

## **Determinismus und Selbstkonstitution des Subjekts.**

### **Die Gesetze, die sich den Handelnden hinter ihrem Rücken aufzwingen und die Ordnung als Ergebnis der Unordnung.**

Der hier folgende Artikel hat die Absicht, das Problem der Ethik in den gegenwärtigen Diskussionen über das neoliberale Projekt und über die Möglichkeiten, Alternativen des Handelns zu entwickeln, darzustellen. Der neoliberale Stiefel tritt heute so sehr alles nieder, daß es nötig ist, viele Thesen, die man für sicher genommen hat, neu zu überdenken. Alternativen kann man nur entwickeln und dann verwirklichen, wenn man sich die Fähigkeit erhält, sie überhaupt zu denken. Wir finden uns heute einem Herrschaftssystem gegenüber, das selbst die Herrschaft über die Seelen antritt und das versucht, hiermit die Fähigkeit, kritisch zu denken, zu ersticken. Aus diesem Grunde brauchen wir eine kritische Diskussion parallel zu den vielen alternativen Aktionen, die sich in der Gegenwart herausbilden.

#### **1. Das Ende der Paradigmen und der Aufschwung des systemischen Determinismus**

Heute steht fast überall das sogenannte "Ende der Paradigmen" auf der Tagesordnung. Es wird von der Krise des sicheren Wissens, vom Zusammenbruch der Logik des Notwendigen und von der Erschöpfung des Denkens über irgendein Ziel der Geschichte gesprochen. Es ist kein Zweifel, daß eine solche Krisis heute notwendig wäre und daß es viele Diskussionen darüber gibt. Aber diese Krise, von der so viel gesprochen wird, reicht nicht über die Fakultäten der Philosophie, den Kulturteil der Zeitungen und einige Bücher hinaus, die Mode machen und Gefühle ansprechen. Unsere Zeit hingegen ist beherrscht von der Idee eines absolut sicheren Wissens, das unerhört dogmatisiert ist, und vom Denken in Vorstellungen von einem "Ende der Geschichte". Unsere herrschende Ideologie ist täglicher Zeuge dieser Tatsache und die Kommunikationsmittel übermitteln uns ebenso täglich diese Ankunft des absoluten Wissens. Dies bezieht sich ebenso auf unser Verhältnis zur Natur. All unsere Technologien und unsere Wissenschaft orientieren sich an der Herrschaft über die Natur, und es gibt kein Zeichen, daß dies sich ändern würde. Auch die Naturwissenschaften stellen sich als Wissenschaften eines absolut sicheren Wissens vor und keineswegs

als eine fallible Wissenschaft. Sie verlangen zweifellos eine "priesterliche" Gültigkeit.

Sicher, auch die Kritik dieser Art Sicherheiten ist häufig. Aber sie ist doch weitgehend eher symbolisch, so etwa im Namen der Postmoderne, der New Wave oder irgendeiner vorgestellten Chaostheorie, etc. Aber sie geht gemeinhin nicht über das Niveau einer Mode hinaus, die sich schnell ablebt und dann in Subkulturen ohne besondere Einflußmöglichkeiten überlebt. Eine dieser Subkulturen ist die Welt der Unternehmer, deren Sprache deutlich durch diese Bewegungen geprägt ist. Man wird kaum noch einen Unternehmer finden, der sich nicht als "Chaospilot" und Freund des Chaos ausgibt. Aber dieses Phänomen geht kaum über eine Sprechmode hinaus, eine Art "Newspeak", hinter der kein irgendwie konsistentes Denken steht. In diesen pseudomystischen Bewegungen wie die Postmoderne, die New Wave und das Chaosgefasel<sup>1</sup>, ist allerdings immer der absolute Respekt für das zentrale Tabu unserer Gesellschaft offensichtlich: das Paradigma des Marktes. Auch wenn man von der Krise aller Paradigmen spricht, spricht man nie über eine Krise des Paradigmas des Marktes. Man kann dies sehen wo man will: Wir werden von einem Paradigma des Marktes beherrscht, das von geradezu überraschender Primitivität ist. Es ist der "Bürger, der über jedem Verdacht steht". Feministinnen, Ekologen, Postmoderne, Chaostheoretiker und wen man will: es gibt kaum jemanden, der sich diesem großen Dogma unserer Zeit - dem Marktdogma - entgegenstellen würde. Es handelt sich um den Neoliberalismus mit seiner Politik der Globalisierung, seinen strukturellen Anpassungen und seinem ideologischen und theologischen Schwachsinn. Im Namen dieses Paradigmas des Marktes entgegnet man jedem denkenden Wesen mit der These der Krisis aller Paradigmen.

Daher scheint mir das Problem keineswegs ein Problem der Krisis der Paradigmen zu sein, sondern die Tatsache, daß ein einziges Paradigma gewonnen hat und sich ganz fraglos aufzwingt. Wir erleben die große Feier von Sicherheiten des Denkens, und keineswegs der Fallibilität. Das siegreiche Paradigma tritt im Namen der absolutesten Sicherheit auf. Und so schätzt es sich selbst ein und so präsentiert es sich.

Die Philosophie der Fallibilität, so wie sie etwa Popper entwickelt hatte, ist in einem offenen Niedergang. Die Philosophien, die heute an ihre Stelle treten - Philosophien wie von Hilary Putnam oder Donald Davidson -, sind reine Sicherheitsphilosophien. Putnam kehrt ganz direkt zum Argument des cogito ergo sum des Descartes zurück, um auf ihm die Sicherheit der Realität zu begründen. Die These der Falli-

---

1 Unsere Unternehmerschaft ist, was dieses Chaosgefasel anbetrifft, unübertroffen. s. z.B. Grosser, Harald: *Wenn Moses Manager wäre*, Stuttgart, 1994, dessen Lektüre wirklich empfehlenswert ist. Er berichtet von einem Seminar, in dem sich "gestandene Manager...mit dem Buch der Bücher hingesezt und zusammengesetzt und auseinandergesetzt haben". X Sie stellten dabei fest, daß Moses eine "erstklassige Ausbildung" für seinen "Job" hatte. S. IX.

bilität scheint ein einfacher Relativismus zu sein, und Putnam benutzt das Argument gegen den Relativismus (das Paradox des Lügners), um sich vom Fallibilismus Poppers loszusagen.

Die Philosophie des Fallibilismus war ein willkommenes Argument in der Zeit des kalten Krieges, um sich den angeblichen Sicherheiten des sowjetischen Marxismus entgegenstellen zu können. Heute ist er überflüssig, da es sich jetzt darum handelt, die Sicherheit des siegreichen Paradigmas zu behaupten. Was heute auftaucht, ist so etwas wie ein Diamant der Bourgeoisie. Es ist dabei durchaus verständlich, daß der totale Sieg eines einzigen Paradigmas in den Betroffenen, vor allem in denen, die dieses Paradigma erleiden, das Gefühl der Abwesenheit aller Sicherheiten und des Verlusts der Paradigmen hervorruft.

Daher muß unsere Diskussion heute darüber gehen, wie man einem siegreichen Paradigma begegnet, das mit dieser Art absoluter Präpotenz vorgeht.<sup>2</sup> Sich über den Untergang anderer Paradigmen zu beklagen - auch wenn diese ähnlich präpotent waren wie das gegenwärtig siegreiche -, hilft da gar nichts.

Teil dieser Behauptung über die Krisis der Paradigmen ist zweifellos die These, daß die universalistischen Kriterien des Handelns verloren gegangen sind. Aber, hat wirklich ein solcher Verlust universalistischer Kriterien stattgefunden? In Wirklichkeit hat doch mit dem Paradigma des Marktes wiederum ein abstrakter Universalismus gesiegt. Der Universalismus des Marktes hat alle anderen Formen universalen oder universalistischen Denkens mit Erfolg an den Rand gedrängt. Da ist keine Krisis des Universalismus; ein alles zerstörender abstrakter Universalismus geht wie eine Dampfwalze über uns hinweg. Auch hier ist die so oft diskutierte Krise des Universalismus eher ein Problem philosophischer Fakultäten, als ein Zeitproblem. Das alles beherrschende Dogma unserer Zeit ist das des Universalismus des Marktes. Auch vor diesem Universalismus sind alle gleich, nur daß einige viel gleicher sind als alle anderen. Wieder verbietet das Gesetz in seiner ehernen Impartialität allen ganz gleich, unter den Brücken zu schlafen.

Es ist dieser Universalismus des abstrakten Menschen - des Marktmenschen - der uns zu einer Antwort zwingt. Diese Antwort aber wird

---

2 Vgl. z.B. das Buch von Rufin, Jean-Christophe: *La Dictature libérale. Le secret de la toute-puissance des démocraties au 20e siècle*, Paris, 1994. Rufin drückt in diesem Titel diese ganze Präpotenz aus: Liberalismus, Diktatur und Allmacht. Der Titel der deutschen Ausgabe unterdrückt diesen Zusammenhang, indem er den zweiten Teil des Originaltitels ausläßt: Rufin, Jean-Christophe: *Die Diktatur des Liberalismus*, Reinbek bei Hamburg 1994.

Aber alles wird übertroffen durch ein von Mario Vargas Llosa eingeleitetes Buch, das jetzt in Lateinamerika verbreitet wird: Mendoza, Plinio Apuleyo, Montaner, Carlos Alberto, Vargas Llosa, Alvaro: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Mit einer Einleitung vom bekannten peruanischen Schriftsteller und Ex-Präsidentschaftskandidaten Mario Vargas Llosa. Barcelona 1996. Das Buch richtet sich an alle, die das siegreiche Paradigma nicht anerkennen und erklärt sie allesamt schlechthin für "Idioten".

nicht möglich sein, wenn wir anfangen, der Mode gemäß zu glauben, daß alle Universalismen gefallen sind und daß daher heute eine Pluralität von Rationalitäten, Interpretationen, Aktionen und Sinngebungen des Lebens vorherrscht. Der Markt globalisiert nicht nur, er homogenisiert auch. Von ihm aus, herrscht eine einzige Rationalität, auch wenn die Lobeshymnen mehrstimmig gesungen werden.

Es handelt sich um einen Universalismus des abstrakten Menschen, durch den hindurch sich, wie immer, die Herrschaft von Minderheiten versteckt und projiziert. Diese Herrschaft wird gerade durch die Kriterien des abstrakten Universalismus hindurch ausgeübt. Auf der Neuen zeigt sich die Tatsache, daß abstrakte Universalismen die Interessen von herrschenden Minderheiten, oder, wenn man so will, Klasseninteressen herrschender Klassen durchsetzen. Unsere Frage kann daher nur die nach einem universalen Kriterium über diesen abstrakten Universalismus sein. Dies ist gerade unser heutiges Problem. Da der abstrakte Universalismus ein kaschierter Partikularismus ist, müssen wir ihm gegenüber nach einem universalen Kriterium fragen, das nicht eine Erneuerung dieses abstrakten Universalismus mit sich bringt.

Die Fragmentierung, von der man so viel spricht, existiert gerade in diesem globalisierenden und homogenisierenden System nicht. Es ist nicht fragmentarisch, sondern ein einziger Betonklotz, der außerdem noch von lauter "Betonköpfen" dirigiert wird. Was aber die Linke anbetrifft, so ist sie nicht fragmentiert, sondern befindet sich auf einer blinden Flucht, einer Art von Selbstverlust, der zur Unfähigkeit geführt hat, sich diesem Kasernenkapitalismus entgegenzustellen.

Man muß sich heute bewußt werden, daß es nicht möglich ist, diesem uns heute wieder aufgezwungenen Universalismus des abstrakten Menschen zu antworten, indem man ihm einen anderen Universalismus des abstrakten Menschen mit umgekehrten Vorzeichen entgegensetzt. Wir brauchen eine universale Antwort auf den Universalismus des abstrakten Menschen. Dies aber impliziert eine andere Logik des Handelns.

Aber eine solche universale Antwort muß gerade aus der Fragmentation ein universales Projekt machen. Die blinde Flucht ist kein Projekt, ermöglicht keinen Ausweg und ist nicht mehr als die Bestätigung des absoluten Sieges eines abstrakten Universalismus, nämlich die Globalisierung und Homogenisierung der Welt im Namen der abstrakten universalistischen Prinzipien des Marktes. Diese Welt durch eine Logik des Pluralen zu fragmentarisieren, ist eine unvermeidliche Bedingung eines Projekts der Befreiung heute. Eine solche Fragmentarisierung als Projekt muß gerade auch den Markt fragmentarisieren und befindet sich daher im Widerspruch zum Projekt der Globalisierung des Marktes, das uns heute zerstört.

Das aber schließt gerade nicht aus, daß diese Fragmentation und Pluralisierung nicht selbst ein universales Projekt ist. Es ist die universale Antwort auf den Universalismus des abstrakten Menschen, der als

kaschierter Partikularismus unvermeidlich zur Ideologie eines Klassenkampfes von oben geworden ist. Daher darf die Fragmentierung nicht selbst fragmentarisch sein. Wäre sie das, so wäre sie nicht mehr als blinde Flucht, Chaos und sonst nichts. Außerdem würde sie einfach das Paradox des Lügners wiederholen. Die Fragmentation kann nur ein universales Projekt sein, wenn es für diese Fragmentation ein universales Kriterium gibt, das nicht selbst das Prinzip eines Universalismus des abstrakten Menschen ist. Gerade deshalb kann diese Fragmentation einen Pluralismus ergeben. Ich glaube, daß dieses Kriterium heute nur das sein kann, das die Zapatisten in Chiapas herausstellten: eine Gesellschaft, in der alle Platz haben. Ein solch universales Ziel zu erreichen, impliziert gerade die Kritik des Universalismus des abstrakten Menschen im Namen eines universalen Kriteriums. Aber dieses universale Kriterium kann nur Anwendung finden durch die Fragmentation dessen, was abstrakte universale Prinzipien fordern. Sie pluralisiert und impliziert keineswegs, die Gesellschaft in statische Blöcke aufzuspalten. Denn sie konstituiert eine Ordnung, indem sie eine andere Logik des Zusammenlebens behauptet.

