

Franz J. Hinkelammert

*Kritik der  
utopischen Vernunft*

Eine Auseinandersetzung  
mit den Hauptströmungen  
der modernen  
Gesellschaftstheorie

EXODUS  
GRÜNEWALD

**Franz J. Hinkelammert**  
**Kritik der utopischen Vernunft**

**Franz J. Hinkelammert**

**Kritik der utopischen  
Vernunft**

**Eine Auseinandersetzung mit  
den Hauptströmungen der modernen  
Gesellschaftstheorie**

EDITION EXODUS, Luzern  
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG, Mainz  
1994

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hinkelammert, Franz J.:**

Kritik der utopischen Vernunft: eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie / Franz J. Hinkelammert. [Aus dem Span. übers. von Kuno Füssel ...]. – Luzern: Ed. Exodus; Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1994

Einheitssacht.: Crítica a la razón utópica <dt.>

ISBN 3-905575-92-2 (Ed. Exodus)

ISBN 3-7867-1783-4 (Matthias-Grünewald-Verl.)

Titel der spanischen Originalausgabe:

Crítica a la razón utópica

© Franz Hinkelammert / DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones  
San José (Costa Rica) 1984

Aus dem Spanischen übersetzt von

Kuno Füssel u. Mitarbeit von Ludger Weckel u. Norbert Arntz

Redaktion: Odilo Noti

Alle Rechte für die deutsche Ausgabe:

© Genossenschaft Edition Exodus, Luzern 1994

ISBN 3-905575-92-2

© Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, Mainz 1994

ISBN 3-7867-1783-4

Umschlag:

Bernard Schlup (Gestaltung)

Kurt Bläuer (Satz) / Graphix, Bern (Lithos)

Satz: atelier hupa, CH-4312 Magden

Druck: Offizin Andersen Nexö, Leipzig

# Inhalt

Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe .....	9
Vorwort zur spanischsprachigen Ausgabe .....	11
<b>Einleitung:</b>	
<b>Politischer Realismus als Kunst des Möglichen</b> .....	17
1. Die Polarisierung zwischen Möglichem und Unmöglichem .....	17
2. Das Utopische im politischen Realismus .....	29
3. Die Gefährdung der Wirklichkeit durch Identifikation des Unmöglichem mit dem Möglichen .....	31
4. Das Utopische in den Erfahrungswissenschaften .....	34
5. Die utopische Vernunft als Problem der Moderne .....	35
<b>Erstes Kapitel:</b>	
<b>Der kategoriale Rahmen des konservativen Denkens</b> .....	39
1. Die instabile Wirklichkeit .....	39
2. Die gesellschaftliche Funktion der Legitimation .....	46
3. Die sekundären Legitimationen .....	49
4. Die Religion als Hypostase des Nomos der Gesellschaft .....	53
5. Die kosmische Mimesis .....	57
6. Die vollkommene Plausibilität .....	59
<b>Zweites Kapitel:</b>	
<b>Der kategoriale Rahmen des aktuellen neoliberalen Denkens</b> .....	62
1. Der Markt als instabile Ausgangswirklichkeit: die Unmöglichkeit einer Gleichgewichtstendenz .....	63
2. Der ideale Wettbewerb und die transzendentalen Begriffe .....	68
3. Die Alternative zum Markt: der Sozialismus als Utopie .....	71
4. Die Inkonsistenz der allgemeinen Gleichgewichtstheorie: der Subsistenzlohn .....	76

5. Die Inkonsistenz der allgemeinen Gleichgewichtstheorie: die Voraussetzung des vollkommenen Wissens .....	80
6. Die Ethik des Marktes: der Markt als Wunder, die Demut und der Stolz .....	86
7. Die Annäherung an das Gleichgewicht: der Antiinterventionismus .....	91
8. Die Annäherung an das Gleichgewicht: die Gewerkschaften und die Sozialausgaben der Regierung .....	95
9. Die Annäherung an das Gleichgewicht: der Anarcho-Kapitalismus .....	99
10. Die neoliberale Theologie: Gott und Teufel .....	104

### **Drittes Kapitel:**

<b>Der kategoriale Rahmen des anarchistischen Denkens .....</b>	<b>107</b>
1. Die verdorbene Wirklichkeit .....	107
2. Die wirtschaftliche Freiheit: Grundlage des Lebens .....	112
3. Die Freiheit als freie Spontaneität: Bescheidenheit und Stolz .....	115
4. Gott und Luzifer: die theologischen Vorstellungen .....	117
5. Die direkte Aktion .....	124
6. Die manichäische Polarisierung: antiutopische Vorstellung und anarchistische Reaktion .....	126
7. Die Anarchie als transzendentaler Begriff .....	131

### **Viertes Kapitel:**

<b>Der kategoriale Rahmen des sowjetischen Denkens .....</b>	<b>136</b>
1. Der sozialistische Staat im Übergang .....	136
2. Die Theorie der vollkommenen Wirtschaftsplanung und die neoliberale Kritik .....	139
3. Die sowjetische Planung .....	147
4. Das Kriterium der Steigerung wirtschaftlichen Wachstums .....	155
5. Die Mystifizierung des technischen Fortschritts .....	155
6. Die Mystifizierung des gesellschaftlichen Fortschritts .....	158
7. Der transzendente Charakter des Kommunismusbegriffes .....	166

### **Fünftes Kapitel:**

<b>Poppers Methodologie und seine theoretischen Analysen von Planung, Wettbewerb und Institutionalisierungsprozeß .....</b>	<b>172</b>
1. Poppers Theorie der Planung, des Wettbewerbs und der Institutionalisierung im allgemeinen .....	173

1.1 Die Theorie wirtschaftlicher Planung nach Popper .....	175
1.2 Die Wettbewerbstheorie nach Popper .....	183
1.3 Der Prozeß der Institutionalisierung .....	190
2. Die Logik wissenschaftlicher Forschung .....	199
2.1 Poppers Kritik an der Induktion .....	199
2.2 Das Abgrenzungskriterium zwischen Metaphysik und Wissenschaft .....	204
2.3 Der methodologische Kern der empirischen Wissenschaften .....	210
2.4 Theologisches Denken in der Perspektive der Popperschen Methodologie .....	225
2.5 Die Kontrolle der Wissenschaften im Namen der Wissenschaftlichkeit: vorgeschriebene Fragen und zulässige Beweise .....	245

## **Sechstes Kapitel:**

<b>Universalgesetze, Institutionen und Freiheit – das menschliche Subjekt und die Reproduktion des realen Lebens</b> .....	255
1. Die Realität transzendiert die Empirie: erkennendes und handelndes Subjekt .....	255
2. Praktisches Subjekt und lebendiges Subjekt: Präferenzen und lebensnotwendige Bedürfnisse .....	264
3. Marktautomatismus und ökonomische Planung .....	269
4. Die Grenze zwischen Unternehmensautonomie und zentraler Planung: die Praxis .....	277
5. Das Subjekt als Objekt und das Subjekt als Subjekt: das freie Subjekt .....	282
6. Eine methodologische Reflexion über den Ort der Theologie .....	300

## **Nachwort**

<b>Enrique Dussel</b> .....	309
1. Imaginäre Modelle der Unmöglichkeit – eine Kritik der utopischen Vernunft? .....	312
2. Einige erkenntnistheoretische Präzisierungen .....	314
2.1 Die Induktion des Unmöglichen .....	314
2.2 Die empirischen, nicht falsifizierbaren Aussagen .....	314
2.3 Die empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit eröffnen Strukturen oder Minimalfelder für die empirischen Wissenschaften .....	315
3. Das «Machbare» als Kriterium der empirischen Wissenschaften .....	319





## Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe

Die «Kritik der utopischen Vernunft» schrieb ich in den Jahren 1982/1983. Sie wurde 1984 in spanischer Sprache in San José, Costa Rica, veröffentlicht.<sup>1</sup> Eine Arbeit zur gleichen Problematik hatte ich bereits im Jahre 1970 in Chile und Argentinien<sup>2</sup> publiziert. Beide Bücher gehen auf Forschungen zurück, an denen ich in den Jahren 1960 bis 1963 am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin gearbeitet hatte.<sup>3</sup>

Beide Texte entstanden in einem konkreten historischen Kontext: Die darin vorgelegten Reflexionen sollten den revolutionären Prozessen in Chile zur *Unidad Popular* und in Zentralamerika, insbesondere in Nicaragua zur Zeit der «Sandinistischen Front», dienen, weil ich mit beiden Bewegungen eng zusammenarbeitete und weil ich der Überzeugung war, daß die politische Realität alternativer sozialistischer Bewegungen neue Reflexionen erforderlich machte.

Die hier vorgelegte deutsche Übersetzung der «Kritik der utopischen Vernunft» ist im wesentlichen eine unveränderte Ausgabe der spanischen Vorlage von 1984. Die politischen Entwicklungen der vergangenen zehn Jahre haben viele der in dem Buch formulierten Aussagen bestätigt. Daher hielt ich es nicht für notwendig, das Buch grundsätzlich zu überarbeiten, wohl aber mußten einige Anmerkungen hinzugefügt werden. Ich habe nur die Einleitung neu verfaßt, um die wichtigsten Thesen des Buches mit den aktuellen Diskussionen über das Utopieproblem zu verbinden. Inhaltlich weicht sie jedoch bloß unwesentlich von der ursprünglichen Einleitung ab.

<sup>1</sup> *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, San José 1984.

<sup>2</sup> *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*. Editorial Universidad Católica de Chile. Paidós, Buenos Aires 1970.

<sup>3</sup> Franz J. Hinkelammert: *Kommunismus und wirtschaftliches Handeln*. Untersucht am Verhältnis von Wirtschaftsideologie, Wirtschaftstheorie und wirtschaftlicher Wirklichkeit in der sowjetischen Wirtschaftslehre. Berlin 1962 (unveröffentlichtes Manuskript).

Nach mehr als dreißigjähriger Arbeit und Erfahrung in Lateinamerika empfinde ich es als eine große Genugtuung, das Buch jetzt in deutscher Sprache veröffentlicht zu sehen. Kuno Füssel übersetzte die ersten vier Kapitel, Norbert Arntz das fünfte Kapitel und Ludger Weckel das sechste Kapitel. Christoph Baumanns hat die Herausgabe redaktionell unterstützt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Ich hoffe, die deutschsprachige Ausgabe des Buches möge als Brücke der Verständigung dienen und die theoretische Auseinandersetzung zwischen dem lateinamerikanischen und dem deutschen Sprachraum voranbringen. Hier wie dort suchen Menschen in außerordentlich unterschiedlichen Kontexten eine durchaus gleiche Problematik zu begreifen.

*San José, Costa Rica, am 24. März 1994 – Gedenktag  
der Ermordung von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero*

## Vorwort zur spanischsprachigen Ausgabe

Die Notwendigkeit einer gegenwärtigen Kritik der utopischen Vernunft bedarf keiner großen Rechtfertigung. Aus dem gesamten gesellschaftlichen Denken des vergangenen Jahrhunderts und auch schon der früheren Jahrhunderte kommt uns eine Art utopischer Naivität entgegen, die wie ein Schleier die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit umhüllt. Wohin wir sehen, tauchen Gesellschaftstheorien auf, die nach den empirischen Wurzeln der größten Menschheitsträume suchen, um danach einen Weg zu entdecken, diese durch den sachgerechten Umgang mit der Wirklichkeit zu verwirklichen. Diese utopische Naivität ist im bürgerlichen Denken – welches der Marktwirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft eine Gleichgewichtstendenz und Übereinstimmung der Interessen, die von unsichtbarer Hand bewirkt werden, zuspricht – ebenso gegenwärtig wie im sozialistischen Denken, das für eine sozialistische Reorganisation der Gesellschaft eine ebenfalls totale Perspektive der Freiheit des konkreten Menschen unterstellt. Es scheint eine Treppe von der Erde zum Himmel zu geben, und das Problem ist nur, sie ausfindig zu machen.

In unserem Jahrhundert gerät diese utopische Naivität in eine gewisse Krise, aber trotzdem führt dies nicht zu ihrer Überwindung. Im Gegenteil: heute hat diese utopische Naivität eine Ausdrucksform gefunden, die aggressiver ist als ihre vorigen und die aus einer scheinbaren Kritik des utopischen Denkens selber entspringt. Es handelt sich um das antiutopische Denken der gegenwärtigen neoliberalen Tradition, das sich mit einem Neokonservatismus ebenfalls antiutopischen Charakters verbindet. Antiutopie ist hier einfach gleichbedeutend mit Antisozialismus, tritt aber auf als die Herausarbeitung eines antiutopischen Denkens. Dieses Denken überliefert jedoch die bisher extremste Form des Mythos der unsichtbaren Hand, der ja immer schon ein Ausdruck dieser utopischen Naivität war. Sein Motto heißt: «Die Utopie zerstören!» – damit außer seiner eigenen keine andere existiert. Besonders Hayek und Popper sind die

Träger dieses verkappten utopischen Extremismus, d.h. der Antiutopie als der wahren Utopie.

Das eigentliche Problem aber ist eine Kritik dieser utopischen Vernunft selbst, und nicht die Erfindung von Antiutopien oder das Verschwindenlassen der Utopien, wobei beides nur die utopische Naivität ihrer Träger tarnt. Heute kann die utopische Naivität mit ihrem zerstörerischen Potential nur im Namen der Antiutopie bzw. im Namen einer Gesellschaft ohne Utopien einhergehen. Diese Utopie bedroht uns, und die vorliegende Analyse ist nichts anderes als ein Versuch, diesem Utopismus – dem schlechtesten, der je existiert hat – eine rationale Bezugnahme auf die Welt des Utopischen, das in irgendeiner Weise jede menschliche Geschichte begleitet, entgegenzusetzen.

Jedes moderne gesellschaftliche Denken beinhaltet ebensosehr Kritik wie Ausarbeitung oder Wiederaufbereitung von Utopien. Darunter fällt auch die Utopie einer Gesellschaft, die keine Utopie mehr erzeugen soll, eine Utopie, die schon Dante mit der Hölle in Verbindung brachte: «Oh, Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren».

In der vorliegenden Arbeit folgen wir, ausgehend von den Hauptströmungen der modernen Gesellschaften, diesem Prozeß der Utopiekritik und der Utopieproduktion, wobei wir versuchen, seine verschiedensten Formen offenzulegen und zu systematisieren und eine sehr allgemeine Kritik dieses utopischen Denkens in seiner Gänze vorzunehmen. Diese Strömungen sind nicht notwendig mit einer Gesellschaft identisch, aber wir glauben, daß es sich um Strömungen handelt, die politisch, ideologisch und theoretisch der Verfassung der modernen gegenwärtigen Gesellschaften zugrunde liegen. Deshalb richten wir unseren Blick auf Strömungen, die in unserer Gegenwart anwesend sind. Wir streben keine Geschichte des utopischen Denkens an, auch wenn wir notwendigerweise einige historische Reflexionen anstellen müssen.

Deswegen konzentrieren wir uns nicht auf die denkerischen Begründer dieser Strömungen, sondern auf ihre gegenwärtigen Repräsentanten. Es würde ziemlich weit führen, die vielen Transformationen zu analysieren, die das ursprüngliche Denken des Konservatismus, des Liberalismus, des Anarchismus und des Sozialismus durchgemacht hat, bis diese ihre heutige Form erhalten haben. Deshalb verzichten wir darauf, um mit größerer Klarheit ideologische und politische Konfrontationen von heute in den Vordergrund treten zu lassen.

Andererseits wollen wir auch nicht versuchen, die angedeuteten Strömungen in der gesamten Komplexität ihres Denkens darzustellen. Es geht uns vielmehr darum, jenen Niederschlag, der unseres Erachtens für das Gesamtverständnis dieser Strömungen ausschlaggebend ist, in den Meinungen einiger ihrer Repräsentanten zu analysieren. Dieser Methode

folgen wir insbesondere bei der Analyse des konservativen, neoliberalen und anarchistischen Denkens. Eine solche Auswahl ist offensichtlich immer bis zu einem bestimmten Grad willkürlich.

Dennoch gibt es genau in diesen Strömungen heute in so deutlicher Weise vorherrschende Denker, die ihnen zumindest in Lateinamerika mit ganzer Kraft den Stempel aufdrückten, daß es gerechtfertigt scheint, diese als eine Art von organischen Intellektuellen der entsprechenden Bewegungen anzusehen. Dies gilt vielleicht in höchster Reinheit für die Repräsentation des heutigen Neoliberalismus durch Friedrich A. v. Hayek und Karl Popper. Hayek ist der entscheidende Ökonom dieser Strömung, obwohl sein Schüler Milton Friedman, auch wenn man bei ihm eigene Nuancen erkennen kann, als ihr Vertreter viel bekannter ist. Popper wiederum ist der politische Denker, der die entsprechende Methodologie ausgearbeitet hat, dessen Denken aber in enger Beziehung zu dem von Hayek steht.

Peter Berger ist sicherlich nicht im gleichen Maße repräsentativ für die aktuelle konservative oder neokonservative Bewegung. Er gehört nicht zum extremen Flügel dieser Bewegung, die in ihrer gegenwärtigen Form wiederum eine Strömung ganz eigener Art, nämlich die Ideologie der Nationalen Sicherheit, einschließt. Dennoch ist Berger einerseits in Lateinamerika einer der bekanntesten konservativen Denker der Gegenwart, andererseits arbeitet er Kategorien in besonderer Reinkultur heraus, die in jedem zeitgenössischen konservativen Denken wiederkehren. Außerdem ist er heute eine bedeutende politische Gestalt in der ideologischen Konfrontation der gegenwärtigen Regierung der Vereinigten Staaten mit den Befreiungsbewegungen Lateinamerikas, insbesondere durch seinen Einfluß im wichtigen «Institut für Religion und Demokratie», das der Regierung der Vereinigten Staaten nahesteht und gegen die Theologie der Befreiung kämpft.

Bei der Analyse des Anarchismus stützen wir uns besonders auf den Mexikaner Ricardo Flores Magón, der zweifellos die mexikanische Revolution in diesem Jahrhundert stark beeinflußt hat. Die anarchistische Bewegung in Lateinamerika ist eher eine untergründige Strömung, die heute nicht mehr als bedeutende politische Bewegung in Erscheinung tritt. Aber auch in solch untergründiger Form ist sie heute quer durch alle Volksbewegungen verbreitet. Ihre Kategorien haben deshalb nach wie vor Gültigkeit in den gegenwärtigen politischen Strömungen, während ihr untergründiger Charakter zur Folge hat, daß sie kaum offenkundige Vertreter besitzt. Wir haben bei der Analyse Flores Magón den Vorzug gegeben, weil er zugleich ein sehr brillanter, aufopferungsvoller und ein in Vergessenheit geratener Anarchist ist, der es aber verdient, daß man sich an ihn erinnert. Auch ist der tiefgehende Humanismus, der das anarchi-

stische Denken durchzieht, bei ihm besonders klar vorhanden. Bevor ich mich für die Analyse von Flores Magón entschied, hatte ich mir eine ausgezeichnete und vielleicht einzigartige Darstellung anarchistischen Denkens, die Ernesto Sálato in seinem Roman *Abaddon el exterminador* (Abaddon, der Zerstörer) aufzeigt, zum Vorbild genommen. Aber schließlich habe ich mich für Flores Magón entschieden, weil ich einen anarchistischen Denker selbst zu Wort kommen lassen wollte und nicht eine literarische Arbeit, die – auch wenn sie noch so glänzend ist – immer eine sekundäre Quelle bleibt.

Das sowjetische Denken heute hat keinen hervorragenden Denker, der als Ausgangspunkt für eine Analyse dienen könnte, wie ich sie vorhatte. Vor fünfzig Jahren hätte man Stalin nehmen müssen. Aber Stalins Denken hat in der Sowjetunion stärker an Gültigkeit verloren, als man im Westen glaubt. Andererseits ist es ein großer Vorteil, daß er nicht durch einen anderen von gleichem Niveau ersetzt worden ist. Ich habe es deshalb vorgezogen, nicht einen Autor zum Objekt der Reflexion über das sowjetische Denken zu machen, sondern eine Diskussion von sowjetischen Theoretikern zu benutzen, die während der Regierungszeit Chruschtschows unter dem Titel «Diskussion über den Kommunismus» stattfand.

Nun ist also der Gegenstand dieser Analyse eine Kritik des utopischen Denkens, die auf der Ebene einer Kritik der utopischen Vernunft als solcher angesiedelt ist. Es geht um eine Analyse, die in letzter Instanz methodologischen Charakter hat und die versucht, den kategorialen Rahmen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Denkens offenzulegen. Dies erklärt, warum ich mich von allen erwähnten Autoren hauptsächlich der Analyse Karl Poppers widme. Popper ist einer der ersten, der eine solche Kritik des Utopischen unternommen hat. Es gibt parallel zu Popper einen anderen zeitgenössischen Philosophen, der repräsentativ ist für die Reflexion über das Utopische. Es handelt sich um Ernst Bloch. Ich konzentriere mich auf die Analyse von Popper, weil Bloch trotz der ganzen Tiefe seiner Philosophie das wirkliche und drängende Problem einer Kritik des Utopischen nicht wahrnimmt. Dem Utopischen gegenüber ist Bloch völlig unkritisch und beinahe naiv.

Deshalb gehe ich in der gesamten Kritik der utopischen Vernunft von Popper aus. Ich möchte das unterstreichen. Ich gehe aus von jener Kritik, die Popper übt, und nicht von einer Kritik an Popper. Meine Kritik an Popper, die dem Leser manchmal äußerst hart vorkommen wird, teilt mit ihm eine skeptische Besorgnis, die meines Erachtens in seinem Denken selbst angelegt ist. Die Kritik an Popper, die ich zu üben versuche, verdankt Popper viel mehr, als in diesem Buch sichtbar wird. Ich glaube, es ist angemessen, dies zumindest im vorliegenden Vorwort festzustellen.

Ich glaube auch, daß Popper es nicht verstand, die Reichweite seines Ausgangspunktes zu ermessen, und daß er von neuem – trotz aller kritischen Absichten – in einer utopischen Naivität endet, die jedem neoliberalen Denken eigen ist, auch wenn dieses sich immer als Denken präsentiert, das endgültig jenseits aller Utopien liegt.

Die Überschrift dieses Buches erinnert an einen berühmten Titel von Kant. Ich habe in dieser Kritik der utopischen Vernunft zentralen Elementen der Kantschen Kritiken zu folgen versucht, in der Überzeugung, daß eine Kritik der utopischen Vernunft in letzter Instanz darin besteht, die utopischen Inhalte des modernen Denkens in transzendente Begriffe und Reflexionen umzuformen. So wie die Kantsche Kritik der Vernunft deren transzendente Kritik ist, versuche ich zu zeigen, daß auch die Kritik der utopischen Vernunft nichts anderes als eine transzendente Kritik sein kann.

Die vorliegende Arbeit ist notwendigerweise abstrakt. Ich glaube jedoch, daß es sich um eine Abstraktion handelt, die Teil einer konkreten Welt ist und ohne die es unmöglich ist, das Konkrete auch nur wahrzunehmen, das wir, indem wir es wahrnehmen, bereits in abstrakten Begriffen interpretieren. Deshalb können Irrtümer und konkrete Widersprüche auftreten, wobei diese sich einfach aus unterschiedlichen Abstraktionen ergeben, die wir zur Interpretation des Konkreten einsetzen. Wenn wir dies in Rechnung stellen, ist es vielleicht berechtigt, meinerseits zu betonen, daß dieses Buch aus den Diskussionen, die über den Sozialismus in Zentralamerika geführt wurden, hervorgegangen ist und daß es versucht, zur Urteilsfindung Elemente beizutragen, die, auch wenn sie abstrakt sind, nicht der Bedeutung entbehren.

Das Buch ist die Überarbeitung eines Entwurfs, der unter dem gleichnamigen Titel im Februar 1983 als Vorbereitungsdokument für die «Zweite Versammlung von Sozialwissenschaftlern und Theologen» vorlag. Es wurde erarbeitet in internen Seminaren des *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), während meiner Lehrtätigkeit im Rahmen des zentralamerikanischen Postgraduierntenstudiums für Ökonomie und Entwicklungsplanung an der autonomen Universität von Honduras, an der Abteilung für Ökonomie an der nationalen Universität von Heredia in Costa Rica sowie beim *Consejo Superior Centroamericano* (CSUCA) in San José.

San José, Januar 1984  
Franz J. Hinkelammert





## **Einleitung:**

---

# **Politischer Realismus als Kunst des Möglichen**

Politik als Kunst des Möglichen ist heute eine allgemein anerkannte Denkfigur. Ein solches Politikverständnis wurde jedoch historisch erst wirksam, als die Menschen die Gesellschaft wie ein Projekt zu behandeln begannen. Zwar war auch zuvor schon das Problem des Möglichen im Zusammenhang des politischen Handelns bekannt. Aber zum zentralen Problem wissenschaftlicher Reflexion wurde es erst, als man damit begann, aus sozialen Gesetzen Kriterien für eine zukünftige Gesellschaft zu entwickeln, deren Beziehungen unter dem Gesichtspunkt einer humanen Ordnung gedacht wurden.

### **1. Die Polarisierung zwischen Möglichem und Unmöglichem**

Die Politik als Kunst des Möglichen nimmt in jenem Moment einen zentralen Ort im Denken über die Politik ein, als die bürgerliche Revolution die Gesellschaft nach den «Gesetzen der menschlichen Natur» umzugestalten trachtet. Solche Gesetze, die der menschlichen Natur gemäß sind, erkennt das bürgerliche Denken im Privateigentum und in der Erfüllung von Verträgen. Durch diese institutionellen Elemente soll es möglich werden, eine Gesellschaft zu konstituieren, in der alle sozialen Beziehungen *harmonisch* geordnet sind. Das Privateigentum gilt als Bedingung der Möglichkeit, das Projekt einer Gesellschaft zu verwirklichen, die einerseits die Perspektive eines unendlichen Fortschritts eröffnet und andererseits alle an den Früchten dieses Fortschritts beteiligt.

Meiner Ansicht nach hat Hegel als einer der ersten einen solchen Entwurf einer neuen Gesellschaft als das bloß «vermeinte Vernünftige» und damit als ein Projekt kritisiert, das außerhalb der Grenzen des Möglichen liegt:

Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlecht wissen, erste ungeheure Schauspiel

hervorgebracht, die Verfassung eines großen, wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht.<sup>1</sup>

Aber der hier von Hegel erwähnte Fall der Französischen Revolution hat nicht «das erste ungeheure Schauspiel» hervorgebracht. Die englische Revolution mehr als hundert Jahre zuvor hatte bereits etwas sehr Ähnliches unternommen.

Hegel lehnt nicht etwa jede bürgerliche Gesellschaft als unmöglich und als das bloß «vermeinte Vernünftige» ab. Vielmehr wendet er sich gegen einen bestimmten Liberalismus, der den Staat als Ergebnis eines Gesellschaftsvertrages von der Art eines Kauf- und Verkaufsvertrages konstituiert. Einen solchen Staat und eine solche Gesellschaft betrachtet er als Abstraktionen, die sich zerstörerisch auswirken, sobald man sie zu verwirklichen sucht. Es handelt sich dann um den Versuch, etwas Unmögliches zu realisieren.

Sehr viel einflußreicher als die Hegelsche Kritik am abstrakten Projekt der bürgerlichen Gesellschaft hat die Marxsche Kritik gewirkt, die unter formalem Gesichtspunkt durchaus ähnlich, material aber gänzlich anders argumentiert. Marx sieht nicht nur eine bestimmte Form der bürgerlichen Gesellschaft als unmöglich an, sondern die bürgerliche Gesellschaft als solche. Er kritisiert, daß die bürgerliche Gesellschaft aus Abstraktionen hervorgeht, die in eine Unmöglichkeit einmünden und daher zur Zerstörung der gesamten Gesellschaft führen. Nach Marx ist es unmöglich oder – mit Hegels Worten – das bloß «vermeinte Vernünftige», den menschlichen Fortschritt auf die Warenbeziehungen zu gründen, weil dann die technische Revolution und der aus ihr folgende Fortschritt notwendig das menschliche Leben auf dem Altar der Ware opfern werden. Diesen Gesichtspunkt arbeitet Marx besonders in seiner Fetischismustheorie aus, deren Kernaussage darin besteht, daß sich ein Fortschritt, der innerhalb von Warenbeziehungen entfesselt wird, gegen das menschliche Leben wendet und es schließlich verschlingt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Akademie-Verlag, Berlin 1956, S. 258.

<sup>2</sup> «Die Maschinerie wirkt jedoch nicht nur als übermächtige Konkurrenz, stets auf dem Sprung, den Lohnarbeiter 'überflüssig' zu machen. Als *ihm feindliche Potenz* wird sie laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die *Autokratie des Kapitals*. Nach Gaskell war gleich die Dampfmaschine ein Antagonist der 'Menschenkraft', der den Kapitalisten befähigte, die steigenden Ansprüche

Darauf gründet Marx sein mit Entschiedenheit vorgetragenes Argument, daß eine solche Politik unmöglich, d.h. irrational ist. Er kritisiert die Irrationalität des anscheinend Rationalen. Auf dieser Basis entwickelt Marx gesellschaftliche Gesetze, wie es bereits zuvor die bürgerliche Theorie mit Verweis auf die Naturgesetze getan hatte. Die Gesetze sollten die Unmöglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft einsichtig machen, eine neue Gesellschaft projektieren und zugleich eine entsprechende Umgestaltung der Gesellschaft ermöglichen. Nach Marx ist die kapitalistische Gesellschaft unmöglich in dem Sinne, daß sie selbstzerstörerisch wirkt, weil sie die Bedingungen des menschlichen Lebens und der Natur untergräbt<sup>3</sup>. Der durch die bürgerliche Gesellschaft entfesselte technische Fortschritt kann nur dann «die Erde und den Arbeiter» bewahren, wenn er bewußt dem Gesichtspunkt der Sicherung des menschlichen Lebens untergeordnet wird. Daher gilt es, die mit den Warenbeziehungen verbundenen Abstraktionen zu überwinden. Das schließt für Marx die Überwindung der Warenbeziehungen selbst ein.

Indem Marx die bürgerliche Gesellschaft unter dem Kriterium analysiert, ob sie das menschliche Leben möglich oder unmöglich macht, kommt er zu dem Schluß, daß die bürgerliche Gesellschaft unmöglich und daher unhaltbar ist. An ihrer Stelle fordert er als einzig mögliche eine neue, sozialistische Gesellschaft, weil der technische Fortschritt kontrolliert werden muß, um ihn mit den Bedingungen des konkreten menschlichen Lebens vereinbaren zu können. Marx besteht darauf, daß es nicht Forderungen im Namen von Prinzipien irgendeiner Moral oder Ethik sind, die es verlangen, die bürgerliche durch eine sozialistische Gesellschaft zu ersetzen, sondern daß es das Überleben der menschlichen Gesellschaft selbst verlangt. Die menschliche Gesellschaft kann nicht überleben, wenn sie kapitalistisch bleibt. Nur wenn man die kapitalistische in eine sozialistische Gesellschaft umwandelt, kann das Überleben von Mensch und Natur gesichert werden. Daher bestreitet Marx, daß es sich bei der Frage des Übergangs von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft um ein Problem von Werten oder Werturteilen handelt; es ist vielmehr strikt das Problem einer Zweck-Mittel-Beziehung, die von

der Arbeiter niederzuschmettern, die das beginnende Fabrikssystem zur Krise zu treiben drohen.» Karl Marx, Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke 23, S. 459. Vgl. auch Franz J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Edition Liberación-Edition Exodus, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985. Teil I: Fetische, die töten, S. 11-160.

<sup>3</sup> «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.» Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, Marx-Engels-Werke 23, S. 528/530.

der Notwendigkeit des Überlebens der Menschheit her entwickelt wird. Die Notwendigkeit dieses Übergangs ergibt sich daher bei Marx nicht aus einer Wertrationalität, sondern vielmehr aus der Zweckrationalität des Willens zum Überleben.

Die Kritik von Karl Marx verändert das politische Denken grundsätzlich. Politik und politischer Realismus werden seitdem als Raum des Möglichen und daher des Verwirklichbaren diskutiert. Wie schon gesagt: für Marx ist Politik nicht das Ergebnis von Ethiken, sondern von Zweck-Mittel-Beziehungen. Dem ethischen Urteil wird ein Faktizitätsurteil vorgeordnet. Eine ethische Forderung kann nur dann Geltung beanspruchen, wenn ihre Verwirklichung faktisch möglich ist. Damit knüpft Marx an ein ganz traditionelles scholastisches Prinzip an: *Ad impossibilia nemo tenetur* (Unmögliches verpflichtet niemanden). Dieses klassische Prinzip überträgt Marx auf die Gestaltung der Gesellschaft. Wenn die kapitalistische Gesellschaft nicht mit dem menschlichen Überleben vereinbart werden kann, ist sie unmöglich. Folglich gibt es auch keine ethische Verpflichtung, die dazu zwingt, die kapitalistische Gesellschaft zu erhalten. Kann man den Kapitalismus nicht verewigen, dann soll man es auch nicht tun. Erweist sich dementsprechend die sozialistische Gesellschaft als notwendige Bedingung für das Überleben, dann ist man zu einer sozialistischen Gesellschaft verpflichtet. Das Sollen ist dem Können untergeordnet, so daß keine Norm einfach als Prinzip absolute Geltung beanspruchen kann. Die Ethik wird damit keineswegs abgeschafft, sie wird vielmehr durch die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion des konkreten menschlichen Lebens vermittelt – und relativiert. Eine Gesellschaft, die das Leben aller durch die Sicherung der Grundbedürfnisse nicht garantiert, ist unmöglich.

Die Kritik von Marx hatte eine weitere tiefgreifende Konsequenz: die Polarisierung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichem. Seit Marx gilt als Grenzkriterium zwischen einer möglichen und einer unmöglichen Gesellschaft die Reproduktion des realen und konkreten menschlichen Lebens. Eine Gesellschaft, die diesem Kriterium nicht genügt, ist unmöglich. Nur solche Gesellschaften sind möglich, die ihre Struktur den Notwendigkeiten zur Reproduktion des realen und konkreten menschlichen Lebens anpassen.

Aus dem Grenzkriterium ergibt sich durchaus das Sollen im Sinne einer ethischen Pflicht, alle sozialen Strukturen so anzupassen, daß diese Reproduktion des menschlichen Lebens möglich ist. Daraus folgt jedoch nicht notwendig, daß nur eine bestimmte Gesellschaft oder eine bestimmte Ethik möglich ist. Vielmehr gilt es als Kriterium zur Beurteilung jeder möglichen Ethik und jeder möglichen Sozialstruktur. Das Kriterium grenzt negativ ab, legt aber nicht positiv fest. Es kann Normen ausschlie-

ßen oder relativieren, aber keine Normen determinieren. Mit diesem Kriterium ist inhaltlich bestimmt, was Marx und Engels als historischen Materialismus bezeichnen.<sup>4</sup>

Doch ein solches negatives Kriterium für die Geltung von Normen kann in ein scheinbar positives Kriterium umgewandelt werden. Dies geschieht dann, wenn man eine bestimmte Gesellschaft als solche zur unmöglichen – also mit den Überlebensbedingungen nicht zu vereinbarenden – Gesellschaft erklärt, so daß im Umkehrschluß die entgegengesetzte Gesellschaftsform als einzig mögliche ausgewiesen wird. Voraussetzung dafür ist eine strikte Polarisierung zwischen zwei Gesellschaften, von denen die eine als die unmögliche beschrieben wird, so daß die gegenteilige als die einzig mögliche Alternative erscheint. Damit wird jede Wahl hinfällig. Die einzig mögliche Gesellschaft erhält eine absolute und nicht diskutierbare Geltung. Sie wird zur *societas perfecta*, zum Gesetz der Geschichte.

Zweifellos hat die sozialistische Bewegung so argumentiert und sich dafür auf das Marxsche Kriterium gestützt. Bei Marx selbst war diese Argumentation bereits angelegt. Die kapitalistische Gesellschaft wurde als unmöglich und als unvereinbar mit den Überlebensbedingungen der Menschheit und der Natur aufgezeigt, so daß als einzige Alternative zum Kapitalismus nur jene galt, die man als Sozialismus bezeichnete. Aus dem negativen Kriterium war ein positives geworden; es legte das Handeln auf eine bestimmte Gesellschaftsordnung und auf eine bestimmte Ethik fest, die man als «einzige Alternative» behauptete. Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski bezeichnet dies als die «Erpressung mit einer einzigen Alternative»<sup>5</sup>.

Durch seine Kritik hat Marx Grundkategorien in das Denken über die

<sup>4</sup> Der junge Marx 1844 in der «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.» Für die Umkehrung dieser Verhältnisse verwendet Marx den glücklichen Ausdruck: «Die Produktion der Verkehrsform selbst». Engels faßt dies folgendermaßen zusammen: «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.» Brief Engels an J. Bloch (21./22. Sept. 1890).

<sup>5</sup> Über die Gesellschaft ohne Alternative sagte er: «Die Teilnehmer der heutigen Diskussion ... sollten daran denken, sage ich, was man alles durch Schlagworte zu rechtfertigen vermochte und also auch in Zukunft rechtfertigen und heiligen kann – durch allgemeine Phrasen vom politischen Realismus und von der einzigen Alternative, zu der die Welt angeblich verurteilt ist.» Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*. Piper, München 1960, S. 85, Anmerkungen.

Gesellschaft eingeführt, die später vom bürgerlichen Denken formal übernommen, aber inhaltlich vollkommen verändert und umgekehrt werden. Das gilt insbesondere für das Kriterium der Reproduktion des wirklichen Lebens als letzte Instanz jeder möglichen Gesellschaft und für die Forderung, das Denken über die Gesellschaft auf Gesetze des Möglichen statt auf ethische Prinzipien zu gründen: Was man «soll», läßt sich nur noch gründen auf das, was man «kann». Die Sozialwissenschaften bezeichnen sich dementsprechend als objektive Wissenschaften, die nichts mehr mit Werturteilen zu tun haben.

Um auf die Marxschen Theorien kritisch reagieren zu können, formuliert das bürgerliche Denken die Wirtschaftstheorie, die ökonomische Werttheorie und die Epistemologie radikal um. Alle zentralen Begriffe von Marx werden in ihr Gegenteil verkehrt. Eben deshalb bleibt aber in ihnen die Spur des Marxschen Denkens unverwechselbar eingeprägt. Auf zwei Elemente dieser neuen bürgerlichen theoretischen Sichtweise, die sich antimarxistisch definiert, obwohl sie sich weiter in dem von Marx entwickelten theoretischen Raum bewegt, möchte ich besonders verweisen. Auf der einen Seite übernimmt die bürgerliche Theorie die Kritik an der Möglichkeit von Alternativen: Sie lehnt den Sozialismus nicht aufgrund von ethischen Werten oder Werturteilen ab, sondern aufgrund von Tatsachenurteilen, also von Faktibilitätsurteilen. Ebenso wie Marx geht sie davon aus, daß jedes Sollen ein Können voraussetzt, so daß Alternativen – also auch die in den Alternativen implizierten Werte – stets im Namen von Sachurteilen disqualifiziert werden können. Auf der anderen Seite übernimmt die bürgerliche Marx-Kritik – implizit – das Kriterium, daß die Reproduktion des konkreten Lebens der Menschen als letzte Instanz für den Realismus von politischen Optionen gilt. Aber sie expliziert dies nicht.

Daß die bürgerliche Theorie in ihrer Argumentation das Marxsche Argument der Möglichkeit bzw. Faktibilität in sein Gegenteil verkehrt, läßt sich leicht nachweisen. Marx hatte behauptet, daß die kapitalistische Wirtschaft unmöglich ist, weil sie den von ihr entfesselten Fortschritt gegen das Leben des Menschen und gegen die Natur wendet. Aufgrund seiner Analyse verlangte er als einzige Möglichkeit und ausschließliche Alternative die sozialistische Gesellschaft, die er als Wirtschaft ohne Markt und ohne Geld verstand. Die neue bürgerliche Theorie wendet diese These ins Gegenteil und erklärt den Sozialismus für unmöglich, weil die Abschaffung der Warenbeziehungen und der Geldrechnung die Sicherung des realen und konkreten Lebens unmöglich macht. Aufgrund ihrer Analyse verlangt sie als einzig mögliche Gesellschaft und ausschließliche Alternative den Kapitalismus. Da also der Sozialismus unmöglich ist, kann er auch nicht zur ethischen Pflicht werden, während der Kapi-

talismus als einzig mögliche Alternative zur ethischen Pflicht wird. Max Weber, einer der wichtigsten Repräsentanten des bürgerlichen politischen Denkens, spricht daher von der Fatalität des Kapitalismus als einem «stählernen Gehäuse»<sup>6</sup>, aus dem man nicht ausbrechen kann und folglich auch nicht ausbrechen darf. Aus der Analyse der Faktibilität ergibt sich das Sollen.

Das zentrale Argument dieser Diskussion bezieht sich auf die Existenz der Warenbeziehungen. Die bürgerliche Theorie besteht darauf, daß eine moderne Gesellschaft ohne Geldkalkül unmöglich ist. Da der von Marx vorgestellte Sozialismus die Abschaffung des Geldes voraussetzt, ist er unmöglich. Folglich kann es kein Sollen geben, das diesen Sozialismus möglicherweise legitimieren könnte. Dieses übrigens richtige Argument der bürgerlichen Theorie basiert – wenn auch versteckt und verleugnet – auf dem anderen Argument von Marx, das behauptet, die Reproduktion des realen Lebens habe die letzte Instanz jeder möglichen Gesellschaft zu sein. Der Sozialismus ohne Geldkalkül läßt sich nur dann als unmöglich definieren, wenn man die Gültigkeit dieser letzten Instanz voraussetzt. Weber leitet denn auch folgerichtig sein Argument für die Notwendigkeit des Geldkalküls aus der Reproduktion des realen Lebens als letzter Instanz der Gesellschaft ab. Über das Naturalkalkül sagt er:

Aber die konkrete Feststellung: ob nach den an einem konkreten Ort gegebenen standortwichtigen Umständen ein Betrieb mit einer bestimmten Produktionsrichtung oder ein anderer mit einer modifizierten rational wäre, ist ... natural-rechnungsmäßig nur in ganz groben Schätzungen möglich, geldrechnungsmäßig aber trotz der Unbekannten, mit denen stets zu rechnen ist, eine im Prinzip stets lösbare Kalkulationsaufgabe.<sup>7</sup>

Daraus schließt er:

Auch dann aber bliebe die Tatsache bestehen: daß die Naturalrechnung das Problem der *Zurechnung* der Gesamtleistung eines Betriebes zu den einzelnen 'Faktoren' und Maßnahmen *nicht* in der Art zu lösen ist, wie dies die Rentabilitätsrechnung in Geld nun einmal leistet, daß also gerade die heutige *Massenversorgung* durch *Massenbetriebe* ihr die stärksten Widerstände entgegenstellt.<sup>8</sup>

Deshalb wird die Abschaffung des Geldkalküls für Weber «utopisch». Wer trotzdem daran festhält, fördert das «Chaos»:

<sup>6</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972, S. 835.

<sup>7</sup> Weber, a.a.O., S. 56

<sup>8</sup> Ebd.

Die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen, da er auf Fachschulung, arbeitsteiliger Fachspezialisierung und festem Eingestelltsein auf gewohnte und virtuos beherrschte Einzelfunktionen in planvoller Synthese beruht. Stellt er seine Arbeit ein oder wird sie gewaltsam gehemmt, so ist die Folge ein Chaos, zu dessen Bewältigung schwer ein Ersatz aus der Mitte der Beherrschten zu improvisieren ist. Dies gilt ganz ebenso auf dem Gebiet der öffentlichen wie der privatwirtschaftlichen Verwaltung. Die Gebundenheit des *materiellen Schicksals der Masse* an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer utopischer.<sup>9</sup>

Für Weber ist der Sozialismus ohne Geldkalkül deshalb unmöglich, weil er die «heutige Massenversorgung durch Massenbetriebe» und das «materielle Schicksal der Masse», also die Reproduktion des realen Lebens, bedroht. Ganz analog hatte Marx mit dem «materielle Schicksal der Masse» die Unmöglichkeit des Kapitalismus begründet. Wie Marx aus dieser Unmöglichkeit die Notwendigkeit des Sozialismus herleitete, so belegt Weber umgekehrt die Notwendigkeit des Kapitalismus mit der Unmöglichkeit des Sozialismus. Marx argumentiert, daß man die Reproduktion des realen Lebens ohne den Übergang zum Sozialismus nicht sichern kann. Weber hingegen schließt, daß eben diese Reproduktion des realen Lebens nur durch den Kapitalismus gesichert werden kann. Beide verwenden die Reproduktion des realen Lebens als letzte Instanz allen gesellschaftlichen Lebens. Während Marx dieses Argument explizit darlegt, verwendet Weber es nur implizit; er handelt offenbar, ohne zu wissen, was er tut. Weber ist sogar davon überzeugt, den historischen Materialismus widerlegt zu haben.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Weber, a.a.O., S. 570 (Hervorhebung von uns).

<sup>10</sup> In folgendem Text wendet Weber den historischen Materialismus an, um den Untergang Roms zu begründen: «Der Friede bedeutete das allmähliche Versiegen der Sklavenzufuhr: für einen Menschenverschleiß, wie ihn die Plantagen, nach Varros Ideal, betreiben sollten, und wie ihn die Bergwerke bedurften, war die spekulative Sklavenaufzucht und der *friedliche Sklavenhandel* nicht ausreichend. Der Sklavenpreis stieg anfangs rapide, weil die Versorgung des Marktes mangelte, – in der Spätzeit des Reiches steht er umgekehrt außerordentlich niedrig, weil inzwischen der Bedarf durch Umgestaltungen in der Wirtschaftsorganisation tief gesunken war.» Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit*. Aus: Max Weber, *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Kröner, Stuttgart 1956, S. 51. Siehe ebenfalls: Max Weber, *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, a.a.O., S. 10-15. Genauso hatte Marx längst vor ihm argumentiert, aber andere Worte gewählt, um den Untergang Roms zu erklären. In beiden Fällen ist es die Unmöglichkeit der Reproduktion des realen Lebens, die als letzte Instanz den Untergang der römischen Sklavenwirtschaft erklärt.



Warum Weber die Notwendigkeit des Geldkalküls mit dem Argument der Reproduktion des realen Lebens als letzter Instanz begründen muß, liegt auf der Hand. Die Warenbeziehungen abschaffen zu wollen, das ist nur dann ein unmögliches Unternehmen, wenn es die Reproduktion des realen Lebens gefährdet. Gefährdet die Abschaffung der Warenbeziehungen diese Reproduktion nicht, bleibt sie ein mögliches Ziel. Da der Plan zur Abschaffung der Warenbeziehungen logisch konsistent ist, kann er nur als unmöglich gelten, wenn er das Leben selbst gefährdet. Weber muß also das Marxsche Argument von der letzten Instanz gelten lassen und damit den historischen Materialismus als wahr bestätigen, um die Abschaffung des Geldes als «utopisch» abweisen zu können. Weber verwendet in seiner Argumentation implizit – d.h. offenbar unbewußt – den historischen Materialismus, um zu begründen, daß der Kapitalismus allein das wirkliche Leben sichern kann, der Sozialismus aber unmöglich und in diesem Sinne «utopisch» ist. Webers Argumentation bewegt sich also im Rahmen des historischen Materialismus, statt ihn zu widerlegen, wie er behauptet.

Ebenso wie die Argumentation von Marx hängt auch die Argumentation Webers von der Gültigkeit eines geradezu manichäisch anmutenden Dualismus ab. Kapitalismus und Sozialismus müssen als einander absolut ausschließende Gegensätze betrachtet werden, damit eine der beiden Gesellschaftsformen als einzig mögliche Alternative erscheinen kann, im Falle Webers der Kapitalismus, im Falle von Marx der Sozialismus. Der Grund dafür liegt in ihrer Theorie über die Wirklichkeit, keineswegs aber in der Wirklichkeit selbst. Die Analyse der Ware erzeugt diesen absoluten Dualismus. Marx provoziert den Dualismus, indem er die Tendenz des Kapitalismus zur Zerstörung von Mensch und Natur in der Warenform selbst festmacht, so daß die Alternative zum Zerstörungsprozeß nur ein Sozialismus sein kann, der als Wirtschaft ohne Geldrechnung verstanden wird. Weber provoziert diesen absoluten Dualismus, indem er den Sozialismus ebenfalls als Wirtschaft ohne Geldrechnung auffaßt, so daß alle Geldrechnung und alle Warenproduktion ausschließlich an den Kapitalismus gebunden werden. Weil Weber jedoch die Geldrechnung für unüberwindbar hält, bleibt für ihn der Kapitalismus die einzige Alternative. Alle ethischen Argumente in bezug auf die Wirtschaftsordnung reduzieren sich dann auf Sachprobleme. Zwischen der «Ethik des Sozialismus» und der «Ethik des Kapitalismus» entscheidet statt eines Werturteils ausschließlich ein Sachurteil.

Ein solch absoluter Dualismus führt zur Konstruktion von metaphysischen Geschichtsgesetzen. Marx hatte bereits den Kapitalismus als eine Gesellschaft bezeichnet, die sich selbst zerstört, indem sie ein unmögliches Ziel verfolgt, nämlich einen prinzipiell endlosen technischen Fort-

schritt in kapitalistischer Form. Max Weber dreht die Analyse einfach um. (Popper und Hayek folgen ihm darin.) Er bezeichnet den Sozialismus als eine Gesellschaft, die ein unmögliches Ziel, nämlich eine Wirtschaft ohne Geldrechnung, verfolgt und daher in eine Gesellschaft mündet, die sich selbst zerstört. Beide Denker konstruieren metaphysische Geschichtsgesetze, die zum gleichen Ergebnis führen,<sup>11</sup> allerdings unter entgegengesetzten Bedingungen.

Das bürgerliche Argument von der Unmöglichkeit des Sozialismus kehrt das Marxsche Argument von der Unmöglichkeit des Kapitalismus einfach um. Marx hatte darauf bestanden, daß die kapitalistische Wirtschaft Mensch und Natur zerstört. Deshalb bezeichnete er sie als tendenziell unmöglich. Weber – sowie in seiner Tradition Hayek und Popper – betrachten den Sozialismus als unmöglich, da er als eine Wirtschaft ohne Geldrechnung das menschliche Leben nicht erhalten kann. Er kann die «Massenversorgung» nicht sichern. Weber führt seinen Beweis nicht mit ethischen Argumenten, sondern gründet ihn auf die Effizienz des Kapitalismus und dessen Fähigkeit, die «Massenversorgung» zu sichern. Damit verabschiedet er sich vom Naturrecht der Aufklärung, welches das Privateigentum aus der Natur des Menschen ableitet (John Locke), also letztlich ethisch argumentiert. Er übernimmt die Argumentationsform, die Marx entwickelt hatte, und kehrt sie in ihr Gegenteil. Ist der Sozialismus unmöglich, dann kann es auch keine moralische Pflicht geben, ihn zu wählen. Niemand wählt zwischen einem Möglichen und einem Unmöglichem. Sind also alle anderen Alternativen unmöglich, kann man sich nur für den Kapitalismus als das einzig Mögliche, die einzige Alternative entscheiden. Da bleibt keine andere Wahl. Jede der Möglichkeit entsprechende, gültige Ethik muß sich daher im Rahmen des Kapitalismus bewegen. Formal gleich, inhaltlich jedoch gegensätzlich hatte Marx bereits in seiner These argumentiert. Ist der Kapitalismus unmöglich, bleibt nur der Sozialismus. Daran kann keine Ethik etwas ändern. Der Sozialismus gilt ihm als Ergebnis der Wirklichkeit selbst, nicht als Folge eines Werturteils.

In solch einer Argumentation wird die Ethik auf allen Seiten in Sach-

<sup>11</sup> Popper widmet sein Buch über das «Elend des Historizismus» dem «Andenken ungezählter Männer, Frauen und Kinder aller Länder, aller Abstammungen, Opfer von nationalsozialistischen und kommunistischen Formen des Irrglaubens an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs.» Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*. 6. durchges. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1987. Man müßte die Widmung heute um jene Männer, Frauen und Kinder erweitern, die einem anderen unerbittlichen metaphysischen Geschichtsgesetz, nämlich dem des totalen Marktes, zum Opfer fielen.

urteile aufgelöst, Werturteile werden auf Geschmacksurteile reduziert. Über Alternativen entscheiden anscheinend nur Sachurteile. Die Unterwerfung der Werturteile unter die Sachurteile hat eine spezifische Bezeichnung erhalten. Sie heißt Sachzwang oder bei Weber Eigenlogik der Sache. Sowohl bei Marx wie bei Weber unterliegt die Wahl zwischen Kapitalismus und Sozialismus einem Sachzwang. Der Sachzwang beherrscht die Wahl zwischen kapitalistischer und sozialistischer Ethik. Alle Einzelentscheidungen werden von ihm bestimmt. Ob in Berlin eine Mauer gebaut oder beseitigt wird, ist das Ergebnis von Sachzwängen. Ein Sachzwang führt dazu, den *Limes* wieder zu befestigen, um diesmal die Barbaren abzuhalten, die aus dem Süden und Osten kommen.<sup>12</sup> Der unerbittliche Einzug der Auslandsschulden, der die ärmsten Länder völlig zerstört, beruht angeblich auf einem Sachzwang, so daß auch hier keine einzige moralische Entscheidung im Spiel ist. Weber behauptet, die Wissenschaft sei wertfrei geworden. Aber da irrt er sich; die Wissenschaft hat die Werturteile und folglich die ethischen Probleme nur in Sachurteile verwandelt. Die Sache entscheidet jetzt darüber, was die Werte wert sind. Der Mythos vom Ende der Geschichte (Francis Fukuyama) und «die Erpressung mit einer einzigen Alternative» (Kolakowski) setzen nur den bisherigen Schlußpunkt hinter eine solche Entwicklung. Die neoliberale Ideologie hat sich zu einer burlesken Replik auf den Extremismus der Stalinschen Ideologie entwickelt, obwohl sie sich als dessen Gegenteil erklärt.<sup>13</sup>

Die von Marx durchgeführte Umwandlung der Gesellschaftsanalyse in eine Analyse des Möglichen und des Unmöglichen hat keineswegs zu dem eindeutigen Ergebnis geführt, das Marx erwartete. Zwar hat man weithin die Marxsche Form der Analyse übernommen, so daß heute sogar das bürgerliche Denken darauf nicht verzichten kann. Dadurch aber wird sie zugleich ambivalent und doppeldeutig.

Der Gegensatz zwischen der Marxschen und der Weberschen Analyse erscheint inzwischen weitgehend relativiert. Auf der einen Seite hat Marx zweifellos recht, wenn er darauf besteht, daß der Kapitalismus eine Tendenz enthält, die Mensch und Natur zerstört. Das tritt heute noch offensichtlicher zutage als zu Lebzeiten von Marx. Insofern kann der Kapitalismus in einem bestimmten Sinne als unmöglich gelten. Auf der anderen Seite hat ebenso Weber recht, wenn er darauf besteht, daß es

<sup>12</sup> Vgl. Jean-Cristophe Rufin, *Das Reich und die neuen Barbaren*. Berlin 1992.

<sup>13</sup> Vgl. Franz J. Hinkelammert, *Kapitalismus ohne Alternative?* In: Dietmar Dirmoser (Hrsg.), *Markt in den Köpfen. Lateinamerika. Analysen und Berichte 17*. Horlemann, Bad Honnef 1993.

unmöglich ist, Geldrechnung und Warenbeziehungen abzuschaffen. Insofern kann auch eine direkte Sicherung des menschlichen Lebens, wie sie Marx vorschwebt, als unmöglich gelten. Obwohl die Warenbeziehungen tendenziell das menschliche Leben ersticken, kann dieses Leben nur innerhalb der Warenbeziehungen und der Geldrechnung gesichert werden. Damit ist der Rahmen einer jeden faktiblen Sicherung des menschlichen Lebens umschrieben. Das gilt auch dann, wenn die Spannungen zwischen Lebenssicherung und Markttendenzen zu einem ständigen Konflikt führen.

Der Widerspruch zwischen der Marxschen und der Weberschen Analyse beruht also nicht auf der Wirklichkeit, sondern ergibt sich aus ihrem theoretischen Vorgehen, nämlich aus der Form ihrer Analyse. Eben dies ist das Thema der «Kritik der utopischen Vernunft».

Der manichäische Dualismus, der sowohl die Marxsche wie die bürgerliche Analyse beherrscht, wird durch eine ganz bestimmte Verwendung utopischer Begriffe erzeugt. Die Analyse der Unmöglichkeit – sei es die des Kapitalismus bei Marx, sei es die des Sozialismus bei Weber – basiert jeweils auf einer rein utopischen Vorstellung der angeblich einzigen Alternative. Marx stellt der Unmöglichkeit des Kapitalismus mit seinen zerstörerischen Tendenzen die Assoziation freier Produzenten gegenüber, die keine Warenbeziehungen mehr brauchen, sondern ihre Arbeitsteilung direkt koordinieren können. Im sowjetischen Sozialismus tritt an die Stelle dieser Assoziation freier Produzenten die zentrale Planung, die alle gesellschaftlichen Beziehungen so total erfassen soll, daß sich die Warenbeziehungen erübrigen. Bei Weber ist alles umgekehrt. Für ihn sind die Assoziation freier Produzenten und die Planung ohne Geldrechnung das Chaos. Ihm stellt er den reinen Markt gegenüber, der durch seinen Automatismus – seine «unsichtbare Hand» – eine solche Harmonie erzeugt, daß die Interessen aller wirksam gewahrt sind; aus der Sachlogik des Marktes ergibt sich alles, was die traditionale Ethik als Ergebnis moralischen Handelns verlangte.<sup>14</sup>

Auf allen Seiten bilden Utopien – die Utopie der Assoziation freier Produzenten, die Utopie der totalen Planung und die Utopie des totalen Marktes – das Gegengewicht zur schlechten und bedrohten Wirklichkeit; die schlechte Wirklichkeit wird mit der Idee einer guten Wirklichkeit

<sup>14</sup> «Diese Erscheinung: daß Orientierung an der nackten eigenen und fremden Interessenslage Wirkungen hervorbringt, welche jenen gleichstehen, die durch Normierung – und zwar sehr oft vergeblich – zu erzwingen gesucht werden, hat insbesondere auf wirtschaftlichem Gebiet große Aufmerksamkeit erregt: – sie war geradezu eine der Quellen des Entstehens der Nationalökonomie als Wissenschaft.» Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, S. 4. In: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1972, S. 15.

konfrontiert. Diese Idee einer guten Wirklichkeit aber erscheint als die wahre Wirklichkeit, als politischer Realismus. Der technische Fortschritt wird jeweils als das Vehikel eingeführt, das den angeblichen Realismus garantiert, indem er sich der Verwirklichung der Idee einer guten Wirklichkeit asymptotisch annähert. Marx, die Sowjets, Weber und Hayek – alle halten sich für die wahren Realisten, die sich jenseits der Utopie befinden<sup>15</sup>.

«Die Kritik der utopischen Vernunft» hat es gerade mit dieser als Realismus getarnten Utopie zu tun, die in all ihren Formen zu einem manichäischen Dualismus führt; ein solcher Dualismus gefährdet schließlich den Realismus oder zerstört ihn gar.

## **2. Das Utopische im politischen Realismus**

Die Analyse des Utopischen im Sinne des Unmöglichen kann nicht auf solch manichäische Weise geleistet werden, wie es die traditionelle Diskussion der vergangenen hundert Jahre nahelegt. Einerseits kann nicht als unmöglich oder utopisch denunziert werden, was der andere realisiert; unmöglich oder utopisch kann höchstens sein, was der andere zu realisieren glaubt. Indem einer nämlich glaubt, er realisiere etwas anderes, als er faktisch verwirklicht, verfehlt er das, was er wirklich tut. Was man wirklich tut, kann niemals unmöglich sein, wohl aber das, was man zu tun glaubt. Der Widerspruch zwischen Vorstellung und realem Handeln deformiert und paralyisiert die Fähigkeit zum politischen Realismus.

Andererseits streben die reine Vernunft und der reine Wille – das heißt Vernunft und Wille ungeachtet aller Überlegungen bezüglich der Faktibilität – stets das Unmögliche an, wenn sie nach der bestmöglichen Realität Ausschau halten, gleichgültig nach welchen Kriterien das Bestmögliche definiert wird. Durch Imagination und Konzeption des Unmöglichen läßt sich erst das Mögliche definieren. Das Mögliche ergibt sich, wenn wir das Unmögliche dem Kriterium der Faktibilität unterwerfen.

Anders gesagt: das Mögliche können wir nur definieren, indem wir das Unmögliche als Unmögliches ausschließen. Von der Erfahrung im Sinne einer Praxis ausgehend stoßen wir auf das Unmögliche. Die Erfahrung

<sup>15</sup> Vgl. Franz J. Hinkelammert, Gebrauchwert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Verlag Augustinus-Buchhandlung, Aachen 1993.

der Unmöglichkeit des Unmöglichen befähigt uns, die Welt des Möglichen zu beschreiben.

Ohne Utopie gibt es also keine Erkenntnis der Realität. Das Unmögliche gilt als Orientierungspunkt – als Nordpol – für den Kompaß von Erfahrung und Erkenntnis des Möglichen. Damit gehört das Problem des Utopischen selber zum Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß, mit dessen Hilfe wir das Mögliche zu realisieren suchen. Aber es besteht die Gefahr, daß die Realisierung des Möglichen stets in ihr Gegenteil verkehrt wird, wenn man der Illusion verfällt, das im Erkenntnisprozeß definierte Unmögliche selber anstreben oder realisieren zu können.

In diesem Sinn können wir also jetzt neu die Frage nach einer realistischen Politik aufwerfen. Welches ist die bestmögliche Gesellschaft? Eine abstrakte Antwort auf diese Frage hilft nicht weiter, weil wir einen Maßstab dafür brauchen, um das Bestmögliche zu definieren. Diesen Maßstab können wir aus keinem ethischen Prinzip ermitteln, weil das Prinzip als solches kein Kriterium der Faktibilität enthält. Die Gültigkeit eines ethischen Prinzips ist abhängig vom Urteil über die Faktibilität des durch dieses Prinzip vorgeschriebenen Handelns. Wir können also eine ethische Pflicht nur bestimmen, wenn wir zuvor oder gleichzeitig den Rahmen des Machbaren abgesteckt haben.

Jede Vorstellung von der besten *realisierbaren* Gesellschaft hat auszugehen von der besten *vorstellbaren* Gesellschaft. Die beste realisierbare Gesellschaft gilt stets als Annäherung oder als Antizipation der besten vorstellbaren Gesellschaft. Folglich enthält die Vorstellung des Möglichen stets etwas Unmögliches, das für das Mögliche richtungsweisend und sinnstiftend wirkt. Alles mögliche Handeln orientiert sich an einer unmöglichen Vollkommenheit.

Mit Hilfe dieser Analyse betrachten wir nun noch einmal die bereits beschriebene Gegenüberstellung zwischen dem sozialistischen Denken bei Marx und dem bürgerlichen bei Weber, die jeweils ihre Traditionen konstituiert hat. Marx geht zweifellos von der Sicherung des konkreten Lebens aus. Zur Vollkommenheit gelangt sieht er sie im Reich der Freiheit oder des Kommunismus. In bezug auf diese Vollkommenheit definiert er die sozialistische Gesellschaft als eine Annäherung oder Antizipation im Sinne der besten realisierbaren Gesellschaft. Er beschreibt die utopische Vorstellung in Begriffen absoluter Vollkommenheit, während er die zu gestaltende Gesellschaft als eine möglichst weitgehende Verwirklichung dieser Vollkommenheit auffaßt. Im Gegensatz dazu erkennt Weber mit vollem Recht, daß das von Marx proklamierte Reich der Freiheit unmöglich und in diesem Sinne utopisch ist. Dagegen wendet sich seine Kritik. Mit Recht stellt er fest, daß die Abschaffung der Warenbeziehungen, die Marx als Teil des Möglichen ansah, dem Bereich des Un-

möglichen zugehört. Aber Weber folgt in seiner eigenen Analyse dem gleichen Schema, das er bei Marx kritisiert. Er behauptet, der Kapitalismus allein könne die materielle Reproduktion des Lebens leisten. Weil er jedoch dessen Leistungsfähigkeit nicht empirisch belegen kann, entwirft auch er eine kapitalistische Vollkommenheit, die faktisch unmöglich ist. Sein Konzept entnimmt Weber der neoklassischen Analyse des Marktgleichgewichts. Doch die Vorstellung vom vollkommenen Gleichgewicht des Marktes entspricht jener absoluten Vollkommenheit, die Weber an Marx so heftig kritisiert. Weil die Vollkommenheit des Marktgleichgewichts nicht realisierbar ist, muß auch Weber nach etwas suchen, das bestmöglich realisiert werden kann. Er findet es in der Politik sozialer Reformen innerhalb des Kapitalismus.

### **3. Die Gefährdung der Wirklichkeit durch Identifikation des Unmöglichen mit dem Möglichen**

Wir begegnen also verschiedenen unrealisierbaren Vollkommenheiten und verschiedenen Vorstellungen, sich diesen Vollkommenheiten auf realisierbare Art annähern zu können. Unmöglichkeiten und Möglichkeiten stehen einander nicht chemisch rein gegenüber, wir haben es vielmehr mit verschiedenen Ebenen der Unmöglichkeit und mit verschiedenen Graden der Möglichkeit zu tun. Die von Marx und von Weber entworfenen Gesellschaften, die jeweils ihre Vorstellungen von unmöglichen vollkommenen Welten in sich enthalten, zerstören sich selbst, wenn sie ihre jeweilige Realität als notwendigen Schritt zur asymptotischen Annäherung an die vorgestellte Vollkommenheit legitimieren.

Unter diesem Blickwinkel läßt sich die Geschichte des 20. Jahrhunderts als eine Geschichte utopischer Konstruktionen mit verheerenden Folgen für Mensch und Natur lesen. Die utopischen Konstruktionen werden dazu benutzt, die jeweiligen Imperien zu legitimieren und Alternativen auszuschalten. Der Utopismus im heutigen neoliberalen Denken ist ein solches Konstrukt. Wenn der ehemalige US-Präsident Ronald Reagan das politische System der USA als «leuchtende Stadt auf dem Berge» bezeichnet, vermischt er absichtlich die Bergpredigt mit der biblischen Utopie vom Neuen Jerusalem, wie sie wörtlich in der Johannesapokalypse zu finden ist<sup>16</sup>, um dem neoliberalen Utopismus den mythisch-religiösen Glanz einer verwirklichten Utopie des Reiches Gottes zu verleihen. Ganz analog verwendet der Nationalsozialismus seine utopischen Konstruktionen.

<sup>16</sup> Vgl. Mt 5,14 und Offb 21,10.

pische Konstruktion vom «Tausendjährigen» oder «Dritten Reich». In ähnlicher Weise legitimiert sich der Stalinismus als notwendiges Durchgangsstadium zum perfekten Kommunismus. Jedes utopische Konstrukt versteht sich als *societas perfecta*, die alle mögliche menschliche Zukunft im Kern bereits in sich enthält und folglich beanspruchen kann, das Ende der Geschichte zu sein. Die *societas perfecta* sieht sich stets mit irgendeinem «Reich des Bösen» konfrontiert, gegen das sie sich zur Wehr zu setzen hat. Ihre Politik definiert die *societas perfecta* als «Realpolitik», durch welche die jeweils herrschende Macht den Beherrschten die Grenzen des Handelns aufzwingt. Realpolitik seitens der Beherrschten besteht dementsprechend darin, diese aufgezwungenen Grenzen anzuerkennen und sich innerhalb jener Möglichkeiten zu bewegen, welche die herrschende Macht offen läßt. Die Realpolitik der *societas perfecta* verwendet das utopische Konstrukt als Garantie für Gegenwart und Zukunft; lediglich die Kontingenz der Welt und die Menschen als radikale Sünder stehen der Realisierung der utopischen Konstruktion im Wege. Immer aber behauptet sie, jenen Hebel zu besitzen, der es ihr erlaubt, sich über die Kontingenz der Welt zu erheben und Alternativen auszuschließen.<sup>17</sup>

Politischer Realismus dagegen kann niemals behaupten, die Utopie selber realisieren zu wollen. Für ihn ist die Utopie eine Quelle von Vorstellungen des guten Lebens, ein Bezugspunkt für das Urteil, eine Reflexion des Sinnes. Die Utopie gilt ihm niemals als Ziel, auf das er sich durch asymptotische Annäherung zubewegt, das kalkulierbar zur Verfügung steht oder das als *societas perfecta* schon gegenwärtig ist. Die Utopie bleibt für den politischen Realismus eine «regulative Idee»<sup>18</sup>, wie heute vielfach mit Hilfe eines Kantschen Begriffes gesagt wird. Nur als solche wird die Utopie nicht aufs neue zu einem Gefängnis, sondern zur Quelle des Lebens und der Hoffnung.

Die Utopie beschreibt jene Ziele, die nicht realisierbar sind, auch wenn

<sup>17</sup> Auch in die lehramtlichen Dokumente der katholischen Kirche hat sich die Vorstellung von der *societas perfecta* eingeschlichen. Ohne sie ist das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 nicht verständlich. Es ist also ein Produkt der modernen Vernunft! Die Päpste Leo XIII., Pius X. und Pius XI. haben die Kirche explizit als *societas perfecta* bezeichnet. Vgl. Leo XIII., Enzyklika «Immortale Dei» vom 1. November 1885. Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum. Herder Verlag, Freiburg, 35. Aufl. 1973, Nr. 3167. Pius X., Decr. S. Officii «Lamentabili» vom 3. Juli 1907, a.a.O., Nr. 3453. Pius XI., Enzyklika «Divini illius magistri» vom 31. Dezember 1929, a.a.O., Nr. 3685.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu die Diskursethik von Apel und Habermas. Insbesondere Karl-Otto Apel, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik. In: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Suhrkamp, Frankfurt 1985. 3 Bde. Erster Band, S. 325ff.



sich die ganze Menschheit einstimmig dafür entscheiden würde, sie zu verwirklichen. Die Utopie verweist auf das Unmögliche, das jede menschliche Aktion transzendiert, auf Ziele, die alle menschliche Realität als gebrochene und kontingente Realität überschreiten, also jenseits der *conditio humana* liegen. Es gehört zur politischen Weisheit, solche Ziele transzendentaler Unmöglichkeit bei Zeiten zu unterscheiden, weil ihre Unmöglichkeit durch theoretisches Bemühen allein nicht deduzierbar ist. In diesem Prozeß der Unterscheidung bildet sich der politische Realismus.

Es geht ihm nicht darum, das Utopische als solches zu verwirklichen, sondern einen Zustand anzustreben, den es noch nicht gibt, der aber wünschbar und realisierbar ist. Während sich das Utopische durch Ziele definiert, die nicht einmal durch einstimmigen Beschluß der ganzen Menschheit möglich gemacht werden können, hat politischer Realismus solche Ziele im Sinne, die möglich sind, wenn alle Beteiligten – im Extremfall die ganze Menschheit – zu dem Entschluß kommen, sie möglich zu machen. Daher ist es gerade der politische Realismus, der zu Alternativen drängt, wenn im Namen der *societas perfecta* die Welt zerstört wird. Politischer Realismus muß heute eine Welt ins Auge fassen, in welcher jeder einzelne Mensch seine Lebensmöglichkeit innerhalb eines Rahmens sichern kann, der die Reproduktion der Natur einschließt. Es ist realistische Politik, sich eine solche Welt zum Ziel zu setzen.

Natürlich hat sich auch jeder politische Realismus ständig mit der Gefährdung durch das Utopische auseinanderzusetzen. Niemand kann *a priori* wissen, welche politischen Ziele sich letztlich als utopisch herausstellen. Es gibt keine Sicherheit, welche die notwendige politische Weisheit ersetzen könnte. Letztgültige technische Kriterien stehen nicht zur Verfügung. Diese sind vielmehr Hilfsmittel für die Urteilsbildung. Wo man die politische Weisheit durch technische Kriterien ersetzen will, da ist der Argwohn angebracht, daß wieder die Realpolitik einer *societas perfecta* betrieben werden soll, die beansprucht, das Ende der Geschichte zu sein.

Die Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichem zu leisten und im politischen Realisierungsprozeß stets auseinanderzuhalten, das ist die Aufgabe der Kritik der utopischen Vernunft. Zugespitzt formuliert könnte man sagen: Das Unmögliche denken zu müssen, aber nicht verwirklichen zu können, ist eine Notwendigkeit. Denn das Wirkliche als solches ist nicht notwendigerweise so, wie es ist; das Wirkliche läßt sich erst erfassen, wenn wir den Rahmen des Unmöglichem abgesteckt haben.

