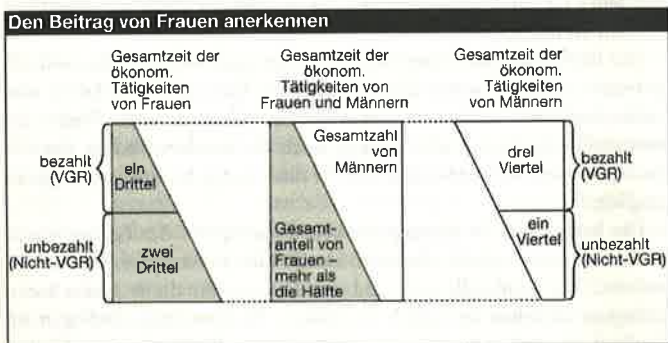


Einleitung

»Wer Schweine erzieht, ist ein produktives, wer Menschen erzieht, ein unproduktives Mitglied der Gesellschaft.« Das Problem, auf das der deutsche Nationalökonom Friedrich List mit diesem Bonmot vor über 150 Jahren aufmerksam machte (List 1959, S. 151), besteht heute unverändert fort. Auch heute noch gilt Kindererziehung und mit ihr all das, was traditionellerweise Frauen zu Hause für ihre Angehörigen tun, nicht als ökonomische Arbeit. Weder wird es entlohnt, noch taucht es in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung (VGR) auf.

Die Gesellschaft der Vereinten Nationen erhob denn auch das Thema »Aufwertung der Arbeit von Frauen« zum Schwerpunkt eines ihrer letzten *Berichte über die menschliche Entwicklung*. Auf dem Cover des Berichtes von 1995 findet sich untenstehendes Schaubild, das wie folgt zu interpretieren sei:

Von der Gesamtarbeitslast tragen Frauen mehr als die Hälfte. Von der gesamten Arbeitszeit der Männer entfallen drei Viertel auf bezahlte, auf dem Arbeitsmarkt geleistete Tätigkeiten, während nur ein Drittel der Arbeitszeit von Frauen für bezahlte Aktivitäten aufgewandt wird. Somit erhalten Männer den Löwenanteil an Einkommen und Anerkennung für ihren ökonomischen Beitrag, während der größte Teil der Frauenarbeit unbezahlt, nicht anerkannt und unterbewertet bleibt.



Die *Ausgangsfrage* der vorliegenden Untersuchung lautet, ob die unbezahlte Arbeit der Frau zu Hause ökonomische Arbeit darstellt und als

solche Anerkennung verdient. Die *Antwort*, welche die Untersuchung auf diese Frage gibt, besteht nicht in einem einfachen »ja« oder »nein«. Vielmehr unterscheidet sie zwischen verschiedenen Formen von »Hausarbeit«: zum Ersten, der Arbeit für einen selbst (Eigenarbeit), zum Zweiten, der Arbeit für den erwachsenen, gesunden Partner (Partnerarbeit) und zum Dritten, der Arbeit für Kinder, Kranke und Alte, die konstitutiv auf Fürsorge angewiesen sind (Familienarbeit). Nur *Familienarbeit* will sie als ökonomische Arbeit anerkannt, das heißt, entlohnt sehen. *Partnerarbeit* will sie durch den Abbau der Geschlechterrollenstereotype in private Arbeit und Eigenarbeit überführt sehen. Und *Eigenarbeit* betrachtet sie, da Erbringer und Nutznießer dieser Leistung ein und dieselbe Person sind, als etwas, das jenseits der Anerkennungsfragen steht, die mit dem ökonomischen Arbeitsbegriff verknüpft sind.

Man könnte meinen, das Unterfangen, eine philosophisch fundierte Antwort auf die Ausgangsfrage zu entwickeln, werfe keine besonderen Schwierigkeiten auf. Man müsse nur den *Arbeitsbegriff* klären, ein *gerechtigkeits*theoretisches Fundament für normative Fragen im Umgang mit Arbeit ausweisen und sich schließlich Einwänden gegen die Lohnforderung, wie dem der Pervertierung der *Liebe*, stellen.