Das vorher Gesagte erlaubt uns, einige Reflektionen über die Krisis des gegenwärtigen siegreichen Systems anzustellen. Dieses System schafft Krisen überall: die Bevölkerungskrise durch Ausgrenzung immer größerer Teile der Erdbevölkerung, die Umweltkrise, eine ganz elementale moralische Krise, etc. Krisen entstehen überall und es ist keine Lösung in Sicht noch vorgesehen. Aber das System selbst ist nicht in der Krise. Ganz im Gegenteil, es blüht wie nie. Es hat den Glanz einer Supernova. Es verkauft unter Kosten und der Weltwährungsfond ruft ihm zu: die Menge muß es bringen. Die Krise des Systems zeigt sich heute auf eine völlig andere Weise als früher. Die Krise des XIX. Jahrhunderts war gleichzeitig eine Krise der Beschäftigung und der Kapitaleinheiten der Unternehmungen. Das Sinken der Gewinne der Unternehmungen war ein Signal für die Unterbeschäftigung, so wie die Unterbeschäftigung ein Sinken der Gewinne anzeigte. Heute ist das nicht so. Das System reagiert ganz anders: je schlechter, umso besser. Die Bevölkerungskrise (einschließlich der Unterbeschäftigung) und die Umweltkrise zeigen an, daß das Geschäft blüht. Es ist die Welt des Geschäfts, die überall Krisen erzeugt, die aber, je mehr sie Krisen erzeugt, umso weniger in Krise kommt. Je mehr der Zerstörungsprozeß von Mensch und Natur fortschreitet, umso höher sind die Gewinne. Auf den Börsen führt die Nachricht von massenhaften Entlassungen eines Unternehmens zum Ansteigen der Aktien eben dieses Unternehmens. Entlassungen bedeuten, daß es der Unternehmung gut geht. Und wenn der letzte Baum abgeholzt wird, wird er höhere Gewinne bringen als irgendein Baum vorher. Dann allerdings bricht diese Supernova zusammen, da man, wie bekannt, Dollars nicht essen kann.

Das System kann also eine Weltkrise veranstalten, ohne selbst in die Krise zu kommen. In diesem Sinne ist es selbstreferentiell und daher völlig tautologisiert und immunisiert. Daher kann es so präpotent sein und eine solche Allmacht zeigen.

Dennoch, wenn man die Ursachen aller dieser Krisen analysiert, zeigt es sich, daß es sich um eine Krise des Systems selbst handelt, die dieses externalisiert und dann als Krisen erscheinen läßt, die dem System extern sind. Das System erscheint dann als *societas perfecta*. Es kann ganz selbstreferentiell Luhmannsche Himmel erfinden, die die Höllen verstecken, die das System produziert. Gerade darin zeigt sich dann, daß die Allmacht des Systems Ohnmacht ist. Es ist die Ohnmacht der Supernova. Als Ergebnis kann es nur sich selbst verbrennen.

Aber es gibt interne Krisen, wenn sie auch nicht unmittelbar sichtbar sind. Der totalisierte Markt zerstört alle jene Wertgrundlagen des menschlichen Zusammenlebens, die die Voraussetzung der Existenz des Marktes selbst sind. Der Markt verschleißt alle moralischen Werte, kann sie aber nicht selbst hervorbringen. Sie sind aber Voraussetzungen des Marktes selbst. Der totalisierte Markt als selbstreferentielles und tautologisiertes System ist eine Nihilismusmaschine, die nicht nur Mensch und Natur, sondern auch die moralischen Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen - daher auch der Sieger - verschleißt. Der absolute Sieg führt heute auch zur Dekadenz des Systems selbst. Es gibt eine Ethik des Marktes, die Voraussetzung des Marktes ist, die aber in der Logik des Marktes zerstört wird.

Dies alles verdeckt eine Legitimationskrise, die nur durch lautes Geschrei unhörbar gemacht werden kann. Es ist die Krise des Determinismus, der jedem absolut gemachten System unterliegt. Die Legitimationserzählung<sup>3</sup> unseres absoluten Systems beruht auf einem doppelten Determinismus. Der eine ist ein historischer Determinismus. Er behauptet, daß die Geschichte selbst, durch nicht-intentionale Effekte, uns die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als einzig mögliche Gesellschaft ohne Alternative auferlegt hat. Jeder Versuch, hierzu eine Alternative zu entwickeln, führt danach mit Notwendigkeit zu Situationen, die unerträglicher sind als die bürgerliche Gesellschaft es sein würde. Die Wirklichkeit selbst zwingt uns daher die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft auf, so daß unsere Freiheit nur darin bestehen kann, diese Notwendigkeit anzuerkennen. Daher sagt dieser Histomat der Bourgeoisie: der Weltmarkt ist das Weltgericht. Daraus kann man dann folgern, daß das Ende der Geschichte gekommen ist, weil es keine Alternativen mehr gibt. Die bürgerliche Gesellschaft gilt daher

---

3 Für die Krise der Legitimationserzählungen gilt, was auch für die Krise der Paradigmen gilt. Eine einzige Legitimationserzählung hat sich durchgesetzt, und im Namen dieser herrschenden Legitimationserzählung wird die Krise aller Legitimationserzählungen behauptet. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: "Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft", in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre latein-amerikanische Kritik*, Aachen 1993.

als Sachzwang der Geschichte, und die Geschichte hat eine einzige Richtung.

Dieser bürgerliche historische Determinismus - der übrigens schon bei Adam Smith auftaucht und bei Hegel zur Philosophie wurde -, muß ständig auf den systemischen Determinismus der neoklassischen Wirtschaftstheorie zurückgreifen, der weiterhin die Grundlage des neoliberalen Denkens ist. Man braucht schließlich nicht nur das Argument eines geschichtlichen Sachzwangs, der zur bürgerlichen Gesellschaft zwingt, sondern ebenfalls die Behauptung einer Tendenz des Marktes zu einem deterministischen Gleichgewicht, wie es diese Theorie darstellt. Der systemische Determinismus der neoklassischen Wirtschaftstheorie ist deshalb von zentraler Bedeutung. Er ermöglicht die unsichtbare Hand mit der List der Vernunft zusammenzudenken, so daß dann der Weltmarkt zum Weltgericht werden kann. Dies führte bereits um die Jahrhundertwende des 18. Jahrhunderts von Adam Smith zu Hegel, und führt heute ganz ebenso aufs neue, von Hayek zu Fukuyama.<sup>4</sup>

Dieses Argument aber wird ständig schwächer. Heute sind die Erfahrungswissenschaften dabei, mit ihrer jahrhundertelangen Tradition des systemischen Determinismus zu brechen. Eine deutliche Wende scheint in der Physik stattzufinden, wo offensichtlich eine neue Theorie der Physik des Chaos entstanden ist, die übrigens herzlich wenig mit der Mystik unserer unternehmerischen Chaospiloten zu tun hat. Zur Wirtschaftstheorie ist bisher nur die Mode dieser Chaostheorie gekommen, die Theorie leider nicht. Würde diese Theorie ernst genommen werden, müßte das heute herrschende wirtschaftstheoretische ( und neoklassische) Denken und damit die heute herrschende bürgerliche Vorstellungswelt zusammenbrechen. Dieser Zusammenbruch müßte zu einer Legitimitätskrise des Systems führen, denn in aller Moderne sind es deterministische soziale Theorien, die den Hintergrund für die Legitimität sozialer Systeme abgeben. Diese Theorien sakralisieren die Institutionen, indem sie ihre absolute Gültigkeit behaupteten. Diese Tatsache mag erklären, warum die Chaostheorie in den Sozialwissenschaften nur als Mode aufgetaucht ist, denn nur so erreicht man es, das herrschende Tabu des heiligen Marktes zu bewahren.

Das heutige theoretische Problem ist daher, eine Kapitalismustheorie zu entwickeln, die nicht die Gültigkeit dieses systemischen Determinismus voraussetzt. Im heutigen herrschenden Denken und auch in der herrschenden Vorstellungswelt gibt es nicht einmal Ansätze zu einer solchen Theorie. Die vielen, die die Prigogines der Sozialwissen-

---

4 Daraus folgt dann, daß Hegel der Fukuyama des 19. Jahrhunderts war, obwohl ein etwas besserer. Der bürgerliche Anti-Hegelianismus, wie er etwa von Popper vertreten wurde, war ein Produkt des kalten Krieges und ist nur als solches zu verstehen. "Haust du meinen Esel, hau ich deinen Esel". Heute ist er vorbei, da das selbstreferentielle System ganz andere Leute zu verschlingen hat als damals.

schaften sein möchten, haben nur Moden und einen Newspeach geschaffen. Reflektionen hingegen, die als Brücke dazu dienen können, gibt es bei einzelnen Naturwissenschaftlern, wie z.B. bei Humberto Maturana. Aber von da aus bis zu einer entwickelten Gesellschaftstheorie sind noch viele Schritte zu machen.<sup>5</sup>

Das Merkwürdige aber ist, daß die einzige existierende Kapitalismustheorie, die nicht auf der Gültigkeit eines systemischen Determinismus beruht, die Kapitalismustheorie von Marx ist. Indem Marx die Marktordnung als eine Ordnung analysiert, die aus Reaktionen gegen die Unordnung entsteht, entgeht er der Versuchung der neoklassischen Wirtschaftstheorie, eine Erklärung von Einzelpreisen geben zu wollen. Einzelpreise haben keine Erklärung, so daß jeder Versuch, sie zu geben, in einen abstrakten, systemischen Determinismus einmünden muß. Märkte sind Turbulenzen (Marx sagt richtiger: Anarchie), so daß die singulären Bewegungen von Preisen keine Erklärung haben. Es handelt sich um das Problem, das ebenfalls der Ausgangspunkt der heutigen Kritik des Determinismus in der Physik ist, die von den Turbulenzen als Chaos spricht. Auch hier kommt man heute zum Ergebnis, daß Turbulenzen nicht voraussagbar sind. So wie man singuläre Ereignisse nicht voraussehen kann, kann man sie auch nicht erklären. Was man erklären kann, sind Regelmäßigkeiten, die Variationsrahmen von singulären Ereignissen (ihre Attraktoren) sind. Man kann diesen Variationsrahmen durchaus überschreiten, aber man kommt dann in einen Bereich, der in der Terminologie der Chaostheorie als Bereich der "seltsamen" Attraktoren bezeichnet wird. Die Unordnung wird dann unübersehbar und die Ordnung bricht zusammen. Dies ist die Ordnung, die nach Marx aus Reaktionen gegen die Unordnung entsteht. Ich bin überzeugt, daß heute jede realistische Kapitalismustheorie auf diese Theorie von Marx zurückgreifen muß. Aber diese Theorie ist notwendig eine kritische Theorie des Kapitalismus, so daß es unvermeidlich sein wird, eine realistische Theorie als kritische Theorie zu machen. Dies aber muß dann die jetzt noch versteckte Legitimationskrise des Kapitalismus offen machen. Dabei kann gleichzeitig heute wohl kein Zweifel mehr sein, daß die Lösung des Problems, wie Marx sie sah, heute nicht mehr vertretbar ist.

Diese Krise des Systems ist so notwendig und dringend, wie es seine Veränderung ist. Dies ist nicht das Ergebnis irgendwelcher antikapitalistischen Gefühle oder Wünsche. Die Veränderung ist notwendig. Das System ruht auf einer Ordnung, die aus Reaktionen auf die Unordnung entsteht. Dies aber hat zur Folge, daß diese Ordnung auf der Ausgrenzung der Menschen und der Zerstörung der Natur gründet. Es ist eine Ordnung des Todes. Auch das Reich des Todes hat eine Ordnung. Es ist ein Chaos, das sich eine Ordnung schafft, die ihrerseits eine Ordnung zum Tode ist. Was hingegen notwendig ist, ist eine

---

5 Vgl. Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Frankfurt 1991.



Ordnung zum Leben, die fähig ist, diesen Tendenzen zum Tode entgegenzutreten. Die Ordnung, die aus Reaktionen gegen das Chaos entsteht, ist eine Ordnung, die zur Zerstörung der Menschheit und der Natur führt. Dieses Ergebnis wird nicht etwa dadurch widerlegt, daß es sich um eine Ordnung handelt. Die Logik dieser Ordnung ist der kollektive Selbstmord der Menschheit. In diesem Sinne handelt es sich um eine entropische Ordnung. Aus diesem Grunde aber ist eine Krise dieses Systems notwendig und dringend. Es ist notwendig, ihm entgegenzutreten, um eine Ordnung für das Leben durchzusetzen. Wir stehen mit dem Rücken zur Wand. Erreichen wir die Veränderung nicht, führt uns diese Ordnung des Todes zum Tod. Daher die Dringlichkeit. Im Folgenden möchte ich ganz spezifisch diese Problematik der Ordnung entwickeln, indem ich von einer neoliberalen Vorstellung der Ordnung, wie sie Hayek vertritt, ausgehe.