#### 4. Das Utopische in den Erfahrungswissenschaften

Die Grenze zwischen dem Unmöglichen und dem Möglichen läßt sich nun gerade nicht durch erfahrungswissenschaftliche Gesetze definieren. Erfahrungswissenschaftliche Gesetze schließen jederzeit Unmögliches und Mögliches ein. Sie lassen Unmögliches als möglich erscheinen. In diesem Sinne verrät sich die erfahrungswissenschaftliche Sprache, wenn Erfahrungswissenschaftler vom «prinzipiell» Möglichen reden und es als «prinzipiell» faktibel behandeln. Was aber in erfahrungswissenschaftlicher Terminologie als «prinzipiell» möglich definiert wird, ist in Wirklichkeit unmöglich. Diese Begriffsverwirrung von «prinzipiell» Möglichem und Faktiblem setzt die Einführung eines Prozesses asymptotischer Annäherung der Wirklichkeit an das «prinzipiell» Mögliche voraus. Eine solche Vorstellung aber verdeckt nur die Tatsache, daß das «prinzipiell» Mögliche aus Gründen der *conditio humana* selbst faktisch unmöglich ist. Da die Erfahrungswissenschaften von der *conditio humana* abstrahieren, wenn sie ihre Gesetze ableiten, beziehen sie stets das «prinzipiell» Mögliche als realisierbar ein, ohne aus eigenen Mitteln die Grenze zum Unmöglichen aufweisen zu können.<sup>19</sup>

Damit ergibt sich, daß das Utopieproblem ein in den Erfahrungswissenschaften selbst angelegtes und nicht ein von außen in sie eingeführtes Problem ist. Die Erfahrungswissenschaften haben einen utopischen

<sup>19</sup> So sagt etwa Hans Albert: «Aber der Traum von der Abschaffung der Staatsgewalt ist heute keineswegs mehr ausschließlich als Bestandteil sozialistischer Zukunftsvisionen wirksam. Inzwischen hat sich auf der rechten Seite des politischen Spektrums eine radikal-kapitalistische Auffassung entwickelt, die in dieser Hinsicht ähnliche Auffassungen enthält. Diese Verbindung von Anarchismus und Kapitalismus ist insofern plausibler als der romantische Anarchismus sozialistischer Observanz, als in ihr die Steuerungsmechanismen deutlich gemacht werden, die in der staatsfreien Gesellschaft das soziale Geschehen kanalisieren sollen ... Während es ziemliche Schwierigkeiten bereitet, wie sich bei Sozialisierung bisher privater Funktionen eine Abschaffung des Staates bewerkstelligen lassen soll, läßt es sich offenbar durchaus plausibel machen, daß durch eine Privatisierung bisheriger Staatsfunktionen ein solches Ziel *wenigstens prinzipiell* erreichbar ist.» Hans Albert, Traktat über rationale Praxis. Tübingen 1978, S. 87/88 (Hervorhebung von uns). Im Namen erfahrungswissenschaftlicher Gesetze wird die Halluzination des Anarcho-Kapitalismus – à la David Friedmans *machinery of liberty* – zum angeblichen Realismus. Der Utopismus Alberts, der hier zum Ausdruck kommt, ist in der erfahrungswissenschaftlichen Analyse selbst angelegt. Er geht über jede *conditio humana* hinweg. Aber er ist innerhalb des Rahmens dieser Erfahrungswissenschaften selbst nicht kritisierbar. Die Kritik der Erfahrungswissenschaften und ihrer Methodologie unter dem Gesichtspunkt der *conditio humana* ist die Voraussetzung für eine solche Kritik. Im übrigen kann Alberts «Traktat über rationale Praxis» insgesamt als Musterbeispiel für einen unkritischen Utopismus im Namen der Erfahrungswissenschaften gelten.

Charakter, sind aber zugleich blind gegenüber der Utopie, die sie selber entwickeln. Unterscheidungskriterien für die Grenze zwischen dem Unmöglichen und dem Möglichen können wir nur entwickeln, wenn wir uns der in den Begriffen *conditio humana* oder «eschatologische Grenze» gefaßten Wirklichkeit stellen.

Die modernen Erfahrungswissenschaften setzen das utopische Denken in Gang. Zwar hat es viele Vorläufer, aber seine Begrifflichkeit entwickelt es erst im Zusammenhang mit den Erfahrungswissenschaften. Thomas Morus und Galileo Galilei gehören zur gleichen Welt der Moderne, die Position des einen folgt aus der des anderen; sie stellen nicht zwei einander ausschließende Pole der modernen Welt dar.

Die Kritik der utopischen Vernunft führt also notwendig zur Kritik der Erfahrungswissenschaften. Aber die hier gemeinte Kritik darf nicht verwechselt werden mit der «vernichtenden» Kritik, wie die Popper-Schule sie heutzutage betreibt. Es handelt sich vielmehr um eine Kritik im Kantischen Sinne, welche Unterscheidungskriterien bezüglich der erfahrungswissenschaftlichen Gesetze zu entwickeln hat. Sie soll dazu verhelfen, die Erfahrungswissenschaften über die Blindheit bezüglich ihrer eigenen utopischen Inhalte aufzuklären.

## 5. Die utopische Vernunft als Problem der Moderne

Wir behaupten im vorliegenden Buch, daß die Utopie ein Problem der okzidentalischen Zivilisation darstellt. Mit der Moderne ist die Vernunft selbst utopisch geworden. Alle moderne Vernunft kreist um das Problem des Möglichen und des Unmöglichen. Daher trifft man auf das Utopieproblem in allen ideologischen Richtungen, welche die Moderne ausmachen, einschließlich der sogenannten Postmoderne, die selbst wiederum als eine Spielart der Moderne anzusehen ist.

Die auf die Erfahrungswissenschaften gegründete Moderne ist dabei, sich selbst und all ihre natürlichen Grundlagen zu zerstören. Sie betreibt diese Zerstörung, weil sie ihre eigenen utopischen Wesensinhalte nicht erkennt, ja diese Erkenntnis regelrecht zum Tabu erhebt.<sup>20</sup> Indem die Moderne sich so gebärdet und behauptet, «jenseits» aller Utopie realistisch zu handeln, zerstört sie ihre eigene Welt. Sich das Utopieproblem

<sup>20</sup> Popper, der Utopie und Holismus gleichsetzt, stellt den Naturwissenschaften folgenden Persilschein aus: «...daß es im Bereich der Naturwissenschaft und der naturbearbeitenden Technik kein Gegenstück zur holistischen Technik und der ihr entsprechenden 'Wissenschaft' gibt.» Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*. 6. durchges. Aufl., J.C.B.Mohr, Tübingen 1987, S. 65.

bewußt zu machen wird damit zur Bedingung des Überlebens der Moderne selbst.<sup>21</sup> Eine solche Aufklärung des Bewußtseins hat einerseits die utopischen Inhalte der Moderne ans Licht zu heben, andererseits aber stets auf die *conditio humana* als Raum des menschlich Möglichen zu verweisen.

Eine Kritik der utopischen Vernunft setzt voraus, daß mit der Moderne die Vernunft selbst utopischen Charakter angenommen hat. Nur eine solche Voraussetzung ermöglicht die Kritik. Ebenso wie allgemein bestätigt wird, daß nämlich die Vernunft den Gesetzen der formalen Logik folgt, haben wir zu erkennen, daß die Vernunft als utopisch zu charakterisieren ist. Wir betrachten ihren utopischen Charakter nicht etwa als eine Verwirrung, von der man die Vernunft zu erlösen hätte, sondern als eine ihr innewohnende Dimension, derer wir uns bewußt werden müssen.

Die Kritik der utopischen Vernunft stellt sich also nicht die Aufgabe, die Utopie abzuschaffen. Dies wäre die gefährlichste und zerstörerischste aller Utopien. Das Denken in Utopien gehört zur *conditio humana*

<sup>21</sup> Die okzidentale Moderne hingegen verfolgt ständig irgendwelche «Schuldigen», in die sie vorher ihre eigenen Probleme projiziert hat. Sie selber betrachtet sich stets als unschuldig für die Katastrophen, die sie erzeugt. Dafür sind andere verantwortlich, die dann natürlich verfolgt werden müssen. Für Solschenyzin ist «Asien», das sich in das moderne Rußland einschlich, schuld am Stalinismus. Für Popper ist der Atavismus einer Sehnsucht der Rückkehr zum Stamm schuld an den Katastrophen der Moderne. In einem jüngst erschienenen Buch von Micha Brumlik ist es die Gnosis. Vgl. Micha Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Eichborn, Frankfurt am Main 1992. Die Katastrophen hingegen, die der Okzident erzeugt hat – von der Sklaverei und dem Kolonialismus bis zum Stalinismus, dem Nazismus und der heutigen Politik des totalen Marktes –, müssen aus der okzidentalen Moderne selbst erklärt werden. Sie sind nicht auf irgendwelche von außen kommenden Einflüsse in der Art einer *histoire fatale* zurückzuführen. Auch der manichäisch anmutende Dualismus, der alle Moderne durchzieht und sicher seinen bisher katastrophalsten Ausdruck im Nazismus fand, ist keine notwendige Folge der Lehre von Mani. Die Moderne selbst produziert und reproduziert einen solchen Dualismus immer wieder. So stammt auch der Antisemitismus weder aus der Gnosis noch aus dem Johannesevangelium, wie Brumlik behauptet. Er ist vielmehr der Zementboden, auf dem die okzidentale Gesellschaft ihre Stabilität gründet. Wenn sich der Antisemitismus zu seiner Legitimation auf das Johannesevangelium oder die Gnosis stützt, mißbraucht er beide Quellen. Brumlik sucht tatsächlich den Anfang des modernen Antisemitismus besonders im 8. Kapitel des Johannesevangeliums. Ich entdecke darin nicht die Spur von Antisemitismus, sehe aber wohl die Möglichkeit, das Johannesevangelium für antisemitische Propaganda zu mißbrauchen, indem man dessen Terminologie verdreht. Das aber ist nicht das Problem seines Autors, sondern das Problem derer, die es mißbrauchen. Zur Interpretation dieses 8. Kapitels vgl. Franz J. Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Verlag Edition Liberación, Münster 1989, S. 39-41. Vgl. hierzu auch Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI, San José 1991.

selbst. Wer das «Ende der Utopien» ausruft, zettelt einen blinden und damit unmenschlichen Aufstand gegen die *conditio humana* an. Daß heute dieser Aufstand gerade im Namen der *conditio humana* unternommen wird, macht ihn um so gefährlicher.<sup>22</sup>

Nicht die Abschaffung der Utopien ist das Problem, sondern die Aufklärung über ihre Wirksamkeit. Utopien sind Imaginationen, die sich auf ein «Jenseits» der *conditio humana* beziehen, ohne die wir aber nichts von der *conditio humana* wissen könnten. Das Graffito an der Wand der Pariser Universität vom Mai 1968 gilt immer noch: «Seien wir Realisten, denken wir das Unmögliche!» Denn das Unmögliche nicht zu denken ist unmöglich.<sup>23</sup>

Innerhalb des methodologischen Denkens über die Erfahrungswissenschaften gibt es durchaus Ansätze, die der Utopie diesen zentralen Ort zusprechen. Aber sie sind selten. Insbesondere Weber ist hier zu erwähnen. Seine Methodologie der Idealtypen enthält diesen Gedanken. Idealtypen gelten für Weber als Utopien, die für das erfahrungswissenschaftliche Denken konstitutiv sind.

[Der Idealtyp] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzellerscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Fall festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht ...<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Gerade ein Konservatismus, wie ihn heute in der Bundesrepublik Joachim Fest oder Hermann Lübke und in den siebziger Jahren Gerd Klaus Kaltenbrunner vertreten, steht im Konflikt mit der *conditio humana*. Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.), Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen. Herder, München 1974. Hermann Lübke, Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf 1989. Joachim Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Siedler, Berlin 1991. Joachim Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Siedler, Berlin 1993.

<sup>23</sup> Vgl. Franz J. Hinkelammert, El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas. Pasos. Nr. 50. San José, Costa Rica. Noviembre, diciembre 1993, S. 1ff.

<sup>24</sup> Vgl. Max Weber, Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: Max Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Hrsg. von Johannes Winkelmann. Kröner, Stuttgart 1956, S. 235. Das Problem besteht gerade darin, daß eine Utopie immer als solche unmöglich ist. Daher kann man nicht danach fragen, «wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht», sondern wieweit die Wirklichkeit mit Hilfe eines «Idealtyps» erklärbar ist. Das aber ist kein Problem der größeren oder kleineren Distanz. Ist der Idealtyp eine Utopie, so ist er unmöglich und daher seine Distanz zur Wirklichkeit immer unendlich.

Weber verläßt allerdings diesen Standpunkt, sobald er Ende des Ersten Weltkrieges in die politische Auseinandersetzung mit den sozialistischen Bewegungen eingreift. Zu diesem Zeitpunkt ersetzt er seine Analyse der utopischen Dimensionen der Vernunft durch eine rein ideologische Denunziation der Utopie. Diese Denunziation dauert fort und mündet heute in einen blinden Antiutopismus. An die Stelle einer vernünftigen Auseinandersetzung mit dem Utopieproblem als dem Kern alles modernen, insbesondere erfahrungswissenschaftlichen Denkens tritt die Verdummung durch eine bürgerliche, antiutopische Ideologie.

Nach Weber ist es vor allem Karl Mannheim, der die Utopie-Kritik weiterführt, insbesondere in seinem Buch «Ideologie und Utopie». Mannheim greift den Weberschen Ansatz auf und interpretiert ihn umfassender als Weber selbst. Die Ideologien des aufkommenden Antiutopismus der sogenannten freien Welt verhindern jedoch, daß Mannheims Denken an Einfluß gewinnt. Die von uns vertretene Position einer Kritik der utopischen Vernunft läßt sich von Mannheim inspirieren, weil er bereits das Utopieproblem in den Erfahrungswissenschaften als solchen ausmacht. Auch Karl-Otto Apel stellt sich dem Utopieproblem, aber reflektiert darüber nur im Rahmen seiner Diskursethik, ohne die Erfahrungswissenschaften einzubeziehen.<sup>25</sup>

Auf den folgenden Seiten habe ich den Versuch unternommen, eine solche Kritik in der Auseinandersetzung mit exemplarischen Richtungen heutigen erfahrungswissenschaftlichen und politischen Denkens zu entwickeln.

<sup>25</sup> Karl-Otto Apel, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik. In: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Suhrkamp, Frankfurt 1985. Erster Band, S. 325ff. Zur Kritik an Apel vgl. Franz J. Hinkelammert, Ética do discurso e ética de responsabilidade: Uma tomada de posição crítica. In: Antonio Siedekum (ed.), Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares. Ed. Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil 1994.

# Erstes Kapitel:

---

## Der kategoriale Rahmen des konservativen Denkens

### 1. Die instabile Wirklichkeit

Wir beziehen uns hier hauptsächlich auf die Analyse von Peter L. Berger: «Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie»<sup>1</sup>. Berger geht von einer «instabilen» Wirklichkeit aus. Es ist die empirische Wirklichkeit von «gesellschaftlich konstruierten Welten», die eine «Gesellschaftsordnung» bilden. Berger untersucht diese Gesellschaftsordnung ausschließlich als eine Ordnung von Institutionen: «Institutionen strukturieren das menschliche Handeln»<sup>2</sup>. Nun haben diese verschiedenen Institutionen Sinngehalte, die als solche bereits in den Nomos einer Gesellschaft integriert sind.

Weil ihre Sinngehalte im Nomos integriert sind, sind sie *ipso facto* legitimiert, und zwar so weit, daß das institutionalisierte Handeln den Handelnden «selbstverständlich» erscheint.<sup>3</sup>

Deshalb besitzt die objektivierte Gesellschaftsordnung schon implizit eine Legitimität, die sie als Nomos konstituiert. Die Frage nach der Legitimität der Gesellschaftsordnung als Frage nach dem «Warum» der institutionellen Regelungen impliziert schon die Behauptung der Legitimität «kraft ihrer objektiven Faktizität»<sup>4</sup>. Die Gesellschaftsordnungen sind deshalb gesellschaftlich konstruierte Welten, die einen «Wohnort» bilden und als ein solch angestammter Platz auch weitergegeben, d.h. als eine Welt erlebt werden. Der Mensch lebt diese Welt, und indem er sie lebt, konstruiert, erhält und überliefert er sie von einer Generation zur anderen. Und indem er sie lebt, legitimiert er sie. Auf diese Weise ist die Le-

<sup>1</sup> Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>2</sup> Ebd., S. 30.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

gitation nicht ein von der Gesellschaftsordnung getrennter theoretischer Akt und auch kein nur theoretischer Akt, sondern sie ist derjenige Teil der Gesellschaftsordnung, den man als «plausibel» erlebt.<sup>5</sup> Aber die Faktizität der Gesellschaftsordnung und ihre legitimatorische Kraft kommen nicht an der Tatsache vorbei, daß diese Ordnung ihrerseits eine instabile Ordnung ist: Sie wird in Frage gestellt. Entsprechend tauchen gesellschaftliche Funktionen auf, deren Ziel die Aufrechterhaltung der Gesellschaftsordnung als gesellschaftlich konstruierter Welt, d.h. als Nomos, ist. Es sind Funktionen, die geeignet sind, die Gesamtheit der Institutionen – sinnvoll – zu integrieren. Die Existenz dieser Funktionen beweist aber ihrerseits wiederum die Instabilität der Ordnung.

Alle gesellschaftlich errichteten Welten sind ihrem Wesen nach instabil. Getragen von menschlichem Handeln sind sie ständig bedroht von dessen Begleiterscheinungen des Eigennutzes und der Dummheit. Einzelinteressen im Widerstreit sabotieren die institutionellen Programme ... Prozesse, denen jeder unterworfen ist, Sozialisation und soziale Kontrolle, soweit sie gelingen, sollen diese Gefahren verringern ... Es gibt aber noch einen Vorgang von zentraler Bedeutung für die Stabilität des schwankenden Gebäudes der Gesellschaftsordnung: die Legitimierung.<sup>6</sup>

Auf den ersten Blick ist man überrascht, die Ursachen für die Instabilität der Gesellschaftsordnung auf «den Eigennutz und die Dummheit» reduziert zu sehen. Es ist eher die These Bergers, die dumm zu sein scheint. Berger führt sie als objektive Erkenntnis ein. Es ist jedoch eine These derjenigen, die die Gesellschaftsordnung aufrechterhalten, und das sind niemals alle. Wenn es nämlich alle wären, wäre die Ordnung nicht instabil. Desungeachtet behaupten aber immer diejenigen, die die Ordnung verteidigen, daß jede Reaktion gegen die Ordnung auf Eigennutz und Dummheit beruht. Aber daraus kann man nicht – wie uns Berger einreden will – schließen, daß der Eigennutz und die Dummheit tatsächlich die immerwährenden Quellen der gesellschaftlichen Konflikte seien.

Berger legt uns seine These als eine objektive Erkenntnis vor. Er geht von einer Geschichte aus, in der unterschiedliche Gesellschaftssysteme und viele gesellschaftlich konstruierte Welten aufeinander gefolgt sind. Jede einzelne dieser Welten hat ihre Besonderheit, ihren Nomos als besondere Weise, die Institutionen, die das menschliche Handeln strukturieren, zu integrieren. Berger will die Raster, Gesetze oder allgemeinen Regeln ausfindig machen, die in jeder einzelnen von ihnen auftauchen. Er geht dabei von der gesellschaftlichen Legitimationsfunktion aus, die

<sup>5</sup> Ebd., S. 45.

<sup>6</sup> Ebd., S. 29.



angesichts der Instabilität einer jeden dieser gesellschaftlichen Welten wahrgenommen werden muß. Wir müssen deshalb von den Ursachen der Instabilität dieser Welten und von der legitimatorischen Antwort sprechen, die auf die mit der Instabilität gegebenen Infragestellung formuliert wird. Bezüglich der Frage der Instabilität spricht Berger – wie erwähnt – von Eigennutz und Dummheit. Was die Antwort auf diese Instabilität anbetrifft, so verweist er uns auf die gesellschaftliche Legitimationsfunktion. Weil er jedoch die Instabilität auf die genannten Ursachen zurückführt, hat er schon im voraus bestimmt, was als Legitimationsfunktion geltend gemacht werden kann. Indem er den Eigennutz und die Dummheit als Wurzeln der Instabilität bestimmt, schließt er ganz und gar die Möglichkeit aus, daß das Infragestellen einer existierenden Gesellschaftsordnung legitim sein könnte. Weil sie existiert, ist sie legitim. Berger verwandelt die vertretbare These, daß es eine «selbstlegitimierende Faktizität»<sup>7</sup> der Gesellschaftsordnung gibt, in die andere, falsche These, daß es kein legitimes Infragestellen der spezifischen gesellschaftlichen Ordnung und ihres Nomos geben kann. Die Objektivität beschränkt sich damit auf die Perspektive derjenigen, die sich die gegebene Gesellschaftsordnung zu eigen machen.

Diese Sichtweise gründet aber darin, daß Berger die Infragestellung auf die Ursache «Eigennutz und Dummheit» zurückführt. Indem er dies so festlegt, erhält die gesellschaftliche Funktion der Legitimation die Bedeutung, eine bestehende gesellschaftliche Ordnung sei zu legitimieren; die Anstrengung, den Eigennutz und die Dummheit zu überwinden, besteht somit darin, den Nomos der gesellschaftlichen Ordnung zu bestätigen.

*Legitimation* und *Infragestellung* sind sich gegenüberstehende Pole, die sich gegenseitig ausschließen; das Ziel dieser Gegenüberstellung ist es, die Infragestellung zu überwinden. Weil aber Eigennutz und Dummheit Teil der menschlichen Verfassung selbst sind, wird dieses Ziel nie vollständig erreicht werden. Für die Infragestellung der gesellschaftlichen Ordnung kann es niemals einen vernünftigen Grund geben. Der einzige Fall einer Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung, den Berger akzeptieren kann, liegt dann vor, wenn eine Veränderung von denjenigen, die die existierende gesellschaftliche Ordnung für legitim halten, in Gang gesetzt wird. Aber welchen Grund gäbe es für eine Veränderung, wenn man die existierende Ordnung für legitim hält? Berger geht auf diesen Punkt überhaupt nicht ein. Wichtig ist aber, daß dies bedeutet: Eigennutz und Dummheit sind die dynamischen Elemente der Menschheitsgeschichte.

<sup>7</sup> Ebd., S. 31.

Diese Schlußfolgerung konnte Berger nur vermeiden, indem er eine Idee außerhalb der menschlichen Erfahrung entworfen hat, in deren Funktion sich die Geschichte entwickelt.

Indem er davon ausgeht, daß die Instabilität der Gesellschaftsordnung ihren Ursprung im Eigennutz und in der Dummheit hat, sieht Berger die Gesellschaftsordnung, von der er ausgeht, durch die Unordnung, die Anomie und das Chaos bedroht.

Unordnung, – [das ist] die Antithese zu jedem gesellschaftlich konstruierten Nomos ... Wer sich einer Gesellschaftsordnung widersetzt, riskiert den Sturz in die Anomie.<sup>8</sup>

Jede menschliche Gesellschaft, wie sie auch immer legitimiert sein mag, muß ihren Zusammenhalt im Angesicht des Chaos bewahren.<sup>9</sup>

Die Antithese zur instabilen Gesellschaftsordnung ist daher das Chaos, und dieses stellt genau die Logik der Infragestellung der Ordnung dar. Dies ergibt sich konsequenterweise aus dem, was zu Beginn analysiert wurde. Wenn Eigennutz und Dummheit tatsächlich die Wurzeln für die Instabilität der Ordnung sind, so heißt die Logik einer solchen Infragestellung Chaos oder Tod. *Rebellion ist Chaos. Rebellion ist Tod.*

Wie man aber sieht, verdankt sich dieses konservative Ergebnis seiner Analyse einer einfachen Manipulation der Kategorien. Zweifellos gibt es oder kann es Eigennutz und Dummheit geben, und es zweifelt auch niemand daran, daß angesichts dessen soziale Erziehung, soziale Kontrolle und die Forderung nach Anerkennung irgendeiner Ordnung berechtigt sind. Auch zweifelt niemand daran, daß die Logik von Eigennutz und Dummheit der Tod ist, und deshalb sieht man die von ihnen abgeleiteten Handlungen als *Verbrechen* an. Die Bestrafung des Verbrechens ist in diesem Sinne die Bejahung des Lebens gegenüber dem Tod, oder kann es zumindest sein. Der Zweifel gilt jedoch etwas anderem.

Insofern Berger die Instabilität der gesellschaftlichen Ordnung mit dem Verbrechen identifiziert, vertritt er eine Art Solipsismus der Gesellschaftsordnung. Sobald sich eine Gesellschaftsordnung konstituiert hat, kann man sich ihr nur noch in Form des Verbrechens entziehen. Wenn man das Verbrechen aber ablehnt, bleibt nur noch die Aufrechterhaltung dieser Ordnung. Berger schließt apriorisch die Möglichkeit aus, daß sich eine existierende Gesellschaftsordnung in ihrem Inneren mit einer anderen Gesellschaftsordnung, die sich noch nicht konstituiert hat, konfrontiert sieht. Nun ist aber Rebellion genau dann gegeben, wenn ein Entwurf einer Gesellschaftsordnung, welcher der existierenden Gesellschaftsord-

<sup>8</sup> Ebd., S. 35.

<sup>9</sup> Ebd., S. 50.

nung entgegensteht, auftaucht und damit ein Konflikt zwischen verschiedenen Arten von Gesellschaftsordnungen oder von gesellschaftlich errichteten Welten hervorgerufen wird. Der Konflikt besteht in diesem Fall nicht zwischen existierender Ordnung und Verbrechen, sondern zwischen einer *existierenden und einer noch zu errichtenden Ordnung*. Die logische Folgerung der sich damit ergebenden Ordnungsstörungen sind dann aber nicht Chaos und Tod, sondern eine andere Art zu leben. Folglich entsteht ein Konflikt zwischen unterschiedlichen Legitimitätsansprüchen. Dies leugnet aber Berger. Um darüber zu diskutieren, wäre eine andere Theorie nötig, die Berger erst gar nicht in Betracht zieht: eine Theorie, die in der Lage ist, die relative Legitimität der verschiedenen Gesellschaftssysteme zu beurteilen. Berger vermeidet eine solche Theorie, indem er die Rebellion auf ein Verbrechen reduziert; dies gestattet ihm, die gesellschaftliche Funktion der Legitimierung als eine ausschließliche Funktion der existierenden Gesellschaftsordnung zu betrachten, dergegenüber alle möglichen Infragestellungen unter Eigennutz und Dummheit eingeordnet werden. Nachdem er diese Vorstellung der gesellschaftlich konstituierten Welten entworfen hat, wonach jeder gesellschaftliche Nomos sich solipsistisch um sich selber dreht, kann er nun behaupten, das Chaos sei die einzige Antithese zu dieser jeweilig bestimmten Gesellschaftsordnung. Allen verschiedenen Gesellschaftsordnungen ist deshalb gemeinsam, daß sie in der Gefahr sind, ins Chaos zu stürzen, und daß sie sich gegen diese Möglichkeit verteidigen.

Nun ist das Konzept der instabilen Wirklichkeit sehr wohl empirisch in dem Sinn, daß es sich auf eine empirisch konstituierte Gesellschaftsordnung und deren Nomos als spezifische Weise, die zugehörigen Institutionen in diese Ordnung zu integrieren, bezieht. Das Chaos oder die Anomie liegen konzeptionell auf einer anderen Ebene. Eine Gesellschaft kann niemals als ganze in den Zustand von Chaos und Anomie übergehen, denn wenn diese Zustände einträten, würde diese Gesellschaft zu existieren aufhören. Sie kann sich diesen Zuständen nähern, sie aber nicht erreichen. Das Chaos ist wie der Tod. Man kann ihn nicht leben. Dennoch nimmt man aufgrund der Instabilität der Wirklichkeit ständig eine Tendenz zu diesem unerreichbaren Chaos wahr, was nichts anderes als den Tod der Gesellschaft und den Tod ihrer Mitglieder bedeutet. In der Tat impliziert die Instabilität der Wirklichkeit die Tendenz zum Chaos.

Aus diesem Grund kann Berger die Gesellschaft als «Zusammenhalt im Angesicht des Chaos» wahrnehmen, als einen «Bund von Menschen angesichts des Todes»<sup>10</sup>. Wenn es jedoch eine solche Instabilität der Wirklichkeit und die daraus folgende Tendenz zu Chaos und Tod gibt, dann

<sup>10</sup> Ebd., S. 51.

müssen letztere auch über eine gewisse Anziehungskraft verfügen. Der Mensch kann sich jedoch nicht durch den Tod angezogen fühlen, wenn er den Tod nicht mit anziehenden Bildern verbindet. Der Tod und das Chaos müssen als etwas anderes erscheinen, als sie sind. Sie müssen etwas versprechen, was man nicht als Tod, sondern als Leben wahrnimmt. Im Namen eines scheinbaren Lebens wendet man sich dem Tod zu. Dies würde diese gesellschaftliche Tendenz zum Chaos erklären.

Wenn Berger deshalb vom «Eigennutz und von der Dummheit»<sup>11</sup> als Ursachen für die Instabilität der Wirklichkeit spricht, muß er uns auch etwas darüber sagen, weshalb der Mensch eigennützig und dummen Plänen folgt. Wenn der Eigennutz zum Chaos und zum Tod führt, muß man wissen, weshalb jemand einem Eigennutz folgt, der eine Wirklichkeit zerstört, ohne die dieser Eigennutz nicht möglich wäre. Und wenn er es aus Dummheit täte, müßte man wissen, weshalb er nicht aufgrund seiner schlechten Erfahrungen seine Meinung ändert. Man könnte dies auch nicht mit einem einfachen Todesinstinkt erklären, denn dann müßte man erklären, weshalb sich der Mensch nicht mit einem Schlag selbst umbringt, statt langsam das Leben zum Chaos und zum Tod zu führen. Letztlich wäre dieser Eigennutz, der zum Chaos führt, dann gar nicht eigennützig. Ein aufgeklärter Eigennutz müßte ein solches Ergebnis vorwegnehmen, um es zu vermeiden. Derselbe Eigennutz wäre, wenn er zum Chaos führte, dumm und enthielte einen Irrtum über die tatsächliche Situation der eigenen Interessen. Obwohl Berger diese Problematik nicht entfaltet, erfaßt er sie intuitiv und versucht eine Erklärung zu geben, die in ihren Hauptzügen dem in dieser Hinsicht konservativ orientierten Denken folgt.

Seine Erklärung wendet sich grundsätzlich gegen Rebellionen. Für ihn gibt es keinen Zweifel darüber, daß das Verbrechen Teil der Instabilität der Wirklichkeit ist. Vom Blickwinkel der Legitimierung des institutionellen Systems aus kommt aber dem Verbrechen nur eine Randbedeutung zu. Der Dieb stellt nicht das Eigentumssystem in Frage, sondern nutzt es auf illegale Weise. Nachdem er die Diebesbeute hat, fordert er wie jeder Eigentümer selber polizeilichen Schutz, um den Erhalt dessen, was er jetzt hat, zu sichern. Ebenso erklärt der Mörder den Mord nicht für legitim, sondern fordert für sich den Schutz seines eigenen Lebens gegenüber den anderen. Auch wenn das Verbrechen eine Gesellschaft korrumpieren und ausweglose Zustände schaffen kann, bleibt es weiterhin Teil derselben Gesellschaft, und zwar ohne irgendeinen Plan, diese zu verändern. Im Falle der Rebellion ist dies jedoch anders. Die Rebellion

<sup>11</sup> Ebd., S. 29.

tritt gegen die Gesellschaft auf, gegen das bestimmte institutionelle System sowie seinen Nomos, und strebt nach seiner Überwindung. Wenn Berger die Rebellion als Weg ins Chaos bezeichnet, muß er die Perspektive der Rebellion, ihre Hoffnung und Utopie zur illusorischen Präsenz des Todes erklären. Deshalb verbindet er die Rebellion mit dem Traum und interpretiert sie als Einbruch des Traums in das wirkliche und alltägliche Leben. Der Traum von einer neuen Gesellschaft, der die Rebellion begleitet, ist für Berger daher jene Illusion, die die Gesellschaft ins Chaos führt, auch wenn diejenigen, welche das Chaos befördern, von einer neuen Ordnung oder einem neuen Leben träumen. *Der Tod wird unter dem Aspekt des Lebens gesehen*. Berger analysiert dies, indem er sich auf die Grenzsituationen von Traum und Tod beruft. Diese beiden setzen das Alltagsleben mit seiner instabilen Wirklichkeit in Klammern und bedrohen es in vereinter Anstrengung.

Im Reich der Träume hat man die Wirklichkeit der Alltagswelt definitiv verlassen ... Die Wirklichkeit des Alltags ist immer vom Halbschatten ganz anderer Wirklichkeiten umgeben. Freilich, das Bewußtsein trennt diese ab und schreibt ihnen einen eigenen kognitiven Status zu ... es verhindert also im allgemeinen, daß sie die primäre Wirklichkeit des vollwachen Erlebens massiv gefährden.<sup>12</sup>

Die primäre Wirklichkeit ist das bestimmte institutionelle System und sein jeweiliger Nomos. Die Träume bedrohen diese Wirklichkeit. Für den Tod gilt eine ähnliche Charakterisierung:

Der Tod fordert *alle* gesellschaftlich objektivierten Wirklichkeitsbestimmungen in die Schranken – die der Welt, der anderen und die unser selbst. Er stellt die Gewißheitshaltung des Alltags radikal in Frage und bedroht in massiver Weise auch die Tagwelt der sozialen Existenz mit «Unwirklichkeit».<sup>13</sup>

Die Aufgabe der Legitimation der Gesellschaft schließt daher das Vorhandensein dieser Grenzsituation ein. Daß die Träume tatsächlich als sekundäre Wirklichkeit, die nicht in die primäre Alltagswelt eindringen darf, angesehen werden, ist Teil dieses Problems. Aber weil derselbe Tod diese primäre Wirklichkeit ständig in Klammern setzt, ist es nötig, ihm einen solchen Sinn zu geben, daß die Beziehung zum Tod nicht in diese primäre Wirklichkeit einbricht. Deshalb muß es gelingen, daß es «einen guten Tod» [gibt] ... [d.h., daß] nämlich jemand bis zum letzten Atemzug in sinnvoller Beziehung zum Nomos seiner Gesellschaft steht – subjektiv sinnvoll für den Sterbenden selbst und objektiv sinnvoll für andere.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Ebd., S. 42.

<sup>13</sup> Ebd., S. 43.

<sup>14</sup> Ebd., S. 44.

Berger erwähnt nicht Anwesenheitsformen des Todes in der konkreten Wirklichkeit, wie z.B. die Arbeitslosigkeit und den Hunger. Aber er bezieht sich auf diese. Damit konfrontiert, geht es jedoch nicht nur darum, sie zu überwinden, sondern ihnen eine «subjektiv sinnvolle» Beziehung zum Nomos der Gesellschaft zu geben. Der «gute Tod» ist folglich einer, der sich nicht als solcher enthüllt. Manchmal jedoch mißlingt die Legitimation:

Die Ekstase der Grenzsituationen ist zwar ein Phänomen der individuellen Erfahrung. Aber auch ganze Gesellschaften oder Gruppen können *in Krisenzeiten* kollektiv in Grenzsituationen geraten. Es gibt, mit anderen Worten, Ereignisse für ganze Gesellschaften oder Gruppen, welche die Wirklichkeit, die bisher als Gewißheit galt, massiv herausfordern.<sup>15</sup>

Der kollektive Traum tritt als etwas auf, das aufhört, die primitive Wirklichkeit des Alltagslebens zu respektieren, in sie einbricht, sie bedroht und am Ende zerstört. Es geht um den kollektiven Traum, der zum Chaos führt, und der sich als Traum vom Glück darstellt. Das Chaos hat einen Januskopf: Auf der einen Seite ist der Tod und auf der anderen Seite ist das Glück. Mit den Worten von Karl Popper: Wer den Himmel auf Erden verwirklichen möchte, wird die Hölle auf der Erde schaffen. Oder in landläufigen Worten: der Weg zur Hölle ist mit guten Absichten gepflastert. Es handelt sich um das alte Bild von Luzifer. Luzifer, der Engel des Lichtes, ist in Wahrheit der Teufel. Indem Luzifer Träume vom Glück hervorruft, die in die Alltagswelt eindringen, führt er ins Chaos, in die Hölle.

## **2. Die gesellschaftliche Funktion der Legitimation**

Angesichts der Bedrohung, die in Gestalt der Instabilität der Wirklichkeit immer gegenwärtig ist, stellt sich für Berger die gesellschaftliche Funktion der Legitimation so dar:

Legitimieren nennen wir das Erklären und Rechtfertigen einer Gesellschaftsordnung mittels des in ihr gesellschaftlich objektivierten «Wissens».<sup>16</sup>

Die Legitimation tritt Seite an Seite mit Sozialisation und sozialer Kontrolle auf. Die Legitimation führt dazu, die existierende Gesellschaft als legitim anzuerkennen. Sie bezieht sich auf die Wirklichkeit, indem sie

<sup>15</sup> Ebd., S. 44.

<sup>16</sup> Ebd., S. 29.

diese in ihrer gesellschaftlichen Eigenart und Bestimmtheit, in ihrem Nomos rechtfertigt. Man kann sagen,

... daß in gewissem Sinne *alles* gesellschaftlich objektiviert «Wissen» legitimiert ist. Der *Nomos* einer Gesellschaft legitimiert zuallererst sich selbst, durch sein bloßes Vorhandensein.<sup>17</sup>

Indem die Gesellschaft mit ihrem Nomos existiert, wird mit der Wirklichkeit auch der Nomos als existierend erfahren. Die Erfahrung dieser Tatsache führt zu folgendem: «die gesellschaftlich errichtete Welt legitimiert sich selbst kraft ihrer objektiven Faktizität»<sup>18</sup>.

Man kann also unterscheiden zwischen der «selbstlegitimierenden Faktizität» und den «Sekundär-Legitimationen»<sup>19</sup>. Die gesellschaftliche Funktion der Legitimation tritt erst im Zusammenhang mit diesen Sekundär-Legitimationen auf, die die selbstlegitimierende Faktizität, welche allein nicht ausreicht, ergänzen. Die selbstlegitimierende Faktizität ist deshalb die Basis der Legitimität, während die gesellschaftliche Funktion der Legitimation – die Aktivitäten des Legitimierens – in dem Maße sichtbar wird, wie die selbstlegitimierende Faktizität nicht ausreicht. Die gesellschaftliche Funktion der Legitimation ist also vom Grad der Instabilität der Wirklichkeit abhängig:

Man kann also sagen, daß die Faktizität der sozialen Welt oder irgendeines ihrer Teilbereiche als Selbstlegitimation ausreicht, solange keine besondere Herausforderung vorliegt.<sup>20</sup>

Diese vom Nomos der Gesellschaft durchdrungene Faktizität nennt Berger in der Folge *Plausibilitätsstruktur*. Die selbstlegitimierende Faktizität ist also eine plausible Faktizität. Er geht dann dazu über, den Grenzbezug einer vollkommenen Plausibilität zu entwerfen, d.h. einer Legitimität des institutionellen Systems, das der gesellschaftlichen Funktion der Legitimation über das bloße Vorhandensein der Gesellschaft hinaus nicht bedarf:

Im äußersten Falle (für den es keinen empirischen Beleg gibt) bedeutet dies: eine Welt setzt sich sozusagen selbst und benötigt keine weiteren Legitimationen über ihr bloßes Vorhandensein hinaus.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ebd., S. 30.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S. 31.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., S. 46.

Dieser Grenzbegriff der intakten Plausibilität ist zugleich das Konzept einer Wirklichkeit, die nicht instabil ist, also ohne Infragestellungen besteht. Es ist das Konzept einer Gesellschaft, die grenzenlos akzeptiert wird, ohne daß es besondere Erfordernisse gäbe, eine solche Legitimität nochmals zu begründen. Es ist aber der konservative Traum vom friedlichen Zusammenleben von Herren und Sklaven, in welchem sich die Sklaven damit abfinden zu sterben und sich fügen, wenn ihnen der Herr keine Möglichkeit zum Leben läßt.

Berger bemerkt, daß dieser äußerste Fall «in der Wirklichkeit nicht eintritt». Sofort anschließend sagt er uns, daß es ein «höchst unwahrscheinlicher Fall»<sup>22</sup> ist. Er reflektiert nicht, was dieser «Fall» bedeutet. Er benutzt ihn in der Analyse, ohne seinen methodologischen *Status* zu untersuchen. Tatsächlich ist dieser «Fall» das dem Chaos Entgegengesetzte und ist ebensowenig empirisch, wie der Begriff des Chaos selbst. Er ist auch in keiner Weise unwahrscheinlich, sondern nur einfach unmöglich. Es handelt sich um einen Grenzbegriff, der sich empirisch nicht untersuchen läßt, der aber in Bergers Analyse eine Schlüsselstellung einnimmt.

Berger faßt die intakte Wirklichkeit, von der er ausgeht, mit Hilfe von zwei nicht-empirischen Begriffen zusammen, die den Typus des Grenzbegriffs darstellen. Wenn die Wirklichkeit gänzlich instabil ist, taucht vermittels eines unendlichen Fortschrittes der Begriff des Chaos auf. Wenn die gesamte Instabilität und alle Herausforderungen verschwinden, erscheint ebenfalls durch einen unendlichen Fortschritt der Grenzbegriff der intakten Plausibilität. Berger verwendet den Begriff des Chaos, um Tendenzen der Veränderung des existierenden institutionellen Systems als Gegenwart des Todes mit dem Anschein von Licht und Leben zu denunzieren, während er den Begriff der intakten Plausibilität zur Erklärung der Intensität benutzt, mit der die gesellschaftlichen Funktionen der Legitimation auftauchen.

Je weniger fest die Plausibilitätsstruktur ist, desto dringender ist das Bedürfnis nach wirklichkeitserhaltenden Legitimationen ... Komplexe Legitimationen entstehen meist in Situationen, in denen die Plausibilitätsstruktur auf irgendeine Weise bedroht ist.<sup>23</sup>

Dies führt zu einer Art gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit von Legitimation. Je plausibler die Wirklichkeit ist, desto weniger positive Legitimationen gibt es. Die vollständig legitimierte Gesellschaft ist nicht diejenige, die die gesellschaftlichen Funktionen der Legitimation bis zur

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.



Vollendung entwickelt, sondern diejenige, in der solche gesellschaftlichen Funktionen gar nicht vorkommen. Wenn die Legitimation sich in vollständiger Form erfüllt hat, sind die gesellschaftlichen Funktionen der Legitimation überflüssig.

Ein hoher Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Funktionen der Legitimation zeigt also einen niedrigen Legitimationsgrad der Gesellschaft an. Wir können in diesem Sinne vom dialektischen Charakter der gesellschaftlichen Funktionen der Legitimität sprechen. Je besser sie erfüllt ist, desto stärker verschwindet sie. Indem Berger einerseits den empirischen Begriff der instabilen Wirklichkeit und andererseits den nicht-empirischen Grenzbegriff der intakten Plausibilität verwendet, gibt er jedoch einen empirischen Rahmen an, innerhalb dessen sich die gesellschaftliche Funktion der Legitimation entfaltet.

### 3. Die sekundären Legitimationen

Aber Berger macht die Frage der Grenzbegriffe nicht zu seiner Aufgabe. In diesem Fall müßte er analysieren, wie eine Gesellschaft anders und besser strukturiert sein müßte, damit sie einer solchen intakten selbstlegitimierenden Plausibilität näher käme. Dagegen kann Berger wegen seines konservativen Blickwinkels eine solche Frage nicht einmal formulieren. Er unterstellt im Gegenteil die Möglichkeit, daß es verschiedene Gesellschaften gibt, von denen jede ausgehend von ihrem eigenen Nomos ihre Legitimation sucht. Aber Berger fragt nicht nach dem Zusammenhang des Nomos einer Gesellschaft mit dem einer anderen. Dies ist möglich, weil er ein Konzept von Wirklichkeit vertritt, worin diese mit einem bestimmten institutionellen System identifiziert wird, das dem Nomos einer bestimmten Gesellschaft entspricht. Diese Wirklichkeit ist nicht hinterfragbar und bildet den Ausgangspunkt für jede Diskussion mit den Mitgliedern dieser Gesellschaft. Sie ist wie der Sabbat, um dessentwillen die Menschen da sind. Deshalb kann man nicht einmal die Frage stellen: Welche von diesen Gesellschaften ist die plausibelste? Aufgrund seiner konservativen Option schließt Berger offensichtlich eine solche Frage aus und kommt so zu seinem Konzept von Wirklichkeit, die er mit dem institutionellen System identifiziert. Um Gesellschaften vergleichen zu können, würde er ein *tertium comparationis* benötigen, das außerhalb des institutionellen Systems liegen müßte. Dies könnte nur der konkrete Mensch sein, für den die Institutionen ein Mittel zum Zweck sind, wo der Sabbat also für den Menschen da ist. Kurz gesagt: er würde eine andere Auffassung von Wirklichkeit benötigen.

Berger geht von einem schon bestehenden Nomos einer Gesellschaft

aus, und er verteidigt diesen. Weil es verschiedene Gesellschaften gibt, kann man diese Analyse für jede einzelne von ihnen machen, aber man kann nicht eine der anderen vorziehen. Weil Berger nur von schon bestehenden Gesellschaften ausgehen kann, ist es ihm auch nicht möglich, über die Art, wie Gesellschaftsformen konstituiert werden, zu diskutieren. Es scheint, als fielen sie vom Himmel. Wenn eine Gesellschaft einmal vom Himmel gefallen ist, legt sie außer ihrer primären selbstlegitimierenden Faktizität auch ihre sekundären Legitimationen offen, die sich nachdrücklich über ihr Verständnis der gesellschaftlichen Funktionen der Legitimation zur Geltung bringen:

1) «Im vortheoretischen Bereich bestehen sie aus schlichten traditionellen Versicherungen wie «So macht man das eben».»<sup>24</sup>

2) Auf einer schon ansatzweise theoretischen Ebene nehmen «die Legitimationen ... die Form von Sprichwörtern, Maximen und Volksweisheiten an.» Es gibt sie als «Mythos, Legende oder Volksmärchen»<sup>25</sup>.

3) Es gibt sodann explizit theoretische Legitimationen.

4) Schließlich: «Hochtheoretische Gebilde, die den Nomos einer Gesellschaft *in toto* legitimieren»<sup>26</sup>.

Berger entgeht völlig, daß eine Gesellschaft mit ihrem bestimmten Nomos nur existieren kann, wenn sie in Funktion dieses Nomos konstituiert wird. Und weil eine Gesellschaft ihre Geschichte hat, kann sie sich mit diesem Nomos nur erhalten, wenn sie ständig in Funktion dieses Nomos rekonstituiert wird. Berger vertritt die fromme Vorstellung einer traditionellen Gesellschaft, die sich von Generation zu Generation wiederholt und die sich legitimiert, indem sie die einfache Wiederholung dessen, was einmalig so und nicht anders geworden ist, sichert. Aber eine Gesellschaft wiederholt sich nicht einfach. Sie muß sich auch im Falle ihrer Aufrechterhaltung in ihrem Nomos immer angesichts von sich ständig verändernden Tatsachen rekonstituieren. «So macht man das eben» nützt in keinem Fall und hat niemals genützt. Wenn man diese Formulierung – auch nur ganz am Rande – verwendet, muß es ein vorhergehendes Entscheidungskriterium geben, von dem ausgehend man bestimmen kann, was es eigentlich heißt, (wenn sich die Umstände geändert haben) das zu tun, was auch schon die Vorfahren getan haben. Es muß dann die Gesellschaft der Vorfahren rekonstituiert werden. Und der Nomos müßte notwendigerweise der abstrakte Anfang sein, von dem aus sich die Kontinuität konstituiert. Aber die Kontinuität ist ein schöpferischer Akt, weil sie notwendigerweise Kontinuität im Wandel ist. Daran ändert sich auch

<sup>24</sup> Ebd., S. 31.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

dann nichts, wenn man den Nomos vom Willen Gottes oder vom Willen des Urvaters eines Stammes ableitet. Das, was Gott oder der Urvater gesagt hat, kann niemals durch ein «So macht man das eben» erklärt werden. Immer gibt es ein vorausgehendes Urteil, das bestimmt, was unter den gegebenen Umständen – die anders sind als diejenigen, auf die sich die damaligen Worte beziehen – bedeutet, diesem Willen zu folgen, um sich «traditionell» verhalten zu können.

Jedoch umgeht Berger erneut das Problem, indem er sich eines traditionellen Mechanismus der Gewinnung von Kriterien für die Konstituierung von Wirklichkeit bedient. Obwohl er von gesellschaftlich errichteten Welten spricht, redet er niemals von den Mechanismen und Prinzipien, nach denen sie errichtet werden und von denen allein man ausgehen muß, wenn man sagen will, ob es in einer Welt, die sich ständig ändert, Kontinuität gibt oder nicht.

Um ein Beispiel aus unserer eigenen Tradition zu geben: Aus der Gesetzgebung am Sinai kennen wir das Gebot: *Du sollst nicht stehlen*. In der prophetischen Tradition bedeutet dies: *Du sollst deinem Nächsten seinen Lebensunterhalt nicht wegnehmen*. Diese Tradition leitete aus dem «Du sollst nicht stehlen» den Schutz der Witwen, Waisen und Kranken sowie den gerechten Lohn des Arbeiters usw. ab. Die bürgerliche Gesellschaft leitete aus ihm genau das Gegenteil ab: Das Privateigentum ist in sich legitim; es kann eine Verpflichtung zur Nächstenliebe geben, aber das Gebot als solches konstituiert noch kein Recht auf soziale Gerechtigkeit. Das, was eine solche Maxime aussagt, läßt sich nicht allein aus den Buchstaben des Gesetzes ableiten, sondern nur insofern sie ein Akt der Konstituierung des Nomos der Gesellschaft ist, so daß man auch problemlos zur Formel «So macht man das eben» übergehen kann. Aber wie man es machen muß, ergibt sich nicht aus der Formel, sondern aus einem vorhergehenden Entscheidungsakt, der mit der Spezifität der Gesellschaft in Verbindung steht.

Es gibt ein anderes, ähnlich gelagertes Beispiel, das uns der Problematik Bergers näher bringt. Es ist der Satz: «Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu.» Diese Maxime taucht schon im Alten Testament auf, aber ebenfalls bei Konfuzius und anderen Autoritäten seiner Zeit. Zweifellos spielt diese Prämisse auch eine Schlüsselrolle bei der Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft. In den «alten Zeiten» ist sie immer verbunden mit dem Lebensunterhalt. Entziehe dem anderen nicht den Unterhalt, weil du nicht willst, daß der andere ihn dir entzieht. Das heißt: Der Satz drückt etwas aus, was mit der Existenz des konkreten Menschen verbunden ist. Die Bourgeoisie beschränkt dies auf den abstrakten Menschen: Nimm dem andern nicht sein Privateigentum weg, weil du nicht möchtest, daß der andere dir dein Eigentum weg-

nimmt. Die sozialistische Gesellschaft könnte zur früheren Bedeutung zurückkehren, indem sie eine Gesellschaft nach folgendem Maßstab errichtete: Niemand kann einem anderen den Lebensunterhalt entziehen, weil niemand möchte, daß man ihm den Unterhalt wegnimmt. Was bedeutet hier nun der Satz «So macht man das eben»? Er beinhaltet und setzt voraus, daß der spezifische Inhalt des Grundsatzes in jedem Augenblick bestimmt wird, damit es Kontinuität gibt.

Dieses formale Prinzip «Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu» ist ganz und gar universal, auch wenn er ständig mit verschiedenen Inhalten gefüllt wird, von denen ausgehend sich die spezifischen Gesellschaften konstituieren. Es beseitigt nicht notwendigerweise die Klassenunterschiede: Du sollst keine Sklaven töten, weil du auch nicht möchtest, daß es die anderen tun, weil es dann keine Sklaven mehr gibt, sagt der Sklavenhalter!

Dieses formale Prinzip ist heute bei der Konstituierung und Rekonstituierung angesichts der Verletzung all unserer formalen Normen etwas Allgegenwärtiges. Dies gilt zum Beispiel bezüglich der Verkehrsregeln. Polizei und Justiz sind damit beauftragt, sich um deren Beachtung zu kümmern. Wenn jemand über eine rote Ampel fährt, sagen sie nicht nur «So geht das nicht», sondern sie überlegen sich noch etwas ganz anderes: Wenn es alle so machten, würde nichts mehr richtig funktionieren. Das heißt, sie denken über das Chaos nach, wobei sie die Handlung des Verstoßes ins Unendliche projizieren; sie reflektieren also einen Verstoß, der von allen begangen wird und sich somit unendlich fortsetzt. Auf diese Weise erzeugen sie in sich selbst und im Betroffenen den Schrecken des Chaos. Auch der Polizist hat in seinem Kopf eine Vorstellung von Vollkommenheit: Wenn wir im Paradies lebten, könnten alle dies tun. Aber wir leben nicht dort, und deshalb bewahren uns die Normen vor dem Chaos. In unserem Zusammenleben werden alle formalen Normen ständig durch ein solches Chaos-Denken konstituiert und rekonstituiert, und das «So macht man das eben» ist nichts anderes als eine Zusammenfassung dieser grundsätzlichen Überlegung.

Berger vermeidet jedoch diese Diskussion, weil er die Gesellschaft als traditionelle und sich wiederholende auffaßt, die sich dadurch legitimiert, daß sie tut, was schon immer getan wurde, obwohl es eine solche Gesellschaft im Laufe der Menschheitsgeschichte niemals gegeben hat. Damit vermeidet er auch eine Diskussion über den Vergleich der unterschiedlichen Nomoi der verschiedenen Gesellschaften und rettet so seine Identifizierung der Wirklichkeit mit dem bestimmten institutionellen System. Indem er von diesem ausgeht, kann er jede gesellschaftliche Rebellion als chaotisch denunzieren.

Auf diese Weise betrachtet Berger die Gesellschaft als etwas, das durch

zwei absolut entgegengesetzte Zielpunkte polarisiert wird. Auf der einen Seite stehen die Verteidiger ihrer besonderen Institutionalität, ihres Nomos; auf der anderen Seite befinden sich die Träger des Chaos. In dem Maße, wie die Polarisierung absolut ist, sind auch der Nomos der Gesellschaft und seine Parteigänger absolut berechtigt, jedes nötige Mittel anzuwenden, um dieses Gesellschaftssystem zu erhalten. Dies ist eine in schlichte konservative Begriffe gefaßte Theorie des ungezügelter Klassenkampfes.

#### 4. Die Religion als Hypostase des Nomos der Gesellschaft

Dieses Schema der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Funktion von Legitimation bildet den theoretischen Rahmen Bergers und kann als theoretischer Rahmen allen konservativen Denkens betrachtet werden. Die Thesen Bergers über die Religion in ihrer Bedeutung für die Aufrechterhaltung und Legitimation der Gesellschaft wiederholen in religiöser Sprache denselben theoretischen Rahmen. Er legt besonderen Wert auf die Funktion der Religion als Hypostase des Nomos der Gesellschaft, d.h. der Besonderheit ihrer Institutionen. Seine gesamte Religionstheorie könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die Religion ist die Hypostase des Nomos einer Gesellschaft; deshalb verschafft sich die Gesellschaft ihre Religion vermittelt der Hypostasierung ihrer Institutionen. Weil Bergers Konzept von Gesellschaft absolut polar ist, ist sein Konzept von Religion manichäistisch, und weil er zwischen dem Nomos verschiedener Gesellschaften nicht unterscheiden kann, kann er auch nicht zwischen verschiedenen Religionen unterscheiden. Nach Berger muß aber jede Religion diesen Manichäismus beinhalten, ebenso wie er von jeder Gesellschaft verlangt, daß sie eine absolute Polarisierung zwischen den Verteidigern des Nomos und ihren Gegnern aufrechterhält.

Berger beharrt sehr auf dieser Funktion von Religion, den Nomos der Gesellschaft zu hypostasieren:

Religion legitimiert so besonders wirkungsvoll, weil sie die ungesicherten Wirklichkeitskonstruktionen «wirklicher» Gesellschaften mit einer äußersten und obersten Wirklichkeit verknüpft. Das heißt, sie gibt den zerbrechlichen Wirklichkeiten der sozialen Welt das Fundament eines heiligen *realissimum*, welches *per definitionem* jenseits der Zufälligkeiten menschlichen Sinns und Trachtens liegt.<sup>27</sup>

Dies wird aber nicht als Mißbrauch der Religion aufgefaßt, sondern als ihr eigentlicher Zweck:

<sup>27</sup> Ebd., S. 32.

Religiöse Legitimation will menschlich definierte Wirklichkeit an letzte, universale, heilige Wirklichkeit gebunden wissen. Die von sich aus ungesicherten und vergänglichen Konstruktionen menschlichen Handelns werden so mit dem Anschein letzter Sicherheit und Dauer versehen. Oder: Menschlich konstruierter *Nomos* erhält kraft religiöser Legitimation einen kosmischen *Status*.<sup>28</sup>

Die religiösen Legitimationen bauen die gesellschaftlich bestimmte Wirklichkeit jedoch in die letzte Wirklichkeit des Universums ein, d.h. in die Wirklichkeit «als solche». Damit gewinnen die Institutionen den Anschein der Unabdingbarkeit, Festigkeit und Dauer, Eigenschaften also, die denen der Götter gleichkommen ... Kosmisch legitimiert, sind sie jedoch wie durch Zauberkraft über diese menschlichen und zeitlichen Zufälligkeiten erhaben. Sie sind unumstößlich, weil sie als gültig nicht nur für Menschen, sondern auch für die Götter angesehen werden.<sup>29</sup>

Natürlich wendet sich diese Hypostase des gesellschaftlichen *Nomos*, wie sie nach Berger die Religion bewirkt, gegen den Gegenspieler des Heiligen. Während der *Nomos* durch eine Hypostasierung ins Göttliche geheiligt wird, wird das Chaos durch die Hypostasierung in eine Schreckensvision verwandelt:

Wie religiöse Legitimation die Gesellschaftsordnung als umfassende, heilige Weltordnung darstellt, so verknüpft sie umgekehrt die Unordnung – die Antithese zu jedem gesellschaftlich konstruierten *Nomos* – mit dem gähnenden Abgrund des Chaos, dem ältesten Antagonisten des Heiligen. Wer sich seiner Gesellschaftsordnung widersetzt, riskiert den Sturz in die Anomie. Wer sich jedoch einer religiös legitimierten Gesellschaftsordnung widersetzt, schließt einen Pakt mit den Mächten der Finsternis. Wer die Wirklichkeit, wie die Gesellschaft sie definiert, bestreitet, riskiert den Sturz in Unwirklichkeit ... Wenn die gesellschaftlich definierte Welt mit der letzten Wirklichkeit des Universums identifiziert wird, dann wird ihre Leugnung zu Bosheit und Wahnsinn. Der Leugner ist unterwegs an einen Ort, den man als negative Wirklichkeit bezeichnen kann – wenn man will, als die Wirklichkeit des Teufels ... eine Welt eigener Wirklichkeit – negativ, chaotisch, absolut verderblich für alle, die sie bewohnen, das Reich der Dämonen und Ungeheuer.<sup>30</sup>

Wenn man diese Polarität zwischen dem Heiligen und dem Teuflischen, zwischen *Nomos* und Chaos, zwischen Kosmos und Hölle herstellt, gelangt man zu Bergers Definition von Religion, die nur im Kontext seiner Gesellschaftstheorie Sinn macht: Religion ist

... durch menschliches Handeln errichtete, allumfassende heilige Ordnung, d.h. ein heiliger Kosmos, der in der Lage ist, sich angesichts des allgegenwärtigen Chaos zu erhalten.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Ebd., S. 35 (Hervorhebung von uns).

<sup>29</sup> Ebd., S. 36.

<sup>30</sup> Ebd., S. 39.

Damit hat Berger nur die theologischen Implikationen seines theoretischen Rahmens ausgedrückt. Die nicht-empirischen Begriffe, die er später in theologische Begriffe verpackt, sind aber schon im theoretischen Rahmen enthalten. Der theoretische Rahmen hat bereits im voraus seine Einschätzung der Religion festgelegt. Die theologischen Dimensionen, die er formuliert, sind in seiner Gesellschaftstheorie grundgelegt. Auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, wissen wir schon – da wir seinen theoretischen Rahmen kennen – wie er die Religion wahrnehmen wird.

Von dieser Tatsache ausgehend können wir jedoch Mängel in seiner Interpretation der Religion feststellen. Der größte Mangel ist die Unfähigkeit zu bestimmen, was Säkularisierung ist. Ist seine Theorie der Gesellschaft und der Legitimation selber säkular? Wie kann sie es sein, wenn sie implizit eine theologische Position enthält? Wenn das Chaos – in religiösen Worten – die Hölle ist und wenn das Chaos ein nicht-empirischer Begriff ist, welchen *Status* hat es dann? Ist etwa das Chaos ein säkularisierter und die Hölle ein religiöser Begriff? Sollte dies der Fall sein, so besteht der Unterschied zwischen dem säkularisierten und dem religiösen Begriff in der Art, wie derselbe Denkinhalt sprachlich gefaßt wird. Das heißt: Er wird als Hölle aufgefaßt, wenn er von einem religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet wird, und als Chaos, wenn dies in säkularisierten Begriffen geschieht. Weder Chaos noch Hölle sind empirisch gegeben, und dennoch wird auf sie mittels der religiösen Hypostasierung begrifflich Bezug genommen. Sich auf das Chaos in religiöser oder säkularisierter Begrifflichkeit zu beziehen macht nicht den geringsten konzeptionellen Unterschied. Dies wäre anders, wenn das Chaos ein empirisches Konzept darstellte – etwas, das wir tatsächlich leben können – und die Hölle ein transzendentes Konzept. Aber weil das Chaos der gesellschaftliche Tod ist, ist eine empirische Interpretation dieses Begriffs nicht zulässig. Insofern es Konzeptionen sind, sind Chaos und Hölle bei Berger dasselbe. Insofern er sich aber (begrifflich) auf sie bezieht, sind sie verschieden. Also läge demnach der Unterschied zwischen der säkularisierten und der theologischen Konzeption in der Art, wie man sich auf beides bezieht? Auch wenn die beiden Begriffe identisch sind, so ist doch die Art, sie zu gewinnen, verschieden. Obwohl das Chaos – wie Berger es gebraucht – kein empirischer Begriff ist, kommt man ihm mittels einer Reflexion über die konkrete Wirklichkeit näher. Aber es geht um eine sehr spezielle Reflexion: Es ist die Reflexion des unendlichen Fortschritts, der Projektion einer Verlängerung der ganzen Wirklichkeit ins Unendliche, aus dem der Begriff des Chaos resultiert. Denkt man die Instabili-

<sup>31</sup> Ebd., S. 50.

tät der Wirklichkeit immer in reinen Begriffen bis hin zur Vorstellung einer absoluten Instabilität weiter, so gelangt man zum Begriff des Chaos. Dieser Begriff übersteigt jede empirische Wirklichkeit, aber er stellt trotzdem das Resultat einer in Abhängigkeit von der empirischen Wirklichkeit vollzogenen Reflexion dar. Es ist ein Begriff des idealisierten Empirismus, ein Grenzbegriff, ein transzendentaler Begriff. Zur religiösen Konzeptualisierung der Hölle aber gelangt man nicht auf diesem Weg, sondern durch Erfahrungen, die wir mythisch nennen können. Trotzdem vereinigen sie sich in ein und demselben Konzept, das gleichzeitig Chaos und Hölle ist, wobei die Hölle ein Transzendenzbegriff ist, der dem transzendentalen Begriff des Chaos entspricht.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen wir, wenn wir den Prozeß der Hypostasierung des gesellschaftlichen Nomos analysieren. Berger gelangt bei der Analyse zu einem Begriff, der eine Antithese zum Chaos darstellt. Er spricht von einem «Grenzfall» der vollkommenen Plausibilität. Indem er den Nomos einer Gesellschaft in immer weniger instabilen Bestimmungen denkt, kommt er zum Grenzbegriff dieses Nomos, in dem dann jegliche Instabilität verschwunden ist. Der Nomos erstrahlt in seinem reinsten Glanz. Erneut sind wir von einem allgemeinen Zug der Wirklichkeit ausgegangen – nämlich ihrem Nomos, der die Institutionen genau spezifiziert – und haben ihn durch einen unendlich fortschreitenden Prozeß bis zu einem Punkt im Unendlichen hin verlängert. Damit gelangen wir zu einem Grenzbegriff, der erneut jede empirische Wirklichkeit übersteigt und sich als transzendentaler Begriff erweist. Er stellt eine säkularisierte Auffassung der institutionellen Vollkommenheit dar und ist im Denken von Berger als solcher der wahre Gegenspieler des Chaos.

Es handelt sich um einen transzendentalen Begriff, nicht um eine Vorstellung der Transzendenz. Die vollkommene Plausibilität ist nicht der Himmel; aber wenn eine Gesellschaft, ausgehend von ihrem Nomos, ausdrücken will, was der Himmel ist, dann drückt sie dies unweigerlich mit einer Auffassung aus, die identisch ist mit diesem transzendentalen Begriff der vollkommenen Plausibilität.

Platon dachte die vollkommene Plausibilität der Sklavenhaltergesellschaft seiner Zeit in Form eines goldenen Zeitalters, und sein Bild von der Rückkehr zum goldenen Zeitalter in der *Politeia* ist nichts weniger als die Konstruktion einer solchen unendlich plausiblen Gesellschaft. Hätte Platon an einen Himmel geglaubt, so wäre dieser Himmel das goldene Zeitalter gewesen. Der Himmel des Mittelalters ist ausdrücklich die transzendente Projektion der feudalen Gesellschaft des Mittelalters, ihre Verwandlung zur vollkommenen Plausibilität. Der Himmel des Mittelalters – derjenige der Ritter – ist ein feudaler Staat ohne Feinde, ohne Rebellen, ohne Verbrecher. Und ist es vielleicht Zufall, daß der bürger-



liche Himmel ein Himmel der reinen und gleichen Seelen ist, die keinerlei Probleme mit der materiellen Gleichheit haben, weil sie keine materiellen Bedürfnisse mehr haben?

Die dem Nomos der Gesellschaft entsprechende vollkommene Plausibilität enthält dieselbe Auffassung vom transzendenten Himmel, wie sie die Träger dieses Nomos haben. Erneut haben wir einen Begriff, der gleichzeitig ein transzendentaler Begriff – also das Ergebnis der Idealisierung der empirischen Wirklichkeit – und ein Begriff der Transzendenz ist, der als solcher der Vorstellung des Himmels auf der Seite der Verteidiger des gesellschaftlichen Nomos entspricht. Wiederum ist der Begriff der vollkommenen Plausibilität nicht-empirisch und säkularisiert, wie auch die Vorstellung des Himmels als eine transzendente und religiöse Größe ebenfalls nicht-empirisch ist. Als Begriffe sind sie also identisch, nur erscheinen sie dem Menschen als unterschiedliche Wege; einmal als ein von der empirischen Wirklichkeit ausgehender und durch die Verlängerung in die Unendlichkeit hinein gewonnener transzendentaler Begriff, zum anderen als ein auf einem eher mythischen Weg erreichter Begriff der Transzendenz.

Berger erwähnt nicht den Himmel, aber den Kosmos. Doch der Kosmos spielt für ihn genau die gleiche Rolle. Er ist letzte, universale, heilige Wirklichkeit, ist ein heiliges *realissimum*, Wirklichkeit als solche, und die Religion bewirkt, daß das gesellschaftliche Sein «in der heiligen Wirklichkeit des Universums verankert»<sup>32</sup> ist.

## 5. Die kosmische Mimesis

Berger sieht den Prototyp der Beziehung zwischen Nomos und heiligem Kosmos in der Mimesis (Nachahmung). Die menschliche Gesellschaft versteht sich durch diese Mimesis als – wenn auch unvollkommene – Repräsentation des heiligen Kosmos. Die ebenfalls unvollkommene weltliche Gewalt hienieden imitiert die göttliche und kosmische, aber vollkommene Gewalt da droben.

Wenn nun diese Rolle auch noch im Sinne der Nachahmung legitimiert ist – der Vater wiederholt «hienieden» Akte der Zeugung, Herrschaft und Sorge nach heiligem Vorbild «da droben» –, dann wird ihr repräsentativer Charakter ins Grandiose gesteigert, und die Repräsentation menschlicher Sinnsetzung schlägt um in die Imitatio göttlicher Geheimnisse. Sexualverkehr ist Nachvollzug der Schöpfung des Universums. Väterliche Gewalt ist göttliche Gewalt,

<sup>32</sup> Ebd., S. 37.

väterliche Sorge Gottessorge. Wie die Institutionen erhalten auch die Rollen auf diese Weise die Qualität der Unsterblichkeit.<sup>33</sup>

Was die Institutionen anbetrifft, sagt er:

Religion legitimiert gesellschaftliche Institutionen, indem sie ihnen einen ontologisch gültigen Status verleiht, d.h. sie stellt sie in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen. Die Konstruktionen menschlichen Handelns und ihre Historizität werden nun in ein «Licht» gestellt, das kraft seiner Selbstdefinition den Menschen und seine Geschichte transzendiert. Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Die wahrscheinlich älteste Form solcher Legitimierung ist die Vorstellung, die institutionelle Ordnung sei eine direkte Spiegelung oder Manifestation der göttlichen Weltstruktur. Danach entspräche das Verhältnis von Gesellschaft und Kosmos also dem eines Mikrokosmos zu einem Makrokosmos. Alles «hienieden» hat sein Analogon «da droben».<sup>34</sup>

Berger erwähnt die Hauptsache nicht. Bei dieser Mimesis hat alles hienieden sein Äquivalent da droben; aber da droben ist es vollkommen und hienieden ist es unvollkommen. Im Unvollkommenen geschieht eine Mimesis des Vollkommenen. Und insofern sich die Mimesis auf den gesellschaftlichen Nomos bezieht, bringt sie eine instabile Wirklichkeit des Nomos mit seiner vollkommenen Existenz im Sinne einer vollkommenen Plausibilität da droben in Verbindung. Aber nur wenn man diese zusätzliche Überlegung einschaltet, die offensichtlich notwendig ist, kann man beweisen, daß dieser heilige Kosmos als transzendentes Konzept mit dem transzendentalen Begriff der vollkommenen Plausibilität identisch ist.

Jedoch ist in genau dieser Beschreibung der Nachahmung ein Problem enthalten. Berger sagt:

Sexualverkehr ist Nachvollzug der Schöpfung des Universums. Väterliche Gewalt ist göttliche Gewalt ...<sup>35</sup>

Wir können hinzufügen: Menschliche Arbeit ist Nachvollzug der Schöpfung. Die Gewalt des Unternehmers ist göttliche Gewalt.

Es wird offensichtlich, daß Berger in Verwirrung gerät. Dadurch daß der Sexualverkehr die Schöpfung nachahmt oder die menschliche Arbeit dies tut, wird kein Nomos irgendeiner Gesellschaft legitimiert. Im Gegenteil. Dieser wird immer gegenüber einem Menschen legitimiert, der in Konflikt mit einer Gesellschaft gerät, welche diese Würde des Menschen nicht respektiert. Wenn dagegen die väterliche Gewalt diejenige der

<sup>33</sup> Ebd., S. 38.

<sup>34</sup> Ebd., S. 33.

<sup>35</sup> Ebd., S. 38.

Götter nachahmt und die Gewalt der Unternehmer dies ebenfalls tut, so wird damit allerdings der Nomos einer Gesellschaft oder einer institutionellen gesellschaftlichen Ordnung legitimiert. Die Mimesis ist nicht so eindeutig wie Berger glaubt, und deshalb macht es einen Unterschied, ob die Arbeit die Schöpfung oder eine Befehlsgewalt den Schöpfer nachahmt.

Berger hätte die Sexualität als Imitation der Schöpfung nicht erwähnen dürfen, denn die Sexualität gehört nicht zu jener instabilen Wirklichkeit, von der er ausgeht. Die instabile Wirklichkeit ist die des institutionellen Systems; zu ihr gehört die väterliche Gewalt, aber die Sexualität gerade nicht. Ebenso gehört zu ihr die Verfügungsgewalt des Unternehmers, die menschliche Arbeit jedoch nicht. Das ist letztlich das Schlüsselproblem des Theorieentwurfs von Berger. Tatsächlich kann sich seine Definition von Religion auf keine konsistente Grundlage stützen. Obwohl jede Religion auf irgendeine Art einen heiligen Kosmos schafft, ist dieser heilige Kosmos nicht notwendigerweise auch die Hypostase des Nomos einer Gesellschaft. Er ist es immer, wenn sich die Religion mit diesem Nomos identifiziert, aber *a priori* muß er es nicht sein.

Vom heiligen Kosmos kann man in gleicher Weise auch die Negation des Nomos einer Gesellschaft ableiten, und zwar immer dann, wenn die Nachahmung des heiligen Kosmos es erlaubt, Mängel und Fehler des Nomos der Gesellschaft, der das etablierte System ist, festzustellen. Die Religion hat immer dieses doppelte Gesicht. Sie kann in die Legitimation des Nomos umgewandelt werden oder als Kritik und sogar als Rebellion gegen den gesellschaftlichen Nomos auftreten.