Doch so einfach liegen auch hier die Dinge nicht. Es gibt so gut wie keine philosophische Literatur zur Frage der gerechten Anerkennung informeller Arbeit. Wer in dieser Frage weiterkommen will, muss interdisziplinär arbeiten und wirtschaftswissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und gesellschaftswissenschaftliche Literatur studieren. Er sieht sich mit dem Problem konfrontiert, ein Thema philosophisch erst salonfähig machen zu müssen.

Die Hoffnung, sich dabei wenigstens am gegenwärtigen Bestand allgemeiner philosophischer Überlegungen zu Gerechtigkeit, Arbeit und Liebe »bedienen« zu können, erwies sich zudem als eitel. Weder der handelsübliche Gerechtigkeitsansatz noch die handelsüblichen Begriffe von Arbeit und Liebe erwiesen sich für die Lösung der Ausgangsfrage als tauglich.

Die handelsübliche Konzeption von *Gerechtigkeit*, der Egalitarismus, bestimmt Gerechtigkeit relational, als die Gleichheit der einen mit den anderen: Niemand solle aufgrund von Dingen, für die er nichts kann, schlechter dastehen im Leben als andere. Zu Gerechtigkeitsfragen im Umkreis von Arbeit und Liebe hat dieser abstrakte Egalitarismus kaum etwas zu sagen. Aber dies ließe sich natürlich nachholen, das Hauptproblem lag woanders. Das Hauptproblem lag darin, dass bei näherer Betrachtung die Grundannahme des Egalitarismus nicht haltbar schien:

Gerechtigkeit ist nicht wesentlich relational, als die Gleichheit der einen mit den anderen zu fassen. Gerechtigkeit ist vor allem *nicht-relational*, als die Erfüllung absoluter Standards des menschenwürdigen Lebens für alle zu begreifen.

Der *Arbeitsbegriff* führt nach der Ermüdung der marxistischen Diskussion heute philosophisch ein Schattendasein. Die wenigen, meist lockeren Vorschläge, die man zur Fassung des Arbeitsbegriffes findet, sind für die Beantwortung der Frage nach der Anerkennung informeller Arbeit nicht geeignet. Man findet auf der einen Seite den Vorschlag, »Arbeit« als bezahlte Tätigkeit zu verstehen. Dieser Vorschlag bindet den Arbeitsbegriff affirmativ an die herrschenden ökonomischen Verhältnisse und will die Frage, die diese Untersuchung anleitet, erst gar nicht aufkommen lassen. Auf der anderen Seite begegnet man dem Vorschlag, »Arbeit« als mühevolleres, zweckrationales oder herstellendes Tun zu verstehen. Dieser Vorschlag setzt auf einen handlungstheoretischen oder anthropologischen Arbeitsbegriff, der für andere Fragen sinnvoll sein mag, aber für die Frage nach der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse nicht viel hergibt. Denn mühevolleres, zweckrationales oder herstellendes Tun findet sich in unserem Freizeitleben genauso wie in unserem Arbeitsleben. Alternativ zu diesen Vorschlägen entwickelt die vorliegende Untersuchung ein *institutionelles* Verständnis von »ökonomischer Arbeit«. Danach stellt jede Tätigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Leistungsaustausches ökonomische Arbeit dar und ist als solche anzuerkennen.

Von Ermüdung und nur zerstreuten, lockeren Neuanfängen kann in der philosophischen Diskussion um den *Liebesbegriff* nicht die Rede sein. Der Eifer, mit dem derzeit, insbesondere in der angelsächsischen Philosophie, um eine Bestimmung des besonderen Charakters von Liebesbeziehungen gefochten wird, erklärt sich sicher auch daraus, dass hier philosophisches Neuland zu erschließen ist. Die philosophische Tradition hat das Thema »persönliche Nahbeziehungen« nicht sonderlich ernst genommen. Sofern sich in der Unübersichtlichkeit des neuen Booms schon ein Liebesbegriff herauschält, handelt es sich um einen Begriff, der das altruistische Moment des Füreinander, des »um des anderen willen« betont. Der Liebende freue sich an der Freude des Geliebten, er leide an seinem Leid, und er tue, was er kann, um das gute Leben des Geliebten auch tätig zu befördern. Dieser altruistische Liebesbegriff verträgt sich schlecht mit Ansprüchen auf Anerkennung von Arbeit in Liebesbeziehungen. Die vorliegende Studie bemüht sich um einen nüchternen Zugang und stellt den Aspekt des eigeninteressierten Tausches in realen Liebesbeziehungen heraus. Als konstitutiv für den »Liebes-Aspekt« realer