## 2. Die neoliberale Vorstellung der Ordnung

Ich möchte mit einem Zitat von Hayek beginnen, das uns direkt in die Problematik des Marktes und der Kapitalismuskritik einführt: "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>6</sup>

Was Hayek hier über Marx zu sagen scheint, enthüllt uns nichts über Marx, sondern nur etwas über Hayek. Marx ist hier offensichtlich eine Ortswellsche "Unperson", über die der "große Bruder" spricht. Eine Aussage wie "Marx ist offensichtlich reiner Irrtum" ist gerade offensichtlich falsch. Nicht nur gegenüber Marx. Es wäre falsch, ganz gleich über welchen Denker wir es sagen würden.

Wenn Hayek dann als zentrales Problem von Marx herausstellt, daß er unfähig sei zu verstehen, "wie ein Prozeß selektiver Evolution eine selbstgesteuerte Ordnung hervorbringen kann", so führt er tatsächlich in ein zentrales Problem des Marxschen Denkens ein.

Offensichtlich kennt Hayek von Marx gar nichts. Alle Marxsche Analyse dreht sich gerade um das Problem, von dem Hayek behauptet, daß es bei Marx gar nicht vorkommt. Marx erklärt gerade, wie der Prozeß selektiver Evolution eine selbstgesteuerte Ordnung hervorbringt, um dann zu analysieren, um was für eine Ordnung es sich dabei handelt.

Das Problem von Marx ist weiterhin auch unser Problem, auch wenn es gleichzeitig das Problem von Hayek ist. Es ist gleichzeitig das Problem, das seit Adam Smith das Wirtschaftsdenken beherrscht und das

---

6 Interview von Diego Pizano. In: Pizano S., Diego (Hrsg.), *Algunos creadores del pensamiento económico contemporáneo*, México 1980.

uns durch die Wirklichkeit des kapitalistischen Systems aufgezwungen wird. Alles wirtschaftlich-soziale Denken der Moderne kreist um dieses Problem.

Warum denn dann wieder an Marx anknüpfen? Der Grund ist, daß Marx auf dieses Problem eine Antwort gibt, die anders ist als die Antwort der bürgerlichen Tradition. Eine Antwort, die gerade heute wieder eine geradezu unerhörte Aktualität bekommt. Es geht nicht darum, Marx zurückzugewinnen. Es geht darum, die Antwort, die er auf dieses Problem gibt, aufs Neue zu reflektieren. Dies aber ist nötig, weil wir diese Antwort wieder zu brauchen scheinen.

### **3. Die Ordnung, die ein Ergebnis der Unordnung ist**

Spätestens von Hume an, entsteht die Überzeugung, daß das menschliche Handeln fragmentarisch ist. Bereits Hume erklärt, daß das Problem des menschlichen Handelns nicht der Egoismus im moralischen Sinne ist, sondern sein fragmentarischer Charakter, der allen Akten zugrunde liegt. A priori unterliegt also dem menschlichen Handeln die Unordnung. Das zu erklärende Moment besteht also darin, wie eigentlich Ordnung möglich ist, wenn das Handeln a priori fragmentarisch ist.

Dies ist vor allem ein Problem des entstehenden Kapitalismus. Dieser hat keine politisch strukturierte wirtschaftlich-soziale Ordnung mehr. Wenn dennoch eine solche wirtschaftlich-soziale Ordnung entsteht, kann sie nicht mehr das Ergebnis eines auf die Konstitution einer solchen Ordnung gerichteten intentionalen Handelns sein. Solch ein Handeln gibt es ja nicht mehr.

Von Hume an, und ebenfalls mit der schottischen Moralphilosophie, ergibt sich daher ein Denken, das sich mit den nicht-intentionalen Effekten des menschlichen Handelns beschäftigt. Die Ordnung wird zuerst als eine prästabilisierte Ordnung erfaßt, dann aber, seit Adam Smith, als eine Ordnung, die aus dem fragmentarischen Handeln selbst entsteht, und zwar als Ergebnis von nicht-intentionalen Effekten. Smith spricht daher von einer "unsichtbaren Hand". Davon ausgehend, wird der Markt als selbstgesteuerter Mechanismus aufgefaßt, als "Marktautomatismus". Sofern der Markt das Element ist, in dem die fragmentarische Handlungen der Einzelnen zusammenstoßen, bringt der Automatismus des Marktes - seine Fähigkeit zur Selbststeuerung - eine wirtschaftlich-soziale Ordnung hervor. Diese Ordnung muß daher nicht politisch durchgesetzt oder hervorgebracht werden. Die Funktion der Politik ist es, zu sichern, daß die fragmentarisch orientierten Einzelinteressen so aufeinanderstoßen, daß auf nicht-intentionale Weise eine wirtschaftlich-soziale Ordnung entsteht. Folglich müssen sie sich auf dem Markt äußern. Dies ist der Sinn des bürgerlichen Rechts. Es sichert eine Rechtsordnung, innerhalb derer eine wirtschaftlich-soziale Ordnung als Ergebnis der nicht-intentionalen Effekte des intentionalen

fragmentarischen Handelns entstehen kann. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung ist daher nicht politisch, sondern das Ergebnis einer politischen Sicherung einer Marktordnung, innerhalb derer aus dem Konflikt - der Konkurrenz - von fragmentarischen Einzelinteressen die wirtschaftlich-soziale Ordnung hervorgebracht wird. Aus diesem Grunde kann das Recht ein formales Recht sein. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung aber kann einer "Eigengesetzlichkeit" folgen. Es entsteht auf der einen Seite die Staatsräson, auf der anderen die Markträson.

Dies ist die Erkenntnissituation, in der das marxsche Denken entsteht. Es ist auch heute die grundsätzliche Erkenntnissituation, der wir uns gegenübersehen. Die Frage nach dem Entstehen einer Ordnung auf der Grundlage von fragmentarischen Interessen, die im Wettbewerb aufeinanderstoßen, wird zu recht wieder gestellt.

Marx sieht diese Frage vor allem unter zwei unter sich zusammenhängenden Gesichtspunkten. Auf der einen Seite geht es um die Mechanismen, durch die diese Ordnung hergestellt wird. Auf der andern Seite geht es darum, festzustellen, um welchen Typ von Ordnung es sich eigentlich handelt. Es ist also genau das Gegenteil von dem der Fall, was Hayek in dem zu Anfang gegebenen Zitat behauptet. Das Problem einer Ordnung durch den Markt ist überhaupt das Zentralproblem von Marx.

Marx beschreibt den Mechanismus, durch den die wirtschaftlich-soziale Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft entsteht, durch Gesetze. Marx spricht von Gesetzen, die sich "hinter dem Rücken" der Handelnden durchsetzen. Es handelt sich um Gesetze einer wirtschaftlich-sozialen Ordnung, die in keinem Gesetzbuch steht, aber Folge des bürgerlichen Rechts ist. Sie sind der Ausdruck von nicht-intentionalen Effekten des intentionalen Handelns, die auf den Handelnden selbst zurückwirken und auf ihn einen Zwang ausüben. Im strikten Sinne handelt es sich um Sachzwänge, die ihrerseits dazu zwingen, eine Ordnung anzuerkennen, die durch diese Gesetze bestimmt ist. Es handelt sich um Zwangsgesetze, die effektiv verurteilen. Diese Verurteilung aber ist anders 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 dies impliziert eine Verurteilung zum Tode, aber sie wird nicht durch irgendeinen Justizapparat ausgesprochen, sondern folgt aus der Wirklichkeit selbst. Er verliert seine Existenzbedingungen als Ergebnis der Situation, nicht durch einen positiven oder negativen Urteilsspruch irgend einer Instanz: Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Marx zitiert Shakespeare: "Ihr nehmt mir mein Leben, wenn ihr die Mittel nehmt, wodurch ich lebe."

Bei Marx geht es um diese Ordnung, die als nicht-intentionaler Effekt des intentionalen Handelns entsteht und die durch Gesetze beherrscht

wird, die selbst nicht-intentionale Effekte des Handelns sind. Sie ist die selbstregulierende Ordnung des Marktes, Ergebnis des Marktautomatismus. Es ist eine Ordnung, die sich aus den im Markt entstehenden Sachzwängen selbst ergibt. Marx drückt dies auf folgende Weise aus:

"Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als *äußeres Zwangsgesetz* geltend."<sup>7</sup>

Aber es gibt nicht nur Zwangsgesetze des Marktes, der Markt und sein Entstehen sind selbst Folge 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>8</sup>

Indem sich die Handelnden atomistisch - d.h. fragmentarisch - verhalten, schaffen sie die Unvermeidlichkeit des Marktes. Indem sie sich aber im Markt verhalten, schaffen sie die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. Eins geschieht durch das andere. Aber beide Unvermeidlichkeiten ergeben sich aus den nicht-intentionalen Effekten des intentionalen Handelns. Das bürgerliche Recht schafft nicht dieses atomistische Individuum, sondern es bestätigt und legalisiert es, so wie es auch nicht den Markt schafft, sondern diesen legalisiert.

So entsteht der Sachzwang Markt, und innerhalb des Marktes die Sachzwänge, die sich als Gesetze äußern, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. 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>9</sup>

Marx analysiert diese so entstehende Ordnung. Er fragt daher nach den Konsequenzen, die eine so entstehende Ordnung nach sich zieht. Er bestreitet also nicht, daß hierdurch eine Ordnung entsteht, sondern fragt nach den Konsequenzen, die eine Ordnung hat, die auf diese Weise entsteht.

Seine Antwort ist, daß eine so entstehende Ordnung die Tendenz hat, die Grundlagen des menschlichen Lebens selbst zu zerstören. Es gibt einen Satz, den man heute häufig hören kann: Zwei Gefahren bedrängen die Menschheit: die Unordnung... und die Ordnung. Marx sieht

---

7 Marx, Karl, Das Kapital, I, MEW, Berlin, Bd.23, S.286.

8 Marx, op.cit. I, S.107/8.

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

die Gefahr vor allem in der Ordnung, und zwar in der Ordnung, die aus Reaktionen gegen die Unordnung entsteht. Das aber ist 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 alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter."<sup>10</sup>

Die Ordnung selbst kann zerstörerisch sein.

Sie ist es deshalb, weil der Mensch ein Naturwesen ist, das durch einen Stoffwechsel mit der Natur lebt, der nicht unterbrochen werden darf. Ihn zu unterbrechen ist der Tod. Die Orientierung an Marktkriterien aber abstrahiert nicht nur von diesem Lebenszusammenhang, sondern macht aus der Drohung mit seiner Unterbrechung ihr wesentliches Ordnungskriterium. Diese Drohung muß effektiv sein, damit sie die Ordnung sichern kann.<sup>11</sup>

Es ergibt sich also ein dreifacher Sachzwang, der sich jeweils in Gesetzen äußert, die sich dem Handelnden hinter seinem Rücken aufzwingen. Da sind einmal die Warenbeziehungen, die sich dem Handeln den aufzwingen, indem sie bei atomistischem Handeln die einzige Möglichkeit darstellen, die Arbeitsteilung zu koordinieren. Zum andern lassen diese Warenbeziehungen Gesetze entstehen, aus denen die Ordnung hervorgeht, die ein nicht-intentionaler Effekt des fragmentarischen Handelns in diesem Markt sind. Zum dritten aber bringt diese Ordnung nicht-intentionale Effekte hervor, die die Quellen des Reichtums und damit die Quellen des Lebens - sei es des Menschen, sei es der Natur - untergraben. Sie tut dies deshalb, weil sich die Ordnung an abstrakten Effizienzkriterien orientiert, die ihrer Tendenz nach alle Möglichkeiten aufheben, die ihre Wirkung begrenzen könnten.<sup>12</sup>

Daher ist die Ordnung, die sich auf diese nicht-intentionale Weise ergibt, eine zerstörerische Ordnung und folglich selbst eine Unordnung. In der Folge von Marx hat man diesen von Marx analysierten Zerstörungsprozeß unter dem Namen des "Verelendungsgesetzes" zusammengefaßt. Dies hat das Problem verengt, weil es den Prozeß der Naturzerstörung beiseiteließ und durch den Ausdruck "Verelendung"

---

<sup>10</sup> Marx, op.cit. I, MEW, 23, S. 528/530.

<sup>11</sup> "Entscheidender Antrieb für alles Wirtschaftshandeln ist unter verkehrswirtschaftlichen Bedingungen normalerweise 1. 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...". Weber, op.cit. §14, S. 60.

<sup>12</sup> "...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." I, 374

das menschliche Problem ohne Grund auf ein materielles Problem reduzierte. Aber dennoch gab es - obwohl in unvollkommener Form - das wieder, was Marx behauptet hatte. Was aber praktisch eliminiert wurde, war die Tatsache, daß in der Marxschen Vorstellung alle diese Prozesse auf nicht-intentionalen Effekten des menschlichen intentionalen Handelns beruhen. Insofern handelt es sich bei Marx keineswegs um Naturgesetze.

