwann schlicht vom Hof gejagt zu werden.

Für die Bevölkerung in den westlichen Ländern würden sich durch die Humanisierung der Arbeitsbedingungen an den Produktionsstandorten, die global agierende Konzerne in Entwicklungsländern direkt oder indirekt nutzen, die Preise für bestimmte Produkte – etwa in der Textilbranche – kurzfristig natürlich erhöhen. Zum einen würden sich die Preise jedoch langfristig durch die verstärkte Nachfrage und Lohnanpassungen in den Ländern der Absatzmärkte wohl wieder auf einem mittleren Niveau einpendeln.

Zum anderen könnte man in der Zwischenzeit sehr gut mit jenen Produkten auskommen, die ansonsten aussortiert worden wären. Und das ist allemal besser, als diese in ärmere Länder zu schicken, wo durch die billigen Abfallprodukte aus den wohlhabenden Ländern der Aufbau einer einheimischen Produktion in den entsprechenden Wirtschaftszweigen verhindert wird.

Literatur

Brodbeck, Karl-Heinz: [Grundlagen der buddhistischen Wirtschaftsethik](#). In: Forum Wirtschaftsethik (Zeitschrift des Deutschen Netzwerks Wirtschaftsethik, DNWE) 18 (2010) 1, S. 41 – 47 (im Internet als pdf-Download zugänglich, u.a. auf der Website des DNWE).

Ders.: [Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie](#). Vorträge und Aufsätze. Gröbenzell 4. Aufl. 2011: Brodbeck (frei abrufbar über die Homepage des Autors, die Website der Buddhistischen Akademie Berlin sowie über buddhanetz.org, das Netzwerk engagierter Buddhisten).

Dalai Lama: ["Gier macht Unternehmen krank"](#). Interview von Jörg Eigendorf mit dem Dalai Lama in der Zeitung *Die Welt* vom 20. Juni 2009.

Marx, Karl: [Das Kapital](#). Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I: Der Produktionsprocess des Kapitals (1867). In: [Marx/Engels: Werke](#), Bd. 23. Berlin (Ost) 1962: Dietz.

Payutto, Prayudh A.: Buddhistische Ökonomie. Mit der rechten Absicht zu Wohlstand und Glück (thailänd. 1988; engl. Buddhist Economics. A Middle Way for the Market Place, 1992; als pdf-Download verfügbar auf urbandharma.org: <https://www.urbandharma.org/udharma2/becono.html>). Bern 1999: Fischer Media.

Der Gestank des Geldes

Zur Steuer(un)moral des Staates



Steuerbetrug, Steuerschwindel, Steuerumgehung, Steuervermeidung ... Über mangelnde Steuermoral der Steuerzahler wird gerne und oft geklagt. Wenn es um die Tricksereien der Superreichen und der multinationalen Konzerne geht, hat das sicher seine Berechtigung. Darüber darf aber nicht vergessen, dass Steuermoral keine Einbahnstraße ist. Vielmehr muss sie auch für den Staat gelten.

Wann ist eine Steuer legitim?

"Pecunia non olet", "Geld stinkt nicht" – dies war (sinngemäß) die Begründung, mit welcher der römische Kaiser Vespasian (69 – 79 n. Chr.) die Besteuerung öffentlicher Bedürfnisanstalten rechtfertigte. Das Resultat war allerdings nicht eine phänomenale Vermehrung der Staatsfinanzen, sondern eine Verschlechterung der hygienischen Zustände. Denn die Menschen verrichteten ihr Bedürfnis fortan lieber außerhalb der Bedürfnisanstalten.

Das Beispiel zeigt, dass eine Steuer nur dann zweckmäßig ist, wenn sie von den Betreffenden angenommen wird. Ansonsten besteht die Gefahr eines Steuervermeidungsverhaltens, durch das im Endeffekt das Gegenteil des Gewünschten eintreten kann – im konkreten Fall eine zusätzliche Belastung des Staatshaushalts durch die Notwendigkeit ergänzender Investitionen in Hygienemaßnahmen.

Darüber hinaus verweist das Beispiel aber auch auf die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses zwischen den Einzelnen und dem Staat – genauer gesagt: auf den Gesellschaftsvertrag, auf dem der Staat gemäß den frühneuzeitlichen Staatstheoretikern um Hobbes und Rousseau beruht. Die Steuer erweist sich dabei als ein Akt der regelmäßigen Bekräftigung dieses Vertrages, als das Blut, das die Nabelschnur zwischen den Einzelnen und dem Staat mit Leben erfüllt.

Dies bedeutet, dass die Erhebung einer Steuer, die von den Betroffenen nicht als legitim empfunden wird, eine ernsthafte Belastung für das Vertrauensverhältnis zwischen Staat und Bürgern darstellt. Je mehr die Mitglieder einer Gesellschaft das Gefühl haben, dass die Macht, die sie dem Staat zu ihrem Schutz übertragen haben, von diesem missbraucht oder gar gegen sie gerichtet wird, desto brüchiger wird das Band, das sie mit diesem Staat verbindet. Ohne die Identifikation der konkreten Einzelnen mit dem von ihnen ins Leben gerufenen

Ganzen verliert der Staat aber nicht nur seine Legitimationsgrundlage, sondern auf Dauer auch seine Lebensfähigkeit.

Die Frage, unter welchen Bedingungen eine Steuer als legitim empfunden wird, ist vor diesem Hintergrund nicht nur unter fiskalischen Aspekten bedeutsam. Sie ist vielmehr von essenzieller Bedeutung für die Überlebensfähigkeit eines Staatswesens. Als erste kurze Antwort auf diese Frage könnte man vielleicht sagen: Eine Steuer wird dann als legitim empfunden, wenn ihr gesamtgesellschaftlicher Nutzen als größer eingestuft wird als der persönliche Schaden, den die Betroffenen in finanzieller Hinsicht durch sie nehmen, und wenn sie als ebenso sinnvoll wie gerecht empfunden wird.

Welche Bedingungen aber müssen konkret erfüllt sein, damit die Besteuerten sich nicht als die Bescheuerten empfinden? Um dies zu klären, scheint eine genauere Auflistung der Voraussetzungen für eine breite Akzeptanz der staatlichen Steuerpolitik sinnvoll.

Die Gerechtigkeitsfrage

Die Grundvoraussetzung für die Annahme einer Steuer durch die Bevölkerung ist, dass die Steuer als gerecht empfunden wird. Dies bedeutet zunächst, dass sie dem Leistungsfähigkeitsprinzip entsprechen muss, den Einzelnen also nicht über Gebühr belasten darf. Die Steuer sollte folglich je nach Einkommensverhältnissen progressiv ansteigen, auch bei höheren Einkommen jedoch 50 % des jährlichen finanziellen Zugewinns nicht überschreiten. Freilich muss sie dann auch im vollen Umfang eingetrieben werden und darf nicht durch Steuersparmodelle geschmälert werden.

Hieraus ergibt sich notwendigerweise auch, dass Menschen mit hohen Zugewinnen mehr zu den Gemeinschaftsausgaben beitragen müssen als Menschen mit geringeren Zugewinnen. Die Steuer sollte hierdurch auch dazu beitragen, dass die Kluft zwischen vermögenderen und weniger vermögenden Gemeinschaftsmitgliedern sich zumindest nicht vergrößert. Wie die seit 2001 herausgegebenen Armuts- und Reichtumsberichte der Bundesregierung zeigen, ist in Deutschland allerdings das Gegenteil der Fall. Demnach hat das oberste Zehntel der Vermögenspyramide seinen Anteil am Gesamtvermögen zwischen 1998 und 2008 noch einmal um acht Prozent gesteigert und verfügt heute über mehr als die Hälfte des Nettovermögens. Dagegen beträgt der Anteil der weniger

vermögenden Bevölkerungshälfte hieran lediglich ein Prozent (vgl. Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2012: 321 ff.; 2017: 14).

Die Maßgabe einer Orientierung der Besteuerung am individuellen Zugewinn bedeutet im Übrigen auch, dass indirekte Steuern dem Gerechtigkeitskriterium in der Regel nicht entsprechen. Dies gilt im besonderen Maß für die Mehrwertsteuer. Sie bezieht sich zwar der Idee nach auf denjenigen, der durch einen Handel Umsatz generiert. Faktisch wird die als "Umsatzsteuer" deklarierte Abgabe jedoch zu dem entrichtenden Preis hinzugaddiert und ist so eine paradoxe Steuer auf den finanziellen Verlust, den man durch den Einkauf von Waren oder Dienstleistungen erleidet. Sie ist darüber hinaus sozial ungerecht, da sie unabhängig von der finanziellen Leistungsfähigkeit der Einzelnen erhoben wird. Eine Ausnahme stellt allenfalls der Sonderfall der Luxussteuer dar. Hierbei ergibt sich jedoch ein Definitionsproblem: Was von dem einen als Luxus empfunden wird, ist für den anderen ein notwendiger Alltagsgegenstand. Darüber hinaus ist eine solche Steuer auch unter fiskalpolitischen Gesichtspunkten nicht sinnvoll, da sie zu Kaufzurückhaltung führen und so die durch den Gewinn des Verkäufers zu erzielenden Steuereinnahmen schmälern kann.

Steuern als erzieherisches Mittel?

Die jeweilige Steuer muss als in sich sinnvoll und sachgerecht empfunden werden. Diese Forderung lässt vor allem jene Steuern problematisch erscheinen, von denen eine Lenkungswirkung erwartet wird, durch die der Staat also das Handeln seiner Bürger in bestimmter Weise beeinflussen möchte. Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür ist die Steuer auf das Tragen von Bärten, mit der Zar Peter I. einst seine Versuche, dem russischen Staat den Weg in die Moderne zu ebnen, unterstützen wollte.

Lenkungssteuern stellen im Prinzip eine unzulässige Verquickung von normativer und fiskalischer Ebene dar. Ein Staat, der seine Bürger erziehen möchte wie ein Vater, der seinen Kindern bei unerwünschtem Verhalten das Taschengeld kürzt, provoziert denselben Widerstand, wie ihn auch Pubertierende ihren Eltern gegenüber an den Tag legen. Erschwerend kommt hinzu, dass das moralische Gebot nicht begründet, sondern wie bei Hunden über pure Konditionierung durchgesetzt werden soll.

Hinzu kommt, dass der Staat in diesem Fall an eben dem Verhalten verdient, das er durch die Steuer erklärtermaßen bekämpfen will. Dies erscheint nur

dann gerechtfertigt, wenn das eingenommene Geld zweckgebunden verwendet wird, wie es etwa bei der Schweizer Tabaksteuer der Fall ist. Die Steuer wird hier zwar nicht, wie es wohl am sinnvollsten wäre, für die Finanzierung von Kampagnen zur Aufklärung über die Gefahren des Tabakkonsums und für die Gesundheitsprävention genutzt. Durch die Verwendung der Steuermittel für die Finanzierung der Alters-, Hinterbliebenen- und Invalidenversicherung weist sie jedoch immerhin einen indirekten (wenn auch makabren) Bezug zum Tabakkonsum auf.

Wenn dagegen, wie in Deutschland, das durch die Tabaksteuer eingenommene Geld in den allgemeinen Haushalt fließt, betreibt der Staat letztlich nur eine profitable Heuchelei, die in ihrer Amoralität auch den eigenen moralischen Anspruch konterkariert. Dass der Gesundheitsschutz hier im Übrigen nur ein vorgeschobener Grund für die Steuererhebung ist, belegt auch die Tatsache, dass die Tabaksteuer bereits lange vor der Durchsetzung eines effektiven Nichtraucherschutzes erhoben wurde.

Außerdem ergibt sich hier, wie schon bei der Luxussteuer, das Problem der Selektivität: Wenn ich auf Tabakkonsum eine "Erziehungssteuer" erhebe, muss das auch für andere ungesunde Nahrungs- und Genussmittel gelten. In letzter Konsequenz würde der Staat sich damit zum obersten Gesundheitsapostel aufschwingen, dessen pharisäerhafte Bevormundung wohl eine allgemeine Staatsverdrossenheit zur Folge hätte.

Bei Lenkungssteuern tritt denn auch oft die eigentlich mit ihnen verbundene Intention mit der Zeit in den Hintergrund. Dies gilt etwa für die Hundesteuer, die ja nur dann gerechtfertigt wäre, wenn der Staat sich für den durch die Hunde im öffentlichen Raum verursachten Dreck verantwortlich fühlen würde. Stattdessen werden Hundebesitzern, die diesen nicht selbst wegräumen, jedoch oft noch Bußgelder angedroht.

In anderen Fällen scheinen derartige Bagatellsteuern allerdings auch gar keinen klar erkennbaren Zweck zu verfolgen oder sind in ihrer Zielrichtung nicht nachvollziehbar. Dies gilt etwa für die "Vergnügungssteuer", die von zahlreichen Kommunen für die "gezielte Einräumung der Gelegenheit zu sexuellen Vergnügungen in Bars, Sauna-, FKK- und Swingerclubs sowie ähnlichen Einrichtungen" verlangt wird (vgl. die entsprechenden, online abrufbaren "Vergnügungssteuersatzungen" der Kommunen). Hier stellt sich die Frage, ob in Zeiten des allseits beklagten Bevölkerungsrückgangs nicht eher eine gegenteilige Lenkungswir-

kung, wie sie etwa durch eine "Sexmuffel-Steuer" erreicht werden könnte, angebracht wäre.

Unübersichtliches Steuerrecht

Das Steuerrecht muss übersichtlich aufgebaut, in seiner Logik einsichtig und für alle nachvollziehbar formuliert sein. In Deutschland – so der Steuerrechtsexperte Paul Kirchhof – verweigert der Staat jedoch mit seinen "ständigen Gesetzesänderungen eine kontinuierliche und deshalb Vertrauen bildende Steuergesetzgebung". Dies führt dazu, dass "auch der Steuerexperte manche Regelung nicht kennt, nicht versteht oder zumindest nicht zu erklären weiß". So gehe es bei der Steuererhebung weniger um das Gesetz als vielmehr um die "dienstlichen Anweisungen, (...) Richtlinien und Erlasse", die dieses umsetzen sollen. Anstatt "Tatbestand und Rechtsfolge in Sprache – in der Rationalität der Begriffe – auszudrücken", beschränkten sich die Steuerbehörden darauf, "Rechen-, Anwendungs-, Computerprogramme bereitzustellen" (Kirchhof 2002: 25 f.). Alle Bemühungen konzentrieren sich also darauf, die Steuereintreibung zu optimieren. Ihre Begründung erscheint zweitrangig. Ist aber der Grund für die Erhebung einer Steuer nicht einsichtig, so erhöht das auch die Bereitschaft, sie zu umgehen.

Das Gleichheitsprinzip

Die Steuerforderungen müssen für alle denselben Imperativ besitzen. Es darf also nicht vom Geschick des Steuerberaters und den von ihm gefundenen Steuerschlupflöchern abhängen, wie viele Steuern der Einzelne zahlt. Ebenso wenig darf es im- oder explizite Steuererleichterungen für "systemrelevante" Steuerzahler geben, die durch finanzielle Anreize im Land gehalten bzw. zu mehr Steuerehrlichkeit "überredet" werden sollen.

Dies bedeutet insbesondere auch, dass international operierenden Konzernen, die ihre Gewinne zwischen Tochtergesellschaften hin- und herschieben und dabei kleinrechnen oder die Steuerbehörden verschiedener Staaten bei der Jagd nach den für sie günstigsten Steuertarifen gegeneinander ausspielen, durch internationale Vereinbarungen der Boden für derartige Tricksereien entzogen werden müssen (vgl. hierzu Doerfer 2014; Jarass/Obermair 2015; Ghosh 2019).

Die Steuermoral muss auch für den Staat gelten

Die Steuermoral darf nicht nur einseitig für die Bürger gelten, sondern muss in analoger Weise auch auf das Handeln des Staates bezogen werden. Soweit nämlich – wie der Nestor des deutschen Steuerrechts, Klaus Tipke, betont – "der Gleichheitssatz (...) die Magna Charta" eines rechtsstaatlichen Steuersystems ist, kann der Staat eine gute Steuermoral "von seinen Bürgern nur erwarten, wenn er selbst mit (...) gute[m] Beispiel (...) vorangeht" (Tipke 2001).

Dies bedeutet zum einen, dass der Staat die Bürger durch eine adäquate "Besteuerungsmoral" (ebd.) zu einer entsprechenden Steuermoral motivieren, die Steuern also in gerechter, maßvoller und nachvollziehbarer Weise einfordern muss. Zum anderen ist hier jedoch auch an die Ausgabenpolitik des Staates zu denken, die durch einen verantwortungsvollen und transparenten Umgang mit den ihm anvertrauten Geldern gekennzeichnet sein sollte.

Um eine in diesem Sinne moralisch einwandfreie Ausgabenpolitik zu gewährleisten, könnten staatliche Stellen beispielsweise verpflichtet werden, zumindest größere Ausgaben im Voraus von einer Expertenkommission prüfen zu lassen. Hier könnte man schlicht die Rolle des Bundesrechnungshofs stärken. Anstatt den Staat nur im Nachhinein für verschwenderische Projekte rügen zu dürfen, sollte er das Recht erhalten, diese bereits im Vorfeld zu verhindern oder zu modifizieren.

Auch die Einführung einer Haftungspflicht für staatliche Stellen und im öffentlichen Auftrag handelnde Personen, die sachwidrig oder verschwenderisch mit Steuermitteln umgehen, wäre als Entsprechung zu den Strafverfahren, mit denen steuerliche Verfehlungen der Bürger von staatlichen Stellen geahndet wird, nur logisch (vgl. die entsprechende Online-Petition des Bundes der Steuerzahler, die sich auf ein 2011 veröffentlichtes Gutachten des Strafrechters Bernd Schünemann stützt).

Nicht zuletzt erscheint in diesem Zusammenhang auch eine stärkere Bürgerbeteiligung sinnvoll. Derzeit gehen staatliche Stellen im Grundsatz davon aus, dass sie immer im Recht sind und nur der dumme Michel allzu oft unfähig ist, dies zu begreifen. Die Folge ist eine ausufernde Kampagnen-, um nicht zu sagen Propagandapolitik, für die 2014 79 Millionen Euro von der Bundesregierung ausgegeben wurden und 2015 noch einmal zehn Millionen Euro mehr vorgesehen waren (vgl. hierzu das Schwarzbuch des Bundes der Steuerzahler 2014, S. 71 ff.).

Aktuell gibt etwa das Familienministerium 1,4 Millionen Euro aus, um die Bevölkerung mit einer Imagekampagne davon zu überzeugen, dass das "Gute-KiTa-Gesetz" seinen propagandistischen Namen zu Recht trägt. An die Stelle einer solchen entmündigenden Indoktrinierungspraxis sollte auf dem Gebiet des Steuerrechts eine verstärkte Einbeziehung des viel beschworenen "mündigen Bürgers" in die Beurteilung der geplanten Projekte treten.

Strafen müssen verhältnismäßig sein

Die Einforderung von Steuergerechtigkeit muss in angemessener Relation zu den sonstigen Normen und Werten der Gemeinschaft stehen. So ist etwa das Vertrauen der Einzelnen untereinander und zum Staat ein höheres Gut als eine untadelige Steuermoral. Dies bedeutet, dass der Staat keinesfalls Denunziantentum unterstützen oder sich selbst als Hehler geklauter Datensätze betätigen darf, um das Steueraufkommen zu erhöhen. Genau dies ist jedoch in der Vergangenheit durch Kampagnen gegen die so genannte "Schwarzarbeit", die Ermöglichung anonymer Anzeigen oder den Ankauf von CDs mit bankinternen Daten immer wieder geschehen.

Auch bei der Bestrafung von Steuerdelikten sollte das Gebot der Verhältnismäßigkeit beachtet werden. Jemand, dem Geld so viel bedeutet, dass er trotz eines hohen Einkommens die Hinterziehung von Steuern für nötig hält, ist durch eine adäquate Geldbuße hinreichend gestraft. Zusätzlich eine Haftstrafe gegen ihn zu verhängen, ist nicht nur moralisch fragwürdig. Es entspricht vielmehr auch nicht der Handlungslogik des mit der Begründung eines finanziellen Verlustes strafenden Staates, der dadurch Geld in sein Rachebedürfnis investiert, anstatt aus dem Vergehen zusätzliche Einnahmen zu generieren.

Unabhängig davon offenbart ein Staat, der körperliche Gewalt nicht selten als Kavaliersdelikt abtut, während er gleichzeitig ab einer bestimmten Höhe hinterzogener Steuern Haftstrafen verhängt, ein fragwürdiges Verständnis von Moral.

Historische Gründe für das deutsche Steuerlabyrinth

Bereits 1954 kritisierte Karl Bräuer, der damalige Präsident des Bundes der Steuerzahler, das deutsche Steuerrecht als "ein systemloses Gewirr von sich gegenseitig überlagernden, einander widersprechenden (...) Steuerformen".

Solange in diese keine Ordnung gebracht werde, könne man im Grunde gar nicht von einem echten Steuersystem sprechen. Denn dies sei nur dort angebracht, "wo in einer Steuerverfassung die bestehenden Steuerformen aufeinander abgestimmt sind und sich in sinnvoller Weise ergänzen" (Bräuer 1954: 11).

Paul Kirchhof führt dieses Steuerwirrwarr auf die Nachkriegssituation zurück. Der von den Alliierten festgelegte Spitzensatz von 95 % bei der Einkommensteuer habe zu Ausweichreaktionen des Gesetzgebers geführt, die sich in zahlreichen Sonder- und Ausnahmeregeln niedergeschlagen hätten. Problematisch habe sich auf die Dauer auch der Lastenausgleichsfonds ausgewirkt. Durch diesen waren diejenigen, denen nach dem Krieg nennenswertes Vermögen erhalten geblieben war, verstärkt zur Finanzierung des Gemeinwesens herangezogen worden. Dies habe, so Kirchhof, anfangs zwar das Solidarprinzip gestärkt, auf Dauer aber eine Verpflichtung der Steuergesetzgebung auf eine maßvolle und gleichmäßige Belastung aller Bürger verhindert. An den Folgen dieser beiden Steuergesetzkomplexe leide das deutsche Steuersystem bis heute (vgl. Kirchhof 2002: 16).