Liebesbeziehungen erachtet sie auch nicht so sehr das altruistische Für-einander als das geteilte Miteinander, nicht so sehr das Tätigsein *für* den anderen als das Tätigsein *mit* dem anderen, nicht so sehr das Sich-Freuen *an* der Freude des anderen als das Sich-Freuen *mit* dem anderen. An die Stelle des ins Kurative verzerrten Liebesbegriffes lässt sie einen *dialogischen* Liebesbegriff treten.

Was als Frage nach der gerechten Anerkennung informeller Arbeit begann, wuchs sich damit zu einer Fundamentalopposition gegen die herrschende Lehrmeinung in drei verschiedenen Gebieten der Philosophie aus. Dem egalitaristischen Gerechtigkeitsansatz war ein nicht-relationaler Gerechtigkeitsansatz entgegenzusetzen. Dem affirmativen oder handlungstheoretischen Arbeitsbegriff war ein institutioneller Arbeitsbegriff entgegenzusetzen und dem kurativen Liebesbegriff ein dialogischer Liebesbegriff. Jedes dieser drei Unternehmen hätte ein Buch für sich verdient. Nun müssen sie sich in einem einzigen Buch den Platz untereinander teilen.

Die Untersuchung hat vier Teile. Der erste befasst sich mit Arbeit, der zweite mit Gerechtigkeit, der dritte führt Arbeit und Gerechtigkeit zusammen, und der vierte ist der Liebe gewidmet.

»Wer nicht arbeitet, soll nicht essen«: Das *Eröffnungskapitel* versucht die Klärung des mit Anerkennungsfragen intern verknüpften *ökonomischen Arbeitsbegriffes*. Die These des Kapitels ist, dass man es Tätigkeiten nicht natürlicherweise ansieht, ob sie ökonomische Arbeit darstellen oder nicht. Der Arbeitscharakter einer Tätigkeit hängt zum Beispiel nicht daran, ob sie mühsam und zweckrational oder selbstzweckhaft ist. Der Arbeitscharakter hängt vielmehr daran, ob die *Tätigkeit in den gesellschaftlichen Leistungsaustausch* eingelassen ist. Als »institutionell« kann man dieses Arbeitsverständnis bezeichnen, da die institutionelle Einbindung einer Tätigkeit über ihren Status als ökonomische Arbeit entscheidet. Die Konturen dieses 1993 von Friedrich Kambartel in »Arbeit und Praxis« eingeführten Arbeitsbegriffes präpariert das Kapitel heraus, indem es »ökonomische Arbeit« in einem Netz benachbarter Begriffe situiert: »Dienst«, »Kooperation«, »Surplus-Tätigkeit«, »geteilte Praxis«, »formale Praxis«, »materiale Praxis«, »Selbstverwirklichung«, »Selbstversorgung«, »Eigenarbeit« und »private Arbeit«. Die Begründung, warum der institutionelle Arbeitsbegriff tatsächlich genau diejenigen Tätigkeiten markiert, die gesellschaftlich-ökonomische Anerkennung verdienen, deutet dieses Kapitel nur an. Die Ausführung der Begründung kann erst nach dem Durchgang durch die gerechtigkeits-theoretischen Fundamente im siebten Kapitel erfolgen.