In der heutigen Diskussion wird dieses Problem von Ordnungen, die in sich die Tendenz zur Unordnung, d.h. zur Selbsterstörung, haben, gerade in den Naturwissenschaften entwickelt. Dort wird die Ordnung ebenfalls als ein Produkt der Unordnung angesehen, aber als Ordnung hat sie ebenfalls die Tendenz zur Selbsterstörung, die sich als wachsende Entropie äußert. Die sich durchsetzende Ordnung läßt die Entropie wachsen, so daß ihre Tendenz eine Ordnung ist, die schließlich kein Leben mehr zuläßt. Man kann die Marxsche Theorie der selbstregulierenden Ordnung in diesen Termini ausdrücken: die selbstregulierende Marktordnung ist eine entropische Ordnung, die der Tendenz nach sich selbst aufhebt. Tatsächlich entsteht ja auch die naturwissenschaftliche Theorie des zweiten thermodynamischen Gesetzes im gleichen Zeitraum (in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts), in denen auch Marx seine Theorie von der entropischen Tendenz der selbstregulierenden Ordnung des kapitalistischen Marktes vollendet. Die auf Sachzwängen basierende Ordnung wird als ein sich selbst zerstörendes Prinzip erkannt.

Im Kontext dieser Analyse der nicht-intentionalen Effekte des Handelns wird erst verständlich, was man nach Marx den "historischen Determinismus" genannt hat. Es handelt sich dabei keineswegs um Geschichtsgesetze nach der Art, wie in den klassischen Naturwissenschaften Naturgesetze formuliert werden. Es handelt sich um Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen und die die Geschichte antreiben. Es sind Tendenzen der Geschichte, die sich nach Art von Sachzwängen durchsetzen. Auch diese Geschichtsgesetze sind nicht-intentionale Effekte des intentionalen Handelns in der Geschichte. Sie sind folglich ein Produkt der Handelnden selbst. Dieser Geschichtsdeterminismus tritt vor Marx bereits in der klassischen bürgerlichen Ökonomie auf und versteht dort die Geschichte als einen Prozeß, der mit einer inneren Notwendigkeit zur Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft führt. In diesem Sinne gilt er auch noch im heutigen bürgerlichen Denken, wenn dieses den Zusammenbruch des historischen Sozialismus erklärt: da dieser seine Produktionsprobleme nicht in der Weise lösen konnte, um in bezug auf den Kapitalismus wettbewerbsfähig zu werden, ergab sich eine innere Notwendigkeit - eine Art Sachzwang - zum Zusammenbruch. Marx sieht eben solche Kräfte im Kapitalismus gegenwärtig. Da der Kapitalismus eine Ordnung darstellt, die durch Reaktionen auf die Unordnung entsteht, ist er eine entropische Ordnung: als solche ergibt sich für Marx die Notwendigkeit, diese Ordnung zu überwinden, da sie die Existenz der

Menschheit untergräbt und daher bedroht. Will die Menschheit sich ihrer Existenz versichern, muß sie diese Ordnung verändern. Daher versteht Marx dieses "Gesetz" als einen Aufruf zur menschlichen Aktion. Im Namen eines "Naturgesetzes" wird niemand zur Aktion aufrufen. In dem Sinne, in dem wir normalerweise das Wort Determinismus verstehen, -nämlich als blindem Determinismus-, handelt es sich in dieser Theorie der Sachzwänge im Geschichtsablauf selbst auf keinerlei Weise um einen Determinismus.

#### **4. Die Kritik der Ordnung, die ein Ergebnis der Unordnung ist: die politische Ethik**

Das bürgerliche Individuum entsteht im Namen einer autonomen Ethik. Es ist die Ethik des selbstverantwortlichen Individuums, das Eigentümer ist und sich zu anderen als Eigentümern verhält. Daher der Stolz der bürgerlichen Gesellschaft, die sich als Freie Welt versteht. Jeder ist für sich selbst verantwortlich, und bestimmt sich selbst zum selbstverantwortlichen Individuum. Im bürgerlichen Recht - aber ebenso im Kantschen kategorischen Imperativ - ist dieses autonome Individuum festgeschrieben, so daß es zum bürgerlichen Selbstbewußtsein gehört, 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, und Marx führt sie im Rahmen seiner Fetischismustheorie durch. Danach sind die Gesetze der bürgerlichen Ordnung gerade nicht die Gesetze des bürgerlichen Rechts, die das autonome Individuum bestimmen. Aus dem Handeln der autonomen Individuen gehen erst auf nicht-intentionale Weise die Gesetze hervor, die die 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. Es muß - um dies als Paradox auszudrücken -, 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 vermittelt 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>13</sup>

---

13 Marx, op.cit. III, Bd. 25, S. 887.

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.

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 immmanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend.*"<sup>14</sup>

Hier entsteht daher eine Ethik, die allen Autonomieansprüchen widerspricht. Diese Ethik verlangt, die nicht-intentionalen Konsequenzen der im Medium des Marktes entstehenden wirtschaftlich-sozialen Ordnung als notwendige Gesetze der Geschichte zu akzeptieren. Sie sind die metaphysischen Geschichtsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft. Als solche werden sie zum Inhalt der Ethik. Arbeitslosigkeit, Ausschluß der Bevölkerung, Verelendung, Unterentwicklung und Naturzerstörung richten sich als Gesetze auf, denen niemand widerstehen darf oder zumindest nur in den Grenzen dieser Ordnung selbst. Aber auch die Verwandlung der Wettbewerbsfähigkeit (und in diesem Sinne der "Effizienz") in das oberste Wertkriterium über alles menschliche Handeln 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. 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.

Dieser fremde Wille ist nicht einfach der Wille der andern, sondern hat immer auch die Seite, von der her es der eigene Wille ist, der dem Individuum als fremder Wille gegenüber tritt. Die nicht-intentionalen Gesetze, die vom autonomen Individuum hervorgebracht werden, wenden sich gegen es.

Dies führt zur politischen Ethik von Marx, die eine Ethik der Selbstbestimmung des Willens ist und insofern sich durchaus in der Kantschen Tradition bewegt, obwohl sie ihr gleichzeitig widerspricht. Es ist 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? Daher entdeckt Marx als Problem der Freiheit die Selbstbestimmung diesen Gesetzen gegenüber.

---

14 Marx, a.a.O. Vgl. Fußnote 7.



"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>15</sup>

Es geht daher bei Marx um die Auflösung dieser Gesetze als blinder Gesetze, d.h. soweit sie dem Individuum als ein fremder Wille gegenüberübertreten. Dies aber ist nur durch solidarisches Handeln möglich. Was Marx sagt, ist: diese Gesetze müssen aufhören, sich als blinde Gesetze aufzuzwingen, was nur möglich ist, wenn sie vom "assozierten Verstande begriffen" und der "gemeinsamen Kontrolle" unterworfen werden.

Diese Auflösung der Gesetze ist bei Marx immer mit dem Bewußtsein verbunden, daß die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, durchaus auf Notwendigkeiten beruhen. Die Auflösung dieser Gesetze ist daher nicht das Verschwinden der Notwendigkeiten, die sich in ihnen ausdrücken. Die Freiheit ist bei Marx ein freies Verhältnis zu den Notwendigkeiten, so daß die Notwendigkeiten nicht als ein zerstörerischer fremder Wille auftauchen können.

Man kann dies an Beispielen aufzeigen. Wenn in der DDR das Volkseinkommen pro Kopf kleiner ist als in der BRD, dann verfügt man eben über weniger Güter und produziert bei niedrigerer Arbeitsproduktivität. Das ist notwendig so. Aber daß diese Notwendigkeit sich als fremder Wille durchsetzt, führt zu den wirtschaftlichen und sozialen Katastrophen, die nach der Wende eingetreten sind und keineswegs aus der zugrundeliegenden Notwendigkeit folgen, sondern aus den wirtschaftlich-sozialen Beziehungen (Produktionsverhältnissen) innerhalb derer sich diese Notwendigkeiten ausdrücken. 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.

Beides folgt vielmehr daraus, daß die Notwendigkeit als fremder Wille und daher als blindes Gesetz auftaucht, nämlich als ein Gesetz, das sich hinter dem Rücken der Handelnden aufzwingt.

Es handelt sich aber tatsächlich um Gesetze, nicht etwa um Tendenzen oder Prognosen. Aber es sind nicht Naturgesetze, die nicht zu ändern sind. Wenn Hayek in dem bereits zitierten Interview von den marxischen "Voraussagen, die ganz klar sein Denksystem widerlegen" spricht, wird er dem nicht im geringsten gerecht.<sup>16</sup> Die Gesetze, die

---

<sup>15</sup> Marx, op.cit. III, Bd. 25, S. 267.

<sup>16</sup> Vgl. Pizano, op.cit. S. 45.

sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, sind Produkte der Handelnden. Sofern sie sich als autonome Individuen verhalten, bringen sie diese Gesetze hervor. Sie können sie daher nicht vermeiden, solange sie sich als solche autonome Individuen verhalten. Sie können diese Gesetze aber auflösen und sich ihren Notwendigkeiten gegenüber frei verhalten, wenn sie ihre Autonomie als freie und solidarische Subjekte äußern. Solch ein Gesetz ist auch das sogenannte Verelendungsgesetz von Marx. Es macht keine Prognosen, sondern zeigt eine unvermeidliche Gesetzmäßigkeit für den Fall auf, daß das solidarische Handeln erfolgreich unterbunden wird und daher alle Menschen sich ausschließlich als autonome Individuen zu verhalten haben. Es hat daher im Reformkapitalismus bestimmter Länder und in den Ländern des historischen Sozialismus nicht die gleiche Durchschlagkraft gehabt, die es heute wieder unter der Herrschaft des globalisierten Marktes aufs neue bekommt. Hierbei handelt sich durchaus nicht um die Suspendierung des Gesetzes. Man kann sich eben zu den Notwendigkeiten auf unterschiedliche Weise verhalten, und das bringt unterschiedliche Konsequenzen hervor. Verhält man sich zur Notwendigkeit als ausschließlich autonome Individuen, wirken daraus folgende Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen. Verhält man sich hingegen als autonome Subjekte, die durch ihre Solidarität autonom werden, so bestimmt man in Freiheit, wie die Notwendigkeiten sich äußern können. Dies hat dann Konsequenzen für die Auffassung der Demokratie. Sie kann der Ort der absoluten Fremdbestimmung sein, wie dies heute weitgehend der Fall ist. Sie kann aber auch Ort der Freiheit sein, sofern sie der Ort sein kann, innerhalb dessen die Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, aufgelöst werden, so daß eine Freiheit gegenüber der Notwendigkeit möglich wird.

Letztlich besteht diese Freiheit darin, den Notwendigkeiten auf eine Weise nachzukommen, daß die Integration des Menschen als Naturwesen in den Stoffwechselkreislauf von Mensch und Natur gewahrt bleibt. Dies ist das, was dann Engels als wirtschaftliche "letzte Instanz" alles gesellschaftlichen Lebens bezeichnet.<sup>17</sup>

---

17 Brief 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."

## 5. Die apriorische Ordnung und die universalen Kriterien des Handelns

Das Problem der Theorie von Marx liegt gerade nicht in seiner Kapitalismusanalyse. Das Problem ist genau umgekehrt wie Hayek es sieht. Es ist Marx, der eine realistische Theorie der Entstehung einer Ordnung als Ergebnis des Handelns von autonomen Individuen vorweisen kann. Marx zeigt auch die Mechanismen auf, durch die diese Ordnung entsteht. Es ist Hayek, der nirgendwo die Fähigkeit zeigt, das Entstehen einer solchen Ordnung zu erklären. Hayek kommt über die Behauptung, daß es eine solche Ordnung gibt, nie hinaus. So kann man auch bei Max Weber sehr viel mehr über dieses Problem finden als bei Hayek. Soweit aber Max Weber sich einer Erklärung dieser Ordnung nähert, tut er es in Termini, die den marxschen viel ähnlicher sind als den hayekschen. Dies führt zu einer weiteren Erkenntnis. Eine realistische Kapitalismusanalyse ist notwendig eine Kapitalismuskritik. Sie zeigt die Problematik dieser Ordnung auf. Dies mag erklären, warum gerade Hayek mit seiner dogmatischen Fixierung auf die kapitalistische Gesellschaft sich als unfähig erweist, eine Theorie ihrer Ordnung aufzustellen.<sup>18</sup>

Das Problem der marxschen Theorie liegt daher nicht in seiner Kapitalismusanalyse, sondern in seiner Vorstellung von der Alternative.

Die Marxsche Kapitalismusanalyse ist die einzige, die realistisch ist. Sie hat vor allem einen Vorteil, der heute viel leichter sichtbar ist als früher. Sie ist nicht deterministisch. Alle anderen Theorien des Kapitalismus sind deterministisch, vor allem die neoklassische und die neoliberale Kapitalismusanalyse, obwohl bereits Marx sich mit den Vorläufern der deterministischen Vorstellungen des wirtschaftlichen Marktgleichgewichts auseinandersetzt.

In den vergangenen Jahrzehnten insbesondere, hat es in den Erfahrungswissenschaften eine radikale Kritik der deterministischen Erfahrungsvorstellungen gegeben, die insbesondere von der theoretischen Physik ausging. In der Physik handelte es sich um die Vorstellung des Laplaceschen Dämons, die eine Determinierung aller Einzelphänomene zur Voraussetzung hat. "Gott würfelt nicht", sagte Einstein in der gleichen Bedeutung. Man setzte daher eine "im Prinzip" erkennbare determinierte Ordnung voraus. Dieser Determinismus der Physik wurde von Walras/Pareto auf die Wirtschaftswissenschaften übertragen, so daß spätestens von der neoklassischen Wirtschaftstheorie an das Marktgleichgewicht als deterministisches Gleichgewicht aufgefaßt wurde. Auf diesen Determinismus können wir uns als auf

---

18 "Dennoch bleiben selbst die besten ihrer (der klassischen Ökonomie FJH) 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, S. 838.

einen systemischen Determinismus beziehen, um ihn vom sogenannten historischen Determinismus zu unterscheiden.