Wenn Berger seine Definition der Religion von der Mimesis des heiligen Kosmos aus entwirft, verliert diese Definition ihre Kohärenz, wenn sie nicht der Tatsache Rechnung trägt, daß die Mimesis ein doppeltes Gesicht hat. Aber dann ist die Religion auch nicht mehr lediglich Legitimationsinstanz des gesellschaftlichen Nomos; vielmehr wird nun um die Bedeutung der Religion gekämpft, um sie auf die eine oder die andere Seite zu bekommen.

## 6. Die vollkommene Plausibilität

Wir können noch einige weitere Bemerkungen zum Grenzbegriff der vollkommenen Plausibilität, wie Berger ihn entwickelt, anbringen.

Es handelt sich um ein Konzept, das sich gegenüber der gesellschaftlichen Legitimation, für deren Erklärung Berger es benutzt, in einem Verhältnis der Negation befindet.

Die Legitimation verweist auf ihr Gegenteil, nämlich die Instabilität

der gesellschaftlichen Wirklichkeit und damit auf den Grad ihrer Illegitimität. Je größer die Illegitimität des Nomos ist, desto größer wird die legitimierende Anstrengung. Der Grenzbegriff beschreibt den Punkt der absoluten Legitimität, an dem es keinerlei Illegitimität des Nomos gibt und insofern auch keinerlei Tätigkeit der Legitimation. Dieses Negationsverhältnis zwischen der gesellschaftlichen Funktion der Legitimation einerseits und dem Konzept der absoluten oder vollkommenen Legitimität andererseits können wir als einen dialektischen Widerspruch der gesellschaftlichen Funktion der Legitimität ansehen. Diese ist widersprüchlich in dem Sinne, daß ihre vollkommene und vollständige Erfüllung ihr eigenes Verschwinden impliziert. Indem man die gesellschaftliche Funktion der Legitimität in ihrer Vollkommenheit denkt, hört diese auf zu existieren.

Das reine Ideal der Legitimation ist daher, daß es keinerlei gesellschaftliche Funktion gibt, die sie erfüllen müßte. Die gesellschaftliche Funktion der Legitimation ist jedoch der empirische Ausgangspunkt der Analyse. Ihre empirische Gegebenheit liegt in der Legitimationstätigkeit, und wenn Berger diese in ihrer Vollkommenheit denkt, löst sie sich ihm unter der Hand in nichts auf.

Indem er sich erneut von diesem Grenzbegriff her der Realität zuwendet, taucht diese Erfahrungswirklichkeit wieder auf. Nun impliziert aber der Grenzbegriff der vollkommenen Plausibilität nicht nur, daß die Wirklichkeit aufgrund ihrer Selbstlegitimierung legitim ist und deshalb eine gesellschaftliche Funktion der Legitimation in ihr gar nicht gedacht werden kann, sondern daß auch eine soziale Kontrolle in diesem Konzept der vollkommenen Plausibilität undenkbar ist. Was soll man kontrollieren, wenn die institutionelle Wirklichkeit offensichtlich fehlerlos ist? Die empirische Tatsache der Legitimation als gesellschaftliche Funktion ist jedoch mit der sozialen Kontrolle eng verknüpft. Was ist das für eine Erfahrungswirklichkeit, die man dadurch versteht, daß man sie in ihrem Grenzbegriff ständig negiert?

Jedoch zwingt uns Bergers Grenzbegriff einer Welt, die sich «sozusagen selbst» setzt und «keine weiteren Legitimationen über ihr bloßes Vorhandensein hinaus»<sup>36</sup> benötigt, noch einen Schritt weiterzugehen. Wenn sie sich schon durch ihre bloße Anwesenheit legitimiert und es deshalb keine gesellschaftlichen Legitimationsfunktionen und keine soziale Kontrolle gibt, was bleibt dann in diesem Fall von der instabilen Wirklichkeit, die die Erfahrungswirklichkeit ist und von der Berger ausgeht? Nichts als das institutionelle System.

Wenn es keine gesellschaftliche Legitimations- oder Kontrollfunktion gibt, bleiben als Institutionen nur noch diejenigen, die die gesellschaftlichen Produktionsbeziehungen kanalisieren, also die nackten Klassen-

strukturen. Dann aber taucht eine Frage auf, die ein Konservativer um jeden Preis vermeiden muß: Ist es möglich, daß eine nackte Klassenstruktur – sei es Sklaverei, Lehnsdienst oder Lohnverhältnis – allein aufgrund ihrer Existenz legitim ist? Wenn dies aber unmöglich wäre – und es ist unmöglich –, dann müßte Berger logischerweise mit seiner Ansicht von den verschiedenen nebeneinanderstehenden gesellschaftlichen Nomoi brechen, um die Frage zu stellen, wie diese verschiedenen Nomoi einem objektiven Legitimitätskriterium entsprechend unterschieden werden könnten. Dann müßte er die Frage stellen, ob für die Legitimationskräfte dieser oder jener Gesellschaft ein objektiver Ausgangspunkt möglich ist. Der Grenzbegriff würde sich dann in ein Legitimationskriterium verwandeln: Diejenige Gesellschaft ist vernünftig, die auf eine realistische Legitimation abzielt und in hohem Maß auf ihre bloße Anwesenheit als Quelle ihrer Legitimation vertrauen kann.

Aber wäre diese Gesellschaft nicht zwangsweise eine Gesellschaft ohne Klassen? Wenn dies so wäre, wäre die eigentliche Definition der instabilen Wirklichkeit, von der Berger ausgeht, in Frage gestellt. Die instabile Wirklichkeit reduziert sich auf das institutionelle System, das notwendigerweise eine Klassenstruktur mitträgt und das niemals auf seine bloße Anwesenheit als Hauptquelle seiner Legitimität vertrauen könnte. Wenn aber nun das Konzept der Plausibilität notwendig ist, wenn die vollkommene Plausibilität nur in einer klassenlosen Gesellschaft kohärent vorgestellt werden kann und wenn die klassenlose Gesellschaft eine Gesellschaft ohne festgelegtes institutionalisiertes System ist, dann löst sich Bergers Konzept der Wirklichkeit vollständig auf.

Was wäre die gesellschaftlich errichtete Wirklichkeit, wenn wir sie ohne Institutionalisierungen denken? Wenn nach Berger die Wirklichkeit als institutionelles System definiert wird, bedeutet das Fehlen von Institutionen das Fehlen der Wirklichkeit. Wenn wir uns aber die gesellschaftlichen Beziehungen im direkten und spontanen Sinn vorstellen, ohne Privateigentum und ohne Staat, also als solche, die durch ihr bloßes Dasein überzeugen und damit ohne gesellschaftliche Legitimationsfunktion auskommen, stellen wir uns dann das Fehlen gesellschaftlicher Wirklichkeit vor? Die Einseitigkeit von Bergers Begriff der instabilen Wirklichkeit springt sofort ins Auge.

Jedes Verständnis gesellschaftlicher Wirklichkeit müßte mit dem Grenzbegriff einer nicht institutionalisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit im Einklang stehen. Wenn das nicht so ist, gerät sie in Widerspruch zu den Folgerungen, die aus ihr selbst gezogen werden.

<sup>36</sup> Ebd., S. 46.

## Zweites Kapitel:

---

### Der kategoriale Rahmen des aktuellen neoliberalen Denkens

Ausgehend von der Theorie Friederich von Hayeks werden wir den Kategorienrahmen des neoliberalen Denkens analysieren. Im Besonderen greifen wir zurück auf den anlässlich der Verleihung des Nobelpreises für Ökonomie gehaltenen Vortrag mit dem Titel: «Die Anmaßung des Wissens»<sup>1</sup>.

Das neoliberale Denken unterscheidet sich deutlich vom konservativen Denken. Trotzdem führt es im Grunde dieses Denken fort. Was das neoliberale Denken vom konservativen unterscheidet, ist die Tatsache, daß ersteres nicht davon ausgeht, daß die verschiedenen Gesellschaften, jede für sich, aufgrund ihrer spezifischen Gesetze ihre spezifische Legitimität besitzen.

Das konservative Denken unterscheidet nicht verschiedene Gesellschaften und entwickelt dafür auch keine Beurteilungskriterien. Im Gegensatz dazu ist das neoliberale Denken die denkerische Legitimation einer bestimmten Gesellschaft im Unterschied zu anderen Gesellschaften. Es ist speziell ein Denken, das die bürgerliche Gesellschaft legitimiert.

Aber das neoliberale Denken unterscheidet sich auch deutlich vom ursprünglichen liberalen Denken. Wenn es die Legitimität der bürgerlichen Gesellschaft verkündet, richtet sich dies gegen Bestrebungen, die auf die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft abzielen und gegen bereits existierende sozialistische Gesellschaften. Seine Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft gilt gleichzeitig als Beweis fehlender Legitimation für eine sozialistische Gesellschaft. Im Unterschied dazu richtet sich das ursprünglich liberale Denken – das natürlich auch eine Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft ist – gegen die vorkapitalistischen Gesell-

<sup>1</sup> Friedrich A. v. Hayek, Die Anmaßung des Wissens. In: Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 26, Stuttgart 1975, S. 12-21.

schaften. Es legitimiert die bürgerliche Gesellschaft, indem es der vorkapitalistischen Gesellschaft, speziell der feudalistischen Gesellschaft des 15. bis 18. Jahrhunderts, die Legitimation abspricht. Das neoliberale Denken des 20. Jahrhunderts ist ein Denken, das versucht, die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft durch die sozialistische Gesellschaft zu verhindern.

Das verleiht dem neoliberalen Denken einen konservativen Anstrich, obwohl es im eigentlichen Sinn, so wie wir dieses, ausgehend von der Theorie Bergers, entwickelt haben, kein konservatives Denken ist. Aber es gibt bestimmte Grundzüge, die das neoliberale Denken mit dem konservativen teilt. Der zentrale Grundzug besteht darin, daß auch das neoliberale Denken von der Konzeption einer prekären Wirklichkeit ausgeht, wobei die Wirklichkeit auf institutionelle Elemente verkürzt wird. Dabei handelt es sich aber nicht um irgendeine Institution oder irgendeine Ebene.

## **1. Der Markt als instabile Ausgangswirklichkeit: die Unmöglichkeit einer Gleichgewichtstendenz**

Weil die Analyse ganz auf die bürgerliche Gesellschaft ausgerichtet ist, wird die instabile Wirklichkeit von der zentralen bürgerlichen Institution aus bestimmt: dem Markt. Es ist ein Marktdenken, und der Markt ist der zentrale empirische Begriff. Dieser Markt wird im Rahmen einer instabilen Wirklichkeit verstanden. Die Ökonomie des Marktes ist in Gefahr. Und was ihn bedroht, ist das gleiche wie im konservativen Denken: der Egoismus und die Dummheit. Beim bedrohten Markt als zentralem empirischen Begriff ansetzend, erarbeitet das neoliberale Denken seinen Kategorienrahmen auch in einer Form der Polarisierung. Es tauchen als Pole Grenzbegriffe auf, welche wiederum einerseits das Chaos und andererseits der vollkommene Markt oder das Modell des idealen Wettbewerbs sind. Sie werden erneut durch eine Projektion ins Unendliche gebildet, vermittelt durch einen unendlichen Progreß und ausgehend vom zentralen empirischen Grundzug der Wirklichkeit. Wenn der Markt bedroht wird, kann diese Bedrohung in immer stärker werdenden Termini gedacht werden, bis sie schließlich zum Zerfall des Marktes führt, der in Chaos und Zerstörung mündet. So erscheint der negative Grenzbegriff des Chaos. Auf der anderen Seite stellt man sich den Widerstand des Marktes gegen diese Bedrohung genauso als einen unendlichen Prozeß vor. In immer perfekter werdenden Termini also, bis zum Erlangen des positiven Grenzbegriffs, des idealen Wettbewerbs. Sowohl Chaos als auch der ideale Wettbewerb sind nicht-empirische Begriffe, die die empirische

Wirklichkeit verallgemeinern, indem sie sie einschränken. Die beiden Grenzbegriffe überschreiten die empirische Wirklichkeit des Marktes und bilden von daher transzendente Begriffe, auf die bezogen die empirische Wirklichkeit interpretiert wird. Es sind imaginäre Begriffe der Wirklichkeit und daher nicht erreichbar, aber es sind auf keinen Fall willkürliche Begriffe. Indem sie von allgemeinen Grundzügen der Wirklichkeit ausgehen, die aus der Sicht des bedrohten Marktes betrachtet werden, stellen die Begriffe eine idealisierte Empirie dar.

Warum ist der ideale Wettbewerb (im Gleichgewicht) ein nicht-empirischer Begriff? Hayek begründet dies nicht in dem Sinn, daß auf dieser Welt nichts perfekt sein kann. Er begründet es einerseits damit, daß das Modell des idealen Wettbewerbs ein notwendiges Modell ist, um die Ökonomie des Marktes interpretieren zu können. Und andererseits führt er Gründe an, daß es unmöglich ist, diese Ökonomie mit technischen Begriffen zu beschreiben. Die Notwendigkeit des Modells, um einen theoretischen Terminus zu gebrauchen, begründet er mit der Tatsache, daß die Institution Markt ein Funktionsmechanismus ist, der eben deswegen funktionieren muß. Der ideale Wettbewerb beschreibt also jene Indikatoren, an denen ein gutes Funktionieren festgemacht werden kann. Diese Indikatoren lassen sich im Begriff *Gleichgewicht* zusammenfassen. Der Markt funktioniert, wenn er sich im Gleichgewicht befindet; die politische Sorge muß daher sein, zu erreichen, daß dieses Gleichgewicht tatsächlich vorhanden ist.

Da Hayek die empirische Wirklichkeit auf das Institutionelle beschränkt, können seine Kriterien für das Gleichgewicht des Marktes nur merkantile Kriterien sein. Für ihn ist die Befriedigung von Bedürfnissen kein Kriterium für das Gleichgewicht, denn es ist kein relevantes Element der Wirklichkeit. Sein Kriterium für Gleichgewicht kann von nirgendwo anders genommen werden als vom Markt selbst. In diesem Sinn ist es merkantil. Es handelt sich um einen Begriff von Gleichgewicht, wie er in der Theorie von Léon Walras und Vilfredo Pareto auftaucht: Im Markt gibt es auf der einen Seite Produktionsfaktoren und auf der anderen Seite Produzenten und Konsumenten. Es besteht ein Gleichgewicht, wenn alle Konsumenten je nach eigenem Geschmack ihr Einkommen ausgeben können, wenn die Betriebe all ihre produzierten Güter (oder Dienstleistungen) verkaufen können und zumindest ihre Kosten decken und wenn alle auf dem Markt angebotenen Faktoren in die Produktion dieser Produkte eingehen. Sind die angebotenen Produkte auch die nachgefragten Produkte und sind die von den Konsumenten ausgegebenen Einkommen auch die von den Produzenten eingenommenen Einkommen, entsteht ein Gleichungssystem, mit der gleichen Anzahl von Gleichungen wie Unbekannten. Da es keinen Grund für das Erscheinen von negativen Größen



gibt, nimmt man an, daß das System immer eine einzige und optimale Lösung hat.

Mit diesem generellen Gleichgewicht taucht indessen ein doppeltes Problem auf: Einerseits geht es um die theoretischen Voraussetzungen, die ein solches Gleichgewicht prinzipiell beinhaltet, und andererseits um die sozialen Mechanismen, die die Annäherung an dieses Gleichgewicht ermöglichen.

Bezüglich der implizierten theoretischen Voraussetzungen eines solchen Gleichgewichtsmodells sieht man deutlich, daß dieses Gleichgewicht nicht realisiert werden kann, wenn nicht alle Teilnehmer des Marktes ein vollkommenes Wissen von allen Abläufen, die sich in jedem Moment ereignen, haben und eine unbegrenzte Fähigkeit besteht, die Faktoren an sich verändernde Situationen anzupassen (vollkommenes Wissen und Faktoren mit unendlicher Reaktionsgeschwindigkeit). Darauf bezieht sich Hayek mit folgenden Worten:

Ihre Gleichungssysteme, die die Struktur eines Marktgleichgewichts beschreiben, sind so formuliert, daß *wenn* wir alle Leerstellen in den abstrakten Formeln ausfüllen könnten, d.h. *wenn* wir alle Parameter dieser Gleichungen kennen, wir die Preise und Mengen aller verkauften Güter und Dienstleistungen berechnen könnten.<sup>2</sup>

Hayek sträubt sich, zu behaupten, daß das Modell des Gleichgewichts tatsächlich dieses vollkommene Wissen voraussetzt. Trotzdem besteht kein Zweifel, daß es als Modell diese Voraussetzung enthält. Schon allein aufgrund der Tatsache, daß das Gleichgewicht des idealen Wettbewerbs ein simultanes Gleichgewicht ohne zwischenzeitliche Angleichungsprozesse ist. Genau deshalb handelt es sich um einen Grenzbegriff, der die empirische Wirklichkeit transzendiert, selbst wenn er von ihr aus mittels eines unendlichen Prozesses entwickelt wird. Ist dieses Modell des Gleichgewichts ein Grenzbegriff, ist es auch ein nicht-empirischer Begriff und als solcher nicht realisierbar. Es ist unmöglich, daß es ein solches Wissen und eine unendliche Reaktionsgeschwindigkeit gibt, die mit der Realisierung eines derartigen Gleichgewichts korrespondieren könnten. Es ist nicht kalkulierbar. Aber der Grund dafür ist nicht theoretisch, sondern faktisch: Das Gleichgewicht ist nicht widersprüchlich, sondern einfach unerreichbar. Hayek sagt, daß es nicht darum geht, dieses Gleichgewicht zu berechnen:

Aber, wie Vilfredo Pareto, einer der Begründer dieser Theorie, klar ausgesprochen hat, kann es nicht ihr Zweck sein, «zu einer zahlenmäßigen Berech-

<sup>2</sup> Ebd., S. 16.

nung der Preise zu kommen», weil es, wie er sagte, «absurd» wäre, anzunehmen, daß wir alle diese Daten feststellen könnten.<sup>3</sup>

Da es ein solch vollkommenes Wissen nicht gibt, ist das Gleichgewicht nicht berechenbar. Daraus folgt, daß es im Markt keine simultanen Anpassungen geben kann. Vielmehr sind alle Anpassungen notwendigerweise sukzessiv und benötigen Zeit, um eintreten zu können. So ist das theoretische Problem jetzt eine Frage der Annäherung an das Gleichgewicht. Gefragt werden muß nach den sozialen Mechanismen, die eine solche Annäherung sicherstellen können. Was sind die generellen Bedingungen des Marktes, die diese Annäherung an das Gleichgewicht ermöglichen? Die Antwort wird folgende sein: Die Bedingung ist der empirische Markt. Das heißt, speziell die Vertragsfreiheit und die entsprechende Garantie des Privateigentums. Diese sollen ab jetzt als die allgemeinen Bedingungen des Gleichgewichts bezeichnet werden:

Wir kennen, mit anderen Worten, die *allgemeinen* Bedingungen, unter denen sich ein Gleichgewicht, wie wir es etwas irreführend nennen, einstellen wird; aber wir wissen nie, welches die *besonderen* Preise und Löhne sind, die bestünden, wenn durch den Markt ein solches Gleichgewicht herbeigeführt würde. Wir können nur die Bedingungen nennen, unter denen wir erwarten können, daß der Markt Preise und Löhne hervorbringen wird, bei denen Nachfrage und Angebot übereinstimmen werden.<sup>4</sup>

Hayek sagt uns, daß «wir die allgemeinen Bedingungen kennen» und die «Bedingungen, unter denen wir» ein Gleichgewicht «erwarten können»; er gibt uns keinen Grund, warum es sich effektiv einstellen sollte. Er geht vom empirischen Markt aus, konstituiert in idealisierter Form einen Grenzbegriff des Marktes, den er als idealen Wettbewerb (im Gleichgewicht) bezeichnet, konstatiert, daß dies nicht berechenbar sei, und schließt damit, daß der empirische Markt eine Annäherung an dieses idealisierte Gleichgewicht schafft. Genau dies ist es, was seit der «unsichtbaren Hand» bei Adam Smith die bürgerliche ökonomische Theorie stützt, entgegen aller empirischen Offensichtlichkeit der Tatsachen. Ein empirisches Phänomen wird idealisiert, und man folgert, daß sich die Empirie dieser ihrer Idealisierung annähert.

Hayek hätte aufzeigen müssen, daß der Markt sich durch sukzessive Anpassungen einem idealisierten Gleichgewicht mit simultanen Anpassungen nähert, aber da er es nicht kann, tut er es nicht. Seine allgemeinen Bedingungen der Gleichgewichtstendenzen sind einfache dogmati-

<sup>3</sup> Ebd., S. 16.

<sup>4</sup> Ebd., S. 14 (Hervorhebung von uns).

sche Fixierungen. In einer vorausgegangenen Schrift trifft Hayek auf das gleiche Problem:

Nur durch die Behauptung, daß eine solche Tendenz besteht, hört die Nationalökonomie auf, eine Übung in reiner Logik zu sein, und wird eine empirische Wissenschaft; ...<sup>5</sup>

Auch hier schafft er es nicht, diese Tendenz argumentativ zu belegen, denn die einfache These, daß diese Tendenz bestehe, schafft keine empirische Wissenschaft. Die Äußerung einer These ist kein Beweis für die Verifizierung der These. Aber Hayek schließt mit völligem Pessimismus:

Die einzige Schwierigkeit ist noch, daß wir noch immer ziemlich im Unklaren sind über a) die *Bedingungen*, unter denen angenommen wird, daß diese Tendenz besteht, und b) die Natur des *Vorgangs*, durch den das individuelle Wissen sich ändert.<sup>6</sup>

Wenn dies wahr ist, ist die These von der Tendenz zum Gleichgewicht keine empirische These, sondern eine dogmatische Behauptung. Die Unklarheit bezüglich der Bedingungen der Tendenz zum Gleichgewicht existiert, seit Adam Smith behauptet hat, es gäbe «die unsichtbare Hand». Bis heute ist sie nicht sichtbar geworden, und sie wird auch nie sichtbar werden.

Trotzdem, aus dieser dogmatischen Option für die allgemeinen Bedingungen des Gleichgewichts scheint die theoretisierte Ideologie des Neoliberalismus auf. Es ist die uneingeschränkte Behauptung von Marktgesetzen, begründet im Namen einer Tendenz zum Gleichgewicht, das absolut nicht existiert. Man behauptet jetzt, daß diese Tendenz zum Gleichgewicht sich um so stärker produziert, je mehr die Vertragsfreiheit auf allen Märkten und in allen Aktivitäten gesichert ist. Man schafft eine asymptotische Annäherung an das, was das Modell des Gleichgewichts beschreibt. Erreicht wird dies durch eine immer größer werdende Ausweitung des Marktes. Das Ergebnis ist: Die Ideologie wird unangreifbar. Es ist eine Sisyphusarbeit: Ein im Unendlichen liegendes Ziel wird mit endlichen Schritten verfolgt, d.h. endliche Schritte werden als Annäherung an ein unendlich weit entferntes Ziel interpretiert.

Wir haben eine Struktur des neoliberalen Denkens, das ausgeht von der instabilen Wirklichkeit des bedrohten Marktes, das einen Grenzbe-griff in Form eines idealen Wettbewerbs (im Gleichgewicht) konstituiert

<sup>5</sup> Friedrich A. v. Hayek, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Erlenbach-Zürich 1952, S. 63.

<sup>6</sup> Ebd., S. 64.

und letztendlich – durch dogmatische Behauptung – feststellt, daß die Durchsetzung von allgemeinen Bedingungen des Marktes diesen seiner Idealisierung annähert. Es ist ein Teufelskreis.

## 2. Der ideale Wettbewerb und die transzendentalen Begriffe

Dennoch erscheint eine zusätzliche Widersprüchlichkeit, die wir schon im Fall des konservativen Denkens analysiert haben. Es handelt sich um die Beziehung zwischen der sozialen Funktion der Legitimation und der vollkommenen Plausibilität eines Grenzbegriffes, dem keine Legitimation fehlt, abgesehen von der bloßen Präsenz einer sozialen Welt. Der Grenzbegriff der Plausibilität impliziert, daß eine soziale Funktion der Legitimation nicht vorhanden ist. Andererseits gibt es aber eine soziale Funktion der Legitimation. Denn die Wirklichkeit ist instabil, und daher legitimiert sie sich niemals vollständig durch ihre eigene Existenz.

Nun werden wir sehen können, wie Hayek eine analoge Beziehung zwischen der sozialen Funktion des Marktes und dem als vollkommen idealisierten Wettbewerb entdeckt:

Es scheint allgemein die Meinung zu bestehen, daß die sogenannte Theorie des «vollkommenen Wettbewerbs» das geeignete Modell für die Beurteilung der Funktion des Wettbewerbs im realen Leben biete und daß der wirkliche Wettbewerb, sofern er von diesem Modell abweicht, nicht wünschenswert oder sogar schädlich sei.

Diese Einstellung scheint mir wenig Berechtigung zu haben. Ich will hier den Versuch machen, zu zeigen, daß das, was die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs diskutiert, eigentlich überhaupt nicht «Wettbewerb» genannt werden dürfte und daß ihre Schlußfolgerungen als Richtlinien für die Politik nicht von großem Nutzen sind. Der Grund dafür scheint mir zu sein, daß diese Theorie durchwegs jenen Zustand als bereits bestehend annimmt, den ... der Prozeß des Wettbewerbs erst schaffen soll, und daß, *wenn der von der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs angenommene Zustand je bestehen würde, er nicht nur allen Tätigkeiten, die das Wort «Wettbewerb» beschreibt, die Entfaltungsmöglichkeit nehmen, sondern sie in ihrem Wesen unmöglich machen würde.*<sup>7</sup>

Trotzdem kann Hayek nicht von diesem Modell abgehen. Wenn er die Tendenz zum Gleichgewicht behauptet, muß er sagen, was das Gleichgewicht *ist*. Dies kann er aber nicht, ohne daß er einen Gleichgewichtsbegriff in seiner extremsten Form erarbeitet, um nachher zu sagen, daß

<sup>7</sup> Ebd., S. 122f (Hervorhebung von uns).

bezüglich dieses Gleichgewichts nur eine Tendenz möglich ist, nicht aber seine Realisierung. Auch wenn es nur verdeckt geschieht, immer wieder erscheint von neuem das Modell des idealen Wettbewerbs. Was man aber empirisch als Wettbewerb bezeichnet, gibt es dann nicht mehr, wenn der Wettbewerb (im transzendentalen Begriff) seine Vollkommenheit erreicht hat. Ihn kann es dann auch gar nicht mehr geben:

... Wettbewerb ist seiner Natur nach ein dynamischer Prozeß, dessen wesentlichste Merkmale als nicht bestehend angenommen werden, wenn man die Annahmen macht, die der statischen Analyse zugrunde liegen.<sup>8</sup>

Die eigentümliche Natur der Annahmen, von denen die Theorie des Wettbewerbsgleichgewichtes ausgeht, zeigt sich deutlich, wenn wir fragen, welche Tätigkeiten, die wir gewöhnlich mit dem Wort «Wettbewerb» bezeichnen, noch möglich wären, wenn jene Bedingungen alle erfüllt wären ... Ich glaube, die Antwort ist kurzerhand: Keine. Reklame, Preisunterbietungen, Verbesserungen (oder «Differenzierung») der hervorgebrachten Güter oder Dienstleistungen, das ist alles per definitionem ausgeschlossen – «vollkommener» Wettbewerb bedeutet tatsächlich das Fehlen aller wettbewerblichen Tätigkeiten.<sup>9</sup>

Im idealen Wettbewerb konkurriert niemand. Der soziale Prozeß des merkantilen Wettbewerbs setzt voraus, daß der Wettbewerb *nicht* ideal ist. Wäre der Wettbewerb ideal, gäbe es keinen Grund zu konkurrieren. Hayek müßte von dieser Tatsache ausgehend den Charakter des idealen Wettbewerbs diskutieren als einen nicht-empirischen Grenzbegriff, dessen Bedeutung kategorisch und nicht-empirisch ist. Aber er sagt immer, was der ideale Wettbewerb nicht kann; er sagt nie, was er kann. Dies geschieht analog zum Begriff der vollkommenen Plausibilität von Berger. Er sagt nicht, was die soziale Funktion der Legitimation kann, sondern nur, was sie nicht kann. Von dieser Negation ausgehend, wäre es ihm möglich, zu sagen, was sie kann. Sie kann viel erreichen, nicht aber die lineare Annäherung an die vollkommene Plausibilität. Das gleiche geschieht mit dem Modell des idealen Wettbewerbs. Der empirische Wettbewerb als realer Prozeß mag vieles können, aber nicht die lineare Annäherung an den idealen Wettbewerb. Das heißt: Was er nicht schafft, ist genau die Tendenz zum Gleichgewicht. So wie die soziale Funktion der Legitimation keine Tendenz zur vollkommenen Plausibilität des institutionellen Systems schafft, so schafft auch der soziale Prozeß des Wettbewerbs keine Tendenz zum Gleichgewicht. Es kann so eine Tendenz gar nicht geben, da das Gleichgewicht das Gegenteil des Wettbewerbs ist. Wettbewerb ist

<sup>8</sup> Ebd., S. 125.

<sup>9</sup> Ebd., S. 127f.

Ungleichgewicht. In diesem Sinne können wir erneut von einer Negation des sozialen Wettbewerbsprozesses durch den Grenzbegriff des idealen Wettbewerbs sprechen. Und daher können wir von einem dialektischen Widerspruch des Wettbewerbs sprechen ebenso, wie wir es im Fall der Beziehung zwischen sozialer Funktion der Legitimation und vollkommener Plausibilität getan haben.

Tatsächlich taucht dieser Typ von Widerspruch in jeder Theorie der Institutionen auf, sobald ihre formale Perfektion als wertendes Kriterium für die Institution benutzt wird. Vor allem erscheint der Widerspruch in der Rechtstheorie, und zwar in der Beziehung zwischen dem sozialen und empirischen Prozeß des Rechts und dem Grenzbegriff eines ideal befolgten Rechts. Hans Kelsen entwickelt dies auf folgende Weise:

... ist es nicht notwendig, daß es eine völlige und ausnahmslose Übereinstimmung zwischen der normativen Ordnung und den Sachverhalten, auf die sie ausgerichtet ist, gibt. Im Gegenteil muß es die Möglichkeit einer Differenz geben. Wenn es sie nicht gibt, hat die normative Ordnung schon ihren Sinn verloren. Warum jemandem eine Ordnung auferlegen, wenn man voraussetzt, daß er sich zwangsläufig schon auf gewünschte Weise verhalten wird? Die Grundnorm einer sozialen Ordnung, der man sich unter allen Umständen unterwirft, hätte im voraus jeden möglichen Umstand zu rechtfertigen, indem sie die Verhaltensweise so beschreibt, wie sie letztlich eingehalten wird. Sie würde anordnen, was man sowieso tun will. Eine solche soziale Ordnung hätte nicht mehr Sinn als jene andere Ordnung, die im völligen Widerspruch zu den Sachverhalten steht, die sie regelt.<sup>10</sup>

In diesem Sinne kommt die formale Rechtstheorie zum gleichen Ergebnis. Der soziale Prozeß des Rechts setzt für seine Existenz notwendig voraus, daß er nicht vollständig befolgt wird. Ein perfektes Erfüllen der Gesetze impliziert die Inexistenz des sozialen und empirischen Rechtsprozesses. Das empirische Recht existiert, weil seine Erfüllung instabil ist. Auch in diesem Fall besagt der Begriff der vollständigen Erfüllung des Gesetzes, was *nicht* ist. Vor hier aus beschreibt er den möglichen Rahmen der empirischen Rechtsentwicklung, wobei er aber jede Möglichkeit einer linearen, asymptotischen Annäherung ausschließt.

In allen Fällen sagt der Grenzbegriff aus, was man *nicht* kann, und erlaubt so, den Rahmen der Möglichkeiten des institutionellen Systems, in dessen Funktion der Grenzbegriff erarbeitet ist, zu beschreiben. Trotzdem besteht in keinem Fall eine automatische Tendenz zur Annäherung an den Grenzbegriff. Was hingegen existiert, ist eine Orientierung im

<sup>10</sup> Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960, S. 141.

Handeln innerhalb dieser institutionellen Systeme in Richtung auf solche Grenzbegriffe.

Ein sozialer Legitimationsprozeß orientiert sich an der Funktion einer vollkommenen Legitimation, obwohl er nicht beansprucht, sie auch zu erreichen oder eine asymptotische Annäherung daran zu erzeugen; er orientiert sich an der vollkommenen Plausibilität. Ein sozialer Rechtsprozeß, namentlich von Gerichten und Polizei, orientiert sich an einer vollkommenen Erfüllung der Gesetze. In einer bürgerlichen Gesellschaft orientiert sich ein Marktwettbewerb an bestimmten staatlichen Vorgaben im Dienst eines idealen Wettbewerbs. Aber in keinem der Fälle gibt es Automatismen, die empirische Tendenzen asymptotischer Art hin zu solchen Grenzbegriffen produzieren würden. Empirische Tendenzen zu nicht-empirischen Begriffen vom Typ der Grenzbegriffe haben keinerlei Sinn. Ihre Existenz zu behaupten produziert einfach nur ein Durcheinander zwischen empirischen Begriffen und transzendentalen Konzepten.

Trotzdem beruht das neoliberale Denken genau auf dieser Verwirrung. Es stützt eine solche empirische Tendenz durch einen transzendentalen Grenzbegriff. Selbst wenn Hayek diesen Charakter des idealen Wettbewerbs als Grenzbegriff wahrnimmt, berücksichtigt er ihn nicht. Nur so kann er die Behauptung einer empirischen Tendenz zum Gleichgewicht aufrechterhalten. Eine Anerkennung des Wettbewerbsgleichgewichts als transzendentalen Begriff hätte die Nichtrealisierbarkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht offengelegt.

### **3. Die Alternative zum Markt: der Sozialismus als Utopie**

Dem positiven Grenzbegriff des idealen Wettbewerbsgleichgewichts entspricht im neoliberalen Denken ein negativer Grenzbegriff der Zerstörung und des Chaos. Da seine empirische Wirklichkeit der bedrohte Markt ist, wird die Bedrohung des Marktes in Termini eines unendlichen Prozesses hin zum negativen Grenzbegriff – der Zerstörung und des Chaos – gedacht. Es taucht erneut eine bedeutsame Ähnlichkeit mit dem konservativen Denken auf, wie wir es bei Berger analysiert haben. Letzterer betrachtet das Chaos als negativen Grenzbegriff der Ordnung und hebt den sozialen utopischen Traum als die Triebfeder hervor, die ermöglicht, daß der Mensch – verblendet – den Weg zum Chaos wählt. Eben diese Reflexion greift das neoliberale Denken auf, entwickelt sie aber weiter. Im konservativen Denken ist die Beziehung zwischen instabiler Wirklichkeit, Utopie und Chaos statisch und wird einfach konstatiert; im Neoliberalismus wird sie nun in Form eines dynamischen Handlungsmechanismus innerhalb der Zeit analysiert. Es taucht eine ganze Abfolge

von antiutopischen Vorstellungen auf, die sich gegen einen sozialistischen Versuch, die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden, richten. Diese antiutopischen Vorstellungen, die Hayek in seiner Sozialismuskritik verwendet, sind meiner Meinung nach gleichzeitig antisozialistische Vorstellungen. Sie enthalten drei Etappen, die wir auf folgende Weise beschreiben können:

1) Die sozialistische Utopie ist ein Gesellschaftsentwurf ohne merkantile Beziehungen. Also müßten die zu produzierenden Produkte, die einzusetzenden Faktoren und die Versorgung der Menschen festgelegt werden, ohne über den Markt zu laufen. Dies ist nur möglich, wenn wenigstens ein Individuum über vollkommenes Wissen in bezug auf die gesamten Abläufe verfügt.

2) Es ist unmöglich, daß irgendeine Person oder Institution eine derart vollkommene Kenntnis besitzt, die eine solche Planung möglich macht, daß diese den Markt in seiner Funktion der Mittelverteilung ersetzen könnte.

3) Der Sozialismus unternimmt den Versuch, eine zentrale Planung durchzuführen, die fähig ist, den Markt als Mittelverteilungsmechanismus zu ersetzen. Also versucht er das Unmögliche. Mit dem Versuch, das Unmögliche zu realisieren, ist der Sozialismus irrational und schafft Chaos, Zerstörung und Tyrannei.

Wir haben bereits gesehen, wie Hayek auf der einen Seite das Modell des vollkommenen Wettbewerbs benutzt, um definieren zu können, was er *Gleichgewicht* nennt. Auf der anderen Seite haben wir festgestellt, daß es nach Hayeks Definition unmöglich ist, das Gleichgewicht technisch zu bestimmen, um Mengen und Preise zu berechnen. Denn es ist unmöglich, das entsprechende Wissen in einer Person oder Institution zu konzentrieren. Jetzt sagt er uns: Damit der Sozialismus möglich ist, muß er das Gleichgewicht, wie es von der Theorie des idealen Wettbewerbs beschrieben wird, positiv berechnen können; da er es nicht kann, es aber trotzdem zu tun versucht, führt der Sozialismus zur wirtschaftlichen Irrationalität, zum Chaos und zur Zerstörung. Der Versuch des Sozialismus führt zur Konzentration der Macht in nur einer Hand. Und diese konzentrierte Macht ist tyrannisch, da sie nicht rational eingesetzt werden kann. Obwohl die sozialistische Planung Macht akkumuliert, kann sie diese nicht auf rationale Art und Weise einsetzen. Daher sind sozialistische Entscheidungen notwendigerweise irrational und willkürlich. In diesem Sinne spricht L.E. von Mises bezüglich des Sozialismus von einem «geordneten Chaos».

Mit der genannten Abfolge antiutopischer Vorstellungen hat Hayek nun ein Aktionsmodell, mit dem er versucht, den Übergang von der Utopie zum Chaos zu erklären. Diesen Übergang konnte die konservative



Analyse von Berger nur ankündigen, aber nicht erklären. Das Utopische ist das Antimerkantilistische und damit Unmögliche; als solches ist es das scheinbar menschliche Motiv, das in die totale Unmenschlichkeit führt. Es ist die als Menschlichkeit getarnte Unmenschlichkeit; oder wie es der Titel eines der Bücher von Hayek ausdrückt: es ist «der Weg zur Sklaverei».

Nach Hayek ist es die Nicht-Machbarkeit der Utopie, die diese Menschlichkeit nur Schein sein läßt und in Wirklichkeit das Unmenschliche, das Chaos, die Zerstörung, die Tyrannei und die Gewalt schafft. Die Nicht-Machbarkeit basiert jedoch auf der Unmöglichkeit eines entsprechenden Wissens für eine gesellschaftliche Organisation, wie sie von der Utopie angestrebt wird. So ist in letzter Instanz die Wurzel des Übels nicht die Utopie selbst, es ist die «Anmaßung des Wissens» zur Verwirklichung der Utopie. Der Utopist ist der Träger des Schlechten, weil er ein perfektes Wissen anstrebt, das ihm unmöglich ist. Indem er sich verhält, als besäße er ein solches Wissen, und indem er eine Gesellschaft zu organisieren versucht, die nur mit eben diesem Wissen realisiert werden könnte, schafft er Zerstörung, Unordnung und Chaos.

Bei Hayek gibt es Unmengen entsprechender Hinweise. Schauen wir uns einige an:

Das bedeutet, daß der Wissenschaft – oder der bewußten Lenkung nach wissenschaftlichen Prinzipien – mehr anzuvertrauen, als die wissenschaftliche Methode leisten kann, beklagenswerte Folgen haben kann.<sup>11</sup>

Es handelt sich immer darum, folgendes zu zeigen: Wenn wir versuchen, mehr zu tun, als wir vermögen, werden wir eine Katastrophe produzieren.

In den exakten Naturwissenschaften mag nicht viel dagegen zu sagen sein, daß das Unmögliche versucht werden solle ... Aber im Bereich der Gesellschaft wird der falsche Glaube, daß die Ausübung einer gewissen Macht vorteilhafte Folgen haben würde, dazu führen, daß einer Behörde eine neue Macht übertragen wird, auf andere Menschen *Zwang* auszuüben. Wenn auch eine solche Macht nicht an und für sich schlecht ist, neigt doch ihre Ausübung dazu, das Wirken jener spontanen Ordnungskräfte zu behindern, durch die der Mensch, ohne sie zu verstehen, in der Verfolgung seiner Ziel so weitgehend unterstützt wird.<sup>12</sup>

Tatsächlich liegt bei Hayek das Problem nicht in der Machtkonzentration, sondern in der Unmöglichkeit, im Bereich konzentrierter Macht nach

<sup>11</sup> Hayek, *Anmaßung a.a.O.*, S. 17.

<sup>12</sup> Ebd., S. 20.

rationalen Kriterien zu handeln. Fehlt der Markt – «eine spontane Kraft, die, obwohl wir sie nicht verstehen, uns im realen Leben sehr hilft» –, kann die konzentrierte Macht nicht positiv genutzt werden. Im Gegenteil, sie wird zu einer bösen Macht:

In dem Glauben, daß wir die Kenntnis und die Macht besitzen, die Vorgänge in der Gesellschaft ganz nach unserem Gutdünken zu gestalten, eine Kenntnis, die wir in Wirklichkeit *nicht* besitzen, werden wir nur Schaden anrichten.<sup>13</sup>

Diese Macht könnte nur vernünftig sein, wenn sie ein entsprechendes vollkommenes Wissen besäße:

Wenn der Mensch in seinem Bemühen, die Gesellschaftsordnung zu verbessern, nicht mehr Schaden stiften soll als Nutzen, wird er lernen müssen, daß er in diesem wie in anderen Gebieten, in denen inhärente Komplexität von organisierter Art besteht, *nicht volles Wissen erwerben kann, das die Beherrschung des Geschehens möglich machen würde.*<sup>14</sup>

Ein Mensch, der auf seinem Recht und seiner Fähigkeit, die Geschichte gestalten zu können, besteht, wird, so meint Hayek, ein

... Mitschuldiger in des Menschen unglückseligen Streben nach Beherrschung der Gesellschaft ..., das ihn nicht nur zum Tyrannen über seine Mitmenschen, sondern auch zum Zerstörer einer Zivilisation machen kann, die kein Verstand entworfen hat, sondern die erwachsen ist aus den freien Bemühungen von Millionen von Individuen.<sup>15</sup>

Mit der utopischen Orientierung verbindet Hayek den Aufbruch ins Chaos. Aber es handelt sich hier nicht nur einfach um das konservative Chaos. Hayek hat immer einen realexistierenden Sozialismus vor Augen, der nicht dem Chaos der Konservativen entspricht und dies auch nicht sein kann. Für Hayek ist es schlicht und einfach das Ende. Sein Gegenstück zum Grenzbegriff des Gleichgewichts ist nicht das realisierte Chaos, sondern eine Gesellschaft, in der es sich nicht mehr zu leben lohnt. Eine Gesellschaft – eben die sozialistische –, die er als Verderben und Tyrannei ansieht, in der zwar der Mensch noch fortbesteht, aber die Werte, die dem Leben einen Sinn geben, nämlich die bürgerlichen Werte des Marktes, verloren sind. Von dieser menschlichen Existenz aus verkündet Hayek – wie das konservative Denken – den Beginn der endgültigen Zerstörung, nämlich das Chaos. Aber dieser Beginn des Chaos steht

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 21 (Hervorhebung von uns).

<sup>15</sup> Ebd., S. 21.

für eine spezifische Gesellschaft, die der bürgerlichen Gesellschaft entgegensteht und die jenes chaotische Ende schon in sich trägt. Die Analyse einer Tendenz, die über die sozialistische Utopie zum Chaos führt, ist unter den Neoliberalen sehr verbreitet. Bei Popper finden wir ähnliche Aussagen wie bei Hayek:

Wie andere vor mir, so gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stils ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur die Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.<sup>16</sup>

Auch hier haben wir eine Abfolge antiutopischer Vorstellungen. Es gibt utopische Planungen, die nicht machbar sind; da sie das menschlich Machbare überschreiten, erscheinen sie wie der Himmel; mit dem Versuch, das Nicht-Machbare zu tun, werden sie zu einem Irrlicht und als solches führen sie in den Abgrund. Und zwar immer und jedes Mal, wenn der Versuch unternommen wird, sie zu realisieren. Was dabei herauskommt ist die Hölle, ein anderer Name für das Chaos.

Dennoch sagt Popper nicht alles. Er verweist auf andere und meint: «wie schon andere vor mir ...» Der viel bedeutendere Vorläufer, der auch antiutopische Vorstellungen benutzte, um eine soziale Bewegung für Veränderung zu denunzieren, und der eigentlich der Erfinder dieser Vorstellungen ist, heißt Hegel. Hegel übt diese Art von Kritik an der Französischen Revolution. Während Napoleon für ihn der «Weltgeist zu Pferde» ist, sieht er die Französische Revolution auf folgende Weise:

Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz vorne und vom *Gedanken* anzufangen und ihr bloß das *vermeintlich Vernünftige* zur Basis geben zu *wollen*; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht.<sup>17</sup>

Als erster Schritt der Abfolge der antiutopischen Vorstellungen erscheinen die Abstraktionen, die eine Verfassung versprechen, welche alles Bisherige ersetzt. Aber da diese Abstraktionen leere und falsche Ideen sind, sind sie unreal und daher unmöglich zu verwirklichen. Der Versuch,

<sup>16</sup> Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen 1974. Vorwort zur deutschen Ausgabe, S. VIII (Hervorhebung von uns).

<sup>17</sup> Friedrich Hegel, *Rechtsphilosophie a.a.O.*, S. 258.

sie zu realisieren, mündete schließlich in den Terror der Französischen Revolution. Diese Hegelschen antiutopischen Vorstellungen, die der Philosoph gegen die bürgerliche Revolution entwickelt hatte, formen Popper und Hayek entsprechend um und richten sie nun gegen die sozialistische Revolution. Hölderlin scheint der erste zu sein, der dieser Kritik die Form gibt, in der sie dann auch bei Hayek auftaucht. Im «Hyperion» sagt er: «Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.»<sup>18</sup>

#### **4. Die Inkonsistenz der allgemeinen Gleichgewichtstheorie: der Subsistenzlohn**

In der Ableitung des Kategorienrahmens der neoklassischen Theorie erscheinen zwei Behauptungen, die eine Schlüsselfunktion für die Kritik ihrer Ergebnisse besitzen:

1) Das allgemeine wirtschaftliche Gleichgewicht wird ausschließlich von merkantilen Indikatoren ausgehend abgeleitet. Dies impliziert, daß das allgemeine Gleichgewicht nur in relativen Preisen beschrieben ist. Damit wiederum wird es möglich, die Beschreibung des Gleichgewichts auf diese merkantilen Indikatoren zu reduzieren.

2) Man hält daran fest, daß eine den Marktgesetzen nicht entsprechende soziale Gerechtigkeit rational nicht realisiert werden kann, außer im Rahmen totaler Planung, die auf merkantile Indikatoren verzichtet. Da das dafür notwendige vollkommene Wissen unmöglich ist, wird der Schluß gezogen, daß die Realisierung der sozialen Gerechtigkeit unmöglich und utopisch ist. Dieser Schluß impliziert, daß es für die Organisation der Ökonomie keine Alternative zum totalen Markt gibt.

Diese beiden Thesen sind in sich miteinander verbunden und bilden die Schlüsselthesen des neoliberalen Denkens. Wir haben jetzt ihren Geltungsgrad zu untersuchen und beginnen mit der Kritik an der Reduzierung des allgemeinen Gleichgewichts auf ein Gleichgewicht, das ausschließlich auf merkantilen Indikatoren basiert.

Wir haben das allgemeine Gleichgewicht der neoklassischen Theorie schon mit den Termini eines linearen Gleichungssystems mit der gleichen Anzahl von Gleichungen wie Unbekannten beschrieben. Das Gleichgewicht ist erreicht, wenn alle Konsumenten ihre Einkommen nach ihren Bedürfnissen ausgeben können; wenn die Unternehmen alle ihre produzierten Waren (oder Dienstleistungen) verkaufen können und mindestens

<sup>18</sup> Friedrich Hölderlin, Werke, Briefe. Dokumente. Winkler, München 1990, S. 244.

ihre Kosten gedeckt werden; und wenn alle auf dem Markt angebotenen Faktoren effektiv in der Produktion eingesetzt werden, indem die entsprechende Technologie ausgewählt wird. Hat man diese Informationen, ergibt sich ein lineares Gleichungssystem, dessen Lösung die relativen Preise aller Produkte und Faktoren zu kalkulieren erlaubt. Dies ist die neoklassische These.

Abgesehen von möglichen anderen Kritiken können wir uns auf die Tatsache konzentrieren, daß die mit der allgemeinen Theorie analysierten Preise ausschließlich relative Preise sind. Um an der Möglichkeit einer Berechnung solcher relativer Preise festhalten zu können, muß die allgemeine Theorie voraussetzen, daß alle Preise, Produkt- und Faktorenpreise, zwischen null und irgendeiner positiven Zahl völlig variabel sind. Dies bedeutet im besonderen, daß die allgemeine Theorie des Gleichgewichts die völlige Flexibilität der Löhne zwischen Null und einer positiven Zahl annehmen muß. Erst diese Voraussetzung der völligen Flexibilität der Löhne erlaubt es, das ökonomische Problem auf ein Problem der Festlegung relativer Preise zu reduzieren; erst sie ermöglicht, die ökonomische Entscheidung auf ein Problem subjektiver Präferenzen zurückzuführen. Dies bringt der *Slogan* von Milton Friedman zum Ausdruck: «Frei sein, um zu wählen.» Die Voraussetzung der Flexibilität der Löhne beinhaltet gleichzeitig, daß der Mensch keine Bedürfnisse, sondern nur Präferenzen hat. Aus dieser Sicht fordert der Mensch nicht die Befriedigung seiner Bedürfnisse nach Lebensmitteln, Kleidung usw., sondern er hat lediglich Vorlieben oder Präferenzen, die es ihm ermöglichen, zwischen Fleisch und Fisch, zwischen Baumwolle oder synthetischen Fasern u.ä. zu wählen. Das ökonomische Problem der neoklassischen Gleichgewichtstheorie reduziert sich also auf die Analyse der relativen Preise und der Präferenzen. Das Einkommensniveau einer Person ist nicht von Belang, es interessiert lediglich ihre bevorzugte Art, das Einkommen nach Vorlieben und Präferenzen einzusetzen.

Wichtig ist jetzt das zugrundeliegende Bild vom Menschen als einem Wesen ohne Bedürfnisse, aber mit Präferenzen. Dies ist die formale und unverzichtbare Bedingung, damit das Gleichungssystem dieser Gleichgewichtstheorie eine Lösung hat. Die Variabilität der Löhne ist keine marginale Voraussetzung dieser Theorie, sondern formal notwendig, damit die Faktorenpreise kalkulierbar sind. Das gleiche gilt für alle weiteren Preise. Damit das Gleichgewicht kalkulierbar ist, müssen alle Preise unbegrenzt variabel sein, aber negative Lösungen ausschließen.

Im Gegensatz dazu können wir aufzeigen, daß die Löhne nicht unbegrenzt variabel sind. Gehen wir einmal davon aus, daß der Lohn immer positiv ist – er kann weder gleich null sein noch sich asymptotisch null nähern. Wir haben jetzt zwei Lohndeterminanten. Auf der einen Seite

den Gleichgewichtslohn, wie ihn die Gleichgewichtstheorie ausgehend von der Interdependenz der Faktoren, Produkte, subjektiven Präferenzen, Technologien und des Faktoreneigentums kalkuliert. Auf der anderen Seite haben wir die Determinanten eines positiven Lohnminimums, und zwar aufgrund eines Subsistenzminimums. Wenn wir dieses Subsistenzminimum als unterste Lohngrenze in das Gleichungssystem der Gleichgewichtstheorie einführen, wird dieses widersprüchlich. Es besitzt nämlich jetzt zwei unabhängige Determinanten des Lohnes und enthält daher eine Gleichung mehr als Unbekannte. Das Gleichungssystem hat jetzt keine Lösung mehr, es ist nicht länger haltbar. Es funktioniert weiterhin in den Fällen, in denen der Gleichgewichtslohn gleich wie oder größer als der Subsistenzlohn ist. Aber es funktioniert in all den anderen Fällen nicht, in denen der Gleichgewichtslohn unter dem Subsistenzlohn bleibt. Eine allgemeine Gleichgewichtstheorie muß jedoch die Möglichkeit machbarer Preise für alle potentiell realen Fälle und nicht nur für einige enthalten. Als allgemeine Theorie wird die Gleichgewichtstheorie daher widersprüchlich, wenn sie die Notwendigkeit eines Subsistenzlohnes als unterste Grenze aller möglichen Löhne akzeptieren muß.

Anders gesagt: es gibt kein haltbares Gleichgewichtspreissystem für den Fall, daß der Lohn im Subsistenzminimum seine unterste Grenze findet. Dieses Argument ist zwingend aufgrund der Tatsache, daß die Gleichgewichtstheorie eine theoretische Konstruktion ist und daß es nicht möglich ist, quantitative Berechnungen im Rahmen dieser Theorie durchzuführen – vorausgesetzt, daß ein vollkommenes Wissen fehlt. Man kann also nicht wissen, ob in einem bestimmten Fall der Gleichgewichtslohn gleich null oder nahe null und daher unter dem Subsistenzlohn liegt oder nicht. Wenn die Gleichgewichtstheorie aber nicht allgemein gültig ist, hat sie keinen Wert. Auch die Tatsache, daß der Gleichgewichtslohn einmal über und ein anderes Mal unter dem Subsistenzlohn liegen kann, rettet die Theorie nicht. Wenn es notwendig ist, zu akzeptieren, daß der Lohn eine unterste positive Grenze hat, wird die Gleichgewichtstheorie widersprüchlich und die Annahme, daß das Preissystem kohärent ist, wird widerlegt. Wir können nicht ausschließen, daß es in bestimmten Fällen ein kohärentes Preissystem gibt, aber das hängt jetzt von Zufällen ab; dann müssen wir jedoch annehmen, daß es in anderen Fällen widersprüchlich ist. Ohne die Möglichkeit einer empirischen Unterscheidung dieser Situationen können wir nicht die allgemeine Behauptung aufstellen, daß es immer ein machbares Preisgleichgewicht und deshalb ein kohärentes Preissystem gibt, wie es die Gleichgewichtstheorie besagt.

Aus diesem Grund ist die Annahme einer unbegrenzten Flexibilität für die Gleichgewichtstheorie wesentlich. Gibt es diese Flexibilität nicht, ist besagte Theorie nicht zu halten. Damit können wir jetzt sogar die Gegen-

behauptung aufstellen, daß in jedem Fall mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß es angesichts einer bestimmten ökonomischen Situation kein kohärentes Preissystem gibt und daß deshalb Gleichgewichtspreise keine optimale Ressourcenzuweisung anzeigen können, nicht einmal bei vollkommenem Wissen.

Wenn der Lohn eine positive Untergrenze hat, kann ein vollkommenes Wissen nicht in jedem Fall ein System des Preisgleichgewichts sichern. Also ist das vollkommene Wissen keine ausreichende Voraussetzung, um die Existenz eines kohärenten Systems von Gleichgewichtspreisen zu garantieren. Es muß zusätzlich die unbegrenzte Flexibilität der Löhne behauptet werden. Es kann aber niemand behaupten, daß die realen Löhne unbegrenzt variabel sein können.

Damit der Mensch leben und auch arbeiten kann, muß er über bestimmte Güter und Dienstleistungen verfügen können. Es gibt nicht nur Präferenzen, sondern auch – und das vor allen anderen Dingen – Bedürfnisse. Da der Mensch ein Naturwesen ist, gelten für ihn die Naturgesetze und diese setzen Bedürfnisse fest. Daher kann es nicht für alle Fälle ein kohärentes Preissystem geben. Die allgemeine Gleichgewichtstheorie ist also nicht haltbar. Da es eine Analyse ist, die ausschließlich mit relativen Preisen arbeitet, ist das Gleichgewicht, das sie ableitet, nicht verallgemeinerbar. Aufgrund der Tatsache, daß es menschliche Bedürfnisse gibt, gibt es eine absolute Grenze für die Preisbestimmung, deren Berücksichtigung ein Preissystem, das einzig von der Berücksichtigung relativer Preise abgeleitet wird, inkonsistent macht. Das gleiche Argument können wir noch ausweiten. Der Mensch hat Bedürfnisse, und von daher besteht für jedes menschliche Wesen ein Subsistenzminimum. Davon kann man eine andere Bedingung ableiten, die ein durch relative Preise beschriebenes Gleichgewicht nicht berücksichtigt. Es handelt sich um das ökologische Gleichgewicht, das nämlich auf lange Sicht die Bedingung dafür ist, daß der Mensch seine Bedürfnisse befriedigen kann. Die ausschließliche Berücksichtigung der relativen Preise und die Orientierung menschlichen Handelns an eben diesen Preisen können die Zerstörung der Natur bedeuten. Es kann auf lange Sicht kein kohärentes Preissystem geben, das mit den konkreten Bedingungen menschlichen Lebens zu vereinbaren wäre. Wir kommen also zu folgendem Ergebnis: Wenn wir die Notwendigkeit menschlicher Subsistenz, abgeleitet von der äußeren Natur, in die allgemeine Gleichgewichtstheorie einführen, hört diese Theorie auf, konsistent zu sein; sie wird widersprüchlich. Jedwede realistische Äußerung über Ökonomie muß diese Elemente beachten. Nimmt man die Gleichgewichtstheorie als eine Theorie der realen Wirtschaft, wird sie unschlüssig und verliert ihren Wert als solche. Aufgrund der sukzessiven Lösung eines linearen Gleichungssystems mit kontinuier-

lichen Änderungen fehlt dem Markt nicht nur die Tendenz zum Gleichgewicht, sondern der Begriff des Marktgleichgewichts selbst wird unhaltbar und ist nicht einmal konsistent konzipierbar. Der Markt besitzt also weder eine Tendenz zum Gleichgewicht noch einen haltbaren Grenzbegriff von diesem Gleichgewicht.

## **5. Die Inkonsistenz der allgemeinen Gleichgewichtstheorie: die Voraussetzung des vollkommenen Wissens**

Bisher haben wir die allgemeine Gleichgewichtstheorie betrachtet, als wäre sie formal haltbar und würde genau dort ihre Haltbarkeit verlieren, wo sie die unbegrenzte Variabilität der Löhne voraussetzt. Doch selbst wenn man diesen Punkt nicht bedenkt und die erwähnte Voraussetzung der Flexibilität der Löhne akzeptiert, wird das lineare Gleichungssystem der Gleichgewichtstheorie schon bei einer rein formalen Formulierung unhaltbar. Dies hat Oskar Morgenstern zum ersten Mal analysiert. Schauen wir uns das Problem einmal an.

Morgenstern beleuchtet die Theorie, indem er von der Voraussetzung der vollkommenen Voraussicht, wie er es nennt, ausgeht. Er bezieht sich näherhin auf die Voraussetzung der vollkommenen Voraussicht in der Theorie des idealen Wettbewerbs und spricht von einem «unauflösbaren Paradoxon»<sup>19</sup>. Morgenstern leitet dieses Paradox von der These ab, daß in einer Konkurrenzbeziehung nicht einmal die Voraussetzung der vollkommenen Voraussicht ein Gleichgewicht sicherstellen kann. Wenn ein Subjekt auf die Reaktionen anderer Subjekte reagiert, ergibt sich ein Regreß *ad infinitum* dieser wechselseitigen Reaktionen, der keine Lösung kennt. Die Gleichgewichtstheorie bezieht sich auf ein Konkurrenzgleichgewicht und beschreibt daher eine Konfliktsituation. In dem Grad, in dem die Formulierung des Gleichgewichts die vollkommene Voraussicht – oder das vollkommene Wissen – voraussetzt, macht aber gerade diese Wissensvoraussetzung die Konkurrenzbeziehung ungleichgewichtig. Morgenstern gibt für diese Tatsache ein sehr anschauliches Beispiel:

Als Sherlock Holmes von seinem Gegner Moriarty verfolgt, von London nach Dover abfährt, und zwar mit einem Zuge, der auf einer Zwischenstation hält, steigt er dort aus, anstatt nach Dover weiterzufahren. Er hat nämlich Moriarty auf dem Bahnhof gesehen, schätzt ihn für sehr klug und erwartet, daß Moriarty einen schnelleren Extrazug nehmen werde, um ihn in Dover zu erwarten.

<sup>19</sup> Oskar Morgenstern, Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: Hans Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Tübingen 1964, S. 258.



Diese Antizipation Holmes' stellt sich als richtig heraus. Was aber, wenn Moriarty noch klüger gewesen wäre, Holmes' geistige Fähigkeiten höher eingeschätzt und demnach Holmes' Aktion vorausgesehen hätte? Dann wäre er offenbar nach der Zwischenstation gefahren. Das hätte Holmes wieder kalkulieren und daher sich für Dover entscheiden müssen. Worauf Moriarty wieder anders «reagiert» hätte. Vor lauter Nachdenken wären sie gar nicht zum Handeln gekommen, oder der geistig Unterlegene hätte sich schon am Viktoria-Bahnhof dem anderen übergeben müssen, weil die ganze Flucht unnötig geworden wäre.<sup>20</sup>

Weiter stellt Morgenstern fest:

Tatsache ist, daß eine Kalkulation der Wirkungen des künftigen eigenen Verhaltens auf künftiges fremdes Verhalten und *vice versa* immer erfolgt, also *jederzeit empirisch beobachtbar ist*. Jedoch bricht die Kette der gemutmaßten ineinandergreifenden «Reaktionen» verhältnismäßig bald ab; ...<sup>21</sup>

Formuliert man aber die Voraussetzung der vollkommenen Voraussicht, reißt diese Kette nie. Eine mögliche Entscheidung gibt es also nicht, wenn man nicht eine willkürliche Entscheidung einführt, um die Kette abzubrechen. Aber die vollkommene Voraussicht an sich erlaubt zwischen den Konkurrenten kein Gleichgewicht. Daraus schließt Morgenstern, «daß die Annahme vollkommener Voraussicht aus der Theorie ausscheidet»<sup>22</sup>.

Demnach zeigt die Argumentation von Morgenstern, daß die Behauptung Hayeks, «wenn wir alle Parameter der Gleichungen (der allgemeinen Gleichgewichtstheorie) kennen, wir die Preise und Mengen aller verkauften Waren und Dienstleistungen berechnen könnten»<sup>23</sup>, falsch ist. Würden wir alles kennen, hätten wir die totale Paralyse und nicht eine determinierte Angabe.

Auf der anderen Seite muß, um die Rationalität der Entscheidungen erfassen zu können, die Transparenz dieser Entscheidungen vorausgesetzt werden. Morgenstern behauptet:

Die «Rationalität» setzt aber ihrerseits wieder voraus, daß sich die Wirtschaftssubjekte über Beziehungen und Abhängigkeiten im klaren sind, daß sie daher Zusammenhänge bis zu gewissem Grade auch wirklich durchschauen.<sup>24</sup>

Um aber eine optimale Ressourcenzuteilung zu erreichen, müssen diese Zwischenbeziehungen und Interdependenzen nicht nur bis zu einem «ge-

<sup>20</sup> Ebd., S. 257-258.

<sup>21</sup> Ebd., S. 257.

<sup>22</sup> Ebd., S. 269.

<sup>23</sup> Hayek, *Anmaßung* a.a.O., S. 16.

<sup>24</sup> Morgenstern, a.a.O., S. 262.

wissen Punkt», sondern bis zur völligen Interdependenz aller Faktoren durchschaubar werden. Nicht einmal Morgenstern wagt, die letzten Konsequenzen seiner Kritik zu ziehen:

Genau welche Verteilung welcher Maße an Erwartungen und Voraussicht entsprechen den Bedingungen des durch die Walrasschen Gleichungen beschriebenen Gleichgewichtes? Es ist ein weiter Weg, bis diese Frage einmal zufriedenstellend beantwortet sein wird, und wer weiß, ob es bei der Idee des Gleichgewichtes überhaupt bleiben kann?<sup>25</sup>

Die Tatsache, daß das formale Gleichgewicht nicht einmal mit der vollkommenen Voraussicht eine Lösung besitzt, macht es schon unhaltbar, ohne daß wir die realen Faktoren der menschlichen Subsistenz beachten müßten.

Aber es fehlen noch einige Überlegungen zur vollkommenen Voraussicht. Wie das Beispiel des Sherlock Holmes zeigt, handelt es sich nicht darum, etwas Reales für die Zukunft vor auszusehen. Das Problem zwischen Holmes und Moriarty ist nicht die Voraussicht, sondern das vollkommene gegenseitige Kennen ihrer im Moment der Überlegungen gemachten Voraussichten. Holmes Voraussicht erschöpft sich in dem Wissen darüber, was Moriarty in eben genau diesem Moment kalkuliert und umgekehrt. Beide müssen die gegenseitigen Voraussichten des jeweiligen Moments kennen, ohne konkret etwas vor auszusehen. Daher kann das Ergebnis eintreten, daß sie – aufgrund der Tatsache, daß der Prozeß dieser gegenseitigen Antizipationen in einen unendlichen Prozeß ohne Ausgang mündet – zu keiner Aktion kommen. Es handelt sich um Zukunftsabsichten, die in der Gegenwart existieren. Die gegenwärtigen Absichten sind gegenseitig vollkommen bekannt und wegen der gegenseitigen Reaktionen kommen beide nicht zu einer auf die Zukunft gerichteten Tat. Die wechselseitige Paralisierung ist das Ergebnis.

So handelt es sich im Fall der Gleichgewichtstheorie auch nicht darum, die vollkommene Voraussicht zu besitzen – es ist nicht nötig, alles zu wissen, was in der Zukunft passiert. Es geht vielmehr um das vollkommene Wissen all jener Tatsachen, die in dem Moment der Formulierung des Gleichungssystems gegeben sind. Setzen wir eine unendliche Reaktionsgeschwindigkeit aller Faktoren voraus, wird das Gleichgewicht, ohne jede Zukunftsvoraussicht, ausschließlich auf der Basis des vollkommenen Wissens aller gleichzeitigen Tatsachen formuliert. Aber aus dem von Morgenstern aufgezeigten Grund ist auch diese Formulierung nicht konsistent, da sie bestimmte Entscheidungen impliziert, die unmöglich sind.

<sup>25</sup> Ebd., S. 271.

Lassen wir hier nun die Beziehung zwischen dieser Voraussetzung des vollkommenen Wissens und der unendlichen Reaktionsgeschwindigkeit aller Faktoren offen. Das erste ist lediglich der subjektive Ausdruck von dem, was das andere in objektiven Termini ausdrückt.

Auf diese Weise ist es nicht einmal möglich, mit absolut formalen Begriffen das konfliktive Konkurrenzgleichgewicht zu formulieren. Da dies ein vollkommenes Wissen impliziert, kann man kein Gleichgewicht konsistent formulieren, und setzt man das vollkommene Wissen nicht voraus, kann es ebenfalls nicht formuliert werden.

Dies bedeutet jedoch nicht, daß jeglicher Formulierungstyp einer Gleichgewichtstheorie unmöglich sei. Was Morgensterns Argument beweist, ist lediglich die Unmöglichkeit, dieses Gleichgewicht mit Wettbewerbstermini zu formulieren. Um das zu demonstrieren, kehren wir zum Beispiel des Sherlock Holmes und seines Feindes Moriarty zurück. Besitzen sie vollkommenes Wissen über ihre gegenseitigen Reaktionen, können sie weder zu der Entscheidung gelangen, nach Dover zu reisen, noch sich für den Zwischenbahnhof entscheiden. Die Ursache aber liegt nicht in dem vollkommenen Wissen, sondern in der konfliktiven Beziehung zwischen Holmes und Moriarty. Kämen sie zu einer Übereinkunft, könnten sich beide ohne Probleme entscheiden, was zu tun sei; sie könnten nach Dover oder zum Zwischenbahnhof reisen oder einer nach Dover und der andere zum Zwischenbahnhof. Handeln sie im Einvernehmen, schafft die Voraussetzung des vollkommenen Wissens kein «unlösbares Paradox». Die Konfliktivität ihrer Beziehung führt zum Paradox, ersetzt man die Konfliktivität durch gegenseitiges Einvernehmen, gibt es das Paradox nicht mehr.

Ergebnis ist die Unhaltbarkeit der Gleichgewichtstheorie, weil sie versucht, ein *konkurrierendes* Gleichgewicht zu formulieren. Wird im Gegensatz dazu das Gleichgewicht nicht als konkurrierendes Gleichgewicht formuliert, sondern als im gegenseitigen Einvernehmen geplantes Gleichgewicht, taucht das Morgenstern-Paradox nicht auf. Daher müssen wir, um eine haltbare Formulierung des wirtschaftlichen Gleichgewichts zu erhalten, zur Analyse des geplanten Gleichgewichts übergehen. Das Morgenstern-Paradox demonstriert, daß ein konkurrierendes Gleichgewicht nicht konsequent gedacht werden kann. Gleichfalls zeigt es – über Ableitungen –, daß das einzig konsequent denkbare Gleichgewicht nur das geplante Gleichgewicht sein kann.

Obwohl Hayek nicht den Begriff des Wettbewerbsgleichgewichtes als solchen ablehnt, ist er dennoch durch diese Kritik Morgensterns beeinflusst. Er zieht es daher vor, Formulierungen «als ob» zu benutzen.

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>26</sup>

Hayek vermeidet das Morgenstern-Paradox durch diese Formulierung. Er beschreibt das Gleichgewicht des Marktes als ein Gleichgewicht, «als ob» eine geplante Wirtschaft vorläge.<sup>27</sup>

Wir können noch eine Überlegung zu Sherlock Holmes und Moriarty hinzufügen. Sherlock Holmes ist der Polizist und Moriarty der Kriminelle. In der Beziehung zwischen beiden kann es kein vollkommenes Wissen geben. Gäbe es eines, könnte weder der Polizist noch der Kriminelle handeln. Die Bedingung für ihre Handlungsmöglichkeiten wäre – im Fall des vollkommenen Wissens –, daß Moriarty aufhörte Krimineller und Sherlock Holmes aufhörte Polizist zu sein. Bei vollkommenem Wissen gibt es weder Polizisten noch Kriminelle. Aber in der Wirklichkeit existiert kein vollkommenes Wissen, also gibt es Kriminelle und Polizisten.

Trotzdem taucht in der Überlegung über die Beziehung zwischen beiden ein Grenzbegriff auf, analog zum Grenzbegriff der bis hierhin diskutierten Sozialwissenschaften. Es handelt sich um das perfekte Verbrechen. Das perfekte Verbrechen ist nicht das unaufgeklärte Verbrechen. Es ist vielmehr ein so perfekt ausgeführtes Verbrechen, daß es unmöglich ist, dieses aufzuklären. Wie der ideale Wettbewerb setzt auch das vollkommene Verbrechen ein vollkommenes Wissen voraus. Hier taucht dieselbe Unhaltbarkeit des Grenzbegriffs des perfekten Verbrechens auf, welche wir mit Hilfe des Morgenstern-Paradoxes beim idealen Wettbewerb entdeckt haben. Setzen wir für die Beziehung zwischen Polizei und Verbrecher ein vollkommenes Wissen voraus, kann das Verbrechen nicht existieren. Ergebnis ist, daß es genau unter der Bedingung der Möglichkeit des perfekten Verbrechens kein perfektes Verbrechen geben kann. Ein perfektes Verbrechen setzt vollkommenes Wissen voraus, aber vollkommenes Wissen impliziert, daß es überhaupt keine Verbrechen gibt. Dieser Begriff ist also ebenso unhaltbar. Trotzdem ist er der Schlüsselbegriff, um den herum seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Literatur entstanden ist: die Kriminalromane, deren bedeutendste Schöpfung eben jener Sherlock Holmes ist. Dieser Roman bewegt sich um den Begriff des perfekten Verbrechens, er ist ohne diesen nicht erklär-

<sup>26</sup> Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* a.a.O., S. 75/76.

<sup>27</sup> Siehe hierzu: Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*. Leipzig 1911.

bar. Er spielt mit dem Schein des perfekten Verbrechens und mit der Offenbarung, daß das, was so perfekt erschien, gar nicht so ist. Das Verbrechen wird wegen einer Nicht-Perfektion aufgeklärt.

Der Kriminalroman mit dem perfekten Verbrechen als Grenzbegriff taucht in dem gleichen historischen Moment auf, in dem die Sozialwissenschaften beginnen, mit mehr oder weniger formalisierten Begriffen ihre Grenzbegriffe, insbesondere den Begriff des idealen Wettbewerbs in der Theorie der Wirtschaftswissenschaften, zu entwickeln. Diese Überlegungen besitzen Vorläufer, die aber – außer in den Naturwissenschaften – nicht den Formalisierungsgrad erreichten, den es seit jenem Augenblick gibt.

