

## DETERMINISMUS UND FREIHEIT

### ZUR AUTONOMIE DES SOLIDARISCHEN SUBJEKTS IN EINER WELT DER «SACHZWÄNGE»

Von Sachzwängen regiert scheinen wir uns in der Geschichte zu bewegen wie die Marionetten der Augsburger Puppenkiste. Zu früheren Zeiten an den Fäden eines allmächtigen Gottes hängend treiben uns nun die Fäden des allmächtigen Sachzwangs um. Ein Beispiel dafür aus meinem Fach der Ökonomie ist die öffentliche Debatte um den Wirtschaftsstandort Deutschland: Der Sachzwang Globalisierung des Marktes erzwingt die Wettbewerbsfähigkeit des Standortes Deutschland. Der Sachzwang Wettbewerbsfähigkeit nötigt dazu, die Produktionskosten zu senken. Die Senkung der Produktionskosten sind vor allem über den Abbau der Belastungen der Unternehmen einzuschränken. Der teure Sozialstaat fesselt die Marktkräfte. Die Marktkräfte aber müssen frei sein. Das ist der Sachzwang des Marktes.

Friedrich von Hayek führt uns direkt in die Problematik des Marktes und in die Kapitalismuskritik mit folgender Bemerkung ein:

Ich bin damit einverstanden, daß jeder Irrtum dem Fortschritt des Wissens dient, und Marx ist offensichtlich reiner Irrtum ...

Marx wußte nichts von der Signalfunktion des Preissystems. Er war unfähig zu verstehen, wie ein Prozeß selektiver Evolution eine selbstgesteuerte Ordnung hervorbringen kann.<sup>1</sup>

Ein solches Wort enthüllt uns nichts über Marx, sondern nur etwas über Hayek selbst. Wenn Hayek behauptet «Marx ist offensichtlich reiner Irrtum», dann irrt er sich gewaltig, und zwar nicht nur gegenüber Marx. Eine solche Aussage wäre in jedem Falle falsch, ganz gleich, über welchen Denker sie getroffen würde.

<sup>1</sup> Interview von Diego Pizano (ohne Datum und Ort; dem Inhalt nach wurde es zwischen 1981 und 1989 gemacht).

Hayek behauptet außerdem, das zentrale Problem von Marx sei es, nicht begreifen zu können, «wie ein Prozeß selektiver Evolution eine selbstgesteuerte Ordnung hervorbringen kann». Mit dieser Bemerkung aber gibt er zu erkennen, daß er Marx überhaupt nicht verstanden hat.

Das gesamte denkerische Bemühen von Karl Marx zielt geradezu darauf, zu erklären, wie der Prozeß selektiver Evolution eine selbstgesteuerte Ordnung hervorbringt, um dann zu analysieren, um welche Art von Ordnung es sich dabei handelt. Alle Marxsche Analyse dreht sich gerade um das Problem, von dem Hayek behauptet, daß es bei Marx gar nicht vorkommt. Offensichtlich kennt Hayek Marx nicht.

Das Problem von Marx, das zugleich auch Hayek betrifft, ist immer noch unser Problem. Es beherrscht seit Adam Smith das Wirtschaftsdenken. Es wird uns durch die Wirklichkeit des kapitalistischen Systems aufgezwungen. Alles wirtschaftlich-soziale Denken der Moderne kreist um dieses Problem.

Warum sollten wir denn dann noch an Marx anknüpfen? Den entscheidenden Grund für die Notwendigkeit, daß wir uns mit Marx auseinandersetzen sollten, sehe ich darin, daß Marx auf das Problem der selbstgesteuerten Ordnung eine Antwort gibt, die sich von der Antwort der bürgerlichen Tradition erheblich unterscheidet. Was Karl Marx zu diesem Problem sagt, gewinnt heute wieder eine geradezu unerhörte Aktualität. Es geht mir hier und jetzt nicht darum, Marx gegen seine Verächter zu verteidigen oder gar zu rechtfertigen. Mir liegt vielmehr daran, seine Lösungsvorstellung im heutigen Kontext neu zu reflektieren, und zwar deshalb, weil wir auf seine Vorarbeiten für die Suche nach der Lösung unserer heutigen Probleme nicht verzichten können. Diesen Versuch einer Neu-reflexion will ich in drei Schritten vornehmen: Erstens werde ich die herrschende Ordnung als das Ergebnis einer Unordnung reflektieren, sodann über die Ethik nachdenken, die sich aus dieser Unordnung ergibt, um schließlich drittens einige Universalkriterien des Handelns aufzuzeigen.

Spätestens seit David Hume greift die Überzeugung um sich, daß alles menschliche Handeln fragmentarisch ist. Hume behauptet, das Problem des menschlichen Handelns sei nicht der Egoismus im moralischen Sinne, sondern der fragmentarische Charakter, der alles menschliche Handeln bestimmt. Das fragmentarische Handeln des Menschen gibt zu verstehen, daß der Mensch keine apriorische Ordnung als gegeben annehmen kann. *A priori* ist er vielmehr einer Unordnung ausgeliefert. Folglich haben wir zu klären, wie Ordnung überhaupt geschaffen werden kann, wenn das Handeln *a priori* fragmentarisch ist.

Hier stoßen wir auf ein zentrales Problem des entstehenden Kapitalismus. Dieser beseitigt den Feudalismus und verzichtet bewußt darauf, eine andere wirtschaftlich soziale Ordnung zu begründen und zu entwerfen. Zwar entsteht dennoch eine solche Ordnung, aber sie ist nicht mehr durch intentionales Handeln konstituiert.

David Hume und besonders die schottische Moralphilosophie fördern daher ein Denken, das sich mit den nicht-intentionalen Effekten des menschlichen Handelns beschäftigt. Zunächst deutet man die gesellschaftliche Ordnung als eine prästabilisierte Ordnung. Dann aber, seit Adam Smith, kommt man mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die Ordnung aus dem fragmentarischen Handeln selbst entsteht, und zwar als Ergebnis von nicht-intentionalen Effekten. Das ist der Grund, warum Smith von einer «unsichtbaren Hand» spricht, welche die gesellschaftliche Ordnung bewirkt. Die These von Adam Smith führt dazu, den Markt als selbstgesteuerten Mechanismus, als «Marktautomatismus» zu beschreiben. Sofern im Markt all die fragmentarischen Handlungen der Einzelnen zusammenfließen, bringt der Automatismus des Marktes – das heißt: seine Fähigkeit zur Selbststeuerung – eine wirtschaftlich-soziale Ordnung hervor. Diese Ordnung muß daher nicht politisch durchgesetzt oder hervorgebracht werden. Die Funktion der Politik besteht vielmehr nur darin, dafür zu sorgen, daß die fragmentarisch orientierten Einzelinteressen geregelt aufeinander stoßen, damit auf nicht-intentionale Weise eine wirtschaftlich-soziale Ordnung entsteht. Folglich haben sich die Einzelinteressen in den Markt zu integrieren und auf dem Markt zu artikulieren. Die Sicherung des Zusammenspiels der Einzelinteressen leistet das bürgerliche Recht. Es si-

chert eine Rechtsordnung, innerhalb derer eine wirtschaftlich-soziale Ordnung als Ergebnis der nicht-intentionalen Effekte des intentionalen fragmentarischen Handelns entstehen kann. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung wird also nicht durch gezieltes politisches Handeln hervorgebracht. Sie ist vielmehr das Ergebnis der politischen Sicherung einer Marktordnung, innerhalb derer aus dem Konflikt – das heißt der Konkurrenz – von fragmentarischen Einzelinteressen die wirtschaftlich-soziale Ordnung hervorgeht. Aus diesem Grunde genügt es, wenn das Recht ein formales Recht ist. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung aber kann einer «Eigengesetzlichkeit» folgen. Es entsteht auf der einen Seite die Staatsräson, auf der anderen die Markträson.