Dieser systemische Determinismus des Preissystems beruht auf dem Gedanken, daß der Preis ein Signal ist, ein Informationsmittel. Aber der Preis übermittelt keine Informationen, die Information ist der Preis selbst. Daß der Preis eine bestimmte Höhe hat, das ist die Information. Aber der Preis selbst gibt nicht Informationen, sondern stellt eine Bedrohung (oder 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 ist selbst die Drohung und daher das Hindernis. Gäbe es ein Warnschild mit der Aufschrift: Vorsicht, bissiger Hund! so wäre dieses Warnschild ein Signal. Es signalisiert eine mögliche Bedrohung, während der Hund die Bedrohung ist. Mit den Preisen ist es ganz ähnlich. Wenn der Preis steigt und ich nicht kaufen kann, so ist der Preis wie der bissige Hund: er versperrt einen Weg. Er ist nicht das Signal für ein Hindernis auf dem Weg, sondern ist selbst das Hindernis. Um es zu überwinden, muß ein, wie Marx sagt, "salto mortale" stattfinden. Es ist unvermeidlich, einen Umweg zu suchen. Finde ich keinen Umweg, bin ich verloren. Aber der Preis sagt nicht, wo ein Umweg zu finden ist oder warum das Hindernis entstand. Deshalb ist der Preis etwas Reales und nicht das Signal für etwas Reales. Der Preis ist der bissige Hund, und nicht etwa ein Warnschild.

Das aber beinhaltet eine Umkehrung der Welt. Wenn der Präsident der USA erkrankt, fällt die Börse von New York. Diese Krankheit ist ein Signal, das die Wahrscheinlichkeit dieses Falles der Börse anzeigt. Die wirkliche Welt verwandelt sich in eine Welt von Signalen, die etwas über das einzig Reale in dieser Welt, das die Preise sind, anzeigen. Diese Umkehrung befindet sich im Zentrum der marxischen Fetischismustheorie.

Daher bestreitet Marx - wie ich glaube, zu recht - daß der Preis ein Signal ist. Aber selbst noch Max Weber sieht den Preis ebenfalls nicht als Signal, sondern als "Kampfpreis". Die aprioristische und deterministische Konzeption des Preissystems hingegen muß den Preis als Signal auffassen. Aber damit verliert sie die Möglichkeit, die kapitalistische Ordnung erklären zu können.

Seit den 30er Jahren - insbesondere von Morgenstern an - wurde diese deterministische Gleichgewichtsauffassung in den Wirtschaftswissenschaften kritisiert.<sup>19</sup> Die Kritik hat allerdings so gut wie keine Auswirkungen gehabt. Die Ideologik war stärker als die Logik, so daß die Determinismuskritik weitgehend auf die Naturwissenschaften beschränkt blieb.

---

19 Vgl. den Nachdruck: Morgenstern, Oskar: "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht.", in: Albert, Hans (Hrsg.), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964.

Die Marxsche Kapitalismusanalyse hingegen kann nicht deterministisch vorgehen, da sie die Ordnung als Reaktion auf Unordnungen und das Gleichgewicht aus Reaktionen auf Ungleichgewichte erklärt. Sie entwickelt damit eine Ordnungsvorstellung, die seit den 60er Jahren in der heutigen Physik auftaucht und häufig als Chaostheorie bezeichnet wird. Die Reformulierungen dieser Physik stimmen häufig sogar in den Worten mit den Formulierungen überein, die Marx - übrigens auch Engels - in ihrer Analyse der kapitalistischen Ordnung benutzen.<sup>20</sup>

Zwei Elemente sind hierbei entscheidend:

1. Die Erklärung der Ordnung als Reaktion auf die Unordnung.
2. Die Erklärung der Preise als Ergebnis der Markt-anarchie (in der heutigen Physik als Turbulenzen bezeichnet). Turbulenzen kann man nicht deterministisch erklären. Man kann aber Variationsspielräume dieser Turbulenzen (ihre Attraktoren) beschreiben. Hierauf gerade beruht die Marxsche Preistheorie. Sie behauptet nicht, spezifische Preise erklären zu können. Stattdessen beschreibt sie den Markt als Turbulenz, auf die hin nur Variationsspielräume erklärt werden können. Solche Variationsspielräume analysiert Marx in bezug auf den Lohn (der Lohn kann nur schwanken zwischen dem Existenzminimum und einer Größe, bei der die gesamte Lohnsumme dem Volkseinkommen gleich ist), den Zins (der Zins kann langfristig nicht höher sein als die Wachstumsrate der Arbeitsproduktivität), den Gewinn (der Gewinn kann nur ein Teil des Mehrwerts, folglich nie größer sein als Mehrwert es ist), etc. Ähnliche Analysen führt Marx in bezug auf die relativen Preise durch. In jedem Fall werden die Bewegungen des Marktes als Turbulenzen aufgefaßt, über die man Variationsspielräume festlegen kann ohne die Möglichkeit, die spezifische Preisbewegung deterministisch erklären zu können. Marx entwickelt hier eine Erklärungstradition, die bereits bei David Ricardo zu finden ist.<sup>21</sup>

Die Arbeitswertlehre ist einfach die Grundlage dieser Analyse und daher unverzichtbar, sofern man solche Variationsrahmen entwickeln will. Unter dem Gesichtspunkt allerdings eines deterministischen Gleichgewichtsmodells, wie es die neoklassische Wirtschaftstheorie entwickelt, scheint sie keine Aussagekraft zu haben.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu erklären, warum die auf die bürgerliche Gesellschaft fixierten Wirtschaftswissenschaften eigentlich keine Kenntnis von der Kritik deterministischer Systeme genommen hat. Eine der wenigen Ausnahmen hiervon ist Hayek, der daher versucht, die bürgerliche Wirtschaftslehre zu retten, ohne ihre Fixierung auf die bürgerliche Gesellschaft aufzugeben. Er ersetzt dabei allerdings die Argumentation der Neoklassik mit ihrer deterministisch be-

---

20 Vgl. hierzu Gleick, James, *Chaos - die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik*, München 1990.

21 In bezug auf die Chaostheorie sagt Gleick: "Es gab gewisse Grundmuster, aber durchsetzt von Störungen: eine geordnete Unordnung.", S. 27.

gründeten Tendenz zum Gleichgewicht durch eine einfache, dogmatische Postulierung eben dieses Gleichgewichts: "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>22</sup>

Diese "als ob"-Philosophie kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß kein Argument vorliegt, sondern ein einfacher Austausch, 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" sie einem einheitlichen Plan folgt, gibt Hayek nicht ein einziges Argument. Es beweist aber, daß Hayek glaubt, daß der Markt, auch wenn er nicht deterministisch erklärbar ist, dennoch eine apriorische, deterministische Ordnung - eine Art prästablierter Harmonie - durchsetzt.

Der zentrale Punkt, den Hayek immer und auch hier vermeidet, ist eben die Erklärung der Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft aus Reaktionen gegen die Unordnung. Eine solche Erklärung schließt völlig jede Behauptung einer Tendenz zum Gleichgewicht aus, auch in der undefinierten Form, die Hayek benutzt. Es handelt sich jeweils um transzendente Illusionen. Diese transzendentalen Illusionen täuschen ein apriorisches Gleichgewicht vor und machen jede realistische Analyse der gegebenen wirklichen Ordnung unmöglich.

Damit aber ist das Problem der Marxschen Analyse noch nicht offengelegt. 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 - Sozialismus oder Kommunismus, Assoziation freier Produzenten oder sozialer Robinson - ebenfalls als deterministische Ordnung. Eine deterministische, apriorische Ordnung soll eine 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.

Hieraus leitet sich dann die Vorstellung des Sozialismus als einer apriorischen, deterministischen Ordnung ab. Diese Vorstellung ist gescheitert und kann auch nicht zurückgebracht werden. Damit aber ist nicht die bürgerliche Behauptung aus der Welt, daß der Kapitalismus

---

<sup>22</sup> Hayek, Friedrich A., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich 1952, S. 75/76.

eine apriorische, deterministische Ordnung sei. Diese Behauptung kann zwar nicht begründet werden. Sie ist falsch. Aber sie wird uns mit allen Mitteln heutiger Propaganda aufgezwungen. Ihr gegenüber müssen wir uns verhalten.

Aber wir brauchen Alternativen und um Alternativen zu haben, muß man Alternativen denken können. Sie zu denken genügt sicher nicht, aber ohne sie denken zu können, ist überhaupt keine Praxis möglich.

Aber Alternativen heute beruhen gerade auf der grundlegenden These, daß es keine apriorische, deterministische Ordnung gibt und geben kann. Daher ist auch die kapitalistische Ordnung keine solche apriorische Ordnung, obwohl sie uns heute innerhalb der Politik der Globalisierung des Weltmarktes als solche vorgestellt wird.

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. Daher die Idee vom "Ende der Geschichte" und von metaphysischen Geschichtsgesetzen, die beiden gemeinsam ist. Aber deshalb eben wird uns heute das Problem der Alternativen offenbar als ein Problem, diese Welt zu ändern ohne eine apriorische "andere Welt" zu schaffen zu behaupten. Der historische Sozialismus suchte diese "andere Welt" jenseits aller Warenbeziehungen, der Kapitalismus hingegen sucht sie im totalen Markt.<sup>23</sup>

Aber es geht um eine Freiheit, so handeln zu können, daß in der Gesellschaft alle Platz haben. Jedenfalls wird dies heute in Lateinamerika so ausgedrückt. Das ist nicht eine apriorische Freiheit von den Gesetzen, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, sondern ein ständiger Konflikt um die Auflösung dieser Sachzwänge durch solidarisches und assoziatives Handeln. Diese apriorische Freiheit wurde im Sozialismus gerade durch die Abschaffung der Warenbeziehungen ausgedrückt. Die Freiheit aber, um die es realistischerweise gehen kann, ist die Freiheit, Warenbeziehungen so zu ordnen, daß Mensch und Natur mit ihnen leben können. Dafür aber dürfen sie gerade nicht dem "totalen" Markt verfallen, sondern müssen in das menschliche Leben wieder integriert werden. Der junge Marx fand dafür einen Ausdruck, den er später so nicht wiederholte: Kommunismus ist die Produktion der Produktionsverhältnisse selbst.<sup>24</sup>

---

23 Es ist somit erklärlich, daß die deterministische Form, den Sozialismus zu konzipieren, zu ganz ähnlichen Formulierungen kommt, wie die neoklassische Form, ein deterministisches kapitalistisches System zu denken.

24 "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",

Scheitert eine solche Politik, so kommt der Kapitalismus mit seiner den Menschen und die Natur zerstörenden Gewalt zurück. Er ist per se die Gesellschaft, die sich durch Reaktionen auf die Unordnung ordnet und diese Unterwerfung unter Zwangsgesetze (Sachzwänge) als Freiheit feiert. Alle anderen Ordnungen können nur bewußte Ordnungen sein, die es jeweils zu gestalten gilt. Aber nur andere, d.h. bewußte Ordnungen können ein autonomes Subjekt sichern, das eine Ethik vertritt, die nicht heteronom ist. Eine solche Ethik ist notwendig eine solidarische Ethik, in der einzig das autonome sich selbst bestimmende Subjekt möglich ist. Sie schließt allerdings die Bereitschaft und Fähigkeit ein, Produktionsverhältnisse in dem Grad zu ändern, in dem es nötig ist, damit alle in der Gesellschaft Platz haben. Das autonome Subjekt ist kein autonomes Individuum, sondern solidarisches Subjekt, das sich durch seine Solidarität den Gesetzen gegenüber, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, Autonomie eringt.

So ergibt sich ein Kreislauf. Das Individuum bringt als autonomes Individuum Gesetze hervor, die sich hinter seinem Rücken durchsetzen und es fremdbestimmen. Diesen Zwangsgesetzen gegenüber kann es nur seine Autonomie wahren, indem es als autonomes, solidarisches Subjekt diese Zwangsgesetze wieder auflöst. Es handelt sich um einen Kreislauf, nicht um Pole, die sich widersprechen und daher gegenseitig zerstören müssen. Es ist das gleiche Subjekt, das auf der einen Seite Individuum und auf der andern solidarisches Subjekt ist. Die Beziehung muß als Spannung begriffen werden, die zu vermitteln ist und nicht als manichäische Polarität, die zugunsten eines der Pole entschieden werden könnte. Das Verhältnis muß als Komplementarität erfaßt werden, nicht als gegenseitige Zerstörung. Das Denken in zu verwirklichenden apriorischen, deterministischen Ordnungen hingegen führt zu diesem Manichäismus und damit zur gegenseitigen Zerstörung.

Es handelt sich um einen Fehlschluß, der seit Adam Smith die bürgerliche Wirtschaftstheorie beherrscht: die Ordnung als Reaktion auf die Unordnung wird als prästabilierte Harmonie interpretiert. Dies erhält sich bis zu Hayek und Friedman, und bestimmt heute die neoliberale Demagogie. Damit entgeht völlig das Problem der Ordnung: eine Ordnung, die aus Reaktionen gegen die Unordnung entsteht, ist eine zerstörerische, eine entropische Ordnung und in diesem Sinne selbst eine Unordnung. Daher muß sie geordnet werden. Das ist das Ordnungsproblem. Marx hat dieses Ordnungsproblem deshalb nicht lösen können, weil er diese Ordnung, die aus Reaktionen auf die Unordnung entsteht, selbst abschaffen und durch eine deterministische reine Ordnung ersetzen wollte. Er bleibt daher in der Vorstellung einer Verwirklichung einer prästabilierten Harmonie befangen.