Die Problematik des perfekten Verbrechens verläuft analog zu einem anderen Paradox: das Paradox des Lügners. Ein Kreter sagt, daß alle Kreter immer lügen. Da er Kreter ist, muß, was er sagt, Lüge sein. Das Gegenteil, daß alle Kreter immer die Wahrheit sagen, kann also nicht wahr sein. Dieses Paradox besitzt eine Lösung, wenn man zwei Sprachebenen einführt, eine Objektsprache und eine Metasprache. Aber es gibt noch eine andere Lösung, die aus dieser Problematik herausführt: Wenn alle Kreter immer lügen, sagen sie alle die Wahrheit. Wenn sie «nein» sagen, hat man «ja» zu verstehen, und sagen sie «ja», muß man «nein» verstehen. Immer die Wahrheit zu sagen oder immer zu lügen, dies macht keinen Unterschied, wenn man weiß, ob die Wahrheit gesagt oder ob gelogen wird. Also ist die Behauptung des Kreters implizit falsch und nicht einfach nur paradox. Um lügen zu können, muß man manchmal die Wahrheit sagen. Man kann immer die Wahrheit sagen, aber man kann nicht immer lügen. Ist die Lüge glaubhaft eine Lüge, enthüllt sie glaubhaft die Wahrheit. Es kann keine generalisierte Lügensituation geben. Damit es Lüge geben kann, muß es die Unsicherheit darüber geben, ob es sich um eine Lüge handelt oder nicht.

Dieses Argument kann auf die Sprachebene übertragen werden. Denken wir an eine eindeutige Sprache, abstrahieren wir sie notwendigerweise von der Alltagssprache, die eine ambivalente Beziehung zwischen Behauptung und Antwort beinhaltet. Aber all diese Botschaften können nur in Termini materiell objektivierter Begriffe bestehen. Müßte nicht eine vollkommene Sprache derart verstanden werden, daß sie eine nicht objektivierte Sprache ist? Wäre dies der Fall, würde auch die vollkommene Sprache das absolute Fehlen einer Alltagssprache implizieren, wie auch der vollkommene Wettbewerb das Fehlen dessen, was Wettbewerb genannt wird, impliziert.

## 6. Die Ethik des Marktes: der Markt als Wunder, die Demut und der Stolz

Wir besitzen nun also einen vollständigen Kategorienrahmen, um die empirische Wirklichkeit, von der Hayek ausgeht, zu beleuchten. Es ist die Wirklichkeit eines bedrohten Marktes, betrachtet innerhalb zweier Grenzbegriffe, die aufgrund genereller Züge dieser Wirklichkeit durch die imaginäre Projektion eines unendlichen Progresses entwickelt werden. Als positiver Grenzbegriff erscheint der ideale Wettbewerb und als negativer Grenzbegriff das Chaos. Beide Grenzbegriffe sind Idealisierungen der Wirklichkeit, aber sie besitzen eine spezifische Form, die sie vom konservativen Denken unterscheidet. Der positive Grenzbegriff des idealen Wettbewerbs ist die Idealisierung der bürgerlichen Gesellschaft. Im Gegensatz dazu ist der negative Grenzbegriff die negative Idealisierung der sozialistischen Gesellschaft, und daher ist es nicht das Chaos generell, sondern ein in der Logik der Errichtung der sozialistischen Gesellschaft produziertes Chaos (als Zerstörung der Zivilisation).

Aus der Einordnung der empirischen Wirklichkeit des bedrohten Marktes zwischen dessen beiden Grenzbegriffen ergibt sich jetzt ein spezifisches Aktionsprogramm, eine besondere Art von verpflichtender Sozialethik. Ihr Mittelpunkt ist selbstverständlich der Markt, dem Hayek eine automatische, empirische Gleichgewichtstendenz zuschreibt. Dies ist der Weg, sich vor dem Chaos zu bewahren und sich dem im Gleichgewichtsmodell beschriebenen Gleichgewicht zu nähern.

Mit ethischen Begriffen formuliert Hayek jetzt die Polarisierung zwischen der Annahme des Marktes als Sphäre des automatischen Gleichgewichts und seiner Ablehnung der utopischen Verführung durch die soziale Gerechtigkeit. Er benutzt die Begriffe Bescheidenheit und Stolz. Tatsächlich ist seine Analyse der Abfolge antiutopischer Vorstellungen eine Vorbereitung auf die Anklage gegen den Stolz der Sozialisten. Die Methode der Marktethik, formuliert auf der Grundlage seiner Wirtschaftstheorie, ist die Transformation des Marktes in die Gegenwart eines Wunders, in ein Wesen, das in der Welt jene allwissende Kraft verkörpert, die sonst nur der Utopist zu erlangen sucht. Was der Utopist in seinem Stolz für sich beansprucht, besitzt der Mechanismus des Marktes als Wunder. Jedoch will der Utopist in seiner *Hybris* diese Kraft des Marktes nicht als ein ihm höher stehendes Wesen anerkennen. Stolz setzt er sich dem Wunder des Marktes entgegen und kommt wegen seiner *Hybris* in die Hölle.

Die Transformation des Markt- und des Konkurrenzmechanismus in ein Wunder geht von der Gleichgewichtstendenz aus, die Hayek diesem Markt zugeschrieben hat. Er betrachtet ihn als einen Mechanismus der

optimalen Ressourcenverteilung. Als anonymes Mechanismus kann der Markt etwas realisieren, was der Mensch mit seiner Planung niemals realisieren kann. Der utopische Planer hat keinen so potenten Rechner, um die Aufgabe, die er sich stellt, verwirklichen zu können. Außerdem sieht er nicht – oder will er nicht sehen –, daß er das, was er im Vertrauen auf sein eigenes Wissen sucht, schon längst in Form des Marktes vor sich hat.

Es ist nicht nur ein Gleichnis, wenn man das Preissystem als eine Art von Maschinerie zur Registrierung von Veränderungen bezeichnet, oder als ein System von Fernvermittlung, das die einzelnen Produzenten instand setzt, nur mit Hilfe der Beobachtung von ein paar Zeigern, so wie etwa ein Techniker die Zeiger von ein paar Zifferblättern beobachtet, ihre Tätigkeit an Änderungen anzupassen, von denen sie nie mehr zu wissen brauchen, als sich in der Preisbewegung widerspiegelt.<sup>28</sup>

Jeder Produzent kann sich den Änderungen, die der Markt anzeigt, anpassen. Es fehlen weder Anordnungen noch zentrale Pläne, denn dieser, in den wirtschaftlichen Beziehungen inkarnierte Rechner tut alles für den, der bereit ist, sich ihm zu unterwerfen. Und dies ist ein «Wunder».

Das *Wunder* ist, daß in einem Fall wie dem der Knappheit eines Rohmaterials, ohne daß eine Anordnung ausgegeben wird, ohne daß mehr als vielleicht eine Handvoll Menschen, deren Identität durch monatelange Untersuchungen nicht festgestellt werden könnte, dazu geführt werden, das Material oder seine Produkte sparsamer zu verwenden ... Das ist *wunders* genug ...

Ich habe absichtlich das Wort «*Wunder*» gebraucht, um den Leser aus der Gleichgültigkeit herauszureißen, mit der wir oft das Wirken dieses Mechanismus als etwas Selbstverständliches hinnehmen.<sup>29</sup>

Wenn man diesen wundersamen Mechanismus erfunden hätte, würde

... dieser Mechanismus als einer der größten Triumphe des menschlichen Geistes ausgerufen werden ...<sup>30</sup>

Dies mündet in eine regelrechte Vergötterung des Marktes. In der Wirklichkeit besitzt der Markt keinerlei Ähnlichkeit mit einem Rechner. Natürlich sind die Preise Indizes, die etwas anzeigen; das Problem ist aber, daß der Produzent nie wissen kann, was sie anzeigen. Um das zu wissen, müßte der Produzent jenes vollkommene Wissen besitzen, das er tatsäch-

<sup>28</sup> Hayek, *Individualismus a.a.O.*, S. 115.

<sup>29</sup> Ebd., S. 116 (Hervorhebung von uns).

<sup>30</sup> Ebd.

lich nie erreichen wird. Die Tatsache, daß auf dem Markt die Wirtschaftsentscheidungen unter der Bedingung des Risikos getroffen werden, beweist genau, daß der Produzent niemals wissen kann, was die Preise anzeigen. Der Produzent schreibt den Preisen und ihren Bewegungen eine bestimmte Bedeutung zu, ob aber dieses sein Urteil zutrifft oder nicht, ist sein Risiko. Die Atmosphäre des Marktes ist so unsicher, daß sie mit einem «Registrierkassenrechner» nichts gemeinsam hat. Im Gegenteil. Walras-Pareto's allgemeine Gleichgewichtstheorie setzt ein simultanes Gleichungssystem fest. Damit der Markt wie ein Rechner funktioniert, müßte er fähig sein, diese Gleichungen simultan zu lösen. Aufgrund der Tatsache, daß die Marktsituationen sich konstant verändern, müßte dieser Markt das Gleichungssystem in jedem Augenblick aufs neue simultan lösen. Aber der Markt ist ein System mit sukzessiven Anpassungen, und ein simultanes Gleichungssystem ist niemals durch partielle sukzessive Annäherungen lösbar. Verändert sich das Gleichgewichtssystem von einem Moment zum anderen, reicht nicht einmal ein unendlich langer Zeitraum aus, eine Lösung zu finden. Gäbe es eine Lösung, wäre sie immer rein zufällig.

Dies haben wir schon als die Ursache für die Unmöglichkeit der Tendenz zum Gleichgewicht erkannt. Nun wollen wir die Ursache, die eine optimale Ressourcenverteilung mittels Marktmechanismen unmöglich macht, näher beleuchten. Die liberale Verherrlichung des Marktes schreibt dem Markt sowohl die Tendenz zum Gleichgewicht als auch die optimale Ressourcenzuteilung zu. Sie verwandelt den Markt in den Ort der «kollektiven» Vernunft. Von den Liberalen wird die Vernunft als kollektiver Mechanismus zur Schaffung von Entscheidungen, als ein Ergebnis eben des Marktautomatismus, betrachtet. Die Vernunft dieses seltsamen Individualismus ist keine individuelle Vernunft. Sein innerstes Wesen ist ein *sacrificium intellectus*, ein Verzicht auf das eigene Urteil. Es handelt sich um einen Individualismus, der dem Individuum seine individuelle Vernunft abspricht. Dieser Individualismus ist irrational und letztendlich antiindividuell:

*Die Vernunft existiert nicht im Singular, als etwas, das einer einzelnen Person gegeben und verfügbar ist, wie der rationalistische Vorgang anzunehmen scheint, sondern sie muß als ein interpersoneller Prozeß vorgestellt werden, in dem jedermanns Beitrag von anderen geprüft und korrigiert wird.<sup>31</sup>*

Hayek spricht vom Markt als einem Ort der «kollektiven und wundersamen» Vernunft. Da der Markt – als Handlungsort dieses «interpersonel-

<sup>31</sup> Ebd., S. 27.



len Prozesses» – eine Institution ist, ist die wirkliche Vernunft, die kollektiv und wundersam ist, im Herzen des institutionellen Systems angesiedelt, und zwar in dem Maße, in dem dieses Herz der Markt ist.

Wo es Wunder gibt, gibt es auch eine höhere Kraft. Der Mensch kann nur verstummen, anerkennen und bewundern. Der Stolz erkennt das Wunder nicht an. Es taucht also die zentrale Schlüsselzugend der liberalen Ethik auf, abgeleitet von ihrem Kategorienrahmen der Weltinterpretation: *die Demut*. Wo es den Stolz des Utopisten gibt, der nach sozialer Gerechtigkeit strebt und sich gegen den Markt stellt, dort fehlt die Demut vor dem Wunder, das allein diejenigen demütigen Herzens anerkennen. Hayek behauptet:

... daß die grundsätzliche Einstellung des wahren Individualismus eine Demut gegenüber den Vorgängen ist, durch die die Menschheit Dinge erreicht hat, die von keinem einzelnen geplant oder verstanden worden sind und in der Tat größer sind als der Einzelverstand. Die große Frage ist im Augenblick, ob man den menschlichen Verstand weiter als einen Teil dieses Prozesses wird wachsen lassen oder ob der menschliche Geist sich in Ketten legen wird, die er selbst geschmiedet hat.<sup>32</sup>

Dieser Individualismus, der dem Individuum die subjektive und individuelle Vernunft abspricht, muß sich als «wahrhafter Individualismus» darbieten, um das demütige Opfer der eigenen Vernunft für die anonyme «menschliche Vernunft» zu fordern, die in den institutionellen Abläufen steckt.

Die Erkenntnis der unüberschreitbaren Grenzen seines Wissens sollte den Forscher auf dem Gebiet der Gesellschaft eine *Demut* lehren, die ihn davor bewahrt, ein Mitschuldiger in des Menschen unglückseligen Streben nach Beherrschung der Gesellschaft zu werden ...<sup>33</sup>

Gegenüber dem Markt handelt es sich nicht darum,

... die Ergebnisse zu formen wie der Handwerker sein Werk formt, sondern ein Wachsen zu kultivieren, indem er die geeignete Umgebung schafft, wie es der Gärtner für seine Pflanzen macht.<sup>34</sup>

Die Demut des Gärtners fehlt im konservativen Denken nie, ganz im Gegensatz zum Stolz des Machers als *homo faber*. Diese Demut bezieht

<sup>32</sup> Ebd., S. 47.

<sup>33</sup> Hayek, *Anmaßung* a.a.O., S. 21 (Hervorhebung von uns).

<sup>34</sup> Ebd.

sich aber nicht auf die natürliche Umwelt. Solch eine Demut verabscheut Hayek. Es ist vielmehr eine Demut gegenüber einem Frömmigkeitsobjekt: dem Markt, dem Geld und dem Kapital. Nach Hayek bedeutet Demut, zuzulassen, daß das Kapital Mensch und Natur zerstört. Stolz und Hybris bedeuten im Gegensatz dazu, Menschen und Natur gegen die Bedrohung, die das entfesselte Kapital gegen beide schafft, zu verteidigen. Die Moral der Demut und des Stolzes mündet in eine wahrhafte Markt-, Geld- und Kapitalmystik. Mittels dieser Mystik wird eine Sicht der Wirklichkeit konstruiert, die die unmittelbare Wirklichkeit durch Warenbeziehungen ersetzt. Die konkrete Wirklichkeit erscheint als ein Nebenprodukt der Warenbeziehungen und der Mensch ist, was die Warenbeziehungen aus ihm machen.

Genau dies bezieht sich auf den Kern der menschlichen Freiheit. *Aus neoliberaler Sicht ist der Mensch genauso viel und genauso weit frei, wie die Preise frei sind.* Die Befreiung des Menschen ist Konsequenz und auch Nebenprodukt der Befreiung der Preise. Der Mensch befreit sich, indem er die Preise freigibt. Auf diese Weise wird jede menschliche Freiheit geleugnet, die den Warenbeziehungen oder dem Markt vorausgeht. Ebenso wird jede Ausübung von Freiheit abgelehnt, sobald diese in Konflikt mit den Marktgesetzen geraten könnte. *Freiheit ist Markt*, und es kann im Namen der Freiheit keine staatlichen oder sonstigen Eingriffe in den Markt geben. Freiheit ist die Unterordnung des Menschen unter die Marktgesetze, es wird kein menschliches Recht anerkannt, das nicht von einer Marktposition abgeleitet wäre. *Die Menschenrechte erschöpfen sich in dem Recht auf Eigentum.* So sieht die Mystik der Warenbeziehungen aus. Wir können dies mit einem Zitat von Milton Friedman veranschaulichen; es ist einem Kommentar zur Wirtschaftspolitik Israels von 1978, erschienen in *Newsweek*, entnommen:

Israels radikale wirtschaftspolitische Maßnahmen ... zeigen dieselbe Kombination von Kühnheit, Scharfblick und Mut wie der Sechstagekrieg oder *die Geiselnbefreiung in Entebbe*. Und sie dürften für Israels Zukunft nicht weniger wichtig sein. 29 Jahre sozialistischer Herrschaft ... All das hat sich jetzt geändert. Zum ersten Mal seit Gründung des israelischen Staates *können die Bürger nun frei Dollars kaufen und verkaufen*, ohne Erlaubnis-Stempel irgendeines Bürokraten; ... *im wesentlichen werden die Israelis nun nicht mehr wie Münder des Staates, sondern wie ein freies Volk behandelt*, das sein Leben selbst kontrollieren darf ... weg vom Sozialismus, hin zum freien Markt, zum Kapitalismus. Sie versprechen mehr persönliche Freiheit ... versprechen eine stärkere, gesündere, besser zusammenhaltende Gesellschaft.

Wenn Israels Anlauf zur Freiheit erfolgreich ist, dann – *so sage ich voraus* – *wird sich dasselbe Wirtschaftswunder ereignen*, das ein vergleichbarer Vorstoß Deutschlands 1948 dort hervorgebracht hat. So wie die Dinge in Israel liegen, wird *dieses Wunder vor allem die bisher am meisten benachteiligten*

*Bevölkerungsgruppen begünstigen ... Und: Das wirtschaftlich und politisch freiere System wird Geld und Einwanderer aus den entwickelten westlichen Ländern anziehen.*<sup>35</sup>

Dieses Zitat ist fast eine perfekte Zusammenfassung von dem, was im neoliberalen Denken als Mystik des Marktes und des Geldes verstanden wird. Alles dreht sich um die Befreiung des Dollars. Mit der Befreiung des Dollars assoziiert Friedman die Befreiung der Geiseln in Entebbe. Wäre der Dollar nicht frei, wäre das ganze Volk wie eine Geisel gefangen. Aber der Dollar ist frei, und durch die Befreiung des Dollars ist das gesamte Volk frei und kann sein eigenes Leben bestimmen.

Ausgehend davon, gibt Friedman sich als Prophet: «so sage ich voraus, [daß sich] dasselbe Wirtschaftswunder ereignen [wird] ...» Ist der Dollar befreit, ist nicht nur das Volk frei, sondern es ereignet sich auch noch das Wirtschaftswunder, es wird mehr Geld und mehr Einwanderer aus dem Westen – nicht mehr nur aus dem Osten – geben. Es taucht eine Welt voll von Tugenden und Sünden mit den entsprechenden Belohnungen und Strafen auf. Die Tugenden des Marktes führen zur Befreiung des Dollars, der Preise und der Unternehmen. Umgekehrt richten sich die Sünden gegen den Markt, was dann eben zu wirtschaftlichen und sozialen Interventionen des Staates führt – von Friedman unumwunden als Sozialismus bezeichnet.

Den Tugenden des Marktes entspringt die Freiheit des Menschen und, als Preis der Geschichte, das Wirtschaftswunder. Den Sünden gegen den Markt entspringt die Behandlung als Mündel des Staates und als Geisel, die Strafe ist das Chaos. Aber sowohl Tugenden als auch Sünden werden in diesem Leben bezahlt. Die Tugenden mit dem Wirtschaftswunder und die Sünden mit dem Chaos: Arbeitslosigkeit, Verarmung, Unterentwicklung usw. Reue und Wiedergutmachung kann es geben, aber dem letzten Gericht entgeht niemand: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Werden neoliberale Begriffe benutzt, lautet das folgendermaßen: *Der Weltmarkt ist das Weltgericht*. Mit Begriffen des Anarcho-Kapitalismus ausgedrückt, die sehr gut die totalitäre Perspektive des Neoliberalismus veranschaulichen, heißt es so: *Der totale Markt ist das Weltgericht*.

## **7. Die Annäherung an das Gleichgewicht: der Antiinterventionismus**

Angesichts dieser auf Demut und Stolz basierenden Moral entwickelt die neoliberale Ideologie ihr Konzept der Annäherung an das Gleichgewicht.

<sup>35</sup> Milton Friedman, «Newsweek», nach «Die Zeit» vom 6. 1. 1978 (Hervorhebung von uns).

Die Theorie der Annäherung an das Gleichgewicht kann uns sehr gut erklären, warum der heutige Neoliberalismus – vertreten von Hayek und der Chicago-Schule – wenig vom Modell des vollkommenen Wettbewerbs und viel vom Gleichgewichtsmodell spricht, während doch beide ein und dasselbe sind.

Überzeugt vom Modell des vollkommenen Wettbewerbs hatte der vorausgegangene neoklassische Liberalismus ein anderes Konzept der Annäherung an den idealen Wettbewerb vertreten. Speziell bestand es aus einer antimonopolistischen Politik gegenüber den Produktions- und Verteilungsmonopolen, und es akzeptierte die Arbeitergewerkschaften als legitime Verteidigungsform gegen diese Monopole. Der neoklassische Liberalismus herrschte insbesondere seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts. Er ist mit der keynesianischen Wirtschaftspolitik zu vergleichen und ergänzt sich häufig mit dieser, wenn auch bestimmte theoretische Unterschiede bestehen bleiben. Man dachte sich die Annäherung an den vollkommenen Wettbewerb als Schritte einer Wettbewerbspolitik, d.h. als eine Politik, die versucht, den größtmöglichen Wettbewerb in den Markt einzuführen; gegen die Unternehmermacht aber wurde ein besonderer Schutz der Arbeiter zugelassen. Dies war die Zeit der Antimonopol- und Antitrustpolitik.

Sowohl die antimonopolistische Politik als auch die häufig mit ihr verbundene keynesianische Politik implizierten, daß dem Staat eine Schlüsselfunktion in der kapitalistischen Wirtschaft zuzugestehen sei. Der Wettbewerb auf dem Markt, die Arbeitspolitik und eine breite Sozialpolitik wurden vom Staat übernommen, was – neben dem schwindelerregenden Anstieg der Waffenproduktion – zu einem immer stärkeren Anwachsen des bürgerlichen Staatsapparates führte.

Auch wenn die neoliberale Kritik an diesem Prozeß schon in den vierziger Jahren einsetzte, erhielt sie erst mit der neuen Wirtschaftskrise in den siebziger Jahren eine größere Bedeutung. In diesem Jahrzehnt endete der Höhenflug, den die kapitalistischen Länder des Zentrums seit Ende des Zweiten Weltkrieges erfahren hatten. Diese Tatsache wurde mit der Ölkrise noch offensichtlicher.

*Der Neoliberalismus entstand als ideologische Antwort auf diese Wirtschaftskrise.* Obwohl es sich um eine Krise handelt, die mit anderen, früheren Krisen des weltweiten kapitalistischen Systems vergleichbar ist, unterscheidet sich seine ideologische Antwort von vielen vorausgegangenen. Weltweite Krisen von solcher Stärke und Dauer hat es verschiedentlich gegeben, besonders in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts, auch in den dreißiger und vierziger Jahren sowie in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. In der Krise der dreißiger und vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts tauchte das *Manchestertum*

als ideologische Antwort auf – eine unternehmerische Ideologie auf Leben und Tod. In den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts war es die Ideologie der staatlichen Interventionen, verknüpft mit der Förderung der sozialen Sicherheit und der antimonopolistischen Politik. In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts ist die ideologische Antwort auf die Krise ein erweiterter Interventionismus, der eine aktive Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung enthält (*Keynesianismus*). In der gegenwärtigen weltweiten Krise kehrt die ideologische Antwort wieder zu einer unternehmerischen Ideologie auf Leben und Tod zurück, die sehr dem Manchestertum des 19. Jahrhunderts ähnelt und bis zu einem gewissen Punkt dessen theoretische Muster wiederholt. Im Vergleich zur Antwort auf die Krise der 30er Jahre ist die heutige Ideologie neu und stellt einen Bruch dar. Betrachtet man aber die Geschichte der kapitalistischen Krisen, ist die neue Ideologie des *Chicagonismus* sehr alt und eine Wiederholung des Manchestertums. *Dieser Chicagonismus ist der Neoliberalismus.*

Die neue Strömung interpretiert die aktuelle Wirtschaftskrise auf eine sehr spezielle Art und Weise. Sie versteht sie als Krise des durch Staatsinterventionen organisierten Kapitalismus, der aus der weltweiten Krise der dreißiger Jahre hervorgegangen ist. In den fünfziger und sechziger Jahren erhoffte man von diesen Interventionen, daß sie in Zukunft weitere weltweite Krisen verhindern. Jetzt kehrt der Neoliberalismus die These einfach um und erklärt, entgegen allen empirischen Offensichtlichkeiten, daß genau der staatliche Interventionismus die Ursache für die neue Krise sei. Durch eine sehr kühne sophistische Wende erklärt man die Versuche, die unternommen wurden, um die Krise zu vermeiden und zu überwinden, zur eigentlichen Ursache der Krise.

Auf diese Weise werden alle Begriffe umgekehrt. Es gibt Arbeitslosigkeit, weil Vollbeschäftigungspolitik und Arbeitsschutz sie hervorruft. Es gibt Verarmung, weil die Politik der Einkommensverteilung jeglichen Anreiz hemmt und schließlich zu einem geringeren Sozialprodukt führt. Selbst die Unterentwicklung erscheint nun als Ergebnis des entwicklungspolitischen Interventionismus, der den Kräften einer gesunden Entwicklung der Privatinitiative im Wege steht. Und die Umweltzerstörung entsteht, weil die Umwelt nicht ausreichend privatisiert wurde. Aus neoliberaler Sicht erscheint der interventionistische Staat als der große Schuldige für die aktuelle Wirtschaftskrise. Die Überwindung der Krise wird in der Aufhebung der staatlichen Organisation des Kapitalismus gesehen.

Obwohl weder Ursprung noch Ursache dieser neuen weltweiten Krise im staatlichen Interventionismus liegen, macht die Tatsache, daß es eine Krise gibt, die Unfähigkeit des Interventionismus deutlich. Mit der

Wirtschaftskrise gibt es also eine Krise des staatlichen Interventionismus. Die Krise hat gezeigt, daß der interventionistische Staat nicht fähig ist, diese zu vermeiden. Da die keynesianischen Instrumente der Vollbeschäftigungspolitik keine Wirkung zeigten, produzierte das rasche Anwachsen der Arbeitslosigkeit eine Lawine von Sozialausgaben, zu denen zusätzlich noch ein stagnierendes oder fallendes Sozialprodukt hinzukommt. Wenn Staatsinterventionen die Vollbeschäftigung nicht aufrechterhalten können, kommt der Interventionismus in jenem Moment in eine Krise, wenn es einen Kriseneinbruch in der Weltwirtschaft gibt. In dieser Situation treibt man entweder die staatlichen Interventionen in einem solchen Maße voran, daß der Arbeitslosigkeit wirklich etwas entgegengesetzt wird, oder man verzichtet einfach auf den interventionistischen Staat und läßt der Krisenentwicklung freien Lauf. Zwischenlösungen sind weitgehend unwirksam und haben viel von ihrer Attraktivität verloren. Eine Weiterentwicklung des Interventionismus aber hätte bedeutet, die Grenzen der kapitalistischen Gesellschaft zu überschreiten und zu sozialistischen Lösungen überzugehen. Da das bürgerliche Denken eine solche Alternative ausschließt, konzentrierte man sich auf den Antiinterventionismus der Chicago-Schule.

So tauchte die Alternative eines radikalen, rein unternehmerischen Kapitalismus auf. Das kapitalistische Unternehmen verlangt die Welt als Freiraum für sein Handeln. Um ja keinen Schritt nach vorn zu tun, der durch breite Interventionsplanung und eine effektive Vollbeschäftigungspolitik in Richtung sozialistischer Entwicklung gegangen wäre, ging man einen Schritt zurück. Man nahm eine radikale Wende vor, hin zu den Anfängen des Kapitalismus, als die wichtigsten Interventionsmechanismen des bürgerlichen Staates noch nicht existierten. Der radikale Kapitalismus ist ein Romantizismus im Namen des Urkapitalismus, eine Rückkehr zu den Ursprüngen.

Um erfolgreich zu sein, benötigt dieser Antiinterventionismus eine große staatliche Machtkonzentration. Zur Zerstörung des interventionistischen Staates fehlt es an einer neuen, höheren Staatsgewalt, die fähig ist, die Rufe nach staatlichen Interventionen verstummen zu lassen. Die Verringerung wirtschaftlicher und sozialer Interventionen läßt das staatliche repressive Handeln, Polizei- und Militärausgaben, überproportional ansteigen. *Polizeistaat macht frei, Sozialstaat versklavt*; dies ist die Parole des neuen antiinterventionistischen Staates, der sich an vielen Stellen schlicht und ergreifend als Polizeistaat entpuppt. Entsprechend hält Hayek die Existenz absoluter Mächte für unvermeidbar:

Absolute Mächte werden, gerechterweise, gebraucht, um jede absolute Macht in Zukunft zu verhindern oder einzuschränken.<sup>36</sup>

## **8. Die Annäherung an das Gleichgewicht: die Gewerkschaften und die Sozialausgaben der Regierung**

In dieser neoliberalen Vision des Antiinterventionismus taucht ein neues Konzept der Annäherung an das wirtschaftliche Gleichgewicht auf, das die Annäherung an den vollkommenen Wettbewerb der neoklassischen Liberalen ersetzt. Die antimonopolistische Politik ändert ihren Charakter völlig, wenn als Hauptelement der Annäherung das erscheint, was Hayek als «allgemeine Verhaltensregeln» bezeichnet. Deren Kern ist die Orientierung an der Gewinnmaximierung durch die uneingeschränkte Anerkennung des Privateigentums und die Erfüllung von strikt individuellen Verträgen. An die Stelle des Antimonopolismus tritt die Versicherung, daß Unternehmen und Individuen miteinander Verträge abschließen können, ohne «externe» Einmischung befürchten zu müssen. Aus dieser Perspektive stellen sich dann nicht mehr die Unternehmenskonzentrationen als Monopole dar, sondern die unrechtmäßig von außen in die Vertragsfreiheit eingreifenden Gewerkschaften.

Hatte der interventionistische Staat die Gewerkschaften noch als Instrument gegen unternehmerische Monopole gestützt, so wird genau diese Unterstützung der Gewerkschaften jetzt zur monopolbildenden Maßnahme erklärt. Dieses Monopol kann nur bestehen, wenn der Staat es schützt. Eine antimonopolistische Politik ist zwecklos und zudem schädlich. Der Markt löst durch seine eigene Dynamik die Monopole auf. Er selbst kann die Sicherung des idealen Wettbewerbs übernehmen, wenn man ihm die Handlungsfreiheit dazu läßt. Und die unternehmerischen Monopole sind nichts, worüber sich jemand Sorgen zu machen bräuchte. Im Gegensatz dazu sind die Gewerkschaften Monopole des Arbeitskraftangebots, die auf staatliche Anerkennung und Schutz zählen. Die Vertragsfreiheit muß auf dem Arbeitsmarkt geschützt werden; dies ist die Hauptaufgabe, um die Freiheit aller Märkte zu sichern. Milton Friedman drückt das so aus:

Das erste und wichtigste ... ist die Aufgabe der Maßnahmen, die Monopolbildung direkt unterstützen, sei es Monopolbildung auf Unternehmensebene oder auf Gewerkschaftsebene, und zudem die gleiche Anwendung der Gesetze auf Firmen wie auf Gewerkschaften.<sup>37</sup>

Dies ist jene Gleichheit vor dem Gesetz, die es sowohl den Reichen als auch den Armen verbietet, unter Brücken zu schlafen. Die Industriemo-

<sup>36</sup> Friedrich A. Hayek, Interview in «El Mercurio» vom 12. 4. 1981, Santiago/Chile.

<sup>37</sup> Milton Friedman, Kapitalismus und Freiheit. Stuttgart 1971, S. 174.

nopole benötigen keine rechtliche Anerkennung, um zu blühen, sie brauchen vielmehr den staatlichen Nicht-Interventionismus. Im Gegensatz dazu benötigen die Gewerkschaften die öffentliche Anerkennung, um kraftvoll existieren zu können. Wird das antimonopolistische Gesetz auf beide gleich angewandt, werden die Industriemonopole weiter aufblühen und die Arbeitergewerkschaften werden zerstört. Und dies um so sicherer, wenn das Monopol als Kartell verstanden wird. Daher äußert sich der Neoliberalismus auch eher gegen die Kartellbildung der Industrie und des Arbeitskraftangebots. Friedman sagt, man könnte die Arbeitergewerkschaften «als Unternehmen bezeichnen, die den Service der Kartellbildung anbieten»<sup>38</sup>. Auf diese Weise werden die Gewerkschaften zur stärksten Bedrohung der Marktfreiheit. Friedman treibt dieses Kriterium auf die Spitze, wenn er in bezug auf die Hausangestelltengewerkschaft in den USA äußert:

... Der Erwerbszweig der Hausangestellten ist von weitaus größerer Bedeutung als die Telephon- und Telegraphen-Industrie.<sup>39</sup>

Mit diesem Kriterium wird die antimonopolistische Politik zur vorrangigen Aufgabe der Neoliberalen. Und dennoch ist sie in ihr Gegenteil verkehrt worden:

Auch hier läßt sich wieder eine sehr enge Parallele zu den Gewerkschaften einerseits und den Industriemonopolen andererseits ziehen: In beiden Fällen gilt, daß alle weitreichenden Monopole aller Voraussicht nach nur temporär sind und daß ihr Fortbestand langfristig von der politischen Unterstützung abhängt, die sie vom Staat erhalten.<sup>40</sup>

Darüber hinaus kommt Friedman zu dem Ergebnis, daß es wegen der Unternehmenskonkurrenz keinen Grund zur Beunruhigung gibt. Existiert kein vollkommener Wettbewerb, *handelt* die Industrie, *als würde er existieren*.

Selbstverständlich ist Wettbewerb ein idealer Fixpunkt, so wie eine Euklidische Gerade oder ein Euklidischer Punkt ... In gleicher Weise gibt es keinen «reinen» Wettbewerb ... Im Verlauf meiner Beobachtungen des Wirtschaftslebens in den Vereinigten Staaten war ich jedoch zunehmend beeindruckt von der Vielzahl der Probleme und Bereiche, bei denen sich die Betrachtungsweise der Wirtschaft als einer ideal wettbewerbsorientierten empfiehlt.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Ebd., S. 165.

<sup>39</sup> Ebd., S. 162.

<sup>40</sup> Milton Friedman, Die Theorie der Preise. München 1977, S. 208.

<sup>41</sup> Friedman, Kapitalismus a.a.O., S. 159.



Und da es nicht darum geht, etwas Vollkommenes zu realisieren, sondern nur um ein So-tun-als-ob-vollkommen, ist alles perfekt, alles vollkommen. Ein Problem aber bleibt weiterhin bestehen. Das Problem liegt an der Wurzel der Marktungleichgewichte. Es handelt sich um das Problem der Gewerkschaften, deren Tätigkeit die Arbeitslosigkeit verursacht. Die Arbeitslosigkeit ist nicht das Resultat des kapitalistischen Marktes, aufgrund dessen sich die Gewerkschaften gründen. Vielmehr ist es die Gründung der Gewerkschaften, die die Arbeitslosigkeit und andere Probleme produziert. Friedman, wie generell die Neoliberalen, interessiert die empirische Wirklichkeit nicht. Bevor es Gewerkschaften gab, existierte eine ebenso große Arbeitslosigkeit wie nach ihren Gründungen. Mit Sicherheit wären die Folgen ohne die Gewerkschaften noch erheblicher gewesen. Aber die Empirik ist nichts, der sophistische Effekt der Meinungsmanipulation ist alles. Daher erklärt er die Arbeitslosigkeit folgendermaßen:

Eine Einkommenserhöhung infolge gewerkschaftlicher Intervention innerhalb eines bestimmten Beschäftigungssektors oder Industriezweiges hat zwangsläufig eine Verringerung der möglichen Arbeitsplätze auf diesem Beschäftigungssektor oder Industriezweig zur Folge ...<sup>42</sup>

Der Gewinn für die Arbeiter bestand aus höheren Löhnen, was selbstverständlich zur Folge hatte, daß weniger Bergarbeiter beschäftigt wurden.<sup>43</sup>

Der Wettbewerb unter den Industrieunternehmen verhält sich, als wäre er ideal, der Wettbewerb unter den Arbeitern nicht. Deshalb gibt es Arbeitslosigkeit und Ungleichgewicht auf dem Arbeitsmarkt. Der Lohn erscheint als Wettbewerbspreis:

... wollen wir annehmen, daß der Lohn durch direkte Maßnahmen wie die Festsetzung eines gesetzlichen Mindestlohnes über sein Wettbewerbsniveau angehoben werden kann. Dies muß zwangsläufig zu einer Verringerung der Anzahl verfügbarer Stellen und zu einem Unterangebot von Arbeitsplätzen führen. Das damit verbundene Überangebot von Arbeitskräften muß irgendwie untergebracht werden. Die verfügbaren Stellen müssen auf die Stellensuchenden verteilt werden.<sup>44</sup>

Friedman stützt sein Argument mit einem Lohn auf Wettbewerbsniveau und sagt uns, daß bei Arbeitslosigkeit der Lohn vom Wettbewerbsniveau abweicht. Dies aber ist eine simple Tautologie. Er wird uns niemals sagen können, wo der Lohn auf dem Wettbewerbsniveau liegt; im Gegen-

<sup>42</sup> Ebd., S. 164.

<sup>43</sup> Ebd., S. 165.

<sup>44</sup> Friedman, Theorie a.a.O., S. 207.

teil, von der Existenz der Arbeitslosigkeit leitet er ab, daß der Lohn kein Wettbewerbslohn sei. Auf diese Weise ist der Bezug auf den Wettbewerbslohn völlig imaginär, aber er hat jetzt eine Interpretation, die es ihm erlaubt, von der Tatsache der Arbeitslosigkeit die Notwendigkeit von Lohnkürzungen abzuleiten. Es ist kein konkreter Bezug auf die empirische Wirklichkeit notwendig. Wo immer Arbeitslosigkeit auftaucht, kann Friedman als Lösung Lohnkürzungen verschreiben. Und der Internationale Währungsfonds folgt ihm in dieser bequemen Tautologie, allenthalben verschreibt er im Namen dieses absolut imaginären Wettbewerbslohns, den niemand kennt, auch nicht kennen kann und der theoretisch und praktisch unbestimmbar ist, Lohnkürzungen. Aber das Argument funktioniert auf perfekte Art und Weise. Führt eine Lohnkürzung nicht zum Ansteigen der Beschäftigung, wäscht Friedman sich die Hände in Unschuld und fordert noch größere Kürzungen. In Wirklichkeit existiert nur ein Punkt, an dem Lohnkürzungen zur Vollbeschäftigung führen: Dieser Punkt liegt bei einem Lohnniveau von null. Dies aber ergibt sich nicht in dem Sinn, daß bei kontinuierlicher Lohnkürzung ein kontinuierliches Ansteigen der Beschäftigung erfolgen würde, sondern in dem Sinn, daß genau bei dem Erreichen eines Lohnniveaus von null die Vollbeschäftigung möglich wird. Weil der Arbeiter dann aber schon tot ist, ist dies nicht mehr notwendig.

*Die Verwirrung wurzelt in der Annahme, daß der Lohn ein dem Produktpreis gleicher Preis sei.* Aber der Lohn ist ein Einkommen und kein einfacher Preis. Daher können Lohnerhöhungen die inflationären Tendenzen erklären, niemals aber die Arbeitslosigkeit. Außerdem gibt es keine empirische Bestätigung für Friedmans These. Denn in Phasen der Vollbeschäftigung steigen normalerweise die Löhne, und in Depressionszeiten fallen sie.

Trotzdem ist das Argument, das Lohnniveau erkläre die Arbeitslosigkeit, der Schlüssel des neoliberalen Denkens über die Gleichgewichtsannäherung. Hier entsteht die Vorstellung, daß das Einhalten der allgemeinen Verhaltensregeln – mit anderen Worten: die Orientierung an der Gewinnmaximierung – der Weg sei, sich dem Marktgleichgewicht zu nähern. Hiernach haben die Ungleichgewichte ihren Ursprung im Fehlen von Marktfreiheit. Nach dieser neoliberalen Position wird die Gleichgewichtstendenz in dem Maße erreicht, wie die Marktfreiheit gesichert wird, und zwar in bezug auf alle wirtschaftlichen und sozialen Handlungen. Man verlangt, der Markt solle alles Handeln steuern. Vor allem natürlich die wirtschaftlichen Aktivitäten. Friedman listet alle Interventionen auf, die zu beseitigen sind. Würde man diese Maßnahmen tatsächlich durchführen, so kämen die Auswirkungen denen eines Atomkriegs nahe:

Dies ist in grenzenlos erscheinender Verbreitung der Fehler der Programme zur Unterstützung der Landbevölkerung, allgemeiner Altersfürsorge, Mindestlohngesetzgebung, Pro-Gewerkschafts-Gesetzgebung, Mindestlöhne, Lizenzzwang für bestimmte Handwerks- und Berufsgruppen usw.<sup>45</sup>

## 9. Die Annäherung an das Gleichgewicht: der Anarcho-Kapitalismus

Neben dem beschriebenen Ziel neoliberaler Gleichgewichtsannäherung ergibt sich ebenfalls das Ziel der Unterordnung aller gesellschaftlichen Funktionen – und zwar nicht nur der wirtschaftlichen – unter das Kriterium der Gewinnmaximierung privater Unternehmen.

Hier taucht der sich selbst so nennende Radikalkapitalismus auf, in dessen Namen man versucht, alle öffentlichen Funktionen den Privatunternehmen zu übertragen. Der Radikalkapitalismus nimmt nun das in Angriff, was er als die Abschaffung des Staates bezeichnet. Er greift die Tradition des Anarchismus auf. David Friedman, Milton Friedmans Sohn, hat versucht, Wege aufzuzeigen, auf denen es im Prinzip möglich sein soll, den Staat durch die Privatisierung seiner Funktionen aufzulösen und abzuschaffen.<sup>46</sup>

Dies betrifft nicht nur die wirtschaftlichen Interventionen, ab jetzt werden auch die gesetzgebende sowie die Polizei- und die Militärfunktion in Begriffen der Marktregeln und der Gewinnmaximierung gedacht. Dieser Anarchismus des bürgerlichen Denkens bezeichnet den Anarchismus von Bakunin als einen romantischen Anarchismus und präsentiert sich selbst als den realistischen Anarchismus der modernen Anarchie. Dies ist die Anarchie der totalen Macht des Kapitals. Sie unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von der klassischen Anarchie. Die klassische Anarchie wollte die Staatsfunktionen nicht privatisieren, sondern sie selbst zusammen mit dem Privateigentum abschaffen. Die Anarchie des Radikalkapitalismus will die absolute Macht des Kapitals sogar noch über den Staatsfunktionen ansiedeln. Der klassische Anarchismus wollte eine Situation schaffen, in der die Polizei nicht mehr notwendig ist. Der kapitalistische Anarchismus will aber die Polizei privatisieren und glaubt den Staat abgeschafft zu haben, wenn er nur erst privatisiert worden ist.

Nehmen Al Capone und Padrino die Polizeifunktionen in ihre Hände und nutzen sie gemäß dem Kriterium der Gewinnmaximierung zu ihrem eigenen Vorteil, ist in Chicago der Staat abgeschafft. Al Capone ist

<sup>45</sup> Friedman, Kapitalismus a.a.O., S. 245.

<sup>46</sup> Vgl. David Friedman: The Machinery of Freedom – Guide to a radical capitalism. New York, London 1973, 2. Aufl. 1989.

zum Beschützer der Einwohner geworden, und daher existiert der Staat nicht mehr. Nicht die Repression ist der Staat, sondern nur die Tatsache, daß die Repression in staatlicher Form durchgeführt wird. Die Polizeirepression mag gleich oder noch schlimmer sein, aber es gibt nun keinen Staat mehr, da Al Capone auf legitime Art und Weise diese Repression ausübt. Der Staat ist nicht real abgeschafft, sondern nur durch eine simple Definitionsänderung verändert worden. Das ist so, als hätte man in der Sowjetunion gesagt: Zahlt Stalin die Löhne, so ist in der Sowjetunion die Warenproduktion abgeschafft. Hans Albert beschreibt diese Anarchie folgendermaßen:

Aber der Traum von der Abschaffung der Staatsgewalt ist heute keineswegs mehr ausschließlich als Bestandteil sozialistischer Zukunftsvisionen wirksam. Inzwischen hat sich auf der rechten Seite des politischen Spektrums eine radikal-kapitalistische Auffassung entwickelt, die in dieser Hinsicht ähnliche Vorstellungen enthält. Diese *Verbindung von Anarchismus und Kapitalismus* ist insofern plausibler als der romantische Anarchismus sozialistischer Observanz, als in ihr die Steuerungsmechanismen deutlich gemacht werden, die in der staatsfreien Gesellschaft das soziale Geschehen kanalisieren sollen. Das Monopol legitimer Gewaltanwendung soll nämlich nach dieser Auffassung dadurch beseitigt werden, daß der Steuerungsmechanismus des Marktes auf die Gesamtgesellschaft übertragen wird, so daß auch die bisher zentralen Staatsfunktionen – vor allem: der Schutz der Bürger gegen Gewalt in jeder Form – an private Organisationen übergehen und marktfähig geregelt werden.<sup>47</sup>

Auf diese Weise

... läßt es sich offenbar durchaus plausibel machen, daß durch eine Privatisierung bisheriger Staatsfunktionen ein solches Ziel [der Abschaffung des Staates] *wenigstens prinzipiell erreichbar* ist.<sup>48</sup>

So formuliert, wird die Anarchie für Rockefeller, Margaret Thatcher und Ronald Reagan zum gesellschaftlichen Ideal. Die neue totalitäre Ideologie des totalen Marktes (Henri Lepage) ist der absolute Anti-Interventionismus. Die neoliberale Politik versteht sich nun als zeitliche Annäherung an eben diese Anarchie. Aber auch diese Anarchie ist nicht mehr als ein unerreichbarer Grenzbegriff, obwohl gesagt wird, sie sei «im Prinzip» erreichbar. Der Ausdruck «im Prinzip» verdeckt nur den Mystizismus der Annäherung, die versprochen wird.

<sup>47</sup> Hans Albert, Traktat über die rationale Praxis. Tübingen 1978, S. 97.

<sup>48</sup> Ebd., S. 98 (Hervorhebung von uns).

Die Ideologie des totalen Marktes erlaubt es, sich von allen konkreten Funktionen der Wirtschaft fernzuhalten. Alles löst sich in einfache Warenbegriffe auf, und außerhalb der Warenbeziehungen bleibt nichts mehr. Aus der Sicht des totalen Marktes ist die Menschheit nichts weiter als Gewinnmaximierung. Das neoliberale Denken kann sich auch speziell von jeder Verpflichtung gegenüber dem menschlichen Leben freimachen, da dieses nicht mehr als ein Nebenprodukt der Totalisierung der Warenbeziehungen ist. Mit der Geltung der Warenbeziehungen verschwindet jede Moral, und die soziale Gerechtigkeit wird zum Anhängsel der hirngespinstigen Annäherung an den totalen Markt. Dies mündet in die völlige Ablehnung des menschlichen Rechts auf Leben. Trotzdem stellt die neoliberale Ideologie *a posteriori* einen Bezug zum menschlichen Leben her, aber auch nur als Nebenprodukt der exklusiven Gültigkeit des totalen Marktes. Leben erscheint nicht in seiner konkreten Form als Leben jedes einzelnen Menschen, sondern als Leben der Gattung Mensch, und es wird behauptet, daß dieses Leben als Gattung um so besser abgesichert ist, je weniger sich der einzelne um sein konkretes Leben Sorgen macht. Je weniger man auf das Leben des einzelnen bedacht ist, desto sicherer ist das Leben aller. Hayek spricht in diesem Zusammenhang vom «Lebenskalkül».

Eine freie Gesellschaft benötigt moralische Bestimmungen, die sich letztendlich darauf zusammenfassen lassen, daß sie Leben erhalten: *nicht die Erhaltung aller Leben, weil es notwendig sein kann, individuelles Leben zu opfern, um eine größere Zahl von anderen Leben zu erhalten*. Deshalb sind die einzigen wirklichen moralischen Regeln diejenigen, die zum «Lebenskalkül» führen: *das Privateigentum und der Vertrag*.<sup>49</sup>

Heute müssen Leben von Individuen geopfert werden, damit morgen viele mehr überleben können. Aber morgen wird das gleiche gelten: Es werden Leben geopfert werden müssen, damit übermorgen mehr überleben können und immer so weiter. *Die Annäherung an den totalen Markt verwandelt sich in eine große Opferung menschlichen Lebens*.

Hayeks Kalkül mit dem Leben ist in Wirklichkeit ein Kalkül des Todes. Es dient ihm zur Hypostasierung von «Eigentum» und «Vertrag». Der Gedankengang lautet folgendermaßen: Eigentum und Vertrag – d.h. kapitalistische Produktionsverhältnisse – sind die Garantie des zukünftigen Fortschritts. Je totaler der Markt, desto größer der Fortschritt. Damit, so versichert Hayek, garantiert man die Möglichkeit, in Zukunft eine immer größere Zahl von Menschen ernähren zu können. Obwohl die

<sup>49</sup> Friedrich A. v. Hayek, Interview in «El Mercurio» vom 19. 4. 1981, Santiago/Chile.

Garantie von Eigentum und Vertrag in jedem Moment ein Opfer von individuellem, menschlichen Leben bedeutet, garantiert dieser Prozeß, in der Zukunft mehr Leben sichern zu können, als heute geopfert werden. Für ein Urteil über Eigentum und Vertrag ist das heutige Opfer von Leben irrelevant. Die in der Zukunft gesicherten Leben kompensieren reichlich das heutige Opfer von Leben. Die Gattung Mensch verschlingt die Individuen, aus denen sich die Menschheit zusammensetzt. Es ist schwierig, im gesamten modernen Denken ein schlimmeres und zynischeres Denken als das von Hayek zu finden.

Das Opfer von gegenwärtigen Leben für eine Zukunft, die völlig fantastisch ist, zieht sich durch die gesamte Ideologie des totalen Marktes. Für diese Zukunft, die nie kommen wird, kann alles geopfert werden. Es ist die «verfluchte» Dialektik, die die Gegenwart für eine simple Einbildung zerstört. Da die Gegenwart, die von gestern, von heute und von morgen, schlechthin unser aller Leben ist, führt die Ideologie des totalen Marktes diese Dialektik zur alles umfassenden Zerstörung jeder Gegenwart. Unter der Bedingung, daß heute das Gegenteil akzeptiert wird, verspricht man für morgen alles. Und morgen tut man das gleiche, und immer so weiter. Höhere Löhne ja: aber erst morgen. Wer morgen höhere Löhne will, muß die heutigen Bedingungen niedrigerer Löhne akzeptieren. Die Ersparnisse von heute sind die Investitionen von morgen und ein größeres Produkt von übermorgen; und dann kann es auch höhere Löhne geben. Damit es heute aber höhere Ersparnisse gibt, müssen die gegenwärtigen Löhne gekürzt werden. Also höhere Löhne morgen, weniger Lohn heute. Der gleiche Gedankengang gilt für jede andere Forderung. Morgen ja, aber heute weniger. Und so weiter. Es ist die verfluchte Dialektik, die die Gegenwart für etwas Jenseitiges opfert, was im Falle des Neoliberalismus das ewige Morgen ist. Das neoliberale Denken läßt keine Gegenwart zu, vielmehr opfert es jede Gegenwart für das jeweilige Morgen. Die realen Lebensbedingungen werden für ein Hirngespinnst aufgegeben.

Auf diese Weise befindet sich die Freiheit aus liberaler Sicht im Widerspruch zu den konkreten Lebensbedingungen. Aus der Sicht dieser Freiheit ist konkrete Bedürfnisbefriedigung der Nicht-Besitzenden eine schwere Last für die Gesellschaft, die diese bis zu einem bestimmten Punkt tragen muß.

Zum bürgerlichen Staat bemerkt Albert:

Er muß dabei auch denjenigen ihrer Bedürfnisse und Ideale Rechnung tragen, die unter Umständen nur auf Kosten ihrer Freiheit berücksichtigt werden könnten, also unter Einschränkung ihres Spielraumes für autonome Entscheidungen. Zwar wird man heute kaum noch so vermessen sein vorauszusetzen, daß die Staatsgewalt für das Glück der ihr Unterworfenen verantwortlich sei.

Aber man muß von ihr zumindest erwarten, daß sie eine freiheitliche Ordnung nach Möglichkeit attraktiv für die Bürger macht, indem sie danach strebt, den Wert der Freiheit für sie zu erhöhen und zu verdeutlichen.<sup>50</sup>

Die Freiheit muß akzeptieren, bis zu einem gewissen Grad durch die Tatsache, daß die Menschen leben müssen, eingeschränkt zu werden. Damit sie attraktiv bleibt, kann sie darauf nicht einfach verzichten. Aber bei dem bitteren Apfel, in den gebissen werden muß, um attraktiv zu bleiben, handelt es sich um Freiheitskonzessionen an den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse. In einem solchen bürgerlichen Freiheitskonzept ist kein Platz für menschliche Freiheit, die aus der Befriedigung der Bedürfnisse aller entsteht. Diese menschliche Freiheit braucht nicht zu wissen, wie sie die Menschen glücklich macht. Aber man weiß, was die Menschen unglücklich macht, sofern man ihnen diese Freiheit nimmt: die Unmöglichkeit ihre Bedürfnisse zu befriedigen.

Die bürgerliche Freiheit hat zur Bedürfnisbefriedigung der Nicht-Besitzenden eine Beziehung wie bei Platon die Seele zum Körper. Der Körper ist bei Platon das Gefängnis der Seele, und die Bedürfnisbefriedigung der Nicht-Besitzenden ist das Gefängnis der bürgerlichen Freiheit. Diese Freiheit wäre vollkommen, gäbe es eben diese Bedürfnisse nicht. Die bürgerliche Freiheit ist die reine Seele, die fliegen möchte. Aber die Bedürfnisbefriedigung der Nicht-Besitzenden stutzt ihr die Flügel. Sie ist nicht vollkommen, weil die Welt wegen der konkreten menschlichen Bedürfnisse unvollkommen ist. Der Himmel der bürgerlichen Freiheit ist ein Himmel voller Seelen, die keine materiellen Bedürfnisse mehr besitzen und von der reinen Kontemplation Gottes leben. Auf der Erde aber muß man leider essen, um zu leben, was die Ursünde ist, gegenüber der wir alle Konzessionen machen müssen. So ist die menschliche Freiheit, die einer solchen Bedürfnisbefriedigung entspringt, für die reine Seele der bürgerlichen Freiheit metaphysisch und diabolisch.

Wir haben also gesehen, wie das neoliberale Denken seinen theoretischen Kategorienrahmen entwickelt, indem es von der empirischen Wirklichkeit des bedrohten Marktes ausgeht. Theoretisch wird der Markt zwischen zwei transzendentalen Polen angesiedelt, die durch Grenzbegriffe ausgedrückt werden. Es handelt sich um den positiven Grenzbegriff des vollkommenen Wettbewerbs und den negativen Grenzbegriff des Chaos, in das sich der Mensch mit dem Sozialismus begibt. Danach haben wir gesehen, wie aus diesem theoretischen Kategorienrahmen ein ethischer Rahmen entwickelt wurde. Dadurch wird der bedrohte Markt

<sup>50</sup> Albert, Traktat a.a.O., S. 157-158.

in ein Frömmigkeitsobjekt verwandelt, bezüglich dessen der Mensch zwischen den polarisierten Tugenden Demut und Stolz Position beziehen muß. Als ethische und theoretische Begriffe finden Demut und Stolz schließlich ihre vollkommene Entsprechung in den theoretischen Konzepten der positiven und negativen Grenzbegriffe. Die Demut stellt sich als die Kardinaltugend derer heraus, die sich die Imperative des Marktes zu eigen machen und die Gesamtheit ihrer anderen Tugenden von den vom Markt gestellten Forderungen ableiten. Speziell handelt es sich um die allgemeinen Gleichgewichtsbedingungen, d.h. die Anerkennung der Vertrags- und Privateigentumsfreiheit. Am anderen Pol stehen die Stolzen, die die soziale Gerechtigkeit suchen, indem sie den Markt herausfordern. Der Stolz stellt sich als die Kardinalsünde heraus und wurzelt in der von Hayek angenommenen Tatsache, daß eine soziale Gerechtigkeit, die den Markt herausfordert, ein vollkommenes Wissen voraussetzt, das kein Mensch besitzen kann und dessen Anspruch eben diesen Stolz bezeugt.

So ergibt sich eine absolut gut geordnete Welt, in der die herrschenden Klassen den Pol der Demut und daher auch aller anderen Tugenden besetzen. Die ausgebeuteten und beherrschten Klassen hingegen besetzen den Pol der Sünde und des Stolzes. Die Großen sind demütig, und die Kleinen sind stolz. Und die Großen sind wegen ihrer Demut groß, die Kleinen wegen ihres Stolzes klein. Denn «die Letzten werden die Ersten sein».

Geht man von diesem neoliberalen Denken aus, liegt die Wurzel allen Übels in der Liebe zur sozialen Gerechtigkeit, weil sie den impliziten Anspruch auf vollkommenes Wissen erhebt. Auf der anderen Seite ist der Ursprung alles Guten die Liebe zum Geld, zum Markt und zum Kapital.

## 10. Die neoliberale Theologie: Gott und der Teufel

Analysiert man diesen theoretischen Kategorienrahmen und seine ethische Verklärung, ist es für uns leicht, ein neoliberales theologisches Denken abzuleiten. Das neoklassische Denken faßt seinen theoretischen Kategorienrahmen in theologischen Begriffen zusammen, auch wenn diese nur wenig ausgearbeitet sind. Theologisch verstanden wird der positive Grenzbegriff natürlich mit Gott gleichgesetzt und der negative mit dem Teufel. Hayek führt Gott mit folgenden Worten ein:

Tatsächlich wurde der Hauptpunkt von den spanischen Scholastikern des 16. Jahrhunderts, diesen bedeutenden Vorläufern der modernen Ökonomie, schon gesehen, die betonten, daß das *pretium mathematicum*, der mathematische Preis, von so vielen speziellen Umständen abhängt, daß er nie einem



Menschen bekannt sein könnte, sondern nur Gott. Ich wünsche manchmal, daß sich unsere mathematischen Ökonomen das zu Herzen nehmen würden.<sup>51</sup>

Wenn, wie Hayek es darstellt, der mathematische Preis lediglich der Preis des vollkommenen Wettbewerbs ist, ist sein Bezug klar. Nur Gott – allwissend – kann diese Preise kennen, nie aber der Mensch. Dieser Gott ist nichts anderes als die Verdinglichung des Marktes und gleichzeitig der Gott des Bürgertums. Es ist jener Gott, der heute schon weiß, was noch kein Mensch voraussehen kann: den Dollarkurs von morgen. Dem Geschäftsmann sagt eine Allianz mit diesem Gott zu. Mit Sicherheit ist dieser Typ von Gott ein Gott, der das *Gesetz* der bürgerlichen Gesellschaft absegnet. Hayek bestätigt das mit folgenden Worten:

Nie wußte ich, was das Wort Gott bedeutet. Ich glaube, daß ihm die größte Bedeutung in der Erhaltung von Gesetzen zukommt. Aber ich betone, daß ich weder die Bedeutung des Wortes Gott kenne, sie nennen kann, noch daran oder an seine Existenz glaube ...

Ebenso müssen wir aber alle – gleichermaßen – zugeben, daß keiner von uns im Besitz der ganzen Wahrheit ist. Ich sagte «ganze» Wahrheit. Und wenn Sie mir Gott als die Wahrheit definieren, in dem Fall bin ich bereit, das Wort Gott zu gebrauchen. Es ist mehr: immer wenn Sie nicht behaupten, die ganze Wahrheit zu besitzen, bin ich bereit an Ihrer Seite zu arbeiten, indem ich Gott durch die Wahrheit suche.<sup>52</sup>

Gott ist der, der alles weiß. Er kann sogar das allgemeine Gleichgewicht von Walras/Pareto ausrechnen.

Jetzt wird deutlich, wo der Teufel steht. Seit Paradieszeiten verführt er den Menschen dazu, Gott gleich sein zu wollen und vom Baum der Erkenntnis zu essen. Der Teufel verführt den Menschen zur «Anmaßung von Wissen», so Hayeks Referatstitel beim Erhalt des Nobelpreises. Der Titel ist eine Anspielung auf die Sünde des Paradieses, die genau die Sünde des Stolzes, der Rebellion des Menschen gegen Gott gewesen sein soll. Hayek selbst legte angesichts des Nobelpreis-Komitees im Namen aller Neoliberalen den Schwur ab, niemals vom Baum der Erkenntnis zu essen. Jeder kann sich beim Lesen ihrer Literatur davon überzeugen, daß sie diesen Schwur auch halten.

Gott ist der Allwissende. Also will jeder, der das vollkommene Wissen anstrebt, wie Gott sein. Fordert man den Markt heraus, um soziale Gerechtigkeit herzustellen, muß man – so behauptete es jedenfalls Hayek –

<sup>51</sup> Hayek, *Anmaßung a.a.O.*, S. 16.

<sup>52</sup> Hayek, *Interview a.a.O.*

alles wissen. Die Forderung nach der sozialen Gerechtigkeit ist der Anspruch, Gott gleich zu sein. Dagegen schickte Gott den Erzengel Michael, der rief: Wer ist Gott gleich? Wer wie Gott sein wollte, war Luzifer. Luzifer verführte den Menschen dazu, wie Gott sein zu wollen, vom Baum der Erkenntnis zu essen, um alles zu wissen. Und Luzifer verführt den Menschen, wenn er ihm die Utopie der sozialen Gerechtigkeit anbietet, für die der Mensch jenes Wissen benötigt, das nur Gott besitzen kann. Der Mensch läßt sich verführen, und mit Luzifers Hilfe schafft er, weil er den Himmel auf Erden will, die Hölle auf Erden – wie es uns Popper mitteilt, der uns auch gleich noch seine Demokratie als den «Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen» (d.h. als Exorzismus) anbietet. Der Ruf des Erzengels Michael wird folgendermaßen verändert: Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit, keine Toleranz für die Feinde der Toleranz. Dieses so ausgearbeitete theologische Schema ist absolut manichäistisch. Es verwandelt die Forderung, die das menschliche Leben an den Markt stellt, in eine Sünde Luzifers. Es verschafft der Verteidigung des Marktes die absolute Legitimation. Es setzt eine grenzenlose menschliche Aggressivität gegen die Beherrschten frei und spaltet die Gesellschaft mit absoluten Begriffen in eine Klassenkampfgesellschaft. Dieser Klassenkampf geht von der herrschenden Klasse aus.

Gott, die demütigen Menschen und der Markt treten, angeführt vom Neoliberalismus, in einer wahrhaften messianischen Schlacht Luzifer, den stolzen Menschen und dem Ruf nach sozialer Gerechtigkeit entgegen.

Hayek leitet diese messianische Schlacht mit folgenden Worten ein: «Das letzte Gefecht gegen die willkürliche Macht steht vor uns. Es ist der Kampf gegen den Sozialismus: der Kampf um die Abschaffung aller auf Zwang beruhenden Macht, die versucht, die individuellen Anstrengungen zu lenken und ihre Ergebnisse willkürlich zu verteilen».

## Drittes Kapitel:

---

# Der kategoriale Rahmen des anarchistischen Denkens

### 1. Die verdorbene Wirklichkeit

Das konservativ-neoliberale Interpretationsschema der Gesellschaft ist dreipolig; den Mittelpunkt bildet eine «prekäre Wirklichkeit». Diese prekäre Wirklichkeit ist die Wirklichkeit eines ständig bedrohten institutionellen Systems. Die materielle Wirklichkeit des Menschen – seine Arbeit zur Befriedigung seiner Bedürfnisse – taucht nicht spezifisch in diesem Wirklichkeitsbegriff auf. Das institutionelle System, welches das System des Eigentums einschließt, wird als die uneingeschränkte Macht der Organisation der materiellen Welt betrachtet. Gegenüber der Gültigkeit des institutionellen Systems kann also keine andere Macht angerufen werden. Im konservativen Denken existiert zwar die materielle Welt, aber sie ist zweitrangig und irrelevant.

Diese prekäre Wirklichkeit wird zwischen zwei weiteren Polen situiert, die durch Grenzbegriffe ausgedrückt werden. Verbunden mit der Gefährdung der Ordnung erscheint, in der Begrifflichkeit einer idealisierten Empirik, das Chaos. Und verbunden mit der institutionellen Wirklichkeit, die sich der Gefährdung entgegenstellt, erscheint das institutionelle System in seiner Perfektion. Im Fall des neoliberalen Denkens ist die Perfektion das Gleichgewichtsmodell.

Im Gegensatz dazu ist das anarchistische Denken *bipolar*. Sein Mittelpunkt ist ebenfalls die empirische Wirklichkeit, aber sie ist nicht im konservativen Sinne eine prekäre und institutionelle Wirklichkeit, sondern eine materielle Arbeitswelt zur Bedürfnisbefriedigung, die dem institutionellen System, insbesondere demjenigen des Eigentums und dem Staat, unterjocht ist. Die Wirklichkeit des anarchistischen Denkens ist eine *unterjochte Wirklichkeit*; das institutionelle System dient allein der Ausbeutung des Arbeiters und seiner Verdammung zum Elend.

Folglich ist, was im konservativen Denken das legitime und verherrlichte *Gesetz* (der *Nomos*) ist, im anarchistischen Denken das Unterjochungsmedium des realen und materiellen Lebens. Wenn aber weder das

materielle Leben frei ist noch irgendeine Freiheit existiert, ist die unterjochte Wirklichkeit des anarchistischen Denkens eine Wirklichkeit des Elends und ohne Freiheit. Das Problem ist nun nicht mehr das Chaos, das die Wirklichkeit von außen bedroht. Die Wirklichkeit selbst ist katastrophal, miserabel und versklavend. Das Böse ist daher nicht eine Bedrohung einer gefährdeten legitimen Ordnung, sondern bildet die Wurzel dieser Ordnung selbst; es ist folglich illegitim.

Hierin liegt die zweipolige, anarchistische Sicht begründet: Die gegenwärtige Wirklichkeit ist eine *Sklavenordnung*, während die *Ordnung der Freiheit* noch zu schaffen ist. Analysieren wir diese Sichtweise aufgrund einiger wichtiger Artikel des mexikanischen Anarchisten Ricardo Flores Magón, einem der bedeutendsten Denker der mexikanischen Revolution von 1911.

Im Mittelpunkt dieses Denkens stehen die Freiheit und das Glück des Menschen als etwas noch zu Schaffendes; die gegenwärtige, unterjochte Wirklichkeit ist zu bekämpfen. Die beiden Pole bilden eine aktuelle, verdorbene und eine zukünftige, befreite Wirklichkeit.

Wir Revolutionäre laufen nicht hinter einem Hirngespinnst her, sondern befassen uns mit der Wirklichkeit.<sup>1</sup>

Die gegenwärtige Wirklichkeit ist katastrophal und verdorben:

Es gibt keine dauerhafte Arbeit; die Löhne sind armselig; die Tagesarbeit raubt uns die Kräfte; die Proletarier werden durch die Klasse der Besitzenden verachtet; hinzu kommt, was die Kapitalisten der Arbeiterklasse vorleben: ein Leben in Vergnügungen, in Luxus, im Überfluß, in Verdorbenheit, ohne irgend etwas Nützliches zu tun.<sup>2</sup>

... das arme Volk, das sich in der Werkstatt, in der Fabrik, in der Mine und auf dem Acker aufopfert ...<sup>3</sup>

Flores sieht die Zerstörung des Menschen schon bis in das menschliche Herz vorgedrungen:

Der Mensch lebt in ständiger nervöser Übererregung; das Elend, die Unsicherheit darüber, auch das Brot für morgen zu verdienen; die Angriffe der Autoritäten; das Wissen darum, Opfer der politischen Tyrannei und der kapitalistischen Ausbeutung zu sein; die Hoffnungslosigkeit, die Proletarierkinder ohne Kleidung, Unterricht und ohne Zukunft aufwachsen zu sehen; das nichtsbringende Spektakel des Kampfes eines jeden gegen jeden ... all dies und vie-

<sup>1</sup> Ricardo Flores Magón, *Antología*. México, S. 6.

<sup>2</sup> Ebd., S. 52.

<sup>3</sup> Ebd.

les mehr füllt das Herz des Menschen mit Verbitterung, macht ihn gewalttätig, aufbrausend ...<sup>4</sup>

Aus diesem Grund ist die gegenwärtige Wirklichkeit verdorben: Der Mensch wird vom Menschen beherrscht. Während die einen bis zur Erschöpfung arbeiten, leisten die anderen nichts Nützliches. Der Kampf aller gegen alle – der hier ganz explizit den Wettbewerb einschließt – trägt die Gewalt in die Herzen aller Menschen.

Dieser Kampf aller gegen alle ist auf eine Abhängigkeit aller begründet. Eine Abhängigkeit, die die Sklaverei darstellt und die durch die Unabhängigkeit Lateinamerikas nicht überwunden wurde:

... Ihr seid Sklaven, Sklaven dieses modernen Herrn, der kein Schwert benutzt, keine Kriegerrüstung trägt, nicht in gesicherten Burgen wohnt, kein Held irgendeines Epos ist: Ihr seid Sklaven dieses neuen Herrn, dessen Burgen die Banken sind und der sich Kapital nennt.

*Alles ist den Forderungen und der Erhaltung des Kapitals untergeordnet.* Der Soldat erleidet den Tod *zum Wohle* des Kapitals; der Richter verurteilt zu Zuchthaus zum Wohle des Kapitals; die Regierungsmaschinerie funktioniert, im Ganzen gesehen, ausschließlich zum Wohle des Kapitals; *der Staat selbst*, ob republikanisch oder monarchisch, ist eine Institution, die ausschließlich den Schutz und die Sicherung des Kapitals zum Ziel hat.<sup>5</sup>

Die gesamte Wirklichkeit wird von diesem neuen Herrn, *dem Kapital*, beherrscht, der hinter vielen Phänomenen der Ausbeutung steht: der Arbeitslosigkeit, den miserablen Löhnen, der Gewalt in den Herzen. Es handelt sich um eine anonyme Gestalt, die dem entspricht, was die neoklassische Theorie als *Markt* bezeichnet, und die hier als *Unterdrücker* benannt wird. Die Unterdrücker, das sind nicht die Menschen selber, sondern eine soziale Struktur, genannt Kapital, die die Menschen formt, sie in Herrschende und Beherrschte teilt und in die Konfrontation treibt. Herren und Sklaven funktionieren für diesen Herrn, das Kapital, sie alle sind diesem höchsten Herrn unterworfen.

Das Lohnsystem macht euch völlig abhängig vom Willen und von der Willkür des Kapitals. Es gibt nur einen *einzigsten Unterschied* zwischen euch und den Sklaven früherer Zeiten, und dieser Unterschied besteht darin, daß ihr die Freiheit habt, euren Herrn zu wählen.<sup>6</sup>

Die Beherrschung durch das Kapital entspringt dem Recht auf *Privateigentum*:

<sup>4</sup> Ebd., S. 53.

<sup>5</sup> Ebd., S. 84.

<sup>6</sup> Ebd., S. 85.

... das nichtsbringende Spektakel des Kampfes eines jeden gegen jeden, das genaugenommen aus dem Recht auf Privateigentum entsteht, welches es den Arglistigen und den Bösen ermöglicht, Kapital anzuhäufen, indem sie die Arbeiter ausbeuten ...<sup>7</sup>

Die Analyse geht vom Kapital zum Privateigentum, das der Ursprung des Kampfes aller gegen alle ist und die Möglichkeit schafft, Kapital für und durch die Ausbeutung der Arbeiter anzuhäufen. Hinter dem Kapital und dem Kampf aller gegen alle steht die Ursache des Problems: das Privateigentum. Wird es zur Institution, ermöglicht es die Unterjochung und Versklavung des Menschen.

Wie ist das Privateigentum entstanden? Es existierte nicht immer. Ursprünglich gehörte die Erde allen.

Am Anfang gab es kein Recht auf Territorialeigentum eines einzelnen Individuums. Die Länder wurden gemeinschaftlich bearbeitet, die Wälder lieferten Brennholz für jeden Haushalt, die Ernteerträge wurden an die Mitglieder der Gemeinschaft nach ihren jeweiligen Bedürfnissen aufgeteilt.<sup>8</sup>

Das Privateigentum brach in diese Urgesellschaft ein:

Das Recht eines einzelnen Individuums auf territoriales Eigentum entstand im Angriff des ersten Herrschsüchtigen, der gegen ein Nachbarvolk einen Krieg führte, um dieses der Sklaverei zu unterwerfen und das Land, das dieses Volk gemeinschaftlich bestellt hatte, unter die Herrschaft des Eroberers und seiner Kriegsherren zu bringen.<sup>9</sup>

Diese Eroberer verwandelten ihr Eigentum in gesetzlich legitimiertes Eigentum und schufen das Recht auf Eigentum:

Es waren diese Räuber selbst, die, sich auf ihre Macht stützend, das Gesetz formulierten, das ihre Verbrechen begünstigen und die Rückforderungen der Ausgeplünderten in Schranken halten soll.<sup>10</sup>

Diese Institution ist unrechtmäßig:

Das Eigentumsrecht ist ein widersinniges Recht, weil an seinem Ursprung ein Verbrechen, ein Betrug, ein Machtmißbrauch steht.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ebd., S. 53.