Unter solchen Erkenntnisvoraussetzungen entwickelt Karl Marx sein Denken. Grundsätzlich teilen auch wir noch mit ihm die gleiche Erkenntnislage. Wie aus fragmentarischen Eigeninteressen, die im Wettbewerb aufeinanderstoßen, eine wirtschaftlich-soziale Ordnung entstehen kann, das ist auch für uns heute die entscheidende Frage, die wir zu beantworten haben.

Marx betrachtet diese Frage vor allem unter zwei miteinander verbundenen Gesichtspunkten. Auf der einen Seite geht es um die Mechanismen, durch welche eine gesellschaftliche Ordnung hergestellt wird. Auf der andern Seite geht es darum, festzustellen, welche Art von Ordnung aus dem Zusammenstoß der fragmentarischen Eigeninteressen überhaupt hervorgehen kann. Marx leistet also genau das Gegenteil von dem, was Hayek in dem zu Anfang wiedergegebenen Zitat behauptet. Das Problem einer durch den Markt hervorgebrachten Ordnung ist überhaupt das Zentralproblem von Marx.

Den Mechanismus, durch den die wirtschaftlich-soziale Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft entsteht, bezeichnet Marx als Gesetz. Marx spricht von Gesetzen, die sich «hinter dem Rücken» der Handelnden durchsetzen. Diese Gesetze der wirtschaftlich-sozialen Ordnung stehen zwar in keinem Gesetzbuch, sind aber Folgen des bürgerlichen Rechts. Die Gesetze sind der Ausdruck von nicht-intentionalen Effekten des intentionalen Handelns. Die Gesetze wirken auf den Handelnden selbst zurück und üben auf ihn einen Zwang aus. Im strikten Sinne handelt es sich um Sachzwänge, die ihrerseits dazu zwingen, jene Ordnung anzuerkennen, die durch diese Gesetze bestimmt ist. Es handelt sich um Zwangsge-

setze, die effektiv dazu verurteilen, sich ihnen unterzuordnen. Diese Verurteilung aber ist von anderer Art als die Verurteilung wegen Vergehens gegen das bürgerliche Recht. Wer sich gegen das bürgerliche Recht vergeht, sieht sich der Justizverwaltung gegenüber, die ihn zu Gefängnis oder auch zum Tode verurteilen kann. Wer sich aber gegen die Gesetze vergeht, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, verliert seine Existenzbedingungen. Auch diese Gesetze verurteilen also zum Tode. Aber das Todesurteil wird nicht durch irgendeinen Justizapparat ausgesprochen, sondern folgt aus der Wirklichkeit selbst. Das Todesurteil ist das Ergebnis der Situation und nicht der positive oder negative Urteilspruch einer juristischen Instanz. Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Marx zitiert in diesem Zusammenhang Shakespeare: «Ihr nehmt mir mein Leben, wenn ihr die Mittel nehmt, wodurch ich lebe.»

Marx analysiert also die sich selbst regulierende Ordnung des Marktes, das Ergebnis des Marktautomatismus, jene Ordnung, die als nicht-intentionaler Effekt des intentionalen Handelns entsteht und die durch Gesetze beherrscht wird, welche selbst nicht-intentionale Effekte des Handelns sind. Aus den im Markt entstehenden Sachzwängen ergibt sich diese Ordnung von selbst. Marx drückt dies auf folgende Weise aus:

Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend.<sup>2</sup>

Aber der Markt bringt nicht nur Zwangsgesetze hervor, der Markt und sein Entstehen selbst sind die Folgen eines Zwangsgesetzes:

Das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozeß und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eigenen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, daß ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen.<sup>3</sup>

Indem sich die Handelnden atomistisch – also fragmentarisch – verhalten, schaffen sie unvermeidlich die «allgemeine Warenform», das heißt den Markt. Und indem sie sich im Markt verhalten, schaf-

2 K. Marx, Das Kapital I, MEW, Bd. 23, 286.

3 Marx, op. cit. 107f.

fen die Handelnden jene Gesetze, die sich hinter ihrem Rücken durchsetzen. Das eine folgt aus dem anderen. Und beide Unvermeidlichkeiten haben ihre Grundlage in den nicht-intentionalen Effekten des intentionalen Handelns. Das bürgerliche Recht schafft nicht das atomistische Individuum, sondern bestätigt und legalisiert es.

So entsteht nach Karl Marx der Sachzwang Markt, und innerhalb des Marktes wirken sich die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, als Sachzwänge aus. Da man sich den Sachzwängen unterwirft, entsteht eine Ordnung, deren Gesetze eben diese Sachzwänge sind. Dies ist dann der sich selbst regulierende Markt. Er gehorcht Gesetzen, die sich als nicht-intentionale Effekte aus dem Handeln ergeben, das im Markt geschieht.<sup>4</sup>

Marx analysiert diese so entstehende Ordnung und fragt nach deren Konsequenzen. Er bestreitet also nicht, daß der Markt eine Ordnung hervorbringt, sondern fragt nach den Konsequenzen, die eine durch den Markt hervorgebrachte Ordnung hat.

Seine Antwort lautet, daß die durch den Marktautomatismus hervorgebrachte Ordnung die Tendenz hat, die Grundlagen des menschlichen Lebens selbst zu zerstören. Heutzutage kann man häufig den Satz hören: Zwei Gefahren bedrängen die Menschheit – die Unordnung ... und die Ordnung. Marx sieht die Gefahr vor allem in der Ordnung, und zwar in der Ordnung, die aus Reaktionen gegen die Unordnung entsteht. Das ist für ihn die kapitalistische Ordnung. Marx faßt diese Gefahr folgendermaßen zusammen:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.<sup>5</sup>

Die Ordnung selbst kann sich zerstörerisch auswirken, wenn sie den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur unterbricht.

Der Mensch ist ein Naturwesen, das durch den Stoffwechsel mit der Natur lebt. Den Stoffwechsel zu unterbrechen, dies bedeutet

4 Elmar Altvater ist einer der wenigen Wissenschaftler, die diese Beziehungen analysieren. Vgl. E. Altvater, Die Zukunft des Marktes. Ein Essay über die Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des «real existierenden Sozialismus», Münster 1991. E. Altvater, Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisation, ökologische Gefährdung – der Fall Brasilien, Hamburg 1987.

5 Marx, op.cit. I, 528–530.

den Tod des Menschen. Die Orientierung an Marktkriterien aber abstrahiert nicht nur von diesem Lebenszusammenhang, sondern droht geradezu mit seiner Unterbrechung und macht aus dieser Drohung ihr wesentliches Ordnungskriterium. Diese Drohung muß effektiv sein, um die Ordnung sichern zu können<sup>6</sup>.