Auch Kirchhof kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass das deutsche Steuerrecht dringend vereinfacht werden müsse. Angesichts des gegenwärtigen Vielsteuersystems aus 36 Einzelsteuern sei es "notwendig, das gesamte Steuerrecht in einem einzigen Steuergesetzbuch zu kodifizieren und den Steuerzugriff auf wenige Steuern zurückzuführen" (ebd.: 25). Die Willkür der Besteuerung, die aus dem in sich widersprüchlichen Steuersystem resultiert, und die mangelnde verfassungsrechtliche Kodifizierung der Besteuerungsgrundsätze hätten dazu geführt, dass das Steuerrecht "weniger der parlamentarischen Entscheidung" unterworfen als vielmehr "der Logik des Verhandelns und der Konsenssuche zwischen Staat und Interessengruppen" ausgeliefert sei. In der Folge scheine "der Rechtsgedanke (...) im Steuerrecht verloren gegangen zu sein" (ebd.: 16).

Wie Kirchhof hält auch Klaus Tipke eine grundlegende Überarbeitung des deutschen Steuerrechts schon seit Jahrzehnten für überfällig. Seit 1950 sei dieses "laufend ungerechter, unübersichtlicher, komplizierter und unverständlicher geworden". Alle Überarbeitungsversuche hätten das Steuersystem im Endeffekt nur weiter deformiert, anstatt es zu reformieren. Notwendig sei daher die Entwicklung eines völlig neuen, auf klar benannten Prinzipien und einheitlichen Rechtsgrundlagen beruhenden Systems der Besteuerung. Tipkes historischer

Rückblick, der die Entscheidungsschwäche, Inkompetenz und Interessenkonflikte, welche die zuständigen Minister in der Vergangenheit in ihrem Reformeifer gebremst oder diesen entstellt haben, klar benennt, gibt allerdings wenig Anlass zur Hoffnung auf eine rasche Umsetzung dieser Forderung (vgl. Tipke 2006).

Die Utopie einer radikalen Vereinfachung des Steuersystems

Warum können wir uns eigentlich nicht mit einer einzigen Steuer begnügen? Diese könnte auf den jährlichen finanziellen Zugewinn der Einzelnen erhoben werden. Sie wäre nach der Höhe dieses Zugewinns sowie in Abhängigkeit von der familiären Situation (Ein- oder Mehrpersonenhaushalt, Kindererziehung, Altenpflege ...) gestaffelt bis zu einem Höchstsatz von 50 %. Die Erbschaftssteuer entfiel bei fortgesetzter Nutzung der geerbten Wohnräume oder Betriebe.

Von den so generierten Einnahmen hätte der Staat die laufenden Ausgaben zu bestreiten. Sollte er mehr Finanzmittel benötigen, müsste er sich auf anderem Wege, etwa über Staatsanleihen, beschaffen. Hinzu kämen zweckgebundene Steuern wie u.a. eine nach Umweltverträglichkeit der Autos gestaffelte Straßennutzungsgebühr.

Die Utopie einer Demokratisierung der Steuerverwendung

Für sonstige Investitionsvorhaben hätte der Staat den Bürgern eine Liste mit detaillierten Kostenvoranschlägen vorzulegen. Aus dieser Liste würden jeweils die Projekte mit den höchsten Zustimmungsraten den Zuschlag erhalten.

Alternativ könnte man den Bürgern zusätzlich das Recht zubilligen, über die Höhe der für die einzelnen Projekte zu verwendenden Mittel mitzuentscheiden. In diesem Fall würde die Umsetzung der Projekte von der Höhe der zugewiesenen Mittel abhängen. Jeder Bürger dürfte dabei auch eigene Projekt- und Änderungsvorschläge unterbreiten. Zur Finanzierung würden Einmalbeträge dienen, die zusätzlich zu der prozentualen Besteuerung und mit einer analogen sozialen Staffelung einmal im Jahr zu erheben wären.

Von dieser Vorgehensweise wäre zum einen zu erwarten, dass die "Konnexität von Staatsausgaben und Staatsaufgaben" (Kirchhof 2002: 16) stärker zur Geltung gebracht würde. Anstatt einen einzigen Haushalt im Parlament zu verab-

schieden, in dem auch zahlreiche fragwürdige Ausgaben versteckt oder mit durchgewunken werden können, müssten die federführenden Ministerien für jedes Projekt einzeln um Zustimmung werben. Dies würde den Anreiz für einen schonenderen Umgang mit den Staatsfinanzen und eine sorgfältige Abwägung der Notwendigkeit einzelner Vorhaben fraglos erhöhen.

Zum anderen könnte die Möglichkeit der Mitbestimmung über die eingesetzten Mittel auch die künstliche Kluft zwischen "dem Staat" und "den Bürgern" verringern. Statt sich einer anonymen, tendenziell feindlichen, Zwang auf ihn ausübenden Macht gegenüberzusehen, könnte der Einzelne sich wieder als Teil eines Gemeinwesens verstehen. Er müsste sich nicht mehr als Untertan fühlen, sondern könnte sich als gleichberechtigtes Mitglied einer Gemeinschaft sehen, in der am Ende offener diskursiver Prozesse Projekte realisiert werden, die durch eben diese Diskussionsprozesse als für die Allgemeinheit nützlich eingestuft worden sind. Die Taxokratie würde sich wieder in eine Demokratie verwandeln.

Literatur

Bräuer, Karl: [Kein Meilenstein der Steuergeschichte](#). In: *Der Spiegel* 1954, Heft 13, S. 11 – 17.

Bund der Steuerzahler (Hg.): [Die öffentliche Verschwendug 2014](#). 42. Schwarzbuch des Bundes der Steuerzahler. Bonn 2014: Bonner Universitäts-Buchdruckerei.

Bund der Steuerzahler (Hg.): [Die öffentliche Verschwendug 2018/19](#). 46. Schwarzbuch des Bundes der Steuerzahler. Bonn 2018: Bonner Universitäts-Buchdruckerei (als pdf-Download auf der Website des Bundes der Steuerzahler abrufbar); zur [Imagekampagne für das "Gute-KiT-Gesetz"](#) vgl. die Kostenaufstellung auf der Website des Bundes der Steuerzahler.

Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Armuts- und Reichtumsberichterstattung in Deutschland. [Der Vierte Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierung](#). Bonn 2012: Bundesministerium für Arbeit und Soziales.

Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Armuts- und Reichtumsberichterstattung in Deutschland. [Der Fünfte Ar-](#)

muts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. Bonn 2017:
Bundesministerium für Arbeit und Soziales.

Doerfer, Achim: Die Steuervermeider. Wie wir um Milliarden betrogen werden.
Reichtum schützt vor Steuern. Hamburg 2014: Hoffmann und Campe.

Ghosh, Jayati: Vertreibung aus dem Steuerparadies. Multinationale Konzerne
haben lange genug Steuern vermieden. Wie das Problem gelöst werden
kann. *IPG-Journal*, 24. April 2019.

Jarass, Lorenz / Obermair Gustav M.: Faire und effiziente Unternehmensbe-
steuerung. International geplante Maßnahmen und national umsetzbare
Reformvorschläge gegen Gewinnverkürzung und Gewinnverlagerung. Müns-
ter 2015: Edition MV Wissenschaft im Verlagshaus Monsenstein und Van-
nerdat.

Kirchhof, Paul: Besteuerung im Verfassungsstaat. Beiträge zur Ordnungstheorie
und Ordnungspolitik. Tübingen 2000: Mohr Siebeck.

Ders.: Der Verfassungsauftrag zur Erneuerung des Steuerrechts. In: *Akademie-
Journal* 2/2002, S. 15 – 26.

Schünemann, Bernd: Unverzichtbare Gesetzgebungsmaßnahmen zur Bekämp-
fung der Haushaltsuntreue und der Verschwendungen öffentlicher Mittel. Gut-
achten für den Bund der Steuerzahler (November 2011). Bonn 2012: Univer-
sitäts-Buchdruckerei.

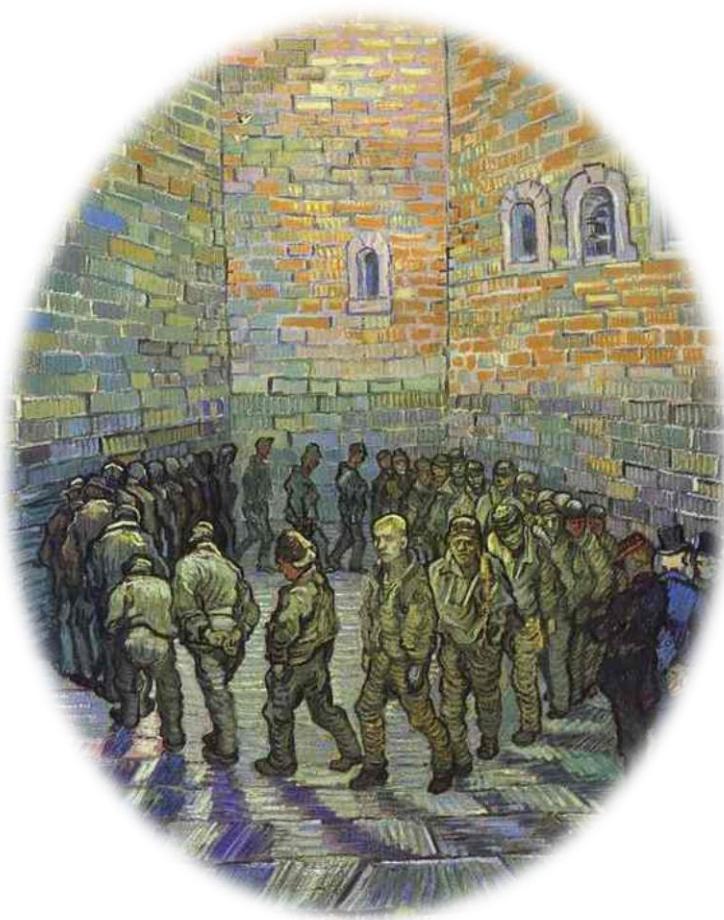
Tipke, Klaus: Die Steuerrechtsordnung (1993). 3 Bde. Köln, 2., überarb. Aufl.
2000/2003/2012: Schmidt.

Ders.: Die Steuerehrlichen sollten nicht die Dummen sein! Interview, geführt
von Nadya Bozza-Bodden, wissenschaftliche Moderatorin für das Compe-
tence Center "Steuerrecht"; competence-site.de, 17. Juli 2001.

Ders.: Ein Ende dem Einkommensteuerwirrwarr!? Köln 2006: Schmidt.

Das Gefängnis als Modell der Gesellschaft

Michel Foucaults Gefängniskritik und die Realität des Strafvollzugs



Nach Michel Foucault ist das Gefängnis nur eine Institution unter anderen, mit denen der Staat seit der frühen Neuzeit seinen umfassenden Normierungs- und Kontrollanspruch durchzusetzen versucht. Wie zahlreiche Studien belegen, erweist sich das Gefängnis in dieser Hinsicht allerdings als dysfunktional, indem es Marginalisierung und deviantes Verhalten eher noch verstärkt. So stellt sich die Frage, warum dennoch an dieser Institution festgehalten wird.

Einschließung und Ausschließung: Seuchenbekämpfung als Keimzelle des Gefängnisses

In seiner bahnbrechenden Studie *Überwachen und Strafen* (1975) leitet Michel Foucault die Entstehung des modernen Gefängnisses aus den Strategien ab, die der Staat im Umgang mit zwei zentralen Geißeln der Menschheit entwickelt habe: der Pest und der Lepra. Im Falle der Pest sei die Antwort "ein lückenloses Registrierungssystem" gewesen, verbunden mit einer vorübergehenden "Einschließung" der Bewohner in von der Pest betroffenen Städten (S. 252).

Auf die Lepra habe der Staat dagegen mit einer rigorosen "Ausschließung" der Erkrankten reagiert (253). Zu diesem Zweck wurden jenseits der Stadtmauern spezielle Leprakolonien, so genannte Leprosorien, errichtet, in denen die Betroffenen zusammengefasst wurden. Dabei war dies sogar noch ein Fortschritt gegenüber der vorherigen Praxis, die Erkrankten schlicht in der Wildnis auszusetzen. Hiervon zeugt auch der als Synonym für die Lepra gebrauchte Begriff "Aussatz". Die Isolation der Betroffenen vom Rest der Bevölkerung wurde also in einem solchen Maße mit der Erkrankung selbst identifiziert, dass die gesellschaftliche Reaktion auf die Krankheit unmittelbar mit dieser assoziiert wurde. Sowohl die Pest als auch die Lepra seien dabei, so Foucault, von Anfang an auch als Symbole für weitergehende, nicht primär medizinisch begründete Bedrohungen wahrgenommen worden. So habe man mit der Pest auch die Angst vor "Aufständen, vor den Verbrechen, vor der Landstreicherei, vor den Desertionen" und vor den davon ausgehenden Ansteckungsgefahren assoziiert (254). Ebenso habe man sich in den Aussätzigen zugleich "von den Bettlern, den Landstreichern, den Irren, den Gewalttägigen" abgegrenzt (255).

Wie die Bedrohungsszenarien, die sich aus den beiden Seuchen ergaben, nicht nur medizinisch verstanden worden seien, hätten auch die Utopien zu ihrer

Überwindung von Anfang an einen weiteren gesellschaftspolitischen Hintergrund gehabt. Im Falle der Lepra sei dies "der Traum von einer reinen Gemeinschaft" gewesen, die durch keinerlei Normabweichungen befleckt wäre. Bei der Pest habe es sich dagegen um den "Traum von einer disziplinierten Gesellschaft" gehandelt (255):

"Der Pest als zugleich wirklichen und erträumten Unordnung steht als medizinische und politische Antwort die Disziplin gegenüber", verstanden als "das Eindringen des Reglements bis in die feinsten Details der Existenz mittels einer perfekten Hierarchie, welche das Funktionieren der Macht bis in ihre letzten Verzweigungen sicherstellt" (254).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts, als die Prozesse von Industrialisierung und staatlicher Zentralisierung sich in ihrem Bemühen um Effizienzsteigerung wechselseitig vorantrieben, wurde "die Machttechnik der parzellierenden Disziplin" dann auf "den Raum der Ausschließung" übertragen (255). Aus dieser Entwicklung seien "das psychiatrische Asyl" – dem Foucault eine eigene Untersuchung gewidmet hat (vgl. Foucault 1961) – ebenso wie "die Strafanstalt, das Besserungshaus, das Erziehungsheim und zum Teil auch die Spitäler" hervorgegangen (256).

Parallel dazu sei ein erhöhter Konformitätsdruck entstanden, eine "hartnäckige Grenzziehung zwischen dem Normalen und dem Anormalen, der jedes Individuum unterworfen ist" (ebd.). Für die Umsetzung dieser Grenzziehung habe man sich die modernen, quantitativen Wissenschaften zunutze gemacht. Mit deren Hilfe seien "Aufzeichnungen und Registrierungsverfahren" entwickelt worden, durch die man "das Individuum (...) beschreiben, abschätzen, messen, mit anderen vergleichen" konnte – mit dem ausdrücklichen Ziel, zu überprüfen, inwieweit es "zu dressieren oder zu korrigieren, zu klassifizieren, zu normalisieren, auszuschließen" sei (246).

Ein Ideal totaler Überwachung: das Panopticon

Als ideales architektonisches Modell einer dem Konformitätsziel dienenden Normalisierungsanstalt erscheint nach Foucault das von Jeremy Bentham entworfene Panopticon (256 ff.; vgl. Bentham 1787). Dabei handelt es sich um einen Bau, der ringförmig um einen Turm angeordnet ist – und zwar so, dass jede

Zelle des Gebäudes von dem Turm aus einsehbar ist, ohne dass jedoch die Aufseher oder die anderen in dem Gebäude untergebrachten Personen für den Zelleninsassen zu erkennen sind.

Die Unsichtbarkeit der Aufseher führt – in Verbindung mit der Unmöglichkeit, die Reaktionen der anderen Internierten abzuschätzen – zu einem totalen Ausgeliefertsein des Zelleninsassen an die Überwacher. Denn selbst wenn dieser de facto nicht durchgehend beobachtet wird, muss er doch jederzeit mit dem kontrollierenden Blick des Wärters rechnen. In der Folge übernimmt er

"die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung" (260).

Da in dem idealen Panopticon auch die Aufseher nie sicher sein können, ob sie nicht gerade von ihren Vorgesetzten beobachtet werden, und diese wiederum jederzeit auf Kontrollbesuche höherer Instanzen gefasst sein müssen, ist die Überwachung total. Für Foucault spielt es dabei keine Rolle, dass sich das architektonische Modell in der Realität nicht allgemein durchgesetzt hat. Wichtiger ist für ihn seine Funktion, die Entwicklung der modernen Gesellschaft in einem schlüssigen Bild zusammenzufassen. So sei das Panopticon zwar auch ein Modell für eine "vollkommene Disziplinarinstitution" (268). Gleichzeitig sei in ihm jedoch die Verallgemeinerung der in der Institution waltenden Ordnung und Disziplin im Sinne eines "die Gesamtgesellschaft lückenlos überwachende[n] und durchdringende[n] Netzwerk[s]", einer "von Disziplinarmechanismen vollständig durchsetzten Gesellschaft", angelegt (ebd.).

Angesichts der Tatsache, dass das "panoptische Schema" (267) somit nicht in erster Linie auf die Sanktionierung normwidrigen Verhaltens abzielt, sondern vielmehr eine vollumfängliche Normerfüllung sicherstellen will, konstatiert Foucault, dass das "Panopticon (...) vielseitig einsetzbar" sei (264). Zwar sei auch eine Nutzung als klassisches Gefängnis möglich, doch könne das Panopticon ebenso "zur Belehrung von Schülern, zur Überwachung von Wahnsinnigen, zur Beaufsichtigung von Arbeitern, zur Arbeitsbeschaffung für Bettler und Müßiggänger" dienen. Grundsätzlich könne es immer dort Verwendung finden, wo "man es mit einer Vielfalt von Individuen zu tun hat, denen eine Aufgabe oder ein Verhalten aufzuzwingen ist" (ebd.).

Panoptismus: der verinnerlichte Normierungsanspruch des Staates

Der durch das Panopticon versinnbildlichte "Panoptismus" (277) – verstanden als ein Herrschaftssystem, bei dem "die Macht ohne Unterbrechung bis in die elementarsten und feinsten Bestandteile der Gesellschaft eindringen kann" (267) – realisiert sich somit gleichzeitig auf zwei eng miteinander verbundenen Ebenen. Zum einen führt er zu einer Vervielfältigung der "Disziplinarinstitutionen", die sowohl der Einübung normgerechten als auch der 'Behandlung' normwidrigen Verhaltens dienen. Zum anderen tendieren die in den Disziplinarinstitutionen wirksamen Mechanismen aber auch dazu, "sich zu 'desinstitutonalisieren', ihre geschlossenen Festungen zu verlassen und 'frei' zu wirken" (271).

Dabei wird die Herrschaft am Ende unabhängig von konkreten Herrschenden ausgeübt, d.h. der Panoptismus führt zu einer Verselbständigung und Perpetuierung der durch ihn bewirkten Machtstrukturen: Alle sind "eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das [sie] selbst in Gang halten – jeder ein Rädchen" (279).

Foucault weist dabei auch darauf hin, dass nicht erst der vollendete, in seinem allumfassenden Kontroll- und Überwachungsanspruch zwangsläufig totalitäre Staat die demokratischen Grundregeln außer Kraft setze. Vielmehr würden diese bereits durch die für den Panoptismus konstitutiven Disziplinarmechanismen konterkariert. Deren Eigenart, die Individuen "um eine Norm herum" anzugeordnen, sie untereinander zu "hierarchisieren" – immer unter Androhung ihrer 'Disqualifizierung' als "Invaliden" (286) – widerspricht dem Projekt der Aufklärung, das gerade die Würde des einzelnen Menschen in seiner Unverwechselbarkeit betont, in eklatanter Weise. Die Disziplinarmechanismen etablieren daher allen mit ihnen verbundenen Regelwerken und pseudo-humanen Vorschriften zum Trotz immer ein undemokratisches "Gegenrecht" (ebd.).

Das Gefängnis und andere Normierungsinstitutionen

Wie man sieht, ist für Foucault das Gefängnis demnach nur Teil einer vom "panoptischen Schema" geprägten Entwicklung, die sowohl im gesellschaftlichen Alltag als auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Institutionen zu einer Verstärkung normierender, disziplinierender Mechanismen geführt hat. Vor diesem Hintergrund kommt er auch zu dem Schluss, dass

"das Zellengefängnis mit seinem Zeitrhythmus, seiner Zwangsarbeit, seinen Überwachungs- und Registrierungsinstanzen, seinen Normalitätslehrern (...) den Fabriken, den Schulen, den Kasernen, den Spitälern gleicht, die allesamt den Gefängnissen gleichen" (292).

Überspitzt formuliert, könnte man somit sagen, dass die moderne Gesellschaft ihre Bürger in das Gefängnis eines überhöhten Anpassungsdrucks sperrt. Das Besondere an dem Gefängnis als gesonderter Institution wäre dann lediglich die uneingeschränkte, ungehemmte und unverhohlene Anwendung der in der Gesellschaft allgemein wirksamen Disziplinarmechanismen. Gerade dadurch enthüllen sich diese hier allerdings in ihrer ganzen Inhumanität.