<sup>8</sup> Ebd., S. 35.

<sup>9</sup> Ebd., S. 35-36.

<sup>10</sup> Ebd., S. 36.

<sup>11</sup> Ebd., S. 35.

Aber Flores weiß auch keine Antwort auf die Frage zu geben, warum die Menschen sich der Erde berauben ließen:

Das Recht auf Eigentum ist antiquiert, so alt wie die Dummheit und Verblendung der Menschen; aber das alleinige Alter eines Rechts kann ihm kein «Recht» auf weiteres Bestehen verleihen.<sup>12</sup>

Wir erinnern uns daran, daß in der konservativen Theorie Bergers die Dummheit die Gefährdung der Wirklichkeit erklärte. Im Gegensatz dazu erklärt sie hier das Erdulden der Wirklichkeit. In beiden Fällen verdeutlicht die Berufung auf die Dummheit als Erklärung lediglich die Unfähigkeit zu erklären, was sich zu verstecken sucht.

Flores betrachtet das Recht auf Eigentum als Ursprung des Staates. In der Tat schafft das Recht auf Eigentum, das die Wurzel des Krieges aller gegen alle und die Möglichkeit der Unterwerfung aller unter das Kapital ist, auch die Notwendigkeit des Staates, da es soziale Ungerechtigkeit hervorbringt. Die dem Privateigentum entsprechenden Gesetze erzeugen durch die Ungleichheit die Ursachen derjenigen Verbrechen, gegen die dann der Staat auftritt.

Ein Chef oder eine Regierung sind nur in einem System ökonomischer Ungleichheit notwendig. Wenn ich mehr als Pedro habe, fürchte ich natürlich, daß Pedro mich packen und mir nehmen wird, was er braucht. In diesem Fall brauche ich den Schutz eines Regierenden oder Chefs, der mich vor den möglichen Angriffen Pedros schützt; aber wenn Pedro und ich *ökonomisch* gleichgestellt sind, wenn wir die gleichen Möglichkeiten haben, natürliche Reichtümer wie Land, Wasser, Wälder, Minen usw. und vom Menschen produzierte Reichtümer wie Maschinen, Häuser, Eisenbahnen und die eintausendundein Produkte, zu nutzen, dann sagt die Vernunft, daß es unmöglich ist, daß Pedro und ich uns an die Köpfe kriegen und uns über Dinge streiten, von denen wir beide gleichermaßen Nutzen ziehen: Dann ist kein Chef nötig.<sup>13</sup>

Aus der sozialen Ungleichheit werden die Autorität und der Staat abgeleitet:

Die soziale Ungleichheit ist die Quelle aller antisozialen Handlungen, die das Gesetz und die bürgerliche Moral als Verbrechen ansehen, wobei der Raub das am weitesten verbreitete dieser Verbrechen ist.<sup>14</sup>

Die Delikte gegen Personen sind zum allergrößten Teil ein Ergebnis der krankhaften Umgebung, in der wir leben.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., S. 55.

<sup>14</sup> Ebd., S. 51.

<sup>15</sup> Ebd., S. 53.

## 2. Die wirtschaftliche Freiheit: Grundlage des Lebens

Dies ist, allgemein gesagt, die Gesellschaftsanalyse, die Flores vorstellt. Er geht von der Wirklichkeit als einer konkreten Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Bedürfnissen aus – eine Beziehung, die durch das institutionelle System, das den arbeitenden Menschen in einen *Skla-ven* verwandelt, gestört wird. Er ist ein Sklave des ihn beherrschenden Kapitals, das aus der Auslieferung des Besitzes an den Privatbesitzer entspringt. Dieser häuft durch die Ausbeutung der Arbeiter Kapital an. Ist die gesamte Gesellschaft dem Kapital und seiner Akkumulierung ausgeliefert, tauchen bürgerliches Gesetz und bürgerliche Moral auf, um den Eigentümer vor dem, was er als Verbrechen bezeichnet, zu schützen. Dies bedeutet aber nichts anderes, als die durch das Privateigentum geschaffene Ungleichheit zu verteidigen. Der Staat wird notwendig, um diese Gesetze und die bürgerliche Moral zu verteidigen. Auf diese Weise ist der Mensch auf ewig ein Sklave: Sklave der Arbeit auf der einen Seite und Sklave des Staates auf der anderen Seite.

Gegen diese Wirklichkeit stellt Flores seine Alternative:

Man muß sich nun einmal zwischen zwei Dingen entscheiden: entweder frei zu sein, vollständig frei, und damit jede *Autorität* zurückweisen, oder Sklave zu sein und so die Herrschaft des Menschen über den Menschen weiterzutragen.<sup>16</sup>

Diese Alternative ist wie im Fall der konservativen oder neoliberalen Theorie sehr polarisiert und von daher auch sehr manichäistisch, aber in genau umgekehrter Form. In der konservativen oder neoliberalen Theorie ist die Freiheit die Bestätigung der Autorität; im Gegensatz dazu versteht Flores unter Autorität die Gesamtheit von Privateigentum und Staat; aus der Sicht des anarchistischen Denkens ist die liberale Freiheit genau die Sklaverei. Der Anarchismus definiert dagegen die Freiheit als Überwindung jeder Autorität und allen Privateigentums, was von der konservativ-neoliberalen Theorie aus gesehen eben Sklaverei, Chaos, Bedrohung und Sozialismus bedeutet.

Der unterjochten Realität stellt Flores sein Projekt als ein *Lebensprojekt* gegenüber:

*Gehen wir zum Leben ...*

... Für den Menschen bedeutet leben nicht vegetieren. Leben bedeutet *frei und glücklich zu sein*. Entsprechend haben wir ein Recht auf Freiheit und auf Glück.

<sup>16</sup> Ebd., S. 55.



In der Theorie ging die soziale Ungleichheit unter, als die Metaphysik in der Revolte des Denkens zugrunde ging. Es ist notwendig, daß sie in der Praxis stirbt. Auf dieses Ziel richten alle freien Menschen dieser Erde ihre Kräfte aus.

Ich stehe hier, weil die Revolutionäre nicht hinter einem Hirngespinnst herlaufen. Wir kämpfen nicht für *Abstraktes*, sondern für *Konkretes*. Wir wollen Land für alle, für alle Brot.<sup>17</sup>

Dies ist der zentrale Punkt des anarchistischen Projekts: Das Leben ist einerseits Land und Brot für alle; andererseits Freiheit. Land ist hier der Referenzpunkt für Arbeit und Arbeitsinstrumente. Man kann feststellen, daß der Anarchismus von Flores vor allem ein bäuerlicher Anarchismus ist.

Obwohl es für den Anarchisten um Freiheit geht, gelangt Flores über das Glück zur Freiheit. Um frei zu sein, muß man glücklich sein; wo es kein Glück gibt, gibt es keine Freiheit. Daher wird dieses «Projekt des Glücks» auch «ökonomische Freiheit» genannt – etwas, das in jeder anarchistischen wie auch sozialistischen Tradition auftaucht.

Die wirtschaftliche Freiheit ist die Grundlage für alle Freiheiten.<sup>18</sup>  
... wirkliche Emanzipation: ökonomische Freiheit.<sup>19</sup>

In der *ökonomischen Freiheit* als Schlüssel zur Freiheit – als deren Basis – vereinen sich Glück und Freiheit. Von der wirtschaftlichen Freiheit wird einerseits das Glück abgeleitet, andererseits die Freiheit. Ökonomische Freiheit bedeutet nichts anderes, als aufzuhören, «Sklave der Reichen» zu sein. Indem man nicht länger Sklave der Reichen ist, ist man auch nicht mehr Sklave der Autoritäten. Es entsteht die Freiheit des Anarchisten, die letztlich die freie Spontanität eines jeden ist.

Mit der wirtschaftlichen Freiheit festigt man das Glück. Glück ist die Freiheit von Besitz:

Ich stelle mir vor, daß das mexikanische Volk *glücklich* sein wird, wenn es Herr über sein Land sein wird, *wenn alle gemeinsam als Geschwister arbeiten und die Produkte geschwisterlich teilen*, je nach den Bedürfnissen eines jeden. Begeht nicht die Verrücktheit, *Compañeros*, daß jeder von euch ein kleines Stück bearbeitet. Ihr bringt euch in Arbeit um, genauso wie ihr euch heute umbringt. Tut euch zusammen und bearbeitet das Land gemeinschaftlich. Denn gemeinsam werdet ihr so viel produzieren, daß ihr in der Lage sein werdet, die ganze Welt zu versorgen ... Gemeinsame Bearbeitung der Felder kann mit nur zwei oder drei Stunden täglicher Arbeit mehr als genug erbringen, während

<sup>17</sup> Ebd., S. 6-7 (Hervorhebung von uns).

<sup>18</sup> Ebd., S. 85.

<sup>19</sup> Ebd., S. 32.

es bei der Bearbeitung eines kleinen Stückchens durch einen allein nötig ist, den ganzen Tag zu arbeiten, um zu leben.<sup>20</sup>

Wirtschaftliche Freiheit bedeutet also: Alle haben alles in Gemeinschaft, gemeinsam vollzogenes Arbeiten und Konsumieren. Es ist die geschwisterliche Beziehung, in der man geschwisterlich arbeitet und teilt. Es geht um ein Handeln in gemeinsamer Übereinkunft, das jedem die Freiheit bietet, sowohl in der Arbeit als auch im Konsum seiner eigenen Spontaneität zu folgen. Dem entspricht die Erde. Durch gemeinsam vollzogene Arbeit produziert man leichter (in zwei oder drei Stunden täglich), es handelt sich also um eine Arbeitszeit, von der man erwarten kann, daß der Mensch sie aus eigener Spontaneität heraus erfüllen wird. Und man produziert so viel, daß das Produkt den spontanen Verbrauch eines jeden abdeckt. Also öffnet diese wirtschaftliche Freiheit die Türen zur Freiheit für alle ... sie führt zum Leben.

Demnach darf es, damit alle alles in Gemeinschaft besitzen, kein Privateigentum geben. Die wirtschaftliche Freiheit gerät mit der vom Privateigentum abgeleiteten Sklaverei in Konflikt, weil die Abschaffung des Privateigentums zu einer Forderung der Freiheit wird. Dieser Schritt ist in der von Flores gemachten Analyse des Eigentums als «legale Abseignung des Verbrechens»<sup>21</sup> schon vorbereitet worden. Er fordert als Freiheitsprojekt das Land für alle:

... wir begehen kein Verbrechen, wenn wir das Land dem arbeitenden Volk übergeben, denn es gehört dem Volk; es ist das Land, das ihre frühesten Vorfahren bewohnten und mit ihrem Schweiß tränkten, es ist das Land, das die spanischen Eindringlinge von unseren Indio-Eltern mit Gewalt raubten ... Dieses Land gehört gemäß dem *Naturrecht* allen Mexikanern.<sup>22</sup>

Dem Privateigentum als Verbrechen setzt er das Naturrecht auf Land für alle entgegen. Es handelt sich aber nicht darum, das Land durch einen staatlichen Akt zu bekommen:

... es geht nicht darum, das Land zu kaufen, sondern es in Aberkennung des Eigentumsrechtes zu nehmen.

Was die Regierung die Lösung des Agrarproblems nennt, ist keine Lösung, weil es darum geht, ein kleines ländliches Bürgertum zu schaffen; dadurch würde zwar ohne Zweifel das Land in mehr Hände verteilt, als es jetzt ist; aber eben nicht in die Hände aller – und damit jedes einzelnen – Einwohner Mexikos, Männer und Frauen.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ebd., S. 32-33 (Hervorhebung von uns).

<sup>21</sup> Ebd., S. 37.

<sup>22</sup> Ebd., S. 38.

<sup>23</sup> Ebd., S. 49.

Flores hält als definitive Lösung fest:

Laßt euch nicht durch diejenigen betrügen, Mexikaner, die unsere revolutionären Aktionen fürchten; sie versuchen, euch einzulullen mit *Reförmchen*, die nicht helfen. Die Regierung hat nicht verstanden, daß ihr rebelliert, weil ihr Hunger habt, und versucht, euren Hunger mit einem Krümel Brot zu stillen.<sup>24</sup>

### 3. Die Freiheit als freie Spontanität: Bescheidenheit und Stolz

Ausgehend von dieser wirtschaftlichen Freiheit als Grundlage ist nun in allen anderen Bereichen des Lebens Freiheit möglich. Diese Freiheit gibt sich nicht mit freien Institutionen zufrieden, sondern nur mit der Beseitigung dieser Institutionen. Die Institution an sich – sei es Privateigentum, der Markt oder der Staat – ist Zeuge der Freiheitsbeschränkung. Die in Gemeinschaft vollzogene Arbeit – die Geschwisterlichkeit – ermöglicht die Entwicklung eines freien Lebens, das nicht durch Autoritäten eingeschränkt wird, sondern nur aus dem gemeinschaftlichen Übereinkommen zwischen Personen hervorgeht.

Kann es dann Kriminelle geben? Müssen die Frauen weiterhin ihren Körper verkaufen, um etwas zu essen zu haben? Und die altgewordenen Arbeiter, müssen sie um Almosen betteln? Nichts davon: das Verbrechen ist das Ergebnis der gegenwärtigen Gesellschaft, die darauf aufbaut, daß diejenigen oben vom Unglück derjenigen unten profitieren. Ich glaube ganz sicher, daß das Wohlergehen und die Freiheit Quellen des Guten sind. Zufrieden soll der Mensch sein; ohne Beunruhigung durch eine unsichere Zukunft, in der er gegenwärtig lebt; er wird die Arbeit in eine einfache Diensterfüllung – wie die tägliche Hygiene – verwandeln, denn indem alle gemeinsam das Land bestellen, werden sie mit zwei oder drei Stunden täglich auskommen, um alles mit Hilfe großer Maschinen, über die sie frei verfügen können, im Überfluß zu produzieren; sie werden die Habsucht, die Falschheit, die man heute benötigt, um in diesem elenden Umfeld zu überleben, zerstören, es gibt keinen Grund mehr für das Verbrechen, die Prostitution, die Habsucht; alle werden *als Geschwister die wirkliche Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit genießen ...*<sup>25</sup>

In wirtschaftlicher Freiheit verwandelt sich sogar das Herz der Menschen:

Eine Gesellschaft, in der dieser brutale Wettbewerb zwischen den Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht existiert, beruhigt auch die Leidenschaften, mildert den Charakter der Personen und fördert in ihnen die Anlagen der Gemeinschaftlichkeit und Solidarität, die so mächtig sind, daß sie trotz

<sup>24</sup> Ebd., S. 50.

<sup>25</sup> Ebd., S. 33-34.

des uralten Kampfes aller gegen alle im Menschen nicht vernichtet worden sind.<sup>26</sup>

Ändert sich der Mensch, sind Staat und Autorität nicht mehr notwendig, denn diese sind Repressionsinstitutionen für jene Situationen, in denen es etwas zu unterdrücken gibt. Außerdem ist die Organisation der Produktion jetzt Angelegenheit der Arbeiter, die sie unter sich regeln:

Versteht, daß man das Recht auf Privateigentum an Land und Industrien abschaffen muß, damit alles: Land, Minen, Fabriken, Werkstätten, Gießereien, Wasser, Wälder, Eisenbahnen, Schiffe, Vieh in gemeinschaftliches Eigentum übergeht; macht auf diese Weise dem Elend ein Ende; Tod dem Verbrechen, Tod der Prostitution ...

Die Arbeiter allein, ohne Herren, ohne Vorarbeiter, sollen jede Art von Industrie weiterführen; und die Arbeiter der unterschiedlichen Industrien werden sich zusammenschließen, um die Produktion und die Verteilung der Reichtümer zu organisieren.<sup>27</sup>

Die Autorität ist zu nichts anderem da, als die soziale Ungleichheit aufrechtzuerhalten. Mexikaner: Tod der Autorität! Es lebe das Land und die Freiheit!<sup>28</sup>

Wir kennen jetzt die zweipolige anarchistische Analyse, mit den Begriffen einer gegenwärtigen, unterjochten Wirklichkeit und einer befreiten Wirklichkeit in der Zukunft. Es ist gleichzeitig eine zweipolige Beziehung zwischen einer elenden Wirklichkeit hier und jetzt und einer Wirklichkeit des Lebens in Fülle in der Zukunft. Die Zukunftsvorstellung des anarchistischen Denkens ist vollkommen empirisch. Der Anarchist hofft, daß sich mit der Revolution diese neue Gesellschaft, dieses Leben in Fülle, dieses Glück und diese Freiheit auf der Erde realisieren werden. Letztendlich ist es eine Zweipoligkeit zwischen Leben und Tod, gegenwärtigem Tod und zukünftigem Leben.

Diesbezüglich hat der Anarchist auch seine Zweipoligkeit der Tugenden und Laster, die er in die Begriffe *Stolz* und *Bescheidenheit* faßt. Die Reichen sind nicht bescheiden.

... zu glauben, daß die Reichen sich der Bescheidenheit unterwerfen und die gleiche soziale Position einnehmen wie die Arbeiter, ist eine wirkliche Kinderlei.<sup>29</sup>

In bezug auf den Stolz sagt Flores, daß einerseits das Akzeptieren der

<sup>26</sup> Ebd., S. 53-54.

<sup>27</sup> Ebd., S. 50.

<sup>28</sup> Ebd., S. 54.

<sup>29</sup> Ebd., S. 31.

Gleichheit – alle teilen gemeinschaftlich die soziale Stellung des Arbeiters – die Menschheit in den Stolz und den Ruhm der Erde verwandelt. Andererseits entehrt der Stolz der Herrschenden – d.h. die Ablehnung der Bescheidenheit in der Ablehnung der Gleichheit – auf die gleiche Art und Weise diese Erde, wie es die Bescheidenheit der Beherrschten gegenüber dem Stolz der Reichen tut. Also umfaßt die wirtschaftliche Freiheit, «die schönste aller Freiheiten», eine Bescheidenheit, die die Gleichheit aller Menschen impliziert, und verwandelt die Menschheit in den Stolz der Erde. Im Gegensatz dazu macht der Stolz der Herrschenden, in Komplizenschaft mit der Bescheidenheit der Beherrschten angesichts der Herrschenden, die Bescheidenheit zur Schande der Erde:

... fehlt noch die Inbesitznahme der Wertvollsten aller Freiheiten: jene, die aus der menschlichen Spezies die stolzeste und ruhmvollste auf dieser heuchlerischen Erde macht; bis heute steht sie schändlich da durch den Stolz der Oberen und die Bescheidenheit derjenigen unten.

Die ökonomische Freiheit ist die Basis aller Freiheiten.<sup>30</sup>

Aufgrund dieser zwei zentralen ethischen Begriffe der Bescheidenheit und des Stolzes können wir die Umkehrung erkennen, die das konservative Denken mit dem anarchistischen Denken vorgenommen hat. Was der Anarchist als tugendhafte Bescheidenheit betrachtet, sieht der Konservative als Stolz an: die Gleichheit unter den Menschen. Was der Konservative Bescheidenheit nennt, ist für den Anarchisten der Stolz der Oberen in Komplizenschaft mit der falschen Bescheidenheit der Unteren, die sich vor denen da oben ducken. Für den Anarchisten sind der Stolz und der Ruhm dieser Erde die Anerkennung der Gleichheit und die entsprechende Schaffung der Geschwisterlichkeit, während sie für den Konservativen genau das Gegenteil bedeuten: das Anerkennen der Ungleichheit.

#### **4. Gott und Luzifer: die theologischen Vorstellungen**

Entsprechend ist die Perspektive auf die *Religion*. Ausgehend von der Konzeption von Gegenwart und Zukunft, Tod und Leben entdeckt Flores den Herrn der Hölle in der Gegenwart und die Gottheit in der Zukunft. Der Herr der gegenwärtigen Hölle ist ein Moloch, der unter der Bedrohung durch die Rebellion um sein Leben fürchtet:

<sup>30</sup> Ebd., S. 85.

Gehen wir zum Leben ...

... Von seinem Olymp, erbaut auf den Steinen von Chapultepec, setzt ein Jupiter Preise auf die Köpfe derjenigen aus, die kämpfen; seine alten Hände unterschreiben kannibalische Urteile; seine schändlichen Haare kräuseln sich wie das Fell eines Wolfes, der von Tollwut befallen ist. Entstellt durch sein Alter, klammert sich dieser perverse Alte mit der Hoffnungslosigkeit eines Schiffbrüchigen an das Leben. Er hat das Leben tausender Menschen beendet und kämpft mit gebrochenem Arm mit dem Tod ...

Wenn wir sterben, werden wir als Sonnen sterben: sich verabschiedend mit Licht.<sup>31</sup>

Dieses «Gehen wir zum Leben» ist der Tod des kannibalistischen «Jupiter». Und die, die zum Leben gehen, sind bereit, es zu opfern, damit es Leben gibt. Wenn sie sterben, so «verabschieden sie sich mit Licht».

Aber dieser kannibalistische Jupiter ist nicht nur Jupiter, er ist der «Gott des Kapitals»:

Das Kapital ist der moderne Gott, zu dessen Füßen alle Völker der Erde sich niederwerfen und Staub fressen. Kein anderer Gott hat eine größere Zahl von Gläubigen und wird so universal verehrt und gefürchtet wie das Kapital, und kein Gott hatte je mehr Opfer auf seinem Altar.

Der Gott Kapital hat weder ein Herz, noch kann er hören. Er hat Krallen und Reißzähne. Proletarier, ihr alle seid in den Krallen und Reißzähnen des Kapitals: Das Kapital trinkt euer Blut und erstickt die Zukunft eurer Kinder im Keim.<sup>32</sup>

Dieser Gott des Kapitals, den Flores als Kannibalen und Moloch betrachtet, ist nicht der Herr des Himmels, sondern der Hölle. In Übereinstimmung mit seiner Vorstellung von der Wirklichkeit als unterjochter Wirklichkeit, betrachtet unser Autor die Wirklichkeit als Hölle. Soweit die Gegenwart vom Kapital, das die Sklaverei errichtet, dominiert wird, ist sie die Hölle:

Die Freiheit, die ihr erobert habt, kann nicht effektiv sein, kann euch nichts nützen, wenn ihr nicht die fundamentale Grundlage jeder Freiheit – die wirtschaftliche Freiheit – erobert. Ohne sie ist der Mensch das elende Spielzeug der Räuber in Regierung und Banken, die sich die Menschheit unterworfen haben mit etwas Gewichtigerem als Ketten, mit etwas Schnöderem als dem Zuchthaus; es nennt sich Elend: die Hölle, auf die Erde gebracht durch die Habsucht der Reichen!<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Ebd., S. 9.

<sup>32</sup> Ebd., S. 84-85.

<sup>33</sup> Ebd., S. 87.

Der Gott des Kapitals ist der Herr der Hölle. Hinter dem scheinbaren Gott taucht ein diabolisches Bild auf; und die regierende Hölle ist das gegenwärtige Produkt der Habsucht der Reichen.

Von neuem ist es eine bemerkenswerte Tatsache, daß die konservative Vorstellung der Hölle die genaue Umkehrung der anarchistischen Vorstellung ist. Popper sagt:

Die *Hybris*, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln ...<sup>34</sup>

Das, was für den Konservativen die *Anmaßung* ist, ist die Hoffnung des Anarchisten. Was aus der Sicht des Anarchisten die Habsucht der Reichen ist, ist für den Konservativen die Stütze der offenen Gesellschaft, sein Schlüssel zur Beherrschung der Dämonen. Der Gott des einen ist der Dämon des anderen. Für den Konservativen entsteht die Hölle, wenn der Mensch das Leben anstrebt, das der Anarchist ersehnt. Im Gegensatz dazu dauert für den Anarchisten die Hölle an, wenn sich die Gesellschaft, die der Konservative zu stabilisieren versucht, tatsächlich stabilisiert.

Ist für den Anarchisten nun der Gott des Kapitals der Herr der Hölle, muß er jenen aus der Hölle herausholen, den der Konservative als Herrn der Hölle betrachtet. Aber da vorher der Konservative den Gott des Kapitals in den Himmel gehoben hat, der aber für den Anarchisten der Herr der Hölle ist, wer ist dann der Herr des anarchistischen Himmels, der auch gleichzeitig Herr der konservativen Hölle sein muß? Nun, eben jene Menschen, die rebellieren, um dem Leben entgegenzugehen. Flores sagt uns:

Die Gesichter, die das Elend und der Schmerz entstellt haben, verändern sich; über die ausgetrockneten Wangen fließen keine Tränen mehr, der Gesichtsausdruck wird menschlicher, noch besser: *sie vergöttlichen sich, angespornt durch das Feuer der Rebellion*.<sup>35</sup>

Sie rebellieren gegen jene, die den Rebell kreuzigten:

Die Gottesfürchtigen und «Rechtgläubigen» von heute, die Christus verehren, sind diejenigen, die ihn gestern wegen Rebellion verurteilt und gekreuzigt haben.<sup>36</sup>

Auf diese Weise steigt derjenige zum anarchistischen Himmel auf, der für die Konservativen Herr der Hölle ist:

<sup>34</sup> Popper, *Elend* a.a.O., S. VIII.

<sup>35</sup> Flores Magón, *Antología* a.a.O., S. 9 (Hervorhebung von uns).

<sup>36</sup> *Ebd.*, S. 8.

«Unterwerfung!» ist der Ruf der elendigen Verräter; «Rebellion!» ist der Ruf der Menschen. Luzifer, der Rebell, ist würdiger als der Büttel Gabriel, der Unterwürfige.<sup>37</sup>

Für den Anarchisten wird Luzifer zum Engel des Lichts – ein Licht, dem das Leben entspringt –, zum Herold Gottes. Für den Konservativen dagegen bedeutet der Schrei nach Leben Chaos, also ist Luzifer für ihn konsequenterweise Herr der Hölle.

Flores benutzt hier eine sehr alte christliche Identifizierung. In den ersten Jahrhunderten wandten sich die Christen mit dem Namen Luzifers, des Engels des Lichtes, an Christus. Da Christus als das Licht verstanden wurde, hielt man «Luzifer» oder auch «Engel des Lichts» für einen passenden Beinamen, um sich an Christus zu wenden. Erst mit dem Mittelalter beginnt die Orthodoxie, das Diabolische ebenfalls als Engel des Lichts oder als Luzifer zu bezeichnen. Daraus ergibt sich die aktuelle Doppeldeutigkeit Luzifers: Je nach dem entsprechenden Kontext bedeutet die Benennung Luzifers Christus oder Teufel. So ist in den Texten der österlichen Auferstehungsliturgie der Bezug auf Luzifer ein Bezug auf Christus. Handelt es sich aber um die politische Ordnung und folgt man der konservativen Interpretation, auf die sich Popper stützt, bedeutet der Bezug auf Luzifer, Bezug auf den Teufel zu nehmen. Flores dagegen benutzt die ursprüngliche Bedeutung.

Unter den Anarchisten ist dieser Bezug auf Luzifer gebräuchlich. Zum Beispiel sagt Bakunin:

Das Böse ist die satanische Revolte gegen die göttliche Autorität, eine Revolte, in der wir im Gegenteil den fruchtbaren Keim aller Emanzipationen erblicken. Wie die Böhmisches Brüder im 15. Jahrhundert erkennen sich die sozialistischen Revolutionäre heute an den Worten: «Im Namen dessen, dem man großes Unrecht getan hat».<sup>38</sup>

Das Unrecht, auf das sich Bakunin bezieht, ist jenes, wodurch Luzifer vom Herrn des Himmels, der er im frühen Christentum auch war, zum Herrn der Hölle des konservativen Denkens gemacht worden ist. Durch dieses Unrecht legitimiert sich die Macht des Christentums.

Diese Problematik taucht schon bei Paulus auf:

Denn diese Leute sind Lügenapostel, unehrliche Arbeiter; sie tarnen sich freilich als Apostel Christi. Kein Wunder, denn auch der Satan tarnt sich als En-

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Bakunin, nach Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg 1969, S. 129.



gel des Lichts. Es ist also nicht erstaunlich, wenn sich auch seine Handlanger als Diener der Gerechtigkeit tarnen. Ihr Ende wird ihren Taten entsprechen.<sup>39</sup>

Hier ist Christus der Engel des Lichts oder auch Luzifer. Aber hinter dem Bild Luzifers kann auch der Satan auftauchen, was zu Meinungsverschiedenheiten führt: Das Licht kann das eine oder das andere sein, die Erscheinung Luzifers kann Christus oder Teufel bedeuten. Bis in die jüngste Zeit neigen das Denken des machtvollen Christentums und das konservative Denken dazu, Licht mit Teufel, Luzifer mit Satan zu identifizieren. Wie wir also sehen, entsteht dadurch, daß man Licht und Leben miteinander identifiziert, eine Doppeldeutigkeit. Es wird auch verständlich, warum das konservative Denken die Identität von Luzifer und Satan vorzieht. Wenn dieses Denken die Forderung nach Leben gegenüber dem institutionellen System für Chaos hält, ist in der Tat das Licht in erster Linie als Attribut des Teufels mit seinem ewigen Feuer zu verstehen. Fordert man aber das Leben, muß Luzifer – oder besser gesagt: der Engel des Lichts – im ursprünglichen Sinn mit Christus verbunden werden.

Die Identifikation Luzifers mit Christus taucht noch klarer im zweiten Petrusbrief auf:

Dadurch ist das Wort der Propheten für uns noch sicherer geworden, und ihr tut gut daran, es zu beachten; denn es ist ein Licht, das an einem finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der *Morgenstern* aufgeht in eurem Herzen. (2 Petr 1,19)

Dies ist die übliche Übersetzung, aber sie ist falsch. Der Text spricht nicht von dem «Morgenstern», sondern er spricht von *phosphoros*, d.h. von Luzifer. Korrekt übersetzt lautet der Satz folgendermaßen: «Also wird Luzifer in euren Herzen aufstrahlen.» Dagegen übersetzt die Vulgata manchmal Luzifer mit «Morgenstern», z.B. in Jes 14,12. Es ist richtig, daß sich im Neuen Testament «Morgenstern» häufig auf Christus bezieht, dies ganz besonders in der Apokalypse, wo es am Schluß heißt:

Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids, der strahlende Morgenstern. (Offb 22,16)

Das rechtfertigt aber nicht, Luzifer – in bezug auf Christus – mit «Morgenstern» zu übersetzen. Angesichts des konservativen Gebrauchs des Namens Luzifer ist dies eine unerlaubte Politisierung des Textes. Was auch immer die Intention sein mag, es ist eine Fälschung.

<sup>39</sup> 2 Kor 11,13-15.

Alle Christusbezüge wie Luzifer, Engel des Lichts und Morgenstern identifizieren Christus mit dem Licht, welches kommt, um zu leuchten. Und in dieser Tradition ist Licht das gleiche wie Leben in Fülle:

In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. (Joh 1,4)

Es ist das Leben der Parusie, auf das Bezug genommen wird, der auferstandene Christus, der in der Parusie zurückkehrt und dessen Rückkehr in der Welt vorauswirkt – hier vorauswirkt und sich in der Wiederkehr selbst bestätigt. Die Parusie ist die Konkretisierung der neuen Erde.

Warum aber gibt es dann eine bestimmte christliche Tradition, die Luzifer mit dem Teufel gleichsetzt? Es scheint, daß dies mit dem veränderten Verständnis der paulinischen Körperlichkeit zu erklären ist, das vom Neoplatonismus der Gnosis beeinflusst wurde. Die Vorstellung, der Körper sei Tempel Gottes, ging über in die Sichtweise, das Körperliche sei die Gegenwart des Schlechten in der Welt. Nachdem der Körper einmal für das Schlechte stand, konnte sich die Hoffnung nicht mehr auf eine neue Erde und somit nicht auf die Parusie richten. Der Körper ist nicht mehr Tempel Gottes, sondern Gefängnis der Seele, wie er es in der griechischen Tradition des Platon ist. Hiernach wäre eine neue Erde ein neues Gefängnis; und gleichzeitig wird die Himmelsvorstellung zu einem Ort der Seelen, die von ihrem Körper befreit sind.

Diese veränderte Vorstellung vom Körper beinhaltet zugleich die Verurteilung eines Messianismus, der sich auf eine neue Erde bezieht. Die messianische Forderung des körperlichen Lebens kann jetzt als diabolisch denunziert werden. Das bringt wiederum eine veränderte Vorstellung vom Diabolischen mit sich, worunter jetzt das körperliche Leben und seine Bedürfnisse verstanden werden. Dieser Prozeß setzt eine tiefgreifende Umgestaltung des Christentums in Gang, die es in die Lage versetzt, die Funktion der Machtlegitimierung zu übernehmen. Beispielsweise hält Augustinus die Forderung des Sklaven nach Freiheit für eine Folge der Genußsucht.

Dies erklärt die Abkehr von einer Christusvorstellung als einem Christus der neuen Erde und der Wiederkehr sowie deren Ersetzung durch jene andere Vorstellung, die die Spiritualisierung der Seele und die Ver-teufelung des Körpers leichter möglich macht. Außerdem wird verständlich, warum der Anarchist in seiner Forderung nach Leben – wenn auch mit allegorischen Begriffen – auf eine Identität des Engels des Lichts und Christus zurückgreift.

In dieser Gedankenfolge taucht auch eine bestimmte *Gottesvorstellung* auf. Um dies zu verdeutlichen, nehmen wir eine Aussage von Anatolij Lunacharski, der zwar kein Anarchist, sondern Kommunist und in den

zwanziger Jahren Kulturminister der UdSSR war, der aber viele Verbindungen zur anarchistischen Tradition besaß:

Wenn es einen Gott gibt, ist er das Leben, und die menschliche Spezies ist sein höchster Repräsentant.<sup>40</sup>

Wiederum sehen wir, wie aus einem sozialen Denken eine Gottesvorstellung auftaucht, die als Projektion aus dem theoretischen Kategorienrahmen, den dieses Denken benutzt, abgeleitet ist. Wir haben schon festgestellt, wie Hayek eine Gottesvorstellung aus seinem neoliberalen Rahmen ableitet. Wir erinnern uns:

Nie wußte ich, was das Wort Gott bedeutet ... Und wenn Sie mir Gott als die Wahrheit definieren, in dem Fall bin ich bereit, das Wort Gott zu gebrauchen.<sup>41</sup>

Beide sind Atheisten, und dennoch leiten beide aus ihren unterschiedlichen Kategorienrahmen verschiedene Gottesbilder ab, die völlig mit ihren jeweiligen Kategorienrahmen übereinstimmen. Hayek, der Bürgerliche des vollkommenen Wettbewerbs, kann Gott nur als die Projektion des vollkommenen Wettbewerbs zulassen, als einen Gott, der sogar die Preise in einem solchen Wettbewerb kennt und deshalb die Wahrheit ist. Lunacharski, der Sozialist mit seinem Projekt von einem Leben in Fülle, kann sich Gott nur als das Leben denken. In beiden Fällen erscheint Gott als transzendenter Bezug eines transzendentalen Grenzbegriffs des Kategorienrahmens, mit dem sie jeweils die Gesellschaft interpretieren. In beiden Fällen aber ist Gott das Produkt einer einfachen Projektion. Um es mit Begriffen von Feuerbach auszudrücken: der Mensch schafft einen Gott nach seinem Bilde.

Hat der Mensch in seinem kategorialen Interpretationsrahmen der menschlichen Gesellschaft ein Bild von sich, folgt das abgeleitete Gottesbild einer Projektion dieses Kategorienrahmens, indem es den positiven Grenzbegriff durch eine transzendente Benennung ergänzt. Man muß nicht an Gott glauben, um sagen zu können, wer der «richtige» Gott ist. Denn der Hinweis darauf, wer Gott ist, wird zu einer wissenschaftlichen Aussage, sei es auch nur indirekt. Man kann sagen: Ich glaube nicht an Gott. Sollte es ihn aber doch geben, wird er so oder so sein. Mit dieser Sichtweise ist es nicht notwendig, an Gott zu glauben: Was die Gesellschaft oder der jeweilige Theoretiker verlangt, ist die Interpretation der Gesellschaft in ihren entsprechenden Grenzbegriffen. Ob diese mit religiösen Begriffen ergänzt wird oder nicht, ist völlig sekundär.

<sup>40</sup> Anatolij Lunarcharski, *Religione e Socialismo*. Florenz 1973, S. 87.

<sup>41</sup> Friedrich A. v. Hayek, Interview in «El Mercurio» vom 12. 4. 1981, Santiago/Chile.

Genau deshalb können aber auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kategorienrahmen nicht zwischen den Polen Theismus und Atheismus eingeordnet werden. Eine solche Relation wird im Innern eines jeden Kategorienrahmens und der sich daraus ergebenden ideologischen Richtung produziert. In der Tat gibt es konservative, bürgerliche, anarchistische und sozialistische Theisten und Atheisten, so daß es unmöglich ist, die ideologischen Richtungen nach ihren atheistischen und theistischen Kategorien zu unterscheiden. Jede Richtung hat aufgrund ihres theoretischen Kategorienrahmens eine Position: Existiert Gott, ist es ein so und so gearteter Gott. Aus diesem Grund hat jeder Theoretiker – ob konservativ, bürgerlich, anarchistisch, sozialistisch oder marxistisch – zumindest allegorisch sein Bild von Gott und dem Teufel im Kopf.

## 5. Die direkte Aktion

Die Problematik des anarchistischen Denkens wird klar, wenn man das Konzept vom Übergang von der gegenwärtigen, unterjochten Wirklichkeit zur Zukunft in Freiheit analysiert. Da diese Zukunft eine Zukunft von sozialen Beziehungen ohne jegliche Institutionalisierung und ohne Autorität ist, kann der Anarchist den Übergang zur Zukunft nicht in vermittelnden Begriffen denken; zwischen der Gegenwart und der Zukunft liegt ein Abgrund ohne irgendeine institutionelle Brücke. Die absolute Polarisierung zwischen Herrschenden und Beherrschten reproduziert sich in dieser absoluten Polarisierung zwischen Gegenwart und Zukunft. Daraus ergibt sich, daß es für die Zukunft kein Konstruktionskonzept gibt. Das anarchistische Denken besitzt kein Praxiskonzept. Es setzt vielmehr voraus, daß es eine große *spontane Kraft* gibt, die in den Personen leicht zu mobilisieren ist – eine Kraft, die durch die Institutionen des Eigentums und des Staates, des Kapitals und der Autorität in Ketten gelegt ist. Die Zerschlagung der Ketten des Kapitals und des Staates wird die Spontanität freisetzen und die neue Gesellschaft der Freiheit aufblühen lassen. Entfesselt, werden die Personen sich erheben und jene Spontanität entwickeln, welche sie durch direkte Beziehungen untereinander zu einer Ordnung finden läßt, die ihrer Spontanität entspricht.

Aus dieser Vorstellung folgt, daß im revolutionären Kampf keinelei Zugeständnisse gemacht werden können, da die Ketten zerschlagen werden müssen. Es ergibt sich also der Slogan der «direkten Aktion», die zerstört, damit Neues geboren werden kann.

Compañeros: wacht auf, wacht auf, verstoßene Brüder. Laßt uns der Revolution entgegengehen, wir wollen uns dem Despotismus entgegenstellen; wir

haben die Idee, daß man das Land in der gegenwärtigen Bewegung einnehmen muß und daß der Triumph dieser Bewegung die ökonomische Emanzipation des Proletariats sein soll, *nicht durch das Dekret irgendeiner Regierung, sondern durch die direkte Aktion des Proletariats.*<sup>42</sup>

All das muß mit Gewalt, Blut und Feuer geschehen und nicht durch den Erlaß der Regierenden oder mit Billigung eines Kongresses. Dies ergibt sich aus der Vorstellung, daß keine institutionelle Brücke übrigbleiben darf, damit tatsächlich die Ketten zerschlagen und die freie Spontanität in einer neuen Ordnung erwachen kann, einer Ordnung, die sich nicht institutionalisiert, sondern aus dieser Freiheit spontan geboren wird.

Es ist schon viel Blut geflossen, damit die Eroberungen allen zugute kommen und nicht einer bestimmten sozialen Kaste.<sup>43</sup>

Die direkte Aktion ist ein Akt der Zerstörung, aber eine Zerstörung, die etwas Neuem den Weg bereitet. Bakunin beschreibt sie sogar als kreative Leidenschaft:

Die Leidenschaft der Zerstörung ist eine schöpferische Leidenschaft.<sup>44</sup>

Jedoch wird die Hoffnung auf die Geburt einer neuen Ordnung niemals erfüllt werden. Es gibt anarchistische Revolutionen – wie in Mexiko und partiell in Spanien (1936) –, aber es gibt keine anarchistischen Gesellschaften. Eine anarchistische Revolution kann als siegreiches Handeln gewinnen, sie kann aber keine neue Gesellschaft aufbauen, denn ihr Glaube an die Spontanität verhindert das Eintreten in einen Prozeß des Aufbaus einer Gesellschaft. Selbst wenn jede Schöpfung auf irgendeine Art und Weise auch Zerstörung in sich trägt, so gilt dies nicht für die Umkehrung, d.h. eine Zerstörung beinhaltet nicht grundsätzlich eine Neuschöpfung. Und je mehr zerstört wird, um so schwieriger ist der Aufbau.

Diese Vorstellung der direkten Aktion bringt den Anarchisten in die Nähe der messianischen Chiliasmusbewegungen am Ende des europäischen Mittelalters, eine Nähe, derer sich die Anarchisten selber bewußt sind. Jene Chiliasten bildeten Rebellengruppen mit einer ähnlichen antiinstitutionellen Stoßrichtung, die sich konkret gegen das Privateigentum richtete. Aber genau wie die Anarchisten erlangten auch sie keine praktische Relevanz; selbst wenn sie siegten und an die Macht kamen, schufen sie keine neue Gesellschaft, sondern erwarteten, daß die Ankunft

<sup>42</sup> Flores Magón, *Antología a.a.O.*, S. 32 (Hervorhebung von uns).

<sup>43</sup> Ebd., S. 7.

<sup>44</sup> Bakunin nach Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg 1969, S. 129.

Christi die Erfüllung ihrer Sehnsüchte bringt. Sie hofften, daß das Wort auf einem weißen Pferd kommen möge, um das Reich Zions zu übernehmen, das sie durch ihre Rebellion vorbereitet hatten. Wenn auch die Anarchisten nicht die Ankunft Christi erwarten, so scheint ihre Hoffnung auf den spontanen Ausbruch der Freiheit als Ergebnis der Zerstörung der Institutionalität doch eine säkularisierte Form der messianischen Erwartung zu sein, die keine Verantwortung für die Schaffung einer postrevolutionären Gesellschaft übernimmt. Folglich entwickelt der Anarchismus ein großartiges Bild von Freiheit, besitzt aber keine effektive Art, der sich ihr entgegenstellenden konservativen Bewegung zu antworten.

## **6. Die manichäische Polarisierung: antiutopische Vorstellung und anarchistische Reaktion**

Gegenüber der Volksbewegung, die Gerechtigkeit fordert, beharrt die konservative Bewegung auf den *zentralen Strukturen der Gesellschaft*, die Berger *Gesetz* und Hayek die *allgemeinen Verhaltensregeln* nennt. Diese Strukturen besitzen nicht die Fähigkeit – und suchen sie auch nicht –, jene Forderung nach Gerechtigkeit zu übernehmen, so daß der Konservative in der Konfrontation mit den Volksbewegungen nach der *repressiven Aktion* ruft. Spitzt sich die Konfrontation zu, so bleibt dem Konservativen in seinem Handeln kein anderer Ausweg als die Anwendung von Gewalt, die schließlich in Terror mündet. Der Konservative verändert die Gesellschaft in diesem Prozeß der Konfrontation, wobei die Veränderung zu immer größerer Repression führt. Seine Perspektive ist folglich eine faschistische Perspektive oder ein irgendwie gearteter Polizeistaat. Je strenger er am zentralen Prinzip seiner Gesellschaft festhält, desto manichäistischer ist seine Position und desto stärker die Logik der Anwendung von Gewalt und Macht.

Die Abfolge antiutopischer Vorstellungen, innerhalb derer der Konservative die sozialen Bewegungen des Volkes versteht, ist nicht mehr als die Errichtung eines Trugbildes – eine Projektion, in deren Schatten er die eigene Beschleunigung des Klassenkampfes von oben vorbereitet. Die Abfolge der Schritte hin zum konservativen Terror und zur Transformation der Gesellschaft werden immer stärker auf eine Festung hin interpretiert. Popper sagt:

Institutionen sind wie Festungen, sie müssen nach einem guten Plan entworfen *und* mit einer geeigneten Besatzung versehen sein.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Popper, Elend a.a.O., S. 123 u.ö.

Aus der Sicht des Konservativen geht diese Institutionsfestung legitimerweise zu immer größerer Aggressivität über, um das Gesetz einer Gesellschaft aufrechtzuerhalten, das von den Volksbewegungen und ihren Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit in Frage gestellt wird. Der Konservative – in dem hier gebrauchten Sinn ist der Neoliberale nicht mehr als eine Spezifikation des Konservatismus – kommt so selbstverständlich zum Lobpreis *absoluter Staatsgewalt*. Hayek z.B. formuliert:

Wenn eine Regierung vor dem Abgrund steht und keine bekannten Auswege hat, ist es notwendig, Regeln zu schaffen, die sagen, was gemacht wird und was nicht gemacht wird. Und in dieser Situation ist es praktisch *unvermeidbar*, daß *irgend jemand die absolute Macht besitzt*. Absolute Mächte werden, gerechterweise, gebraucht, um jede absolute Macht in Zukunft zu verhindern oder einzuschränken.<sup>46</sup>

Nun ist die Polarisierung der Macht in der konservativen Abfolge genau umgekehrt zur Abfolge antiutopischer Vorstellungen, die Hayek auf die Volksbewegungen projiziert. Sie beinhaltet folgende drei Etappen: 1) ein festes soziales System, unveränderbar durch die Zeiten (z. B. Bergers *Gesetz* und die *allgemeinen Verhaltensregeln* von Hayek); 2) die Infragestellung des Systems durch das Volk; 3) eine Entfesselung der Aggression gegen das Volk bis hin zur Forderung der absoluten Macht.

Daß der Liberale die absolute Macht beansprucht, um damit zu verhindern, daß es jemals wieder eine absolute Macht geben kann, ist bloß ein Versuch, die uneingeschränkte Macht zu legitimieren. So erhält die absolute Macht, die Mittel zum Zweck ist, ihre uneingeschränkte Legitimation von demjenigen, der davon spricht, es möge nie wieder eine absolute Macht geben. Die Macht des Konservativen wird – wenn auch mit säkularisierten Begriffen – heiliggesprochen. Sie wird zum absoluten Wert, weil die Gesellschaft, die der Konservative verteidigt, das historisch Absolute ist. Die Forderung, es möge nie wieder eine absolute Macht geben, ist ein nicht in Frage zu stellender Wert. Indem der Konservative oder der Neoliberale die geforderte, absolute Macht übernimmt, wird der Macht dieser unbestreitbare Wert übertragen, daß es nie wieder eine absolute Macht geben möge. Andererseits stabilisiert sich die absolute Macht, indem der nicht zu hinterfragende Wert, es möge nie wieder eine absolute Macht geben, verabsolutiert wird. Humanistisch gedacht wird eine absolute Macht verhindert, indem man sie möglichst *heute verhindert*. Nach dieser verdammten Dialektik verhindert man aber die absolute Macht, indem man sie *heute* im Namen ihres zukünftigen Verschwindens *legitimiert*.

<sup>46</sup> Hayek, Interview a.a.O. (Hervorhebung von uns).

Diese verdammte Dialektik ist die Säkularisierung derjenigen christlichen Terminologie, mit der im Mittelalter das Heilige Römische Reich Deutscher Nation begründet wurde. Damals war der absolute Wert die Rettung der Seelen für den in Gott ruhenden ewigen Frieden. Der Staat erhob sich – unterstützt von der Kirche – zum Hüter dieses absoluten Friedens. Damit die größtmögliche Anzahl von Seelen in diesen absoluten Frieden eintreten konnten, mußte der Staat den absoluten Krieg gegen jene führen, die diesen zukünftigen Frieden aller bedrohten. Die Inquisition und die Kreuzzüge waren das Resultat. Heute übernehmen das konservative und auch das liberale Denken dieses formale Schema und begründen es mit säkularen Begriffen. So wie Hayek die absolute Macht damit legitimiert, daß es in Zukunft niemals wieder eine absolute Macht geben darf, haben andere den Krieg mit einer zukünftigen Zeit begründet, in der es – als Ergebnis des Krieges – nie wieder Krieg geben wird. Wieder ist es eine Form der unbeschränkten Rechtfertigung des Krieges. Beide Weltkriege dieses Jahrhunderts waren, ideologisch ausgedrückt, letzte Kriege, damit es nie wieder Kriege gibt.

Mittels dieser verdammten Dialektik werden die transzendentalen Begriffe in absolute Werte verwandelt, in deren Namen alles gerechtfertigt ist. Die Dialektik schließt ein «je schlechter, desto besser» ein. Nachdem wir die verdammte Dialektik analysiert haben, können wir die liberal-konservative Folge vervollständigen, indem wir jetzt ihren antiutopischen Ansatz einbeziehen:

1) Die Festlegung eines determinierten sozialen Systems, in diesem Fall des liberalen Kapitalismus, das durch die Zeit hindurch unveränderbar ist und sich in den allgemeinen Verhaltensregeln des Marktes, wie sie Hayek formuliert, verdichtet. Diese sind der Weg der Annäherung an eine Vorstellung von Vollkommenheit, die in funktionalen Begriffen im Gleichgewichtsmodell (vollkommener Wettbewerb) ausgearbeitet wurde. Sie sind der einzig mögliche Weg einer Annäherung.

2) Die Infragestellung dieses determinierten Systems durch die sozialen Volksproteste. Diese muß innerhalb der Abfolge antiutopischer Vorstellungen gesehen werden: a) die Utopie ist die Aufhebung des Marktes; b) die Aufhebung des Marktes ist unmöglich; c) das Unmögliche wird versucht, und es tut sich der Weg ins Chaos (oder in die Knechtschaft) auf. Der Annäherung an den idealen Wettbewerb steht daher die Annäherung an das Chaos, d.h. an den Tod, entgegen.

3) Man leitet davon den absoluten Wert der Bejahung des bestehenden Systems ab, das sich in den allgemeinen Verhaltensregeln des Marktes als Annäherung an das perfekte Gleichgewicht manifestiert. Leben und Tod stehen einander gegenüber: Die allgemeinen Verhaltensregeln sind das Leben; die sozialen Proteste sind der Tod. Um sich gegen den



Tod zu verteidigen, ist alles erlaubt, es gibt keine Grenzen für das Handeln. Die rechtmäßige absolute Macht wird unter der Bedingung gefordert, daß sie die Macht ist, die für immer die allgemeinen Verhaltensregeln festschreibt. Wenn diese festgeschrieben werden, ist sie die absolute Macht, die sicherstellt, daß es in Zukunft keine absolute Macht mehr geben wird. Sollte es zum Krieg kommen, ist es der absolute Krieg, der garantiert, daß es zukünftig keinen Krieg mehr geben wird. Auf diese Weise wird das Konkurrenzmodell zum absoluten Wert des gesamten sozialen Lebens. So taucht der Totalitarismus des «totalen Marktes» mit seiner Perspektive des «totalen Krieges» als antisubversiver Krieg auf, sei es ein nationaler Krieg oder ein neuer Weltkrieg. Dies ist der Schritt in den heutigen Faschismus oder, anders gesagt: die demokratisch-liberale Form der Übernahme des Faschismus.

Dieses konservative Konzept schafft gleichzeitig mit dem Grenzbegriff einen höchsten Wert, der seine Wertvorstellungen verdeutlicht. Ist der Grenzbegriff das transzendente Konzept, so können wir auch sagen, daß dieser höchste Wert der transzendente Wert dieser spezifisch legitimierten Gesellschaft ist. Er ist vom positiven, transzendentalen Konzept der Gesellschaft abgeleitet. Auf der anderen Seite erscheint, von den antiutopischen Vorstellungen ausgehend, ein negativer Grenzbegriff und ein transzendentales Böses, das als höchstes Böses eine Ableitung des negativen transzendentalen Konzepts ist. Ordnung und Unordnung stehen einander gegenüber und umfassen die gefährdete Wirklichkeit, die der empirische Ausgangspunkt der theoretisch-kategorialen Konstruktion ist. Dem kann man jetzt leicht eine religiöse Argumentationsebene zuordnen, auf der man «Gott» und «Teufel» von den transzendentalen Grenzbegriffen ableitet, um zu mystisch-religiösen, transzendenten Ausdrücken zu gelangen. So verwandeln sich Ordnung und Unordnung in Himmel und Hölle oder ihre Entsprechungen.

Die neoliberale Vorstellung findet auf der Seite der Ordnung ihre entsprechenden Grenzbegriffe im Gleichgewicht des idealen Wettbewerbs. Auf der Seite der Unordnung findet sie sie in der Orientierung an der sozialen Gerechtigkeit, die ins Chaos führt. Die neoliberale Vorstellung ist eindeutig konservativ, wenn es auch ein besonderer Konservatismus ist. Heute pflegt man von einem Neo-Konservatismus zu sprechen, denn analog existieren diese Vorstellungen schon seit dem frühen Liberalismus. Nur der zweite Schritt ist verschieden, weil der Liberalismus keinen Protestbewegungen gegenüberstand, die soziale Gerechtigkeit forderten, sondern einer feudalen Gesellschaft. Innerhalb dieser entstand die neue bürgerliche Gesellschaft, durchdrang die ganze sie umgebende Umwelt und kolonisierte sie.

Der erste Theoretiker, der dies in der ursprünglichen Form entwickel-

te, war Locke, der von dieser Vorstellung auch die absolute Macht ableitete. Es ist die Macht des bürgerlichen Staates, gegen den jedweder Widerstand grundsätzlich unrechtmäßig ist. Wenn der bürgerliche Staat den Krieg gegen die anderen gewinnt, ist dieser Krieg immer gerecht. Im Gegensatz dazu verlieren die anderen immer einen ungerechten Krieg. Locke erklärt, daß der bürgerliche Staat – und die Bürgerlichen – den Verlierer legitimerweise in einen Sklaven für das Leben verwandeln. Es ist eine absolute Macht, damit es keine absoluten Mächte mehr geben wird, denn diese Sklaverei verschwindet nicht, solange es nicht eines Tages den totalen Triumph der Bourgeoisie geben wird.

In etwas abgeänderter Form taucht die liberale Vorstellung in der Französischen Revolution wieder auf. Der erste Schritt ist die Bestätigung der bürgerlichen Gesellschaft; der zweite Schritt ist das, was Saint Just mit dem Begriff der offenen Gesellschaft und ihrer Feinde beschreibt, wenn er sagt: «Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit»; den dritten Schritt bildet die bürgerliche Gesellschaft als absolute Macht mit der Guillotine in der Hand. Als Baboeuf unter der Guillotine stirbt, verteidigt sich die offene Gesellschaft zum ersten Mal gegen die Gleichen und nicht mehr nur gegen die Aristokraten und Bewohner der Kolonien.

Diese sich gegen die «Gleichen» richtende Orientierung wandelt sich im 19. Jahrhundert immer mehr zum Kern liberaler Vorstellung, bis zur heute gültigen konservativen Vorstellung, die – weil sie konservativ-neoliberal ist – eher mit dem Namen *neokonservative Vorstellung* benannt wird. Sie bleibt jakobinisch, aber im Sinne eines Jakobinertums, das sich einseitig gegen die Verteidiger der sozialen Gerechtigkeit richtet. Gegen sie wird das von Saint Just kopierte Motto Poppers benutzt: «Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit». Diese Feinde der Freiheit werden heute mit den Begriffen antiutopischer Vorstellungen als Feinde einer offenen Gesellschaft beschrieben, die wiederum die bürgerliche Gesellschaft ist. Die absolute Macht ist heute jene, die wir in den von Hayek entwickelten Begriffen gesehen haben.<sup>47</sup>

Der Anarchismus entsteht in Konfrontation zum liberal-konservativen System, welches ein System der absoluten Polarisierung und daher manichäisch ist. Dieses erkennt nichts anderes an als das zentrale Prinzip seiner Gesellschaftsorganisation – Vertragsfreiheit und Freiheit des Privateigentums – oder eben die absolute Unrechtmäßigkeit des Chaos auf der Seite seiner Gegner. In dieser Gesellschaft entsteht der Anarchismus.

<sup>47</sup> Vgl. Popper: «Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die *Unduldsamen nicht zu dulden.*» Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. UTB, München 1957. Bd. 1, S. 359.

Er entwickelt sein neues und faszinierendes Bild von Freiheit. Aber mit der Zurückweisung eines institutionalisierten Übergangs zu einer neuen Gesellschaft und mit dem Beharren auf der direkten Aktion erreicht er nur die Umkehrung der Polarisierung und des Manichäismus der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die er sich eigentlich richtet. Auf diese Weise erscheint die anarchistische Gewalt als genau entgegengesetzt zur Gewalt des bestehenden Systems, gegen das der Anarchist rebelliert.

Beide Positionen sind nicht aufrechtzuerhalten. In dem Maße, in dem sich das kapitalistische System verschließt und in eine Festung verwandelt, welche die Polizeirepression dort einsetzt, wo sie zur Befriedigung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung nicht in der Lage ist, verliert jenes seine Legitimation, selbst wenn es militärische und polizeiliche Macht besitzt. Andererseits: je stärker von der direkten Aktion ein Übergang zu einer neuen Gesellschaft erwartet wird, desto eher wird die polizeiliche und repressive Reaktion des Systems verstärkt werden. Ohne Zweifel trägt jede anarchistische Rebellion – selbst wenn sie siegt – den Keim von Zerstörung in sich; das gleiche gilt aber auch für das in eine Festung verwandelte kapitalistische System. Es trägt den Keim einer tiefen und gefährlichen Gewalt in sich, schließlich sogar die Tendenz zu einer faschistischen Gewalt nach dem Motto: «Es lebe der Tod!» Es ist die direkte Aktion der dominierenden Klassen, um die vergangene Gesellschaft – vielleicht nach einem Atomkrieg – aus der Asche wiedererstehen zu lassen.

Die Gegenforderung des Anarchismus ist die Rückgewinnung der Freiheit. Die anarchistische Freiheit ist ein Sich-Befreien von Besitz und Staat und nicht freier Besitz und freier Staat; es ist die Freiheit im Sinne von Spontanität, während Besitz und Staat als Unterdrückung von Spontanität betrachtet werden.

## **7. Die Anarchie als transzendentaler Begriff**

In letzter Instanz ist die anarchistische Freiheit nicht nur gegen Privatbesitz, sondern ebenso sehr gegen sozialistischen Besitz. Tatsächlich negiert sie nicht nur den bürgerlichen Staat; sie lehnt auch den sozialistischen Staat ab. Wird von gemeinschaftlichem Besitz gesprochen, ist nicht vom sozialistischen Besitz im Sinne bestehender sozialistischer Gesellschaften die Rede. Der anarchistische, gemeinschaftliche Besitz impliziert die totale Flexibilität der Beziehungen zu den Objekten; es ist in der Tat ein Besitz aller, zu dem alle Zugang haben. Der Anarchismus lehnt am Privatbesitz nicht nur seinen persönlichen, sondern – generell – auch seinen eigentümlichen Charakter ab. Ist der sozialistische Besitz auch kein Pri-

vatbesitz, so ist er doch Eigentum. Der Zugang zu diesem Besitz und sein Genuß ist durch marktähnliche Regeln organisiert, so daß jeder, der sich ohne Erlaubnis Zugang zu diesem Besitz verschafft, als Dieb bezeichnet wird. Der Anarchist rebelliert gegen jede Unterdrückung des spontanen Zugangs.

Die anarchistische Freiheit ist eine Wunschvorstellung, aber deshalb ist sie nicht willkürlich. Sie ist eine Wunschvorstellung der Vollkommenheit, nicht von einer Institution ausgehend, sondern ausgehend vom konkreten Leben des Menschen, der durch seine Arbeit seine Bedürfnisse befriedigt. Die Art, diese Arbeit auszuführen, die Bedürfnisse zu fühlen und zu ihrer Befriedigung zu gelangen, wird vom Anarchisten in Begriffen eines unendlichen Fortschritts gedacht. Er denkt sich diesen Austauschprozeß mit der Natur mit immer geringer werdenden Schwierigkeiten, um schließlich über einen unendlichen Fortschritt der Abstraktion zur vollkommenen Spontanität zu gelangen. Alles soll Freiheit sein, und die Bedürfnisse sollen in Form freier Spontanität befriedigt werden; dies ist die definitive Wunschvorstellung von anarchistischer Freiheit. Daher erscheint in einem solchen unendlichen Fortschritt jede Institution – ob Marktbeziehung, Gesetze, Staat, Planung oder jede Art von Besitzverhältnissen – als Beschränkung und Unterdrückung der freien Spontanität. Im unendlichen Fortschritt des Austausches des Menschen mit der Natur verschwindet deshalb jede Institution, und es entsteht die spontane Freiheit vom Leben in Fülle, ohne jegliche Unterdrückung.

Aber in der anarchistischen Vorstellung ist die völlige Freiheit nicht, wie Hobbes es sehen würde, ein Krieg aller gegen alle. Sich zu befreien, dies bedeutet, eine Ordnung zu schaffen, die keine Institution benötigt; es ist die spontane Ordnung des anarchistischen Denkens. Man stellt sich die Wirklichkeit derart vor, daß jeder, seiner freien Spontanität folgend, spontan eine Ordnung realisiert, die zu den Handlungen aller anderen komplementär ist. Es ist die Verwirklichung dessen, was Kant ironisch die «schöne Harmonie» nannte: Welch schönste Harmonie, was er will, will auch sie. Die Dinge geraten nicht mehr gegeneinander. Anarchistische Freiheit ist die Freiheit eines jeden, zu wählen, was er will. Indem er dies, ohne Lenkung durch Markt oder staatliche Gesetze und Planungen, tut, können alle alles spontan und gemeinsam tun. Man ißt, was schmeckt, hat eine befriedigende Arbeit und arbeitet so lange, wie es einem gut erscheint. Man schläft, wenn man müde ist, und man sagt in der Zeitung in aller Freiheit die Meinung, die man von den Dingen hat. Niemand verbietet jemandem etwas, aber es fehlt auch niemandem etwas. Man lebt, wo es einem am besten gefällt, und findet auch die Arbeit, die einem gefällt, und man kann seine Bedürfnisse nach seinem persönlichen Geschmack befriedigen. Man geht spazieren, wenn man will, und alle Wäl-

der stehen einem zur Verfügung. Indem jeder arbeitet, wie es ihm gefällt, ermöglicht die Ordnung, daß die Güter nach den Bedürfnissen und in ausreichender Menge für jeden geschaffen werden. Dies alles ist der anarchistische Traum, der tatsächlich der höchste Traum der menschlichen Freiheit ist. Es ist keine willkürliche Wunschvorstellung und auch kein aus dem Ärmel gezogenes Schlaraffenland. Es ist die konkrete Wirklichkeit des konkreten Menschen, die durch einen absolut rigorosen, unendlichen Fortschritt zur Fülle führt.

Es ist die Gesellschaft des Lebens, im Gegensatz zur Gesellschaft des Habens. In der Gesellschaft des Habens stehen die Dinge nur zur Disposition jedes einzelnen. Es gibt jene, die sie haben, und diese sind die Autoritäten, die Erlaubnis erteilen oder auch nicht. Da aber die Menschen Bedürfnisse haben, müssen sie einen Zugang zu den Dingen haben; jedoch kann der, der sie hat, den Zugang konditionieren. Es sind nicht die Vorlieben, die das Leben ermöglichen, sondern es sind die Bedürfnisse, und diese erzwingen die ständige Verletzung der ursprünglichen Spontantität. Angesichts der Bedürfnisse muß man dort arbeiten, wo man arbeiten kann, um die Bedürfnisse zu befriedigen. Höchstens zufällig fällt nun aber dieses «wo man arbeiten kann» mit dem «wo man arbeiten möchte» zusammen. Man kann nicht essen, was einem schmeckt, sondern man muß den Geschmack dem Erreichbaren unterwerfen. Will jemand seine Meinung in der Zeitung zum Ausdruck bringen, kann er nicht sagen, was ihm gefällt, sondern was akzeptiert wird. Man kann auch nicht leben, wo man möchte, sondern muß sich dort einrichten, wo dies zugelassen wird. Vielleicht darf jemand einen Ort nicht verlassen, und vielleicht darf jemand anderer nicht überall einreisen, auf jeden Fall ist nicht der spontane Wunsch der Wegweiser.

Ist die Spontantität verloren, richtet man sich mit dem Möglichen ein. Wer nicht kann, was er will, kann wollen, was er kann. Nachdem die Spontantität verletzt ist, geht es nur noch um Vorlieben des Konsumenten. So verhindert die «Gesellschaft des Habens» die freie Spontantität der imaginären, anarchistischen «Gesellschaft des Lebens». Die Einrichtung von Institutionen verletzt und verhindert jedes spontane Leben.

Das anarchistische Denken entwickelt dieses Bild von Freiheit. Durch seine Größe hat es alles nachfolgende Denken geprägt. Vielleicht kann man sich keine größere Freiheit für den Menschen denken als die anarchistische Freiheit. Die Grenzbegriffe der vollkommenen Institution wirken neben der anarchistischen Freiheit düster. Trotzdem ist die anarchistische Freiheit kein empirisches Konzept, das in der Reichweite menschlicher Praxis liegt. Es ist eine transzendente Freiheit und keine empirische, obwohl die anarchistischen Denker sie als Aktionslogan, als empirisches Ziel entwickeln. Daher stellen sie dieses auch nicht mit je-

ner Radikalität vor, wie wir es jetzt dargestellt haben. Wenn sie diese Vorstellung entwickeln – gemeinsame Arbeit in spontaner Koordination, Abschaffung der Marktbeziehungen, Abschaffung aller Gesetze einschließlich des Wertgesetzes, Abschaffung des Staates usw. –, muß ihre Darstellung Ausnahmen vorsehen, die es aufgrund der Tatsache gibt, daß sie die Anarchie als empirisches Ziel denken. So macht Flores, als er die Idee der gemeinsamen Arbeit entwickelt, folgende Einschränkung:

Jeder einzelne *kann sich* natürlich, wenn er es wünscht, *ein Stückchen* reservieren, um es nach seinen Wünschen und Neigungen produktiv zu nutzen: darauf sein Haus bauen, einen Garten haben; aber das Übrige muß für alle anderen gemeinsam sein, wenn man weniger arbeiten und mehr produzieren will.<sup>48</sup>

Die Vorlieben und Neigungen scheinen hier im Gegensatz zur gemeinsamen Arbeit zu stehen und nicht miteinander koordiniert zu sein. Eine andere Ausnahme taucht auf, wenn der gleiche Autor festhält, daß die Verbrechen gegen Personen verschwinden werden, wenn die wirtschaftliche Freiheit gesichert ist:

Nein, man braucht ein Leben ohne Regierung nicht zu fürchten; wir müssen es mit aller Kraft unserer Herzen herbeisehnen. Sicher wird es einige Individuen mit unsozialen Einstellungen geben; aber die Wissenschaft wird sich um sie kümmern, weil sie krank sind; denn diese armen Personen sind Opfer von Vererbung, von erblichen Krankheiten, angeborenen Neigungen zum Fieber der Ungerechtigkeit und zu Mitteln der Brutalität.<sup>49</sup>

Es handelt sich um Zugeständnisse an den angestrebten, empirischen Charakter des anarchistischen Ziels. Trotzdem ist die anarchistische Wunschvorstellung in ihren schon erwähnten grundlegenden Behauptungen nicht wirklich empirisch, sondern transzendental.

Theoretisch erscheint das anarchistische Denken nie in sehr ausgearbeiteten Begriffen. Es ist ein höchst volkstümliches Denken, das eher in Reden und Volksbewegungen propagiert wird als in Ausarbeitungen großer Theorien. Auch die anarchistischen Bücher sind in einem Geist geschrieben, der Emotionen erzeugen und mit Enthusiasmus anstecken soll. Es sind «heiße» Bücher, die versuchen, die gesamte Menschheit für ihr neues Schicksal zu begeistern.

Im Gegensatz dazu sind die Grenzbegriffe der aktuellen, vollkommenen Institution trocken, äußerst formalistisch. Sie enthalten immer irgendeine Reflexion über die grundlegenden Voraussetzungen, unter de-

<sup>48</sup> Flores Magón, *Antología* a.a.O., S. 33.

<sup>49</sup> Ebd., S. 54.

nen diese Grenzbegriffe realisierbar sind. Ohne Zweifel ist das Modell des vollkommenen Wettbewerbs der im Hinblick auf seine Stichhaltigkeit und seine Konsistenz meistdiskutierte Grenzbegriff. Das Modell der vollkommenen Planung befindet sich in einer analogen theoretischen Entwicklung. In deren Voraussetzungen tauchen aber auf die eine oder andere Art immer auch diejenigen des vollkommenen Wissens und der unendlichen Reaktionsgeschwindigkeit der Faktoren auf.

Ein theoretisches Modell des Anarchismus gibt es dagegen nicht und wird es wahrscheinlich auch nie geben. Modelle werden in der Regel erarbeitet, um einer Wirtschaftsführung etwas entgegenzusetzen oder, wie im Fall des Planungsmodells, wirtschaftliche Planungstechniken zu erarbeiten. Ein antiinstitutionelles Denken kann solche Techniken nicht entwickeln, somit auch keine entsprechenden Modelle entwerfen. Wenn man aber nach den Realisierungsvoraussetzungen der Anarchie fragt, wird die Antwort genau darin bestehen, daß auf die Unzulänglichkeit in bezug auf die grundlegenden Voraussetzungen eines jeden Modells der vollkommenen Institution, d.h. vollkommenes Wissen und unendliche Reaktionsgeschwindigkeit der Faktoren, verwiesen wird.

Trotzdem gibt es einen tiefgreifenden Unterschied. Die Grenzbegriffe der perfekten Institution führen immer zum schon aufgezeigten Widerspruch, daß die Institution, wenn sie in ihrer Vollkommenheit gedacht wird, selbst *verschwindet*. Im vollkommenen Wettbewerb gibt es keinen wirklichen Wettbewerb mehr; eine vollkommene Legitimation benötigt keine soziale Legitimation; bei völliger Beachtung der Gesetze wird ein reales Rechtssystem überflüssig. Im Fall der Anarchie gibt es nichts dergleichen. Wird der Austausch des Menschen mit der Natur in Begriffen der Vollkommenheit gedacht, wird weder explizit noch implizit von der menschlichen Wirklichkeit abstrahiert. Eine unvollkommene Wirklichkeit ist jetzt vollkommen, aber es taucht nicht jener implizite Widerspruch auf, den wir in allen Fällen der Konzeptualisierung der Institution in Vollkommenheitsbegriffen finden. Auf jeden Fall hat die Anarchie, obwohl sie ein transzendentes Konzept ist, die spätere Entwicklung des sozialen Denkens tief beeinflußt. Dieser Einfluß wird in denjenigen Konzeptionen deutlich, die das anarchistische Denken der Kritik und Überarbeitung unterziehen. Diese Kritik und die sich daraus ergebenden Konsequenzen haben das Problem der direkten Aktion und das Fehlen institutioneller Vermittlungen für einen Übergang von einer unterjochten, gegenwärtigen Wirklichkeit zu einer zukünftigen Freiheit beseitigt. Es war Marx, der zum ersten Mal diese Kritik durchführte und somit die Möglichkeit schuf, eine zukünftige Gesellschaft aufzubauen, die die Anarchisten als Ergebnis der freien Spontanität, entstanden aus der Zerstörung der vorhergehenden Gesellschaft, nur erhofften.

## Viertes Kapitel:

---

# Der kategoriale Rahmen des sowjetischen Denkens

### 1. Der sozialistische Staat im Übergang

Die anarchistische Idee als Freiheitsidee hatte so großen Einfluß auf das aktuelle soziale Denken, daß sie in jeder seiner Formen ihre Spuren hinterließ. Auf der einen Seite entdecken wir ihre Spuren im faschistischen und neoliberalen Denken. Besonders der italienische Faschismus zeigt Einflüsse der feierlichen Schwärmerei von der direkten Aktion, wie sie in der Mystik des Generalstreiks zu finden ist, die von Georges Sorel ausgearbeitet wurde. Im neoliberalen Denken besitzt das anarchistische Denken in dem Maße Einfluß, als die Neoliberalen der siebziger Jahre mit dem Begriff eines Kapitalismus ohne Staat einen «radikalen Kapitalismus» formulierten, dem die entsprechenden Autoren – insbesondere David Friedman und Robert Nozick – den Namen *Anarchie* gaben.

Es handelt sich nicht um eine Strömung, die neben der neoliberalen Strömung herläuft, sondern sie ist vielmehr deren Radikalisierung. So jedenfalls kündigt Hayek die wichtigste Veröffentlichung von Nozick an. Wenn auch die Konzepte des anarchistischen Denkens im neoliberalen Denken radikal verändert wurden, so stützen sich die neoliberalen Autoren doch in einer Reihe von Gedanken auf das klassische anarchistische Denken des 19. Jahrhunderts.