Nach Marx ergibt sich also ein dreifacher Sachzwang. Er äußert sich jeweils in Gesetzen, die sich hinter dem Rücken des Handelnden aufzwingen. Da sind einmal die Warenbeziehungen; sie zwingen sich dem atomistisch Handelnden auf, weil sie allein die Möglichkeit schaffen, die Arbeitsteilung zu koordinieren. Zum andern lassen diese Warenbeziehungen Gesetze entstehen, die ein nicht-intentionaler Effekt des fragmentarischen Handelns in diesem Markt sind und die die wirtschaftlich-soziale Ordnung hervorbringen. Zum dritten aber bringt diese Ordnung wiederum nicht-intentionale Effekte hervor, die die Quellen des Reichtums und damit die Quellen des Lebens – sowohl die des Menschen als auch die der Natur – untergraben. Die Ordnung wirkt zerstörerisch, weil sie an abstrakten Effizienzkriterien orientiert ist, die wegen ihrer globalisierenden Tendenz alle Beschränkungen aufheben.<sup>7</sup>

Die Ordnung, die sich auf diese nicht-intentionaler Weise ergibt, ist folglich selbst eine Unordnung. Diesen von Marx analysierten Zerstörungsprozeß hat man später unter dem Namen des «Verelendungsgesetzes» zusammengefaßt. Eine solche Bezeichnung hat das Problem verengt, weil sie den Prozeß der Naturzerstörung beiseiteließ und durch den Ausdruck «Verelendung» das menschl-

6 «Entscheidender Antrieb für alles Wirtschaftshandeln ist unter verkehrswirtschaftlichen Bedingungen normalerweise i. für die Nichtbesitzenden: a) der Zwang des Risikos völliger Unversorgtheit für sich selbst und für diejenigen persönlichen 'Angehörigen' (Kinder, Frauen, eventuell Eltern), deren Versorgung der Einzelne typisch übernimmt ...» aus: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, §14, 60.

7 «... die gesellschaftliche Teilung der Arbeit stellt unabhängige Warenproduzenten einander gegenüber, die keine andre Autorität anerkennen als die der Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt, wie auch im Tierreich das bellum omnium contra omnes (der Krieg aller gegen alle) die Existenzbedingungen aller Arten mehr oder minder erhält.» K. Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. 23, 374. Diese Gleichsetzung der Marktordnung und der Evolutionsordnung ist wahrscheinlich falsch. Die Marktordnung als Ordnung durch die Unordnung ist zerstörerisch, weil ihr ein Effizienzkriterium unterliegt, das der Evolutionsordnung fremd ist. Effizienzkriterien – in der Sprache von Marx: Kriterien der abstrakten Arbeit – beziehen sich jeweils auf die Totalität aller Fakten und haben eine globalisierende Tendenz. Diese Globalisierung aller Entscheidungen erst macht aus der Ordnung durch die Unordnung eine alleszerstörende Ordnung. Dieser Schluß jedenfalls ergibt sich aus einer solchen Evolutionstheorie wie der von Maturana. Vgl. H. R. Maturana, F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München 1991.

che Problem ohne Grund auf ein materielles Problem reduzierte. Trotz dieser Kritik an der unzureichenden Formulierung gibt die Bezeichnung «Verelendungsgesetz» den Marxschen Gedanken der Gesetzmäßigkeit richtig wieder. Aber Marx hat solche Gesetzmäßigkeiten nicht als Naturgesetze verstanden, sondern als gesetzmäßige Prozesse, die auf nicht-intentionalen Effekten des menschlichen intentionalen Handelns beruhen. Diese Bedeutung allerdings wird durch die Formulierung «Verelendungsgesetz» praktisch unterschlagen.

Dieses Problem von Ordnungen, die in sich die Tendenz zur Unordnung, d. h. zur Selbstzerstörung, enthalten, haben in der heutigen Diskussion gerade die Naturwissenschaften wiederentdeckt. Dort wird die Ordnung ebenfalls als ein Produkt der Unordnung angesehen. Aber die Naturwissenschaften erkennen, daß die Ordnung wiederum ebenfalls die Tendenz zur Selbstzerstörung in sich birgt, die sich als wachsende Entropie bemerkbar macht. Die sich durchsetzende Ordnung läßt die Entropie wachsen. Sie tendiert zu einer Ordnung, die schließlich kein Leben mehr zuläßt. In solchen Termini können wir die Marxsche Theorie der selbstregulierenden Ordnung treffend zum Ausdruck bringen: Die selbstregulierende Marktordnung ist eine entropische Ordnung, die sich der Tendenz nach selbst aufhebt. Tatsächlich entsteht ja auch die naturwissenschaftliche Theorie des zweiten thermodynamischen Gesetzes im gleichen Zeitraum (in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts), in dem auch Marx seine Theorie von der entropischen Tendenz der selbstregulierenden Ordnung des kapitalistischen Marktes vollendet. Marx erkennt die auf Sachzwängen basierende Ordnung als ein sich selbst zerstörendes Prinzip.

Erst im Kontext dieser Analyse der nicht-intentionalen Effekte des Handelns wird verständlich, was man nach Marx als «historischen Determinismus» bezeichnet hat. Es handelt sich dabei keineswegs um Geschichtsgesetze nach der Art, wie in den klassischen Naturwissenschaften Naturgesetze formuliert werden. Es handelt sich vielmehr um Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen und die Geschichte antreiben. Diese Gesetze sind Tendenzen der Geschichte, die sich nach Art von Sachzwängen durchsetzen. Auch diese Geschichtsgesetze sind nicht-intentionale Effekte des intentionalen Handelns in der Geschichte. Dieser so verstandene «historische Determinismus» läßt sich bereits vor



Marx in der klassischen bürgerlichen Ökonomie ausmachen. Die bürgerliche Ökonomie versteht die Geschichte als einen Prozeß, der mit innerer Notwendigkeit zur Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft führt. Der gleiche historische Determinismus läßt sich auch im heutigen bürgerlichen Denken feststellen. Das heutige bürgerliche Denken erklärt, daß der Zusammenbruch des historischen Sozialismus notwendig war. Weil der historische Sozialismus seine Produktionsprobleme nicht lösen und daher mit dem Kapitalismus nicht wettbewerbsfähig werden konnte, ergab sich eine innere Notwendigkeit – eine Art Sachzwang – des Zusammenbruchs. Marx dagegen glaubt, daß eben solche Kräfte im Kapitalismus wirksam seien. Da der Kapitalismus eine Ordnung darstellt, die durch Reaktionen auf die Unordnung entsteht, ist er eine entropische Ordnung. Da diese Ordnung die Existenz der Menschheit untergräbt und bedroht, ergibt sich für Marx die Notwendigkeit, diese Ordnung zu überwinden. Will die Menschheit sich ihrer Existenz versichern, muß sie diese Ordnung verändern. Daher versteht Marx die Erkenntnis dieses «Gesetzes» als einen Aufruf zu geschichtsmächtigem Handeln des Menschen.<sup>8</sup> Die Erkenntnis eines «Naturgesetzes» ruft dagegen nicht zum Handeln in der Geschichte auf. Üblicherweise wird der Determinismus als Lehre von der kausalen Vorbestimmtheit allen Geschehens definiert. Eine solche Definition läßt sich auf die Theorie der Sachzwänge im Geschichtsablauf nicht anwenden. Sie stellt also auf keinen Fall einen Determinismus dieser Art dar.

## II. DIE POLITISCHE ETHIK DER ORDNUNG, DIE EIN ERGEBNIS DER UNORDNUNG IST

Das bürgerliche Individuum entsteht im Namen einer autonomen Ethik. Es ist die Ethik des selbstverantwortlichen Individuums, das Eigentümer ist und sich zu anderen Menschen als Eigentümern

<sup>8</sup> In der von BUND und Misereor herausgegebenen Studie «Zukunftsfähiges Deutschland» heißt es: «Das 21. Jahrhundert wird das Jahrhundert der Umwelt sein, so oder so, als Jahrhundert der ökologischen Katastrophen oder als Jahrhundert der ökologischen Wende.» In: Zukunftsfähiges Deutschland: ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hrsg. von BUND, Misereor, Basel 1996, 22. Hier wird eine Notwendigkeit für die Zukunft abgeleitet in einem Sinn, der durchaus mit dem Marxschen Terminus «Gesetz» vergleichbar ist.

verhält. Daher der Stolz der bürgerlichen Gesellschaft, die sich als freie Welt versteht. Jeder ist für sich selbst verantwortlich und bestimmt sich als selbstverantwortliches Individuum. Im bürgerlichen Recht – aber ebenso im Kantschen kategorischen Imperativ – ist dieses autonome Individuum festgeschrieben. Es gehört zum bürgerlichen Selbstbewußtsein, die bürgerliche Gesellschaft als höchste Stufe der moralischen Entwicklung der Menschheit einzustufen. Noch Habermas tut dies mit seinen Kohlberg nachempfundenen Entwicklungsstadien.