---

nachzukommen. A priori steht daher nie fest, welche Produktionsverhältnisse dies sind. Aber alle Produktionsverhältnisse sind unter diesem Gesichtspunkt änderbar.



## 6. Solidarität, Notwendigkeit und Nützlichkeit

Ich möchte aus den vorhergehenden Argumenten noch einige Folgerungen schließen:

1. Solidarität ist notwendig, aber sie ist kein Sachzwang. Es ist notwendig, den Sachzwängen entgegenzutreten und sie aufzulösen. Sachzwänge entstehen unvermeidlich, aber es ist zerstörerisch und letztlich selbsterstörerisch, sich ihnen zu unterwerfen. Man kann dem Zerstörungsprozeß nur entgegentreten, indem man Sachzwänge auflöst. Das aber ist nur möglich durch solidarisches Handeln.

Daher ist Solidarität notwendig. Aber sie ist nicht unvermeidlich. Man kann einen Zerstörungsprozeß bejahen und weiterführen, obwohl er den kollektiven Selbstmord impliziert. Die Notwendigkeit, diesen Zerstörungsprozeß abzuwenden, ist eine durch Freiheit bejahte Notwendigkeit. Die Unterwerfung unter Sachzwänge hingegen ist der Verlust der Freiheit und die Bejahung eines Prozesses kollektiver Selbsterstörung.

Das was Solidarität notwendig macht, ohne daß sie unvermeidlich wäre, ist die Möglichkeit des individuellen oder kollektiven Selbstmords. Man kann auch sagen: es ist notwendig, keinen Selbstmord zu begehen. Aber der Selbstmord ist nicht unvermeidlich. Die Notwendigkeit der Solidarität gründet sich nicht auf ein Kausalverhältnis. Auch essen ist notwendig, aber nicht unvermeidlich. Alle Bedürfnisbefriedigung ist notwendig, aber nicht unvermeidlich. Darauf beruht die Möglichkeit der Ausbeutung.

Solidarität ist daher die Antwort auf das Sollen eines Müssens. Man soll das Notwendige tun.

Man kann daher über die Notwendigkeit der Solidarität nicht sprechen, ohne über die Dimension des Selbstmords zu sprechen. Aber über den Selbstmord sprechen, impliziert, über den Mord zu sprechen. Denn die Unterwerfung unter den Sachzwang ist beides. Mord ist Selbstmord.

2. Solidarität ist nützlich, nicht ein idealistischer "Wert". Aber es handelt sich um eine Nützlichkeit, die sich in einer Spannung zu jedem Nutzenkalkül befindet. Der Nutzenkalkül ist der Kalkül des autonomen Individuums, das gerade die Sachzwänge hervorbringt, die den kollektiven Prozeß der Selbsterstörung auslösen.

Aber sich diesem Zerstörungsprozeß zu entziehen, ist nützlich. Es impliziert allerdings ein Handeln, das sich dem Nutzenkalkül entzieht und über ihn hinausgeht und schließlich zu ihm in Widerspruch gerät. Der Nutzenkalkül führt dazu, den Amazonas abzuräumen. Aber es ist nützlich, das nicht zu tun. Diese Nützlichkeit ist nicht kalkulierbar. Versucht man sie auf den Nutzenkalkül sei es auch der gesamten Gesellschaft zu reduzieren, untergräbt man sie. Dies Unkalkulierbar drückt sich darin aus, daß die möglichen Kosten unendlich groß sind. Unendliche Kosten aber sind nicht kalkulierbar.

Diese Nützlichkeit ist paradox. Schon in der christlichen Tradition ist sie gegenwärtig: "Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden." (Mt 16, 25) Der erste Satz ist der entscheidende, denn er stellt den Nutzenkalkül des autonomen Individuums heraus. Wer sein Leben retten will (d.h. sich dem Nutzenkalkül und damit eben den Sachzwängen unterwirft) wird es verlieren. Erst daraus ist der paradoxe Schluß zu verstehen. "Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden." Hier wird nicht zum Tod aufgerufen, sondern dazu, jenes Leben zu verlieren, das man verliert, wenn man es retten will. Das kann, wie es bei Jesus der Fall war, den Tod bedeuten. Aber er ist kein Ziel, sondern ein Scheitern. Dies ergibt sich auch aus dem was folgt: "Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt?" (Mt 16, 26). Es ist das Leben, das man rettet, wenn man es verliert. Ich nehme an, daß Jesus hier kein Jenseits kalkuliert, sondern gerade das Diesseits zurückgewinnen will, aber ein Diesseits, das nicht "von dieser Welt" ist. In seiner reduzierten Form ist der Text geradezu fatal. Er wurde entsprechend benutzt, etwa für den Soldaten, der im Krieg stirbt. Er spricht aber für den, der gegen den Krieg ist. Christlich ist er in einen Nutzenkalkül verwandelt worden. Nämlich: wer hier für Christus stirbt, bekommt nach seinem Tod das ewige Leben. Daher kann er im Zentrum der Kreuzzugstheologie etwa des Bernard von Clairvaux stehen. Etwas, was völlig diesseitig orientiert ist, wird in eine kalkulierbare Substanziierung der Seele verwandelt.

Ich glaube aber, daß es um diese Nützlichkeit geht, die darin besteht, sich nicht einfach dem Nutzenkalkül zu unterwerfen. Wir haben allerdings eine solch verhunste Sprache, daß wir das gar nicht klar sagen können. Das Wort "Nutzen" spielt uns immer wieder einen Streich. Aber letztlich ist es eben so: eine Ethik, die nicht nützt, ist nutzlos.

Mir fallen dazu einige Zitate ein. Eines aus Levinas, das sich auf die Nächstenliebe bezieht und auf die Übersetzung des Wortes: "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst":

"Was bedeutet 'wie dich selbst'? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: 'wie dich selbst', bedeutet das nicht, daß man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von Ihnen erwähnten Übersetzung, haben sie übersetzt: 'liebe deinen Nächsten, er ist wie du". Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, 'kamokha', vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: 'Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst'; 'liebe deinen Nächsten; das bist du selbst'; 'diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist'. "<sup>25</sup>

---

25 Levinas, Emmanuel, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1988, S. 115.

Ich glaube, daß diese Übersetzung von Levinas genau das vorher zitierte Jesuswort interpretieren kann. Das Leben, das man verliert, wenn man es gewinnen will, ist gerade das Leben, das leugnet, daß der Nächste man selbst ist.

Unsere Sprache kann das offensichtlich nicht wiedergeben. Ich fand bei Hildegard von Bingen zwei Beziehungen zum Nutzen und zur Nützlichkeit, die in sich widersprüchlich sind und das Problem genau zeigen:

"Die gesamte Schöpfung, die Gott in der Höhe wie in den Tiefen gestaltet hat, lenkte Er zum Nutzen des Menschen hin. Mißbraucht der Mensch seine Stellung zu bösen Handlungen, so veranlaßt Gottes Gericht die Geschöpfe, ihn zu bestrafen..."<sup>26</sup>

Über die Herzenshärte sagt sie:

"Ich habe nichts hervorgebracht und auch niemanden ins Dasein gesetzt. Warum sollte ich nicht um etwas bemühen oder gar kümmern? So was werde ich schön bleiben lassen. Ich will mich für niemanden stärker einsetzen, als auch er mir nützlich sein kann. Gott, der da alles geschaffen hat, der soll auch dafür geradestehen und für sein All Sorge tragen! Was für ein Leben müßte ich führen, wenn ich auf alle Stimmen der Freude und der Trauer antworten wollte. Ich weiß nur von meiner eigenen Existenz!"<sup>27</sup>

Im ersten Fall ist alles zum Nutzen des Menschen da, im zweiten Fall ist es gerade die Herzenshärte, die alles unter dem Gesichtspunkt sieht, was "mir nützlich" sein kann. Das Wort Nutzen steht für zwei Dinge, die sich ausschließen. Das erste ist Nützlichkeit, das zweite Nutzenkalkül. Sprachlich können wir das nicht unterscheiden, alle unsere Formulierungen bleiben ambivalent. Wieso ist es z.B. nützlich, uns um die Situation eines afrikanischen Landes zu kümmern, wenn doch dessen Ruin für uns keine kalkulierbaren Konsequenzen hat?

Es handelt sich hierbei nicht um einen aufgeklärten Egoismus, der einfach nur den Nutzenkalkül auf indirekte Nutzengrößen erweitert. Dennoch, eine Nützlichkeit ist immer die eines Subjekts. Einen kollektiven Nutzen kann es nicht geben, sondern allenfalls als eine vom Nutzen des Subjekts abgeleitete Größe. Dem Nutzenkalkül steht also eine Nützlichkeit gegenüber, die die Nützlichkeit aller ist und die Natur selbst mit einschließen muß. Aber was für alle nützlich ist, ist eben auch für mich nützlich, den ich bin ja Teil aller. Beide Male, im Nutzenkalkül und in der Nützlichkeit, die für alle nützlich ist, handelt es sich um das Subjekt und jedes der Subjekte. Nicht daß der Nutzenkalkül meinen Nutzen wiedergibt, und diesem die Nützlichkeit für andere gegenübersteht: "Ich denke nicht nur an mich selbst, sondern auch an Andere". Aber die Nützlichkeit für den Anderen geht mich an, weil es

---

26 Riedel, Ingrid, *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*, Stuttgart 1994. S. 133.

27 Sölle, Dorothee, *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*, Wuppertal 1989, S. 12.

sich um eine Nützlichkeit für alle handelt, und ich bin Teil von allen. Andernfalls folgt als Schluß, daß ich mich verliere, wenn ich für den Andern da bin. Wenn Bonhoeffer sagt, Jesus sei der "Mensch für die Andern", ist ein solches Mißverständnis leicht möglich. Denn auch Jesus, als Mensch für die Andern, verwirklicht sich selbst, indem er sich im Andern verwirklicht. Die Nützlichkeit für alle ist daher eine Nützlichkeit für mich ganz ebenso wie für die Andern. Ich kann mich nicht verwirklichen, ohne mich als, der ich im Andern bin, zu verwirklichen. Ich verliere mich selbst, wenn ich nicht für den Andern bin, denn ich bin im Andern so wie ich in mir bin. Aber diese Nützlichkeit ist dem Nutzenkalkül nicht zugänglich und wird zerstört, wenn wir versuchen, Nutzenkalkül und Nützlichkeit für alle zusammenfallen zu lassen. Ich glaube, daß man Levinas so verstehen muß: "liebe deinen Nächsten; das bist du selbst". Ethik, das ist, von diesem Kreislauf aus zu leben und dem Nutzenkalkül eine subsidiäre Stellung dazu zu geben.

3. Dies führt zu einem transzendentalen Problem: Könnten wir absolut genau kalkulieren, müßte unser kalkulierter Nutzen mit dem Guten - dem Nutzen für alle - übereinstimmen. Ich glaube sogar, daß das richtig ist. Unter dieser Perspektive kommt solidarisches und egozentrisches Handeln genau zum gleichen Ergebnis. Allerdings hilft diese Erkenntnis unserem Handeln überhaupt nicht, obwohl es der Reflexion über das Handeln hilft. Man könnte der Versuchung erliegen, daraus zu folgern: Je besser wir unseren Vorteil kalkulieren und je mehr alle dies tun, umso näher kommen wir dem Guten. Dies aber wäre nichts weiter als die transzendente Illusion einer asymptotischen Annäherung. Ich glaube, daß sie das Herz der Moderne ist. Aber es handelt sich um die *conditio humana*, die eine qualitative Grenze ist, die nicht durch asymptotische Annäherungen überspielt werden kann. Der bekannteste Versuch dieser Art ist die Identifikation von Eigeninteresse und Gesamtinteresse, die Adam Smith durchführt und die "unsichtbare Hand" nennt. Aber auch die sowjetische Idee des Übergangs zum Kommunismus tut genau dasselbe.

Eine Ethik folgt nur, wenn wir uns von dieser Illusion befreien (das aber heißt, diese Unmöglichkeit als *conditio humana* erfassen zu müssen).

Ich glaube, daß heute keine Konstituierung der Ethik möglich ist ohne die Lösung dieses transzendentalen Problems. Aber diese Ethik ist dann die Ethik der Solidarität. Diese aber ist nicht selbst der Wert. Es entstehen vielmehr Werte, die nur solidarisch durchsetzbar sind und daher die Solidarität implizieren. Man kann den Andern und die Natur nur in solidarischem Handeln respektieren, eben deshalb, weil diese Werte den Nutzenkalkül überschreiten und zerstören werden, wenn man das Leben dem Nutzenkalkül unterwirft. Indem aber diese Werte den Nutzenkalkül überschreiten, sind sie nützlich, obwohl keinem Nutzenkalkül, wohl aber solidarischem Handeln zugänglich. Ich halte diese Reflektion für nötig, um zu zeigen, daß Solidarität kein letzter

Wert ist. Der letzte Wert ist immer das Subjekt als konkretes menschliches Subjekt.