Ein ebenso starker anarchistischer Einfluß – aber den anarchistischen Klassikern sehr viel getreuer – zeigte sich in den Studentenbewegungen der sechziger Jahre, die im Pariser Mai 1968 gipfelten. Die wichtigste Linie, in der das anarchistische Denken fortgesetzt wurde, ist jedoch die marxistische Tradition. Marx ist vom anarchistischen Gedanken tief beeindruckt, besonders von der französischen Tradition – Proudhon und Louis Blanc –, aber auch von Bakunin. Wenn Marx sich auf den Kommunismus oder die «Vereinigung freier Produzenten» bezieht, tut er dies mit den gleichen Begriffen, mit denen die Anarchisten sich auf die Freiheit oder die Anarchie beziehen. Diese Übereinstimmung finden wir sogar noch bei Lenin, wenn er in «Der Staat und die Revolution» auf einer Identität von kommunistischem und anarchistischem Freiheitsziel besteht.



Trotz dieser Identität gibt es aber einen grundlegenden und bemerkenswerten Unterschied. Er liegt in der Tatsache, daß das anarchistische Denken keine Notwendigkeit einer institutionellen Vermittlung zwischen der gegenwärtigen revolutionären Aktion und der Freiheit in einer zukünftigen, neuen Gesellschaft sieht. Im Gegensatz dazu konzentriert sich die marxistische Analyse auf die Problematik dieser Vermittlung. Folglich ist es ein eher theoretisches Denken, im Unterschied zum anarchistischen, das intuitiv auf die unmittelbare Durchsetzung der Volksmobilisierung zur Realisierung einer Revolution setzt.

Das marxistische Denken erarbeitet theoretische Kategorien einer Vorstellung von gesellschaftlicher Revolution und stößt damit tief in die institutionelle Vermittlung zwischen der gegenwärtigen revolutionären Aktion und der Errichtung einer zukünftigen Gesellschaft vor. Marx denkt diese Vermittlung von der politischen Macht, d.h. vom Staat aus. Nach ihm ist es nicht die unmittelbare Spontanität des Proletariats, die zur wiederum spontanen Ordnung der Freiheit führt, sondern vielmehr eine bewußte und gelenkte Aktion zur Schaffung einer neuen Gesellschaft. Nur sie kann politische Macht erreichen. Hiermit verändert er sowohl die Revolutionstheorie als auch den Übergang zur neuen Gesellschaft.

Aus marxistischer Sicht ist die Revolution nicht nur die bloße Zerstörung des Staates, sondern die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat, das dann die staatlich-institutionelle Macht übernimmt. Zwischen der kapitalistischen und der sozialistischen Gesellschaft gibt es also eine institutionelle Brücke, welche eben der Staat darstellt, der in der Revolution der Bourgeoisie durch das Proletariat abgenommen wird. Bei Marx ist die Revolution nicht – wie im anarchistischen Denken – ein Akt der Zerstörung jeglichen Staates; ihr entspringt vielmehr ein neuer Staat.

Dennoch ist für Marx auch die politische Machtergreifung durch das Proletariat noch nicht der Übergang zu einer neuen Gesellschaft. Er entwickelt eine Übergangstheorie, welche die anarchistische Hoffnung auf die Spontanität als einzigen Motor des Übergangs ersetzt. Nach Marx bewirken die Aktivitäten des Proletariats, wenn es den Staat in seine Gewalt nimmt, durch die entsprechende Veränderung der politischen Macht diesen Übergang. Nur der proletarische Staat kann den Wechsel des wirtschaftlichen Systems herbeiführen, den der Anarchist von der Spontanität erhofft. Dieser Wechsel bezieht sich sowohl auf das Eigentumssystem, als auch auf jegliche Organisation der Arbeit. Der proletarische Staat muß die gesellschaftliche Arbeitsteilung neu organisieren. Darunter wird eine solche Arbeitsorganisation verstanden, die von allen gemeinsam gestaltet wird und die die Früchte der Arbeit nach Bedürfnissen verteilt. Für Marx impliziert dies die Abschaffung des Privateigen-

tums und des gesamten Wirtschaftssystems des Warenaustauschs und besonders die Abschaffung des Geldes. So erreicht die politische Aktion des proletarischen Staates jene wirtschaftliche Freiheit, von der der Anarchist Flores Magón sprach.

Nach marxistischem Denken ermöglicht später die gesicherte wirtschaftliche Freiheit die eigentliche Abschaffung des Staates. Indem der Staat die gesellschaftliche Arbeitsteilung im Sinne jener wirtschaftlichen Freiheit verändert, vollzieht er seine letzte Handlung und verliert somit seine Daseinsberechtigung. Ist der Staat überholt, «verschwindet» er. Es entsteht der Kommunismus, der sich als die Wirklichkeit herausstellt, die die Anarchisten als Anarchie erträumen.

Diese Marxschen Gedanken führten zu einem frontalen Zusammenprall mit den Anarchisten, die in seinen Überlegungen eine neue Festigung des Staates sahen. Dies war ein Streitpunkt mit Bakunin, der zum Bruch der Ersten Internationalen führte. Bakunin vertrat den Standpunkt, daß der Staat, wenn er einmal die Macht zur Transformation der sozialen Struktur erreicht hat, nicht verändert, sondern gestärkt wird. Es entsteht nur eine anders organisierte Gesellschaft mit Herrschenden und Beherrschten, niemals aber der Kommunismus oder die Anarchie.

Trotzdem erhielt das marxistische Denken Einfluß auf die sozialistischen revolutionären Bewegungen. Die Gründe sind verständlich. Das marxistische Denken ist das einzige, das tatsächlich eine erfolgreiche Revolution lenken kann. Wenn die anarchistische Strategie auf die Eroberung der politischen Macht verzichtet, verzichtet sie auf den Sieg der Revolution. Je mehr Organisationserfahrungen die Arbeiterbewegung sammelte, desto überzeugter wurde sie, daß die anarchistische Spontaneität ein schöner Mythos ist, aber immer ein Mythos bleibt. Sie kann die kapitalistische Gesellschaft untergraben, diese aber niemals überwinden.

Dennoch ist Bakunins Kritik nicht einfach falsch. Denn in der Tat neigte in der sozialistischen Gesellschaft der Staat, der nach den ersten erfolgreichen Revolutionen entstanden war, nicht zur Auflösung, sondern zur Festigung seiner Macht – aber nicht aus den Gründen, die Bakunin dargelegt hatte. Die Macht wurde nicht gestärkt, weil die politischen Führer, einmal an die Macht gekommen, zu Verrätern wurden, sondern aus Gründen, die der Machtausübung selbst immanent sind. Da die Anarchie jenseits guter oder schlechter Absichten ihrer Führer nicht machbar war, mußte sich der Staat als politische Macht durchsetzen.

Als nun die erste sozialistische Gesellschaft entsteht, konstituiert sich der Staat in einer langfristigen Weise, obwohl tatsächlich vom Staat aus die gesamte wirtschaftliche Organisation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und mit ihr das gesamte Eigentumssystem umgewandelt wurde. Diese Umformung der Eigentumsverhältnisse geschieht durch die Erset-

zung des Privateigentums durch das sozialistische Eigentum und durch die Einrichtung eines zentralen Planungssystems, das eine Festlegung der wichtigsten Zielsetzungen des Wirtschaftsverlaufs sichert, so wie es nach den Jahren 1928/29 in der Sowjetunion geschah.

Dennoch ist dieses System der Planung sehr verschieden von dem, was Marx sich vorgestellt hatte. Marx dachte an eine Organisation freier Produzenten, die die Planung koordinieren würden und die wegen dieser Planung auf den Gebrauch von Wirtschaftsbeziehungen verzichten könnten, indem sie sowohl die Arbeit als auch den Konsum untereinander teilen.

Im Gegensatz dazu erscheint die sozialistische Planung in einer völlig anderen Art. Obwohl sie ein viel detaillierteres und bürokratisierteres, allgemeines Planungssystem entwickelte, als Marx es vorgesehen hatte, zeigte es sich in keinster Weise fähig, weder die Warenwirtschaft noch den Gebrauch des Geldes abzuschaffen. Die Entwicklung der sozialistischen Planung führte im Gegenteil zu einer immer stärkeren Entwicklung eben von Warenbeziehungen. Dies geschah nicht nur in der Sowjetunion, sondern wiederholte sich später auch in den neuen sozialistischen Gesellschaften. Alle besitzen später eine höher entwickelte Warenwirtschaft, als sie diese zum Zeitpunkt der sozialistischen Revolution besaßen – und das, obwohl große Planungssysteme entstanden sind. Offensichtlich funktioniert einiges in der von Marx gemachten Analyse der Warenbeziehungen und der Gründe für den Geldgebrauch nicht.

## **2. Die Theorie der vollkommenen Wirtschaftsplanung und die neoliberale Kritik**

Im Mittelpunkt der neoliberalen Sozialismuskritik steht die Behauptung, daß eine moderne Wirtschaft nicht organisiert werden kann, ohne auf Warenbeziehungen zurückzugreifen. Daher erscheint es mir notwendig, die Problematik von der neoliberalen Kritik aus zu entwickeln. Diese geht davon aus, daß eine Wirtschaft ohne Warenbeziehungen unmöglich ist, und kommt so in ihrer Analyse des Sozialismus zu einer antiutopischen Vorstellung.

Wir werden nun die Analyse betrachten, die die neoliberale Theorie von der Planwirtschaft erstellt. Sie nähert sich der Problematik der Planung theoretisch über die Vorstellung der zentral geplanten Wirtschaft, die mit der Marktwirtschaft – oder wie W. Eucken sagt, der dezentralen Planwirtschaft – verglichen wird. Dieses Konzept einer zentral geplanten Wirtschaft wird als eine Planwirtschaft ohne Warenbeziehungen oder Marktindikatoren verstanden, so daß also das Konzept einer derartigen

Planwirtschaft den Markt ersetzt. Wenn die zentralistische Planwirtschaft mit der Marktwirtschaft verglichen wird, vergleicht man Plan und Markt oder Plan und Marktbeziehungen. Beide Pole werden ausschließlich benutzt: entweder Plan oder Markt! Dies entspricht dem ersten Ansatz, mit dem der Sozialismus im 19. Jahrhundert eine Alternative zum Kapitalismus entwickeln wollte. Dessen Vorstellungen sind von Grund auf anti-merkantil und stellen die sozialistische Gesellschaft tatsächlich als eine Gesellschaft ohne Warenbeziehungen dar.

Die neoklassische These, wie sie von Hayek verstanden wird, argumentiert nun, daß eine solche Planung einen derartigen Wissensgrad voraussetzt (in letzter Instanz setzt sie ein vollkommenes Wissen voraus), den ein Planer nie erreichen kann. Hat er dieses Wissen aber nicht, besitzt der Planer keine vernünftigen Maßstäbe für sein Handeln, so daß die Planung unmöglich ist. In diesem Sinne spricht Hayek von der

... Unmöglichkeit einer rationalen Wirtschaftsrechnung in einer zentral gelenkten Wirtschaft, in der es Preise notwendig nicht geben kann.<sup>1</sup>

Ergebnis einer Wirtschaft ohne Geld ist das Chaos und es ist unmöglich, sie einzuführen. Ein solcher Versuch muß mißlingen, sobald er unternommen wird.

Dieselbe These wendet Hayek für die Erklärung einer historischen Tatsache an, d.h. in bezug auf die Erfahrungen der ersten Etappe des Sozialismus in der Sowjetunion. Den von 1917 bis 1921 gemachten Erfahrungen gibt er den Namen «Kriegskommunismus». In dieser Epoche versuchten die sowjetischen Bolschewiken, zur Naturalwirtschaft überzugehen. Mit der Politik der NEP (der von Lenin eingeführten Neuen Wirtschaftspolitik) kehrten sie 1921 jedoch zur Marktwirtschaft zurück.

Der Zusammenbruch des «Kriegskommunismus» ereignete sich aus genau den Gründen, die Professor von Mises und Professor Brutzkus vorausgesehen haben, nämlich wegen der Unmöglichkeit einer rationalen Wirtschaftsrechnung in einer geldlosen Wirtschaft.<sup>2</sup>

Der Versuch, zu einer Wirtschaft ohne Geld überzugehen, erklärt teilweise den Kollaps am Ende des russischen Bürgerkriegs und führte mit der NEP zur Schaffung einer neuen sozialistischen Wirtschaft mit Warencharakter, d.h. auf der Basis von Geldgebrauch und Preisen.

Mises und Brutzkus – sowie mit einer wesentlich raffinierteren Analyse auch Max Weber – hatten einen solchen Kollaps prognostiziert.

<sup>1</sup> Hayek, Individualismus a.a.O., S. 188.

<sup>2</sup> Ebd., S. 196.

Dennoch haben sie das Wichtigste nicht vorausgesehen, nämlich die Tatsache, daß die sozialistische Gesellschaft bei ihrem Aufbau die Warenbeziehungen zur wesentlichen Grundlage ihres Wirtschaftskalküls machen würde. Von diesem Zeitpunkt an haben die sozialistischen Wirtschaften nie wieder versucht, das Geld abzuschaffen, vielmehr errichteten sie Planungssysteme, deren Möglichkeit den Gebrauch von Geld und Preisen voraussetzt.

Hayek bemüht sich nicht einmal, diese Fakten zu interpretieren. Tatsächlich wurde während des Kriegskommunismus in der Sowjetunion der Versuch unternommen, etwas Unmögliches zu erreichen. Da man versuchte, eine unmögliche Wirtschaft ohne Geld zu errichten, kam es zum Kollaps. Angesichts des Kollapses reagierte man entsprechend: Man versuchte, das sozialistische System möglich zu machen, indem man die Warenbeziehungen als *unvermeidliches* Element der sozialistischen Gesellschaft anerkannte. Es kam nicht zum Chaos und auch nicht zu jener Zerstörung einer Zivilisation, wie sie noch «kein Verstand entworfen hat»<sup>3</sup>, wie Hayek für solche Fälle gewöhnlich androht. Die antiutopischen Vorstellungen von Hayek und Popper bewahrheiteten sich nicht, da mit dem Versuch, das Unmögliches zu erreichen, der Mensch sich bewußt wird, was möglich *ist*. Im voraus weiß man nie, was möglich ist. Erst indem man es ausprobiert, erfährt man es, und die sozialistischen Gesellschaften kamen zu der Erkenntnis, daß der Sozialismus nur möglich ist, wenn er auf Warenbeziehungen errichtet wird, d.h. auf Geld und Preisen. Die sowjetische Sprachregelung bezieht sich auf diese Tatsache, indem sie von der «Anerkennung des Wertgesetzes» innerhalb des Sozialismus spricht und die sozialistische Planung im Sinne einer «bewußten Kontrolle des Wertgesetzes» interpretiert. Alle heutigen sozialistischen Gesellschaften vertreten ähnliche Thesen. Dieser neue Wirtschaftstyp entstand genau aufgrund der Tatsache, daß man sich auf die Verwirklichung einer neuen Gesellschaft einließ, ohne die Theorien von Mises, Brutzkus und Weber zu berücksichtigen. Hätte man ihnen Beachtung geschenkt, gäbe es heute nicht ein einziges sozialistisches Land, denn die Wissenschaftler sahen diesen entscheidenden Punkt nicht voraus.

Genau die Tatsache, die Hayek zitiert, um seine antiutopischen Vorstellungen zu beweisen, bedeutet das Gegenteil von dem, was er davon abzuleiten gedenkt. Das Bestreben, das Unmögliches zu erreichen, führt nicht zum Chaos, sondern vielmehr zum Erkennen der tatsächlichen Grenzen des Machbaren. Lernt man dies jedoch nicht möglichst bald und möglichst flexibel, muß dieser Lernprozeß durch eine soziale und politische Krise hindurch. Genau dort setzt Hayeks Kritik an. Wer nicht bei

<sup>3</sup> Hayek, *Anmaßung* a.a.O., S. 21.

Zeiten die Grenzen der Möglichkeit des Handelns mit Hilfe einer erhellenden und angemessenen Reflexion erkennt, muß sie *a posteriori* durch die soziale und politische Krise, die auf das Handeln folgt, kennenlernen. Aber in beiden Fällen handelt es sich um Lernprozesse, manchmal um äußerst schmerzhaft. Der Satz eines Studenten des Pariser Mai von 1968, «Seien wir realistisch, laßt uns das Unmögliche tun», drückt das Reale aus, wenn wir noch hinzufügen, daß man durch ein solches Handeln – bei ständiger Reflexion der getanen Schritte – entdeckt, was für die Zukunft möglich ist. Im Gegensatz dazu sieht Hayek nicht mehr als das, was gestern möglich war.

Aber die Geschichte bewegt sich nicht rückwärts, sondern vorwärts. So bleibt immer als Aufgabe, das Machbare für die Zukunft zu entdecken. Aber das konservative Denken unternimmt lediglich die Anstrengung, zu zeigen, daß es nicht möglich ist, in der Zukunft etwas anderes zu tun, als man schon heute tut. Daher versteift es sich immer auf anti-utopische Vorbehalte und formuliert diese manichäistisch als absolute Polarisierung zwischen Planung und Markt, sozialer Gerechtigkeit und Markt.

Wenn Popper von Planung spricht, versteht er sie immer als totale Planung, d.h. wörtlich als die Planung aller Dinge. Er akzeptiert keine Gründe für eine Planung und entdeckt in allem, was eine Planung rechtfertigen könnte, nur die «totalitäre Absicht», den irrationalen Geist der Macht. Wenn die Planung, in der Sicht Poppers, total ist, ist sie unmöglich; sie würde bedeuten, im Konzept eines Planes die ganze Realität zu verdoppeln; sie würde die perfekte Kenntnis der gesamten Wirklichkeit voraussetzen und, weil ein solches Wissen unmöglich ist, eine Chimäre darstellen.

Die Schlußfolgerung Poppers könnte nun sein, an Stelle einer totalen Planung die Planung eines übergreifenden Gleichgewichts zu fordern, welches jedoch nicht die totale Planung anstrebt. Aber er versucht ganz im Gegenteil, diese Schlußfolgerung zu vermeiden, wobei er die These aufstellt, die Unmöglichkeit der Planung sei eine logische Unmöglichkeit. Zugleich schiebt er die Behauptung unter, daß wir auch kein übergreifendes Gleichgewicht planen können, wenn eine totale Planung undurchführbar ist. Mit Hayek teilt Popper also die Alternative: entweder totale Planung oder totaler Markt.

Trotzdem rechtfertigt die Unmöglichkeit einer totalen Planung und eines Verzichts auf Geld nicht, ein Modell der vollkommenen Planung grundsätzlich abzulehnen. Wie jeder Sozialismus die Zurückweisung des Marktautomatismus und die Absage an die Gleichgewichtstendenz impliziert, vertritt der Sozialismus auch den Anspruch, das wirtschaftliche Gleichgewicht durch eine spezielle wirtschaftliche Handlung, d.h. Pla-

nung, zu sichern. Dies erklärt, weshalb mit der Anstrengung, eine sozialistische Gesellschaft zu errichten, eine Reflexion über das wirtschaftliche Gleichgewicht in Begriffen der vollkommenen Planung auftaucht. Das Konzept einer vollkommenen Planung ist selbstverständlich von neuem ein Grenzbegriff. Man denkt die empirischen Elemente der Planung als unendlichen Fortschritt, so daß ein Modell entsteht, das die Planung auf eine absolut gelungene Art präsentiert. Ein solches Modell der vollkommenen Planung ist relativ neu. Die ersten Ansätze entstanden vor dem Ersten Weltkrieg, zum Beispiel bei Otto Neurath. Aber in dieser Zeit waren diese Reflexionen noch immer mit der Idee einer empirischen Planung ohne Warenbeziehungen vermischt und hatten daher eher die Absicht, zu zeigen, daß eine Planung ohne den Gebrauch von Warenbeziehungen empirisch möglich ist. Mises und Weber gingen auf diese Problematik ein. Die nachfolgenden Arbeiten erschienen dann verstärkt in der Sowjetunion im Anschluß an die Politik der staatlichen Planung. Eine erste Phase der Ausarbeitung gibt es in den zwanziger Jahren (E.A. Preobraschenski, D.I. Oparin, V.N. Starovskij und G.A. Feldman). Es handelt sich dabei um Erfahrungen, die auch Wassily Leontief nach seiner Emigration in die USA wieder aufnimmt.

Dennoch führten diese wichtigen theoretischen Anstrengungen immer noch nicht zu einem theoretischen Modell, das die optimale und geplante wirtschaftliche Ressourcenverteilung zu klären vermocht hätte. Dies ist aber etwas, das ein Modell der vollkommenen Planung leisten muß. Die erste Studie, die eine solche Formulierung bringt, veröffentlichte L. V. Kantorowitsch 1939. Während des Zweiten Weltkriegs beschäftigten sich US-Wissenschaftler mit dieser Theorie aufgrund der Notwendigkeit, mit Hilfe von Planung die logistischen Bedürfnisse der US-Armee zu befriedigen. 1959 veröffentlichte Kantorowitsch<sup>4</sup> eine verbesserte Ausarbeitung über die optimale Ressourcenzuteilung in Begriffen eines geplanten Gleichgewichts. Erst aufgrund dieser Arbeiten können wir von einem Modell der vollkommenen Planung für eine gesamte Wirtschaft sprechen, was in der Tat die Antipode des Modells des idealen Wettbewerbs darstellt.

Dieses Modell der vollkommenen Planung enthält die gleichen theoretischen Voraussetzungen wie das Modell des idealen Wettbewerbs; insbesondere in bezug auf die Voraussetzung des vollkommenen Wissens. So setzt Kantorowitsch voraus, daß der Planer alle technischen Koeffizienten des Produktionssystems, sowohl die wirklich eingesetzten als auch die potentiellen, kennen muß.

Das Modell der vollkommenen Planung ist aber in keinsten Weise die

<sup>4</sup> L.V. Kantorovich, *La Asignación Óptima de los Recursos Económicos*. Barcelona 1968.

einfache Umkehrung oder Umwandlung des Modells des idealen Wettbewerbs. Sind auch die grundlegenden theoretischen Voraussetzungen die gleichen, so ist das Modell selber jedoch anders ausgearbeitet. Hauptsächlich handelt es sich um die Ausarbeitung der Planungstechniken, mit dem Ziel, sie in der Planung des generellen Wirtschaftsgleichgewichts zu benutzen. Das Modell des idealen Wettbewerbs besitzt keine ähnlichen Absichten. Auch wenn sich beide Modelle aus den gleichen linearen Gleichungssystemen zusammensetzen, so formuliert das Modell des idealen Wettbewerbs sie doch in einer Art und Weise, die gar keine Lösung – auch keine dem Gleichgewicht nahekommende – zuläßt; das Modell der vollkommenen Planung sucht dagegen gerade eine Methode, die eine annähernde Berechnung des wirtschaftlichen Gleichgewichts gestattet. Kantorowitsch entwickelt eine spezielle Methode der linearen Programmierung, um die Gesamtheit der Gleichungen lösen zu können, aus denen sich das Gleichgewicht ergibt.

Während das Modell der vollkommenen Planung Planungstechniken entwickelt, entwickelt das Modell des idealen Wettbewerbs keine einzige Technik. Vielmehr ist seine Aufgabe das genaue Gegenteil: den Beweis zu erbringen, daß es überflüssig ist, Techniken zu entwickeln, die das wirtschaftliche Gleichgewicht verbürgen. Nach diesem Modell verwirklicht sich das Gleichgewicht von allein, durch eine unsichtbare Hand, auf eine mystische Art und Weise.

Nun ist aber dieses Modell der vollkommenen Planung ein Modell der totalen Planung oder, besser gesagt, es neigt dazu, dies zu sein. Analog tendiert das Modell des idealen Wettbewerbs dazu, ein Modell des totalen Marktes zu sein. Das Modell der vollkommenen Planung hält jedoch den beiden Kriterien stand, an denen das Modell des idealen Wettbewerbs scheitert. Ohne Probleme kann eine positive Lohngrenze eingesetzt werden und der Plan kann, weil es sich nicht um ein Modell konkurrierender und konfliktiver Beziehungen handelt, als ein gemeinsames Übereinkommen interpretiert werden, so daß die Voraussetzung des vollkommenen Wissens mit dem Modell verträglich ist.

Trotzdem können niemals alle Produkte nach Maßgabe des allgemeinen Gleichgewichts geplant werden, noch kann man den übergreifenden Plan nach jeder Veränderung der geplanten Wirklichkeit wiederherstellen. Auch das geplante Gleichgewicht ist ein Gleichgewicht für den Augenblick, und von einem auf den anderen Moment verändern sich die Elemente, die in das Gleichgewichtssystem, das dem Plan zugrunde liegt, eintreten, während die Kalkulation des Plans selber zeitlich verläuft und von daher hinterher hinkt. So ergeben sich Zuordnungsprobleme auf der einen und Zeitprobleme auf der anderen Seite. Die Planung ist ein zeitlicher Prozeß und kann als nichts anderes als eine systematische Zusam-



mensetzung von Produkten angesehen werden. So kann keine wirtschaftliche Planung – weder die übergreifende Gleichgewichtsplanung noch eine sektorale Planung – mehr sein als eine Annäherung.

Es gibt aber noch weitere Elemente, die dazu zwingen, bei der Aufstellung eines Planes mit Globalzielen zu arbeiten. Wenn wir vom vollkommenen Wissen als Voraussetzung des vollkommenen Planungsmodells sprechen, beziehen wir uns auf alle gegenwärtig für den Plan bedeutsamen Elemente und nicht auf zukünftige. Vollkommenes Wissen ist keine vollkommene Vorhersage. Auf der Ebene der Wirtschaftsmodelle abstrahiert man von der Tatsache der Vorausschau in die Zukunft zugunsten einer unterstellten augenblicklichen Reaktionsgeschwindigkeit der Produktionsfaktoren. Unter dieser Voraussetzung bedarf es der Voraussicht in die Zukunft nicht, um in jedem Moment ein Gleichgewicht sichern zu können. Heutige Theorien drücken normalerweise diese Voraussetzung so aus, daß sie unterstellen, die Produktionsfaktoren seien quasi aus «Butter», «Ton» usw., also unmittelbar formbar. Andere setzen einfach nur die Produktion eines einzigen Wertgegenstandes voraus<sup>5</sup>. Diese Voraussetzung kann wiederum dazu dienen, neue Theorien abzuleiten. Aber im Augenblick der ökonomischen Planung ist die Wirklichkeit schon eine andere und verlangt Voraussichten, die erneut nur wieder annähernd sein können.

Es gibt drei grundsätzliche Momente, die bei der Planung ein approximatives Vorgehen erzwingen: 1) Die Planung kann nicht alle Produkte einzeln berücksichtigen, sondern nur eine bestimmte Zusammenstellung von Produkten. 2) Die Kalkulation des Plans geschieht nicht für den unmittelbaren Augenblick, sondern ist selber ein Prozeß mit zeitlicher Erstreckung und kann daher nicht auf jede Veränderung der geplanten Wirklichkeit unmittelbar reagieren. 3) Der Plan muß für die Zukunft Voraussagen machen, die aber wegen der Unvorhersehbarkeit des Zeitverlaufs unmöglich sind, also nicht exakt sein können.

Da es sich bei einem Plan immer um eine Annäherung handelt, kann er in bezug auf die Entscheidungen, die täglich getroffen werden müssen, nicht spezifisch sein. Der Plan zieht globale Strukturen in Betracht, in die sich die nicht spezifisch geplanten Entscheidungen einordnen müssen. Aufgrund dieses unvermeidbaren Charakters der Planung taucht die Notwendigkeit auf, auf die Warenbeziehungen zurückzugreifen – speziell auf den Gebrauch von Geld und Preisen –, um jene überhaupt durchführbar zu machen. Ginge es darum, alles zu planen, würde sich die Unmöglichkeit als hemmungslose Überforderung erweisen, deren Folge nur sein könnte, daß die Wirtschaft, die man planen möchte, durcheinander

<sup>5</sup> J.E. Meade, Una teoría neoclásica del crecimiento económico. México 1976, S. 15.

gebracht wird. Jeder Schritt in Richtung einer noch größeren Planung hätte eine immer größere Anzahl von zu planenden Elementen zur Folge. Wir kämen zu dem Punkt, den Popper folgendermaßen beschreibt: «Mit jeder neuen Lenkungsinstanz für soziale Beziehungen schafft man eine Unmenge neuer sozialer Beziehungen, die ihrerseits zu lenken sind»<sup>6</sup>. Daraus ist zu schließen, daß die Planung nicht mehr sein kann als eine globale Annäherung an das Gleichgewicht.

Wird die Planung aber auf diese Weise verstanden, löst sich die paradoxe Situation auf, daß in der Theorie der vollkommenen Planung eine Planungsinstanz angenommen werden muß, die – mit vollkommenem Wissen – von außen die Planung verwirklicht. Diese Lösung macht nicht schon die Planung insgesamt durchführbar, sie ermöglicht nur, diese genau zu durchdenken und sie als Ableitungsmodell für Planungstechniken zu benutzen. Der reale Planungsprozeß besitzt eine solche Planungsinstanz nicht; er ist daher auch nicht vollkommen umsetzbar, sondern führt lediglich zu einer Annäherung.

Es ist nicht so, daß wir auf der einen Seite die paradoxe Situation und auf der anderen Seite die Unmöglichkeit haben, sondern die paradoxe Situation ist das theoretische Argument zur Unterstreichung und Behauptung der Unmöglichkeit. Es ist weder eine logische Unmöglichkeit, noch ist es ein logischer Widerspruch. Die Unmöglichkeit ist durch das unendliche Fortschreiten einer schlechten Unendlichkeit gegeben. Die Theorie als solche ist aber schlüssig, insofern sie die Formulierung eines Grenzbegriffes der wirtschaftlichen Planung darstellt. Dies unterscheidet sie von der Theorie des idealen Wettbewerbs.

Ausgehend von den Überlegungen Morgensterns haben wir dort ebenfalls eine paradoxe Situation entdeckt, aber dieses Paradox besitzt im Rahmen der Wettbewerbstheorie keine Lösung. Es läßt sich nur im Übergang von der Theorie des idealen Wettbewerbs zur Theorie der vollkommenen Planung lösen. Im Gegensatz dazu ist die Theorie der vollkommenen Planung unter der Bedingung haltbar, daß sie nicht als ein Ziel interpretiert wird, auf das sich der Prozeß der Planung hin entwickelt. Das Ergebnis ist, daß die übergreifende Planung unvermeidlich eine annähernde Planung ist, die sich nicht verwirklichen kann, wenn sie sich nicht auf Warenbeziehungen und den Gebrauch von Geld stützt.

Diese kurze Skizze der theoretischen Problematik der Planung geht davon aus, daß Warenbeziehungen nicht zu vermeiden sind. Zu verdanken haben wir unsere wichtigsten Argumente der Theorie Hayeks und seiner Kritik an der Auffassung der Warenbeziehungen, wie sie aufgrund des juristisch gefaßten Privateigentums entwickelt werden.

<sup>6</sup> Popper, Elend a.a.O., S. 63.

Es scheint, als seien Hayeks Argumente unumstößlich und als gäben sie die einzig kohärente Erklärung für die Tatsache ab, daß die sozialistischen Gesellschaften Warenbeziehungen als Teil ihres planwirtschaftlichen Systems entwickeln mußten. Trotzdem benutzt Hayek seine wertvolle Kritik nur für apologetische Zwecke. Dies kommt daher, daß er Warenbeziehungen mit kapitalistischen Produktionsverhältnissen gleichsetzt. Indem er dies tut – und er folgt damit sowohl Mises als auch Weber – ergibt sich ein manichäistisches Grundschema einer Polarität zwischen Plan und Markt. In diesem Schema steht die Planung für Irrationalität und der kapitalistische Markt für wirtschaftliche Rationalität.

Die treffende Definition der Warenbeziehungen wird auf diese Weise in ein Mittel des Klassenkampfes von oben verwandelt. Die gesamte Gesellschaft scheint nun von einer absoluten Polarisierung der Klassen durchdrungen, wobei die herrschende Klasse Trägerin der Rationalität und die beherrschte Klasse Trägerin der Irrationalität ist.

### **3. Die sowjetische Planung**

Die Theorie der vollkommenen Planung entsteht bei der Suche nach aktuellen Problemlösungen für die wirtschaftliche Planung der Sowjetunion. Wir müssen, wenn auch nur kurz, die wirtschaftliche Struktur analysieren, innerhalb derer diese Planung sich abspielt.

Diese Planung geht historisch von der fundamentalen Tatsache aus, daß jedes Planungssystem sich auf Warenbeziehungen und Geldverwendung stützen muß, um wirkungsvoll zu sein. Der erste Versuch, eine sozialistische Planung ohne Warenbeziehungen vorzunehmen, schlug aufgrund der Tatsache fehl, daß man alle Produkte zentral hätte planen müssen. Da aber alle zu planenden Produkte – die entsprechend ihrer Fertigstellung und räumlichen Verteilung ebenso wirtschaftlich verschieden wie auch physisch dieselben sind – zur Unendlichkeit neigen, könnte kein Planer die entsprechenden Kalkulationen vornehmen. Je mehr Produkte man plant, desto mehr Zeit erfordert die Fertigstellung des Plans, und desto weiter entfernt ist der Plan von jenem Moment, in dem die Daten für seine Erarbeitung erstellt wurden. In dem Maße, in dem sich zeigt, daß eine Planung ohne Warenbeziehungen eine totale Planung impliziert, wird eben diese Planung als ein Prozeß verstanden, der sich auf Warenbeziehungen stützt. Warenbeziehungen aber implizieren autonome Entscheidungen von relativ unabhängigen Unternehmen, die sich nach dem Umfang des möglichen Wissens dieser Unternehmen ausrichten. Verbunden mit dem System der Planung muß daher eine Wirtschaft entstehen, die durch Unternehmen bestimmt ist, die in ihren Entschei-

dungen relativ autonom sind. Das System der Planung enthält also eine ursprüngliche Spannung zwischen der Ebene der zentral geplanten Entscheidungen und der Ebene der selbständigen Unternehmensentscheidungen.

Die Planung verfügt über eine annähernde Kenntnis der Zusammenhänge zwischen allen Produzenten, aber sie ist unfähig, für jeden einzelnen detaillierte Entscheidungen zu treffen. Die Unternehmen ihrerseits verfügen über eine detaillierte Kenntnis ihres jeweiligen Arbeitsprozesses, aber sie haben selbst wiederum nicht den Überblick über den Zusammenhang des Ganzen. Aufgrund dieser Unterschiede besteht sowohl eine Spannung als auch ein Konflikt zwischen den beiden Ebenen und den von ihnen aus getroffenen Entscheidungen.

Weil das Ziel der sozialistischen Wirtschaft ein wirtschaftliches Gleichgewicht ist, das ohne Planung der generellen wirtschaftlichen Ausrichtungen unmöglich ist, läßt sich die doppelte Ebene in der sozialistischen Wirtschaft nicht vermeiden. Eine Wirtschaft, die sich ausschließlich an Warenindikatoren orientiert und die Gewinnrate in den Mittelpunkt stellt, wird nie zum Gleichgewicht, sondern vielmehr zu einer Abfolge wirtschaftlicher Ungleichgewichte verschiedenster Art führen: ungleiche Entwicklung, Arbeitslosigkeit, Verarmung, ökologisches Ungleichgewicht usw. Die Sicherung des Gleichgewichts impliziert die Planung von Entwicklungslinien, die im Gegensatz zu den Markttendenzen stehen.

Da aber auf der anderen Seite keine Planung wirklich vollständig sein kann, entsteht die Notwendigkeit, auf Warenbeziehungen und die Orientierung an der Gewinnrate zurückzugreifen. Und trotzdem werden die Warenindikatoren niemals der gleichen Richtspur folgen wie die Planung. Die beiden Ebenen, die Planung und die merkantilen Entscheidungen der autonomen Unternehmen, stehen untereinander in Spannung, die entsprechender Lösung bedarf.

Um ein wirtschaftliches Gleichgewicht zu sichern, muß die Planung Produktions- und Kostenziele für die Unternehmen aufstellen, d.h. Indikatoren für das Verhältnis Aufwand/Produkt. Der Plan legt für das Unternehmen fest, wieviel von welchem Produkt es produzieren muß und wieviel von welchem Material es in seinem Produktionsprozeß verbrauchen kann. Damit der Plan ausgeglichen ist, muß die Gesamtheit dieser Indikatoren für alle Unternehmen gleichgewichtig sein, der Aufwand darf also nicht das Produkt übersteigen. Auf der anderen Seite muß der Plan optimal sein, d.h. die verschiedenen Aufwendungen müssen in der Weise auf die Unternehmen verteilt werden, daß das Gesamtprodukt optimal ist.

In bezug auf die einzelnen Unternehmen können die Planungszahlen aber nur übergreifende sein. Dies ist unumgänglich und schränkt den Grad der Planung ein. Umgekehrt können aber keine übergreifenden

Produkte produziert werden, sondern bloß Einzelprodukte. Daher muß das Unternehmen die Planungsziffern wieder entschlüsseln und sie spezifizieren. Jedes einzelne Unternehmen muß dies für sich tun, weil es keine Planbestimmungen für die jeweiligen Spezifizierungen gibt. Dies macht den Bereich autonomer Entscheidungen aus.

Trotzdem müssen diese Spezifizierungen der jeweiligen Unternehmen erneut untereinander ausgeglichen werden, sie müssen proportionalisiert und optimiert werden. Weil es nicht möglich ist, dies zu planen, können die Unternehmen die im Plan zusammengestellten übergreifenden Ziele nur mittels Warenbeziehungen spezifizieren. In der sowjetischen Wirtschaft entstehen diese Beziehungen durch Verträge zwischen den Unternehmen – durch An- und Verkaufverträge und durch eine Kostenkalkulation, die in eine Gewinnkalkulation auf der Ebene eines jeden Unternehmens mündet. Durch derartige An- und Verkaufverträge und die Gewinnkalkulation bringt man den Plan auf die Ebene der spezifischen Entscheidungen. Die Planziele werden auf der Unternehmensebene zu Grenzen oder Rahmenbedingungen der Unternehmensentscheidungen. Innerhalb dieser Grenzen müssen und können die Unternehmen unter sich An- und Verkaufverträge abschließen und ihre Gewinne maximieren. In der Sowjetunion wird die Beziehung zwischen Plan und autonomer Unternehmensentscheidung «bewußte Kontrolle des Wertgesetzes» genannt.

Damit auf der Ebene der Unternehmen dieser Prozeß der Planung und der Spezifizierung des Plans möglich ist, bedarf es eines Preissystems und des Geldgebrauchs, wobei das Geld im Verkehr zwischen den Unternehmen als Zahlungsmittel und innerhalb der Unternehmen als Kalkulationsgröße verwendet wird. Dieses Preissystem kann nicht den Warenbeziehungen zwischen den Unternehmen entspringen, da diese Beziehungen durch die übergreifenden Planziele vorher festgelegt sind. Der Plan selbst muß nicht nur eine Planung der übergreifenden Produktionsziele, sondern auch eine Planung der Preise enthalten. Auf der Ebene der zentralen Planung kann dieses Preissystem zusammen mit der Kalkulation der Produktionsziele aufgestellt werden. Dies kann mit der dualen Kalkulationsmethode von Schattenpreisen geschehen, die Kantorowitsch «objektiv konditionierte Preise» nennt.

Diese Preise werfen jedoch zwei Probleme auf. Auf der einen Seite stimmt ein solches Preissystem nicht notwendigerweise mit dem Kriterium des minimalen Subsistenzlohns überein. In unserer Kritik am Walras-Pareto-Gleichgewicht haben wir diese Problematik schon erwähnt. Die Kalkulation von Gleichgewichtspreisen ist nur möglich, wenn man völlig variable Löhne voraussetzt, und zwar variabel zwischen null und einer positiven Zahl. Führt man eine unterste Lohngrenze ein, ist die Kal-

kulation nicht mehr machbar. Mit der Kalkulation der Schattenpreise geschieht nun genau das gleiche. Es gibt keine Garantie für die Existenz eines kohärenten Preissystems, was es notwendig macht, kalkulierte Preise und wirkliche Einnahmen zu trennen. Das andere Problem liegt in der Tatsache, daß diese geplanten Preise solche von Produktionsgemischen und nicht spezifische Preise von spezifizierten Produkten sind. Darüber hinaus kann die Spezifizierung der Preise nur auf der Ebene der autonomen Unternehmensentscheidungen realisiert werden. Der geplante Preis ist eine Grenze oder ein Rahmen für die Preisschwankungen, die bei den Verhandlungen zwischen den Unternehmen entstehen müssen, wenn sie ihre An- und Verkaufsverträge im Rahmen der begrenzten Ziele des zentral kalkulierten Planes abschließen.

Diese Preise bilden die Grundlage der Kostenkalkulation der Unternehmen. Innerhalb der Gesamtheit der geplanten Wirtschaft ist die Kostenkalkulation gleichzeitig eine Kalkulation der Gewinnmaximierung. Aber die Gewinnkalkulation besitzt die gleichen Grenzen wie der gesamte Plan. Um die Gewinne zu maximieren, muß das Unternehmen voraussehend die globalen Ziele des Plans respektieren, die es nur spezifizieren und nicht in Funktion potentieller Gewinne verändern kann. Auf der anderen Seite darf es die Grenze der geplanten Preise nicht überschreiten. Die Planung läßt also keine Gewinnmaximierung zu, die durch die Produktion nicht geplanter Produkte oder die Einsetzung nicht geplanter Preise entstehen könnte. Aber generell entstehen immer Situationen, in denen die Produktion oder die Einsetzung anderer Preise höhere Gewinne ermöglichen würde. Daher tauchen auf der Ebene der Unternehmen – angesichts ihrer Ausrichtung an der Gewinnrate – ständig Verlockungen auf, den Plan zu übertreten. Um den Plan zu erfüllen, ist daher eine ständige Kontrolle der Unternehmen durch Institutionen notwendig, die zwischen den zentralen Plan und die Unternehmensebene geschaltet sind.

Es gibt also kein Preissystem, das mit dem Plan kohärent wäre. Unter einem kohärenten Preissystem verstehen wir ein System, in dem alle Unternehmen ihre Kosten decken, wobei alternative Unternehmensentscheidungen, die sich im Rahmen der Planziele bewegen, einen höheren Gewinn versprechen als die Alternativen, die außerhalb der Planziele liegen. Es ist aber unvermeidbar, daß es immer Unternehmen gibt, die mit Verlusten arbeiten und die auf Unternehmensebene potentielle Produktionsalternativen besitzen, welche vom Plan ausgeschlossen werden, jedoch höhere Gewinne brächten, als es im Fall der Planerfüllung möglich ist.

Die Ursache für die Inkohärenz eines jeden Preissystems ist nicht einfach zufällig, sondern generell. Theoretisch ist ein kohärentes Preissystem

nicht möglich, weil es auf der einen Seite notwendigerweise ein determiniertes Einkommensniveau gibt und weil andererseits die geplanten Ziele nicht alle notwendigen Informationen für eine Preiskalkulation berücksichtigen können. Die unvermeidbare Inkohärenz ist nur das Gegenstück zur Tatsache, daß es kein Preissystem des Marktes gibt, das zu einem wirtschaftlichen Gleichgewicht führen würde.

Aus den gleichen Gründen, aus denen wir die Möglichkeit einer Tendenz zum Marktgleichgewicht einer kapitalistischen Wirtschaft verneinen müssen, müssen wir gleichzeitig auch die Möglichkeit eines kohärenten Preissystems für eine sozialistische Planwirtschaft verneinen. Aus diesen Gründen sind die Beziehungen zwischen Planung und autonomen Unternehmen konflikt- und spannungsgeladen. Aber die Spannung wird nicht beseitigt, indem man auf eine Ebene zugunsten der anderen verzichtet. Es wäre ganz einfach unmöglich, auf die Warenbeziehungen zu verzichten. Andererseits hieße der Verzicht auf die Planung des Gleichgewichts eine Rückkehr zur kapitalistischen Wirtschaft. Das hieße, auf die Stabilisierung eines wirtschaftlichen Gleichgewichts, das die kapitalistische Wirtschaft nicht sichern kann, zu verzichten. Die Rückkehr zum Kapitalismus würde die Rückkehr in eine konfliktive Situation bedeuten, die nun zwischen den Tendenzen des Marktes und den Ungleichgewichten bestünde, die sich in Arbeitslosigkeit, ungleicher Entwicklung und der Zerstörung der Umwelt ausdrücken; es bliebe nicht die geringste Möglichkeit, die Wirtschaft auf ein Gleichgewicht hin zu orientieren. Weil genau die Fähigkeit, eine Wirtschaft auf ein Gleichgewicht hinsichtlich der Beschäftigung und der ausgeglichenen ökologischen Entwicklung auszurichten, den Existenzgrund sozialistischer Gesellschaften darstellt, ist dieser Rückschritt zum Kapitalismus auch nicht akzeptabel.

Angesichts der Konfliktivität zwischen den Ebenen der Planung und der autonomen Unternehmen kann die Gewinnmaximierung nicht das höchste Kriterium für die wirtschaftlichen Entscheidungen einer sozialistischen Gesellschaft sein. Daß ein Unternehmen Verlust macht, ist kein Grund, dieses zu schließen, während auch die größte Fähigkeit eines Unternehmens, Gewinne zu erzielen, kein ausreichender Grund ist, seine Produktionsschiene zu erweitern oder zu verändern. *Die Gewinnrate kann nicht mehr als bloß ein sekundäres Kriterium für die Entscheidungen über die grundsätzliche Orientierung der Wirtschaft sein.* Dennoch benötigt auch die sozialistische Wirtschaft ein formales Kriterium, um die wirtschaftlichen Zweckmäßigkeiten ihrer grundlegenden Ausrichtungen zu kalkulieren, damit sie die kapitalistische Gewinnrate in ihrer zentralen Funktion ersetzen kann.

Die materiellen Bedingungen eines Gleichgewichts – Vollbeschäftigung, ausgeglichene Entwicklung, Erhaltung des ökologischen Gleichge-

wichts – sind nicht ausreichend, um die wirtschaftliche Effektivität der sozialistischen Wirtschaft auszudrücken, auch nicht quantitativ. Es handelt sich um materielle Randbedingungen der wirtschaftlichen Entwicklung, die nicht so ohne weiteres die formale wirtschaftliche Leistung zum Ausdruck bringen. Aber auch die Gewinnrate taugt für diesen Zweck nicht, weil sie selber auch einer geplanten Beschränkung unterliegt. Sind selbst die Gewinne geplant, so benötigt man ebenfalls ein Leistungskriterium, um die Gewinne planen zu können. Im sowjetischen Sozialismus ist die wirtschaftliche Wachstumsrate zu diesem formalen Leistungskriterium geworden.

Vereinfacht können wir sagen, daß in der sozialistischen Gesellschaft der Sowjetunion das formale wirtschaftliche Leistungskriterium – die Gewinnrate – durch ein anderes formales Kriterium – die wirtschaftliche Wachstumsrate – ersetzt wurde. Insofern wir uns auf das zentrale wirtschaftliche Leistungskriterium dieser ins Auge gefaßten Gesellschaften beziehen, stimmt die Aussage. Denn in beiden Fällen handelt es sich um formale Kriterien für Warenbeziehungen.

Wir müssen darauf bestehen, daß auch das Kriterium der Maximierung der Wachstumsrate ebenso ein warenbezogenes Kriterium ist wie die Maximierung der Gewinnrate. Die Wachstumsrate bezieht sich auf das gesamte Sozialprodukt. Auch wenn man vom Wachstum des physischen Produkts spricht, ist das Maß nicht physisch, sondern der Ausdruck für ein physisches Produkt in den Begriffen von Preisen und daher warenbezogen. Ein Wachstum des physischen Produkts, das sich nicht in warenabhängigen Begriffen ausdrückt, kann nicht existieren außer unter so extremen Bedingungen wie unter der Voraussetzung der Produktion eines einzigen Produkts oder der für alle Produkte gleichen physischen Wachstumsrate der Arbeitsproduktivität. Keine reale Wirtschaft könnte diese Voraussetzungen erfüllen.

Die Wachstumsrate kann wegen ihres warenabhängigen Charakters nur als künstliches und formales Kriterium dienen, um die Leistungen einer quantitativ gemessenen Wirtschaft auszuwerten. Die Gewinnrate, ebenfalls ein künstliches und formales Kriterium, kann niemals die wirtschaftliche Leistung einer gesamten Wirtschaft bewerten. Von keinem Standpunkt aus darf behauptet werden, daß eine Wirtschaft größere wirtschaftliche Leistungen erbrächte, je größer der Gewinnanteil am Sozialprodukt sei. Die Gewinnrate taugt nicht als formales Leistungskriterium, außer wenn sie auf die Unternehmensleistung innerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft bezogen wird. In diesem Fall zeigt die Gewinnrate eines Unternehmens die kapitalistische Leistung an. Aber in keinem Fall zeigt die absolute Größe der Gewinne eine wirtschaftliche Leistung an.

Im Fall der wirtschaftlichen Wachstumsrate ist das anders. Unter quan-



titativem Gesichtspunkt ist der wirtschaftliche Ertrag größer, je höher die Wachstumsrate ist. Aber eine wirtschaftliche Orientierung an der Maximierung der Wachstumsrate heißt auch nicht, daß gleichzeitig effektiv mehr produziert wird. Formal bedeutet es dies nicht. Es wird lediglich ausgesagt, daß das maximale Wachstum der Bezugspunkt der Entscheidungen über das reale Wachstum ist. Um solche Entscheidungen über das reale Wachstum treffen zu können, müssen jene Entscheidungen im Auge behalten werden, die ein maximales Wachstum produzieren würden. Der Verzicht auf ein maximales Wachstum würde eine Begrenzung des Wachstums, dessen Maß der Unterschied zwischen maximalem und realem Wachstum ist, bedeuten. Nur mit Blick auf das maximale Wachstum kann man messen und ein Wachstum, das sich aus bestimmten Gründen nicht realisiert, quantitativ bewerten. Hier besteht eine Analogie zur Orientierung an der Gewinnmaximierung. Diese impliziert ebenfalls nicht notwendigerweise die Gewinnmaximierung, sondern nur, daß ein Gewinn, der sich nicht realisiert, im Vergleich zum möglichen Maximalgewinn gemessen werden kann.

Die sowjetische Planung benutzt die Wachstumsrate, um unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Leistung die verschiedenen Entwicklungsalternativen der Wirtschaft zu bewerten. Wird dieser oder jener Produktionszweig oder diese oder jene Investitionslinie stimuliert, untersteht die Bewertung immer dem höchsten formalen Kriterium der Wachstumsrate. Mit Rücksicht auf die Vollbeschäftigung, die adäquate Einkommensverteilung, die ökologischen Notwendigkeiten, aber auch solcher Aktivitäten wie der Waffenproduktion, werden diesen Entscheidungen immer wieder Grenzen gesetzt. Es tauchen Wachstumsmöglichkeiten auf, unter denen diejenigen ausgesucht werden, deren Erfüllung unter Beachtung dieser Begrenzungen erreichbar ist. Wenn jenen Grenzen einmal Genüge getan ist, wird die Maximierung des Wachstums wieder gültiges Ziel. Teilweise handelt es sich dabei um die Entscheidung zwischen einem kurz- oder einem langfristigen Wachstum. So können Wachstumsraten erzielt werden, indem man die Ökologie oder den Massenkonsum opfert; aber immer besteht die Gefahr, daß jene kurzfristigen Wachstumserfolge langfristige Wachstumserfolge verhindern werden. Die Kalkulation der Wachstumsrate bewegt sich trotzdem zwischen dem maximierten Wachstum – nominal oder real – und einem realen Wachstum, das mit den von der grundsätzlichen Politik des Landes festgelegten Begrenzungen vereinbar ist.

Auf der Grundlage der Wachstumsrate kann die Planung entscheiden, ob bestimmte Unternehmen sich ausweiten, stagnieren oder verkleinern müssen, ohne sich auf die Gewinnrate zu beziehen, die innerhalb des sowjetischen Preissystems für diese Entscheidung bedeutungslos ist. Die-

se Entscheidungen können, ohne auf die Gewinnrate als Grundkriterium zurückzugreifen, formal rational sein.

Durch Einführung des Wachstumskriteriums wurde die kapitalistische Gewinnrate durch ein anderes merkantiles Kriterium ersetzt. Die Gewinnrate ist nicht durch die «Bedürfnisbefriedigung» ersetzt worden, denn die Bedürfnisbefriedigung ist kein wirtschaftliches Entscheidungskriterium, da sie in kein formal rationales Kriterium umgesetzt werden kann. Obwohl die Bedürfnisbefriedigung in der sozialistischen Gesellschaft den Sinn des Produktionsprozesses darstellt, existiert sie nur in Form von Grenzen der Wachstumsmaximierung. Aber weder ist sie, noch kann sie Entscheidungskriterium sein, wenn es darum geht, daß die sozialistische Gesellschaft ihre Warenproduktion fortsetzt. In der kapitalistischen Wirtschaft werden Waren produziert, um Gewinne zu erzielen; in der sozialistischen Gesellschaft der Sowjetunion werden sie produziert, um wirtschaftliches Wachstum zu erreichen. Dies ist aber nicht dasselbe wie Bedürfnisbefriedigung. Die Wachstumssteigerung wird mystifiziert. Diese Mystifizierung verhält sich analog zur Mystifizierung des Kapitals.

In der Gesellschaft der Sowjetunion ist die Wachstumsrate ein strukturelles Kriterium der Gesellschaft, so wie es die Gewinnrate in der kapitalistischen Gesellschaft ist. Man kann die gesamte Gesellschaft für die Wachstumsrate funktionalisieren. Die Einkommensverteilung, das Gesundheits- und Schulsystem usw. können nach ihrem Nutzen für die Wachstumsrate beurteilt werden, wie es analog in der kapitalistischen Gesellschaft mit der jeweiligen Funktionalisierung für die Gewinnrate geschieht. Kolakowski erzählt, daß Ende der vierziger Jahre in Polen ein Plakat auftauchte, auf dem folgendes zu lesen war: «Kampf der Tuberkulose, denn Tuberkulose behindert die Entwicklung der Produktivkräfte.» Die Gesamtheit der Gesellschaft kann auf diese Weise für das Wirtschaftswachstum definiert und funktionalisiert werden; es besteht kein Zweifel, daß das stalinistische System in dieses Extrem ging.

Aber die Maximierung des Wachstums braucht immer ein feststehendes Element, von dem aus die Steigerung erfolgt. In der Sowjetunion ist dieses feste Element das Wirtschaftssystem, in dem die übergreifende Planung das generelle Wirtschaftsgleichgewicht bestimmt, während die eigenständigen Unternehmen sich durch merkantile Beziehungen in diese wirtschaftliche Grundorientierung einfügen müssen. Das Wirtschaftssystem proportioniert die stabilen Produktionsbeziehungen, innerhalb derer sich der gesamte Wachstumsprozeß vollzieht.

Auf diese Weise ist die Wachstumsrate die zentrale Richtlinie, gemäß der sich der sowjetische Sozialismus organisiert. Gleichzeitig ist sie die Art und Weise, im sowjetischen Sozialismus ein Erfolgsprinzip zu sichern, das durch alle gesellschaftlichen Ebenen geht. Die erwähnten Grenzen

der Wachstumssteigerung – Vollbeschäftigung, Einkommensverteilung, ökologische Sicherheit – sind keine Einschränkungen dieses Erfolgsprinzips, sondern seine Kanäle. Sie stützen langfristig das Wachstum. Obwohl die Sicherung der Arbeit und der Ernährung in der sozialistischen Gesellschaft eine solche unbegrenzte Gültigkeit des Wachstumsprinzips, wie dies für die kapitalistische Wirtschaft zutreffen würde, einschränken, stellen sie an und für sich kein Hindernis für seinen Erfolg dar.

#### **4. Das Kriterium der Steigerung wirtschaftlichen Wachstums**

Als zentrale Leitlinie wandelt sich die Wachstumsrate in den wichtigsten Wert der sozialistischen Gesellschaft und übernimmt damit die Funktion, die sonst von der kapitalistischen Gewinnrate als zentraler Leitlinie wahrgenommen wird.

Die wichtigste Form, in der das sowjetische Denken diese Wertung der wirtschaftlichen Wachstumsrate vornimmt, ist die Mystifizierung der eigenen technologischen Entwicklung.

#### **5. Die Mystifizierung des technischen Fortschritts**

Es taucht ein Mythos der Technik mit seinen Zukunftsentwürfen auf. Die technische Entwicklung wird als ein technischer Fortschritt interpretiert, der die Menschheit kraft einer impliziten Logik immer näher an die Realisierung ihrer Träume heranbringt. Es handelt sich um Fortschrittsziele, die, in der Sprache vieler Naturwissenschaftler formuliert, prinzipiell erreichbar sind.

Zitieren wir eine sowjetische Vorstellung dieses Typs:

Erforderlich ist: das Leben der Menschen im Durchschnitt bis auf 150 bis 200 Jahre zu verlängern, Infektionskrankheiten auszumerzen, nichtinfektiöse Krankheiten auf ein Minimum zu reduzieren. Alter und Ermüdung zu besiegen und zu lernen, dem Menschen bei frühzeitigem oder zufälligem Tod das Leben wiederzugeben; ... alle auf der Erde bekannten Stoffe bis zu den kompliziertesten – den Eiweißen – sowie auch in der Natur unbekannte Stoffe industriell zu erzeugen, Stoffe, die härter sind als Diamant, hitzebeständiger als Schamotte, Stoffe mit höherem Schmelzpunkt als Wolfram und Osmium, schmiegsamer als Seide, elastischer als Gummi; neue Tierrassen und Pflanzensorten zu züchten, die schneller wachsen, mehr Fleisch, Milch, Wolle, Getreide, Obst, Fasern, Holz für den Bedarf der Volkswirtschaft liefern; ... zu lernen, das Wetter zu beherrschen, den Wind und die Wärme so zu regulieren, wie heute Flüsse reguliert werden, Wolken zu vertreiben und nach Belieben Regen und Schönwetter, Schnee und Hitze hervorzurufen.<sup>7</sup>

Es handelt sich also um einen Entwurf, der – von den aktuellen technischen Tendenzen ausgehend – «im Prinzip erreichbare» Ziele benennt und gleichzeitig der technologischen Entwicklung einen solch großen menschlichen Fortschritt zuschreibt, der außerhalb dieser Entwürfe nicht zu erreichen wäre. Aber diese Art von Zukunftsentwürfen ist nichts typisch Sowjetisches. In der kapitalistischen Welt sind sie ebenso anzutreffen, besonders in den fünfziger und sechziger Jahren. Analysiert man «die Grenzen der Möglichkeiten» im kapitalistischen Sinne, so können diese Entwürfe weit größere Ausmaße annehmen. Es gibt viele Studien in dieser Richtung, und sie haben immer etwas mit *Science fiction* und Futurologie zu tun. Es gibt sie ebenso in der Sowjetunion wie auch in den kapitalistischen Ländern. Ein höchst lehrreiches Beispiel liefern die Bücher von Arthur C. Clark, besonders sein Buch *Profiles of the future. An Enquiry into the Limits of the Possible*. Darin beschäftigt er sich auch mit einer Art unendlicher Berechnung der Tendenz technischer Entwicklung. Es tauchen «im Prinzip erreichbare» Ziele auf, wie die schon erwähnte Reise durchs Telefon; das Durchschreiten von Mauern, ohne auf Widerstand zu stoßen; die Unsterblichkeit, es sei denn, man verunglückt; Formen direkter Kommunikation, ohne Kommunikationsmittel zu benutzen oder ohne den Gebrauch materialisierter Sprachen; die Beherrschung von Raum und Zeit; ein beinahe unbegrenzter Überfluß; die Auferstehung bestimmter Toter usw. Läßt man diese unendliche Kalkulation zu, erscheinen alle Ziele als «im Prinzip erreichbar», als Grenzen des Möglichen und also auch als das Ende, dem sich die technische Entwicklung in der ihr eigenen Trägheit annähert. Dorthin zu gelangen, ist eine Frage der Zeit und ihrer Ausnutzung zur weitestgehenden Beschleunigung des Fortschritts. Auch wenn der Optimismus, auf dem diese unendlichen Entwürfe aufbauen, heute wegen der besonders durch die Umweltkrise spürbar gewordenen Grenzen des Wachstums abgenommen hat, so bleibt die Analyse doch weiterhin gültig.

Wenn es jene Projektionen und die daraus folgende Wertschätzung des technischen Fortschritts auch überall gibt, so haben sie im sowjetischen Sozialismus doch noch einmal eine besondere Bedeutung. Da die Wachstumsrate die zentrale Verhaltensnorm ist, kann der Mythos der Technologie direkt als eine implizite und angeborene Dimension der sozialistischen Gesellschaft interpretiert werden. Je mehr der unendliche Horizont der technischen Entwicklung den Fortschritt des wirtschaftlichen Wachstums als sein tatsächliches Fortbewegungsmittel bewertet, um so mehr erhält die sozialistische Struktur selber, die die Wachstumsrate als zentrale Leitlinie ansieht, einen eigentümlichen und inneren Wert. In der ka-

<sup>7</sup> Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch, Berlin 1960, S. 825-826.

pitalistischen Gesellschaft, die die Gewinnrate als zentrale Leitlinie besitzt, verhält es sich anders. Hier muß man keine ideologische Zusatzanstrengung machen, um zu beweisen, daß die Wachstumssteigerung tatsächlich um so mehr gesichert ist, je stärker die Gewinnrate die Führungsnorm und die Gesellschaft eben eine kapitalistische ist.

Dennoch verharret das sowjetische Denken nicht in einer Mystifizierung der Wachstumsrate durch den technischen Mythos. Die Perspektive technischer Entwicklung führt über die Beharrungskräfte des technischen Fortschritts hinaus und verbindet sie mit den Zielen der kommunistischen Bewegung. Um diese Ausweitung zu verstehen, müssen wir zur Analyse des sowjetischen Wirtschaftssystems zurückkehren.

Analysiert haben wir schon die beiden Ebenen, die das sowjetische Wirtschaftssystem strukturieren: einerseits die übergreifende Planung, andererseits die autonomen Unternehmen, die über die Warenverhältnisse in die globalen Ziele des Plans Eingang finden. Zwischen beiden Ebenen herrscht eine gespannte Beziehung.

Vom Standpunkt der Planer und der Vollstrecker des Plans aus ist eine derartige Wirtschaft unvollkommen. Denkt man sie in perfekten Begriffen, erscheint ein Modell der perfekten Planung, die ein theoretisches Modell ist, um Planungstechniken abzuleiten und zu analysieren. Es ist ein Modell, das von den ständigen Reibungen der geplanten Wirtschaft abstrahiert, um ihr einen theoretisch reinen Status, wie in einem Labor, verleihen zu können. Die Wirklichkeit, die geplant wird, ist in keinem vollkommenen Zustand, kann es auch nie sein. Aus der Sicht des Planers und seiner begrifflichen Fassung der Probleme erscheinen bestimmte Züge dieser Wirklichkeit, bezogen auf die vollkommene Planung, als unvollkommen. Die wichtigste Unvollkommenheit ist die Tatsache, daß es zwei wirtschaftliche Ebenen gibt, die in einer konfliktiven Beziehung zueinander stehen. Auch die Existenz von Warenbeziehungen und diejenige des Geldes erscheinen ebenfalls als Unvollkommenheiten der geplanten Wirtschaft. Will man die Wirtschaft auf eine vollkommene Art und Weise geplant denken, dann heißt das, sie ohne Warenbeziehungen zu denken, denn aus diesen ergeben sich andere Unvollkommenheiten. Die Tatsache, daß materielle Anreize benötigt werden, um die Arbeitskraft zur Arbeit anzuregen, taucht ebenfalls als Unvollkommenheit auf. So tritt eine Kette von Unvollkommenheiten auf, die in einer vollkommen organisierten Wirtschaft nicht existieren dürften. Betrachten wir die Unvollkommenheit also vom Standpunkt des Planers aus und stellen wir uns eine zukünftige Gesellschaft vor, in der diese Unvollkommenheiten nicht mehr existieren, treffen wir auf das, was im sowjetischen Denken als Kommunismus verstanden wird.

Wenn auch das sowjetische Denken niemals das Modell der vollkom-

menen Planung mit dem sogenannten reifen Kommunismus verbindet, so fallen doch beide Denkmodelle in dem Augenblick zusammen, wenn wir sie als Idealisierung der vom Planer geplanten Wirklichkeit betrachten. Indem man die vollkommene Planung als Grenzbegriff der Planwirtschaft denkt, wird sowohl das Modell der vollkommenen Planung als auch die Verwirklichung des Kommunismus zum unendlichen Horizont der Wirklichkeit.

Die sowjetische Gesellschaft interpretiert sich nicht als unterwegs zum Kommunismus befindlich, weil sie bei Marx über den Kommunismus gelesen hat, sondern weil die Idealisierung der Wirklichkeit bis zu ihrem Grenzbegriff diese Vorstellung als vollkommene sozialistische Gesellschaft erscheinen läßt. Von neuem haben wir es mit einem Phänomen zu tun, das sich analog in der kapitalistischen Gesellschaft finden läßt, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen. Dort entsteht der ideale Wettbewerb nicht deswegen, weil Walras und Pareto von ihm gesprochen haben, sondern weil vom bürgerlichen Standpunkt aus die Idealisierung der Wirklichkeit die Vorstellung entstehen läßt, die Walras und Pareto formulieren. Der Ursprung liegt aber in der strukturierten Wirklichkeit selbst, deren Idealbild sich eben im vollständigen Wettbewerb verkörpert. Dieser Wettbewerb ist auch mit einer doppelten Bedeutung ausgestattet: Einerseits ist er ein theoretisches Modell, worin von den ständigen Reibungen der Marktgesellschaft abstrahiert wird, um diese in einem theoretisch reinen Status betrachten zu können; andererseits bildet er ein Ziel, dem man sich im Namen immanenter Werte als theoretisches Modell anzunähern hat.

## **6. Die Mystifizierung des gesellschaftlichen Fortschritts**

Von hier aus läßt sich der Kommunismus als höchster Wert der sozialistischen Gesellschaft verstehen. In der Vorstellung vom Kommunismus wird die Mystifizierung des Wirtschaftswachstums durch den technologischen Mythos mit der Vervollkommnung der Gesellschaft aus der Sicht des Planers verbunden. Diese Vollkommenheit erscheint als Ergebnis des auf eine unbegrenzte Zukunft projizierten Wirtschaftswachstums: die Vollkommenheit der sozialistischen Gesellschaft als Planwirtschaft. So wird das Bild vom Kommunismus zur Vorstellung von einer vollständigen und perfektionierten Institutionalisierung. Sie ist der zentrale Wert der sozialistischen Gesellschaft; sie kann es aber nur sein, weil nun die Wachstumsrate als zentrale Verhaltensrichtschnur der sozialistischen Gesellschaft unbegrenzte Geltung erhält.

Nur aus dieser Perspektive kann die Übereinstimmung zwischen der

Kommunismusvorstellung und der sozialistischen Sowjetgesellschaft verstanden werden. Die sowjetische Gesellschaft wird als eine Gesellschaft gesehen, die sich auf dem Wege einer Entwicklung in die unendliche Zukunft befindet und immer höhere Stufen erreicht, mit der Tendenz, sich dem sogenannten reifen Kommunismus zu nähern, ohne ihn jemals in seiner ganzen Fülle zu erreichen. Dennoch wird diese unendliche Perspektive als ureigene und implizite Perspektive der aktuellen sozialistischen Gesellschaft betrachtet; einer Gesellschaft, die sich in einer ständigen Bewegung in Richtung auf diese Reife befindet. Selbst wenn diese Gesellschaft sozialistisch ist, ist dieser Sozialismus keine fest umrissene Gesellschaft im Sinne einer *Ordnungsstruktur (Nomos)*, wie sie das konservative Denken versteht. Sozialismus wird nicht als *statische Ordnung (Nomos)* verstanden, die es zu stabilisieren gilt, sondern als eine Übergangsgesellschaft zwischen Kapitalismus und Kommunismus, die aber niemals eine abgeschlossene Form besitzt.

Denn das Ideal des Kommunismus ist tief in der Geschichte verwurzelt und ragt mitten in das Leben der Millionen Werktätigen hinein. Wunschträume von diesem Ideal findet man schon in den zu Beginn der Zivilisation entstandenen Sagen vom «goldenen Zeitalter». Viele Forderungen, die ihrem Wesen nach kommunistisch sind, wurden in den Befreiungsbewegungen der werktätigen Massen in der Antike und im Mittelalter erhoben. Und an der Wende zweier Epochen – des Feudalismus und Kapitalismus – legten hervorragende Denker dieser Zeit, die utopischen Sozialisten, das kommunistische Ideal ihrer Lehre von der vollkommenen Gesellschaft zugrunde. Allerdings waren diese Denker außerstande, das Geheimnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu entdecken und die reale Möglichkeit und historische Notwendigkeit des Kommunismus wissenschaftlich zu begründen. Erst der Marxismus hat den Kommunismus aus einer Utopie zur Wissenschaft gemacht, und die Vereinigung des wissenschaftlichen Kommunismus mit der erstarkenden Arbeiterbewegung hat jene unüberwindliche Kraft geschaffen, die die Gesellschaft auf die nächsthöhere Stufe des gesellschaftlichen Fortschritts – vom Kapitalismus zum Kommunismus – hebt.<sup>8</sup>

Alle Träume werden so verstanden:

Schon wenn man sich eine Vorstellung von den Umrissen der kommunistischen Gesellschaft macht, wird ersichtlich, daß sie vom ersten Moment ihres Bestehens an die sehnlichsten Wünsche der Menschheit, ihre Träume von allgemeinem Wohlstand und Überfluß, von Freiheit und Gleichheit, vom Frieden, von der Brüderlichkeit und Zusammenarbeit des Menschen Wirklichkeit werden läßt ... Der Sieg des Kommunismus wird der verwirklichte Traum der gesamten werktätigen Menschen sein.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ebd., S. 823.

Aus dieser Perspektive ist der Sozialismus noch kein Kommunismus, aber er ist der Ausgangspunkt für den Weg dorthin. Kommunismus ist die Entwicklung des Sozialismus bis zu seiner äußersten Perspektive. Wenn auch zwischen den Etappen des Sozialismus und des Kommunismus unterschieden wird und später zwischen verschiedenen Etappen des Kommunismus, so beziehen sich diese Etappen jedoch nicht auf verschiedene Gesellschaften, sondern auf *eine* Gesellschaft, die sich über Etappen hin zur Fülle entwickelt. Der reife Kommunismus als vollständig erreichter Kommunismus ist keine vom Sozialismus verschiedene Gesellschaft, sondern es ist der zu seiner Erfüllung gelangte Sozialismus. Daher ist der Sozialismus eine ständige Bewegung; nicht einmal der reife Kommunismus wird als statisch betrachtet. Er bleibt in Bewegung, schafft aber gesellschaftliche Verhältnisse in der Form, daß alle potentiellen Klassenkonflikte überwunden sind.

Die historische Bewegung wird als ewig betrachtet, aber ihre Ewigkeit beinhaltet eine Bewegung, die zum reifen Kommunismus aufsteigt. Kommunismus ist auf diese Weise ein praktisches Ziel der Fülle, es wohnt dem Sozialismus inne und unterliegt den Veränderungen der sozialistischen Gesellschaft. Anders gesagt, es ist das innere Ideal der sozialistischen Gesellschaft, das sich im unendlichen Prozeß der sozialistischen Gesellschaft entwickelt. Im Gegensatz zu Blochs «Prinzip Hoffnung» wird gesagt:

Nicht Endzweck und Endziel, sondern unendlicher Prozeß in endlichen Erscheinungsformen der Materie – das ist der Standpunkt des dialektischen und historischen Materialismus.<sup>10</sup>

Spekulationen über fernste Zukunft zum Schwerpunkt philosophischer Überlegungen zu machen, ist unfruchtbar, lenkt ab vom Leben und der aktiven Teilnahme an der Gestaltung unserer Gegenwart und nächsten Zukunft.<sup>11</sup>

Die Kenntnis der Gegenwart, ihrer Entwicklungsbedingungen, der wesentlichen Entwicklungsgesetze ermöglicht die wissenschaftliche Voraussicht nur der nächsten Etappe, wohin sich die Gesellschaft bewegt. Spekulationen über das Endziel sind dem Marxismus fremd.<sup>12</sup>

Das Endziel, sozusagen der Horizont der sozialistischen Gesellschaft, ist nie der direkte Gegenstand einer Handlung. Als Grundperspektive der sozialistischen Entwicklung wirkt es wie ein «konkretes Ideal», das in jedem Schritt der sozialistischen Entwicklung gegenwärtig ist und ihn trägt. Es steht außer Diskussion, ob es eines Tages erreicht wird oder

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Verschiedene, Ernst Bloch: Revision des Marxismus (Anti-Bloch). Berlin 1957, S. 66.