Die Marxsche Kritik an dieser politischen Ethik setzt bei der Kritik der bürgerlichen Ordnung an. Marx führt sie im Rahmen seiner Fetischismustheorie durch. Marx unterscheidet zwischen den Gesetzen der bürgerlichen Ordnung und den Gesetzen des bürgerlichen Rechts, die das autonome Individuum bestimmen. Aus dem Handeln der autonomen Individuen gehen erst auf nicht-intentionale Weise jene Gesetze hervor, die die bürgerliche, wirtschaftlich-soziale Ordnung bestimmen. Es sind die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen und daher «Zwangsgesetze» (Sachzwänge) darstellen. Damit das bürgerliche Individuum seine Autonomie behaupten kann, muß es sich diesen Gesetzen als Sachzwängen unterwerfen. Um es als Paradox zu formulieren, könnten wir also sagen, das bürgerliche Individuum muß auf seine Autonomie verzichten, um sie zu erhalten. Die Gesamtheit dieser Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, nennt Marx das Wertgesetz.

... setzt sich das innere Gesetz nur durch vermittelst ihrer Konkurrenz, ihres wechselseitigen Drucks aufeinander, wodurch sich die Abweichungen gegenseitig aufheben. Nur als inneres Gesetz, den einzelnen Agenten gegenüber als blindes Naturgesetz, wirkt hier das Gesetz des Werts und setzt das gesellschaftliche Gleichgewicht der Produktion inmitten ihrer zufälligen Fluktuationen durch.<sup>9</sup>

So ist das bürgerliche Individuum kein bloß autonomes Individuum, sondern in seiner Autonomie einer heteronomen Ethik unterworfen. Diese heteronome Ethik des autonomen Individuums befindet sich daher in einem ständigen Widerspruch zu seiner Autonomie.

9 Marx, op.cit. III, MEW, Bd.25, 887.

Diese heteronome Ethik des autonomen Individuums gehorcht den Gesetzen, die das handelnde (und produzierende) Individuum auf nicht-intentionale Weise selbst hervorbringt. Aber sie treten ihm als Zwangsgesetze gegenüber, denen es sich unterwerfen muß, um autonomes Individuum zu bleiben:

Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend.<sup>10</sup>

Hier entsteht also eine Ethik, die allen Autonomieansprüchen zuwiderläuft. Diese Ethik verlangt, die nicht-intentionalen Konsequenzen der im Medium des Marktes entstehenden wirtschaftlich-sozialen Ordnung als notwendige Gesetze der Geschichte zu akzeptieren. Die bürgerliche Gesellschaft macht aus ihnen metaphysische Geschichtsgesetze. Als solche werden sie zum Inhalt der Ethik, weil sich der Mensch ihnen zu unterwerfen hat. Wettbewerbsfähigkeit zum Beispiel (und in diesem Sinne die «Effizienz») wird in den obersten Wert alles menschlichen Handelns verwandelt. Das ergibt sich aus den Zwangsgesetzen dieser Ordnung. So wird im Namen der Autonomie des Individuums gerade dieses Individuum einem ihm fremden Willen unterworfen, der dennoch nicht der Wille eines anderen ist. Es ist der Wille des autonomen Individuums selbst, der ihm als fremder Wille gegenübertritt und seine Autonomie zerstört. Infolgedessen etablieren sich dann auch Arbeitslosigkeit, Ausschluß der Bevölkerung, Verelendung, Unterentwicklung und Naturzerstörung als Gesetze, denen niemand widerstehen darf oder zumindest nur in den Grenzen dieser Ordnung selbst. Der Kantsche kategorische Imperativ begründet nicht etwa die Selbstbestimmung des Subjekts, sondern seine Fremdbestimmung. Die Aufklärung, in deren Namen Kant spricht, wird durch Kant nicht vollendet. Für Marx steht daher ihre Verwirklichung noch aus.

Der fremde Wille dem das Individuum unterworfen wird, ist nicht einfach der Wille der andern, sondern stets zugleich auch der eigene Wille, der dem Individuum als fremder Wille gegenübertritt. Die nicht-intentionalen Gesetze, die vom Individuum hervorgebracht werden, wenden sich gegen es.

<sup>10</sup> Marx, op.cit. I, MEW, Bd.23, 286.

Diese Einsicht bringt Marx dazu, seine politische Ethik als eine Ethik der Selbstbestimmung des Willens zu formulieren. Insofern bewegt auch Marx sich durchaus in der Kantschen Tradition, obwohl er ihr zugleich widerspricht. Marx stellt die Frage: Wie kann eine autonome Willensbestimmung stattfinden, wenn doch das autonome Individuum nicht-intentionale Gesetze hervorbringt, die sich hinter seinem Rücken durchsetzen und denen es sich als einer heteronomen Autorität der Ethik unterwerfen muß?

Von dieser Frage aus entdeckt Marx das Problem der Freiheit als einer Selbstbestimmung gegenüber diesen nicht-intendierten Gesetzen.

Wird gesagt, daß nicht allgemeine Überproduktion, sondern Disproportion innerhalb der verschiedenen Produktionszweige stattfindet, so heißt dies weiter nichts, als daß innerhalb der kapitalistischen Produktion die Proportionalität der einzelnen Produktionszweige sich als beständiger Prozeß aus der Disproportionalität darstellt, indem hier der Zusammenhang der gesamten Produktion als blindes Gesetz den Produktionsagenten sich aufzwingt, nicht als von ihrem assoziierten Verstand begriffenes und damit beherrschtes Gesetz den Produktionsprozeß ihrer gemeinsamen Kontrolle unterwirft.<sup>11</sup>

Marx will die nicht-intentionalen, blinden Gesetze aufgelöst wissen, d. h. sie sollen dem Individuum nicht mehr als ein fremder Wille gegenüberreten. Die Auflösung dieser Zwangsgesetze kann aber nur durch solidarisches Handeln geschehen. Marx sagt, nur wenn diese blinden Gesetze vom «assozierten Verstande begriffen» und der «gemeinsamen Kontrolle» unterworfen werden, hören sie auf, sich dem Menschen aufzuzwingen.

Dazu bedarf es aber nach Marx ebenso der Erkenntnis, daß die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, durchaus auf Notwendigkeiten beruhen. Diese Gesetze auflösen heißt daher nicht die Notwendigkeiten, die sich in ihnen ausdrücken, zum Verschwinden bringen. Die Freiheit bedeutet bei Marx vielmehr, in ein freies Verhältnis zu den Notwendigkeiten einzutreten, so daß sich die Notwendigkeiten nicht als zerstörerischer fremder Wille auswirken.