Moderner Strafvollzug als Intimisierung der Folter

Foucault verweist in dem Zusammenhang auf den fundamentalen Wandel, der sich in den Strafsystemen der westlichen Gesellschaften an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vollzogen habe. Das zentrale Element war dabei die Tatsache, dass die Strafe fortan nicht mehr – wie es früher bei der Todesstrafe und der ihr oft vorausgehenden Folter der Fall gewesen war – primär auf den Leib des Verurteilten, sondern auf seine Seele abzielte.

Dieser vordergründig als Humanisierung des Strafrechts gedeutete Paradigmenwechsel lässt sich allerdings auch als eine Art Intimisierung der Folter verstehen, als deren Verlagerung ins Innere des Menschen. Die Durchsetzung der staatlichen Herrschaft gegen den Delinquenten würde sich dann nicht mehr in einer Zerteilung von dessen Körper, sondern in einer unausgesetzten Zergliederung seiner Seele manifestieren.

In der Realität von Strafverfolgung und Strafvollzug entsprächen dem nach Foucault:

"eine Befragung ohne Ende; eine Ermittlung, die bruchlos in eine minutiöse und immer analytischer werdende Beobachtung überginge; ein Urteil, mit dem ein nie abzuschließendes Dossier eröffnet würde; die kalkulierte Milde einer Strafe, die von der erbitterten Neugier einer Überprüfung durchsetzt wäre; ein Verfahren, das sowohl andauern- des Messen des Abstandes zu einer unerreichbaren Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge" (291).

Humaner Strafvollzug: ein Widerspruch in sich

Foucaults Untersuchungen führen zu der Schlussfolgerung, dass das Ideal eines humanen Strafvollzugs einen Widerspruch in sich darstellt, da der Strafvollzug an sich inhuman ist. So stellt dieser auch und gerade dort, wo er sich human gibt, seine Inhumanität unter Beweis. Ein therapeutischer Strafvollzug etwa, der von sich selbst das Bild eines verständnisvollen Umgangs mit dem Inhaftierten zeichnet, legt diesen de facto erst recht auf das Stigma des Anormalen fest. Denn nur wenn er sich in der Art einer "erzwungene[n] Beichte" (vgl. Lamott 1984) zu seiner vermeintlichen Anormalität bekennt, darf er hoffen, dass der Therapeut ihm Absolution in Form einer günstigen Haftprognose erteilt. So wird von dem Häftling in der Therapiesituation letztlich dasselbe erwartet, was einst auch dem zum Tode Verurteilten im Angesicht des Schafotts abverlangt wurde: dass er den reuigen Sünder gibt und Gottvater bzw. 'Vater Staat' um eine Vergebung seiner Sünden bittet.

Dies ist zugegebenermaßen ein einseitig negatives Bild dessen, was durch Therapien im Strafvollzug bewirkt werden kann. Es gibt durchaus Situationen und psychische Konstellationen, in denen diese hilfreich sein können. Dies ist etwa dann der Fall, wenn Straftäter über eine Internalisierung des Stigmas, mit dem sie belegt worden sind, in einer Art trotzigen Selbstbehauptung ihre devianten Verhaltensweisen verstärken, wenn diese auf einer dauerpubertären Auflehnung gegen unterdrückerische Väter oder – im Sinne einer "Introjektion des Aggressors" (vgl. Hirsch 1996) – auf einer Überidentifikation mit diesen beruhen.

In solchen Fällen ist das devante Verhalten ein unbewusster Hilferuf eines sich marginalisiert fühlenden Einzelnen. Therapien können den Betreffenden hier zu einer tieferen Erkenntnis ihrer selbst und – in der Gruppensituation – zu dem Gefühl verhelfen, von anderen angenommen zu werden.

Entsprechende Angebote stellen in Gefängnissen allerdings eher die Ausnahme dar. Dies liegt nicht nur an einer auf Kosteneffizienz fixierten Bürokratie, die gesetzliche Vorgaben zu einer verstärkten Einbeziehung therapeutischer Angebote in den Strafvollzug missachtet. Entscheidend ist vielmehr, dass eine emanzipatorisch-mäeutische Therapie, die nicht am Erziehungs- und Normierungsanspruch des Staates, sondern an der Mündigkeit des Einzelnen ansetzt, den im Gefängnis gegebenen Rahmenbedingungen widerspricht. Denn diese sind ja gerade durch eine Verstärkung jener Isolations- und Stigmatisierungstendenzen

gekennzeichnet, die durch die Therapie der Idee nach aufgehoben werden sollen.

Gewalterfahrungen im Gefängnis

Therapeutische Maßnahmen wirken somit im Strafvollzug stets als Fremdkörper. Ihre Funktion liegt eher darin, den Strafenden zu einem positiven Selbstbild zu verhelfen, sich also eher als fürsorgliche Erzieher denn als Rächer fühlen zu können. Der konkrete Gefängnisalltag bleibt hiervon jedoch unberührt. Er ist in erster Linie geprägt von dem gefängnisspezifischen sozialen Mikrokosmos und den in ihm geltenden Regeln.

Hierfür ist zunächst bedeutsam, dass im Jahr 2019 93,7 Prozent der 50.589 deutschen Gefängnisinsassen laut Statistischem Bundesamt männlich waren. So ergeben sich die dominanten Umgangsformen in Gefängnissen aus den Mechanismen einer Subkultur, wie man sie auch aus männlich geprägten Institutionen wie dem Militär und manchen Eliteinternaten kennt. Die Stellung in der Gefangenenhierarchie bestimmt sich dabei zwar auch nach den Einflussmöglichkeiten des Einzelnen oder seiner Macht, anderen Drogen oder sonstige im Gefängnis verbotene Waren zu beschaffen. Das zentrale Durchsetzungsmittel der Hierarchie ist jedoch Gewalt, und zwar auch und gerade in der besonders demütigenden Form der Vergewaltigung. So wird in amerikanischen Gefängnissen schätzungsweise jeder fünfte Häftling mindestens einmal vergewaltigt (vgl. Messerschmidt 2001).

In einer Untersuchung des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen wurde von 49 % der inhaftierten Jugendlichen und von 25 % der befragten männlichen Häftlinge die Erfahrung körperlicher Gewalt im Gefängnis beklagt. Die Erfahrung von Gewalt in sexualisierter Form wird dabei zwar nur von 5 Prozent genannt (vgl. Bieneck/Pfeiffer 2012: 10). Diese vergleichsweise niedrige Quote kann jedoch auch auf die Scham zurückzuführen sein, mit der die entsprechenden Erlebnisse behaftet sind (vgl. ebd.: 33). Wesentlich häufiger genannt wird das Erleiden indirekter bzw. verbaler Gewalt (Verspottetwerden, Mobbing, Streit), von der über 50 % der Befragten berichten (vgl. ebd.: 10). Die Autoren der Studie verweisen zudem auf eine schwer abschätzbare Dunkelziffer, die sich aus dem "Befolgen subkultureller Regeln" (ebd.: 33) bzw. aus der Angst der Opfer, im Falle ehrlicher Antworten erneuten Übergriffen ausgesetzt zu sein (vgl. ebd.: 34), ergebe.

Indem der Staat den Einzelnen derartigen Gewaltstrukturen, die bekanntlich auch immer wieder Todesfälle zur Folge haben, aussetzt, nimmt er eine zynische Position ein: Offiziell verurteilt er Folter als ein mit einem demokratischen Rechtsstaat unvereinbares Strafmittel, inoffiziell duldet er dieses jedoch oder fördert es sogar. Den Betroffenen bleiben in diesem System nur zwei Reaktionsweisen: entweder die einer resignativen Unterordnung oder die eines gewaltbereiten Widerstands. In ersterem Fall verlassen sie das Gefängnis als gebrochene Menschen, in letzterem Fall üben sie während ihrer Haftzeit genau jene delinquenden Verhaltensweisen ein, die ihnen nach ihrer Entlassung die Wiedereingliederung in die Gesellschaft erschweren.

Hohe Rückfallraten: Dissozialisierung statt Resozialisierung

Dass vor diesem Hintergrund das Recht des Gefangenen auf Resozialisierung, wie es 1973 vom Bundesverfassungsgericht eingefordert worden ist, realisiert werden kann, erscheint mehr als fraglich. Dies gilt allerdings noch aus einem anderen Grund. Denn das Konzept der Resozialisierung impliziert ja, dass vor der als vorübergehend gedachten Dissozialisierung eine Sozialisierung stattgefunden hat, an die durch die Re-Sozialisierung angeknüpft werden kann. Dies geht jedoch vielfach an der Realität vorbei. So waren in Deutschland 2010 zwei Drittel derer, die eine Freiheitsstrafe verbüßten, zum Zeitpunkt ihrer Straftat arbeitslos. 35 Prozent (und sogar 53 Prozent der Jungtäter) hatten die Schule ohne Abschluss verlassen, 57 Prozent (Jungtäter: 90 Prozent) verfügten über keinen Berufsabschluss. Der Großteil der Straftäter war demnach bereits vor der Verurteilung marginalisiert (vgl. Wirth 2011: 15).

Anstatt der Resozialisierung zu dienen oder diese zumindest nicht zu behindern, verschärft ein Gefängnisaufenthalt folglich oft nur die faktisch bestehende Dissozialisierung. Dies begünstigt die Verfestigung devianter Verhaltensweisen, anstatt zu deren Überwindung beizutragen. Belegt wird dies durch die hohen Rückfallraten nach Freiheitsstrafen. Grundsätzlich weisen Straftäter, die zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden sind, laut Enrico Weigelt vom Institut für Kriminalwissenschaft der Universität Göttingen "ein höheres Rückfallrisiko auf als die mit milderden Sanktionen belegten". Selbst "die der Bewährungshilfe Unterstellten haben gegenüber den Nichtunterstellten ein höheres Rückfallrisiko". Das heißt: Nicht nur der vorübergehende Entzug, sondern bereits die zeitweilige Einschränkung der Freiheit wirken sich auf den Delinquen-

ten desintegrierend aus und konterkarieren so das vorgebliche Ziel der Resozialisierung (vgl. Weigelt 2008).

In Zahlen ausgedrückt, liegen die Rückfallraten in Deutschland zwischen 36 und 44 Prozent (für einen Zeitraum von drei bzw. sechs Jahren nach der Haftentlassung; vgl. Albrecht u.a. 2013: 9). Diese allgemeinen Daten täuschen allerdings über die in einzelnen Bereichen deutlich höheren Zahlen hinweg. So ist die Rückfallrate bei den in der Regel unabsichtlich begangenen Straßenverkehrsdelikten und in den oft als Extremform einer Gewalttat begangenen Tötungsdelikten mit jeweils um die 20 Prozent vergleichsweise niedrig (vgl. ebd.). Bei Raubdelikten beträgt sie dagegen fast 70 und bei Gewaltdelikten über 50 Prozent (vgl. ebd.: 249). Jugendliche weisen mit über 40 Prozent eine höhere Rückfallrate auf als über 60-Jährige, die nur zu 14 Prozent erneut straffällig werden, Frauen werden deutlich seltener rückfällig als Männer (vgl. ebd.: 9).

Kriminalitätsprophylaxe als sinnvollere Alternative

Interessant ist auch, welche Fragen die vom Bundesjustizministerium herausgegebene Untersuchung zu den Rückfallraten ehemaliger Gefängnisinsassen nicht stellt: Wie viele Straftäter treten nach Verbüßung ihrer Strafe ins Erwerbsleben ein? Wie entwickeln sich die Sozialbeziehungen der Verurteilten? Können die vor Haftantritt geknüpften Beziehungen aufrechterhalten werden, oder treten nach der Entlassung die während der Haftzeit geknüpften Beziehungen in den Vordergrund? Welche Zusammenhänge ergeben sich zwischen Vorhandensein und Qualität der Erwerbstätigkeit sowie den sozialen Beziehungen und der Gefahr, rückfällig zu werden?

Das Aussparen derartiger Fragen deutet auf das einseitige Interesse des Auftraggebers der Studie an einer Bestätigung der Freiheitsstrafe als abschreckender, protektiver Maßnahme hin. Das Wohl und die soziale Wiedereingliederung der Gefangenen treten demgegenüber in den Hintergrund, obwohl beides mutmaßlich in direktem Zusammenhang mit einer verbesserten Kriminalitätsprophylaxe steht.

Noch erfolgversprechender wären vorbeugende Maßnahmen zur Verbrechensbekämpfung wohl, wenn man konsequent sozialen Marginalisierungsprozessen vorbeugen würde, anstatt diese durch die Verhängung von Gefängnisstrafen noch zu verschärfen. In einer Gesellschaft, in der soziale Integration und beruflicher Aufstieg stark über formale Berechtigungselemente wie Zeugnisse und

Diplome gesteuert werden, kommt der Schule dabei eine Schlüsselrolle zu. Das in Gefängnisse investierte Geld brächte demnach wahrscheinlich eine höhere soziale Rendite ein, wenn man es für eine bessere personelle Ausstattung der Schulen verwenden würde, um in kleineren Lerngruppen oder auch in kompensatorischem Nachhilfeunterricht differenzierter auf die individuellen Lernbedürfnisse eingehen zu können. Auch eine stärkere Finanzierung aufsuchender Sozialarbeit könnte Dissozialisierungsprozessen bei Jugendlichen frühzeitig entgegenwirken.

Abfärbung des Täter-Stigmas auf die Opfer

Natürlich darf bei alledem auch die Opferperspektive nicht außer Acht gelassen werden. Die Frage ist jedoch, was es dem Opfer einer Straftat bringen soll, wenn der Verursacher des Schadens eine Zeit lang seiner Freiheit beraubt wird. Menschen, die etwa Opfer eines Gewaltverbrechens geworden sind oder bei einem solchen einen nahen Angehörigen verloren haben, sind auf die Solidarität der Gemeinschaft angewiesen.

Wer nach einem Gewaltverbrechen im Rollstuhl sitzt, muss sich darauf verlassen können, weiterhin am Gemeinschaftsleben teilhaben zu können, anstatt sich plötzlich von konkreten räumlichen und immateriell-psychologischen Barrieren ausgegrenzt zu sehen, wie sie unsere Gesellschaft noch immer gegenüber Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen errichtet. Angehörige von Mordopfern benötigen einverständnisvolles, nachsichtiges Umfeld, eine auf sie zugehende, aktive Hilfe statt des üblichen passiven Abwartens, das darauf setzt, dass die Trauer wie eine oberflächliche Wunde verheilt.

Eine solche aktive, empathische Opferunterstützung ist in unserem Rechtssystem jedoch ebenso wenig vorgesehen wie eine aktive Resozialisierungshilfe für die Täter. Stattdessen werden die Opfer nicht selten in ähnlicher Weise ausgegrenzt wie Letztere. Es ist, als würde das Stigma der Normwidrigkeit auch auf die Opfer abfärbten – mit der Folge, dass sich die Mehrheitsgesellschaft von diesen ebenso wie von den Tätern in abergläubischer Ansteckungsangst abwendet.

Funktionalität des Dysfunktionalen: Warum Gefängnisse nicht geschlossen werden

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Gefängnis nicht nur die ihm zugeschriebenen Funktionen (Verbrechensprophylaxe, Opferschutz, Resozialisierung der Täter) nicht erfüllt. Vielmehr ist es für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt sogar eher dysfunktional, indem es Marginalisierungs- und Stigmatisierungsprozesse verstärkt. So stellt sich die Frage, warum dennoch so unabsehbar an dieser Einrichtung festgehalten wird. Darauf gibt es drei mögliche Antworten:

1. Das Gefängnis dient der Befriedigung von Rachsucht. Diese bezieht sich nicht nur auf die geahndete Tat selbst, sondern wird verstärkt durch das Motiv der gekränkten Eitelkeit eines Staates, der in seiner Normierungswut jede Abweichung von der Norm als Majestätsbeleidigung verfolgt. Indem der Staat dem Täter das nimmt, was dem modernen Menschen als höchstes Gut gilt – die Freiheit –, strafft er den Verurteilten nicht nur für die Verletzung des von ihm beanspruchten Gewalt- und Moralmonopols. Vielmehr dient die Gerichtsverhandlung, in welcher der Staat dem Delinquenten in Gestalt majestatisch verkleideter Richter gegenübertritt, auch als kathartisches Ritual, durch das die Verletzung der Normreinheit geheilt werden soll.
2. Als zentrale Institution eines am panoptischen Schema orientierten Staates fungiert das Gefängnis als Laboratorium für die Entwicklung und Etablierung neuer Disziplinarmechanismen, die dann auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen Anwendung finden können.
3. Indem das Gefängnis ein konkretes Abbild der Anormalität schafft, dient es der Mehrheitsbevölkerung als eine Art (Zerr-)Spiegel, durch den diese sich ihrer eigenen Normalität versichern kann.

Literatur

Albrecht, Hans-Jörg / Hohmann-Fricke, Sabine / Jehle, Jörg-Martin / Tetal, Carina: [Legalbewährung nach strafrechtlichen Sanktionen](#). Eine bundesweite Rückfalluntersuchung 2007 bis 2010 und 2004 bis 2010 (PDF), herausgegeben vom Bundesministerium der Justiz. Mönchengladbach 2013: Forum Verlag Godesberg.

- Bentham, Jeremy: [Panopticon; or: The Inspection House](#) (1787). In: Ders.: Works, Vol. IV, S. 37 – 172. London 1843: William Tait (eingestellt in der *Online Library of Liberty*).
- Bieneck, Steffen / Pfeiffer, Christian: [Viktirisierungserfahrungen im Justizvollzug](#). Hannover 2012: Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen (Forschungsbericht Nr. 119; PDF).
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (1969; frz. *Histoire de la folie*, 1961). Frankfurt/Main 1973: Suhrkamp.
- Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (frz. 1975). Frankfurt/Main 1977: Suhrkamp.
- Hirsch, Mathias: [Zwei Arten der Identifikation mit dem Aggressor](#) – nach Ferenczi und Anna Freud. In: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 45 (1996), S. 198 – 205 (als PDF abrufbar bei PsyDok, dem Volltextserver der Virtuellen Fachbibliothek Psychologie).
- Lamott, Franziska: Die erzwungene Beichte. Zur Kritik des therapeutischen Strafvollzugs. München 1984: Profil-Verlag.
- Messerschmidt, James A.: Masculinities, Crime, and Prison. In: Sabo, Don / Kupers, Terry A. / London, Willie (eds.): Prison Masculinities, S. 67 – 72. Philadelphia 2001: Temple University Press.
- Ortner, Helmut: Gefängnis. Eine Einführung in seine Innenwelt. Geschichte, Alltag, Alternativen. Weinheim 1988: Beltz.
- Schlieter, Kai: Knastreport. Das Leben der Weggesperrten. Frankfurt/Main 2011. Westend Verlag.
- Statistisches Bundesamt: Justiz und Rechtspflege: Strafvollzug: [Strafgefangene nach Geschlecht, Alter und Art des Vollzugs, voraussichtliche Vollzugsdauer](#). Stichtag 31. März 2019. Wiesbaden, 24. Oktober 2019.
- Wacquant, Loïc: Elend hinter Gittern (frz. 1999). Konstanz 2000: UVK.
- Weigelt, Enrico: [Rückfallquoten nach Freiheits- und Bewährungsstrafen](#). Kann die Resozialisierung besser gelingen? Vortrag auf der DBH-Fachtagung "Übergangsmanagement vom Strafvollzug zur Nachbetreuung – Praxismodelle aus den Ländern" (PDF). Frankfurt/Main, 2008.
- Wirth, Wolfgang (Kriminologischer Dienst des Landes Nordrhein-Westfalen): [Berufliche Wiedereingliederung von \(ehemaligen\) Strafgefangenen](#). Vortrag im Rahmen des 3. Bewährungshelfer-Tages am 12./13. Mai 2011.

Die Freiheit des Rasenmähenden

Lärm als verfassungsrechtliches Problem



Dass Lärm schwere Gesundheitsschäden hervorrufen kann, ist heute allgemein bekannt. In der Praxis zählt allerdings die Gesundheit des Einzelnen weniger als der wirtschaftliche Fortschritt, der etwa durch den Straßenbau oder den Verkauf geräuschintensiver Geräte zu erzielen ist. Was bedeutet das für unser Demokratieverständnis?

Der Lärm und die Freiheit der Anderen

Dass die eigene Freiheit in der Freiheit des Anderen ihre Grenze findet, ist seit Kant geistiges Allgemeingut. So heißt es in dessen *Metaphysik der Sitten*:

"Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne" (Kant 1797, S. 338).

Dem Geiste nach verwandt ist diesem moralischen Imperativ auch Artikel 2, Absatz 1 des Grundgesetzes:

"Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt."

Angesichts der dezibelprotzenden Geräteamee, mit der in Vorstädten und Parks die Grashalme bekriegt werden, der unbekümmerten Presslufthämmerei in den Städten, der immer noch wachsenden Auto-Armada und dem ständig zunehmenden Flugverkehr könnte man allerdings fast den Eindruck bekommen, das Grundgesetz sei im Bereich des Lärmschutzes außer Kraft gesetzt. Lärm gilt als etwas, das man zwar subjektiv als unangenehm empfinden mag, aber dennoch hinnehmen hat. Wer sich von Lärm gestört fühlt, ist oft reflexhaft mit allgemeinen Rechtfertigungstiraden konfrontiert oder versucht sich selbst mit solchen zur Ordnung zu rufen ("muss eben sein"; "was soll man machen"; "nicht zu ändern" etc.). Dabei ist unbestritten, dass Lärm zu ernsthaften Gesundheitsschäden führen kann.

Was ist "Lärm"?