Das *zweite Kapitel* wendet sich, nun gewappnet mit einem Arbeitsbegriff, der Ausgangsfrage nach dem *Arbeitscharakter von Hausarbeit* zu. Hausarbeit unterliegt in unserer Gesellschaft zweierlei Arten der gesellschaftlichen Aufgabenteilung. Die erste Aufgabenteilung läuft entlang der Grenze zwischen den Geschlechtern, die zweite entlang der Grenze zwischen Singles und Dinks (»double income, no kids«) einerseits und Familientätigen andererseits.

Zwar lässt sich sowohl für die häusliche Arbeit am Partner als auch für die häusliche Arbeit am Kind, Kranken oder Alten (nicht aber für die häusliche Arbeit an einem selbst) nachweisen, dass es sich dabei um Arbeit im institutionellen Sinne handelt. Doch beruht der Arbeitscharakter von *Partnerarbeit* im Wesentlichen auf der diskriminierenden, geschlechtsspezifischen Zuweisung dieser Arbeit an Frauen. Mit der Überwindung der gesellschaftlichen Zuweisungspraxis verliert Partnerarbeit den Charakter ökonomischer Arbeit und wird zu Eigenarbeit oder privater Arbeit.

Für *Familienarbeit* gilt dies indes nicht. Geschlechtergerecht verteilte Familienarbeit ist immer noch in einen gesellschaftlichen Leistungsaustausch zwischen Familientätigen einerseits und Singles und Dinks andererseits eingebunden. Familientätige produzieren, indem sie Kinder großziehen und Alte sowie Kranke pflegen, *öffentliche Güter*, und dafür verdienen sie gesellschaftlich-ökonomische Anerkennung. Am augenfälligsten tritt der Öffentliche-Gut-Charakter von Familienarbeit in der umlagefinanzierten Rentenversicherung zutage. Singles und Dinks profitieren im Alter davon, dass die Kinder anderer ihre Renten mittragen.

Das Modell der Familiengerechtigkeit, für das diese Studie eintritt, verlangt denn zum einen den Abbau der Geschlechterrollenvorgaben für Partner- wie Familienarbeit, zum anderen die Entlohnung von Familienarbeit. Dieses *Lohn-für-Familienarbeit-Modell* unterscheidet sich deutlich von den beiden derzeit gängigen Hauptmodellen der Familiengerechtigkeit: dem feministischen Lohn-für-Hausarbeit-Modell, das alle Hausarbeit bezahlt sehen will, und dem etwa von André Gorz und Ulrich Beck propagierten Modell der Halbtagsgesellschaft, das Berufsarbeit auf den Umfang einer Halbtagsbeschäftigung reduziert und die unbezahlte Hausarbeit auf alle Gesellschaftsmitglieder gleichmäßig verteilt sehen will.

Das *dritte Kapitel* eröffnet den gerechtigkeits-theoretischen, zweiten Teil der Untersuchung. Der Mainstream der politischen Gegenwartphilosophie versteht »Gerechtigkeit« als Gleichheit und streitet sich in der sogenannten »Equality-of-What?«-Debatte nur noch darum, ob Gerechtigkeit, wie John Rawls meint, auf die Gleichheit der Grundgüter abzielt oder, wie Ronald Dworkin meint, auf die Gleichheit der Ressourcen oder,

wie Amartya Sen meint, auf die Gleichheit der Funktionsfähigkeiten oder, wie Richard Arneson und Gerald Cohen meinen, auf die Gleichheit der Chancen zur Erlangung von Wohlergehen.

Die These des Kapitels ist, dass *Gleichheit gar nicht Ziel der Gerechtigkeit* ist. Die Anziehungskraft der egalitaristischen Gerechtigkeitsintuition beruht vor allem auf einer Verwechslung von »Allgemeinheit« mit »Gleichheit«. Die elementaren Standards der Gerechtigkeit fordern menschenwürdige Lebensbedingungen für alle. So soll jeder Mensch Zugang zu Nahrung, Obdach und medizinischer Grundversorgung haben. In jedem menschlichen Leben soll Raum sein für private wie politische Autonomie, Individualität und persönliche Nahbeziehungen. Zudem soll sich jeder Mensch in der Gesellschaft, in der er lebt, als »einer von uns«, als sozial zugehörig fühlen können. Diese Standards geben absolute Schwellenwerte vor, die allerdings noch kulturspezifisch zu konkretisieren sind.