Mit einigen Beispielen will ich verdeutlichen, was Marx meint. Wenn in der DDR das Volkseinkommen pro Kopf kleiner ist als in

11 Marx, op.cit. III, MEW, Bd. 25, 267.

der BRD, dann verfügt man dort eben über weniger Güter und produziert bei niedrigerer Arbeitsproduktivität. Das ist notwendig so. Insofern aber diese Notwendigkeit sich als fremder Wille, also als Produkt versachlichter Produktionsverhältnisse, durchsetzt, kommt ein Prozeß von wirtschaftlichen und sozialen Katastrophen in Gang, wie er sich faktisch ereignet hat. Diese Katastrophen sind jedoch keine zwangsläufigen Folgen der zugrundeliegenden Notwendigkeit. Sie ergeben sich vielmehr aus den wirtschaftlich-sozialen Beziehungen (Produktionsverhältnissen), innerhalb derer sich diese Notwendigkeit ausdrückt. Aus niedrigerer Arbeitsproduktivität folgt nicht mit Notwendigkeit der Zusammenbruch der gesamten Industrieproduktion, und aus einem niedrigeren Pro-Kopf-Einkommen folgt nicht mit Notwendigkeit, daß die große Mehrheit verarmt und eine Minderheit sich bereichert.

Beide Katastrophen haben vielmehr zur Voraussetzung, daß die Notwendigkeit sich als fremder Wille auswirkt, nämlich als ein Gesetz, das sich hinter dem Rücken der Handelnden aufzwingt.

Es handelt sich also tatsächlich um Gesetzmäßigkeiten, nicht etwa nur um Tendenzen oder Prognosen. Aber diese Gesetzmäßigkeit sind keine Naturgesetze, die man nicht ändern kann. Hayek wird dieser Unterscheidung nicht gerecht, wenn er in dem bereits zitierten Interview Marx unterstellt, er mache «Voraussagen, die ganz klar sein Denksystem widerlegen»<sup>12</sup>. Die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, sind Produkte der Handelnden. Sofern die Handelnden sich als autonome Individuen verhalten, bringen sie diese Gesetze hervor. Sie können solche Gesetzmäßigkeiten nicht vermeiden, solange sie sich als solche autonome Individuen verhalten. Sie haben aber zweifellos die Möglichkeit, diese Gesetze aufzulösen und sich ihren Notwendigkeiten gegenüber frei zu verhalten, indem sie ihre Autonomie als freie und solidarische Subjekte in Anspruch nehmen. Um ein solches Gesetz handelt es sich auch bei dem sogenannten «Verelendungsgesetz» von Marx. Das Verelendungsgesetz stellt keine gewagten Prognosen auf, sondern macht auf eine unvermeidliche Gesetzmäßigkeit für den Fall aufmerksam, daß alle Menschen sich nur als autonome Individuen verhalten dürfen und nicht solidarisch handeln können. Im Reformkapitalismus bestimmter Länder und in den Ländern

<sup>12</sup> Vgl. Pizano, op.cit. 45.

des historischen Sozialismus hat das «Verelendungsgesetz» andere Auswirkungen gehabt als heute wieder unter der Herrschaft des globalisierten Marktes, der ganze Völker ausschließt und ins Elend stürzt. Der Reformkapitalismus und der historische Sozialismus haben das «Verelendungsgesetz» nicht außer Kraft gesetzt, sondern sich ihm gegenüber anders verhalten, als der globalisierte Markt es heute tut. Man kann sich eben zu den Notwendigkeiten auf unterschiedliche Weise verhalten; dann bringt dieses Verhalten eben auch unterschiedliche Konsequenzen hervor. Verhält man sich zur Notwendigkeit im Sinne von autonomen Individuen, dann folgen daraus jene Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. Verhält man sich jedoch der Notwendigkeit gegenüber im Sinne von autonomen Subjekten, die durch ihre Solidarität autonom werden, dann bestimmt man in Freiheit darüber, wie die Notwendigkeiten sich auswirken können. Das jeweilige Verhalten impliziert auch jeweils unterschiedliche Konsequenzen für das Demokratieverständnis. Demokratie kann fremdbestimmt werden, sofern man sie den blinden Gesetzen des freien Marktes unterwirft, wie dies heute weitgehend der Fall ist. Demokratie kann aber auch zum Ort der Freiheit werden, an dem die solidarischen Subjekte jene Gesetze auflösen, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. Durch eine so verstandene Demokratie wird Freiheit gegenüber der Notwendigkeit möglich.

Freiheit besteht letztlich darin, die Notwendigkeiten so zu gestalten, daß die Integration des Menschen als Naturwesen in den Stoffwechselkreislauf von Mensch und Natur gewahrt bleibt. Den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur zu bewahren – das hat Friedrich Engels als wirtschaftlich «letzte Instanz» allen gesellschaftlichen Lebens bezeichnet.<sup>13</sup>

### III. DIE APRIORISCHE ORDNUNG UND DIE UNIVERSALEN KRITERIEN DES HANDELNS

Nicht in seiner Kapitalismusanalyse liegt das Problem der Theorie von Karl Marx, sondern in seiner Vorstellung von der Alternative.

<sup>13</sup> Brief F. Engels an J. Bloch (21./22. Sept. 1890): «Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet.»

Die Marxsche Kapitalismusanalyse ist die einzige, die realistisch ist. Sie hat vor allem einen Vorteil, den wir heute viel besser erkennen als früher: Sie ist nicht deterministisch. Alle anderen Theorien des Kapitalismus sind deterministisch, vor allem die neoklassische und die neoliberale Kapitalismusanalyse, obwohl sie doch von Marx hätten lernen können, weil Marx sich bereits mit den Vorläufern der deterministischen Vorstellungen des wirtschaftlichen Marktgleichgewichts auseinandersetzt.

Das Problem verhält sich also völlig anders, als Hayek es darstellt. Es ist Marx, der auf realistische Weise theoretisch erklären kann, welche Ordnung sich ergibt, wenn die Menschen als autonome Individuen handeln. Marx zeigt auch die Mechanismen auf, durch die diese Ordnung entsteht. Es ist vielmehr Hayek, der uns die Theorie schuldig bleibt, das Entstehen einer solchen Ordnung zu erklären. Hayek kommt über die Behauptung, daß es eine solche Ordnung gibt, nie hinaus. Selbst bei Max Weber können wir darüber sehr viel mehr lesen als bei Hayek. Sofern Max Weber das Entstehen der Ordnung zu erklären sucht, verwendet er Termini, die denen von Karl Marx viel ähnlicher sind als jenen von Friedrich Hayek. Diese Feststellung bringt uns zu einer weiteren Erkenntnis. Eine realistische Kapitalismusanalyse muß notwendig zur Kapitalismuskritik werden. Die realistische Analyse des Kapitalismus weist nach, wie problematisch dessen Ordnung ist. Diese Erkenntnis kann uns vielleicht auch begreiflich machen, warum gerade Hayek sich als unfähig erweist, eine Theorie für das Entstehen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung aufzustellen. Er bleibt der kapitalistischen Gesellschaft dogmatisch verhaftet.<sup>14</sup>

Ausgehend von der theoretischen Physik, in der deterministische Erfahrungsmodelle galten, haben die Erfahrungswissenschaften gerade in den vergangenen Jahrzehnten eine radikale Kritik solcher Determinismen entwickelt. In der Physik wirkte sich bis zu dieser Zeit die Vorstellung des Laplaceschen Dämons aus, die eine Determinierung aller Einzelphänomene zur Voraussetzung hat. In diesem Sinne meinte auch noch Einstein «Gott würfeln nicht». Man setzte eine «im Prinzip» erkennbare determinierte Ordnung voraus.