Teilweise ist der nachlässige Umgang mit der Problematik wohl auch darin begründet, dass eine genaue Definition dessen, was "Lärm" ist, nur schwer möglich ist. So wird zur Messung des Lärms oft der in Dezibel gemessene Schalldruckpegel bzw. Schallpegel, der von einer Geräuschquelle ausgeht, angegeben. Dies lässt jedoch andere Faktoren wie die Geräuschfrequenz – in der Regel als dB(A), also in Klammern hinter dem Dezibelwert, genannt –, die Entfernung von der Geräuschquelle oder auch den Aspekt des Kontrollverlusts außer Acht. Der als Schmerzgrenze angegebene Wert von 130 Dezibel bezeichnet lediglich den Level, ab dem ein Geräusch unmittelbar zu Hörschäden führen kann. In Abhängigkeit von den genannten sowie anderen Faktoren – etwa der gesundheitlichen Vorbelastung oder dem allgemeinen Stressniveau, dem jemand ausgesetzt ist – können auch weit niedrigere Werte zu ernsthaften gesundheitlichen Beeinträchtigungen führen. Dies gilt insbesondere bei einer dauerhaften Lärmexposition, wie es etwa bei Verkehrslärm häufig der Fall ist. Hier kann schon ein durchschnittlicher Schallpegel von 65 Dezibel am Tag bzw. 55 Dezibel in der Nacht das Risiko von Herz-Kreislauf-Erkrankungen signifikant erhöhen (vgl. Ising/Kruppa 2001, S. 8).

Zu berücksichtigen ist in dem Zusammenhang auch, dass die Dezibelskala exponentiell ansteigt. Ein Anstieg von 50 auf 53 Dezibel entspricht folglich einer Verdopplung des Schalldrucks, ein Anstieg auf 56 Dezibel einer Vervierfachung. Eine tabellarische Übersicht zum Zusammenhang zwischen dem Schalldruckpegel einzelner Geräuschquellen und Gesundheitsschäden findet sich u.a. im "Hörlabor" der HTW Berlin (vgl. Homann).

Lärmstress und die Folgen

Auf der physiologischen Ebene löst Lärm beim Menschen eine Stressreaktion aus. Es wird vermehrt Adrenalin ausgeschüttet, der Blutzuckerspiegel steigt an, und ein erhöhter Puls sorgt für eine stärkere Durchblutung der Muskeln. Entwicklungsgeschichtlich betrachtet, ist das durchaus sinnvoll. Jahrtausendelang ermöglichte eben dieser Mechanismus unseren Vorfahren die rasche Reaktion auf Gefahren und sicherte ihnen damit das Überleben.

Heute jedoch erweist sich die Stressreaktion vielfach als Anachronismus. Denn angesichts der Vielfalt der Reize, denen der moderne Mensch ausgesetzt ist,

besteht die Gefahr, dass die Stressreaktion von der Ausnahmeerscheinung zum Dauerzustand wird. Als solcher aber führt sie mit der Zeit zu einer Schädigung des Organismus und erhöht insbesondere die Gefahr von Herz-Kreislauf-Erkrankungen (vgl. Selye 1956, Rensing u.a. 2005).

Das Problem ist: Wir können die Stressreaktion nicht einfach abschalten. Die technisch-zivilisatorische Entwicklung ist zu schnell abgelaufen, als dass unser Organismus seine in Jahrtausenden herausgebildeten Reaktionsroutinen daran hätte anpassen können. Auch diejenigen, die von sich behaupten, von Lärm nicht gestresst zu sein, leiden unter ihm. Ja, die gesundheitlichen Schäden sind bei ihnen mitunter sogar noch ausgeprägter, da die "vom Körper für eine physiologische Stressantwort bereitgestellten Aktivierungsenergien" hier noch weniger "in adäquater Weise eingesetzt oder abgebaut werden können" als bei lärmempfindlichen Personen (vgl. Ising/Kruppa 2001, S. 6).

Angesichts der massiven Gesundheitsschäden und der dadurch verursachten Kosten müsste der Lärmschutz dem Staat eigentlich ein Anliegen ersten Ranges sein. Dies gilt jedoch allenfalls auf der theoretischen Ebene, auf der das Umweltbundesamt in immer neuen Studien die gesundheitsschädliche Wirkung des Lärms nachweist. In einem Akt gelebter Schizophrenie bleibt die Verkehrs- und Wirtschaftspolitik desselben Bundes von diesen Erkenntnissen jedoch völlig unberührt und betreibt weiterhin eben jene wachstumsorientierte Infrastrukturförderung, die für den zunehmenden Lärmstress der Bevölkerung verantwortlich ist.

Lärm als Sound des Fortschritts?

Nähme man die Untersuchungen des Umweltbundesamtes ernst, müsste es selbstverständlich sein, dass Menschen, die an Hauptstraßen, Flughäfen oder Bahntrassen wohnen, einen perfekten Dämmenschutz für ihre Wohnungen bezahlt und notfalls auch ein Ausweichquartier angeboten bekommen. Die Richtlinien zur Beschränkung des Freizeitlärms müssten wesentlich restriktiver sein und ihre Einhaltung müsste stärker überwacht werden.

Eine entschlossenerere Bekämpfung vermeidbarer Lärmquellen käme dabei auch den Bedürfnissen weiter Bevölkerungskreise entgegen. So ist laut einer Umfrage des Umweltbundesamts aus dem Jahr 2012 Nachbarschaftslärm nach dem Straßenlärm mit 42 Prozent die am zweithäufigsten als störend genannte Lärmquelle. Von der Politik wird Lärm jedoch noch immer als nachrangiges

Problem betrachtet, das man nur regelt, um die Vorschriften hinterher im Sinne einer großzügigen Laissez-faire-Haltung zu missachten. So opfert man weiter Tausende von Menschenleben auf dem Altar der Mobilität und lässt es zu, dass ganze Vorstädte und Dörfer Samstag für Samstag zu Hobby-Großbaustellen mutieren.

Der Grund dafür ist offenbar eine Fortschrittsideologie, zu der der Lärm die natürliche Begleitmelodie abgibt. Wo die Bauwirtschaft als Hauptmotor der ökonomischen Entwicklung fungiert, klingt jeder Presslufthammer wie das Geklimper eines Geldregens. Lärm auszuhalten, gilt folglich als Ausweis von Stärke und einer systembejahenden Einstellung, was den Anreiz für Anstrengungen – durchaus möglichen – Entwicklung weniger lärmintensiver Geräte verringert. Umgekehrt setzt sich, wer Lärm eindämmen will, automatisch dem Verdacht aus, den gesellschaftlichen Fortschritt zu behindern.

Dabei ist in Wahrheit das Gegenteil der Fall. Denn Lärm hindert nicht nur die Konzentration. Wer dauerhaft Lärmquellen ausgesetzt ist, büßt am Ende auch die Fähigkeit zur klaren Reflexion ein. Indem Lärm damit buchstäblich "geistötend" ist, erschwert er die kritische Distanz zum eigenen Tun. Dadurch aber führt er letztlich dazu, dass er, als Sound des Fortschritts, eben diesen Fortschritt ad absurdum führt. Wer es verlernt, sich selbst zu hinterfragen, gelangt auch schneller an jenen viel zitierten Kipp-Punkt, jenseits dessen der vermeintliche technische Fortschritt die natürlichen und klimatischen Grundlagen des menschlichen Lebens untergräbt und sich so selbst aufhebt.

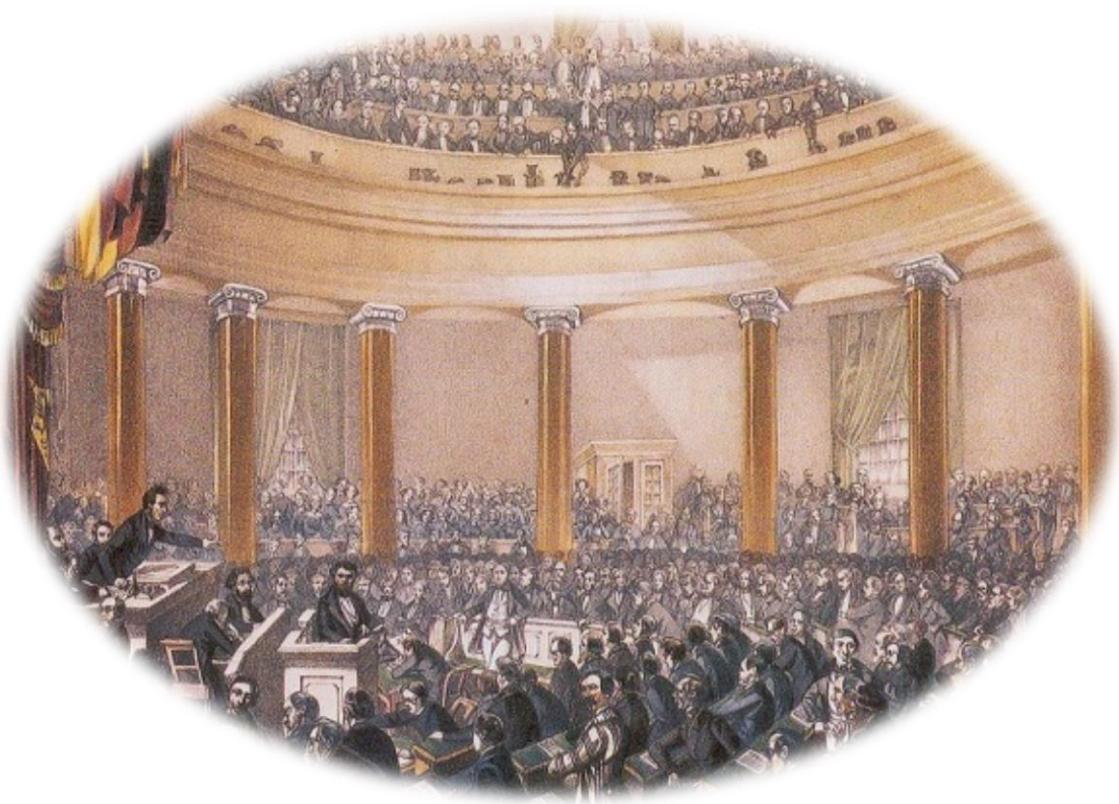
Es läge also im ureigenen Interesse von Politik und Wirtschaft, sich für wirksame Lärmschutzmaßnahmen einzusetzen. Stattdessen dient der hehre Anspruch des Grundgesetzes, die "körperliche Unversehrtheit" des Einzelnen und die "Freiheit der Person" schützen zu wollen (vgl. Grundgesetz, Artikel 2, Absatz 2), allenfalls als schmückendes Beiwerk von Sonntagsreden. Wenn aber die Erkenntnis, dass die eigene Freiheit dort endet, wo die Freiheit des Anderen anfängt, nur auf dem Papier steht und in der gesellschaftlichen Praxis keine Beachtung findet, bleibt sie nicht nur bedeutungslos, sondern dient de facto der Kaschierung eben jenes Zustands, von dem sie sich argumentativ abgrenzt.

Literatur

- Babisch, Wolfgang: [Die NaRoMi-Studie](#). Auswertung, Bewertung und vertiefende Analysen zum Verkehrslärm. In: Umweltbundesamt (Hg.): Chronischer Lärm als Risikofaktor für den Myokardinfarkt. Ergebnisse der "NaRoMi"-Studie; WaBoLu-Hefte 2 (2004), S. 1 – 59. Berlin: Umweltbundesamt.
- Homann, Michel: "Hörlabor" der HTW Berlin bei wordpress (Stichwort "[Lärmpegel](#)").
- Ising, Hartmut: Streßreaktionen und Gesundheitsrisiko bei Verkehrslärmbelastung. WaBoLu Hefte 2 (1983). Berlin: 1983: Reimer (Veröffentlichungen des Instituts für Wasser-, Boden- und Lufthygiene des Bundesgesundheitsamtes).
- Ders. / Kruppa, Barbara: [Zum gegenwärtigen Erkenntnisstand der Lärmwirkungsforschung](#): Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels. In: Umweltmed Forsch Prax 6 (2001), S. 1 – 9.
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten (1797). In: Ders: Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel (1956), Bd. VIII: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2, S. 309 – 499. Frankfurt/M. 1968: Suhrkamp.
- Maschke, Christian / Wolf, Ute / Leitmann, Thilo: [Epidemiologische Untersuchungen zum Einfluss von Lärmstress auf das Immunsystem und die Entstehung von Arteriosklerose](#). Robert-Koch-Institut, Berlin. WaBoLu Hefte 1 (2003). Berlin: Umweltbundesamt.
- Rensing, Ludger / Koch, Michael / Rippe, Bernhard / Rippe, Volker: Mensch im Stress. Psyche, Körper, Moleküle. München 2005: Spektrum Akademischer Verlag.
- Selye, Hans: Stress beherrscht unser Leben ("The Stress of Life", 1956). Düsseldorf 1957: Econ.
- Umweltbundesamt: [Nachbarschaftslärm und Lärm von Anlagen](#).
- Umweltbundesamt: [Lärmwirkungen: Stressreaktionen und Herz-Kreislauferkrankungen](#).

Volks- oder Parteienherrschaft?

Wie der Parteienstaat die Demokratie untergräbt



Dass der Parteienstaat die Demokratie untergraben kann, wusste schon Jean-Jacques Rousseau. Dass dennoch an ihm festgehalten wird, liegt vor allem an dem Interesse der Parteien an seinem Fortbestand. Dadurch aber verwandelt sich die Volksherrschaft immer mehr in eine Parteienherrschaft.

Politikverdrossenheit als Parteienverdrossenheit

Immer wieder beklagen Politiker das mangelnde Interesse der Bürger an politischen Entscheidungsprozessen, wie es sich vor allem in einer zunehmenden Wahlmüdigkeit ausdrücke. Staats- und Politikverdrossenheit seien, so hört man immer wieder aus ihrem Munde, in einer Demokratie ein ernst zu nehmendes Problem. Was ihnen dabei allerdings nicht in den Sinn kommt, ist, dass sie selbst ein Teil dieses Problems sein könnten.

Bei genauerem Hinsehen offenbart sich nämlich, dass die verbreitete Staats- und Politikverdrossenheit im Kern eine Parteienverdrossenheit ist. Die Parteien sind in den modernen westlichen Demokratien mittlerweile so mächtig, dass die von ihnen entwickelten Parallelstrukturen demokratische Entscheidungsprozesse vielfach ersetzen oder gar verunmöglichen. Sie konterkarieren damit selbst das Ideal der demokratischen Mitbestimmung, für dessen Durchsetzung sie einst gegründet worden sind.

Die Kritik an den Parteien beschränkt sich dabei keinesfalls auf radikale anarchistische Zirkel. Vielmehr wird sie längst auch von anerkannten Politologen geäußert. So wirft etwa der Staatsrechtler Hans Herbert von Arnim den einstigen Volksparteien eine Entwicklung zu "wettbewerbsbeschränkenden Staatsparteien" vor, die den demokratischen Diskurs erschweren (vgl. von Arnim 2011). In der Tat scheint dieser von den großen Parteien eher unterbunden als gefördert zu werden. Kritik an ihren Positionen führt allenfalls dazu, dass sie sich vornehmen, diese in Zukunft – wie es neudeutsch heißt – besser zu "kommunizieren". Kommunikation verkommt so zu einem Synonym für Propaganda. Von Arnim kritisiert darüber hinaus auch die ausufernden Kosten für den Parteienstaat und die mangelnde Trennung zwischen Fraktion und Partei bei der Mittelverwendung. Die Bundestagsfraktionen hätten ihre staatlichen Zuwendungen seit 1950 um den Faktor 450 erhöht, das Neunfache der Steigerung des Bruttonsozialprodukts im selben Zeitraum.

Ermöglicht habe ihnen dies vor allem die systematische Intransparenz bei der Bewilligung der entsprechenden Finanzen, die nicht gesondert ausgewiesen, sondern in vielen unterschiedlichen Haushaltstiteln versteckt würden. Da hier von alle – auch die in der Opposition befindlichen – Parteien profitierten, werde das System von niemandem angetastet. Die für Parteistiftungen, Fraktionen und Abgeordnetenmitarbeiter aufzuwendenden Gelder summieren sich mittlerweile auf über eine halbe Milliarde Euro pro Jahr. Die daraus entstehende Parallelwelt führe dazu, dass sich die Kluft zwischen den Parteien und dem Volk stetig vergrößere (vgl. von Arnim 2011, S. 12 ff.).

Rousseaus Unterscheidung zwischen dem "allgemeinen Wille" und dem "Willen aller"

Die Kritik von Arnims trifft sich mit älteren Analysen, die teilweise bereits aus der Zeit vor der Gründung der modernen Parteien datieren. So hat sich schon Jean-Jacques Rousseau skeptisch gegenüber der Bildung von Parteien geäußert. Von zentraler Bedeutung ist dabei seine Unterscheidung zwischen der "volonté générale", dem "allgemeinen Willen", und der "volonté de tous", dem "Willen aller". Während der "allgemeine Wille" nach Rousseau immer am Gemeinwohl orientiert ist, ist der "Wille aller" von Partikularinteressen geprägt. Selbst wenn durch ihn etwas für das Gemeinwohl Förderliches entsteht, so geschieht dies nur zufällig, als Nebenwirkung eines Resultats, das den jeweiligen Einzelinteressen dienlich ist.

Rousseau geht davon aus, dass die Orientierung an Partikularinteressen durch die Gründung von Parteien befördert wird. Er sieht Parteien deshalb als schädlich für den sozialen Zusammenhalt an. Ihre Gründung führe dazu, dass der allgemeine Wille sich nur noch innerhalb der einzelnen Gruppierungen herausbilde, im Verhältnis zur Gesamtheit des Staates aber partikular bleibe. Der Wille des Einzelnen komme dabei nur insofern zur Geltung, als er Mitglied einer solchen Gruppierung sei, nicht aber aufgrund seiner Eigenschaft als Mitglied des Gemeinwesens. In diesem Fall seien daher "nicht mehr so viele Stimmberchtigte wie Menschen vorhanden (...), sondern nur so viele, wie es Vereinigungen gibt" (Rousseau, Gesellschaftsvertrag, Zweites Buch, Drittes Kapitel).

Konsequenterweise plädiert Rousseau deshalb dafür, "dass es im Staate möglichst keine besonderen Gesellschaften geben und jeder Staatsbürger nur für seine eigene Überzeugung eintreten soll" (ebd.). Gebe es aber bereits Organi-

sationen, die sich der Förderung von Partikularinteressen verschrieben hätten, so müsse man "ihre Anzahl vermehren und ihrer Ungleichheit vorbeugen" (ebd.).

Als Mittel gegen eine Verstellung des allgemeinen Willens durch Partikularinteressen dienende Gruppierungen empfiehlt Rousseau also gerade das, was in den modernen Parlamenten durch Sperrklauseln verhindert werden soll: eine Förderung kleiner und die Verhinderung einer zu großen Dominanz einzelner großer Parteien. Dies liegt an seiner Annahme, dass aus einer "großen Anzahl kleiner Differenzen stets der allgemeine Wille hervorgehen" werde (ebd.). Sobald jedoch eine einzelne Gruppierung

"so groß ist, dass sie über alle anderen das Übergewicht davonträgt, so ist das Ergebnis nicht mehr eine Summe kleiner Differenzen, sondern eine einzige Differenz; dann gibt es keinen allgemeinen Willen mehr, und die Ansicht, die den Sieg davonträgt, ist trotzdem nur eine Privatansicht" (ebd.).

Gerade das, was im modernen Parlamentarismus als Garant für stabile Verhältnisse und eine handlungsfähige Regierung gilt – die Dominanz einer möglichst geringen Anzahl von Volksparteien –, ist nach Rousseau also ein Beleg für eine Gesellschaft, die sich nicht mehr am Gemeinwohl orientiert. Sobald sich der Wille einer einzelnen Gruppierung – wie groß diese auch sein mag – gegen den Willen aller anderen durchsetzt, so geschieht dies nach seiner Auffassung stets unter Missachtung und auf Kosten des sozialen Zusammenhalts.

Nicht übersehen werden darf allerdings, dass Rousseau den allgemeinen Willen in seiner Allgemeingültigkeit aus einem monolithischen "Volkskörper" ableitet (ebd., I.7). Diese Begrifflichkeit ist nicht nur durch die von ihr geweckten Assoziationen an die faschistische Volksgemeinschaftsideologie diskreditiert. Sie wird vielmehr auch der Realität der modernen Gesellschaften nicht gerecht, in denen sich das Gemeinwohl ja gerade nicht aus einer präexistenten Einheit herleiten lässt, sondern sich aus der Zusammenführung verschiedener Entitäten zu einer neuen Einheit, im Sinne einer Einheit in Vielfalt, ergibt. Auch hier ließe sich freilich mit Rousseau argumentieren, dass eine solche Verbundenheit in der Differenz kaum zustandekommen kann, wenn jede Unter-Einheit sich nur an ihren eigenen Interessen orientiert.

Die Rolle der Parteien beim Übergang von der Monarchie zur Demokratie

Bei aller Kritik an den Parteien ist doch nicht zu bestreiten, dass diese in den westlichen Ländern beim Übergang von der monarchischen zur demokratischen Staatsform eine zentrale Rolle gespielt haben. Die "Assoziierungsfreiheit" – also die Freiheit, sich mit anderen in Vereinen oder anderweitig organisatorisch zusammenzuschließen – war im Vormärz eine zentrale Forderung der bürgerlichen Opposition. Die Zurückweisung dieser Forderung war ein wesentliches Element der Restauration nach 1815 und dann noch einmal in dem Jahrzehnt nach der Niederschlagung der bürgerlichen Revolution von 1848/49.