<sup>11</sup> Ebd., S. 61.

<sup>12</sup> Ebd., S. 63.



nicht, weil in jedem Augenblick eine unendliche Zukunft zur Realisierung bestehen bleibt. Es steht auch nicht wie ein Traumobjekt außerhalb der sozialistischen Gesellschaft, sondern ist Grundlage des aktuellen Fortschritts auf zukünftige Ziele hin. Es geht aber selber über alle diese einzelnen Ziele hinaus. In extremster Form ist dieses konkrete Ideal ähnlich wie der Horizont, dem sich das Schiff nähert. Mit jedem Schritt der Annäherung entfernt sich der Horizont mehr:

Das kommunistische Ideal ist nicht nur ein Traum, ein schönes Ziel, ein ideales Musterbild der Zukunft, sondern zugleich auch die praktische Bejahung alles Guten als allgemeiner Norm, als allgemeines Vorbild. Indem dieses Gute zur Norm wird, wird es im Lauf der weiteren Entwicklung durch ein noch höheres Tun ersetzt.<sup>13</sup>

Eben diesen Typ von Ideal hat Bloch im Sinne einer «Reise ohne Ende» kritisiert, denn sie sei letztendlich eine Reise ohne Sinn, der Verlust der Hoffnung, die «Hölle». Trotzdem gilt: Auch wenn man von der Tatsache ausgeht, daß der Kommunismus ein abstrakter Grenzbegriff ohne Realisierungsmöglichkeit ist, läßt es sich nicht vermeiden, ihn im Horizont eines Weges ohne Ende als veränderbar denken zu müssen, wenn man ihn weiterhin als Ergebnis eines sich in der Zeit vollziehenden Fortschritts begreift. Deshalb stützt man sich auf eine Interpretation, die verschiedene Etappen vorsieht:

Beide, Sozialismus und Kommunismus, stellen zwei Phasen ein und derselben gesellschaftlich-wirtschaftlichen Formation dar; deshalb kann der Übergang von der ersten zur zweiten Phase nur über eine maximale Festigung des Sozialismus und die Vervollkommnung der in ihm herrschenden Gesetze stattfinden.<sup>14</sup>

Anders gesagt: hier ist nicht vom Austausch einer gesellschaftlich-ökonomischen Formation durch eine andere die Rede, sondern von einer Entwicklung, die mittels qualitativer und quantitativer Veränderungen innerhalb einer Formation durchgeführt wird.<sup>15</sup>

Das der sozialistischen Gesellschaft als Perspektive und Horizont innewohnende «konkrete Ideal» wird nun zur totalen Unendlichkeit, die die sozialistische Gesellschaft, in deren Funktion sie entstanden ist, legitimiert. Der Kommunismus als der vollendete Sozialismus, d.h. als Sozia-

<sup>13</sup> J.S., Gromow, Das Problem des Ideals der Philosophie. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin 1961, Nr. 5, S. 543-544.

<sup>14</sup> Z. Stepanjan, «Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo». Kommunist, 1959, Nr. 14, Moskau, S. 35.

<sup>15</sup> Ebd., S. 37.

lismus ohne Probleme und Spannungen, legitimiert den gegenwärtigen Sozialismus mit seinen Problemen und Spannungen. Denkt man sich den aktuellen Sozialismus in vollkommenen Begriffen, so stößt man auf den Kommunismus. Dieser Kommunismus wird bestimmt als das innere Ideal des Sozialismus, auf das dieser sich zubewegt. Der Kommunismus ist ein Grenzbegriff, der als zukünftige Wirklichkeit interpretiert wird, auf die man sich zubewegt.

Wie beim liberalen Denken taucht dadurch eine Wirklichkeit auf, daß man einen Grenzbegriff mit Hilfe empirischer Ausdrücke erfaßt, wobei die empirische Wirklichkeit in Funktion dieses Grenzbegriffes interpretiert und legitimiert wird. Es entsteht eine «*höchste Wirklichkeit*» (*realissimum*), in deren Abhängigkeit die übrige Wirklichkeit existiert:

Die Elemente, die Keime des Kommunismus entstehen nicht nur im Schoße des Sozialismus, werden nicht nur aus dem Sozialismus heraus geschaffen, sondern stellen auch eine logische Entwicklung und Vollendung der sozialistischen Verhältnisse, Gesetze und Prinzipien dar. Das ist der Grund, weshalb für den Übergang zum voll entfalteten Kommunismus die sozialistischen Verhältnisse nicht zerstört, sondern vielmehr auf jede Weise gefestigt werden müssen. Für diesen Übergang müssen die Prinzipien des Sozialismus nicht bekämpft werden, man muß ihnen vielmehr die volle Handlungsfreiheit sichern.<sup>16</sup>

Die Vollendung des Sozialismus ist der Kommunismus, wobei die Vollendung als zeitlicher Weg interpretiert wird. Dieser Weg wird durch die Entwicklung der Produktivkräfte festgelegt, die in der sowjetischen Interpretation zu einem anderen Begriff für das Wirtschaftswachstum und die technologische Entwicklung werden. Damit sich der Sozialismus in Richtung Kommunismus bewegt, ist die Entwicklung der Produktivkräfte notwendig, die ihren quantitativen Ausdruck in der Wachstumsrate findet. Der Sozialismus kann keine Fortschritte machen, wenn man nicht bei den Produktivkräften anfängt. Die durch den kommunistischen Horizont gegebene Legitimation der sozialistischen Gesellschaft schließt daher die Legitimation der zentralen Verhaltensnorm der sozialistischen Gesellschaft mit ein. Im technologischen Mythos werden Sozialismus, Wirtschaftswachstum und Kommunismus eins.

Dennoch muß der technologische Mythos auf die soziale Ebene ausgeweitet werden, damit er sich speziell im Sinne der sozialistischen Gesellschaft auswirken kann. Die Zielsetzung dieser Erweiterung können wir erneut anhand der Beziehung zwischen dem realen System der Planwirtschaft und dem Grenzbegriff der vollkommenen Planung aufzeigen.

<sup>16</sup> Ebd., S. 33.

Der Übergang zum Kommunismus wird demgemäß als ein mit der Entwicklung der Produktivkräfte verknüpfter Übergang betrachtet, was eine Verbesserung der Planwirtschaft bis hin zu ihrem vollkommenen Funktionieren beinhaltet, das sich besonders auf zwei Ebenen auswirkt. Die erste Ebene ist gekennzeichnet durch eine Planung, die keine Warenbeziehungen mehr benötigt. Die zweite Ebene ist die Verwirklichung eines Plans, der materielle Anreize überflüssig macht, da jedes Individuum aus eigener Initiative handelt. So wird die technologische Vollendung von einer Vollkommenheit begleitet, die schließlich zum Kommunismus führt.

Was die vollkommene Planung angeht, so wird sie mit folgenden Ausdrücken beschrieben:

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die wirtschaftlich-organisatorische Funktion als Funktion einer zentralen Leitung der planmäßigen, proportionalen Entwicklung der Wirtschaft, in irgendeiner Form und durch irgendein gesellschaftliches Organ wahrgenommen, weiterbestehen wird ... Unbestreitbar jedoch ist, daß sie, nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus, die straffe zentrale Leitung mit einem Maximum an örtlicher Initiative verbinden wird. Die wachsende Mitarbeit und direkte Beteiligung der Massen an der Leitung von Staat und Wirtschaft, solche Organisationsformen wie die ständigen Produktionsberatungen der Betriebe, die ständig wachsende Beteiligung an den Kommissionen der Sowjets usw. sind Elemente einer solchen Entwicklung.<sup>17</sup>

Diese stetige Erweiterung der Vervollkommnung der Planung bei gleichzeitiger Dezentralisierung erreicht schließlich ihren Gipfel in der Abschaffung des Geldes:

Die Notwendigkeit einer Kontrolle über das Maß der Arbeit und das Maß des Verbrauchs entfällt, das Geld wird abgeschafft, die Ware-Geld-Beziehungen verschwinden und damit ändert sich auch von Grund auf der Charakter der Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft. Die Beziehungen werden endgültig frei von eigensüchtigen Erwägungen, von all dem, was die Jagd nach dem Verdienst, nach materiellem Vorteil in sie hineintrag.<sup>18</sup>

Auch wenn die Abschaffung des Geldes in erster Linie als ein moralisches Problem behandelt wird – während sie ja eigentlich ein Problem der objektiven Wirtschaftsstruktur ist –, geht diese Perspektive doch in die Vorstellung von der Zukunft mit ein. Diese wird auf die Abschaffung des Staates und die Einsetzung der sogenannten «autonomen Verwaltung im Kommunismus» hinauslaufen:

<sup>17</sup> A. Ljapin, Von der Sozialistischen zur Kommunistischen Arbeit. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin 1961, Nr. 7, S. 270.

<sup>18</sup> Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch. Berlin 1960, S. 825-832.

Die gesellschaftliche Selbstverwaltung im Kommunismus ist ein Organisationssystem, das die gesamte Bevölkerung umfaßt, die mit Hilfe dieses Systems die unmittelbare Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten verwirklichen wird ... Auf dem Gebiet der Ökonomik – dem wichtigsten Wirkungsfeld der gesellschaftlichen Selbstverwaltung – werden dies Methoden der wissenschaftlichen Planung, der Organisation freiwilliger Verbindungen und der Zusammenarbeit zwischen Produktionskollektiven und Wirtschaftsbereichen sein.<sup>19</sup>

Mit der Vervollkommnung der gleichzeitig zentralisierten und dezentralisierten Planung verbindet sich die Vervollkommnung der Arbeitsethik eines jeden einzelnen. Das Zentrum der kommunistischen Arbeitsethik wird in folgendem Prinzip deutlich: «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.» Es ist auf der einen Seite ein Prinzip der freiwilligen Arbeit und auf der anderen Seite ein Prinzip der freien Verteilung. Es wird eine aktuelle Tendenz in Richtung eines solchen Gerechtigkeitsprinzips bekräftigt:

Jedoch tritt in diesem Kampf, wie in der gesamten Tätigkeit des Sowjetstaates, das Element des Zwangs immer weiter zurück zugunsten von Methoden der Erziehung, der Überzeugung, der Einwirkung des Kollektivs und der Öffentlichkeit.<sup>20</sup>

Der Gipfel der aktuellen Tendenz wird im Kommunismus erreicht sein. Dies setzt allerdings einen starken Überfluß an materiellen Gütern voraus:

Die Menschen werden sich um so leichter an die kommunistischen Formen der Verteilung gewöhnen können, als dies von ihnen keine künstliche Selbstbeschränkung und kein asketisches, kein entbehrungsreiches Leben verlangt.<sup>21</sup>

Als Ergebnis ist jede Arbeit freiwillig:

Im Kommunismus werden sich alle Mitglieder der Gesellschaft in der Arbeit ausschließlich von moralischen Impulsen, von ihrem hohen Bewußtsein leiten lassen. Das wird, mit anderen Worten, unentgeltliche Arbeit bei gleichfalls unentgeltlicher Befriedigung aller Bedürfnisse der Schaffenden sein.<sup>22</sup>

Wenn die Arbeit freiwillig und damit unentgeltlich ist, dann muß auch die Verteilung kostenlos sein:

<sup>19</sup> Ebd., S. 819.

<sup>20</sup> Genia Nobel, Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus. Berlin 1960, S. 1111.

<sup>21</sup> Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch. Berlin 1960, S. 814.

<sup>22</sup> Ebd., S. 810.

Im Kommunismus gilt bei der Verteilung der materiellen Güter und geistigen Güter das Prinzip: jedem nach seinen Bedürfnissen. Mit anderen Worten, die Gesellschaft gibt jedem Menschen, unabhängig von seiner Stellung, von der Quantität und Qualität seiner Arbeit, die er zu geben vermag, unentgeltlich alles, was er braucht.<sup>23</sup>

Mit dem Kommunismus entsteht also auch eine Interessensidentität:

Der Kommunismus, der die Produktion, die Verteilung und die Arbeit umgestaltet, gewährleistet gleichzeitig die völlige Verschmelzung der sozialökonomischen Interessen aller Mitglieder der Gesellschaft.<sup>24</sup>

Ausgehend von dieser Interessensidentität wird sich das ganze Leben verändern:

Wenn jeder Zwang aus dem gesellschaftlichen Leben verschwindet, dann werden sich nicht nur die sozialen Bedingungen der zukünftigen Gesellschaft wandeln, sondern auch der Mensch selbst wird sich wandeln und sich in allem einzig von seinen Überzeugungen und der Erkenntnis seiner moralischen Pflicht leiten lassen.<sup>25</sup>

Statt Luxus werden Bequemlichkeiten und wahre Schönheit zu Hauptkriterien für den Wert der Dinge werden; die Menschen werden in den Dingen nicht länger Objekte der Eitelkeit und das Maß für den Lebenserfolg sehen, sie werden nicht länger für den Erwerb von Dingen leben, sondern diese wieder ihrer wahren Bestimmung zuführen, die darin besteht, das Leben des Menschen zu erleichtern und zu verschönern.<sup>26</sup>

Auf diese Weise werden Sozialismus, Wirtschaftswachstum und Kommunismus in einer Einheit von Gegenwart und Zukunft zusammengefügt. In dieser Einheit wird der Entwurf jeder möglichen Zukunft als die Entwicklung der in der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaft steckenden Möglichkeiten betrachtet. Außerhalb dieser Gesellschaft gibt es keine Zukunft.

Es handelt sich um ein im höchsten Maße technokratisches, mehr noch, um ein grandios technokratisches Denken. Auf der Grundlage der Wachstumsrate wird das Schicksal der Menschheit kalkulierbar. Es eröffnet sich der Menschheit ein möglicher Zugang zu einem immer größeren Fortschritt, der sich auf ein technisches System von Lösungen verlassen kann. Nichts erscheint mehr als unmachbar, wenn dieser sichere und aufsteigende Weg eines gesellschaftlich verankerten technischen Fortschritts

<sup>23</sup> Ebd., S. 812.

<sup>24</sup> Ebd., S. 817.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S. 815.

eingeschlagen wird. Je mehr die Produktivkräfte sich in Bestimmungen eines quantitativen Wachstums ausdrücken lassen und je mehr dessen Gehalt sich ausschließlich durch den Stand der Technik und der Produktivität der Arbeit bestimmen läßt, desto sicherer erscheint diese Methode.

Indem der Grenzbegriff der vollkommenen Planung als eine empirisch mögliche Zukunft, der sich die Wirklichkeit der sozialistischen Gesellschaft graduell annähert, interpretiert wird, gewinnt diese Gesellschaft ihre Legitimation und bestätigt sich ihre ganze Gesellschaftsethik, welche die Gesamtheit der Normen in ihrer Ausrichtung auf die Maximierung des Wirtschaftswachstums umfaßt.

## **7. Der transzendente Charakter des Kommunismusbegriffes**

Es handelt sich ohne Zweifel um ein äußerst kohärentes Denken. Die Analogie zum neoliberalen Denken kann dies sehr gut verdeutlichen. Das neoliberale Denken operiert mit dem theoretischen Grenzbegriff des idealen Wettbewerbs. Dieser wird in eine zukünftige Wirklichkeit transformiert, der sich dann die Gegebenheiten der kapitalistischen Gesellschaft annähern. Von dieser Annäherung leitet das neoliberale Denken die Legitimation der Gesellschaft und eine ganze Sozialethik der Gewinnmaximierung ab. Und dennoch erreicht das neoliberale Denken keinen solchen Grad an Kohärenz. Das Konzept des idealen Wettbewerbs ist nicht einmal in der Theorie konsistent, und auch die Ableitung der Werte vom Prozeß der Annäherung mißlingt auf der Theorieebene, weil für den individuellen Bedarf kein einheitlicher Maßstab gefunden werden kann. Von diesem Bedarf müßte aber die Bedeutung gesellschaftlichen Wohlstands abgeleitet werden.

Im sowjetischen Denken tauchen solche Probleme der theoretischen Konsistenz nicht auf. Der Grenzbegriff der vollkommenen Planung ist theoretisch konsistent. Das Problem, daß der individuelle Bedarf bei der Ableitung der Bedeutung des gesellschaftlichen Wohlstands nicht einbezogen werden kann, tritt gar nicht auf, weil diese Funktion von der Wachstumsrate abgeleitet wird, die ja schon eine gesellschaftliche Größe darstellt.

Für unsere Analyse ist von besonderem Interesse, daß der sowjetische Sozialismus fähig war, eine Legitimation der (Staats-) Macht aufzubauen, die nicht mit dem Gebrauch oder Mißbrauch von Religion steht oder fällt. Alle vorherigen Gesellschaften waren sich einig in der Vorstellung, daß entweder die Macht selber göttlich ist oder Beauftragte Gottes eine von Gott verliehene Macht ausüben, auch wenn die Französische Revolution den Versuch unternahm, dieses Denken zu überwinden. Die So-

wjetmacht aber verzichtet ausdrücklich auf die Religion als Legitimationsquelle.

In der Tat benutzt das sowjetische Denken keine transzendenten Ausdrücke zur Bildung seiner transzendentalen Grenzbegriffe. Dieses Denken ist dreipolig. Im Zentrum liegt die empirische Wirklichkeit; sie wird von Grenzbegriffen umgeben. Als positiver Grenzbegriff dient der Kommunismus, der als empirisches Ziel interpretiert wird. Der Kommunismus ist eine dem Menschen innewohnende Unendlichkeit, die das sowjetische Denken nie mit einem Gott verbindet. Der von Lunarcharski zitierte Satz, «Wenn es einen Gott gibt, so ist es das Leben», ist für das sowjetische Denken nicht typisch, denn dieses betrachtet das menschliche Leben in all seinen Dimensionen als eine Angelegenheit der Menschen. Dennoch ist der Bezug auf Gott in der Sowjetunion nicht völlig verschwunden. In der Literatur wird er für gewöhnlich häufig thematisiert. Er bildet aber keinen ausdrücklichen Bestandteil der Legitimationsstruktur des Systems.

Die Mystifizierung der Macht durch Gott ist eigentlich durch den eben beschriebenen technologischen Mythos ersetzt worden. Es existiert ein Mythos, aber die Sowjets belasten nicht Gott damit. Im Gegensatz dazu zieht das sowjetische Denken beständig eine negative Grenzkonzeption im Sinne der Gefahr der Vernichtung durch einen atomaren Weltkrieg in Betracht. Hierin unterscheidet es sich von der neoliberalen Grenzkonzeption. Für das neoliberale Denken ist das Chaos als Produkt des Sozialismus die negative Grenzvorstellung. So erscheint sogar der atomare Krieg als eine Möglichkeit, Schlimmeres zu verhindern. Im sowjetischen Denken ist die Vernichtung das Schlimmste, und aufgrund der Perspektive der Vernichtung durch einen atomaren Krieg fürchtet man den Kapitalismus. Der Kapitalismus ist aber nicht an und für sich die negative Grenzvorstellung des sowjetischen Denkens. In der sowjetischen Perspektive gibt es die totale Zuversicht, daß der Kapitalismus vergänglich ist. Fürchtet man den Kapitalismus, dann nur aus dem Grunde, daß mit einem atomaren Krieg die Geschichte beendet sein könnte. Während die größte Gefahr für das neoliberale Denken der Sozialismus ist, den man als definitive Niederlage der Menschheit betrachtet, ist der Kapitalismus für das sowjetische Denken eine Herausforderung. Das sowjetische Denken fühlt sich absolut sicher, der Herausforderung gewachsen zu sein – es sei denn, es gäbe einen atomaren Krieg.

Bei dieser dreipoligen Sicht bleibt in den Grenzbegriffen kaum Raum für transzendente Ausdrücke. Sie sind tatsächlich im höchsten Maße säkularisiert, wobei das Beste wie das Schlechteste als in der Verantwortung des Menschen stehend angesehen wird. Dennoch ist diese Kohärenz des sowjetischen Denkens nicht so perfekt, wie es auf den ersten Blick er-

scheint. Die Problematik wird offensichtlich, wenn sich die Kritik auf seine Vorstellung von der Annäherung an den Kommunismus konzentriert. Es handelt sich nämlich um einen unendlichen Fortschritt, der auf die Entwicklung einer realen Geschichte angewandt wird. So ergibt sich eine Art von Fortschritt, der nicht einmal innerhalb unbegrenzter Zeit an sein Ziel gelangen kann. Oder, um es mit Bloch auszudrücken: ein unendlicher Prozeß im Sinne einer Reise ohne Ende, eine Annäherung, ohne sich anzunähern. Indem die Annäherung unendlich unerreichbar wird, ist sie als solche absolut illusorisch geworden.

Den unendlichen Fortschritt haben wir schon auf seinen zwei Ebenen kennengelernt. Auf der einen Seite ist es ein unendlicher, theoretischer Fortschritt, der auf den wirtschaftlichen Strukturen basiert und der in der Maximierung der wirtschaftlichen Wachstumsrate sein Zentrum findet. Der unendliche Fortschritt ist das Ergebnis der Vorstellung einer vollkommenen Planung, die das notwendige, theoretische Modell ist, um die Planungstechniken abzuleiten. Theoretisch unendliche Fortschritte finden wir in allen empirischen Wissenschaften, besonders im konservativen, neoklassischen und anarchistischen Denken. Dieses enthält eine positive Grenzvorstellung, die eine Institutionalisierung in ihrem vollkommenen Funktionieren, ohne Reibungen und Unvollkommenheiten, darstellt. Immer aber taucht auch in diesem unendlichen Fortschritt aufgrund des Abstraktionsprozesses selber eine Transformation der Institutionalität im Sinne eines dialektischen Widerspruchs auf. Indem man die Institutionalität in vollkommenen Ausdrücken als Grenzbegriff denkt, scheint die reale Institutionalisierung abgeschafft zu werden. Bei vollständiger Einsichtigkeit bedarf es auch der sozialen Legitimationsfunktion nicht mehr. Beim idealen Wettbewerb gibt es den realen Prozeß des idealen Wettbewerbs nicht mehr. So kommt es, daß auch in der vollkommenen Planung der reale Planungsprozeß zu existieren aufhört, wenn er von den Warenbeziehungen und dem legalen Zwang als Planungselementen abgelöst werden kann. Die vollkommene Planung schafft die reale Planung ab, wie auch der ideale Wettbewerb den realen Wettbewerb und die vollkommene Legitimation die realen Legitimationsfunktionen abschafft. Der aufgrund des unendlichen Fortschritts zustande kommende Abstraktionsprozeß impliziert dialektische Widersprüche. Kennengelernt haben wir allerdings schon die Ausnahme des unendlichen Fortschritts bei der anarchistischen Abstraktion. Da sie nicht von einer institutionalisierten Wirklichkeit ausgeht, enthält der Schritt zur Anarchie, welche die Grenzvorstellung bildet, keinen dialektischen Widerspruch.

Auf der anderen Seite haben wir den unendlichen Fortschritt der realen Annäherung, deren Zweck nicht die theoretische Ausarbeitung eines Grenzbegriffes ist, sondern die praktische Annäherung an diesen mit



Hilfe eines unendlichen zeitlichen Fortschritts. Eine Abfolge zukünftiger menschlicher Handlungen wird als Annäherung an den theoretisch aufgestellten Grenzbegriff interpretiert, welcher durch die Voraussetzung eines unendlichen theoretischen Fortschritts errichtet wurde. Dies gilt etwa für die Wachstumsrate als Weg zum Sozialismus oder die Gewinnrate als Weg zur Gesellschaft des totalen Marktes. Da die Realisierung des Grenzbegriffs durch die Verfaßtheit des Menschen behindert wird, kann nicht einmal ein unendlicher Fortschritt das anvisierte Ziel erreichen. In der Theorie widerspiegelt sich diese Unmöglichkeit in den Voraussetzungen, auf denen jede Vorstellung von Vollkommenheit aufbaut: vollkommenes Wissen und unendliche Reaktionsgeschwindigkeit der Faktoren. Genau diesen vorausgesetzten Bedingungen nähert sich der reale Annäherungsprozeß nie. Also gibt es auch keine Annäherung an das Ziel, das durch die Grenzbegriffe beschrieben wird. Was im unendlichen, theoretischen Fortschritt als dialektischer Widerspruch auftaucht, erscheint im unendlichen Fortschritt der realen Annäherung als unendliche Unmöglichkeit oder, um auf einen Ausdruck von Hegel zurückzugreifen, als eine schlechte Unendlichkeit oder, nach Bloch, als eine Reise ohne Ende.

Daraus folgt, daß das Wesen der Institutionalisierungen wie Planung, Markt, Gesetzgebung, Staat usw. in ihrer eigenen Unvollkommenheit besteht. Es gibt sie nur, weil sie in unvollkommener Form auftreten. Wenn man sie nun in Begriffen beschreibt, die die Möglichkeit einer vollkommenen Institutionalisierung voraussetzen, erhalten diese Institutionen ihre Daseinsberechtigung daraus, daß ein vollkommenes Wissen und eine unendliche Reaktionsgeschwindigkeit der Produktionsfaktoren fehlt. Es gibt keine andere Form, den Existenzgrund aller institutionellen Systeme zu beschreiben außer eben diese. Die Vorstellung von der vollkommenen Institution und die sich daraus ergebenden unendlichen Annäherungen an ihre Verwirklichung sind nicht mehr als Trugbilder der Wirklichkeit und haben keinen «ontologischen» Charakter. Dennoch sind sie nicht einfach «oberflächlich». Jene Trugbilder existieren und sind notwendige Elemente, um die Wirklichkeit zu begreifen und zu verändern. Aber die Veränderung der Wirklichkeit hat niemals den Charakter einer Annäherung. Die Grenzvorstellungen liefern Kriterien zur Beurteilung der Wirklichkeit; ohne die Grenzvorstellungen gäbe es diese Kriterien nicht. Dennoch werden sie zu leeren Trugbildern, wenn man sie zu Handlungszielen macht. Sowohl der dialektische Widerspruch im Abstraktionsprozeß des unendlichen Fortschritts, woraus sich der Grenzbegriff ableitet, als auch die Analyse der schlechten Unendlichkeit des realen Annäherungsprozesses bestätigen diesen Charakter der Grenzbegriffe.

Versucht eine Gesellschaft ihren Sinn in jenen Annäherungen zu finden, führt die Kritik an ihrer schlechten Unendlichkeit zu einer Sinnkrise der Gesellschaft. Diese Kritik darf nicht als einfache Ausübung theoretischer Kritik verstanden werden. Es handelt sich um die tägliche Praxis, den Sinn der Gesellschaft in Frage zu stellen. Im Gegensatz dazu versteift sich die Legitimation der Gesellschaft auf den Sinn jener Annäherung. Die Diskussion über den Charakter der Grenzbegriffe und ihrer realen Annäherung ist eine Diskussion über die Legitimität einer Gesellschaft. Zu sagen, das sowjetische Denken enthielte als Inkohärenz jene schlechte Unendlichkeit, kommt der Behauptung gleich, es trage eine potentielle Legitimitätskrise, die eine Sinnkrise ist, mit sich. Würde in der Sowjetunion offen vertreten, der Kommunismus sei eine Reise ohne Ende, verlöre sie ihren Sinn und ihre Legitimität. Aufgrund einer solchen Krise müßte sie sich von Grund auf neu definieren.

Wir haben schon gesehen, daß das anarchistische Denken nicht die gleichen dialektischen Widersprüche in sich trägt wie das Denken institutioneller Vollkommenheit. Aufgrund der Tatsache, daß das anarchistische Denken kein Denken ist, das auf die Hilfe von Institutionen baut, liegt dies auf der Hand. Institutionen sind Kanäle und Formen des materiellen Lebens. Die Überlegungen zu einer vollkommenen Institutionalisierung konzipieren diese Institutionen im Zustand ihrer Vollendung. Das anarchistische Denken dagegen stellt sich das materielle Leben als bis ins Äußerste gelebtes Leben vor und kommt so zu dem Ergebnis, daß ein vollkommen geordnetes, materielles Leben ein Leben ohne jegliche Institutionalisierung sein muß, also ohne Eigentum, ohne Familie, ohne Staat. So gelangt es zu einer Grenzvorstellung der spontanen Ordnung oder der Anarchie, die ein Begriff absoluter Freiheit ist. Die Tatsache, daß ein solcher Grenzbegriff nicht den analysierten dialektischen Widerspruch enthält, korrespondiert mit der anderen Tatsache, daß das anarchistische Denken für seine Realisierung keine institutionellen Vermittlungen akzeptiert und auch nicht akzeptieren kann. Anarchismus ist Freiheit jenseits aller institutionellen Begrenzungen; da er über die Institutionen hinausgeht, können diese sich ihm weder zeitlich nähern, noch kann in dieser Richtung ein Trugbild entstehen. Dennoch ist der Anarchismus aus den gleichen Gründen unrealisierbar, wie es auch die institutionellen Grenzbegriffe sind. Die Anarchie ist ebenfalls ein transzendentes Konzept, und die anarchistische Freiheit ist *die* transzendente Freiheit.

Aber die anarchistische Freiheit ist nur eine Freiheit, wenn man sie als transzendente Freiheit betrachtet. Wird der Anarchismus erst einmal als empirisch realisierbarer Begriff betrachtet, liegt der Weg seiner Verwirklichung in der direkten Aktion; die Zerstörung erscheint als einzig

realer Weg, um der Freiheit den Weg zu bereiten. So wie die Anarchie keinen Raum für das Trugbild einer zeitlichen, institutionellen Annäherung läßt, so führt ihre empirische Interpretation zum Trugbild einer Verwirklichung durch die direkte Aktion und die Zerstörung im Sinne von Bakunin: «Die Leidenschaft der Zerstörung ist eine schöpferische Leidenschaft.» Da es sich jedoch um ein Trugbild handelt, entsteht nicht Freiheit, sondern nur Zerstörung, ohne irgendeine Neuschöpfung. Wird die anarchistische Freiheit aber in ihrer Transzendentalität – also als unmöglich – ausgedrückt, ist sie die größte menschliche Freiheit, die noch nie so grandios formuliert werden konnte.

Es läßt sich also feststellen, daß der Kommunismus im sowjetischen Denken und der Anarchismus nicht dasselbe sind, obwohl sie die gleichen Wurzeln besitzen und beide gleichermaßen unmöglich sind. Der Kommunismus ist die vollkommene Institutionalisierung, die vollkommene institutionelle Ordnung. Die Anarchie ist die spontane Ordnung vollkommener menschlicher Beziehungen, die nicht mehr institutionalisiert werden müssen. Mythisch ausgedrückt besteht der Unterschied zwischen dem Garten Eden mit einem verbotenen Baum und dem neuen Garten Eden, der keinen verbotenen Baum mehr besitzt. Dennoch sind beides Grenzvorstellungen und also unmöglich.

Auf der anderen Seite ist die Voraussetzung der Machbarkeit für beide die gleiche: vollkommenes Wissen, das aber nicht zu erlangen ist. Daher sind sie wie ein Januskopf. Wird die Freiheit in institutionellen Begriffen formuliert, gelangt man zum illusorischen Kommunismus. Wird sie in direkten Begriffen formuliert, kommt man zur spontanen Ordnung, die unmöglich ist. Diese beiden Gesichter der Vollkommenheit können nicht einfach mit der Beziehung zwischen Marx und Bakunin beschrieben werden. Diese Beziehung besteht zwischen Institutionalisierung und direkter Aktion. Im Ergebnis seiner Theorie stößt Marx selbst auf diese Problematik und interpretiert sie als das Reich der Bedürfnisse und als das Reich der Freiheit. Der sowjetische Kommunismus ist das Reich der Bedürfnisse, gedacht in Begriffen der Vollkommenheit, und das Reich der Freiheit ist jene transzendente Freiheit, die über den Kommunismus hinausgeht und ihre Wurzel im Anarchismus hat.

In ihrer Vollkommenheit betrachtet, sind beide unmöglich. Die transzendente Freiheit, also die anarchistische Freiheit, ist der Garten Eden ohne den verbotenen Baum: sein Eingang wird von zwei Engeln bewacht und versperrt – dem Engel der schlechten Unendlichkeit und dem Engel der Zerstörung in der direkten Aktion. Es stellt sich also die Frage: Wie kann diese Freiheit in einer Gesellschaft verwirklicht werden, die keinen direkten Zugang zu ihr hat?

## **Fünftes Kapitel:**

---

### **Poppers Methodologie und seine theoretischen Analysen von Planung, Wettbewerb und Institutionalierungsprozeß**

Im folgenden unternehme ich den Versuch, die Beziehung zwischen der von Popper explizit formulierten Methodologie und jenen methodologischen Elementen zu analysieren, die in Poppers theoretischen Analysen des Institutionalierungsprozesses im allgemeinen und der bereits erwähnten empirischen Phänomene der Planung wie des Marktwettbewerbes im besonderen zu erkennen sind. Unsere Analyse wird sich um zwei Pole des Popperschen Denkens drehen: Zum ersten gilt unser Augenmerk seinen methodologischen Thesen, nach denen die Gültigkeit empirischer Theorien auf *falsifizierbaren* Sätzen ruht und nur falsifizierbare Sätze den wissenschaftlichen *Status* solcher Theorien garantieren können. Zum zweiten geht es um Poppers Aussagen bzw. Kritiken gegenüber bestimmten Theorien der Gesellschaftswissenschaften, insofern er dabei einen ganz anderen Weg einschlägt.

Hier wird also die Frage nach der methodologischen Konsistenz in der empirischen Analyse bei Popper aufgeworfen; wir überprüfen, ob Popper in seiner empirischen Analyse der von ihm selbst entworfenen Methodologie folgt. Wir werden die These belegen, daß er sich in seinen theoretischen Analysen der Empirie von impliziten methodologischen Prinzipien leiten läßt, die mit seiner explizit formulierten Methodologie nicht kompatibel sind. In Poppers Denken tritt also ein Widerspruch zwischen zwei einander ausschließenden Methodologien auf. Über den Beleg dieses Widerspruchs hinaus, der Poppers Denken schwächt, werden wir den Beweis antreten, daß die Methodologie der empirischen Wissenschaften und die methodologischen Thesen Poppers miteinander nicht vereinbar sind, während die in seinen empirischen Analysen implizit verwendete Methodologie dagegen sehr wohl ein wirksamer Schritt zu einer adäquaten Methodologie der empirischen Wissenschaften sein kann.

Diese Hauptthese werden wir – die explizit angewandte Methodologie Poppers als bekannt voraussetzend – unter Bezugnahme auf die Theo-

rie der wirtschaftlichen Planung, die Theorie des Marktwettbewerbes und die Theorie des Institutionalisierungsprozesses diskutieren. Diese Theorien hat Popper besonders in seinen Büchern «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde»<sup>1</sup>, «Das Elend des Historizismus»<sup>2</sup> und «Objektive Erkenntnis»<sup>3</sup> erwähnt. Die abschließende Reflexion über die Methodologie bezieht sich auf sein Werk «Logik der Forschung»<sup>4</sup>.

## **1. Poppers Theorie der Planung, des Wettbewerbs und der Institutionalisierung im allgemeinen**

Zu Beginn wollen wir unterstreichen, daß diesen Theorien Poppers ein gemeinsames Prinzip zugrunde liegt, das zugleich eine zentrale Rolle für seine gesamte Gesellschaftstheorie spielt. Es handelt sich bei diesem Prinzip um eine empirische Aussage über die Art und Weise der absoluten empirischen Unmöglichkeit, die als *allgemeines empirisches Prinzip der Unmöglichkeit* ausgesagt wird. Popper greift zur Formulierung dieses Prinzips der Unmöglichkeit auf die Wirtschaftstheorie von Friedrich A. Hayek zurück. Man könnte das Prinzip in der These zusammenfassen, alles menschliche Handeln wird durch die Tatsache begrenzt, daß das Gesamt menschlichen Wissens nicht in einem einzigen Kopf oder einer einzigen Instanz zentralisiert werden kann. Daraus ergibt sich folglich, daß ein vollkommenes Wissen aller Fakten im interdependenten Gefüge menschlich-gesellschaftlicher Beziehungen unmöglich ist. Eine solche Unmöglichkeit gilt sowohl für jeden Einzelmenschen als auch für jede Menschengruppe, demnach für jede von Menschen geschaffene Institution.<sup>5</sup>

Popper drückt das Prinzip der Unmöglichkeit nicht in hypothetischen Begriffen oder nach Art eines «noch nicht» aus, sondern in kategorialer Form. Seine Urteile in diesem Zusammenhang sind apodiktischer Art; sie unterstellen ein «nie und nimmer», also eine für das menschliche Handeln schicksalhaft unüberwindbare Unmöglichkeit. Den schicksalhaften Cha-

<sup>1</sup> Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I und II, UTB Francke, Tübingen (6. Aufl.) 1980 (im folgenden: Offene Gesellschaft I und II).

<sup>2</sup> Karl R. Popper, Das Elend des Historizismus. 6. durchges. Aufl. J.C.B.Mohr, Tübingen 1987 (im folgenden: Elend).

<sup>3</sup> Karl R. Popper, Objektive Erkenntnis. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1973 (im folgenden: Erkenntnis).

<sup>4</sup> Karl R. Popper, Logik der Forschung. J.C.B.Mohr, Tübingen 1989 (im folgenden: Logik).

<sup>5</sup> Vgl. Elend, insbesondere S. 66ff. und S. 83 ff.

rakter der Unmöglichkeit von grenzenlosem Wissen kennzeichnet Popper durch einen höchst problematischen Begriff. Er behauptet, es handle sich dabei um die «*logische Unmöglichkeit*» eines vollkommenen menschlichen Wissens.<sup>6</sup> Dazu verweist er auf Institutionen, zu deren Realisierung man eines unbegrenzten Wissens bedarf; solche Institutionen sind logisch unmöglich. Ohne uns selber dieser problematischen Begrifflichkeit zu bedienen, kann sie uns doch als Beweis dafür gelten, daß Popper ein apodiktisches Urteil fällt, welches er als kategorial charakterisiert.

Selbstverständlich ist die Aussage, menschliches Wissen sei unvermeidlicherweise begrenzt, nicht neu. Das metaphysische Denken redet davon, wenn es Gott als allwissend charakterisiert; ausschließlich Gott habe ein grenzenloses Wissen, der Mensch aber unausweichlich nur eines begrenzter Art. Es handelt sich hier um eine Grundüberzeugung aller Zeiten. In der Form jedoch, in der Max Weber – und später insbesondere Hayek und Popper – diese Grundüberzeugung in die Gesellschaftswissenschaften, vor allem in die Wirtschaftstheorie, einführen, ereignet sich etwas Neues. Hayek verwandelt das omnipräsente apodiktische Urteil in ein für die gesellschaftliche Praxis relevantes kategoriales Urteil. Demnach wird es erst in unserem Jahrhundert als Kategorie zur Beurteilung des menschlichen Handelns in der Gesellschaft wirksam und dient demzufolge als Grundlage für die Behauptung, jedes menschliche Handeln, das grenzenloses Wissen erfordert, sei unmöglich. In dieser kategorialen Form übernimmt Popper das apodiktische Urteil über die Unmöglichkeit eines vollkommenen menschlichen Wissens, um es als allgemeines empirisches Prinzip der Unmöglichkeit in seinen theoretischen Analysen zu verwenden.

Eine Unmöglichkeit in kategorialen Begriffen auszudrücken, das ist für die heutigen Gesellschaftswissenschaften neu und von unbestreitbarer Bedeutung. Doch uns interessiert nicht so sehr die Analyse dieser Bedeutung, sondern die Analyse des methodologischen *Status*, den das Prinzip der Unmöglichkeit und andere Prinzipien in der Methodologie Poppers einnehmen. In seiner Methodologie gesteht Popper den Wissenschaften einzig und allein falsifizierbare Sätze zu, Sätze also, die man nur in Begriffen eines «noch nicht» formulieren kann. Aber die Prinzipien der Unmöglichkeit schließen ein «noch nicht» aus, haben also die Form *nicht-falsifizierbarer Sätze*. Ein Prinzip der Unmöglichkeit ist dann falsch, wenn es falsifizierbar ist. In einem solchen Fall käme Popper zu einem Ergebnis, das seine gesamte Methodologie untergrübe. Falls ein Satz der Unmöglichkeit ein «noch nicht» aussagt (wie zum Beispiel: «Noch ist es dem

<sup>6</sup> Vgl. Elend, S. 64/65.

Menschen unmöglich, zur Venus zu reisen»), dann ist er kein apodiktischer Satz und kommt für kategoriale Urteile nicht in Frage. Denn kategoriale Urteile sind stets apodiktischer Art, das heißt, sie behaupten ein «nie und nimmer»; weil sie ihrer Form nach nicht falsifizierbar sind, wären sie als kategoriale Urteile falsch und hinfällig, sollten sie falsifiziert werden können. Schon der Nachweis, daß ein Prinzip der Unmöglichkeit falsifizierbar ist, stellt einen Beweis dafür dar, daß es sich um ein falsches Prinzip handelt. Das allgemeine empirische Prinzip der Unmöglichkeit behauptet gerade dadurch seine Gültigkeit, daß es in Anspruch nimmt, nicht falsifizierbar zu sein.

Popper scheint dieses Faktum, das seine Methodologie ungültig macht, durch ein simples Wortspiel verbergen zu wollen. Er bezeichnet solche Unmöglichkeiten als «logische Unmöglichkeiten». Wir müssen überprüfen, wie er ihren logischen und nicht-empirischen Charakter zu belegen versucht, um unsere Schlüsse ziehen zu können.

### *1.1 Die Theorie wirtschaftlicher Planung nach Popper*

Poppers Theorie der Wirtschaftsplanung ist eine Kritik der Planung. Hier treffen wir auf den Kern von Poppers Utopismus-Konzept und seiner antiutopischen Kritik. Diese Theorie bildet die Grundlage seiner Weltanschauung. Nach Popper ist die Welt geteilt in *die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Deshalb gibt er der Kritik der Planung ein solches Gewicht. Hier tritt erneut das Problem seiner Methodologie in Erscheinung. Kann das Urteil Poppers über die Planung als hypothetisch betrachtet werden, wenn er sogar dazu aufruft, jene zu unterdrücken, die sein Urteil nicht teilen?

Will man Poppers Kritik an der Planung verstehen, ist ihr Kontext zu beachten. Popper vertritt die Meinung, daß Planung des gesellschaftlichen Ganzen unmöglich ist, weil man dafür ein unbegrenztes Wissen benötigt. Dennoch besteht nach Popper die Möglichkeit, das Unmögliche zu wollen, auch wenn durch ein solches Wollen die Gesellschaft zerstört, also ins Chaos gestürzt (im Sinne des von L. E. v. Mises sogenannten «geordneten Chaos»), einer Tyrannei unterworfen oder zur geschlossenen Gesellschaft gemacht wird usw. Wer also das Unmögliche will, ist prinzipiell dazu disponiert, Gewalt einzusetzen. Gegen diese Prädisposition wiederum ist die Anwendung von Gewalt legitim. Das heißt: Die Utopie macht den Utopisten gewaltbereit, deshalb kann der Utopist – auch mit Gewalt – unterdrückt werden. So verwandelt sich Poppers Kritik an der Planung in eine Legitimation von Gewaltausübung gegen jene, die seine Kritik nicht teilen. Wie bei jeder Art von Ideologie wird auch

hier die Gewaltausübung legitimiert durch die Behauptung, die anderen, gegen die sich die Gewalt richtet, sind die Gewalttäter.

Nur in diesem Zusammenhang wird Poppers Kritik an der Planung verständlich. Es geht ihm darum, einerseits zu beweisen, daß Planung logisch unmöglich ist, andererseits zu belegen, daß die Absicht, diese logisch unmögliche Planung zu realisieren, unheilvolle Folgen nach sich zieht.

Beginnen wir also mit Poppers erstem Nachweis, daß Planung logisch unmöglich ist. Popper versucht, diesen Beweis in zwei verschiedenen Schritten zu führen. Den ersten Schritt finden wir in «Das Elend des Historizismus»<sup>7</sup>, den zweiten im «Vorwort zur englischen Ausgabe» dieser Arbeit von 1957<sup>8</sup>; er wird von Popper als wichtigster und entscheidender Schritt hervorgehoben.

Das erste Argument ist das bekannteste. Es bezieht sich nicht nur auf die Planung der Wirtschaft, sondern auf diejenige der Gesamtgesellschaft, in die die Wirtschaft einbezogen ist. Popper stellt sich einen möglichen Planer vor, der wirklich alles planen will und eine in diesem Sinne totale Planung anstrebt. Daß dies unmöglich ist, resümiert Popper im folgenden Argument:

Der Terminus «Gesellschaft» umfaßt natürlich alle sozialen Relationen einschließlich der persönlichen, die einer Mutter zu ihrem Kind ebenso wie die einer Fürsorgerin zu beiden. Aus vielen Gründen ist es unmöglich, alle oder «fast alle» diese Beziehungen zu lenken, denn mit *jeder neuen Lenkungsinstanz für soziale Beziehungen schafft man eine Unmenge neuer sozialer Beziehungen, die ihrerseits zu lenken sind*. Kurz, *die Unmöglichkeit ist eine logische*. (Der Versuch führt zu einem *unendlichen Regreß*; ähnlich steht es mit einem Versuch, die Gesellschaft als Ganzes zu *studieren* – ein solcher Versuch müßte sich selbst einschließen.)<sup>9</sup>

Das Argument stimmt, wenn wir voraussetzen, daß der Planer einerseits tatsächlich alles planen will, andererseits jedoch *a priori* ein begrenztes Wissen hat; es gilt dann auch für ihn das allgemeine empirische Prinzip der Unmöglichkeit eines grenzenlosen Wissens. In einem solchen Fall wird Planung mit dem Versuch gleichgesetzt, alles planen zu wollen, obgleich der Mechanismus der Planung selber es unmöglich macht, ein solches Ziel zu erreichen. Nicht einmal eine unendliche Zeit reicht aus, alles zu planen. Folglich ist die Absicht zu totaler Planung irrig und betrügerisch. Aus dem Prinzip der Unmöglichkeit können wir ableiten,

<sup>7</sup> Elend, insbesondere S. 63.

<sup>8</sup> Elend, S. XI-XIII.

<sup>9</sup> Elend, S. 63/64 (Hervorhebungen von uns).



daß Planung scheitern muß; und aus dem Scheitern totaler Planung folgern wir, daß das Prinzip der Unmöglichkeit grenzenlosen Wissens Gültigkeit hat.

Diese letztgenannte Deduktion ist eine Art Induktion: Die Absicht zu totaler Planung geht daneben. Demzufolge scheitern auch zukünftige Versuche solcher Planungen. Daraus schließt man, daß sie aus einem unvermeidlichen Grund fehlschlagen. Der Grund besteht in der Begrenzung jeden Wissens durch das Prinzip der Unmöglichkeit. Auf diese Weise wird das hypothetische Urteil, nach dem alle Versuche totaler Planung fehlschlagen, umgewandelt in ein apodiktisches Urteil, nach dem solche Versuche stets fehlschlagen. Aus dem apodiktischen Urteil formuliert man das kategoriale Urteil, wonach die Institution Planung, sofern sie alles planen will, unausweichlich scheitert. Daraus ergibt sich, daß es schicksalhaft unvermeidlich ist, die Planung alles dessen, was sich ereignet, aufzugeben. Aus dem gesamten Argumentationsduktus zieht Popper den Schluß, daß jeder, der eine solche Planung anstrebt, daran gehindert werden muß, und zwar aus zwei Gründen: weil er sowohl das Unmögliche realisieren will als auch mit einer solchen Absicht die Realisierung des Möglichen zerstört.

Zwei Schwachstellen hat die Argumentation Poppers. Die erste besteht in der These, die Unmöglichkeit einer totalen Planung sei eine logische. Wenn der Grund für die Unmöglichkeit der totalen Planung die Gültigkeit eines allgemeinen empirischen Prinzips der Unmöglichkeit ist, dann ist die Unmöglichkeit nicht logisch, sondern faktisch. Daß ein Mensch ein unbegrenztes Wissen hat, ist keine logische, sondern eine faktische Unmöglichkeit. Die Logik sagt über diesen Punkt nichts aus, weil sie von jedem empirischen Inhalt absieht, zumindest dann, wenn wir unter Logik die formale Logik verstehen. Da Popper wiederholt darauf verweist, es gebe keine andere Logik, müssen wir seine methodologische Darstellung im Sinne einer logischen Unmöglichkeit ablehnen, wenn wir den Inhalt seines Argumentes, daß nämlich grenzenloses Wissen unmöglich ist, akzeptieren. Darüber hinaus ist das Argument von der Unmöglichkeit unbegrenzten Wissens ein empirisches Urteil über die Beziehung des handelnden Menschen zu allen empirischen Phänomenen, die ihn umgeben. Aus der Art und Weise dieser Beziehung ergibt sich das Prinzip der Unmöglichkeit, von dem die unvermeidliche Vergeblichkeit totaler Planung abgeleitet wird. Das Attribut «logisch» verbirgt nur das Faktum, daß hier ein empirisches Urteil gefällt wird, das wissenschaftliche Gültigkeit besitzt, aber nicht falsifizierbar ist. Seine Akzeptanz müßte die gesamte Methodologie Poppers sprengen.

Damit kommen wir zur zweiten Schwachstelle in Poppers Argumentation. Er behauptet, der unmögliche Versuch totaler Planung ende in

einem «unendlichen Regreß». Aber es gibt einen solchen unendlichen Regreß nicht, sondern nur das, was Hegel den «unendlichen Progreß» nennt. Der Regreß ist rückwärtsgewandt, der Progreß nach vorne gerichtet. Das Argument Poppers bezieht sich auf etwas, das in der Zukunft geschieht und nicht in der Vergangenheit; er will auf der Grundlage eines Prinzips der Unmöglichkeit eine Aussage treffen, die voraussagt, was in aller möglichen Zukunft geschehen wird. Folglich definiert Popper ein Geschichtsgesetz in der Form der Vorhersage eines unendlichen Progresses. Hegel ist der erste, der solche Progresse behandelt; er bezeichnet sie als «schlechte Unendlichkeit» oder als «schlechte unendliche Progresse». Das ist nur eine andere Bezeichnung für das vergebliche Bemühen, den Progreß selber als Ziel zu verfolgen.

Wir können nun die These Poppers angemessen zusammenfassen, indem wir sagen: Unter der Voraussetzung, daß totale Planung unmöglich ist, mündet der Versuch, sie zu realisieren, in einen «unendlichen Progreß», der in dem Sinne von «schlechter Unendlichkeit» ist, als er nicht einmal in unendlicher Zeit sein Ziel erreicht. Daraus ergibt sich, daß das Argument Poppers der Hegelschen Dialektik folgt. In der Tat spricht Hegel im Rahmen seiner «Logik der Wissenschaften» über die Unmöglichkeiten, die sich aus der Analyse unendlicher Progresse ergeben. Folglich müßte er – ähnlich wie Popper – solche Prozesse für «logisch unmöglich» erklären.<sup>10</sup> Deshalb ist die Fußnote, die Popper dem oben zitierten Argument beifügt, um so erstaunlicher und erhellender:

Die Holisten werden vielleicht hoffen, dieser Schwierigkeit dadurch entrinnen zu können, daß sie die Gültigkeit der Logik leugnen, die ihrer Ansicht nach durch die Dialektik aufgehoben wird. In «What is Dialectic?» ... habe ich versucht, diesen Ausweg zu verlegen.<sup>11</sup>

Die Fußnote offenbart nur, daß Popper unfähig ist, die Argumente anderer, ja sogar seine eigenen zu verstehen. Blinder Haß gegen Hegel läßt ihn völlig übersehen, daß sein Argument pure Hegelsche Dialektik darstellt.

Popper ist jedoch etwas unzufrieden mit seinem ersten Argument zur

<sup>10</sup> «Dieser Progreß tritt allenthalben ein, wo relative Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird. Dieser Progreß ist der Widerspruch, der nicht ausgelöst ist, sondern immer als vorhanden ausgesprochen wird.» G.W.F. Hegel, *Wissenschaft als Logik*. Meiner Verlag, Leipzig, 1951. Erster Teil, S. 130/131. Als «Widerspruch, der nicht ausgelöst ist» handelt es sich eben um einen «logischen» Widerspruch im Sinne dieser wissenschaftlichen Logik Hegels.

<sup>11</sup> Elend, S. 64, Fußnote 41.

Unmöglichkeit der totalen Planung. Inhaltlich ist das Argument überzeugend, aber Popper ist viel besorgter um dessen logischen Charakter. Er braucht ihn, um seine Methodologie zu sichern. Diese bräche in sich zusammen, wäre die Unmöglichkeit nicht logisch, denn dann müßte er nicht-falsifizierbare Sätze in den empirischen Wissenschaften akzeptieren.

In seinem Vorwort zur 1957 veröffentlichten englischen Ausgabe von «Das Elend des Historizismus» bietet Popper ein ihm hinreichend definitiv erscheinendes Argument an. Die strikt auf Planung bezogene Beweisführung weitet er dort auf wissenschaftliche Vorhersagen aus, die in jeder Planung implizit enthalten sind. Damit wandelt Popper sein Argument um in eine Kritik jeden Wissens von der Zukunft. Er wendet sich gegen den Wissenschaftler, der versucht, alles zu wissen, selbst das, was er erst morgen wissen wird. Popper entdeckt auf diese Weise den fehl-schlagenden unendlichen Progreß nach Art seiner ersten Planungskritik:

*... wenn es so etwas wie ein wachsendes menschliches Wissen gibt, dann können wir nicht heute das vorwegnehmen, was wir erst morgen wissen werden ... Ich beweise [das], indem ich zeige, daß es keinem wissenschaftlichen Prognostiker – gleichgültig ob Mensch oder Rechenmaschine – möglich ist, mit wissenschaftlichen Methoden seine eigenen zukünftigen Resultate vorherzusagen. Ein Versuch, das zu tun, kann sein Ziel nur post festum erreichen: die Prognose kommt zu spät. Wenn er sein Ziel erreicht, hat sich die Prognose in eine Retrognose verwandelt.*

Dieser Beweis hat rein logischen Charakter und gilt daher für wissenschaftliche Prognostiker jedes Komplexitätsgrades, auch für «Gesellschaften» von in Wechselwirkung stehenden Prognostikern. Das bedeutet aber, daß keine Gesellschaft ihre eigenen zukünftigen Wissenszustände wissenschaftlich vorhersehen kann.<sup>12</sup>

Popper stellt das Argument als «logischen Beweis» vor. Es richtet sich nicht gegen approximative, sondern gegen exakte Prognosen. Nach Popper kann die Wissenschaft kein Wissen von der Zukunft haben, Vermutungen über die Zukunft schließt er aber nicht aus.

Wiederum kritisieren wir nicht den Inhalt des Argumentes, das ja all-seits akzeptiert wird, sondern die Behauptung Poppers, daß sein Argument «rein logischen Charakter» hat. Faktisch deduziert Popper nichts aus der Logik, denn die Logik spricht nicht über die Beziehung zwischen Gegenwart und Zukunft. Er setzt vielmehr eine empirische Tatsache hinter den genannten Phänomenen voraus. Wieder ist es ein allgemeines empirisches Prinzip der Unmöglichkeit, das sich diesmal auf den Charak-

<sup>12</sup> Elend, S. XII.

ter der Zeit bezieht. Das Prinzip unterstellt die empirische Unmöglichkeit, gleichzeitig in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anwesend zu sein; aus dieser Unmöglichkeit ergibt sich der empirische Charakter der Zeit als eines Zeitverlaufs. Wenn die Zeit fortschreitenden Charakter hat, macht es der empirische Charakter der Zeit unmöglich, heute zu wissen, was morgen geschieht. Aber der empirische Charakter der Zeit – wie der umgrenzte Charakter des Raums – folgt nicht aus der Logik, sondern aus einem empirischen Urteil. Unter der Voraussetzung, daß die Zeit fortschreitend ist, wird die Behauptung, mit Exaktheit zu wissen, was morgen geschieht, zum logischen Widerspruch. Aber ohne die empirische Aussage über den Verlaufscharakter der Zeit gibt es einen solchen Widerspruch nicht. Wenn zum Beispiel ein Metaphysiker behauptet, Gott wisse, was der Mensch erst morgen wissen könne, stellt er keinen logischen Widerspruch auf.

Wenn wir uns jetzt mit diesen beiden Argumenten für die Unmöglichkeit der Planung befassen, müssen wir sie in dem radikalen Sinn interpretieren, den Popper darlegt. Er hält eine Planung für unmöglich, die erstens alle Phänomene tatsächlich planen und zweitens diese Planung tatsächlich exakt im Rahmen der fortschreitenden Zeit realisieren will. Popper deduziert diese Unmöglichkeiten aus dem empirischen Charakter des unvermeidlich begrenzten Wissens des Menschen und des fortschreitenden Verlaufs der Zeit. Um nun diese Kritik an einer wirklich vollkommenen Planung in eine Kritik an konkreten politischen Strömungen umzuwandeln, muß Popper belegen, daß die «Historizisten» als *Feinde der offenen Gesellschaft* gerade solche Planung realisieren wollen. Er muß behaupten, daß sie eine Gesellschaft außerhalb des Zeitverlaufs anstreben und wenigstens einen allwissenden Menschen brauchen, der dann zum Planer wird. Daher sagt er über die «Utopisten»:

Dennoch besteht kein Zweifel, daß die Utopisten im wahrsten Sinne des Wortes das Unmögliche verwirklichen wollen.<sup>13</sup>

Den Hang zur vollkommenen Planung bezeichnet Popper als «Holismus» und «die holistische Methode als unmöglich»<sup>14</sup>. Sie wirkt sich zerstörerisch auf die Realität aus, sobald man die Methode umzusetzen sucht. Sich ihrer zu erwehren, dies ist das legitime Recht der Gesellschaft. Holismus identifiziert Popper mit einem «totalitären Weltbild»<sup>15</sup>, das eine tyrannische und eine chaotische Seite hat.

<sup>13</sup> Elend, S. 64.

<sup>14</sup> Elend, S. 55.

<sup>15</sup> Elend, S. 63.

Diese ausschließlich denunziatorische Sicht der Planung offenbart, wie willkürlich Popper den Planer deutet. Dieser besitzt für Popper keinerlei objektive Funktion, er ist vielmehr ein machtbesessener Mensch, der hinter der Planungsforderung nur seinen ungehemmten Willen zur Macht verbirgt. Er giert danach, möglichst viel und schließlich alles zu kontrollieren. Er will aller Welt vorschreiben, was sie zu tun hat, so daß Planung letztlich nur ein Euphemismus für Kontrollsucht darstellt.<sup>16</sup>

Weil der absolute Machtrausch des Planers unmöglich zu realisieren ist, scheitert er, indem er stets das «notorische Phänomen der *ungeplanten Planung*»<sup>17</sup> hervorruft. Dadurch wird die holistische Planung irrational. Popper setzt seine Sicht der «Stückwerk-Sozialtechnik» bzw. des «Herumbastelns»<sup>18</sup> zwar dagegen, stellt in Wirklichkeit aber nicht zwei gleichberechtigte Methoden gegenüber, da nur die eine der beiden Methoden als machbar gilt, die andere jedoch irrational, weil unmöglich ist; zudem zerstört sie auch noch das von der «Stückwerk-Sozialtechnik» Erreichbare.

Von den beiden Methoden halte ich die eine für möglich, während die andere meiner Ansicht nach einfach nicht durchführbar ist: sie ist unmöglich.<sup>19</sup>

Auf solche Weise gelangt Popper von der Analyse der Unmöglichkeit vollkommener Planung (alles mit absolutem Wissen über die Zukunft zu planen) zur Unmöglichkeit selbst approximativer Planung:

Aber die Holisten wollen nicht nur die Gesellschaft als Ganzes nach einer unmöglichen Methode studieren, sie haben auch vor, unsere Gesellschaft «als Ganzes» unter Kontrolle zu bringen und neu aufzubauen. Sie prophezeien, daß «die Macht des Staates wachsen muß, bis der Staat mit der Gesellschaft fast identisch wird» (Mannheim). Es ist ziemlich klar, welches Weltbild in diesem Satz zum Ausdruck kommt: das totalitäre.<sup>20</sup>

Wir lassen hier die unbegründete Anklage gegen Karl Mannheim beiseite, weil sie mit dem, was der deutsch-englische Sozialwissenschaftler in Wirklichkeit sagt, nichts zu tun hat. Wir wollen statt dessen hervorheben, daß Popper ohne weiteres die Planung der Gesellschaft «als Ganzes» mit der Planung «des Ganzen» identifiziert. Die Planung «des Ganzen» ist unmöglich, aber die Planung der Gesellschaft «als Ganzes» im Sinne

<sup>16</sup> Vgl. Elend, S. 71f.

<sup>17</sup> Elend, S. 55.

<sup>18</sup> Elend, S. 54.

<sup>19</sup> Elend, S. 55.

<sup>20</sup> Elend, S. 63.

ungefährer und nicht vollkommener Planung – wie eben nichts in dieser Welt perfekt ist – bleibt zweifellos möglich. Popper will aus einem theoretischen Modell eine «Welt der Fakten» herleiten und konstruiert deshalb – wie stets in solchen Fällen – eine von den Fakten unabhängige Dämonenwelt, welche ihm die empirische Realität verstellt. Am Ende gelangt Popper zu einer Geschichtsvision, in der seine *offene Gesellschaft* durch eine gewaltige Konspiration machtbesessener Feinde bedroht wird, die von Irrationalität geleitet die Freiheit verraten. Diese Irrationalität hat ihre Wurzel in dem Traum, eine unmögliche Welt zu konstruieren, deren scheinbarer Glanz nichts anderes als die Hölle ist.

So etwas ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es handelt sich da um utopische Träume oder vielleicht um ein Mißverständnis. Und wenn man uns sagt, daß wir heute *gezwungen* sind, etwas *logisch Unmögliches* zu tun, nämlich das gesamte System der Gesellschaft zu bilden und zu lenken und das gesellschaftliche Leben als Ganzes zu regeln, dann ist das nur ein typischer Versuch, uns mit «geschichtlichen Kräften» und «bevorstehenden Entwicklungen» zu drohen, die eine utopische Planung angeblich unvermeidlich machen.<sup>21</sup>

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe seines Werkes «Das Elend des Historizismus» fügt Popper folgendes hinzu:

Wie andere vor mir gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stils ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.<sup>22</sup>

Indem Popper ohne weiteres das Konzept der vollkommenen mit dem der realen Planung identifiziert, verwandelt er den Fragenkomplex der Planung insgesamt in die Idee der utopischen sozialen Planung. Diese verbindet er mit der *Hybris*, die Allwissenheit und Überzeitlichkeit für sich beansprucht, und erklärt sie zum «Teufel», der seine Hölle auf der Erde verwirklichen will. Auf solche Weise begründet Popper den Aggressionsmechanismus gegen jede Art von Sozialismus, eine Aggression, die ihre tiefsten Wurzeln in der Metaphysik aller Zeiten hat. Poppers «Gott» kämpft gegen den sozialistischen «Teufel». Darüber wird noch zu sprechen sein.

<sup>21</sup> Elend, S. 65 (Hervorhebungen von uns).

<sup>22</sup> Elend, S. VIII.

## 1.2 Die Wettbewerbstheorie nach Popper

Popper untersucht den Marktwettbewerb mit Hilfe der «Gleichgewichtstheorie», die Léon Walras und Vilfredo Pareto entwickelten. Ähnlich wie Hayek aktualisiert Popper die Interpretation dieser Theorie. Er unterscheidet zwischen der Institutionalisierung des Marktwettbewerbs und der Theorie über diese Institutionalisierung, die für ihn die Theorie des Gleichgewichts ist. Eben diese Unterscheidung aber weist Popper bei der Untersuchung der Planung ausdrücklich zurück; da identifiziert er ohne weiteres die Theorie der Planung mit der Institutionalisierung der Planung.

Unter Bezugnahme auf die Gleichgewichtstheorie sagt Popper über die von ihm angewandte Konstruktionsmethode:

Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Möglichkeit, in den Sozialwissenschaften ein Verfahren zu verwenden, das man die Methode der logischen oder rationalen Konstruktion oder vielleicht die «Nullmethode» nennen kann. Ich meine damit folgendes Verfahren: man konstruiert ein Modell auf Grund der Annahme, daß alle beteiligten Individuen sich *vollkommen rational verhalten* (und vielleicht auch, daß sie *im Besitz des vollständigen Informationsmaterials* sind), und dann schätzt man die Abweichung des tatsächlichen Verhaltens dieser Individuen vom Modellverhalten, wobei dieses als eine Art Nullkoordinate dient.<sup>23</sup>

In diesem Zitat wird die Wettbewerbsmethode in der Gleichgewichtstheorie exzellent beschrieben. Die Realität erscheint als Abweichung von einer theoretisch durch die «Nullmethode» beschriebenen Idealität, während das Gleichgewicht selber – vollständig rationales Verhalten und vollständige Information vorausgesetzt – eindeutig unerreichbar bleibt. Zweifellos gilt die «Nullmethode» auch für die Theorie der Planung.<sup>24</sup> Aber Popper lehnt es mit Entschiedenheit ab, diese Methode auch auf die Planung und die Theorie der Planung anzuwenden:

Man kann sogar sagen, daß Ganzheiten im Sinne (a) [«der Gesamtheit aller Eigenschaften oder Aspekte einer Sache und insbesondere aller Relationen, die zwischen den sie konstituierenden Teilen bestehen»<sup>25</sup>] *niemals Gegenstand irgendeiner Tätigkeit sein können, keiner wissenschaftlichen und keiner sonstigen*.

<sup>23</sup> Elend, S. 110/111 (Hervorhebungen von uns).

<sup>24</sup> Vgl. zum Beispiel, L.W. Kantorowitsch, *La asignación óptima de recursos*. Ariel, Barcelona 1968.

<sup>25</sup> Elend, S. 62, Zitat in eckigen Klammern von S. 61 (Hervorhebungen von uns)

Trotzdem bezieht sich die «Nullmethode» genau auf eine solche Ganzheit, wenn auch nur in theoretischen Begriffen, d.h. ohne den Anspruch zu erheben, diese Ganzheit konkret zu erfassen. Dennoch zielt die «Nullmethode» auf eine Ganzheit hin, um Theorien und Techniken auszuarbeiten sowie um diese Ganzheit zu interpretieren oder zu beeinflussen, insbesondere hinsichtlich «aller Relationen, die zwischen den sie konstituierenden Teilen bestehen». Solche Modelle der Optimierung beziehen sich notwendigerweise auf das «Ganze» unter der Voraussetzung, daß das «Ganze» geplant oder als Markt gestaltet wird. Außerdem unterstellen diese Modelle, daß die Entscheidung aufgrund vollständiger Information zustandekommt, weil umgekehrt nicht einmal formuliert werden könnte, was das vollständig rationale Verhalten des Planers oder des Marktteilnehmers ausmacht. Modelle der Optimierung kann man nicht entwerfen, ohne ein Wissen um die Gesamtheit aller Phänomene zu behaupten.

Aber solche Modelle dürfen weder mit den Phänomenen noch mit der Institutionalisierung, welche zwischen ihnen vermittelt, verwechselt werden. Auch sind Modelle der Optimierung nicht logisch, sondern wenden nur die Logik an. Sie sind idealisierte Empirie, wie man sie auch aus den Naturwissenschaften kennt.<sup>26</sup> Die Modelle zu realisieren ist unmöglich, wengleich es sich nicht um eine logische Unmöglichkeit handelt, wie Popper behauptet. Trotz der Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung können sie als Modelle oder wissenschaftliche Theorie verwendet werden. Für die Realität ist damit ein Referenzpunkt rationaler Erfassung angegeben, auch wenn die Realität den Modellen nur angenähert werden kann. Aus den Modellen ist niemals abzuleiten, daß reale Prozesse unmöglich sind, sondern einzig und allein, daß die realen Prozesse keine simple Abbildung der Modelle darstellen.

Nach diesem Hinweis können wir zum Popperschen Argument von der Unmöglichkeit der Planung zurückkehren. Unmöglich ist ganz einfach die vollkommene Planung, wie sie das Modell oder die Theorie der vollkommenen Planung entwirft. Daraus kann jedoch nicht gefolgert werden, daß reale Planung unmöglich ist. Ebenso wenig wird aus dem Gleichgewichtsmodell des vollkommenen nicht die Unmöglichkeit des realen Wettbewerbs abgeleitet, sondern nur die Unmöglichkeit, jenes Gleichgewicht realisieren zu können, das in diesem Modell beschrieben ist. Wäre Popper konsequent, müßte er entweder die logische Unmöglichkeit von Wettbewerb und Planung zugleich vertreten oder zugestehen, daß beide möglich sind. Ohne diese Kohärenz wird die logische Unmöglichkeit Poppers

<sup>26</sup> Vgl. Elend, S. 111, Fußnote 97.



ganz einfach zu einer ideo-logischen Unmöglichkeit: Poppers logische Unmöglichkeit ist eine Rationalisierung von Vorurteilen.

Popper bestreitet also nicht die Möglichkeit der «Institutionalisierung von Wettbewerb», er bestreitet nur die Möglichkeit, daß der Wettbewerb das von der Gleichgewichtstheorie beschriebene Gleichgewicht (Modell des vollkommenen Wettbewerbs) erlangen kann. Um diese Unmöglichkeit zu begründen, verwendet er zwei Argumente: Das erste bezieht sich auf die Gleichgewichtstendenz von Märkten, das zweite auf den Antiinterventionismus.

Bezüglich des ersten Arguments macht Popper auf das Folgende aufmerksam:

Denn diese Theorie [des Gleichgewichts] behauptet nicht, daß das Gleichgewicht irgendwo verwirklicht ist, sondern nur, daß jeder Störung (und Störungen treten dauernd auf) eine Anpassung erfolgt – durch eine «Bewegung» auf das Gleichgewicht zu.<sup>27</sup>

Wir haben also nach Popper die Tendenz zu einem Gleichgewicht, das niemals verwirklicht wird. Aber es gibt Bewegungen auf das Gleichgewicht zu, die ständig durch Störungen unterbrochen werden, von denen erneut eine Tendenz zum Gleichgewicht provoziert wird. Im Sinne der Gleichgewichtstheorie wäre außerdem zu ergänzen, daß es gerade die Bewegungen auf das Gleichgewicht zu sind, die Reaktionen provozieren, aus denen sich neue Störungen ergeben. Popper selbst verweist in einem Resümee der Marxschen Theorie bestätigend auf diesen Sachverhalt:

Selbst wenn es wahr ist, daß die Gesetze des freien Marktes eine Tendenz zur Vollbeschäftigung hervorrufen, so ist es doch ebenso wahr, daß jeder einzelne Schritt auf die Vollbeschäftigung zu, das heißt auf eine Verringerung der Arbeit zu, Erfinder und Investoren anreizt, neue arbeitssparende Maschinen zu schaffen und einzuführen, und auf diese Weise (zuerst einen kurzen Aufschwung und dann) eine neue Beschäftigungslosigkeit und Depression verursacht.<sup>28</sup>

Auf der einen Seite ist das Gleichgewicht als Ziel zwar klar formuliert, auf der anderen Seite jedoch behauptet Popper, daß der «institutionalisierte Markt» gerade durch die Verfolgung dieses Zieles Ungleichgewichte hervorruft, die ihn wiederum vom Ziel entfernen. Das Gleichgewichtsziel ist nicht einmal in unendlicher Zeit zu erreichen. *Mutatis mutandis* kehren wir folglich zurück zur Analyse der schlechten Unendlichkeit ei-

<sup>27</sup> Elend, S. 91, Fußnote 75.

<sup>28</sup> Offene Gesellschaft II, S. 237.

nes unendlichen Progresses, auf die wir bereits bei der Analyse von Poppers Planungskritik gestoßen sind. Der Unterschied besteht darin, daß Popper das Problem des unendlichen Progresses zwar für den Versuch vollkommener Planung, nicht aber für die Analyse des Marktwettbewerbs formuliert. Nichtsdestotrotz ist seine Analyse der Beziehung zwischen Marktbewegung und Gleichgewicht symmetrisch zu seiner Analyse über die Beziehung zwischen der «institutionalisierten Planung» und dem ausgeglichenen Plan als Idealziel zu lesen. Der Grund dafür, warum Popper diese Argumentationssymmetrie verbirgt, ist klar: Er könnte nicht mehr nur auf der «logischen Unmöglichkeit» der Planung bestehen, sondern müßte auch die «logische Unmöglichkeit» des Marktes behaupten, aus der sich die «logische Unmöglichkeit» der gesamten modernen Gesellschaft, der kapitalistischen wie der sozialistischen, ergäbe.