Dies aber führt dazu, daß Nutzenkalkül und Nützlichkeit über das Nutzenkalkül hinaus (Nützlichkeit für alle, was die Natur einschließt) sich nicht gegenseitig ersetzen können. Überlasse ich mich meinen direkten Interessenkoordinaten gemäß einem kalkulierenden Trägheitsprinzip, falle ich immer in einen Nutzenkalkül, aus dem dann die Sachzwänge entstehen. Aber ich kann mich ohne diese Beziehung zu meinen Interessenkoordinaten überhaupt nicht verhalten. Sie bringen sich meinem Verhalten direkt nah. Daher ist der Ausgangspunkt notwendig egozentrisch, was ja nicht bereits Egoismus bedeutet. Ich urteile von mir aus, und dabei drängen sich als erstes meine kalkulierten Interessen auf. Dabei aber entdecke ich, daß meine kalkulierten Interessen sich gegen mich selbst wenden. Diese Entdeckung ist im selben Moment die Entdeckung, daß ich ja der andere bin und der Andere ich ist. Diese Spaltung drängt mich zum Bewußtsein, daß ich dieses vorausgesetzte egozentrische Wesen nicht sein kann. Es sind nicht manichäische Pole, die sich dabei gegenüberstehen, sondern eine Spaltung und daraus folgende Spannung, die ständig aufzulösen sind. Alle diese Formulierungen empfinde ich noch als vorläufig, aber sie können vielleicht doch eine Intuition deutlich machen.

Hieraus ergibt sich eine Stellungnahme zum Anthropozentrismus. Wenn er bedeutet, daß der Mensch im Mittelpunkt steht, so muß auch dies wieder in analoger Perspektive gesehen werden. Der Mensch, der sich in den Mittelpunkt stellt, müßte entdecken, daß er ja die Welt ist. Zerstört er die Welt, zerstört er sich selbst. Nicht nur: "liebe deinen Nächsten; das bist du selbst", sondern eine Ausdehnung auf die Welt und die Natur: "liebe die Welt (Natur); das bist du selbst". Jetzt brauche ich natürlich neue Kriterien: einen Hund lieben, ist nicht das Gleiche wie den Nächsten lieben. Wieder müßte es darum gehen, den Nutzenkalkül in eine subsidiäre Position zu drängen, obwohl er wohl immer das Ausgangspunkt ist. Hiernach wäre dann die eigentliche Schöpfungsgeschichte die zweite, die des Jahwisten, und nicht die deus-faber-Geschichte der sieben Schöpfungstage. Aber auch sie hat einen Knackpunkt, nämlich die Schöpfung Evas aus der Rippe des Adam, die mir nicht in den Kopf will. Die ursprüngliche Situation muß ein Verhältnis sein, nicht eine homogene Einzelexistenz.

Unsere gegenwärtige Gesellschaft macht hingegen aus dem Nutzenkalkül ein metaphysisches Prinzip. Unter diesem Prinzip ist die Egozentrik das Natürliche, die Solidarität das Künstliche, die Egozentrik das Ursprüngliche, die Solidarität das Hinzukommende. So ist dann das Kind ein ursprünglicher Egozentriker, ein idealer Marktteilnehmer, der später durch die Erziehung zur Solidarität verfälscht wird. In Wirklichkeit aber ist es doch wohl so, daß das Kind die Aufspaltung des Nützlichen in Nutzenkalkül und solidarische Nützlichkeit erst später lernt und von der Einheit beider ausgeht.

Da bleibt dann nur das Paradox des Jesuswortes: Es gibt ein Leben, das man gewinnt, indem man das Leben verliert, und es gibt ein Leben, das man verliert, indem man das Leben gewinnt. Dies aber ist ein Prozeß, der im konkreten Leben selbst abläuft, obwohl es die Auferstehung impliziert, aber eben nicht kalkuliert. Sie ist nicht Belohnung, sondern Erfüllung. Hegel sagte einmal in einem Gespräch: Glauben Sie, daß Sie in den Himmel kommen als Belohnung dafür, daß Sie Ihre Eltern nicht ermordet, keine Bank überfallen und Ihren Nachbarn nicht betrogen haben? Der Himmel hingegen, als vollkommene Erfüllung dessen, was auf Erden unvollkommen und sogar scheiternd getan wurde, macht Sinn. Daran zu glauben, impliziert keine Hölle als Erfüllung dessen, was nicht oder schlecht oder boshaft getan wurde. Ich glaube, daß diesen Sinn eben die Auferstehung macht. Die Ewigkeit ist in der Gegenwart als ihre Erfüllung, nicht eine unendlich lange Zeit. Fast so wie jenes Lied eines Brasilianers: die Liebe ist ewig, die ganze Zeit über die sie dauert. Oder das andere: Sie zogen in die Hölle, um etwas Wärme zu haben. Die Ewigkeit ist quer zur Zeit, nicht deren Länge. Sie ist die Gegenwart. Das menschliche Leben aber ist in beide Prozesse verwickelt. Das Paradox des Jesuswortes könnte man jetzt auch so ausdrücken: Wer sich selbst verwirklichen will, verliert sich; wer sich selbst verliert, verwirklicht sich. Aber das ist nur ein Paradox, wenn man die Übersetzung des Gebots der Nächstenliebe bei Levinas unterstellt. Urteilt man hingegen vom autonomen Individuum aus, erscheint dies als eine Unmenschlichkeit.<sup>28</sup>

## 7. Die Ethik und die Kritik des Determinismus

Das heute zunehmende Bewußtsein, daß wir uns in einer Situation befinden, in der Sachzwänge entstehen, die selbst die Existenz der Menschheit und der Natur überhaupt bedrohen, hat dazu geführt, von einer Risikogesellschaft zu sprechen. Beck, der wohl bisher wichtigste Autor in dieser Richtung, hat zum ersten Mal von dieser Risikogesellschaft gesprochen.<sup>29</sup>

---

28 Die Schwierigkeit aber ist, daß unsere Sprache dafür keine Ausdrücke hat und man diese erst wieder schaffen muß. Unsere Kultur hat offensichtlich unsere Sprache völlig reduziert, sogar verhunzt. Nach Karl Lenkersdorf haben die Maya-Sprachen eine grammatikalische Form, die diese über den Nutzenkalkül hinausgehende Nützlichkeit ausdrückt, den sog. "Ergativ". Ob es stimmt, weiß ich nicht. Pablo Richard erklärte mir, daß im Hebräischen etwas ähnliches durch den synonymischen Parallelismus ausgedrückt wird, durch den Identitäten herausgestellt werden. Auf diesem Parallelismus beruht die Übersetzung von Levinas. Danach stellen die beiden Sätze a. liebe deinen Nächsten b. wie dich selbst, einen synonymischen Parallelismus dar, der herausstellt, daß das angesprochene "ich" synonym ist mit dem "Nächsten" (Parallelismus membrorum).

29 Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

Beck jedoch sieht die Sachzwänge im Grunde als eine Ideologie an. Es gibt sie nur, weil man sie erfindet und dann daran glaubt. Wird man sich klar, daß es sie nicht gibt, kann man frei handeln und braucht sich um Sachzwänge nicht mehr zu kümmern. Der Konsens ist dann wie selbstverständlich und die Auflösung der Sachzwänge ist die Folge eines Erkenntnisaktes. Daher liegt für ihn die Bedrohung nicht in den Sachzwängen, sondern in der Technologie.

Daß Sachzwänge aufgelöst werden können, bedeutet aber nicht, daß sie eingebildet sind. Sie sind nur durch Praxis auflösbar. Das aber bedeutet, daß sie nur durch eine assoziatives Handeln - also solidarisch - auflösbar sind und daß diese Auflösung konfliktiv ist und nicht durch einen billigen Konsens ersetzt werden kann. Bei Beck hingegen löst jeder durch einen Erkenntnisakt die Sachzwänge auf, und der Konsens ist einfach ein Konsens von moralisch einwandfreien Leuten, die sich verstehen können. Solidarität kommt daher in dem Buch von Beck überhaupt nur am Rande vor. Sie ist in dieser Sicht auch nicht notwendig, aber eben moralisch wünschenswert. Existieren aber Sachzwänge wirklich, dann ist Solidarität Bedingung der Möglichkeit ihrer Auflösung.

Aber nicht nur die Solidarität kommt bei Beck nur am Rande vor, dasselbe gilt für den Markt und die Warenbeziehungen. Sie scheinen völlig irrelevant zu sein. Aber die Sachzwänge, um die es bei der Diskussion der Risikogesellschaft geht, entstehen ganz wesentlich auf dem Markt. Der Marktmechanismus ist ein Zwangsmechanismus, der Zwänge schafft. Es ist daher erklärlich, warum jemand, der Sachzwänge vor allem als Produkt der Ideologie sieht, nicht die Warenbeziehungen diskutieren wird.

Warenbeziehungen aber sind nicht einfach Kategorien des Austauschs, sondern ebenfalls Kategorien des Denkens und des Handelns. Unter dem Gesichtspunkt der Warenbeziehungen sind Naturzerstörung oder Ausbeutung des Menschen keine Kosten. Natur hat keine Kosten; das ist so unter dem Gesichtspunkt der Warenbeziehungen und ist keineswegs eine ideologische Vorstellung. Marx sagt zu recht: Natur hat keinen (Waren)-Wert, obwohl Mensch und Natur die Quellen allen Reichtums sind. Unter der Logik der Warenbeziehungen gesehen, schafft der Respekt für die Natur gerade Kosten, die man nicht hat, wenn man nicht gehindert wird, so wie auch Eingriffe in die "Freiheit der Ausbeutung" des Menschen im Markt als Kosten auftauchen, die man spart, wenn die Ausbeutung ganz "frei" ist. Unter diesem Gesichtspunkt gilt: die Natur zerstören und den Menschen ausbeuten, erhöht die Gewinne. Aber diese Erhöhung ist wirklich, und nicht eingebildet. Das gilt, obwohl in der Logik dieses Gewinnstrebens Mensch und Natur, und damit das Gewinnstreben selbst, zerstört werden. Je weniger Wald es gibt, umso größer der Gewinn bei weiterer Zerstörung der Wälder. Und wo Warenbeziehungen herrschen - und das ist heute überall der Fall und ist auch nicht abschaffbar - da ist das so.

Da das so ist, kommen in der Unternehmensbilanz Mensch und Natur gar nicht vor. Da gibt es nur Extraktionskosten der Arbeitskraft und der Naturfaktoren. Aber die Bilanz ist die Brille, die jeder Markthandelnde aufhat, sein kategorialer Rahmen. Man kann durchaus Mensch und Natur zur Kenntnis nehmen, aber nur um den Preis eines Konflikts mit der Logik des Marktes. Dieser Konflikt aber ist nur austragbar, wenn er sich auf assoziatives Handeln beziehen kann. Er ist daher nie einfach ein innerer Konflikt, sondern gleichzeitig ein sozialer Konflikt, der ausgetragen werden muß. Er ist der legitime Nachfolger des Klassenkonflikts.

Beck aber nimmt diesen Konflikt gar nicht zur Kenntnis, so daß der Konsens, auf den er abzielt, ein billiger Konsens - ähnlich wie die billige Gnade, von der Bonhoeffer spricht - ist. Dabei kommt das darin steckende Leben/Tod-Problem gar nicht zum Ausdruck. Die Auflösung der Sachzwänge durch assoziatives Handeln ist eine Frage von Leben oder Tod. Dies führt dazu, daß heute bei uns die Unterwerfung unter die Sachzwänge und folglich unter die Marktgesetze durch eine offensichtliche Todesmystik begleitet wird. Dies ist der konsistente Ausdruck dieser Unterwerfung. Heute ist die Todesmystik die der Gewinnmaximierung adequate Mystik. Unsere Unternehmer feiern das mit einem Wort Schumpeters als "kreative Zerstörung". Das Wort von Schumpeter ist eine Transformation eines Wortes, das vorher Bakunin aussprach: "Die Leidenschaft der Zerstörung ist eine schöpferische Leidenschaft." Man feiert dann den kollektiven Selbstmord der Menschheit, weil man spürt, daß die Konsequenz eben - wenn auch auf nicht-intentionale Weise - die Zerstörung bis zur Selbstzerstörung fortführt.

Bei Beck kommt das alles nicht vor, liegt aber in der Wurzel des Problems. Da die Sachzwänge bei Beck nicht als wirklich objektive Sachzwänge angesehen werden, scheint das Problem der Risikogesellschaft schlechthin nur als ein gegenwärtiges Problem. Es begleitet aber jede menschliche Gesellschaft, denn in jeder Gesellschaft erscheinen solche Sachzwänge. Aber alle vorbürgerlichen Gesellschaften haben assoziative und sogar solidarische Strukturen, die die aus Marktbeziehungen entstehenden Sachzwänge aufzulösen bestimmt sind. Dadurch werden sie in das Leben der menschlichen Gesellschaft eingebunden. Die bürgerliche Gesellschaft zerstörte diese Strukturen und feierte dies als Freiheit. Sie werden durch die Ideologie der "unsichtbaren Hand" ersetzt. Diese erklärt, daß der entfesselte Nutzenkalkül (das kalkulierte Eigeninteresse) automatisch das Gesamtinteresse verwirklicht, so daß diese assoziativen Strukturen als überflüssig und sogar als Hindernisse erscheinen. Damit aber hat sie die Sachzwänge entfesselt, die jetzt auf uns alle zurückzuschlagen. Der Prozeß des technischen Fortschritts war immer begleitet von einem Zerstörungsprozeß. In der von Beck so genannten Risikogesellschaft ergreift dieser Zerstörungsprozeß die Totalität von Menschheit und Natur. Damit aber lößt der Zerstörungsprozeß fühlbar für jeden alle traditionellen Sicherheiten auf. Alles Feste



ist verflüssigt worden. Das Problem ist jetzt, wie man den Markt wieder in das Leben der Menschen einbinden kann, um damit die Sachzwänge aufzulösen, die er schafft. Dies aber ist das Problem von assoziativen und solidarischen Strukturen, ohne die ein Weiterleben nicht möglich sein wird. Nur so aber wird es möglich sein, die Technologie zu beherrschen. Denn ihre blinde und ungehemmte Entwicklung ist ein Sachzwang des Marktes, und nicht etwas Technisches, das davon unabhängig wäre.