Eine Möglichkeit, das Verbot der politischen Parteien zu umgehen, war die Gründung von Vereinigungen, die sich nach außen hin unpolitisch gaben, de facto aber kryptopolitische Organisationen darstellten oder zumindest die spätere politische Betätigung einübten. An erster Stelle sind hier die Lesegesellschaften zu nennen. Sie gingen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts aus den Lesebibliotheken und Lesezirkeln hervor, in denen sich schon zuvor Zeitschriftenabonnenten aus Gründen der Kostenersparnis zusammengeschlossen hatten. Anders als in diesen, ging es in den Lesegesellschaften verstärkt um den Gedankenaustausch. Zu diesem Zweck wurden auch Vorträge angeboten, die allerdings meist eher um allgemein philosophische oder moralische Themen kreisten (vgl. van Dülmen 1986: 88).

Das Politische an den Lesegesellschaften war demnach nicht das, worüber in ihnen diskutiert wurde, sondern die Art und Weise, wie sie organisiert waren. Ihr prärevolutionärer Charakter erhellt etwa aus einer Zielvorgabe der Würzburger Lesegesellschaft, wonach in ihr "die verschiedenen Stände im Staat durcheinandergemischt werden" und sich so "wechselseitig kennen und schätzen lernen" sollten (zit. nach Schmid 1985: 129). Gleiches gilt für die Bonner Lesegesellschaft, die sich als "eine ganz gleiche Gesellschaft" beschreibt, "in welcher jedes Mitglied mit dem anderen gleiche Rechte hat" (zit. nach ebd.: 127).

So war jede Lesegesellschaft eine "Demokratie en miniature" (Schmid, ebd.: 206). Jedes Mitglied hatte das gleiche Stimmrecht. Zudem wurde in Bezug auf die zentralen Posten der Gesellschaft – Direktor, Kassierer, Sekretär – zumindest in kleineren Gesellschaften nicht nur die Rechenschaftspflicht gegenüber der Gemeinschaft, sondern auch die reihum erfolgende Besetzung durch wech-

selnde Mitglieder gefordert. Allerdings beschränkte sich dieser demokratische Anspruch auf Adel und gehobenes Bürgertum. Andere gesellschaftliche Gruppen waren satzungsgemäß oder durch hohe Mitgliedsbeiträge von der Teilnahme ausgeschlossen. Auch Frauen waren in den Lesegesellschaften in der Regel nicht erwünscht.

Kritik an den Volksparteien im Rahmen der Studentenbewegung

So kam dem Zusammenschluss von Gleichgesinnten zur Durchsetzung gemeinsamer Interessen zwar bei der Erringung demokratischer Mitbestimmung eine wichtige Funktion zu. Andererseits trugen jedoch bereits die Vorläufer der späteren Parteien jenen Keim der Orientierung an Partikularinteressen in sich, vor dem Rousseau gewarnt hatte.

In der Bundesrepublik Deutschland erlebte die Kritik an der Parteidemokratie einen ersten Höhepunkt zur Zeit der Studentenbewegung, als die Opposition sich von der Großen Koalition in den außerparlamentarischen Bereich abgedrängt sah. Johannes Agnoli sprach vor diesem Hintergrund den beiden großen deutschen Parteien – der CDU ebenso wie der SPD – ihren Charakter als Volksparteien ab. Zwar würden sich gerade jene Parteien, die sich dem Volk entfremdet hätten, gerne mit dem Etikett "Volkspartei" schmücken. Dies diene jedoch lediglich der Kaschierung des faktischen Oligopols, das sie durch ihre Dominanz errichtet hätten:

"Die Volksparteien entwickeln einen neuartigen, durch die Zusammenarbeit der eigenen Führungsstäbe bedingten Herrschaftsmechanismus, in dem verdinglichte, obrigkeitliche Machtzentren in sich zirkulierend ein Konkurrenzverhältnis eingehen" (Agnoli 1968, II d).

Die oligokratische Organisation dieses Konkurrenzverhältnisses habe in letzter Konsequenz die "Selbstauflösung" der Parteien zur Folge, verstanden im Sinne einer

"durchgängigen Assimilation der (schein)konkurrierenden Parteien und ihrer gemeinsamen Beteiligung an der Staatsgewalt – sei es im Zusammenspiel und im Wechselmechanismus von Mehrheits- und Minderheitsfraktion, sei es in der Form der Großen Koalition" (ebd.).

Das Parlament als "Spielzeug" des Volkes?

Die parlamentarische Demokratie dient in einem solchen System nach Agnoli lediglich der Übertünchung totalitärer Herrschaftsstrukturen. So habe auch Mussolini nach der Machtergreifung zunächst vordergründig an parlamentarischen Entscheidungsstrukturen festgehalten. Die demokratischen Reflexe der Massen sollten durch einen Mechanismus aufgefangen werden, der ihnen "die Illusion einer Beteiligung an der staatlichen Macht" vermittelte (ebd., Vorrede). Bei Mussolini, der das Parlament als "Spielzeug" des Volkes verhöhnte und im Oktober 1922 vor Anhängern spottete, alle könnten "wählen, bis zur (...) Verblödung" (zit. nach Reichardt 2002, S. 150), grenzte das zwar an Zynismus. Das von ihm und seiner Bewegung Ende 1923 durchs Parlament gebrachte Wahlgesetz sieht jedoch genau jenen Bonus an zusätzlichen Abgeordneten für die Partei mit der relativen Stimmenmehrheit vor, den auch Silvio Berlusconi Ende 2005 im italienischen Parlament durchsetzte. In veränderter Form war dies auch für das von dem späteren sozialdemokratischen Ministerpräsidenten Matteo Renzi zusammen mit Berlusconi ausgehandelte neue italienische Wahlrecht vorgesehen.

Beide Wahlgesetze wurden vom Verfassungsgericht ganz oder teilweise für verfassungswidrig erklärt. Die Funktionsfähigkeit des demokratischen Systems musste hier also von der Justiz gegen die Parteien verteidigt werden.

Italien ist hier allerdings keineswegs ein Sonderfall. Auch in anderen Ländern tendieren die Parteien immer wieder dazu, absolute Herrschaftsformen zu etablieren. So galt auch in Griechenland bis 2019 ein Wahlgesetz, bei dem sich die siegreiche Partei über einen Zuschlag an geschenkten Parlamentssitzen freuen durfte.

Das Abzielen auf klare Mehrheitsverhältnisse im Parlament unter Missachtung des Wählerwillens erweist sich damit als Konstante, die faschistische Scheindemokratie und postfaschistischen Parlamentarismus miteinander verbindet. Sie ist ein Symptom für die Abgehobenheit der politischen Klasse, die ihren Geschäften möglichst ungestört vom Volk nachgehen möchte. Folgerichtig sieht Agnoli auch in der postfaschistischen Ära "das parlamentarische Repräsentationsprinzip (...) als wirksames Mittel" an, "die Massen von den Machtzentren des Staates und (...) von den Entscheidungszentren der Gesellschaft fernzuhalten" (ebd., III).

Agnoli betont ferner, dass die staatstragende Rolle der Parteien zwangsläufig dazu führe, dass diese an der Perpetuierung jener Verhältnisse interessiert seien, die ihre "feste Etablierung an der Macht" garantierten (ebd., II c). Damit ist nicht nur eine verfassungsmäßige, sondern auch eine ökonomische Evolution der Gesellschaft auf der Basis des bestehenden Parteiensystems ausgeschlossen. Denn anstatt, wie es ihr grundgesetzlicher Auftrag vorsieht, "bei der politischen Willensbildung des Volkes" mitzuwirken (GG, Art. 21, Abs. 1), hindern die Parteien diesen Willen an seiner freien Entfaltung, indem sie die Schaltzentralen des Staates unter sich aufteilen und diesen ihren eigenen Interessen unterordnen.

Laut Agnoli entfaltet dieses System eine sich selbst reproduzierende Dynamik, die mit der Zeit auch jene Gruppierungen erfasst, die sich als kritische Opposition zu dem Oligopol der großen Parteien verstehen:

"Die fundamentaloppositionellen Parteien, die sich auf das parlamentarische Spiel einlassen und den außerparlamentarischen Kampf nicht mehr als das wesentliche Mittel des Herrschaftskonflikts praktizieren, drohen ihre emanzipatorische Qualität zu verlieren und sich in bürokratische Integrationsapparate zu verwandeln" (ebd., IV).

Der verfassungswidrige Charakter des Fraktionszwangs

Ein besonders augenfälliges Beispiel für die Missachtung demokratischer Grundregeln durch die Parteien ist die viel beschworene "Fraktionsdisziplin" bzw. der so genannte "Fraktionszwang". Dieser ist eindeutig verfassungswidrig. So heißt es im Grundgesetz, Art. 38, Abs. 1, ausdrücklich, die Abgeordneten seien "an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen".

Dass die Parteien dennoch nicht nur an dem Fraktionszwang festhalten, sondern die Einhaltung der Fraktionsdisziplin auch noch positiv als "Geschlossenheit" deuten, verdankt sich laut dem Göttinger Politologen Franz Walter der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in der frühen Nachkriegszeit (vgl. Walter 2011). Insbesondere der am Zweiten Senat tätige Richter Gerhard Leibholz habe damals eine Lehre vertreten, in der die Parteien als zentrale Stütze des Staates fungierten.

Bezeichnenderweise resultierte diese Sichtweise bei Leibholz aus einer dezidiert anti-liberalen Grundhaltung. Sein Misstrauen gegenüber der Entschei-

dungsbefugnis eines Parlamentariers, der die Beschlüsse der ihn entsendenden Partei kritisch hinterfragt und sich so seine geistige Unabhängigkeit bewahrt, weist dabei einen unverkennbar totalitären Bodensatz auf, der auf eine faschistoide Kontinuität in der frühen bundesdeutschen Rechtsprechung hindeutet. Nicht außer Acht gelassen werden sollten auch die Auswirkungen der eingeforderten Fraktionsdisziplin auf die Auswahl des politischen Personals. Parteien, die im Zweifelsfall den roboterhaften Abnicker dem kritisch-mitdenkenden Parlamentarier vorziehen, fördern damit die Selbstrekrutierung einer technokratischen Kaste, der es außer um das eigene Fortkommen allenfalls noch um die Mach- und Kommunizierbarkeit von Beschlüssen geht. Visionäre Querdenker haben in einem solchen System keinen Platz – sind sie doch das genaue Gegenstück des braven "Parteisoldaten", der sich klaglos der wilhelminischen Obrigkeitdisziplin seiner Fraktion unterwirft.

Literatur

- Agnoli, Johannes: [Thesen zur Transformation der Demokratie](#). In: Konturen, Zeitschrift für Berliner Studenten, Nr. 31 (1968).
- Ders. / Brückner, Peter: Die Transformation der Demokratie (1967). Frankfurt/M. 1968: Europäische Verlagsanstalt.
- Reichardt, Sven: Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadismus und in der deutschen SA. Köln und Weimar 2009: Böhlau.
- Rousseau, Jean-Jacques: [Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts](#) ("Du contrat social ou Principes du droit politique", 1758); Übersetzung von Hermann Denhardt, 1880, im Internet auf mehreren Portalen abrufbar (u.a. auf *textlog.de* und *zeno.org*).
- Schmid, Pia: Zeit des Lesens – Zeit des Fühlens. Anfänge des deutschen Bildungsbürgertums. Berlin 1985: Quadriga-Verlag Severin.
- van Dülmen, Richard: Die Gesellschaft der Aufklärer. Frankfurt/Main 1986: Suhrkamp.
- von Arnim, Hans Herbert: Politische Parteien im Wandel. Ihre Entwicklung zu wettbewerbsbeschränkenden Staatsparteien – und was daraus folgt. Berlin 2011: Duncker & Humblot.

Walter, Franz: [Schaden des Parteienstaates](#). In: Frankfurter Rundschau vom 19. Oktober 2011.

Homo bestialis

Der Schlachthof als moralischer Offenbarungseid



Die klimaschädlichen Auswirkungen der Fleischindustrie und die inhumanen Arbeitsbedingungen in den Schlachthöfen haben zu einer vermehrten Problematisierung des Fleischkonsums in der westlichen Welt geführt. Vielleicht lenkt das den Blick ja endlich auch auf unseren inhumanen Umgang mit Tieren, der kaum mit unserem Selbstbild als "Homo sapiens" vereinbar ist.

Schizophrener Umgang mit Tieren

Unser Umgang mit Nutztieren, aber auch mit vielen frei lebenden Tieren widerspricht in eklatanter Weise dem Selbstbild des Menschen als friedliches, vernunftbegabtes Wesen. Während wir mit unseren Haustieren oft sehr liebevoll umgehen und zu ihnen nicht selten einen engeren Bezug haben als zu unseren Mitmenschen, behandeln wir Nutztiere wie maschinell herstellbare Produkte, wie nachwachsende Rohstoffe, die wir nach Belieben in ihre Einzelteile zerlegen und ausbeuten können.

Dabei würde man jedes Kind, das einem Tier auch nur einen Bruchteil jener Qualen zufügen sollte, die die moderne Massentierhaltung den betroffenen Lebewesen auferlegt, eindringlich darauf hinweisen, was sein Tun für sein Opfer bedeutet – immer mit dem sorgenvollen Hintergedanken, dass die sadistischen Neigungen des lieben Kleinen sich irgendwann auch gegen seine eigene Spezies richten könnten.

Schlachthöfe und kriegerische(s) Schlachten

Ein religionstheoretisches Fundament erhält diese Empfindung durch bibelkritische Überlegungen Eugen Drewermanns. Dieser begründet unseren inhumanen Umgang mit Tieren mit einer gestörten Beziehung zur Natur, die er unmittelbar aus der Bibel ableitet. Die "Belanglosigkeit, mit der die Bibel die Tiere behandelt", habe zu einer "Einseitigkeit des Denkens" geführt, die ganz allgemein eine mangelnde Empathie des Menschen für seine Mitgeschöpfe zur Folge gehabt habe (Drewermann 1982: 188)

Die Leichtfertigkeit, mit der der Mensch die Tiere abschlachte, erleichterte ihm dabei auch das 'unaufhörliche Schlachten' im Krieg (ebd.:186). Denn in der "Ideologie der Herrschaft des Menschen über die Natur" sei stets auch die "Herrschaft des Menschen über den Menschen" angelegt (ebd.: 190).

Jäger und Heger des Lebendigen

So ist es auch zu verstehen, wenn Thomas Bernhard in seinem monumentalen Prosawerk *Auslöschung* (1986) seinen Ich-Erzähler konstatieren lässt, dass "das Unglück der Welt zu einem Großteil auf die Jäger zurückzuführen ist". Idealtypisch werden hier die "zwei Lager" der Jäger und Heger des Lebendigen einander gegenübergestellt. Dabei repräsentieren Letztere, die "Gärtner", eine Haltung, bei der die Einzelnen sowohl der Natur als auch anderen Menschen "liebevoll" und mit einer mitfühlenden "Sensibilität" gegenüberstehen.

Die Jäger stehen dagegen mit ihrer "herrschaftlichen" Art für eine Entfremdung von der Natur, aus der sich nicht nur ein fehlendes Mitgefühl für Tiere ergibt, sondern auch eine Neigung zur Gewalt gegenüber der eigenen Spezies. Ihr Anspruch auf umfassende Kontrolle des Lebendigen wird hier folglich auch als Symptom eines autoritären Charakters gesehen. Der Erzähler fasst dies in der lapidaren Feststellung zusammen, "alle Diktatoren" seien "leidenschaftliche Jäger gewesen" (alle Zitate ebd.: 190 – 192).

Fragwürdige Akzeptanz des Tierleids

Festzuhalten bleibt allerdings, dass diejenigen, die ihre Mitgeschöpfe bedenkenlos töten, eine Minderheit darstellen. Angesichts der potenziellen Bedrohung, die sie auch für ihre Mitmenschen darstellen, ergeben sich drei zentrale Fragen:

1. Wie ist es möglich, dass einige Menschen die natürliche Hemmung, die andere davon abhält, Tiere zu quälen und zu töten, dauerhaft ablegen können?
2. Warum stößt diese dauerhafte Bereitschaft und Praxis, anderen Lebewesen Qualen zuzufügen, nicht auf allgemeine Ablehnung, sondern wird von einer breiten gesellschaftlichen Akzeptanz getragen?
3. Wie müsste eine Ethik beschaffen sein, die Tiere nicht als vom Menschen beliebig auszubeutendes Material, sondern als Mitgeschöpfe mit gleichwerten Lebensrechten betrachtet?

Tierschutz vs. Tierrechte

Fangen wir mit dem dritten Punkt an. Hierbei sind zunächst einmal zwei Zugangsweisen voneinander zu unterscheiden: die Tierschutz- und die Tierrechtsdiskussion. Bei Ersterer geht es darum, Nutztieren vermeidbares Leid zu ersparen und sie so zu halten, dass ihnen ein größtmögliches Maß an Lebensqualität bleibt. Das Recht des Menschen, Tiere seinen Zwecken unterzuordnen, ihr Leben für seine Interessen zu nutzen und sie zu töten, wird dabei jedoch nicht angetastet.

Genau dies ist in der Tierrechtsdiskussion der Fall. Hier wird grundsätzlich in Frage gestellt, ob es dem Menschen zusteht, andere Lebewesen seiner Verfügungsgewalt zu unterwerfen (vgl. hierzu den 2014 erschienenen Sammelband von Friederike Schmitz, in dem die unterschiedlichen Positionen zur Tierethik ausführlich diskutiert werden).

In der Tat ist die Begründung für das Recht des Menschen auf eine beliebige Nutzung anderer Lebewesen in sich widersprüchlich. Einerseits wird argumentiert, der Mensch stehe als vernunftbegabtes Wesen so weit über den Tieren, dass deren Leben zu seinem nur in einem dienenden Verhältnis stehen könne. Nach dieser Betrachtungsweise erscheint es fast schon als den Tieren vorherbestimmtes Schicksal, vom Menschen für seine Zwecke ausgebeutet zu werden.

Auf der anderen Seite sind die Negation des Eigenwerts von Tieren und die Zerstörung von deren natürlichem Lebensraum, die hieraus abgeleitet werden, oftmals von einer Bestialität gekennzeichnet, für die es im gesamten Tierreich keine Analogien gibt (vgl. hierzu u.a. die Webseiten von *PETA*, *Vier Pfoten* oder der Albert-Schweitzer-Stiftung). Da der Mensch hierdurch zudem seine eigenen Lebensgrundlagen unterminiert, ist diese Handlungsweise auch nach seinen eigenen Maßstäben unvernünftig und widerspricht somit seinem Selbstbild als "Homo sapiens".

"Painism" als Antwort auf "Speciesism"

Der britische Psychiater Richard Ryder kritisiert vor diesem Hintergrund den Umgang des Menschen mit Tieren – in Analogie zu Begriffen wie "Rassismus" oder "Sexismus" – als "speciesism" (Speziesismus). Ebenso wie die Diskriminierung anderer Menschen aufgrund ihrer Rasse oder ihres Geschlechts beruhe

auch die Geringschätzung anderer Lebewesen aufgrund der Tatsache, dass sie einer anderen Spezies angehören, auf 'moralisch irrevelanten physischen Unterschieden' (vgl. Ryder 2005; ausführlicher Ryder 2011).

Ryder beruft sich für seine Argumentation ebenso wie die Anhänger einer Sichtweise, die den Menschen als geheimes Ziel und Höhepunkt der Evolution betrachten, auf Darwins Evolutionstheorie, leitet aus dieser aber diametral entgegengesetzte Schlüsse ab. Gerade weil die Evolutionstheorie gezeigt habe, dass der Mensch mit allen anderen Lebewesen verbunden sei, habe er die moralische Verpflichtung, deren Lebensrechte zu achten und zu schützen.

Zentral ist für Ryder dabei der Aspekt der Schmerzempfindlichkeit. Da andere Lebewesen über ähnliche Nervensysteme wie der Mensch verfügen und dieselben biochemischen Voraussetzungen für das Empfinden von Schmerz aufweisen, habe der Mensch, der selbst nach größtmöglicher Schmerzfreiheit strebe, nicht das Recht, anderen Lebewesen Schmerz zuzufügen.

Folgerichtig plädiert Ryder dafür, "painism" als oberstes moralisches Prinzip einzuführen – verstanden als eine Lebensphilosophie, die für sich selbst und andere ein von Freude und Lust getragenes, Leid und Schmerz nach Möglichkeit vermeidendes Dasein anstrebt. Das schließt andere Ideale und Ziele nicht aus. "Painism" als oberstes moralisches Prinzip macht jedoch deutlich, dass beispielsweise Freiheitsrechte eine leere Schablone bleiben, wenn physische und/oder psychische Grundbedürfnisse von Lebewesen verletzt werden.

Der Eigenwert jedes Lebewesens

Ryder bestreitet auch, dass man das Leid eines Individuums gegen das eines anderen aufrechnen könne. Dieses häufig zur Legitimation von Tierversuchen herangezogene Argument missachte den Eigenwert des einzelnen Lebewesens, wie er sich in seiner spezifischen Leidensfähigkeit auspräge. So könne und solle man zwar jedes Lebewesen – gemäß den je eigenen Bedürfnissen und Lebensvoraussetzungen der einzelnen Spezies – anders behandeln. Das Leid, dass durch die Nichtberücksichtigung dieser Erfordernisse entstehe, müsse jedoch immer gleich gewichtet werden, unabhängig davon, welcher Spezies das konkrete Lebewesen angehöre und wie viele Individuen davon betroffen seien.

Diese Argumentation entspricht einer Übertragung von Kants praktischem Imperativ auf unseren Umgang mit Tieren. Kants Forderung, der Mensch dürfe niemals "bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Wil-

len" behandelt werden, sondern müsse "jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden" (Kant 1785: 59 f.), ist von ihm selbst ausdrücklich auf "jedes vernünftige Wesen" bezogen worden (ebd.).