Wenn nun ein Mensch unter Hunger oder Krankheit leidet, ist ihm zu helfen, weil Hunger und Krankheit für jeden Menschen schreckliche Zustände sind, und nicht deswegen, weil es anderen schließlich besser geht als ihm. Die Gleichheitsrelation, die sich einstellt, wenn allen Hilfsbedürftigen geholfen ist und alle tatsächlich menschenwürdig leben können, ist nichts als das Nebenprodukt der Erfüllung der absoluten Gerechtigkeitsstandards für alle. »Gleichheit« sitzt hier auf »Allgemeinheit« auf. Der Egalitarismus irrt, wenn er Gleichheit zum Ziel von Gerechtigkeit erhebt.

Vorbereitet wird der Verwechslungsvorwurf in diesem Kapitel durch eine detaillierte Analyse des Gleichheitsbegriffes – deskriptive und normative, redundante und eigentliche, numerische und proportionale Gleichheit werden unterschieden – sowie durch eine Charakterisierung des Grundmusters egalitaristischer Gerechtigkeits-theorien: Der Egalitarismus kombiniert in der Regel als pluralistischer Egalitarismus ein Gleichheitsprinzip bezüglich unverdienter Lebensaussichten mit einem Prinzip der Wohlfahrtssteigerung und nimmt moderaterweise im Konfliktfall »Gleichheit versus Wohlfahrt« Abstriche an Gleichheit um einer größeren Wohlfahrt für alle willen hin.

Neben dem zentralen Vorwurf der Verwechslung von »Allgemeinheit« mit »Gleichheit« erhebt das Kapitel drei weitere Einwände gegen den Egalitarismus: den Einwand der Inhumanität, den Einwand der Unterschätzung der Komplexität unserer Verteilungskultur und den pragmatischen Einwand der Nichtumsetzbarkeit.

Will man den Egalitarismus nicht nur zurückweisen, sondern auch verstehen, warum er einen so starken Appeal hat, dann muss man die Rolle, die Gleichheit selbst noch in einem nonegalitaristischen Gerechtigkeitsan-

satz spielt, offen legen. Man muss etwa zeigen, dass das unter Egalitaristen beliebte Beispiel der Mutter, die einen Kuchen unter ihren Kindern verteilt und (es sei denn, es gibt besondere Gründe) jedem Kind ein gleich großes Stück Kuchen zukommen lässt, Gleichheit nicht als Ziel von Gerechtigkeit ausweist. Das Kapitel endet mit diesem Versuch, das, was für den Egalitarismus zu sprechen scheint, nonegalitaristisch einzuholen.

Ansätze zu einer nonegalitaristischen oder *humanistischen* Gerechtigkeits-theorie finden sich bei Avishai Margalit und Michael Walzer. Das *vierte Kapitel* ist Margalits Entwurf einer *Decent Society* (1996) gewidmet. Die Stärke von Margalits Ansatz besteht in seiner phänomenologisch sensiblen Erkundung der elementaren Erfordernisse der Gerechtigkeit oder des »Anstandes« (»decency«), wie er sie nennt, oder der »allgemeinen Gerechtigkeit«, wie man sie mit Aristoteles nennen könnte.

Die Stärke von Michael Walzers *Spheres of Justice* (1983), die Thema des *fünften Kapitels* sind, liegt dagegen in der plastischen Modellierung der Vielfalt nicht-elementarer Standards der »Verteilungsgerechtigkeit«, wie er sie nennt, oder der »besonderen Gerechtigkeit«, wie man sie mit Aristoteles nennen könnte. Von Walzer kann man zum Beispiel lernen, dass das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit nicht nur ein Prinzip ist, sondern mindestens drei Prinzipien umgreift: das der Anerkennung von Verdienst, das der Kompensation besonderer Härten und das der Gewährung von Tauschfreiheit.