14 «Dennoch bleiben selbst die besten ihrer [der klassischen Ökonomie] Wortführer, wie es vom bürgerlichen Standpunkt nicht anders möglich ist, mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen, und fallen daher alle mehr oder weniger in Inkonssequenzen, Halbheiten und ungelöste Widersprüche.» Marx, op.cit., MEW, Bd. 25, 838.

Diesen Determinismus der Physik übertragen Walras/Pareto auf die Wirtschaftswissenschaften, so daß spätestens seit der neoklassischen Wirtschaftstheorie das Marktgleichgewicht als deterministisches Gleichgewicht aufgefaßt wurde. Diesen Determinismus können wir als einen systemischen Determinismus bezeichnen, um ihn vom sogenannten historischen Determinismus zu unterscheiden.

Der systemische Determinismus des Preissystems bezeichnet den Preis als ein Signal, als ein Informationsmittel über die Tendenz zum Gleichgewicht. Aber der Preis übermittelt keine Informationen, der Preis selbst ist vielmehr die Information. Daß der Preis eine bestimmte Höhe hat, das ist die Information. Aber der Preis selbst gibt keine Informationen weiter, sondern stellt eine Drohung (oder auch ein Versprechen) dar. Wenn ich einen Weg gehe und ein bissiger Hund versperrt ihn mir, kann ich nicht weitergehen. Aber der bissige Hund ist kein Signal, sondern stellt selbst die Drohung und daher das Hindernis dar. Gäbe es ein Warnschild mit der Aufschrift: «Vorsicht, bissiger Hund!», so wäre dieses Warnschild ein Signal. Es signalisiert eine mögliche Bedrohung. Mit den Preisen verhält es sich ganz ähnlich. Wenn der Preis steigt und ich nicht kaufen kann, dann ist der Preis mit dem bissigen Hund zu vergleichen: Er versperrt mir den Weg. Der Preis ist nicht das Signal für ein Hindernis auf dem Weg, sondern ist selbst das Hindernis. Um dieses Hindernis zu überwinden, muß man, wie Marx sagt, einen «salto mortale» veranstalten. Es ist unvermeidlich, einen Umweg zu suchen. Finde ich keinen Umweg, bin ich verloren. Aber der Preis sagt nichts darüber aus, warum das Hindernis entstand oder wo ein Umweg zu finden ist. Deshalb ist der Preis etwas Reales und nicht das Signal für eine Realität. Der Preis ist dem bissigen Hund vergleichbar und nicht dem Warnschild. Der Preis ist gewissermaßen der Schlüssel zur Realität, insofern alle Realität dem Preis unterworfen ist.

Doch die Realität wird durch den Preis zugleich auch verdreht. Wenn der Präsident der USA erkrankt, fällt die Börse von New York. Die Krankheit des Präsidenten verändert sich in ein Signal, das die Wahrscheinlichkeit anzeigt, die Börse werde fallen. Die wirkliche Welt verwandelt sich in eine Welt von Signalen, die etwas über das einzig Reale in dieser Welt, das die Preise sind, anzeigen. Über eine solche Verdrehung der Realität spricht Marx in seiner Fetischismustheorie.

Marx bestreitet – wie ich glaube, zu Recht –, daß der Preis ein Si-



gnal ist. Auch Max Weber versteht den Preis noch nicht als Signal, sondern als «Kampfpreis». Die aprioristische und deterministische Konzeption der Tendenz zum Gleichgewicht hingegen muß den Preis als Signal auffassen, das den Weg zum Gleichgewicht weist. Damit bestätigt sie jedoch nur die ideologisch von ihr gemachte Voraussetzung der Tendenz zum Gleichgewicht, aber verliert die Möglichkeit, die kapitalistische Ordnung erklären zu können.

Seit den dreißiger Jahren – insbesondere von Morgenstern an – wird diese deterministische Gleichgewichtsauffassung in den Wirtschaftswissenschaften kritisiert.<sup>15</sup> Die Kritik hat allerdings so gut wie keine Auswirkungen gehabt. Die Ideo-Logik war stärker als die Logik, so daß die Determinismuskritik weitgehend auf die Naturwissenschaften beschränkt blieb.

Die Marxsche Kapitalismusanalyse hingegen kann nicht deterministisch vorgehen, da sie die Ordnung als Reaktion auf Unordnungen und das Gleichgewicht aus Reaktionen auf Ungleichgewichte erklärt. Schon Marx entwickelt also eine Ordnungsvorstellung, wie sie seit den sechziger Jahren in der heutigen Physik auftaucht und häufig als Chaostheorie bezeichnet wird. Die Formulierungen, mit denen diese Physik arbeitet, stimmen häufig sogar wörtlich mit den Formulierungen überein, die Marx – oder auch Engels – bei ihrer Analyse der kapitalistischen Ordnung verwenden.<sup>16</sup>

15 Vgl. O. Morgenstern, Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht, in: H. Albert (Hg.), Theorie und Realität, Tübingen, 1964.

16 Vgl. J. Gleich, Chaos – die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik, München 1990: «... entdeckten Wissenschaftler im Westen oft unter Aufbietung allen Scharfsinns Erkenntnisse aufs neue, die in der sowjetischen Literatur bereits bekannt waren. Das Aufkommen der Chaostheorie in den Vereinigten Staaten und Europa inspirierte eine beeindruckende Zahl gleichzeitiger Forschungsarbeiten in der Sowjetunion; andererseits führte es auch zu erheblichem Erstaunen, denn viele Aspekte der neuen Wissenschaft wurden in Moskau als nicht mehr ganz so neu empfunden. Sowjetische Mathematiker und Physiker verfügten bereits über eine ansehnliche Chaosforschung, die auf die Studien N. Kolmogorovs aus den fünfziger Jahren zurückreichte» (113). In der Sowjetunion «sammelten Sinai und andere rasch ein hochkarätiges Team von Physikern um sich, das sein Zentrum in Gorki hatte. In den letzten Jahren legten einige westliche Chaosexperten großen Wert darauf, regelmäßig in die Sowjetunion zu reisen, um sich auf dem laufenden zu halten ...» (115; der Autor weist hin auf Feigenbaum und Cvitanović, Anm. 23, 123). Die Ordnungstheorie von Marx ist vielleicht auf einem sehr merkwürdigen Weg zurückgekommen. Da sie in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften offensichtlich viel zu kritisch ist – das gilt sowohl für die Sowjetunion wie für die USA –, taucht sie in der theoretischen Physik auf, die ein Gebiet ist, das scheinbar nicht ideologisch relevant ist. Daß sie von der Sowjetunion ausgeht, könnte gerade bedeuten, daß sie einen sehr direkten Ursprung in der Marxschen Kapitalismusanalyse hat, die den sowjetischen Forschern, im Unterschied zu den US-Forschern, sicher bekannt ist, auch wenn sie nicht notwendigerweise selbst Marxisten sind.