Dies eröffnet grundsätzlich bereits einen Spielraum für eine großzügigere, menschenunabhängige Auslegung seiner ethischen Forderungen. Darüber hinaus lässt diese sich auch damit rechtfertigen, dass Kant maßgebliche Erkenntnisse über die geistigen Leistungen und eben auch über die Schmerzempfindlichkeit von Tieren bei der Abfassung seiner Ethik noch nicht vorlagen. Deren Weiterentwicklung wäre demnach – auch wenn er selbst Tiere nicht als "vernünftige Wesen" betrachtet haben mag – durchaus in seinem Sinne (vgl. hierzu auch Korsgaard 2014).

Verantwortung des Menschen für seine Mitgeschöpfe

Wenn aus der Evolution keine Sonderstellung des Menschen, sondern sein Eingebundensein in das Gefüge des Lebendigen abgeleitet werden kann, und wenn man sich bewusst macht, dass Tiere über dieselbe Leidensfähigkeit verfügen wie der Mensch, so ergibt sich daraus eine besondere Verantwortung des Menschen – als der Spezies mit der größten Gestaltungsmacht – für seine Mitwesen. Wer dennoch darauf beharrt, als Mensch das Recht zur Ausbeutung anderer Lebewesen zu haben, kann sich dann nur noch auf das simple Recht des Stärkeren berufen.

Die Problematik einer solchen Haltung macht Ryder mit einem Gedankenspiel deutlich. Er entwirft ein Szenario, bei dem Außerirdische auf der Erde landen, die sich die Menschen aufgrund ihrer technischen Überlegenheit untertan machen. Würden wir, so fragt er, den Invasoren dann etwa widerstandslos das Recht einräumen, uns ihren Zwecken zu unterwerfen,

"das Jagen und Ermorden von uns als Sport zu betrachten, uns für Experimente zu nutzen oder uns in Fleischfabriken zu züchten und uns in schmackhafte Menschen-Burger zu verwandeln? Würden wir ihre Erklärung akzeptieren, dass es für sie etwas ganz und gar Moralisches ist, all diese Dinge mit uns zu tun, da wir ja nicht zu ihrer Spezies gehören?"

("chase and kill us for sport, experiment on us or breed us in factory farms, and turn us into tasty humanburgers? Would we accept their explanation that it was perfectly moral for them to do all these things as we were not of their species?"; Ryder 2005).

Mitgefühl als Zeichen von Schwäche?

Ryders Überlegungen liefern das theoretische Fundament, um zu verstehen, warum unser Umgang mit Tieren ethisch nicht gerechtfertigt ist. Dies erklärt aber noch nicht den schizophrenen Alltag unseres Umgangs mit Tieren: Wie kann es sein, dass das Quälen und Ausbeuten von Tieren bei uns eine zwar vielfach problematisierte, de facto aber allgemein akzeptierte gesellschaftliche Praxis ist.

Für eine Beantwortung dieser Frage erscheinen Analysen des Psychoanalytikers Arno Gruen zur menschlichen Destruktivität hilfreich (vgl. Gruen 1987). Gruen bezieht sich bei seinen Untersuchungen zwar auf Gewalt unter Menschen. Angesichts der oben herausgestellten, der menschlichen analogen Schmerzempfindlichkeit von Tieren und des Leitbilds eines humanen Umgangs mit Tieren, das auch in unserer carnivoren Gesellschaft vorherrscht, scheint es jedoch gerechtfertigt, Gruens Überlegungen auch auf unseren Umgang mit Tieren zu beziehen.

Gruen geht davon aus, dass wir in einer extrem konformistischen Gesellschaft leben, die dem Einzelnen schon früh die Unterwerfung unter die sozialen Normen abverlangt. Deren Kern sieht Gruen in einer Ideologie der Stärke, einer von der Vorstellung des Kampfs aller gegen alle gelenkten Sichtweise des Menschen, die Empathie als Nachteil für das gesellschaftliche Fortkommen einstuft:

"Das Image von Stärke steht im Widerspruch zum Mitgefühl, das wir für das Leid eines anderen haben, denn Mitgefühl wird mit Schwäche gleichgesetzt" (ebd.: 27).

Realitätsverzerrung als Folge emotionaler Entfremdung

Je vollkommener man dieser Ideologie folgt, je mehr man also "die Verbindung zu [seiner] eigenen Gefühlswelt" (ebd.: 24) verliert und das Mitgefühl für andere in sich abtötet, desto mehr macht man sich zu einem "Verfechter und Wächter eines Zerrbilds der Realität" (ebd.: 71). Denjenigen, die diese Haltung am kompromisslosesten in ihrer Charakterstruktur abbilden, wird in einem solchen System auch die größte Macht zugestanden. Eben diese Menschen "sind es, denen wir die Macht anvertrauen und die wir über unser Leben und unsere Zukunft entscheiden lassen" (ebd.: 10).

Faktisch orientieren sich damit gerade die maßgeblichen gesellschaftlichen Entscheidungsträger an einem Zerrbild der Realität. Dies bestärkt alle anderen darin, an dessen Wahrheit zu glauben. In der Folge verfestigen sich auch die realen Strukturen, die aus dieser verzerrten Realitätswahrnehmung resultieren. Dadurch gelten "jene als 'verrückt' (...), die den Verlust der menschlichen Werte in der realen Welt nicht mehr ertragen", während "denen 'Normalität' bescheinigt" wird, "die sich von ihren menschlichen Wurzeln getrennt haben" (ebd.).

Marketing-Strategien der Fleischindustrie

Diese Überlegungen können als Erklärungsansatz für die Bereitschaft zu jener umfassenden Verdrängung dienen, die für einen unbeschwerten Fleischkonsum nötig ist. Zwar werden wir von Tonnen von Nitritpökelsalz und anderen Geschmacksknospenbetäubern wie auch von der verschleiernden Beleuchtung an der Fleisch- und Wursttheke massiv in unserer Weigerung unterstützt, der Realität ins Auge zu sehen – der Tatsache also, dass wir Leichenteile von gequälten und getöteten Kreaturen verzehren.

Skrupulöse Zeitgenossen werden zudem von Marketing-Strategien eingelullt, die versichern, das Opfer habe bis zu seinem Tod ein "bio-dynamisches" Leben geführt – auch wenn dieselben skrupulösen Zeitgenossen ein analoges Verhalten bei einem Hundebesitzer, der über Monate Vertrauen zu seinem Haustier aufbauen und es liebevoll umsorgen würde, nur um es dann zu töten, aufs Schärfste verurteilen würden. Hinzu kommen noch weitere Schlafmittel für das Gewissen, wie etwa Verweise auf die wirtschaftliche Bedeutung der Fleischindustrie oder auf die für den Menschen unverzichtbaren Nährstoffe, die im Fleisch enthalten seien.

Klimaschädliche Auswirkungen des Fleischkonsums

Den tatsächlichen Fakten halten derartige Behauptungen freilich nicht stand. Schon allein die klimaschädlichen Auswirkungen der Fleischindustrie sind so groß, dass sie sich kaum gegen einen vermeintlichen ökonomischen Nutzen aufrechnen lassen. So führt der Anbau von Soja für die Futtermittelindustrie zur vermehrten Abholzung des für den Klimaschutz so bedeutenden Regenwaldes. Klimaschädliche Gase entstehen sowohl durch die Verdauung der Kühe – die

mit dem Ausstoß von Methan einhergeht – als auch durch die Düngung der Felder mit dem Kot der Tiere.

Möglichkeiten einer Aufnahme der im Fleisch enthaltenen Nährstoffe durch andere Lebensmittel sind zudem – ganz zu schweigen von den allgemein gesundheitsfördernden Aspekten einer fleischlosen Ernährung – in etlichen Ernährungsratgebern dokumentiert. Auch im Internet lassen sich zahlreiche Aufstellungen hierzu finden (siehe Links im Anhang).

Selbsthass als Ursache struktureller Gewalt

So muss es für die schizophrene Trennung von Fleischgenuss und Schlachthofrealität noch eine andere Ursache geben. Wahrscheinlich würde es diese Schizophrenie nicht geben, wenn Mitgefühl und Nächstenliebe in unserer Gesellschaft nicht nur schmückendes Beiwerk von Weihnachtspredigten, sondern wirklich von zentraler Bedeutung wären; wenn also nicht derjenige als krank gelten würde, der bei der Besichtigung eines Schlachthofs einen Nervenzusammenbruch erleidet, sondern derjenige, der dort täglich seinem Tötungshandwerk nachgeht.

Eben letzteres Phänomen – die Tatsache, dass jemand Tag für Tag andere Lebewesen tötet und zerteilen kann, ohne darüber den Verstand zu verlieren – ist nun allerdings mit der Verdrängungshypothese allein nicht zu erklären. Denn genau dies – die Verdrängung des Leids der gequälten Kreatur – ist bei einer dauerhaften Konfrontation damit ja kaum möglich. Es erscheint daher sinnvoll, hierfür noch einen anderen Erklärungsansatz Gruens zum Phänomen der menschlichen Destruktivität heranzuziehen.

Gruen zufolge führt die Entfremdung eines Menschen von seinem "ühlende[n] Innere[n]", wie sie die Ideologie der Stärke dem Einzelnen abverlangt, ab einem gewissen Grad zur Ausbildung von Selbsthass (vgl. ebd.: 22). Da die Ursache für den Selbsthass unbewusst bleibt, ist allerdings auch dieser selbst nicht der bewussten Reflexion zugänglich. Stattdessen wird er in projizierter Form wahrgenommen, also als Hass gegen andere.

Die Folge dieses Selbsthasses ist demnach nicht Autoaggression, sondern Gewalt gegen andere, und zwar eine blinde, generalisierte Gewalt, die sich ihre Ziele willkürlich aussucht (vgl. die Beispiele in ebd.: 130 ff.). Im Extremfall entwickelt sich dabei eine Persönlichkeitsstruktur, "deren zentraler Impuls immer nur um den Tod kreist" (ebd., S. 68). So gesehen, wären Menschen, die das Tö-

ten zum Beruf gemacht haben, also nur Extrembeispiele für "das Hasspotential (...), das vom Zwang zur Anpassung erzeugt wird" (ebd.: 133).

Banalisierung durch Technisierung des Tötens

Nun scheint allerdings die Beschreibung einer Charakterstruktur, bei der das Töten aus Lust an der Gewalt geschieht, eher auf den Jäger zu passen, der im Unterholz seinem nichts ahnenden Opfer auflauert, als auf den Bediensteten im Schlachthof, für den das Töten Alltagsgeschäft ist. Hier scheint ein anderer Mechanismus im Vordergrund zu stehen, nämlich die Technisierung und dadurch bedingte Banalisierung des Tötens:

"Wenn man Ereignisse bagatellisiert und banalisiert, kann man sie ebenfalls von den Gefühlen trennen, die möglicherweise entstehen könnten" (Gruen, ebd.: 186).

Die psychische Struktur, die die massenhafte Tötung von Tieren ermöglicht, wäre dabei derjenigen verwandt, die auch mit den "technischen Errungenschaften der modernen Kriegsführung" einhergeht. Wie die einzelnen Soldaten dabei nur noch Teil einer "hochkomplexe[n] Apparatur" sind, "durch die sie kaum mehr bemerken, dass sie töten" (ebd.), erleichtert eben auch das automatisierte Fließbandtöten von Tieren deren Betrachtung als bloßes Material, das verarbeitet werden muss.

Die sich selbst ad absurdum führende Vernunft

Die vermeintlich saubere Präzision, mit der in heutigen Schlachthöfen ebenso wie etwa im modernen Drohnenkrieg fremdes Leben vernichtet wird, enthüllt sich so als Kehrseite des technischen Fortschritts. Sie bezeichnet den Punkt, an dem die Vernunft, die diesen technischen Fortschritt hervorgebracht hat, faktisch in ihr Gegenteil umschlägt, gleichzeitig aber Verhaltensweisen mit ihrem Gütesiegel versieht, die den Menschen in letzter Konsequenz seiner eigenen Lebensgrundlage berauben.

Literatur

- Bernhard, Thomas: Auslöschung. Ein Zerfall (1986). Frankfurt/Main 1988: Suhrkamp.
- Drewermann, Eugen: Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen. Regensburg 1982: Pustet.
- Gruen, Arno: Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit: eine Theorie der menschlichen Destruktivität (1987). München 2000: dtv.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel (1956), Bd. VII: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1, S. 7 – 102. Frankfurt/Main 1968: Suhrkamp.
- Korsgaard, Christine: Mit Tieren interagieren. Ein kantianischer Ansatz. In: Schmitz (s.u.), S. 243 – 286.
- Ryder, Richard: [All Beings that Feel Pain Deserve Human Rights.](#) In: *The Guardian* vom 6. August 2005; im Internet u.a. über die *Animal Rights Library* zugänglich.
- Ders.: Speciesism, Painism and Happiness: A Morality for the Twenty-First Century. Exeter 2011: Imprint Academic.
- Schmitz, Friederike (Hg.): Tierethik – Grundlagentexte. Frankfurt/Main 2014: Suhrkamp.

Orientierungshilfen zur veganen Ernährung:

Albert Schweitzer Stiftung: [Vegan gesund](#)

PETA: [Tipps für den veganen Lifestyle](#)

Proveg.com: So einfach geht gesunde pflanzliche Ernährung: [Der vegane Ernährungsteller](#)

Utopia.de: [Vegane Ernährungspyramide](#): So gelingt die gesunde Ernährung

Vegan.at: [Die 10 Regeln einer veganen Ernährung](#)

Vegawatt.de: Vegan leben: Endlich vegan! [Mit 15 Tipps zum Veganer werden!](#)

Todessehnsucht und Tötungsauftrag

Über einige Besonderheiten des Tötens im Krieg



Sowohl die mediale Darstellung als auch die subjektiven Motive für den Eintritt in eine Armee verschleiern die konkrete Realität des Krieges. Umso wichtiger erscheint es, Tötungsmotive und ihre Instrumentalisierung im Krieg einmal genauer unter die Lupe zu nehmen.

Konkrete und mediale Realität des Krieges

Niemand wird bestreiten, dass im Krieg getötet wird. Die Berichterstattung über den Krieg scheint davon jedoch nichts zu wissen. Da ist von "Vormarsch" und "Belagerung", von "vorrückenden Truppen" und "in Bedrängnis geratenen Einheiten", von "Offensive" und "Defensive" die Rede, als ginge es nicht um die Realität des Krieges, das Töten und Getötetwerden, sondern um den sportlichen Wettstreit zweier Mannschaften, deren Mitglieder man nicht kennt.

Natürlich ist es so, dass die Sprache der Kriegsberichterstattung zuerst da war und später in die Sportreportagen eingeflossen ist. Das ändert aber nichts daran, dass die begrifflichen Analogien zu einer Verharmlosung des tatsächlichen Kriegsgeschehens beitragen.

Zwar sprechen die Bilder vom Krieg eine andere Sprache. Auch sie unterliegen jedoch einer sowohl militärischen als auch sozialen und medialen Zensur und zeigen zudem in der Regel nur das Ergebnis der kriegerischen Tötungsakte, nicht aber diese selbst. Gerade aus der Tabuisierung der unmittelbaren Tötungsdarstellung resultiert ja die weltweite Empörung über Videos, die dieses Tabu gezielt durchbrechen – wie etwa im Falle der Enthauptungsvideos des so genannten 'Islamischen Staates'.

Warum töten Menschen andere Menschen?

So wirkt der Krieg auch in den veröffentlichten Bildern lediglich wie ein zwar brutaler, aber doch anonymer, von den konkreten Tätern losgelöster Ausbruch von Gewalt. Seine eigentliche Mechanik – das, was ihn ermöglicht und in Gang hält, das ganz konkrete Töten anderer – bleibt hier wie in der verbalen Berichterstattung im Dunkeln.

Wenn man über die Ermöglichungsbedingungen des Krieges reden möchte, ist es daher notwendig, zunächst nach seinen fundamentalen Voraussetzungen zu

fragen – danach also, was Menschen dazu veranlassen kann, andere Menschen zu töten. Folgende Motive erscheinen dabei von zentraler Bedeutung:

1. die Tötung anderer aus unkontrollierten Emotionen heraus, also etwa im Streit ("im Affekt") oder aus Eifersucht;
2. die Tötung anderer um der Verschaffung eigener Vorteile willen, beispielsweise aus Habgier oder aus Machtstreben;
3. die Tötung anderer als Beruf, im Auftrag Dritter, sei es als Mitglied einer kriminellen Organisation oder als auf eigene Rechnung arbeitender Auftragskiller;
4. die Tötung anderer zur Abwendung größeren Unheils: als Notwehrhandlung, als Tyrannenmord oder als Beihilfe zum Freitod;
5. die Tötung anderer aus rituellen und/oder religiösen Gründen: um den eigenen Gott gnädig zu stimmen bzw. seine vermeintliche Beleidigung zu rächen oder auch um die Gemeinschaft von "sündenbeladenen Elementen" zu reinigen – ein bei der Todesstrafe allgemein wirksamer Impuls, der am klarsten bei der Verbrennung angeblich vom Teufel Besessener auf dem Schafott zutage trat;
6. die Tötung anderer im Blutrausch, also beispielsweise unter Drogeneinfluss, bei einem Amoklauf oder im Falle von Lynchjustiz;
7. die Tötung anderer aus Lust an der Qual des Opfers, d.h. als gewollter oder ungewollter Nebeneffekt von Folter oder sadomasochistischen Spielen.

Tötungsmotive im Krieg

Im Krieg können alle genannten Motive gleichermaßen eine Rolle spielen. Dabei muss allerdings zwischen den Ebenen der Kriegsplanung und der konkreten kriegerischen Handlungen unterschieden werden. So sind etwa die Motive 2 bis 5 eher im Vorfeld eines Krieges zu verorten. Der Tötung anderer um der Verschaffung eigener Vorteile willen entspricht dabei das klassische Vorhaben eines Eroberungskrieges, der Tötung anderer im Auftrag Dritter das Söldnertum, der Tötung anderer zur Abwendung größeren Unheils der Präventivkrieg und der Tötung anderer aus religiösen Gründen der "Heilige Krieg" bzw. der Kreuzzug.

Die Motive 1, 6 und 7 sind dagegen stärker an die konkreten Kriegshandlungen gebunden. Die Entfesselung unkontrollierter Emotionen, der Blutrausch einer

entfesselten Soldateska und die Lust an der Qual des Gegners sind typische Folgeerscheinungen einer sich verselbständigenenden Kriegsdynamik, bei der die ursprünglichen Kriegsziele in den Hintergrund treten und das Töten immer mehr um seiner selbst willen geschieht. Dabei kann auch das zweite Motiv – die Tötung anderer um der Verschaffung eigener Vorteile willen – durch marodierende, plündernde Soldatenhorden auf der Ebene der konkreten Kriegshandlungen wirksam werden.

Anonymisierung der Tötungszusammenhänge im Krieg

Im Vergleich zu den idealtypisch beschriebenen Tötungsmotiven weisen die Tötungen in der Kriegssituation allerdings noch zwei Besonderheiten auf. Wichtig ist zunächst, dass das Töten im Krieg immer im Auftrag Dritter geschieht. Im Gegensatz zu den klassischen Auftragsmorden, bei denen es stets um die Auslöschung konkreter Personen geht, richtet sich der Tötungsauftrag im Krieg allerdings auf einen anonymen Gegner. Weder dessen Identität noch die Anzahl der zu tötenden Gegner sind im Voraus bekannt.

Diese Anonymisierung der Tötungszusammenhänge ist ein wesentlicher Grund dafür, dass die Motive von Auftraggebern und Ausführenden der Kriegshandlungen oft weit auseinanderklaffen. So kann etwa ein von Seiten der Auftraggeber aus Gründen der Habgier, also als Eroberungskrieg, geplanter Feldzug von den eingesetzten Soldaten als Heiliger Krieg oder als Krieg zur Gefahrenabwehr verstanden bzw. diesen gegenüber als solcher hingestellt werden, um sie besser zur Teilnahme daran motivieren zu können. Nicht auszuschließen ist auch, dass die Planer des Krieges dabei von ihrer eigenen Propaganda angesteckt werden und am Ende selbst an die aufgepropften hehren Kriegsmotive glauben.

Hinzu kommt noch, dass der berufliche Eintritt in eine Armee, die "Verpflichtung" als Soldat, in der Regel nicht mit einer konkreten Tötungsabsicht einhergeht. Unterstützt von entsprechenden PR-Materialien der Anwerbungsabteilungen, ist hierbei vielfach eher der Wunsch nach einem "sicheren Arbeitsplatz" oder der Zugehörigkeit zu einer "eingeschworenen Truppe" ausschlaggebend. Der mit dem Berufsstand des Soldaten stets zumindest potenziell verbundene Tötungsauftrag wird dagegen hinter Formeln wie der einer allgemeinen "Verteidigungsbereitschaft" versteckt. Umso mehr ist der Einzelne in der konkreten

Kriegssituation dann allerdings von den ihm vermittelten Tötungsmotiven abhängig, umso empfänglicher ist er für die klassische Kriegspropaganda.

Die Bedeutung des Kollektivs

Die zweite Besonderheit des Tötens im Krieg besteht darin, dass dieses stets in Gemeinschaft mit anderen geschieht. Selbst wenn der Einzelne in der konkreten Kriegssituation auf sich allein gestellt sein sollte, so vermittelt ihm die auf Uniformität und Gleichschritt abzielende militärische Ausbildung doch das Gefühl, stets als Teil eines größeren Ganzen zu agieren.