Wer für die Abkehr vom Gleichheitsideal in der politischen Philosophie argumentiert, setzt sich dem Verdacht aus, eine im politischen Spektrum als *rechts* einzuordnende Position zu beziehen. Die drei Kapitel des gerechtigkeits-theoretischen Teils treten diesem Verdacht entgegen, indem sie strikt zwischen der Begründungsebene und der Ebene praktischer Konsequenzen unterscheiden. Ein nonegalitaristischer Gerechtigkeitsansatz misst Gleichheit auf der Begründungsebene keinen zentralen Eigenwert zu. Auf der Ebene praktischer Konsequenzen kann ein nonegalitaristischer Gerechtigkeitsansatz jedoch sogar auf mehr Gleichheit hinauslaufen als ein egalitaristischer. Man denke zum Beispiel an wirtschaftsliberale Interpretationen des Rawls'schen Differenzprinzips, die im Namen von Wohlfahrtssteigerung krasse Einkommensunterschiede rechtfertigen. Wer dem »Sozialabbau« das Wort reden will, kann dies damit sowohl auf einer egalitaristischen als auch auf einer nonegalitaristischen Grundlage tun. Die vorliegende Untersuchung will dem Sozialabbau nicht das Wort reden. Sie tritt, im Gegenteil, in ihren konkreten Forderungen in Sachen Arbeit für einen Ausbau des Sozialstaates ein.

Der dritte Teil der Untersuchung macht den humanistischen Gerech-

tigkeitsansatz für normative Fragen im Umgang mit Arbeit fruchtbar. Das **sechste Kapitel** begründet das *Recht auf Arbeit* aus dem elementaren *Recht auf soziale Zugehörigkeit*. Eine *Arbeitsgesellschaft* ist eine Gesellschaft, in der soziale Zugehörigkeit wesentlich daran geknüpft ist, dass man seinen Arbeitsbeitrag leistet. Wir leben in einer Arbeitsgesellschaft. Das Recht auf soziale Zugehörigkeit nimmt bei uns die Form eines Rechtes auf Arbeit an.

Das **siebte Kapitel** buchstabiert die vier normativen Grundlagen der Forderung nach *Anerkennung von Arbeit* aus. Die erste und wichtigste ist wiederum das Menschenrecht auf soziale Zugehörigkeit, das in Arbeitsgesellschaften nicht nur die Form eines Rechtes auf Arbeit annimmt, sondern auch die Form eines Rechtes auf Anerkennung von Arbeit. Wer in einer Arbeitsgesellschaft seinen vollen Arbeitsbeitrag leistet, aber behandelt wird, als arbeite er gar nicht, wird sozial ausgeschlossen. Das Recht auf Anerkennung von Arbeit ist nur die andere Seite des Rechtes auf Arbeit. In einer Arbeitsgesellschaft tangiert die Nicht-Anerkennung von Familienarbeit die Menschenwürde. Die Lohnforderung für Familienarbeit ist ein Gebot des Anstandes und nicht nur der Verteilungsgerechtigkeit. Die Verteilungsgerechtigkeit kommt erst dort ins Spiel, wo es um die Bestimmung der Lohnhöhe geht. Der verteilungsgerechte im Unterschied zum bloß anständigen Lohn bemisst sich an drei Standards: den Standards der Anerkennung von Verdienst, der Kompensation harter Arbeit und der Gewährung von Tauschfreiheit.

Das **achte Kapitel** wendet sich der Frage nach der Begründbarkeit eines garantierten, von Arbeit wie Arbeitswilligkeit unabhängigen *Grundeinkommens* zu. Die bislang hochkarätigste Begründung der Grundeinkommensforderung stammt von dem Ressourcenegalitaristen Philippe Van Parijs. Der Van Parijs'sche Grundgedanke ist, dass Menschen, die wie Arbeitslose oder Familienfrauen auf die knappe Ressource Arbeitsplatz verzichten (müssen), eine Verzichtsprämie zusteht. Das Hauptproblem der Begründung des Grundeinkommens als »Arbeitsplatzrendite« ist, dass sie der Dimension sozialer Zugehörigkeit in der Arbeitsgesellschaft nicht gerecht wird und so ein Beispiel für die Inhumanität egalitaristischer Gerechtigkeitstheorien abgibt. Das Van Parijs'sche Grundeinkommen fungiert, wie André Gorz es einmal ausgedrückt hat, als »Lohn zur Ausgrenzung aus der Gesellschaft« (1989, S. 291). Eine Arbeitsgesellschaft muss stattdessen das Recht auf Arbeit (nötigenfalls über Arbeitszeitverkürzung) und auf Anerkennung von Arbeit verwirklichen.