Es geht also um etwas Nützliches, das sich aber im Konflikt mit dem Nutzenkalkül befindet. Dieses Nützliche, eben weil es nicht kalkulierbar ist, können wir nur als Werte ausdrücken. Es wird zur Ethik. Die Achtung für den Mitmenschen und für die Natur sind die Grundwerte, die aus dieser Verwandlung des Nützlichen in Ethik entstehen. Diese Ethik brauchen wir, um leben zu können. Sie setzt daher voraus, daß wir leben wollen. Diese Ethik aber läßt sich nur in assoziativen oder solidarischen Strukturen leben. Es ist eine Ethik des Lebens, nicht eine Ethik der Solidarität. Aber nur in Solidarität kann man sie leben und nur in Solidarität kann man den Nutzenkalkül in einer solchen Weise relativieren, daß seine zerstörerischen Konsequenzen aufgehoben werden. Deshalb ist sie eine Ethik, die auf der Körperlichkeit des Lebens beruht.

Sie ist daher eine Ethik, die Werte ausdrückt, die objektive Geltung haben und die als solche Geltung beanspruchen. Dies beruht darauf, daß der Mensch ein Naturwesen ist, das nur frei sein kann im Rahmen seiner Einbindung in den Naturkreislauf des menschlichen Lebens, der Teil des Naturkreislaufs allen Lebens ist. Alle menschlichen Lebensäußerungen finden innerhalb dieses Naturkreislaufs statt, so daß die Einbindung in ihn Grundbedingung allen menschlichen Lebens ist. Freiheit kann nicht Freiheit vom Körper sein, sondern nur eine freie Entfaltung der Körperlichkeit innerhalb dieser Einbindung in den Naturkreislauf des Lebens. Von ihm ausgeschlossen zu werden, oder ihn selbst zu zerstören, ist der Verlust aller menschlichen Selbstverwirklichung und daher aller Freiheit. Maturana nennt diese Einbindung Autopoiese.

Die Ethik der Körperlichkeit drückt diese Grundbedingung als Werte aus. Sie wird zur Ethik der Solidarität deshalb, weil nur assoziatives oder solidarisches Handeln diese Werte verwirklichen kann. Die Analyse dieser Werte aber setzt immer die Analyse dieser sozialen Einbindung des menschlichen Lebens in den Naturkreislauf allen Lebens voraus. Sie ist Wertausdruck dieses Kreislaufs und daher wissenschaftlicher Analyse zugänglich.

Letztlich ist daher auch das Problem der Sachzwänge nur von diesem Naturkreislauf her verständlich. Die Sachzwänge, die der Markt als ein selbstreferentielles System hervorbringt, sind einfach Störungen, die die Logik des Markthandelns in diesem Naturkreislauf hervorbringt. Da diese Störungen eine kumulative Tendenz haben, führen sie tendenziell zur Zerstörung von Mensch und Natur. Wenn diese Zer-

störungstendenz heute die Totalität von Menschheit und Natur bedroht, entsteht das, was Beck die Risikogesellschaft nennt. Aber die Sachzwänge bestehen weiter, weil das System weiter als selbstreferentielles System existiert. Seine Logik ist so, daß es den Naturkreislauf des menschlichen Lebens gar nicht respektieren kann. Nur ein verändertes Verhältnis zum Markt könnte hier Abhilfe verschaffen. Dies aber wird gerade durch den selbstreferentiellen Charakter des Systems ausgeschlossen. In dieser Form schließt der Markt die Autopoiese von Mensch und Natur aus, und ersetzt sie durch den Mythos der unsichtbaren Hand. Denn Autopoiese ist die Eingliederung des Menschen in den Naturkreislauf des Lebens, die durch die Eingliederung in den Markt niemals ersetzt werden kann, sondern durch den totalen Markt ersetzt wird. Sie befindet sich im Konflikt zur Logik des Marktes, denn sie wird unterbunden, sobald der Markt selbstreferentiell und damit blind wird für diese Eingliederung. Ein Blinder aber kann keinen Blinden führen. Aus diesem Konflikt ergibt sich die Ethik der Körperlichkeit.

In diesem Konflikt kommt die Irrationalität der Rationalität des Marktes zum Vorschein. Es handelt sich daher auch um einen Konflikt in bezug auf die Theorien des rationalen Handelns, soweit sie Apologien des Markthandelns und seiner Logik sind. Dies aber gilt heute praktisch für die gesamte herrschende Theorie des rationalen Handelns, wie sie insbesondere durch Max Weber formuliert wurde.

Diese Theorie abstrahiert vom Problem, und glaubt, daß das Problem nicht mehr existiert, wenn man im Denken davon abstrahiert hat. Die herrschende Theorie des rationalen Handelns macht diese Abstraktion mit Hilfe der Reduzierung allen rationalen Handelns auf ein an Mittel-Zweck-Verhältnissen orientierten Handeln. Das zweckrationale Handeln gilt als das einzige, dem rationalen Denken zugängliche Handeln. Das Problem aber der Gesetze, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen (der "Externalitäten" in der Sprache der neoklassischen Wirtschaftslehre), ist damit durch eine einfache Abstraktion ausgeschlossen. Diese Abstraktion aber enthüllt sehr direkt ihre deterministische Herkunft. Sie kommt in der Voraussetzung des absoluten Wissens zum Ausdruck. Alle Reduzierung des rationalen Handelns auf zweckrationales Handeln hängt ganz direkt von dieser Voraussetzung der Transparenz des Handelns ab. Buchanan/Tullock drücken dies sehr unmittelbar aus:

"Das rationale Handeln setzt die Annahme irgendeines Ziels und daher die Fähigkeit voraus, zwischen den Alternativen zu wählen, die zur Erreichung des Zecks führen. Die Konsequenzen der individuellen Wahl müssen dem Individuum unter Voraussetzung vollkommener Gewißheit bekannt sein, damit es sich einem völlig rationalen Verhalten annähern kann."<sup>30</sup>

---

30 Buchanan, James M./Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Michigan 1962.

Aber sie schließen sich damit nur an ganz ähnliche Formulierungen von Max Weber an.<sup>31</sup> Argumentiert man auf diese Weise, ist eben vom Problem abstrahiert worden. Unter der Optik des absoluten Wissens kann es keine Gesetze geben, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, folglich auch keine Sachzwänge. In der Wirklichkeit gibt es sie zwar, aber die Theorie kann sie nicht mehr zur Kenntnis nehmen. Sie werden unsichtbar gemacht. Soweit sie noch auftauchen, scheinen sie eine irrelevante Restgröße zu sein.

Da aber das Problem der Ethik ein Problem des Verhältnisses zu diesen Gesetzen ist, die sich hinter dem Rücken der Handelnden durchsetzen, ist damit auch jedes Problem der Ethik unsichtbar gemacht worden. Es gibt nur noch relative Ethiken, die die Ethiken des institutionellen Systems sind, wenn dieses als Funktionsmechanismus gesehen wird. So etwa im Falle der Marktethik, die eben die Anerkennung des Eigentums und die Erfüllung von Verträgen fordert. Aber sie ist eine reine Funktionsethik, da sie ja einfach nur eine Funktionsbedingung des Funktionsmechanismus des Marktes ist. Etwas ähnliches gilt für die Ethik jeder Bürokratie, also die Ethik des Funktionärs (des Beamten), sei diese Bürokratie nun privat oder öffentlich. Eine Ethik, die dem System vorhergeht und in diesem Sinne Werte kennt, die als solche gelten, verschwindet. Man kann dies sowohl bei Wittgenstein<sup>32</sup> wie auch bei Habermas<sup>33</sup> zeigen.

Führt man allerdings die Kritik dieses allwissenden Wesens durch - die eine Kritik der utopischen Vernunft ist<sup>34</sup> -, so wird das Problem des Naturkreislaufs des menschlichen Lebens und der sozialen Eingliederung in diesen Kreislauf wieder sichtbar. Damit aber kommt das Problem der Ethik als eines Problems der Werte dieses Kreislaufs zurück. Es ist allerdings nur erkennbar, wenn gleichzeitig jene Nützlichkeit bewußt wird, die über jeden Nutzenkalkül hinausgeht und daher Werte begründen kann, die dem Nutzenkalkül vorausgehen und Geltung als solche beanspruchen können. Es sind Werte des konkreten menschlichen Lebens, die notwendig das Leben der Natur mit einschließen. Sie relativieren den Nutzenkalkül und damit alle Logik des institutionellen Systems. Sie gelten als solche, aber sie sind Wertausdrücke eines Kreislaufs. Sie gelten daher nicht "um ihrer selbst willen" als statische, präfixierte Werte, sondern immer im Zusammenhang und daher als Ausdrücke dieses Kreislaufs. Daher kann kein determinierter Wert "inmutabel" sein.

Da aber das System tendenziell autoreferentiell funktioniert, impliziert dies einen Konflikt mit dem System, der absolut notwendig und die Bedingung der Rationalität des menschlichen Handelns ist. Aus

---

31 Vgl. Weber, Max, "Der Sinn der Wertfreiheit der Sozialwissenschaften", in: ders., *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956, S. 303.

32 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt a.M. 1989, S. 12/13.

33 Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1993, S. 259/260.

34 Vgl. Hinkelammert, Franz J., *Kritik der utopischen Vernunft*, Luzern 1994.

diesem Grunde ist dieser Konflikt ein legitimer Nachfolger des Klassenkonflikts.

Dieses Ergebnis kann dann den verheerenden Einfluß aufzeigen, den die Webersche Kritik der Gesinnungsethik gezeitigt hat. Durch die Allwissenheitskonstruktion hat Max Weber das Ethikproblem unsichtbar gemacht, dann aber die Forderung nach Werten, die als solche gelten müssen und allem zweckrationalen Handeln vorhergehen, im Namen des Wortes "Gesinnungsethik" denunziert. Da er - vom Allwissenheitsschwindel vernebelt - keine rationale Grundlage für diese Werte mehr sehen kann, denunziert er sie als Werte, die angeblich "um ihrer selbst willen" Geltung verlangen. Dadurch nimmt er ihnen ihre Rationalität und verwandelt sie in Bedrohungen des rationalen Handelns selbst. Die völlige Verantwortungslosigkeit aber eines auf Zweck-Mittel-Kalküle reduzierten Handelns feiert er echt orwellsch als Verantwortungsethik.

Diese aus der Notwendigkeit der Eingliederung jedes Menschen in den Naturkreislauf des menschlichen Lebens abgeleitete Ethik ergibt sich durchaus aus der marxischen Kapitalismustheorie. Aber Marx hat sie nie entwickelt. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß auch seine Lösung zum Determinismus zurückkehrt, von dessen Kritik diese Kapitalismustheorie ausgeht. Die marxische Vorstellung einer anderen Gesellschaft ist daher von der gleichen Vorstellung der Transparenz und des vollkommenen Wissens geprägt, die unserer herrschenden Theorie des rationalen Handelns ebenfalls unterliegt. Führt man allerdings die Kritik des Determinismus durch, so wird die marxische Theorie erst wirklich fruchtbar. Sie vermag jetzt eine Ethik zu begründen, die in der gesamten Moderne abwesend ist. Diese Ethik aber hat gleichzeitig einen interessanten Vorgänger, nämlich die thomistische Formulierung des aristotelischen Naturrechts.<sup>35</sup> Dies ist ein Hinweis darauf, daß das marxische Denken an einer Tradition teilhat, die man einmal "philosophia perennis" genannt hat.<sup>36</sup>

---

35 Max Weber sieht dies durchaus, kann aber wegen seiner Fixierung auf das zweckrationale Handeln die Gründe nicht sehen. Vgl. Weber, Max, "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis", in: Max Weber, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart 1956, S. 241.

36 Die katholische Soziallehre, wie sie im 19. Jahrhundert entstand, und in der öffentlichen Diskussion der 50er und 60er Jahre eine Bedeutung hatte, knüpfte hieran an. Sie konstituierte sich von zwei Sozialprinzipien aus. Das erste nannte sich Solidaritätsprinzip, das die Solidarität aller Menschen - und der Möglichkeit nach - des Menschen mit aller außermenschlichen Natur ausdrückte. Daneben gab es das Subsidiaritätsprinzip, das sich als Dezentralisierungsprinzip auf die gesellschaftliche Hierarchie bezog. Die kath. Soziallehre hat allerdings inzwischen diese ihre Spezifität verloren, indem sie das Solidaritätsprinzip praktisch aufhob und in eine Sentimentalität verwandelte, und gleichzeitig das Subsidiaritätsprinzip als ein Prinzip der Privatisierung, und nicht der Dezentralisierung, ausgab. Sie spielt daher heute für die öffentliche Diskussion keine Rolle mehr.