Dies kann sich psychologisch in der Weise auswirken, dass er sich stärker und mächtiger fühlt, als er de facto ist. Darüber hinaus hat es eine entlastende Funktion für sein Gewissen, indem ihm so ermöglicht wird, die Verantwortung für die Entfesselung seiner Brutalität auf das Kollektiv abzuwälzen – was die Hemmschwelle für das Ausleben der eigenen Gewaltbereitschaft herabsenkt. So ist der im Krieg ausgeübten Gewalt ihre exzessive Übersteigerung stets inhärent.

Die entscheidende Frage ist nun, was den Einzelnen dazu bringt, sich in diese Tötungsgemeinschaft einzuordnen. Die Gemeinschaft, die er anfangs in der Armee gesucht haben mag, kann nicht der Grund dafür sein. Denn sie erweist sich für den jungen Rekruten rasch als Trugbild: Schon lange vor dem ersten Einsatz "im Felde" wird ja das Werbebild der Lagerfeuergemeinschaft von der Realität einer von Kadavergehorsam und strengen Hierarchien geprägten Zwangsgemeinschaft verdrängt.

Ist es also der Gruppendruck, der den Einzelnen zur Unterordnung unter das Tötungsgebot zwingt, die Angst vor den Sanktionen, die ihm andernfalls drohen – den konkreten, von Militärgerichten verhängten, und den weniger klar fassbaren: der unausgesprochenen, gruppeninternen Degradierung, dem Makel des Versagers? Aber reicht das aus, um sich in eine Tötungsgemeinschaft einzugliedern und sie, die ja nur durch die konkreten Tötungsakte der in ihr miteinander verbundenen Einzelnen bestehen kann, am Leben zu erhalten?

Virtualisierung des Krieges

Nun könnte man argumentieren, dass ein Soldat im technisierten, vollelektronischen Krieg der Gegenwart das konkrete Töten gar nicht mehr als solches

wahrnimmt. Dies trifft uneingeschränkt allerdings nur auf den Drohnenkrieg zu. Schon der Panzergrenadier, der am Monitor des Geschützstandes Ziele wie bei einem Computerspiel anvisiert, wird beim Vorrücken seiner Armee irgendwann mit den realen Auswirkungen seines scheinbar virtuellen Tuns konfrontiert. Erst recht gilt dies für den Infanteristen: Sein Gewehr mag vollautomatisch sein – das konkrete Töten ist es eben nicht. So bleibt die Frage unbeantwortet, wie der Drang zur Einordnung in eine Tod bringende Gemeinschaft so stark sein kann, dass darüber das zentrale Gebot aller Moralkodices – "Du sollst nicht töten!" – verblasst.

Kriegerisches Nirvana

Man kann die Frage auch umgekehrt stellen: Welchen Reiz kann es für einen Menschen haben, seine Individualität aufzugeben, sein Ich in einer Gemeinschaft aufzulösen? Die Frage erscheint zunächst widersinnig. Denn eben dadurch, dass er sich als unteilbare, von anderen klar abgegrenzte Einheit begreift, konstituiert sich der Mensch ja erst als eigenständige Existenz. Erst aus der Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich entsteht doch das konkrete menschliche Wesen in seiner Unverwechselbarkeit.

Das ist zweifellos richtig. Auf der anderen Seite ist es jedoch so, dass die sich ihrer selbst bewusst werdende Individualität eben hierdurch zugleich auch zum Bewusstsein ihrer eigenen Vergänglichkeit erwacht. Denn Individualität kann stets nur in der Zeit existieren, sie ist notwendigerweise endlich. So bringt das Bewusstsein der eigenen Individualität immer auch eine latente Todessehnsucht mit sich – eine Todessehnsucht, die sich freilich bei näherer Betrachtung als nostalgische, rückwärtsgewandte Sehnsucht nach der Rückkehr in den Muttertierschoß, in die ungeschiedene Einheit mit allem Seienden in der Präexistenz, entpuppt.

Die Sehnsucht nach einer Aufhebung der eigenen Individualität ist somit nicht im Sinne eines konkreten "Todestriebs" zu verstehen. Es handelt sich hierbei vielmehr um den Wunsch nach einer zumindest vorübergehenden Betäubung der existenziellen Einsamkeits- und Verlassenheitsgefühle, die untrennbar mit dem Bewusstsein der Individualität verbunden sind. Das Verlangen nach deren zeitweiliger Suspension, nach dem Gefühl der All-Einheit, der Verschwisterung mit dem großen Ganzen des Seins, vereint die Grenzerfahrungen, wie sie durch bestimmte Formen des Drogenkonsums vermittelt werden können, mit dem

buddhistischen Ziel des Nirwanas und der meditativen Versenkung in Gott, die von spätmittelalterlichen Mystikern ebenso angestrebt wurde wie – wenn auch auf völlig anderem Wege – von orientalischen Derwischen.

Das Ertrinken des Ichs in der Masse

Nun handelt es sich allerdings in all diesen Fällen lediglich um imaginierte Erfahrungen des Grenzübergangs. Die religiöse Meditation etwa zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass das Ich sich in der realen Welt von anderen absondert, sich sozusagen nach innen hin erweitert und sich auf die Wurzeln seines Daseins besinnt.

Dagegen findet in der Situation einer Ich-Auflösung in einer Gruppe anderer Menschen die ersehnte Selbstentgrenzung in der Totalität des Seins ihre Entsprechung in der besonders engen Verbundenheit mit anderen. Folglich handelt es sich dabei auch nicht um eine zielgerichtete, zweckgebundene Kooperation mit anderen in Vereinen oder Interessengruppen. Vielmehr geht es gerade umgekehrt um das Zusammensein mit Menschen, die ihre Individualität wie man selbst in der Masse auflösen, so dass jeder den anderen nur als namenlosen Teil eines großen Ganzen wahrnimmt.

Beispiele für solche Phänomene eines lustvollen Ertrinkens des Ichs in der Masse sind etwa große Sportveranstaltungen oder Popkonzerte. In beiden Fällen wird die Suspension des Ichbewusstseins nicht nur passiv erlitten, sondern über Elemente einer rituellen Einstimmung in die Gemeinschaft (Fangesänge, rhythmisches Händeklatschen, gemeinsames Tanzen) aktiv herbeigeführt. An die Stelle der meditativen Versenkung in die das eigene Ich transzendernden Wurzeln des Daseins tritt hier also die ekstatische Überschreitung von dessen Grenzen.

Manipulierbarkeit des Ichs in der Masse

So sehr sich die aufgeführten Beispiele auch voneinander unterscheiden – gemeinsam ist ihnen doch allen, dass die Erfahrung der vorübergehenden Ich-Auflösung jeweils auf friedlichem Wege erfolgt. Allerdings bringt die Aussetzung des Ich-Bewusstseins es automatisch mit sich, dass der Einzelne in einer solchen Situation leichter manipulierbar ist. Auch die Aktivierung seines gewalttätigen Potenzials, dem sich keine kontrollierende Ich-Instanz mehr in den Weg

stellt, lässt sich so leichter bewerkstelligen. Das prägnanteste Beispiel hierfür ist wohl die Lynchjustiz. Aber auch wenn totalitäre Staaten sich die ich-auflösende Tendenz von Massenveranstaltungen zunutze machen, um das Volk auf ihre Ziele einzuschwören, entfaltet sich dabei oft eine aggressiv-normierende Dynamik.

So zeigt sich: Die Sehnsucht des Individuums nach einer vorübergehenden Auflösung seines Wesenskerns ist ein starker Impuls, der immer die Gefahr eines Missbrauchs durch Dritte in sich birgt. Dies gilt in besonderem Maße für die Situation eines Krieges. Denn hier instrumentalisiert der Staat die symbolische Todessehnsucht Einzelner für die Umsetzung konkreter Tötungsabsichten.

Die Tötungsgemeinschaft im Krieg kommt dem nostalgischen Auflösungswunsch des Ichs dabei gleich in mehrfacher Hinsicht entgegen, da sie dem Einzelnen nicht nur die Auflösung in einem größeren Ganzen ermöglicht, sondern ihn im Blutrausch auch ganz konkret die Zersetzung des Ichs erfahren lässt. Eben diese Konkretisierung des abstrakt-symbolischen Todeswunschs wirkt allerdings nicht mehr befreiend, sondern traumatisierend, weil sie das Grauen, das die faktische Auflösung der Individualität bedeutet, unmittelbar vor Augen führt.

Wesensmäßige Inhumanität des Krieges

Wie man sieht, beruht der Krieg auf einem unauflösbar Knäuel irrationaler, zu einem großen Teil unbewusster Motive. Er eignet sich daher kaum als Auseinandersetzungsform zwischen vernunftbegabten Wesen. Wer ihn als Handlungsoption bejaht, negiert damit zugleich jedwede Individualität, also den Kern des Menschseins. Der Krieg kann daher niemals human sein oder humanen Zielen dienen.

Weiteres Essay zum Thema auf rotherbaron.com:

[Der alltägliche Krieg.](#) Militarismus in Deutschland

Inneres und äußeres Wachstum

Die Paradoxie eines nachhaltigen Wirtschaftswachstums



Die seit den 1970er Jahren durchgeführten Studien zu den "Grenzen des Wachstums" spielen in der heutigen Wirtschaftspolitik kaum noch eine Rolle. Stattdessen ist das Wirtschaftswachstum die zentrale Kennziffer für politischen Erfolg und gesellschaftlichen Wohlstand. Ein ökonomischer Paradigmenwechsel, der uns eine Abkehr vom Wachstumsfetisch ermöglichen würde, ist nicht in Sicht. So bleibt auch die vielbeschworene Nachhaltigkeit nur ein leeres Wort.

Bruttonationalglück: Wachstum auf Bhutanisch

Als Jigme Singye Wangchuk, der vierte König von Bhutan, 1979 von einem Journalisten nach der Höhe des Bruttonationaleinkommens seines Landes gefragt wurde, entgegnete er, in Bhutan orientiere man sich eher am Bruttonationalglück (vgl. Dorji 2008). Dieses Konstrukt war damals zwar – anders als heute, wo "the pursuit of Gross National Happiness" in Bhutan Verfassungsrang genießt (Art. 9, Abs. 1) – lediglich eine "intuitive Vision" des Königs (vgl. ebd.). Trotzdem problematisierte dieser eben hiermit – aus der Distanz einer majestätischen Ironie – die Voraussetzungen, auf denen die Frage des Interviewers beruhte. Denn die Gegenüberstellung von "Bruttonationalglück" und "Bruttonationaleinkommen" verdeutlicht, dass Letzteres nationalen Wohlstand auf äußere, materielle Indikatoren reduziert. Dem stellt der König ein Konzept gegenüber, das auch innere, nicht eindeutig messbare Indikatoren berücksichtigt.

Nun könnte man einwenden, dass ein höheres bzw. steigendes Bruttonationaleinkommen oder Bruttoinlandsprodukt auch ein Indikator für eine hohe Lebenszufriedenheit des betreffenden Volkes sei, weil diese eben ganz wesentlich auf einem hohen Standard bei den materiellen Rahmenbedingungen beruhe. Dies ist insofern nicht falsch, als natürlich eine ausgewogene Ernährung, hinreichende medizinische Versorgung und angemessene Wohnbedingungen auch für inneres, subjektives Glückserleben unverzichtbar sind.

Daraus lässt sich allerdings nicht der Schluss ziehen, dass ein beständig steigendes Bruttonationaleinkommen notwendigerweise beständig steigende Glücksgefühle in der Bevölkerung zur Folge haben muss. Ganz abgesehen davon, dass der dadurch generierte Reichtum in den westlichen Gesellschaften ungleich verteilt ist und somit nicht jeder gleichermaßen am wirtschaftlichen Wachstum partizipiert, zeigen Studien zur Lebenszufriedenheit, "dass eine Er-

höhung des Pro-Kopf-Einkommens ab einem bestimmten Niveau keinen weiteren Zuwachs an subjektiv empfundenem Wohlbefinden stiftet" (Paech 2012a: 5; vgl. Layard 2005).

Aus eben dieser Einsicht speist sich auch die heutige Konzeption des bhutanischen Bruttonationalglücks. Sie trägt zwar durchaus der Tatsache Rechnung, dass "Vermögen (...) notwendig" ist. Laut Karma Ura, der in der bhutanischen Hauptstadt Thimphu das Centre for Bhutan Studies leitet und dort die Forschungen zum Bruttonationalglück koordiniert, gilt dies aber "nur in dem Maße, wie es zu Freiheit von Not verhilft und den Menschen erlaubt, ein glückliches Leben zu führen". Dagegen sei die "Anhäufung von Vermögen" ein "leerer Wert, wenn alles menschliche Bemühen sich darauf konzentriert und wenig Raum für Freiheit (...) und Glück (...) bleibt" (Karma Ura 2010: 6).

Selbstzerstörerisches Wachstum

Die Tatsache, dass wirtschaftliches Wachstum und der damit einhergehende immerwährende "Konsumrausch", der ja schon in seinem Namen seine Wahnschaffigkeit andeutet, den Einzelnen ab einem bestimmten Punkt keinen Zugewinn an persönlichem Glück mehr bescheren, ist freilich nicht das einzige Problem dieser Art von Wohlstandskonzeption. Vielmehr zerstört dasselbe ungebremste Wachstum auf Dauer auch die materiellen Grundlagen, auf denen die bisherige relative Lebenszufriedenheit beruhte.

Dies wurde bereits 1972 von Meadows et al. in ihrer bahnbrechenden Studie zu den "Grenzen des Wachstums" anhand detaillierter Modellrechnungen nachgewiesen. In der vom Club of Rome, einer multinationalen Vereinigung hochrangiger Persönlichkeiten aus verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens, initiierten Untersuchung wurden verschiedene Szenarien der Interdependenz zentraler, global wirksamer sozioökonomischer Entwicklungen durchgespielt. So wurde etwa erforscht, wie sich Bevölkerungswachstum, Rohstoffabbau, Umweltverschmutzung, Nahrungsmittelversorgung, Energiebedarf oder auch der Landverbrauch gegenseitig beeinflussen.

Alle Szenarien führten zu dem Ergebnis, dass eine unveränderte Fortschreibung der bisherigen Wirtschafts- und Lebensweise innerhalb von 50 bis 100 Jahren einen Kollaps des Gesamtsystems, verbunden mit einem deutlichen Absinken des allgemeinen Lebensstandards, zur Folge hätte. Laut den Studienergebnissen wäre eine solche Entwicklung selbst im Falle verbesserter Geburtenkon-

trolle, einem intensivierten Umweltschutz und technischer Entwicklungen, die etwa zu einer optimaleren Nutzung der landwirtschaftlichen Ressourcen und der Rohstoffvorräte führen würden, kaum zu vermeiden gewesen.

Dieser Befund wurde auch in Folgestudien aus den Jahren 1992, 2004 und 2012, die neuere Entwicklungen berücksichtigten und zueinander in Beziehung setzten, bestätigt. Vor dem Hintergrund des fortschreitenden Klimawandels und des ungebremsten Raubbaus an den natürlichen Ressourcen zeichnen sich die Prognosen tendenziell sogar durch eine zunehmende Skepsis hinsichtlich eines möglichen Umsteuerns aus.

Wachstum und Nachhaltigkeit: ein Widerspruch in sich

Die Veröffentlichung der ersten Studie zu den "Grenzen des Wachstums" stand in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit der Ölkrise des Jahres 1973, die den westlichen Ländern die Vulnerabilität ihrer Wirtschaftsweise vor Augen führte. So fiel die Untersuchung durchaus auf fruchtbaren Boden. Sie leitete ein Umdenken ein, als dessen Leitbegriff sich das Ideal der "Nachhaltigkeit" herausrisskristallisierte. Für diese wiederum ist das Bemühen um eine schonendere und effizientere Nutzung der vorhandenen Ressourcen zentral. So hat die Studie insbesondere in der Recycling-Wirtschaft und beim Bemühen um einen sparsameren Umgang mit Energie wichtige Anstöße gegeben.

Aus heutiger Sicht sind die im Anschluss an die Studie entwickelten Nachhaltigkeitskonzepte jedoch auch ein Beleg für die Unverträglichkeit von Nachhaltigkeitsidealen und Wachstumsideal. So waren beispielsweise die Fischfarmen, mit denen die Überfischung der Meere eingedämmt werden sollte, anfangs ein wichtiger Baustein im Rahmen des geforderten nachhaltigeren Umgangs mit der Natur. Durch die Übertragung der Wachstumsmaximen auf diese Form der Fischzucht haben die Fischfarmen mittlerweile jedoch vielfach eine solche Größe erreicht, dass sie das Gegenteil des ursprünglich Bezweckten bewirken. So führen der Austritt der Fischexkreme aus den Farmen oder undichte Netze, die ganze Schwärme der gezüchteten Fischarten in die Umgebung entweichen lassen, zu einer empfindlichen Störung der Ökosysteme. Abgesehen davon hat das Zusammenpferchen Tausender von Fischen in engen Zuchtbecken natürlich nichts mit artgerechter Haltung zu tun.

Das Beispiel zeigt, dass das Modell des nachhaltigen Wachstums in sich widersprüchlich ist. Denn es geht dabei eben nicht um eine Abkehr von der bisher-

gen Wirtschaftsform. Angestrebt werden vielmehr Korrekturen, mit denen gerade der Fortbestand der wachstumsbasierten Ökonomie sichergestellt werden soll. Dies findet seinen Ausdruck auch in der Proklamierung eines "Green New Deal", durch den die immer wieder beschworene "Versöhnung von Ökonomie und Ökologie" realisiert werden soll.

Bezeichnend war in dieser Hinsicht auch der Umgang mit der jüngsten weltweiten Finanzkrise. Die deutsche Bundesregierung hat hierauf bekanntlich mit einem "Wachstumsbeschleunigungsgesetz" reagiert. Damit machte sie deutlich, dass Nachhaltigkeit zwar erwünscht ist, wo sie dem Wirtschaftswachstum dient, dass im Zweifelsfall aber ein nicht-nachhaltiges Wachstum einer nicht-wachstumsorientierten Nachhaltigkeit vorzuziehen sei.

So wurde zwar der ebenfalls als Konjunkturmaßnahme eingeführten Abwrackprämie durch die Etikettierung als "Umweltprämie" ein grüner Anstrich verpasst. De facto war die massenhafte Verschrottung fahrtüchtiger Autos, die durch energieintensiv produzierte, nicht notwendigerweise spritsparende Neuwagen ersetzt wurden, allerdings das genaue Gegenteil einer am Kriterium der Nachhaltigkeit orientierten Wirtschaftspolitik.

Der Konsumrausch als Nachhaltigkeitskiller

Das Postulat eines nachhaltigen Wachstums erweist sich vor diesem Hintergrund als Widerspruch in sich. Denn während ein nachhaltiges Wirtschaften im Interesse eines schonenden Umgangs mit den Ressourcen durchaus auch Wachstumspausen oder einen zumindest zeitweiligen Wachstumsrückgang in Kauf nehmen würde, ist für eine auf Wachstum fixierte Ökonomie jede Stagnation oder gar Rezession gleichbedeutend mit einer Wirtschaftskrise.

In sich widersprüchlich ist folglich auch das Verhalten von Bevölkerung und Regierungen in Staaten, die sich dem paradoxen Konstrukt eines "nachhaltigen Wachstums" verschrieben haben. Zwar wird die Einsparung von Ressourcen hier gefördert oder – wie im Falle der LED-Technologie – per Verbot der energieintensiveren Variante erzwungen. Die sich hieraus ergebenden umweltschonenden Effekte werden jedoch durch die Förderung des Konsums, der unverändert als zentrale Stütze der Wirtschaft gilt, konterkariert. Um nämlich die Bevölkerung zum Kauf immer neuer Produkte anzuregen, müssen diese entweder so konstruiert sein, dass sie nur eine begrenzte Zeit halten (Stichwort "Obsoles-

zenz"), oder es werden neuartige Produkte auf den Markt gebracht, deren Unverzichtbarkeit dann durch entsprechende Werbekampagnen suggeriert wird. Dieser Produktkreislauf widerspricht dem Nachhaltigkeitskriterium gleich in mehrfacher Hinsicht. Zum einen sind die Vergötterung des Neuen um seiner selbst willen und die Förderung der Wegwerfmentalität natürlich schon an sich alles andere als nachhaltig. Zum anderen wird aber auch bei den qualitativ neuen Produkten einseitig der Aspekt der Konsumförderung in den Vordergrund gestellt. Der durch sie entstehende zusätzliche Energieverbrauch wird dagegen kaum thematisiert. So werden auch objektiv überflüssige Produkte wie Laubbläser oder Alleskönnner-Küchengeräte mit Macht in den Markt gedrückt.

Die Konsumorientierung der Wachstumswirtschaft trägt folglich auch zur Verstärkung von Risiken bei, die dem Bemühen um einen schonenderen Umgang mit den vorhandenen Ressourcen ohnehin inhärent sind. Dabei handelt es sich insbesondere um die so genannten "Rebound-Effekte". Gemeint sind damit Entwicklungen, bei denen die durch technologische Innovationen erzielte effizientere Ressourcennutzung durch ein dem widersprechendes Konsumentenverhalten eingeschränkt, zunichte gemacht oder – als so genannter "Backfire-Effekt" – sogar ins Gegenteil verkehrt wird (vgl. Hänggi 2008: 81 ff.). Zu denken ist dabei etwa an die intensivere – weil kostengünstigere – Nutzung energieeffizienter Produkte (wie beispielsweise benzinsparender Autos) oder an die Verwendung des eingesparten Geldes für nicht-nachhaltige Ausgaben (wie beispielsweise einen Zweitwagen oder eine Fernreise).