Diese Kritik ist nicht als grundsätzliche Absage an die Grundeinkommensoption zu verstehen. Die Arbeitsgesellschaft ist eine *historische Er-*

scheinung. Es sind Umstände denkbar, die den Übergang zu einer Nacharbeitsgesellschaft angezeigt sein lassen. Doch dürften diese Umstände hier und heute noch nicht vorliegen.

Der vierte und letzte Teil der Untersuchung konfrontiert das entwickelte Modell der Familiengerechtigkeit mit dem wohl stärksten Einwand gegen dieses Modell. Dieser Einwand lautet auf *Pervertierung der Liebe* durch das Eindringen des ökonomischen Do-ut-des-Denkens in persönliche Nahbeziehungen. Die Liebe schenke und frage nicht, was sie zurückbekommt. Wenn die Liebe anfangs zu fragen, was sie zurückbekommt, sei das Ende der Liebe nicht mehr weit. Dann herrsche bald überall die Kälte und Berechnung des eigeninteressierten Tausches. Philosophisch aufgerüstete Varianten dieses Einwandes haben Michael Walzer, Elizabeth Anderson und Hugh LaFollette vorgetragen.

Das **neunte Kapitel** begegnet den vorwiegend intuitiven Bedenken von Michael Walzer in seiner Sphärentheorie der Gerechtigkeit, das **zehnte Kapitel** den differenzierteren Ausführungen von Elizabeth Anderson über Eheverträge, Leihmutterchaft und Prostitution in ihrem Buch *Value in Ethics and Economics* (1993) und das **elfte Kapitel** dem systematischen Ansatz von Hugh LaFollette in seinem Werk *Personal Relationships* (1996).

Gemeinsam ist diesen drei Ansätzen, dass sie *Liebe* monologisch-altruistisch verstehen, als Freude an der Freude des anderen, als Sorge für das Wohl des anderen, und so das für Liebe wesentlichere Moment *geteilten Empfindens und Tuns* verfehlen. Gemeinsam ist den drei Ansätzen außerdem, dass sie das altruistische Füreinander auf alles ausdehnen, was Liebende im Alltag mit- oder füreinander und gegebenenfalls noch für die Allgemeinheit tun, als könnten Liebende nicht auch noch »ganz normal« miteinander und mit der Allgemeinheit umgehen, etwa wenn es um den Abwasch oder die Kinderbetreuung geht. Liebende sind keine Engel. Die Unterschlagung des Aspektes des *eigeninteressierten Tausches* in Liebesbeziehungen ist nicht nur ungerecht gegenüber denen, die Leistungen einbringen, sie ist auch ungerecht gegenüber denen, die als Alte, Kranke und Kinder konstitutiv auf diese Leistungen angewiesen sind. Die »Distanz professionalisierter Sorge« hat, wie Friedrich Kambartel in »Arbeit und Praxis« sagt, auch Vorzüge gegenüber der »Abhängigkeit von opferbereiter bloßer Barmherzigkeit« (1993, S. 247). Oder, mit Bertolt Brecht gesprochen:

Es ist unheimlich, in einem Land zu sein, wo Sie davon abhängen, ob einer so viel Nächstenliebe aufbringt, dass er Ihretwegen seine eigenen Interessen aufs Spiel setzt. Sie sind sicherer in einem Lande, wo's keine Nächstenliebe braucht, damit Sie kuriert werden. (*Flüchtlingsgespräche* 1967, S. 1472)