Zwei Elemente sind wohl für die Verwandtschaft zwischen beiden Denkrichtungen entscheidend. Erstens: die Erklärung, daß es eine Ordnung gibt, die sich als Reaktion auf die Unordnung darstellt. Zweitens: die Erklärung, daß die Preise sich aus der Markt-anarchie ergeben (die mit dem vergleichbar wäre, was die heutige Physik als Turbulenzen bezeichnet). Turbulenzen lassen sich nicht deterministisch erklären. Aber man kann die Variationsspielräume dieser Turbulenzen beschreiben. Die Marxsche Preistheorie geht von der Markt-anarchie aus. Sie behauptet nicht, spezifische Preise erklären zu können. Sie beschreibt vielmehr den Markt im Sinne einer Turbulenz, von der sich ausschließlich Variationsspielräume aussagen lassen. Solche Variationsspielräume analysiert Marx in bezug auf den Lohn, den Zins, den Gewinn usw. Der Lohn kann nur schwanken zwischen dem Existenzminimum und einer Größe, bei der die Lohnhöhe dem Volkseinkommen gleich ist. Der Zins kann langfristig nicht höher sein als die Wachstumsrate der Arbeitsproduktivität. Der Gewinn kann nur kleiner als der Mehrwert sein, folglich den Mehrwert nie übersteigen usw. Ähnliche Analysen führt Marx bezüglich der relativen Preise durch. In jedem Fall versteht Marx die Bewegungen des Marktes ähnlich wie die Turbulenzen. So wie sich bei Turbulenzen höchstens Variationsspielräume ausmachen lassen, so hat man auch keine Möglichkeit, die spezifische Preisbewegung deterministisch zu erklären. Marx arbeitet hier eine Erklärungstradition weiter aus, die in Ansätzen bereits bei David Ricardo zu finden ist.<sup>17</sup>

17 In bezug auf die Chaostheorie sagt Gleich: «Es gab gewisse Grundmuster, aber durchsetzt von Störungen: eine geordnete Unordnung» (27). «Er nahm eine unterschwellige geometrische Struktur wahr – eine Ordnung, die sich nur als Zufälligkeit *maskierte*» (3); «ein System, das Chaos und Stabilität zugleich aufwies» (75). «Das System ist deterministisch, aber man kann nicht vorhersagen, was es als nächstes tun wird» (349); «... herrschte der Zufall mit seiner eigenen Ordnung» (349); «geordnete Unordnung» (370); «deterministisches Chaos» (377); «Strukturen des Chaos» (414); «inmitten von Chaos jene verblüffende geometrische Regelmäßigkeit» (421); «... daß solche Instabilitäten den universalen Gesetzen von Chaos gehorchen» (432) Alles dies sind Formeln, die den von Marx und Engels in ihrer Kapitalismusanalyse benutzten weitgehend entsprechen. Auch folgendes gehört zu dieser Geschichte: «Stephen Smale, einer der Begründer der Chaostheorie im Westen, nahm 1966 am Internationalen Mathematikerkongreß in Moskau teil, wo er die Fields-Medaille in Empfang nahm, «die höchste Auszeichnung seines Fachs» (71). «Nach seiner Rückkehr nach Kalifornien entzog ihm die Nationale Wissenschaftsstiftung sein Forschungsstipendium» (71). Aber es ist vor allem Prigogine, der den Gedanken von Marx weiterführt, wonach eine solche aus der Unordnung entstehende Ordnung entropisch ist und daher zur Auflösung tendiert. Vgl. I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München-Zürich 1990 (*La nouvelle alliance – Métamorphose de la science*, Paris 1979). I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in*

Grundlage dieser Analyse ist die Arbeitswertlehre. Sie ist daher unverzichtbar, sofern man solche Variationsrahmen erklären will. Denn der Variationsspielraum von Preisen kann nicht in Preisen erklärt werden. Das wäre ein tautologischer Zirkel. Vielmehr ist ein den Preisen gegenüber invariables Bezugssystem notwendig, das die Preisbewegungen zu beschreiben erlaubt. Dieses Bezugssystem findet Marx im Anschluß an Ricardo in der Lebenszeit des Menschen, die durch den Markt auf die Arbeitszeit reduziert wird. Die Arbeitszeit ist das quantitative Maß des Wertes, von dem aus die quantitativen Preisbewegungen analysiert werden. Unter dem Gesichtspunkt eines deterministischen Gleichgewichtsmodells allerdings, wie es die neoklassische Wirtschaftstheorie entwickelt, hat diese Art von Arbeitswertlehre scheinbar keine Aussagekraft.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu erklären, warum die auf die bürgerliche Gesellschaft fixierten Wirtschaftswissenschaften die Kritik deterministischer Systeme, die in den Erfahrungswissenschaften an Bedeutung gewann, weitgehend nicht zur Kenntnis nahmen. Hayek gehört zwar zu den wenigen, die diese Kritik berücksichtigen, aber er überspielt sie verbal. Er ersetzt die Argumentation der Neoklassik mit ihrer deterministisch begründeten Tendenz zum Gleichgewicht nur durch eine einfache, dogmatische Postulierung eben dieses Gleichgewichts. Das läßt sich mit Hilfe des folgenden Zitates verstehen:

Zu zeigen, daß in diesem Sinne die spontanen Handlungen der Individuen unter Bedingungen, die wir beschreiben können, eine Verteilung der Mittel herbeiführen, die so aufgefaßt werden kann, *als ob* sie einem einheitlichen Plan gemäß gemacht worden wäre, obwohl sie niemand geplant hat, scheint mir tatsächlich eine Antwort für das Problem zu sein, das manchmal metaphorisch als das Problem der *kollektiven Vernunft* bezeichnet wurde.<sup>18</sup>

Diese «als ob»-Philosophie kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß kein Argument vorliegt, sondern ein einfacher Austausch von Begriffen, der dem Problem des Determinismus nicht entkommt. Auch der «einheitliche Plan», den Hayek hier als Bezugspunkt einführt, ist ein deterministisches Konstrukt. Für die Behauptung aber, daß das Preissystem eine Ordnung hervorbringt, «als ob» es einem ein-

den Naturwissenschaften, München-Zürich 1985 (From Being to Becoming – Time and Complexity in Physical Sciences, W.H. Freeman, San Francisco).

18 F. A. Hayek, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Zürich 1952, 75f.

heitlichen Plan folgt, gibt Hayek nicht ein einziges Argument. Das Zitat beweist aber, daß Hayek glaubt, der Markt setze eine apriorische, deterministische Ordnung durch, auch wenn der Markt selber nicht deterministisch erklärbar ist.

Hayek vermeidet es hier wie stets und überall, die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft aus Reaktionen gegen die Unordnung zu erklären. Übernehme er eine solche Erklärung, dann müßte er auch seine abgeschwächte Behauptung fallen lassen, der Markt weise eine Tendenz zum Gleichgewicht auf. Die Behauptung einer Gleichgewichtstendenz des Marktes ist nichts anderes als eine transzendente Illusion. Solche transzendentalen Illusionen täuschen ein apriorisches Gleichgewicht vor und machen jede realistische Analyse der gegebenen wirklichen Ordnung unmöglich.

Bis jetzt haben wir aber das Problem der Marxschen Analyse noch nicht offengelegt. Damit müssen wir uns jetzt beschäftigen. Wenn Marx den Kapitalismus als eine Ordnung beschreibt, die durch Reaktion auf die vom selben Kapitalismus hervorgebrachte Unordnung entsteht, entwirft er zweifellos ein realistisches Bild des Kapitalismus. Aber Marx bleibt in der transzendentalen Illusion einer apriorischen, deterministischen Ordnung befangen. Daher entwirft er die Alternative zum Kapitalismus – den Sozialismus bzw. Kommunismus, die Assoziation freier Produzenten bzw. den sozialen Robinson – ebenfalls als deterministische Ordnung. Eine deterministische, apriorische Ordnung soll jene Ordnung ablösen, die durch Reaktionen auf die Unordnung entsteht. Die Marxsche Vorstellung ist folgende: Wenn der Kapitalismus keine apriorische, deterministische Ordnung ist, muß eine Gesellschaft geschaffen werden, die eine solche Ordnung verwirklicht.