Verstärkt werden derartige Verhaltenstendenzen durch die aus der Sozialpsychologie bekannte Neigung des Menschen, moralisches gegen unmoralisches Verhalten aufzurechnen. So hat etwa ein an der Universität Toronto durchgeführtes Experiment gezeigt, dass Probanden im Anschluss an den Kauf von Bio-Produkten in einer anschließenden Gruppensituation eher zu nicht-altruistischem oder gar betrügerischem Verhalten tendierten (vgl. Mazar/Zhong 2010). Übertragen auf die Bemühung um Nachhaltigkeit bedeutet dies, dass beispielsweise Fahrer eines umweltfreundlicheren Hybrid- bzw. Elektro-Autos oder Nutzer von Carsharing-Angeboten sich eher dazu berechtigt fühlen könnten, an anderer Stelle ein weniger nachhaltiges Verhalten an den Tag zu legen. Soweit es sich dabei um eine Konsumententscheidung handelt, kann der Gedanke, damit die heimische Wirtschaft zu fördern, sich also trotz aller moralischen

Fragwürdigkeit des Verhaltens doch immerhin als Konsumentenpatriot zu bewahren, das Gewissen noch zusätzlich beruhigen.

Dieser psychologische Mechanismus ist auch im Bereich der deutschen Energiepolitik zu beobachten. So dient hier die Erzeugung von Energie aus "erneuerbaren" Quellen als Legitimation für die Beibehaltung einer energieintensiven Lebensweise, die selbst alles andere als nachhaltig ist. Dies ist auch deshalb fatal, weil insbesondere die Windkraft das Nachhaltigkeitsversprechen, mit dem ihre Profiteure sie umkränzen, noch nicht einmal selbst erfüllt (vgl. die Einleitung zu diesem Band).

Der politische Nährboden der Wachstumsideologie

Als zusätzliches Hindernis für eine stärkere Verankerung des Nachhaltigkeitskriteriums im Alltag erweist sich die Tatsache, dass die politischen Entscheidungsträger zwar ständig vom mündigen Bürger reden, faktisch aber nicht an dessen Existenz glauben oder sie sogar fürchten. So versuchen sie das erwünschte Verhalten der Bevölkerung weniger durch Überzeugungsarbeit als vielmehr durch eine Zuckerbrot-und-Peitsche-Politik aus finanziellen Anreizen und Verboten zu erreichen. Für eine Problematisierung der oben beschriebenen, unbewusst ablaufenden Mechanismen wäre jedoch gerade die Förderung kritischer Selbstreflexion notwendig – die dann freilich auch eine Infragestellung der in sich widersprüchlichen politischen Vorgaben für gleichzeitig nachhaltiges und konsumfreudiges Verhalten der Bürger zur Folge haben müsste.

Bleibt die Frage, warum die Politik wider besseres Wissen so hartnäckig an der Wachstumsideologie festhält. Darauf gibt es drei Antworten. Die erste ist demokratietheoretischer Natur und betrifft die Logik von Wahlen in einer repräsentativen Demokratie. Ein Politiker, der hier das Schlagwort "Suffizienz" (vgl. Linz 2014) in den Mund nähme, also die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in unserem Verständnis von Wohlstand betonen und die Anhäufung materieller Güter um ihrer selbst willen problematisieren würde, müsste befürchten, damit seine Wahlchancen zu gefährden. Die Tatsache, dass er dies weiß, führt zu einer Bestärkung der Wählererwartungen durch entsprechende, den Status quo feiernde und patriotisch überhöhende Werbekampagnen.

Die Fixierung der Politik auf die Wachstumswirtschaft hat zweitens aber auch fiskalpolitische Ursachen. Denn der Staat ist für die Bewältigung seiner Aufgaben auf stabile Geldzuflüsse angewiesen, wie sie durch die beständige Ankur-

belung des Konsums zu generieren sind. (vgl. Seidl/Zahrnt 2012: 20 ff.). Dies gilt in besonderem Maße für den Bereich der Sozialversicherung, wo eine alternde Gesellschaft immer stärker auf staatliche Transferleistungen angewiesen ist. Drittens schließlich ist die Wachstumswirtschaft eng mit einem Verständnis von Arbeit verbunden, das diese einseitig als "Erwerbsarbeit" definiert. Dies liegt daran, dass Arbeit als festes Rädchen in die konjunkturelle Wachstumsspirale eingepasst ist: Konjunkturelles Wachstum führt zu steigenden Löhnen, diese fördern die Konsumbereitschaft, was wiederum die Produktion ankurbelt, usw. Der Kreislauf der Wachstumsökonomie legt die in ihr Agierenden damit auf eine Konzeption von Arbeit fest, bei der die Arbeitskraft wie ein zu veräußerndes Gut von dem Arbeitenden abgetrennt wird. Diesem entfremdeten Verständnis von Arbeit entspricht ein entfremdetes Verständnis von Glück, dessen Realisierung nur über die Anhäufung materieller Güter möglich erscheint.

Wege zu einer nachhaltigen Gesellschaft: Die ökonomische Ebene

Dies alles zeigt, wie weit der Weg wäre, wollte man auch in Deutschland ein dem bhutanischen Bruttonationalglück analoges Konstrukt einführen. Entsprechende Versuche müssten mit fundamentalen Änderungen verbunden sein. Diese hätten sowohl auf der im engeren Sinne ökonomischen als auch auf politisch-gesellschaftlicher Ebene zu erfolgen.

Was zunächst die ökonomische Ebene anbelangt, so müsste eine nachhaltige Wirtschaft sich hier an den folgenden Prinzipien orientieren:

- 1. Prinzip der Ressourcenschonung.** Eine nachhaltige Wirtschaft dürfte stets nur die Ressourcen verbrauchen, die für den jeweiligen Produktionszweck unbedingt erforderlich sind. Anti-Beispiel: die Vernichtung von Regenwald für die Produktion von Soja, mit dem dann Tiere gefüttert werden, die in Schlachthöfen in industriellen Massentötungsverfahren zu mundgerechten Häppchen verarbeitet werden. Nachhaltig wäre hingegen der Verzicht auf so produziertes Fleisch und der direkte Verzehr von Soja durch den Menschen. Hierfür müsste weit weniger Soja produziert werden, so dass kein weiterer Regenwald für den Anbau zerstört zu werden hätte.
- 2. Prinzip der Kreislaufwirtschaft.** Eine nachhaltige Wirtschaft müsste den Müll auf ein Minimum reduzieren. Dies wird zwar auch jetzt schon – u.a. mit diversen EU-Richtlinien – angestrebt. Dabei geht es jedoch stets nur um ein-

zelne Produkte. Stattdessen müsste grundsätzlich überall dort, wo die Wiederverwendung von Verpackungen oder die Umstellung auf ressourcenschonende Verpackungen möglich ist, dies auch zwingend vorgeschrieben werden. Es dürfte auch niemandem – wie dies heute etwa bei all den vielen Umsonstblättchen, Wurfsendungen und Werbegeschenken der Fall ist – gegen seinen Willen ein Produkt aufgezwungen werden.

3. **Prinzip der Solidität.** Es ist grundsätzlich eine lange Haltbarkeit von Produkten anzustreben. Die Erneuerung der Produkte ist nur dann vorzusehen, wenn – wie dies etwa bei modernen Kühlschränken der Fall sein kann – deren Nutzen für die Umwelt größer ist als der durch die Verschrottung zu erwartende Schaden.
4. **Prinzip der Regionalität.** Regionale, sozial und umweltschonend hergestellte Produkte sind so zu fördern, dass sie für die örtliche Bevölkerung attraktiver sind als Konkurrenzprodukte, die einen höheren Transportaufwand erfordern. Insbesondere Bio-Bauern, die heute durch die – hauptsächlich an der Größe der Anbaufläche ausgerichteten – Subventionspolitik der EU massiv gegenüber den großen Agrarbetrieben benachteiligt werden, müssten dabei eine größere Unterstützung erfahren.
5. **Prinzip der Suffizienz.** Bei der Produktion neuer Güter sollte deren faktische Notwendigkeit für den Alltag und nicht die Schaffung künstlicher Anreize im Vordergrund stehen. Der Konsum darf nicht um seiner selbst gefördert werden, sondern muss stets ein Mittel zum Zweck eines erfüllten Lebens sein.
6. **Prinzip der Solidarität.** Nicht alle müssen alles besitzen. Die jetzt schon vorhandenen Ansätze zu einer gemeinsamen Nutzung bestimmter Gebrauchsgegenstände sind gezielt zu fördern. Dabei ist allerdings darauf zu achten, dass eine solche "Sharing Economy" nicht selbst in jene Wachstumsspirale hineingerät, aus der sie ursprünglich Auswege aufzeigen wollte. Das Carsharing darf nicht zu einer Einschränkung des Nahverkehrs führen, das Couchsurfing nicht von Anbietern wie Airbnb als Geschäftsmodell instrumentalisiert werden, das die Wohnungsnot fördert und den Tourismus außer Kontrolle geraten lässt.
7. **Prinzip der Humanität.** Wirtschaftsformen, die auf der Ausbeutung anderer beruhen, fördern soziale Konflikte, Krieg und Armut. Dies ist nicht nur inhuman, sondern hemmt auch die Entwicklung nachhaltiger Wirtschaftsstrukturen. Ein Beispiel dafür ist der Export von Second-Hand-Kleidern nach Afrika, der den Aufbau einer einheimischen Textilindustrie behindert.

8. Prinzip der Naturverträglichkeit. Eine nachhaltige Wirtschaft betrachtet die Natur nicht nur unter dem Aspekt der wirtschaftlichen Nutzbarkeit. Sie schont sie deshalb nicht, um sie effektiver ausbeuten zu können, sondern weil sie auf der Einsicht aufbaut, dass ein harmonisches Miteinander von Mensch und Umwelt nicht nur die Natur schützt, sondern auch die Grundvoraussetzung für ein erfülltes Leben des Menschen ist.

Wege zu einer nachhaltigen Gesellschaft: Die politische Ebene

Auf der allgemeineren, politisch-gesellschaftlichen Ebene müssten die Veränderungen in die folgende Richtung weisen:

1. Veränderter Demokratiebegriff. An die Stelle einer repräsentativen müsste eine reflexiv-diskursive Demokratie treten, in der die Einzelnen durch basisdemokratische Verfahren unmittelbar an der Lösung der Probleme beteiligt würden. So könnten sie ein differenzierteres Problemverständnis entwickeln, was die Chance auf eine Einsicht in die Notwendigkeit von Veränderungen erhöhen würde.

2. Veränderter Arbeitsbegriff. Das derzeitige Sozialsystem führt zu einer doppelten Entmündigung und Entmutigung der Bürger. Ältere Menschen werden mit Verweis auf knappe Kassen mit würdelosen Taschengeld-Renten abgespeist. Und jüngere Menschen werden mit an Erpressung grenzenden Methoden in sozialversicherungspflichtige Erwerbsarbeit gedrängt, um eben diese Kassen zu füllen. Dies geht, wie oben erläutert, mit der Förderung eines sich selbst verstärkenden, umweltzerstörerischen Wachstumskreislaufs aus Arbeit, Produktion und Konsum einher.

Um diesen Kreislauf zu durchbrechen, ist folglich auch ein veränderter Arbeitsbegriff notwendig. Das enge, erwerbsförmige Verständnis von Arbeit müsste dabei durch einen erweiterten, bezahlungsunabhängigen Arbeitsbegriff ersetzt werden. Kindererziehung sowie häusliche Alten- und Krankenpflege würden dadurch endlich jene Anerkennung erfahren, die sie angesichts ihrer zentralen Bedeutung für die Gesellschaft verdienen.

Aktivitäten, die im Sinne von solidarischem Handeln oder von mehr Nachhaltigkeit wünschenswert sind, müssten dabei auch entsprechend gefördert werden. Beispiele hierfür sind etwa die im Freundeskreis organisierte Kinderbetreuung oder die "repair cafés", die sich mit ihrer Bemühung um die

Reparatur oder Wiederverwertung funktionsuntüchtiger Produkte der Obsoleszenz widersetzen.

In einer monetär strukturierten Gesellschaft wäre es freilich unerlässlich, dass eine solche Erweiterung des Arbeitsbegriffs auch auf materieller Ebene ihren Niederschlag fände. Dafür müsste der bisherige paternalistische Sozialhilfe-Ansatz, der die Erwerbslosen zu Bettlern degradiert bzw. sie – wie es im Rahmen der Hartz-IV-Gesetzgebung geschehen ist – unter den Generalverdacht der Arbeitsverweigerung stellt und sie in erzieherische Zwangsmaßnahmen drängt, zugunsten eines die kreative Eigeninitiative der Einzelnen unterstützenden Konzeptes überwunden werden. Vorstellbar wäre etwa, dass ergänzend zu einem die Grundbedürfnisse abdeckenden Grundeinkommen ein Anrecht auf Bonuszahlungen für Formen bürgerschaftlichen Engagements erworben werden könnte. Die Finanzierung könnte dabei über eine zusätzliche Besteuerung hoher Einkommen erfolgen.

3. **Veränderter Bildungsbegriff.** Notwendig wäre ferner eine Neuausrichtung der schulischen Bildung, die sowohl in ihrer äußeren Struktur (längeres gemeinsames Lernen, Abschaffung der Notengebung, Förderung von Gemeinschaftsprojekten) als auch auf der inhaltlichen Ebene (z.B. Krankenpflege als Unterrichtsfach, Praktika im pflegerischen und erzieherischen Bereich) sozialer ausgerichtet sein müsste. Daneben müsste Nachhaltigkeit im oben beschriebenen Sinne natürlich in allen Fächern ein zentraler Orientierungspunkt des Unterrichts sein – nicht im Sinne einzelner Themen, sondern im Sinne einer Haltung, die allen Unterrichtsgegenständen zugrundeliegt.

"Glück" als Staatsziel?

Ein Staat, der sich von einem auf äußerem, materiellem Wachstum beruhenden Bruttonationaleinkommen als zentraler Kennziffer für nationalen Wohlstand verabschieden und sich stattdessen am Beispiel des bhutanischen "Bruttonationalglücks" orientieren würde, sähe sich dabei allerdings einer sehr grundsätzlichen Frage gegenüber: Was ist "Glück"? Und: Darf der Staat diese Frage überhaupt stellen? Ist dies nicht ein unzulässiger Eingriff in die Privatsphäre der Menschen, der erste Schritt hin zu einem totalitären Staat?

Schauen wir uns hierfür noch einmal das Beispiel Bhutan an. Dort bekennt man sich laut Karma Ura zwar dazu, die Ermöglichung von Glück "als eine vorrangige Aufgabe staatlichen Handelns" anzusehen. Während in den westlichen Ländern

das Glück "eher als eine persönliche Angelegenheit" betrachtet werde, als "mögliches Nebenprodukt", das sich aus dem "hohe[n] Niveau an materiellen Gütern und an Konsum" ergebe, gehe man in Bhutan den umgekehrten Weg und frage zunächst danach, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, um das Glück der Menschen zu gewährleisten. Da man davon ausgehe, dass "Wohlfahrt nicht nur von materiellen Gütern, sondern auch von (...) spirituellem und emotionalem Wohlsein" abhänge, ergebe sich aus dem Leitbild des Bruttonationalglücks das allgemeine Ziel, "äußere und mentale Hindernisse aus dem Weg zu schaffen, die dem entgegenstehen" (alle Zitate aus Karma Ura 2010: 5 f.).

Auf der Ebene der "äußere[n] Hindernisse" werden in der Verfassung von Bhutan konkret die Bereiche der Gesundheit, der Bildung und des sozialen Friedens genannt. Hier sollen durch eine kostenlose Gesundheitsversorgung, eine allgemeine Schulbildung für alle bis zur 10. Klasse und die Verhinderung zu großer Einkommensunterschiede Hemmnisse für die Verwirklichung von Glück beseitigt werden (vgl. Pfaff 2011: 19). Das Verständnis der "mentale[n] Hindernisse" und der Wege zu ihrer Überwindung ergibt sich aus der Tradition der buddhistischen Philosophie, mit der die Kultur Bhutans eng verbunden ist.

Wie man sieht, bleibt die Definition dessen, was unter "Glück" zu verstehen sei, in der bhutanischen Verfassung absichtlich vage. Keinesfalls beansprucht der Staat, den Einzelnen vorzuschreiben, auf welchem Weg sie glücklich werden sollen. Er erlegt sich allerdings selbst die Pflicht auf, Hürden zu beseitigen, die ihnen bei der Verwirklichung ihrer je individuellen Glücksvorstellungen im Wege stehen könnten.

Damit erweist sich das Staatsverständnis, das sich aus dem bhutanischen Bruttonationalglück ergibt, als diametraler Gegensatz zum Selbstverständnis eines Staates, der sich am Bruttonationaleinkommen bzw. Bruttoinlandsprodukt und an der hierfür konstitutiven Wachstumswirtschaft orientiert. Gerade indem ein solcher Staat das Glück als Privatsache der Menschen betrachtet, die ihn nichts angeht, erschwert er im Endeffekt dessen Realisierung. Denn die Wachstumswirtschaft zwingt die Einzelnen, wie oben dargelegt, in eine Spirale aus entfremdeter Arbeit und kompensatorischem Konsum, die das genaue Gegenteil optimaler Voraussetzungen für das Erreichen individuellen Glücks darstellt. Ihre Überwindung ist daher nicht nur in ökologischer Hinsicht, sondern auch im Interesse der Ermöglichung eines glücklicheren Lebens der einzelnen Menschen erstrebenswert.

Literatur

- Hänggi, Marcel: Wir Schwätzer im Treibhaus. Warum die Klimapolitik versagt. Zürich 2008: Rotpunktverlag.
- Karma Ura: Die Entwicklungsstory von Bhutan. In: Fremuth, Michael L. / Kulessa, Manfred / Weiler Thomas (Hgg.): [Glückseligkeit des Drachens – die Philosophie des Glücks in Bhutan und anderswo](#) (Seminarreihe der Deutschen Bhutan Himalaya Gesellschaft), S. 5 – 11. Bonn 2010: Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Landesverband Nordrhein-Westfalen.
- Layard, Richard: Die glückliche Gesellschaft. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft. Frankfurt/Main und New York 2005: Campus.
- Linz, Manfred: Weder Mangel noch Übermaß. Über Suffizienz und Suffizienzforschung. Wuppertal 2014: Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie (Wuppertal Papers Nr. 145).
- Mazar, Nina / Zhong, Chen-Bo: [Do Green Products Make Us Better People?](#) In: Psychological Science 21 (2010), S. 494 – 498.
- Meadows, Donella / Meadows, Dennis / Randers, Jørgen / Behrens, William W.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 1972: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Meadows, Donella / Meadows, Dennis / Randers, Jørgen: Die neuen Grenzen des Wachstums. Die Lage der Menschheit: Bedrohung und Zukunftschancen. Stuttgart 1992: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Dies.: Limits to Growth: Grenzen des Wachstums. Das 30-Jahre-Update. Signal zum Kurswechsel (engl. 2004). Stuttgart 2006: Hirzel.
- Paech, Niko: Vom grünen Wachstumsmythos zur Postwachstumsökonomie. Warum weiteres wirtschaftliches Wachstum keine zukunftsfähige Option ist. In: Woynowski u.a., S. 2 – 11 (= Paech 2012a).
- Ders.: Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie. München 2012b: Oekom.
- Pfaff, Tobias: [Das Bruttonationalglück aus ordnungspolitischer Sicht](#) – eine Analyse des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems von Bhutan. Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten, Working Paper Series, Nr. 182, Juli 2011.

Randers, Jørgen: 2052. Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre. München 2012: Oekom.

Seidl, Irmgard / Zahrnt, Angelika (Hgg.): Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft. Marburg 2010: Metropolis.

Dies.: Abhängigkeit vom Wirtschaftswachstum als Hindernis für eine Politik in den "Limits to growth". Perspektiven einer Postwachstumsgesellschaft. In: Woynowski u.a., S. 15 – 29.

Woynowski, Boris u.a. (Hgg.): [Wirtschaft ohne Wachstum?](#) Notwendigkeit und Ansätze einer Wachstumswende. Freiburg (Brsg.) 2012: Institut für Forstökonomie (Arbeitsbericht 59 – 2012).

Bildnachweise

Cover: Paul Gauguin (1848 – 1903): Conversation (Les Parau Parau, 1891); Sankt Petersburg, Eremitage

Geld und Besitzdenken: Nicolas Poussin (1594 – 1665): Anbetung des Goldenen Kalbs (1663); London, National Gallery

Arbeit und Mehrwert: Georges Seurat (1859 – 1891): Der Straßenkehrer (1887/88); Rio de Janeiro, Museu da Chácara do Céu

Geistesgift Gier: Ausschnitt aus einem Gemälde von Marinus van Reymerswaele (1497 – 1567)

Der Gestank des Geldes: Marinus van Reymerswaele (1490 – 1546): Zwei Steuereintreiber; Warschau, Nationalmuseum

Das Gefängnis als Modell der Gesellschaft: Vincent van Gogh (1853 – 1890): Runde der Gefangenen (1890); Moskau, Puschkin-Museum

Die Freiheit des Rasenmähenden: Umberto Boccioni (1882 – 1916): La strada entra nella casa (Die Straße dringt in das Haus ein), 1911; Hannover, Sprengel Museum

Volks- oder Parteienherrschaft?: Ludwig von Elliott: Sitzung der Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche, 1848 (am Rednerpult: Robert Blum); Frankfurt am Main, Historisches Museum

Homo bestialis: Eastman Johnson (1824 – 1906): Child with Rabbit (Wikimedia commons)

Todessehnsucht und Tötungsauftrag: Albert Anker (1831 – 1910): Verwundeter Soldat (1870er Jahre); Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft

Inneres und äußeres Wachstum: Banana Republic: Buddhakopf in einem Park in Thailand (Fotolia)

Alle Bilder (soweit nicht anders angegeben) von Wikimedia commons