Aber diese *beständige Tendenz* der verschiedenen Produktionssphären, sich *ins Gleichgewicht zu setzen*, bestätigt sich nur als *Reaktion gegen die beständige Aufhebung dieses Gleichgewichts*. Die bei der Teilung der Arbeit in Innern der Werkstatt *a priori* und planmäßig befolgte Regel wirkt bei der Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft nur *a posteriori* als innere, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare, die regellose Willkür der Warenproduzenten überwältigende Naturnotwendigkeit.<sup>19</sup>

Hieraus leitet sich dann die Vorstellung des Sozialismus als einer apriorischen, deterministischen Ordnung ab. Aus dieser Vorstellung

19 K. Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, 373f.

von Karl Marx ging der sowjetische Sozialismus hervor. Er versuchte, durch den zentralen Plan eine solche deterministische Ordnung zu verwirklichen. Diese Vorstellung ist gescheitert und sollte auch nicht weiter vertreten werden. Damit ist aber die Behauptung Hayeks und anderer Neoliberaler, der Kapitalismus gründe auf einer apriorischen, deterministischen Ordnung, noch nicht aus der Welt. Diese Behauptung wird uns vielmehr mit allen Mitteln heutiger Propaganda aufgezwungen, obwohl sie nicht begründet werden kann und falsch ist. Ihr gegenüber müssen wir uns verhalten.

Wir brauchen Alternativen. Damit wir über Alternativen verfügen, müssen wir Alternativen überhaupt denken können. Zwar genügt es nicht, sie zu denken, aber ohne sie denken zu können, ist überhaupt keine andere Praxis möglich.

Die Suche nach Alternativen heute hat auszugehen von der grundlegenden These, daß es keine apriorische, deterministische Ordnung gibt und geben kann. Daher ist auch die kapitalistische Ordnung keine solche apriorische Ordnung, obwohl die politisch und ökonomisch durchgesetzte Globalisierung des Weltmarktes mit einer entsprechenden Propaganda einhergeht.

Der historische Sozialismus wollte eine andere Welt bauen, die frei ist von Gesetzen, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. Engels nannte das «den Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit». Der Kapitalismus hingegen behauptet, diese andere Welt zu sein. Beide reden vom «Ende der Geschichte» und von metaphysischen Geschichtsgesetzen. Eben deshalb erkennen wir bei unserer Suche nach Alternativen das Problem, diese Welt zu ändern, ohne eine apriorische, «andere Welt» herbeiführen zu wollen. Der historische Sozialismus suchte diese «andere Welt» jenseits aller Warenbeziehungen, der Kapitalismus hingegen sucht sie im totalen Markt.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Nietzsche wendet sich gegen die Vorstellung der «wahren Welt», die die Vorstellung einer apriorischen anderen Welt ist: «Schaffen wir die wahre Welt ab»: F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1982, Bd. III, 737. «... es gibt nur eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn! Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt»: F. Nietzsche, op. cit., Bd. III, 691f. Aber er folgt der Logik dieser «wahren Welt». Denn jetzt wird ihm «diese Welt» zur «wahren Welt». Das Ende der Geschichte ist nicht mehr etwas, was versprochen wird, sondern etwas, das bereits geschehen ist. Für Nietzsche gibt es daher nichts mehr, das zu ändern wäre, sondern das «Ändernwollen» wird abgeschafft. Diese Abschaffung ist seine «wahre Welt». Es ist das, was der Nazismus zu tun versuchte und was der heutige Kapitalismus tut. Es ist eine Welt, die nicht mehr kritisierbar ist, der gegenüber keine Dissidenz möglich ist. So mündet Nietzsche in die Mediokrität des «letzten Menschen» ein. Es ist aber nicht der «letzte» Mensch,

Aber es geht um eine Freiheit, so handeln zu können, daß in der Gesellschaft alle Platz haben. Dabei handelt es sich nicht um eine apriorische Freiheit von den Gesetzen, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, sondern um einen ständigen Konflikt im Ringen darum, daß die Sachzwänge durch solidarisches und assoziatives Handeln aufgelöst werden. Diese apriorische Freiheit wurde im Sozialismus gerade durch die Abschaffung der Warenbeziehungen ausgedrückt. Die Freiheit aber, um die es realistischere gehen kann, ist die Freiheit, Warenbeziehungen so zu ordnen, daß der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur nicht unterbrochen wird. Deshalb dürfen weder Mensch noch Natur dem «totalen» Markt verfallen, sie müssen vielmehr in den Gesamtzusammenhang des Lebens wieder integriert werden. Der junge Marx fand dafür einen Ausdruck, den er später so nicht wiederholte: Kommunismus ist die Produktion der Produktionsverhältnisse selbst.<sup>21</sup>

Scheitert das Bemühen um eine Alternative, dann zwingt sich der Kapitalismus mit seiner den Menschen und die Natur zerstörenden Gewalt mit Notwendigkeit wieder auf. Er ist *per se* die Gesellschaft, die sich durch Reaktionen auf die Unordnung ordnet und diese Unterwerfung unter Zwangsgesetze (Sachzwänge) als Freiheit feiert. Alternative Ordnungen, die es jeweils neu zu gestalten gilt, können nur bewußt gesucht werden. Nur bewußt gestaltete Ordnungen können ein autonomes Subjekt sichern helfen, dessen Ethik nicht heteronom ist. Eine solche Ethik ist notwendig eine solidarische Ethik. Und nur eine solidarische Ethik macht das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt möglich. Sie schließt allerdings die Bereitschaft und Fähigkeit ein, die Produktionsverhältnisse jeweils so zu gestalten, daß alle in der Gesellschaft Platz haben. Das autonome Subjekt ist kein autonomes Individuum, sondern ein solidarisches Subjekt, das durch seine Solidarität Autonomie ge-

den er ankündigt, sondern allenfalls das «Letzte» an Mensch. Der «letzte Mensch» strunzt als «wahre Welt». Dies ist die sich selbst auflösende Moderne, die sich nicht mehr an Utopien der Hoffnung orientiert, sondern an der Hoffnung darauf, daß es keine Hoffnung mehr gibt.

21 «Kommunismus als Produktion der Verkehrsform selbst»: Marx spricht später nicht mehr von Verkehrsform, sondern von Produktionsverhältnissen. Diese Formulierung des jungen Marx behauptet nicht, «sozialistische Produktionsverhältnisse» bestimmen zu können. Die richtigen Produktionsverhältnisse sind danach immer diejenigen, die es erlauben, dem «kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist», nachzukommen. *A priori* steht daher nie fest, welche Produktionsverhältnisse dies sind. Aber alle Produktionsverhältnisse sind unter diesem Gesichtspunkt änderbar.

genüber den Gesetzen erringt, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen.

So ergibt sich ein zirkuläres Denkmodell im Sinne des hermeneutischen Zirkels. Das Individuum bringt als autonomes Individuum Gesetze hervor, die sich hinter seinem Rücken durchsetzen und es fremdbestimmen. Diesen Zwangsgesetzen gegenüber kann es seine Autonomie nur wahren, indem es als autonomes, solidarisches Subjekt diese Zwangsgesetze wieder auflöst. Es ist das gleiche Subjekt, das auf der einen Seite Individuum und auf der andern solidarische Subjekt ist. Die Beziehung zwischen beiden Teilen haben wir als komplementäre Spannung zu begreifen, die zu vermitteln ist. Sie ist nicht als manichäische Polarität zu deuten, in der die beiden Pole einander widersprechen und die zugunsten eines der Pole aufgehoben werden muß. Die Vorstellung, apriorische, deterministische Ordnungen müßten verwirklicht werden, treibt in diesen zerstörerischen Manichäismus. Die Suche nach Alternativen will dagegen das Verhältnis zwischen dem autonomen Individuum und dem solidarischen Subjekt als Komplementarität erfassen.