Das zweite Argument dafür, daß das Marktgleichgewicht in vollkommener Gestalt unmöglich ist, hat mit dem Antiinterventionismus zu tun. Der Antiinterventionismus vertritt die These, staatliches Einwirken auf die Marktwirtschaft müsse minimiert werden. Das ist nicht weit von der anarcho-kapitalistischen Extremposition entfernt, die von einer völligen Beseitigung des Staates träumt, indem alle öffentlichen Maßnahmen zu Aktivitäten von Privatunternehmen auf dem Markt umgewandelt werden. Über den Antiinterventionismus sagt Popper:

... daß ich einen *absoluten* Anti-Interventionismus sogar als unhaltbar ansehe – schon *aus rein logischen Gründen*, denn seine Vertreter müßten politische Interventionen zur Verhinderung von Interventionen befürworten.<sup>29</sup>

Wiederum stimmen wir dem Inhalt des Urteils zu. Die Erfahrung mit antiinterventionistischer Politik in den vergangenen Jahren sowohl in Südamerika als auch in den Vereinigten Staaten scheint zu bestätigen, daß die Einschränkung der sozialstaatlichen Interventionen durch den politischen Interventionismus des Polizei- und Militärstaates ersetzt wird. Tatsächlich verringern sich die Interventionen des Staates also nicht, sondern werden vom sozialen auf den polizeilichen und militärischen Sektor verlagert.

Wieder einmal erweist sich Poppers Argumentationsform als fragwürdig. Er nennt uns keinen Grund dafür, warum das Bemühen um Nicht-Intervention scheitert und statt dessen die staatlichen Interventionslinien nur verändert werden. In diesem Fall ist das Prinzip der Unmöglichkeit vollkommenen Wissens zur Erklärung nicht hilfreich. Es diene dazu, die

<sup>29</sup> Elend, S. 49 (Hervorhebungen von uns).

Planung und die Gleichgewichtstendenz des Marktes zu kritisieren. Aber der Antiinterventionismus scheitert nicht aus den gleichen Gründen. Wie gleich zu sehen ist, erkennt Popper das indirekt an. Für das Scheitern des Antiinterventionismus gilt ein anderes Prinzip der Unmöglichkeit. Auf ein solches stoßen wir, wenn wir mit Popper daran festhalten, daß sich Wirtschaftskrisen mit ihren negativen Folgen für die Bevölkerung häufen, sobald die Interventionen des Sozialstaates eingeschränkt werden. Die Bevölkerung erträgt die Verelendung nur schwer und tendiert dahin, sich zugunsten sozialstaatlicher Interventionen zu erheben. Um diese Ansprüche der Bevölkerung zu unterdrücken, werden Interventionen nötig: Interventionen der Polizei und des Militärs.

An einer Stelle seiner Arbeit erwähnt Popper das entsprechende allgemeine empirische Prinzip der Unmöglichkeit. Er denkt «an Gesetze wie das, nach dem der Mensch nicht ohne Nahrung leben kann ...»<sup>30</sup> Die Unzufriedenheit der Bevölkerung wurzelt also in dem Grundbedürfnis, daß Menschen nicht ohne Nahrung leben können. Deshalb muß die Polizeiintervention verstärkt werden, sobald man die soziale Sicherheit einschränkt. Damit stoßen wir auf ein weiteres, ebensowenig falsifizierbares Prinzip der Unmöglichkeit wie die bisher genannten. Niemand zweifelt an der Tatsache, daß der Mensch nicht ohne Nahrungsmittel leben kann. Die entsprechende Aussage ist aber nicht falsifizierbar. Der Satz stellt ein apodiktisches Urteil dar, das Popper in kategorialen Begriffen verwendet, d.h. als eine Kategorie, um das empirische Phänomen des Antiinterventionismus zu beurteilen. Das entsprechende Prinzip der Unmöglichkeit behauptet also, daß das Gesamt möglicher Phänomene mit der kategorialen Unmöglichkeit verbunden ist, daß Menschen ohne Nahrung leben können. Wollte man einen entsprechenden Falsifikator formulieren, lautete er: «Dieser Mensch lebt ohne Nahrungsmittel.» Das aber ist in Begriffen des Prinzips der Unmöglichkeit *a priori* falsch und als Basissatz nicht zulässig, da Basissätze sich stets auf mögliche Ereignisse beziehen müssen.

Die Tatsache also, daß es empirische, nicht falsifizierbare Aussagen gibt, verbirgt Popper wieder einmal hinter der Aussage der «logischen Unmöglichkeit». So sagt er, daß der absolute Antiinterventionismus «schon aus rein logischen Gründen»<sup>31</sup> unhaltbar sei. Popper verwirrt uns einmal mehr, indem er das Wort «logisch» auf empirische, nicht falsifizierbare Urteile anwendet, auf die er selbst nicht verzichten kann. Aber die Unmöglichkeit des Antiinterventionismus ist nicht logisch, sondern fak-

<sup>30</sup> Elend, S. 50/51, Fußnote 15.

<sup>31</sup> Elend, S. 49.

tisch. Nicht die Logik zwingt jemanden dazu, sich zu ernähren, um leben zu können, sondern die reale empirische Welt.

Ein weiteres Mal sehen wir, daß Popper, von der schlechten Unendlichkeit eines unendlichen Progresses ausgehend, schließlich eine Unmöglichkeit bestätigen muß, die aus der Geltung eines allgemeinen empirischen Prinzips der Unmöglichkeit resultiert. Diesmal schließt Popper sehr wohl auf die Unmöglichkeit einer entsprechenden Politik, nicht jedoch auf die Unmöglichkeit einer vollständigen Institutionalisierung wie im Fall der Planung. Popper gelingt es nicht, aus der Argumentationssymmetrie zur Planung und zum Antiinterventionismus auch zu einer Symmetrie der Schlußfolgerungen zu gelangen. Hätte er sich darum bemüht, wäre ihm aufgegangen, daß eine Planung der Gesellschaft «als Ganzes» niemals den Markt zu ersetzen vermag und eine Politik der Förderung selbständiger Märkte nicht vollständig auf die Planung der Gesellschaft «als Ganzes» verzichten kann. In der Verfolgung des Ziels wirtschaftlichen Gleichgewichts wären Planung und Markt dann als komplementäre und nicht einander ausschließende Institutionalisierungen in den Blick geraten.

Trotzdem hat Popper kein Interesse an einer derartigen Kohärenz. Deshalb kommt er bezüglich der antiinterventionistischen Politik zu einer Schlußfolgerung, die ihn in schärfsten Widerspruch zu seinen Aussagen über die Planung bringt. Er hat uns ja erklärt, daß die Politik des Antiinterventionismus unmöglich, ja sogar logisch unmöglich ist. Konsequenterweise müßte er im Fall des Antiinterventionismus wie im Fall der Planung zu dem gleichen Schluß kommen, daß jener, der das Unmögliche zu realisieren versucht, ein Utopist, ein Gewalttäter, ein Despot, ein Chaos und schließlich ein Teufel ist, der die Erde in eine Hölle verwandelt, weil er den Himmel auf Erden schaffen will. Jedoch kein Wort davon, ganz im Gegenteil. Popper sagt uns jetzt, daß der Antiinterventionismus, der – wie er selbst schreibt – etwas logisch Unmögliches erreichen will, eine «typisch technologische» Handlungsweise sei:

Im Gegenteil, ich bin sogar davon überzeugt, daß der Anti-Interventionismus eine technologische Einstellung impliziert. Denn wenn man behauptet, daß der Interventionismus die Lage verschlechtert, dann sagt man damit, daß bestimmte politische Aktionen bestimmte Auswirkungen nicht haben werden, nämlich nicht die erwünschten. Und eine der charakteristischsten Aufgaben jeder Technologie ist, *zu zeigen, was nicht erreicht werden kann ...* Dies aber zeigt, daß der Anti-Interventionismus als *typisch technologische* Lehre bezeichnet werden kann.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Elend, S. 49.

Gut ist, will jemand im Namen des Marktes das Unmögliche erreichen. Schlecht ist, soll das Unmögliche im Namen der Planung realisiert werden. Poppers gesamte Argumentation erübrigt sich; er hätte uns gleich zu Anfang sagen können, daß die Planung schlecht und der Markt gut ist. Dafür bräuchte er nun wirklich kein Buch zu schreiben. Weil Popper so sehr auf der «logischen Unmöglichkeit» empirischer Phänomene insistiert, hat er alle Logik preisgegeben.

Nach Absicherung seiner ideologischen Koordinaten bietet Popper eine Lösung an, die durch *Stückwerk-Technik* sowohl die Planung der Gesellschaft «als Ganzes» wie auch den Antiinterventionismus vermeiden soll. Er stellt die Stückwerk-Technik als gangbaren Weg zwischen zwei unmöglichen Polen vor und betreibt damit doch nur die Bestätigung eines Vorurteils, das in der Zeit, als Popper seine Bücher schrieb, von der Mehrheit geteilt wurde. Denn was er als einzig gangbare Alternative zwischen metaphysisch unmöglichen Gegensätzen beschreibt, ist ganz einfach der keynesianische Interventionismus, der nun höchst vorsichtig, aber metaphysisch begründet als für alle kommenden Zeiten wesentlich angeboten wird.

Da ich Marx kritisiere und in gewissem Maße den schrittweise vorgehenden demokratischen Interventionismus ... liebe ...»<sup>33</sup>

Diese Vorsicht gegenüber dem keynesianischen Interventionismus ist so stark, daß es schließlich äußerst schwierig wird zwischen dem Antiinterventionismus eines Hayek bzw. der Chicago-Schule und dem furchtsamen Interventionismus eines Popper zu unterscheiden.

Zwar hat Popper bereits die Unhaltbarkeit antiinterventionistischer Politik aufgezeigt, doch könnte zum Abschluß unserer Analyse ein Verweis auf die eindringliche Kritik Hayeks an jeder Art von Interventionismus interessant sein:

Korrupt und schwach zugleich: unfähig dem Druck der sie bildenden Gruppen zu widerstehen, wird die regierende Mehrheit tun müssen, was sie kann, um die Wünsche jener Gruppen, deren Unterstützung sie bedarf, zufriedenzustellen, ohne darauf zu achten, wie schädlich die Mittel für die anderen sein können, wenigstens solange sie nicht allzu sichtbar sind oder solange die darunter leidenden Gruppen nicht sehr populär sind. Wenn die Mehrheit auch überwältigend groß und umwerfend mächtig bzw. fähig ist, jeglichen Widerstand von Minderheiten niederzuschlagen, wird sie doch vollkommen unfähig

<sup>33</sup> Offene Gesellschaft II, S. 236. Seinen vorsichtigen Interventionismus bringt Popper zum Beispiel auf S. 154 und S. 161 zur Sprache.

sein, einer Linie konsistenten Handelns zu folgen; sie wird vielmehr einen Schlingerkurs fahren wie eine Dampfwalze, die von einem Betrunkenen gefahren wird.<sup>34</sup>

Doch sie wird nicht nur einen Schlingerkurs fahren, sondern ungewollt auch gegenteilige Wirkungen provozieren:

Eine Reihe von Verhandlungen, in denen die Wünsche der einen Gruppe im Austausch mit der Befriedigung der Wünsche einer anderen (und häufig auf Kosten einer dritten, die man nicht konsultiert) zufriedengestellt werden, kann zwar die Ziele des gemeinsamen Handelns einer Koalition bestimmen, aber bedeutet niemals die Zustimmung des gesamten Volkes zu den Gesamtergebnissen. Das Resultat kann sogar vollkommen jedem Prinzip widersprechen, in dem die verschiedenen Mitglieder der Mehrheit übereinstimmen, wenn sie einmal die Gelegenheit hätten, darüber abzustimmen.<sup>35</sup>

Wieder einmal handelt es sich um eine Kritik an der schlechten Unendlichkeit eines unendlichen Progresses, welcher die angestrebten Ziele durch die ungewollten Wirkungen des zielstrebigem Handelns zerstört. Wir haben nun den unendlichen Progreß in den verschiedensten Dimensionen von Institutionalisierung kritisiert: Kritik an der Gleichgewichtstendenz des Marktes, am Antiinterventionismus, am Interventionismus und an der Planung; schlechte Unendlichkeiten unendlicher Progreße auf allen Seiten. Wir müssen also nach der institutionellen Gesamtordnung fragen.

### *1.3 Der Prozeß der Institutionalisierung*

Diese Analysen bringen uns auf ein Konzept von «Freiheit», das – vom deutschen Idealismus entdeckt – zu einer Wurzel des marxistischen Denkens wurde und im neokonservativen Denken gegenwärtig wieder in Erscheinung tritt. Wenn wir uns von Poppers sogenannter «offener Gesellschaft» keinen Sand in die Augen streuen lassen, entdecken wir in ihr ein anderes Bild von Freiheit. Gewiß erscheint uns bei Popper Freiheit als Fähigkeit, geschichtlich zu handeln, ohne sich von der Geschichte beherrschen zu lassen; Freiheit selber wird zu einer Institution, innerhalb derer der Mensch seine Ziele frei wählen kann, ohne daß diese durch die nicht beabsichtigten Effekte des intentionalen Handelns widerlegt werden. In seiner «offenen Gesellschaft» – die nichts anderes ist als die auf

<sup>34</sup> Friedrich A. von Hayek, «El ideal democrático y la Contención del Poder», Estudios Públicos, No. 1, Santiago, Chile, S. 36.

<sup>35</sup> Hayek, a.a.O., S. 40.

die Gesamtgeschichte projizierte Hypostasierung der heutigen bürgerlichen Gesellschaft – unterstellt Popper ständig ein Konzept von Freiheit, arbeitet es aber niemals aus. Zur Verteidigung seiner «technologischen Sozialwissenschaft» sagt er:

Eine solche Methodologie würde zur Erforschung der allgemeinen Gesetze des sozialen Lebens führen und es sich zum Ziel setzen, alle jene Tatsachen zu finden, die jedem Reformier gesellschaftlicher Einrichtungen als unentbehrliche Grundlage dienen würden. Zweifellos existieren solche Tatsachen. Wir kennen zum Beispiel viele *utopische Systeme, die einfach deshalb undurchführbar sind*, weil sie solche Tatsachen nicht genügend berücksichtigen. Die *technologische Methodologie*, die uns vorschwebt, würde darauf abzielen, *Mittel zur Vermeidung solcher unrealistischen Konstruktionen* zu schaffen.<sup>36</sup>

Wir wissen bereits, daß Popper diese Konstruktionen als unrealistisch analysiert, indem er ihre Konsequenzen als unendlichen Progreß aufdeckt. Sobald die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses in Erscheinung tritt, hat man die Grenze des Möglichen überschritten. Bis hierhin folgt Popper buchstäblich der Analyse von Marx. Am Ende seines Werkes «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde» drückt er das auf folgende Weise aus:

Statt als Propheten zu posieren, müssen wir zu Schöpfern unseres Geschicks werden.<sup>37</sup>

Aber dann formuliert er das Konkrete so, daß die Kohärenz seiner Argumentation zerstört wird:

Ein systematischer Kampf gegen bestimmte Mißstände, *gegen konkrete Formen* der Ungerechtigkeit oder der Ausbeutung, gegen Leiden, die sich vermeiden lassen, wie etwa *Armut und Arbeitslosigkeit*, ein solcher Kampf ist etwas ganz anderes als der Versuch, eine auf dem Reißbrett entwickelte ideale Gesellschaft zu verwirklichen ... Auch wird ein solcher Kampf gegen konkrete Mißstände und konkrete Gefahren *vermutlich leichter die Unterstützung einer großen Mehrheit finden als der Kampf um die Errichtung einer utopischen Gesellschaftsordnung*, so ideal sie ihren Planern auch erscheinen mag.<sup>38</sup>

In diesem Text trennt er die beiden Ebenen der konkreten Ziele auf der einen und der Utopie auf der anderen Seite. Ja, er etabliert sogar eine Polarisierung zwischen ihnen; wer die konkreten Ziele will, muß auf die Utopie verzichten, wer die Utopie will, muß auf die konkreten Ziele ver-

<sup>36</sup> Elend, S. 37 (Hervorhebungen von uns).

<sup>37</sup> Offene Gesellschaft II, S. 347.

<sup>38</sup> Elend, S. 72/73 (Hervorhebungen von uns).

zichten. Beide schließen sich gegenseitig aus. Das hat für das Poppersche Denken zwei erhebliche Konsequenzen.

Zum ersten entsteht ein empirisches Problem, das Popper einfach übergeht. Wenn das Spiel der Märkte zusammen mit dem zurückhaltenden Interventionismus, den er vorschlägt, unfähig ist, «Armut und Arbeitslosigkeit» signifikant zu beseitigen, was haben wir dann zu tun? Die Antwort liegt auf der Hand: Marx meint, das ganze Gesellschaftssystem sei solange zu ändern, bis man das Ziel erreicht hat. Die Antwort Poppers steht in völligem Gegensatz dazu, auch wenn er sie nicht ausführlich entwickelt. Popper antwortet: Weil Armut und Arbeitslosigkeit bis heute nicht zu vermeiden sind, muß man mit beidem leben. Problematisch ist dabei, daß Popper erklärt, mit der Hypostasierung des gegenwärtigen Kapitalismus – mit der sogenannten «offenen Gesellschaft» – stoße die Gesamtgeschichte an ihre Grenze. Durch einen metaphysischen Streich erklärt er jede Alternative sogar für «logisch unmöglich» und behauptet, daß der gegenwärtige Kapitalismus für alle kommenden Zeiten gelte. Das heißt: Indem Popper konkrete Ziele und Utopie als sich gegenseitig ausschließende Größen voneinander trennt, scheidet er als Alternative die einzige konkrete Möglichkeit aus, «Armut und Arbeitslosigkeit» zu beseitigen. Diese besteht eben darin, die Gesellschaft «als Ganzes» zu planen, weil es unmöglich ist, «die ganze Gesellschaft» zu planen. Popper verspricht konkrete Ziele, aber verteufelt die konkreten Mittel, um sie zu erreichen, und legitimiert die Unterdrückung all jener, die diese Ziele konkret lösen wollen. Popper agiert wie Zar Nikolaus, der zwar die Geometrie in den Schulen gestattet, aber ohne die Beweise.

Zum zweiten entsteht im Denken Poppers selbst eine Inkohärenz. Wenn er konkrete Ziele und Utopie in der einen theoretischen Analyse voneinander trennt, muß er das auch bei allen anderen Analysen tun; aber er trennt sie nur in jenen Fällen, die seiner «Ideo-Logie» entsprechen. Er arbeitet mit einem dogmatischen apriorischen Antisozialismus, denn Popper trennt die bürgerliche Utopie kein einziges Mal von den konkreten Zielen des Bürgertums. Die heutige *bürgerliche Utopie* – vielleicht auch die aller Zeiten – wird als *vollkommener Wettbewerb* formuliert. Wenn die bürgerliche Wirtschaftstheorie ihre Ziele mit Hilfe und im Rahmen des vollkommenen Wettbewerbs reflektiert, spricht Popper äußerst unschuldig von der «Nullmethode» und bezeichnet sie als «Methode der logischen oder rationalen Konstruktion»<sup>39</sup>. Auch im Hinblick auf den bürgerlichen Utopismus des anarcho-kapitalistischen Antiinterventionismus spricht Popper von einer «Sozialtechnologie»<sup>40</sup>, ohne diesen

<sup>39</sup> Elend, S. 110.

<sup>40</sup> Elend, S. 49.



Utopismus aufzudecken. Formulierte er in diesem Fall eine ähnliche Anklage wie in anderen, bliebe er solipsistisch isoliert, weil er nicht nur die Theorie wirtschaftlicher Planung, sondern auch die gesamte Wirtschaftstheorie mit all ihren ideologischen Orientierungen für unwissenschaftlich erklären müßte. Denn die Utopie ist keinesfalls ein Sondergut sozialistischer Gruppen, sondern in Gestalt der «Nullmethode» überall in den Gesellschaftswissenschaften anzutreffen.

Wenngleich sich die sozialistische Utopie von der bürgerlichen unterscheidet, so erscheint auch sie als eine Art «Nullmethode». Ohne die «Nullmethode» wäre es unmöglich, «Sozialtechniken» zu ersinnen, die dazu dienen, den erklärten Zielen möglichst nahezukommen. *Man muß das Unmögliche denken, um das Mögliche denken zu können.* Wenn Popper verbietet, die Beseitigung von Armut und Arbeitslosigkeit als die unmöglich zu erreichende Ebene der «Nullmethode» zu denken, verbietet er ihre Beseitigung auch auf der Ebene des Möglichen. Die Utopie der Armen und Arbeitslosen – oder all jener, die von Armut und Arbeitslosigkeit bedroht sind – ist eine Gesellschaft, in der jeder Mensch sein eigenes Lebensprojekt in einem durch Arbeit gesicherten Leben verwirklichen kann. Diese Utopie ergibt sich aus der «Nullmethode» der Armen und Arbeitslosen, aus der sie die zur Realisierung angemessenen Mittel ableiten und einen Plan für die Gesellschaft «als Ganzes» entwickeln, und zwar um so entschiedener, je weniger die kapitalistische Gesellschaft trotz all ihres Interventionismus fähig ist, die Probleme der Armen und Arbeitslosen zu lösen. Wenn Popper solche Mittel als diabolisch bezeichnet, verteufelt er in Wahrheit die konkreten Ziele, denen die Mittel dienen sollen. Hier wird das «Irrlicht»<sup>41</sup> von Popper selbst und seiner Denkschule sichtbar, welches das Mögliche zerstört, weil das Unmögliche zu denken verboten wird.

Solche Inkohärenzen im Denken Poppers setzen seiner Theorie der Institutionalisierung erhebliche Grenzen. Weil er nicht die Beziehung zwischen unmöglichen Utopien und möglichen Zielen analysiert, begreift er weder die Institutionalisierung als ein Mittel der Transformation – häufig sogar der Deformation – von utopischen unmöglichen Zielen, noch erfaßt er die Neuformulierung möglicher Ziele aus neuen utopischen unmöglichen Zielen. Popper trennt das Unmögliche und das Mögliche in zwei Welten, wenngleich er sie durch die Macht des Faktischen ständig von neuem miteinander mischen muß, weil die Trennung von Möglichem und Unmöglichem effektiv unmöglich ist. Deshalb kann Popper kein «Erkenntnisprinzip» für das institutionelle System herleiten. Aufgrund

<sup>41</sup> Vgl. Elend, S. VIII, Vorwort zur deutschen Ausgabe.

seiner aggressiven Einstellung gegenüber jeder Position, die der seinen widerspricht, muß er das Streben nach solcher Erkenntnis als «Essentialismus»<sup>42</sup> denunzieren. «Essentialismus» ist eines der Wunderworte, mit denen er sich vor jeder Kritik schützt, ein anderes «trivial».

Nach dieser Feststellung können wir uns nun der Bedeutung zuwenden, in der Popper das Wort «Institution» verwendet:

*Der Terminus «soziale Institution» wird hier in sehr weitem Sinne verwendet und schließt Körperschaften privaten und öffentlichen Charakters ein. Ich werde also als «soziale Institution» ein Geschäftsunternehmen bezeichnen, gleichgültig, ob es sich um einen kleinen Laden oder eine Versicherungsgesellschaft handelt, ebenso eine Schule, ein Schulsystem, eine Polizeitruppe, eine Kirche, einen Gerichtshof.*<sup>43</sup>

Popper bemüht sich nicht einmal um eine Definition. Er ersetzt das Wort bloß durch eine Liste von Beispielen und bleibt damit in einem vorwissenschaftlichen Stadium des Konzepts «soziale Institution» stecken. Über diese unbestimmte Menge von nur beispielhaft angeführten Institutionen macht er später universale Aussagen, die ohne eine entsprechende Definition sozialer Institution absolut jedes Sinnes entbehren. Mit einer Serie von Beispielen kann man nicht zu allgemeinen bzw. universellen Aussagen kommen.

Bei der Liste der Beispiele fällt ebenfalls auf, daß sie nur Teilinstitutionen enthält. Das ist gewiß nicht der erwähnte «weite», sondern ein sehr enger Sinn. Am stärksten jedoch erregt ein anderes Faktum unsere Aufmerksamkeit: In Poppers Liste fehlen zwei «Institutionalisierungen», die in seiner Diskussion des unendlichen Progresses eine entscheidende Rolle spielen, nämlich Staat und Plan einerseits sowie Markt und Marktbeziehungen andererseits. Dabei handelt es sich genau um die universalen Institutionen, die als Institutionalisierungen alle anderen «Teilinstitutionen» einschließen. Über die Teilinstitutionen sagt Popper:

*Der Spezialist der Stückwerk-Technologie und Stückwerk-Technik weiß, daß nur eine Minderheit sozialer Institutionen bewußt geplant wird, während die große Mehrzahl als ungeplantes Ergebnis menschlichen Handelns einfach «gewachsen» ist.*<sup>44</sup>

Nach dieser Auffassung können ungeplante soziale Institutionen als *unbeabsichtigte Folgeerscheinungen rationaler Handlungen* entstehen, so wie – nach der Bemerkung von Descartes – Leute, die aus Bequemlichkeit einen schon

<sup>42</sup> Vgl. Offene Gesellschaft I, S. 59 ff.

<sup>43</sup> Elend, S. 52 (Hervorhebungen von uns).

<sup>44</sup> Elend, S. 52 (Hervorhebungen von Popper).

existierenden Weg benützen, daraus ohne ihre Absicht eine Straße machen können.<sup>45</sup>

Aber keine der von Popper aufgelisteten Institutionen kann jemals «als ungeplantes Ergebnis» bzw. als «unbeabsichtigte Folgeerscheinung rationaler Handlungen» entstehen oder wachsen. Kann etwa ein Geschäft, ein Gerichtshof, eine Polizeitruppe oder eine Kirche als ungeplantes Ergebnis menschlichen Handelns auftauchen? Wenn man möglicherweise aus einem Weg ohne Absicht eine Straße machen kann, warum soll das auch für ein Geschäft gelten? Ist etwa der Weg eine gesellschaftliche Institution? Popper definiert ihn nicht als eine solche, aber die Gründe dafür kennen wir nicht. Üblicherweise ist der Weg keine Institution. Worin bestehen denn nun unbeabsichtigte Institutionen? Nur in einem kurzen Absatz erwähnt Popper etwas, das wir als Hinweis verstehen könnten, wenn er sich «ungeplanter Institutionen (z.B. der Sprache)»<sup>46</sup> bedient. Nun ist auf einmal auch die Sprache eine Institution, und niemand weiß warum. Aber schon beruhigt uns Popper wieder:

Doch wie stark ihn diese wichtige Tatsache [das Entstehen ungeplanter sozialer Institutionen] auch beeindruckt mag, als Ingenieur wird er [der Stückwerk-Techniker] die Institutionen «funktional» oder «instrumental» sehen.<sup>47</sup>

Gott sei Dank, denn was würden wir wohl von einem Sozialingenieur denken, der darauf wartet, daß Unternehmen, Gerichte und Schulen wie Bäume wachsen?

Die Unfähigkeit, gesellschaftliche Institutionen rational zu untersuchen, stellt Popper erneut unter Beweis, wenn er den methodologischen *Status* der Institutionen als Objekt der Sozialwissenschaft diskutiert:

Denn die meisten Gegenstände der Sozialwissenschaften, wenn nicht überhaupt alle, sind abstrakte Gegenstände, *theoretische* Konstruktionen. (Sogar «der Krieg» oder «die Armee» sind abstrakte Begriffe, so seltsam das auch manchen Leuten vorkommen mag. Konkret sind die vielen Toten, die Männer und Frauen in Uniform usw.) Diese Gegenstände, diese der Interpretation unserer Erfahrung dienenden Konstruktionen, ergeben sich aus der Konstruktion bestimmter *Modelle* (besonders von Institutionen), die bestimmte Erfahrungen erklären sollen – eine in den Naturwissenschaften sehr gebräuchliche theoretische Methode. (Dort konstruieren wir uns Modelle von Atomen, Molekülen, festen Körpern, Flüssigkeiten usw.) ... Sehr oft sind wir uns des-

<sup>45</sup> Elend, S. 52/53, Fußnote 18 (Hervorhebungen von Popper).

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Elend, S. 52/53.

sen nicht bewußt, daß wir mit Hypothesen oder Theorien arbeiten, und halten unsere theoretischen Modelle deshalb fälschlich für konkrete Dinge.<sup>48</sup>

Worauf Popper andere mit diesem letzten Satz aufmerksam macht, ist genau das, was er selber betreibt. Einerseits identifiziert er ausdrücklich die Institutionen mit abstrakten Konzepten, und andererseits setzt er das theoretische Modell der Institution mit der realen Institution gleich. Für Popper *ist* die Institution Theorie, und das in einem betont «essentialistischen» Sinn. Was er außerhalb der Identifizierung der theoretischen Konstruktion mit der realen Institution zugesteht, sind nichts anderes als die sichtbaren Elemente der Institution. Die Armee ist deshalb einerseits als konkretes Element ein Zusammenschluß uniformierter Menschen und andererseits eine theoretische Konstruktion. Zwischen diesen beiden Polen – den konkret sichtbaren Elementen und der theoretischen Konstruktion – gibt es kein objektives Vermittlungselement, das etwa als «Objekt Institution» die verschiedenen konkret sichtbaren Elemente in einem objektiv gültigen Vorgehen organisch zusammenfügt. Daraus folgt, daß die theoretische Konstruktion der Institution sich an keinem objektiven Bezugspunkt orientieren kann, sondern daß sie selbst die Empirie darstellt, um die sie sich dreht.

Aber eine Gruppe uniformierter Menschen muß nicht notwendigerweise eine Armee sein. Sie kann eine Gruppe von Räubern sein, die sich als Armee ausgibt; es kann sich auch um Köpenicker Hauptmänner handeln. Wie also ist eine Gruppe uniformierter Menschen als Armee zu identifizieren? Möglich wird dies nur durch ihre Zugehörigkeit zur Institution Armee, die nicht mit den Sinnen begriffen, sondern lediglich als objektivierte gesellschaftliches Beziehungsgefüge erfaßt werden kann. Das theoretische Modell bezieht sich auf dieses objektivierte gesellschaftliche Beziehungsgefüge. Das Modell kann richtig oder falsch sein, aber niemals ist es mit der Institution identisch. Auch in den Naturwissenschaften *ist* das Modell des Atoms niemals das Atom, denn die Modelle des Atoms können die nicht unmittelbar wahrnehmbare Realität des Atoms höchstens treffen oder verfehlen. Auch hier befindet sich die Realität des Atoms außerhalb des Modells und entscheidet über die passende oder unpassende Modellkonstruktion.

Die Vorstellung, die Popper von Institutionen hat, kann ihn dagegen nur zu leeren Schlußfolgerungen führen:

Man kann keine absolut betriebssicheren Institutionen bauen, d.h. Institutionen, deren Funktionieren nicht in großem Maße von Personen abhängen

<sup>48</sup> Elend, S. 106.

würde: Institutionen können die Unsicherheiten des personalen Faktors bestenfalls herabsetzen, indem sie jenen Menschen helfen, die auf die Ziele der Institutionen hinarbeiten und von deren persönlicher Initiative und persönlichem Können der Erfolg in hohem Maße abhängt. (Institutionen sind wie Festungen. Sie müssen nach einem guten Plan entworfen und von einer geeigneten Besatzung besetzt sein.)<sup>49</sup>

Noch wissen wir nicht, was das für Institutionen sind und warum wir sie brauchen. Aber ohne ein einziges Argument dafür zu nennen, weiß Popper sehr wohl, daß sie verteidigt werden müssen. Die Sprache ist bei Popper auch eine Institution. Ist sie also auch eine Art Festung? Man weiß weder, was zu verteidigen, noch, warum es zu verteidigen ist, aber man weiß, daß es verteidigt werden muß. Der Befehl lautet also: Kopf ab! Helm auf!

Aus den Schwierigkeiten, in die uns Popper durch seinen analytischen Umgang mit «Institution» gebracht hat, wäre mit Hilfe jener Institutionen herauszukommen, die er zwar in seiner Beispielliste nicht erwähnt, die aber eigentlich Gegenstand seiner Untersuchungen des unendlichen Progresses sind: *Markt* und *Staat*. Beide stellen keine Teilinstitutionen dar, sondern umfassen das Gesamt aller Teilinstitutionen; sie sind «Institutionalisierungen», weil sie Kriterien für die Organisation des gesamten Gefüges von Teilinstitutionen anbieten. Deshalb sind sie überall und nirgends zugleich. Niemals stoßen wir auf *den* Markt, sondern immer auf Unternehmen. Trotzdem besteht das Verbindungsnetz aller Unternehmen in der Institutionalisierung «Markt». Ebenso wenig stoßen wir auf *den* Staat, sondern stets auf bestimmte Staatsorgane, die Teilinstitutionen sind, aber in ihrem Gesamtgefüge die Institutionalisierung «Staat» bilden.

Die Institutionalisierungen Staat und Markt zeigen verwandte Formen. Von ihnen läßt sich sagen, daß sie sich auf «ungeplante» Weise entwickeln, ähnlich wie die Sprache, die aber trotzdem nicht als Institution angesehen werden muß. Für Teilinstitutionen gibt es Gründer, Gründungs-ideen und Reformpläne, die wir kennen oder zumindest kennenlernen können. Es ist aber unmöglich, den Gründer des Staates oder des Marktes zu kennen, weil sie nicht durch einen Gründungsakt in Erscheinung getreten sind. Indem man «mit Absicht» Teilinstitutionen gründet, gründet oder reformiert man «ohne Absicht» Markt und Staat, die zivile und die politische Gesellschaft.

«Ohne Absicht» bedeutet natürlich nicht konfliktfrei. Konflikte entstehen aufgrund von realen Problemen, unter denen – können sie im Rahmen der Teilinstitutionen nicht gelöst werden – die betroffenen Sub-

<sup>49</sup> Elend, S. 53.

jekte im gesellschaftlichen Leben immer stärker zu leiden haben. Damit drängt der Konflikt solange auf institutionelle Veränderung, bis die institutionelle Neuordnung fähig ist, die Probleme zu lösen. Man nimmt also die Probleme wahr, initiiert Teilinstitutionen zu deren Lösung und entwickelt so ohne Absicht die Institutionalisierungen Staat und Markt weiter; Staat und Markt wiederum nehmen erneut Einfluß auf diesen Prozeß. Wir können deshalb davon sprechen, daß der Geschichte von Teilinstitutionen eine unbeabsichtigte Entwicklung der Institutionalisierungen Markt und Staat zugrunde liegt, gleichgültig welche Absicht die geschichtlich Handelnden im Sinne haben.

Poppers Analysen des unendlichen Progresses weisen treffend auf die unbeabsichtigte Weiterentwicklung von Staat und Markt hin, sieht man einmal von solchen Schlüssen wie der «logischen Unmöglichkeit» der Planung ab. Das in der Sowjetunion zuerst beabsichtigte Projekt war in der Tat, «das Ganze» zu planen und definitiv auf den Markt zu verzichten. Der Veränderungsprozeß dieses Projektes in das andere Projekt, die Gesellschaft «als Ganzes» zu planen und Marktbeziehungen zu ermöglichen, dadurch also anzuerkennen, daß es unmöglich ist, «das Ganze» zu planen – dieser Prozeß ist seit der Oktoberrevolution im Gang. Der Prozeß ist nur als eine unbeabsichtigte Entwicklung der Planung zu erklären, wenn auch jeder einzelne Schritt der Veränderung durch Teilinstitutionen geschehen und folglich beabsichtigt sein muß. Es handelt sich dabei um unvermeidbare Veränderungen; obwohl niemand sie betreiben will, müssen sie geschehen, wenn die Gesellschaft überleben will. Die Veränderung nicht voranzubringen, hieße einen kollektiven Selbstmord zulassen.

Notwendige Veränderungen dieser Art sind, wenn man so will, Geschichtsgesetze, die nichts zu tun haben mit dem, was sich Popper unter Essentialismus oder Historizismus vorstellt. Popper scheint aber die Analyse solcher Veränderungen aufgrund seines dogmatischen, antisozialistischen Apriori abzulehnen. Das würde auch erklären, warum er unfähig ist, den Institutionalisierungsprozeß überhaupt zu analysieren. Die kapitalistische Welt steht heute vor einem Krisenkomplex an Umweltkatastrophen, Arbeitslosigkeit und Verarmung, dessen Lösung die Fähigkeiten der kapitalistischen Gesellschaft übersteigt. Deshalb verlangt eine mögliche Lösung die Planung von Natur und Gesellschaft «als Ganzes» und impliziert damit eine grundlegende Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft. Je mehr diese Schlußfolgerung sich aufdrängt, um so schneller wird eine unbeabsichtigte Entwicklung in Gang kommen, die schließlich mit der kapitalistischen Gesellschaft bricht. Dieser Bruch wird das Ergebnis beabsichtigter Handlungen sein, die darauf abzielten, die genannten fundamentalen Krisen zu lösen. Jedoch handelt es sich dabei nicht um unerbittliche, eherne Gesetze, weil immer noch die Alternati-

ve kollektiven Selbstmordes existiert, der dann als das letzte Zeugnis bürgerlicher Freiheit verstanden werden kann.

## 2. Die Logik wissenschaftlicher Forschung

Nachdem wir Planung, Wettbewerb und Institutionalisierungsprozeß nach Popper analysiert und kritisiert haben, wenden wir uns nun wieder der Kritik an seiner Methodologie zu. Es geht vor allem um die beiden Hauptthesen Poppers: die Kritik an der Induktion und das Prinzip der Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Beide Thesen hängen eng zusammen. Durch ihre Diskussion wird es uns möglich, die Problematik von Poppers Methodologie zu resümieren.

### 2.1 Poppers Kritik an der Induktion

Unseren Ausgangspunkt bilden zwei Sätze, die Popper selbst als Beispiele für Induktionen betrachtet. Der erste lautet: «Die Sonne geht alle 24 Stunden (oder etwa 90.000 Pulsschläge) auf und unter.»<sup>50</sup> Dieser Satz ist nach Popper widerlegt. Beachten wir, daß es sich um eine empirische Regel handelt und nicht um ein wissenschaftliches Gesetz! Kein Gesetz der empirischen Wissenschaften behauptet Regelmäßigkeiten dieser Art, die zwar Modellcharakter für das Gesetz haben, aber niemals das Gesetz selber sind. Wenn also morgen die Sonne weder auf- noch untergeht, ist kein wissenschaftliches Gesetz in Frage gestellt. Denn das Gravitationsgesetz behauptet einzig und allein, daß der Auf- und Untergang der Sonne nach bestimmten Kräfteverhältnissen zwischen den Gestirnen interpretiert wird – und nicht, daß alle 24 Stunden die Sonne auf- und untergeht. Deshalb ist dieser Beispielsatz absolut irrelevant für die Diskussion der Induktion in den empirischen Wissenschaften.

Der zweite Beispielsatz behauptet: «Alle Menschen sind sterblich.»<sup>51</sup> Dieser Satz geht auf eine Induktion zurück, insofern es bisher als unmöglich gilt, daß ein Mensch unsterblich ist. Aber auch hier handelt es sich nicht um ein Gesetz, sondern vielmehr um ein allgemeines empirisches Prinzip der Unmöglichkeit, dem ein apodiktisches Urteil entspricht. Popper dagegen argumentiert, daß der Satz falsifizierbar ist und bereits *falsifiziert* wurde. Aber er argumentiert nur mit einem unendlichen Prozeß

<sup>50</sup> Vgl. Erkenntnis, S. 22.

<sup>51</sup> Ebd.

von entsprechend schlechter Unendlichkeit.<sup>52</sup> Zudem ist die Argumentation widersprüchlich und dürftig.

Unser Schluß lautet, daß die Induktion für die Formulierung der allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit in den empirischen Wissenschaften Relevanz besitzt. Auch wenn der Satz über die Sterblichkeit der Menschen ein Prinzip der Unmöglichkeit darstellt, wirkt er sich nicht direkt auf die Formulierung der empirischen Gesetze aus. Wir müssen also zu einem anderen Satz übergehen, um beweisen zu können, daß in den empirischen Wissenschaften die Behauptung von Unmöglichkeiten zentrale Bedeutung hat.

Diesen Satz finden wir in dem von Popper gern verwendeten Beispiel für eine Induktion: «Es ist unmöglich, daß der Mensch ein *Perpetuum mobile* konstruiert.» Wir werden dieses Prinzip in drei verschiedenen Formulierungen zitieren, zwei davon sind von Popper.

*Erste Behauptung:* ein Perpetuum mobile ist möglich.

Da die naturwissenschaftlichen Theorien, die Naturgesetze, die logische Form von Allsätzen haben, so kann man sie auch in Form der Negation eines universellen Es-gibt-Satzes aussprechen, d.h. in Form eines «Es-gibt-nicht-Satzes». So kann man den Satz von der Erhaltung der Energie bekanntlich auch in der Form aussprechen: «Es gibt kein perpetuum mobile» ...

An diesen Formulierungen sieht man deutlich, daß man die Naturgesetze als «Verbote» auffassen kann: Sie behaupten nicht, daß etwas existiert, sondern daß etwas nicht existiert. Gerade wegen dieser Form sind sie *falsifizierbar*: Wird ein besonderer Satz anerkannt, durch den das Verbot durchbrochen erscheint, der die Existenz eines «verbotenen Vorganges» behauptet («Der dort und dort befindliche Apparat ist ein perpetuum mobile»), so ist damit das betreffende Naturgesetz widerlegt.<sup>53</sup>

Die These ist eindeutig: Die Unmöglichkeit des Perpetuum mobile wird als hypothetisch betrachtet. Der Satz, der die Existenz eines Perpetuum mobile da oder dort behauptet, wird als Basissatz betrachtet, d.h. als ein Satz, der sich auf ein mögliches Ereignis bezieht, auch wenn es noch nicht geschehen ist. Also leugnet Popper die Unmöglichkeit des Perpetuum mobile im Sinne eines Prinzips der Unmöglichkeit.

*Zweite Behauptung:* ein Perpetuum mobile ist unmöglich. Wir wollen

<sup>52</sup> «Diese Theorie wurde durch die Entdeckung widerlegt, daß Bakterien nicht sterben, da die Vermehrung durch Teilung kein Sterben ist; später durch die Entdeckung, daß lebende Materie nicht unter allen Umständen verfällt und stirbt, wenn sie auch anscheinend immer durch genügend starke Eingriffe getötet werden kann. (Krebszellen zum Beispiel können unbegrenzt leben.)» Erkenntnis, S. 23.

<sup>53</sup> Logik, S. 39/40.



nun eine Beschreibung heranziehen, die ein Physiker vom gleichen Beispiel gibt:

Ausgangspunkt und Basis [von Prinziptheorien] bilden nicht hypothetische Konstruktionselemente, sondern empirisch gefundene, allgemeine Eigenschaften der Naturvorgänge, Prinzipien, aus denen dann mathematisch formulierte Kriterien folgen, denen die einzelnen Vorgänge bzw. deren theoretische Bilder zu genügen haben. So sucht die Thermodynamik aus dem allgemeinen Erfahrungsergebnis, daß ein Perpetuum mobile unmöglich sei, auf analytischem Wege Bindungen zu ermitteln, denen die einzelnen Vorgänge genügen müssen.<sup>54</sup>

An anderer Stelle spricht Einstein im Hinblick auf diese allgemeinen Resultate der Erfahrung von «Induktion aus der Erfahrung»<sup>55</sup> und bezieht sich dabei auf das Urteil, nach dem der Raum unserer Erfahrung euklidisch ist.

Auch hier ist die These eindeutig: Die Unmöglichkeit des Perpetuum mobile wird als apodiktisch angesehen; außerdem wird der kategoriale Charakter des Urteils durch die Behauptung unterstrichen, daß auf analytischem Wege Bindungen ermittelt werden, denen die einzelnen Vorgänge entsprechen müssen.

*Dritte Behauptung:* die ambivalente Lösung. Popper kommt an anderer Stelle auf das gleiche Beispiel zurück, diesmal in folgender Formulierung:

Das Gesetz von der Erhaltung der Energie läßt sich etwa so ausdrücken: «Man kann kein Perpetuum mobile bauen» ...<sup>56</sup>

Hier ist die Formulierung zweideutig, und in bestimmter Hinsicht steht sie im Widerspruch zu Einstein. Der Satz «Man kann kein Perpetuum mobile bauen» bedeutet entweder eine strikte Unmöglichkeit, oder er konstatiert, daß der Bau eines Perpetuum mobile gegenwärtig noch nicht möglich ist. Doch nur für den zweiten Fall kann Falsifizierbarkeit behauptet werden.

Popper schließt aus dem Gesetz von der Erhaltung der Energie, daß man kein Perpetuum mobile bauen kann. Der Physiker dagegen behauptet das Gegenteil: Das Gesetz von der Erhaltung der Energie wird auf analytischem Wege aus der Unmöglichkeit ermittelt, daß man kein Perpetuum mobile bauen kann. Diese Unmöglichkeiten nennt Einstein

<sup>54</sup> Albert Einstein, Mein Weltbild. Ullstein Buch Nr. 65, Berlin 1955, S. 128.

<sup>55</sup> Einstein, a.a.O., S. 121.

<sup>56</sup> Elend, S. 49.

«Prinzipien» und die daraus abgeleiteten Gesetze «Prinziptheorien», und er fügt hinzu: «Vorzug der Prinziptheorie ist logische Vollkommenheit und Sicherheit der Grundlage.»<sup>57</sup>

Vergleichen wir in diesem Zusammenhang Popper mit einem Alchemisten, der das Perpetuum mobile herstellen will! Er kann sich bei dieser Arbeit höchstens den Vorwurf machen, er ginge überhastet vor, denn das Perpetuum mobile zu konstruieren, das wird nach seiner Ansicht ja erst in einer noch unbestimmten Zukunft möglich. Als Alchemist glaubt sich Popper mit dem Schneider von Ulm verwandt, der im 15. Jahrhundert eine Art Flugzeug konstruierte; er sprang damit vom Ulmer Münster und kam zu Tode. Er hat also einen Versuch unternommen, der erst Jahrhunderte später möglich wurde. Insofern war die Vision des Schneiders realistisch. Die moderne empirische Wissenschaft allerdings entsteht erst in dem Moment, als das Streben nach dem Perpetuum mobile als ein Streben nach etwas definitiv Unmöglichem bezeichnet wird. Durch die Definition dieser radikalen Unmöglichkeit eröffnet sich der Raum für die Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie als Basiskategorie der Naturwissenschaften. Der Schneider von Ulm war in der Tat ein verfrühter Realist; der Alchemist dagegen, der ein Perpetuum mobile konstruieren will, ist ein Illusionist. Indem wir die Illusion des einen aufdecken, entdecken wir den Realismus des anderen.

Obwohl die vielen gescheiterten Versuche, ein Perpetuum mobile zu konstruieren, allmählich entdecken lassen, daß die Konstruktion eines Perpetuum mobile unmöglich ist, formuliert man aus diesen punktuellen Erfahrungen erst dann ein Prinzip, wenn alle denkbaren Versuche mitberücksichtigt werden. Keine Deduktion kann ein solches Urteil der Unmöglichkeit rechtfertigen; erst die apodiktische Formulierung des Urteils macht die empirische Wissenschaft möglich. Der Beweis für die Gültigkeit des Urteils der Unmöglichkeit impliziert also die Gültigkeit aller möglichen von ihm abgeleiteten Erkenntnisse. Wäre das Urteil falsch, wären auch alle aus ihm hergeleiteten Erkenntnisse – in unserem Falle also die gesamte Naturwissenschaft – falsch.

Die Totalität der physischen Welt, die Totalität der Erkenntnis dieser physischen Welt und das Prinzip der Unmöglichkeit eines Perpetuum mobile hängen also zusammen. Wäre das Prinzip falsch, wäre auch das ganze Wissen der Naturwissenschaften falsch. Die Unmöglichkeit, daß dem so sein könnte, bestätigt auf induktive Weise das Prinzip der Unmöglichkeit, von dem ausgegangen wurde. Man landet also bei einem «Zirkelschluß», wenn man die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die aus dem

<sup>57</sup> Einstein, a.a.O., S. 128.

Prinzip der Unmöglichkeit und dem von ihm eröffneten Raum der Technologie ermittelt wurden, zur einzig wahren Erkenntnis der Welt erklärt. Wie das Prinzip der Unmöglichkeit eines Perpetuum mobile den ganzen Bereich technologischen Handelns des Menschen umschreibt, so führt die Generalisierung dieses Prinzips auf das gesamte menschliche Handeln dazu, dieses auf seinen technologischen Aspekt zu reduzieren. Das Prinzip der Unmöglichkeit gilt also nur für das technologische Handeln, und das technologische Handeln verifiziert das Prinzip auf induktive Weise. Es gibt nicht den mindesten Grund, das Prinzip aus sich selbst heraus und für die gesamte Praxis des Menschen zu akzeptieren. Die empirischen Wissenschaften leiten her, was der Mensch in der Welt tun kann, wenn er sich ihr auf technologische Weise nähert.

In den früheren Analysen hatten wir bereits gesehen, mit welchen Begriffen Popper die Prinzipien der Unmöglichkeit in den Gesellschaftswissenschaften behandelt. Im Fall der Unmöglichkeit eines unbegrenzten menschlichen Wissens legt Popper sich eindeutig fest, während er mehrdeutig formuliert, sobald er über die Naturwissenschaften spricht. Werden in den Gesellschaftswissenschaften Prinzipien der Unmöglichkeit negiert, spricht Popper vom «Utopismus», ja sogar vom Teufel, und er bietet die in seinen methodologischen Termini gedachte Demokratie als «den Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen»<sup>58</sup> an. In denkbar dogmatischsten Formulierungen verurteilt er es als ein Werk von Dämonen, daß man in den Gesellschaftswissenschaften überhaupt Prinzipien der Unmöglichkeit als hypothetische und falsifizierbare Prinzipien betrachten kann.

Doch wenn die Unmöglichkeit eines Perpetuum mobile nur eine einfache Hypothese ist, warum dann nicht auch die Unmöglichkeit eines unbegrenzten Wissens? Diese Art «Utopismus» ist nur das Resultat seiner Methodologie, die alle wissenschaftlichen Sätze für falsifizierbar erklärt und apodiktische Unmöglichkeiten nur zulassen kann, sofern sie sich als Widersprüche in der formalen Logik ergeben. Deshalb ist Poppers Behauptung, es gebe kein unbegrenztes menschliches Wissen, sicher richtig, obwohl die gegenteilige Behauptung nicht als diabolisch bezeichnet werden muß; es läßt sich auch niemand finden, der Gegenteiliges behauptet. Aber Popper zerschlägt mit der Behauptung von der Unmöglichkeit des unbegrenzten menschlichen Wissens seine eigene Methodologie. Denn diese Behauptung impliziert – wenn Popper kohärent wäre – den «Zirkelschluß», daß apodiktische Urteile der Unmöglichkeit zu akzeptieren sind, ihre Gültigkeit sich jedoch nur induktiv ergibt.

<sup>58</sup> Offene Gesellschaft II, S. 159.

## 2.2 Das Abgrenzungskriterium zwischen Metaphysik und Wissenschaft

Um die Implikationen der Induktionsanalyse für das Abgrenzungskriterium, das Popper vorschlägt, aufzuzeigen, listen wir die allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit auf, die er selbst in seinen Werken ausdrücklich erwähnt:

- 1) Es ist unmöglich, ein Perpetuum mobile zu konstruieren.
- 2) Es ist unmöglich, daß ein Mensch unsterblich ist.
- 3) Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Nahrungsmittel leben kann.
- 4) Es ist unmöglich, daß es einen Menschen mit grenzenlosem Wissen gibt.
- 5) Es ist unmöglich, daß es einen Menschen gibt, für den die Endlichkeit der Zeit nicht gilt.
- 6) Es ist unmöglich, daß es einen Menschen gibt, für den die Begrenztheit des Raumes nicht gilt.

Das alles sind faktische Unmöglichkeiten, sie gelten auf induktive Weise und werden apodiktisch ausgesagt. Sie sich als möglich zu imaginieren, ist nicht im mindesten ein logischer Widerspruch. Popper akzeptiert diese Aussagen als wissenschaftlich; daher hält er sie für falsifizierbar. Für das erste Prinzip konstruiert er ausdrücklich einen Falsifikator, den er als Basissatz betrachtet.<sup>59</sup> Diesem Hinweis von Popper entsprechend können wir für jedes Prinzip der Unmöglichkeit einen Falsifikator konstruieren:

- 1) Dies ist ein Perpetuum mobile.
- 2) Dieser Mensch ist unsterblich.
- 3) Dieser Mensch lebt ohne Nahrungsmittel – oder alternativ: Dieser Mensch hat eine grenzenlose Arbeitsproduktivität, wo immer er ist; deshalb können ihm die Nahrungsmittel nie fehlen.
- 4) Dieser Mensch hat ein grenzenloses Wissen.
- 5) Dieser Mensch bewegt sich entsprechend seinem Willen in der Zeit, in Zukunft und in Vergangenheit und kann in verschiedenen Momenten gleichzeitig sein.
- 6) Dieser Mensch bewegt sich entsprechend seinem Willen überall im Raum und kann an verschiedenen Orten gleichzeitig sein.

Dies ist die Welt der Falsifikatoren der allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit. Nehmen wir die Existenz Gottes aus, der in den Falsifikatoren nicht auftaucht, ist damit das Gesamt aller metaphysischen und religiösen Welten beschrieben, die bis heute gedacht wurden

<sup>59</sup> Logik, S. 40.

und wahrscheinlich überhaupt gedacht werden können, sofern wir die logisch widersprüchlichen Welten ausschließen.

Popper erklärt nun den ersten Falsifikator ausdrücklich zum Basissatz<sup>60</sup> und charakterisiert den zweiten Falsifikator andeutungsweise ebenfalls als Basissatz<sup>61</sup>. Nach seiner eigenen Definition muß er folglich alle anderen Falsifikatoren auch als Basissätze akzeptieren. Damit aber erscheinen alle von Menschen einmal erdachten Wunder als mögliche Basissätze. Zweifellos haben wir es hier mit einer Wunderwelt von Falsifikatoren des Unmöglichen zu tun.

Wenn diese Falsifikatoren also Basissätze sind, warum braucht Popper dann noch ein Kriterium der Abgrenzung zwischen Wissenschaften und Metaphysik? Die Metaphysik hat er bereits in den Wissenschaften untergebracht mit seiner These, daß alle wissenschaftlichen Sätze falsifizierbar seien. Er findet keinen ernstzunehmenden Unterschied zwischen den eben aufgeführten wunderbaren Falsifikatoren und dem Satz «Dieser Schwan ist weiß».

Schauen wir zunächst darauf, wie Popper den «Basissatz» definiert:

Basissätze sind also – in realistischer Ausdrucksweise – Sätze, die behaupten, daß sich in einem individuellen Raum-Zeit-Gebiet ein beobachtbarer Vorgang abspielt.<sup>62</sup>

Diese Definition geht bereits vom Ablauf in der Zeit und von der Ausdehnung im Raum aus. Folglich kann die Aussage über die Charakteristik von Zeit und Raum, die eine empirische Aussage ist, nicht falsifizierbar sein; denn ihre möglichen Falsifikatoren müßten sich notwendigerweise außerhalb des Raumes und der Zeit befinden. Also sind die entsprechenden Falsifikatoren (Nr. 5 und 6 unserer Liste) keine Basissätze.

Bleiben die übrigen vier, von denen Popper zumindest den ersten, auf das Perpetuum mobile bezogenen, explizit als Basissatz bezeichnet. Implizit müßten es die anderen also auch sein. Als Basissätze formulieren sie mögliche Falsifikatoren der entsprechenden Prinzipien der Unmöglichkeit. Basissätze sind als mögliche Ereignisse anzusehen, auch wenn sie faktisch nicht geschehen:

In realistischer Ausdrucksweise kann man sagen, daß ein besonderer Satz [Basissatz] ein [*singuläres*] Ereignis darstellt oder beschreibt. Anstatt von den durch die Theorie verbotenen Basissätzen zu sprechen, können wir dann auch

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Erkenntnis, S. 23.

<sup>62</sup> Logik, S. 69.

sagen, daß die Theorie gewisse Ereignisse verbietet, d.h. durch das Eintreffen solcher Ereignisse falsifiziert wird.<sup>63</sup>

Die wunderbaren Falsifikatoren beschreiben also mögliche Ereignisse. Aber das Prinzip der Unmöglichkeit, das sie zu falsifizieren haben, behauptet geradezu die Unmöglichkeit solcher Ereignisse. Die These von der Unmöglichkeit des Perpetuum mobile behauptet, daß der Satz «Dies ist ein Perpetuum mobile» kein Basissatz im Sinne Poppers ist. Das gleiche gilt für alle anderen Prinzipien der Unmöglichkeit. Sobald sie apodiktische Urteile bilden, impliziert dies, daß ihre möglichen Falsifikatoren unmögliche Ereignisse beschreiben, weshalb sie keine Basissätze sein können (mit denen nach Popper nur mögliche Ereignisse formuliert werden).

Beschränken wir die Basissätze aber auf mögliche Ereignisse innerhalb des Rahmens von allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit, könnten wir die Definition Poppers in folgendem Sinne verändern: Basissätze behaupten, daß ein beobachtbares Ereignis in einem durch die allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit umschriebenen Rahmen geschieht. Zu diesen Prinzipien gehört, daß es unmöglich ist, außerhalb von Raum und Zeit zu sein. Wenn es in den empirischen Wissenschaften tatsächlich Prinzipien der Unmöglichkeit gibt, können Basissätze nur innerhalb dieses Rahmens definiert werden. Demnach ist der Satz «Dies ist ein Perpetuum mobile» kein Basissatz, weil er sich auf ein unmögliches Ereignis bezieht, während der Satz «Dies ist ein weißer Schwan» sehr wohl ein Basissatz ist.

Zwingt Poppers Logik dazu, die Definition der Basissätze in diesem Sinne umzuformulieren, kehrt sich auch Poppers Methodologie um. Aus den Prinzipien der Unmöglichkeit werden – um den von Einstein zitierten Ausdruck zu verwenden – «auf analytischem Wege» Gesetze der empirischen Wissenschaften ermittelt. So leitet man analytisch aus der Unmöglichkeit des Perpetuum mobile das Gesetz von der Erhaltung der Energie her. Der einzige Referenzpunkt des Gesetzes ist dann das entsprechende Prinzip der Unmöglichkeit. Das Gesetz kann also nicht falsifiziert werden, weil sein potentieller Falsifikator sich nicht auf ein mögliches, sondern auf ein unmögliches Ereignis bezieht. Falsifizierbaren Charakter haben ausschließlich die Entstehungsbedingungen, unter denen das Gesetz in der Realität erkannt werden kann. Aber das Gesetz für sich allein erfaßt nicht die Realität. Wenn wir alle Gesetze, die auf analytischem Wege aus irgendeinem Prinzip der Unmöglichkeit abgeleitet werden, «allgemeine Gesetze» nennen, ergibt sich, daß die allgemeinen

<sup>63</sup> Logik, S. 55.

Gesetze der empirischen Wissenschaften – die von Einstein so genannten «Prinziptheorien» – im Prinzip nicht falsifizierbar sind. Ist daher ein wissenschaftlicher Satz falsifizierbar, kann er kein allgemeines Gesetz werden; formuliert der Satz ein allgemeines Gesetz, ist er nicht zu falsifizieren.

Das steht im Gegensatz zu Poppers Behauptung:

*Insofern sich die Sätze einer Wissenschaft auf die Wirklichkeit beziehen, müssen sie falsifizierbar sein, und insofern sie nicht falsifizierbar sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.*<sup>64</sup>

Einerseits bleiben die allgemeinen empirischen Gesetze empirisch und können folglich nach empirischen Begriffen ausgewertet werden. Andererseits entspricht ihr empirischer Gehalt demjenigen der Prinzipien der Unmöglichkeit, weil man die Gesetze analytisch aus den Prinzipien ermittelt. Also werden die Prinzipien der Unmöglichkeit durch den experimentellen Umgang mit den allgemeinen Gesetzen erfahren. Dann gilt ebenso, daß in dem Grade, in dem die Prinzipien der Unmöglichkeit durch Induktion Gültigkeit erhalten, auch die allgemeinen Gesetze durch Induktion gültig werden. Sie sind also Gesetze von induktiver Gültigkeit. Durch experimentelle Erfahrung können sie jedoch nicht falsifiziert werden; denn sofern ihre Falsifizierbarkeit nachgewiesen wird, hören sie auf, allgemeine Gesetze zu sein, und sie müssen durch andere Formulierungen ersetzt werden, die nicht falsifizierbar sind, da sie nur in nicht falsifizierbarer Form die Grenzen der Möglichkeit anzuzeigen vermögen. Die Neuformulierung kann nur aus zwei Gründen notwendig werden. Der erste Grund bezieht sich auf den Fall, daß ein Prinzip der Unmöglichkeit, aus dem die allgemeinen Gesetze abgeleitet werden, als falsifizierbar erwiesen wird; dann müßte es, um als Prinzip dienen zu können, so umformuliert werden, daß es nicht mehr falsifizierbar ist. Der zweite Grund liegt in einem möglichen Deduktionsirrtum bei der analytischen Ermittlung des allgemeinen Gesetzes. Im Sinne der Erfahrbarkeit sind die allgemeinen Gesetze also kontrastierbar, aber nicht falsifizierbar. Falsifizierbar sind ausschließlich die Entstehungsbedingungen für die Modelle der allgemeinen Gesetze.

Wir können nun nachprüfen, wie Popper das Problem der Prinzipien der Unmöglichkeit untersucht, das William Kneale für ihn aufgeworfen hatte.<sup>65</sup> Popper akzeptiert Kneales Formulierung, aber nicht sein Konzept.

<sup>64</sup> Logik, S. 256 (Hervorhebungen von Popper).

<sup>65</sup> Vgl. Logik, Neuer Anhang X, S. 381ff, und vgl. William Kneale, Probability and Induction. London 1949.

Ihm folgend spricht Popper von Prinzipien der Unmöglichkeit bzw. Prinzipien der Notwendigkeit, weil die Notwendigkeit die positive Wendung der Unmöglichkeit darstellt. Das Unmögliche und das Notwendige meinen konzeptionell den gleichen Inhalt, nur von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet; beide beschreiben die Unmöglichkeit als notwendige Grenze.

Aber Popper unterbindet jede weitere Diskussion, weil er auf seinem neuen Verständnis der Induktion beharrt, einer Konzeption, mit der er Hume folgt. Für Popper ist Induktion die «Lehre vom Primat der Wiederholungen»<sup>66</sup>. Er meint damit Wiederholungen von Phänomenen solcher Art wie «jeden Tag geht die Sonne an einer bestimmten Stelle auf».

Beachten wir jedoch, daß es sich bei diesen Phänomenen um Wiederholungen von «positiven Fakten» handelt, während sich die Prinzipien der Unmöglichkeit auf Wiederholungen von «Unmöglichkeiten» beziehen! Daß Bemühungen, ein Perpetuum mobile zu konstruieren, wiederholt scheitern, ist wirklich etwas anderes als die Aussage «Apfelbäume geben alle Jahre Äpfel». Der empirischen Wissenschaft geht es ausschließlich um Induktion aufgrund von Unmöglichkeiten und nicht aufgrund von Fakten, denn die Wissenschaftsgesetze werden aus solchen Unmöglichkeiten abgeleitet und nicht aus der Regelmäßigkeit von Fakten.

Mit einer weiteren Verwirrung macht Popper zudem noch seine Methodologie inhaltsleer. Daß ein empirischer Satz – und empirische Sätze enthalten Prinzipien der Unmöglichkeit – in empirischen Begriffen falsch sein kann, impliziert nicht, daß er falsifizierbar ist. Popper hat die Falsifizierbarkeit durch seine Definition der Basissätze bestimmt; Basissätze müssen mögliche Ereignisse aussagen. Daß ein empirischer Satz falsch sein kann, impliziert nicht notwendig, daß er falsifizierbar ist. Aber Popper zieht einen anderen Schluß: Weil zusammen mit den Prinzipien der Unmöglichkeit das Problem von nicht falsifizierbaren empirischen Sätzen auftritt, leitet Popper seine Aussage, daß ein empirischer Satz falsifizierbar sei, aus dem Faktum ab, daß der entsprechende Satz auch empirisch falsch sei. Das führt zu einer Verwirrung, die besonders die Kapitel III und IV in «Logik der Forschung» durchzieht.

Das Schlüsselproblem ist stets, daß Popper in der methodologischen Analyse das Unvermeidliche vermeiden möchte, nämlich die qualitative Differenz zwischen empirischen Unmöglichkeiten bzw. Notwendigkeiten einerseits und Regelmäßigkeiten empirischer Fakten andererseits. Seine ganze Argumentation dreht sich um die These, daß Sätze wie «Dies ist ein

<sup>66</sup> Logik, S. 374.



Perpetuum mobile» und «Dies ist ein weißer Schwan» von der gleichen Art sind. Weil beide Sätze als Falsifikatoren von Universalsätzen gelten, die auch als Verbote ausgedrückt werden können, identifiziert er sie gleichermaßen als Basissätze. Trotzdem deklariert der Universalsatz «Es ist nicht möglich, ein Perpetuum mobile zu konstruieren» eine Unmöglichkeit, während der Satz «Alle Schwäne sind schwarz» eine Regelmäßigkeit bezeichnet, die nur zufällig oder kontingent weiße Schwäne ausschließt. Aus diesem Grunde leitet man aus dem ersten Satz allgemeine Gesetze ab, während aus dem zweiten Satz nur Entstehungsbedingungen gefolgert werden, die sich ändern können, ohne daß ein allgemeines Gesetz auf dem Spiel steht.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß das Abgrenzungskriterium von Popper in dem Grade fällt, in dem sich als notwendig herausstellt, daß in den empirischen Wissenschaften zwischen zwei Typen der Induktion und zwei Typen von empirischen Sätzen zu unterscheiden ist, von denen nur jeweils die eine Größe falsifiziert werden kann, die andere aber nicht. Die Grenze zwischen falsifizierbaren und nicht falsifizierbaren Sätzen hört damit auf, die Grenze zwischen empirischen und nicht-empirischen Wissenschaften (diese bezeichnet Popper als Metaphysik) zu markieren. So wendet sich Poppers Kritik an Rudolf Carnap, daß sein Wissenschaftskriterium alle Wissenschaften ausschließe, jetzt gegen Popper selbst. Indem er aus den empirischen Wissenschaften alle nicht falsifizierbaren Sätze ausschließt, vertreibt er aus der Wissenschaft die Prinzipien der Unmöglichkeit und folglich auch alle allgemeinen empirischen Gesetze, die analytisch aus ihnen gefolgert werden. Nach dem Abgrenzungskriterium Poppers bleiben alle Wissenschaften – ob Natur- oder Gesellschaftswissenschaften – aus der Wissenschaft ausgeschlossen, insofern auch ihre allgemeinen Gesetze ausgeschlossen bleiben.

Scheinbar vermeidet Popper diese Schlußfolgerung dadurch, daß er die Prinzipien der Unmöglichkeit für falsifizierbar erklärt. Die Logik dieser These aber führt dazu, daß die gesamte Basis für Poppers Utopiekritik verlorengeht. Insofern Popper die Prinzipien der Unmöglichkeit als hypothetisch und falsifizierbar betrachtet, kann er ihre Falsifikatoren – die oben aufgeführten wunderbaren Falsifikatoren – nicht mehr als «unmöglich» bezeichnen, sondern muß sie als «noch nicht möglich» behandeln. Damit wird ein grenzenloses Feld anscheinend möglicher menschlicher Ziele eröffnet, das alle von Popper als «utopisch» bezeichneten Ziele einschließt. Alle Utopien, die er kritisiert, werden wieder machbar, zumindest im Prinzip herstellbar, nun allerdings als Resultate eines undefinierbar langen technischen Fortschritts. Die Radikalität dieses «Popperschen Utopismus» wird in Poppers These angekündigt, daß der Satz «Alle Menschen sind sterblich» bereits falsifiziert sei. Sollte dieser Satz schon

falsifiziert sein, dann gibt es kein für den technischen Fortschritt unerreichbares Ziel mehr, so unendlich fern es auch liegen mag.

Weder gelingt Popper eine überzeugende Kritik der Utopie, noch überwindet er sie. Er verwandelt sie vielmehr; aus einer Utopie der Befreiung des Menschen – aus einer Utopie der Praxis – wird eine Utopie des technischen Fortschritts: Es gibt für den technischen Fortschritt keine unerreichbaren Ziele mehr. Popper überträgt die Kraft der Utopie auf die Technologie wie auf die objektive Stetigkeit des technologischen Fortschritts und läßt sie so gegen die Freiheit des Menschen antreten.

Unsere Kritik an Poppers Positionen zur Induktion und zum Abgrenzungskriterium macht klar, was wir als seine wichtigsten Beiträge zur heutigen wissenschaftlichen Diskussion ansehen: seine Theorie der Falsifizierbarkeit und seine Kritik am utopischen Denken. In beiden Fällen tut Popper zwar entscheidende Schritte, bleibt aber nicht kohärent in seinen Positionen. Wir glauben, daß dieses Faktum hauptsächlich durch die ideologischen Vorurteile Poppers zu erklären ist. Wir müssen also über seine Thesen hinausgehen, um seine Beiträge angemessen zu würdigen.

### *2.3 Der methodologische Kern der empirischen Wissenschaften*

Wir haben gezeigt, daß Poppers Abgrenzungskriterium zwischen Metaphysik und empirischen Wissenschaften abzulehnen ist. Trotzdem bleiben die transzendentalen Falsifikatoren der Prinzipien der Unmöglichkeit für die empirischen Wissenschaften bedeutsam. Da sie keine Basissätze sind, stellen sie auch keine empirischen Falsifikatoren dar. Daraus folgt, daß die Prinzipien der Unmöglichkeit im Sinne der Basissatz-Definition Poppers als nicht falsifizierbar gelten. Trotzdem sind die Prinzipien mit den jeweils von ihnen behaupteten Unmöglichkeiten, d.h. mit den durch sie negierten Möglichkeiten, in entsprechenden Sätzen enthalten, insbesondere in den allgemeinen Theorien der empirischen Wissenschaften. Wenn der Satz «Es ist unmöglich, ein Perpetuum mobile zu konstruieren» ein empirischer Satz ist, dann gehört das Perpetuum mobile als Begriff zu den empirischen Wissenschaften. Das gleiche gilt für andere Sätze. Wenn der Satz «Es ist unmöglich, daß der Mensch ein grenzenloses Wissen hat» wissenschaftlich ist, dann gehört die Vorstellung «Mensch mit grenzenlosem Wissen» zum Konzept der empirischen Wissenschaften. Das heißt: Auch wenn die transzendentalen Falsifikatoren als radikal unmöglich angesehen werden, gehört ihre begriffliche Fassung doch zum Bereich der empirischen Wissenschaften.

Dieser Argumentation entsprechend kann man nicht länger am Ab-

grenzungskriterium festhalten, das die transzendentalen *Falsifikatoren* und ihre begriffliche Fassung aus den empirischen Wissenschaften ausschließt. Weil aus der Negation der transzendentalen Falsifikatoren die allgemeinen empirischen Gesetze analytisch definiert werden, sind diese Falsifikatoren Teil der Wissenschaften. Durch den Prozeß der Negation beeinflußt die Konzeption der transzendentalen Falsifikatoren den Inhalt des allgemeinen Gesetzes und umgekehrt: Der Inhalt des allgemeinen Gesetzes beeinflußt die Konzeption der transzendentalen Falsifikatoren. Sie sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Deshalb kann die eine unmöglich als wissenschaftlich und die andere als nicht wissenschaftlich deklariert werden. Wenn man also die transzendentalen Falsifikatoren für metaphysisch erklärt, wird die Metaphysik zu einem Teil der empirischen Wissenschaften. Damit stellen wir den Sinn des Abgrenzungskriteriums – ein Erbe des österreichischen Positivismus – in Frage.

Im Inneren der empirischen Wissenschaften entsteht eine Art *Fata Morgana*, mit deren Hilfe das Mögliche als Raum des Empirischen durch Negation des Unmöglichen zum Ausdruck gebracht wird. Das setzt natürlich voraus, daß die Unmöglichkeit des Unmöglichen nicht eine logische Unmöglichkeit ist. Die logischen Unmöglichkeiten stellen eine «Sackgasse» des Wissens und des Handelns dar. In den empirischen Wissenschaften ist das Unmögliche logisch kohärent – in diesem Sinne also logisch möglich –, aber faktisch unmöglich. Indem man die Unmöglichkeit des Unmöglichen definiert, taucht der Raum des Möglichen auf, der anders nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Transzendiert man das Mögliche, gelangt man zum Unmöglichen. Sich des unmöglichen Charakters des Unmöglichen bewußt zu werden, markiert den Raum des Möglichen.

Daraus ergibt sich, daß die Gesamtwelt in den empirischen Wissenschaften zweigeteilt reflektiert wird: Es handelt sich um ein Gesamt von möglichen Welten und um ein anderes Gesamt von unmöglichen Welten. Beide Gesamtheiten sind *logisch* möglich, aber das Gesamt der möglichen Welten kennen wir nur durch die Negation der Möglichkeit des Gesamten der unmöglichen Welten, also durch das Transzendieren der Möglichkeiten des Menschen. Statt zwischen dem, was wissenschaftlich ist, und jenem, was nicht wissenschaftlich ist, eine Grenze zu ziehen, wird eine Abgrenzung zwischen den möglichen und den unmöglichen Welten sichtbar. In diesem Grenzraum wird das Wissen um das Mögliche durch das Bewußtwerden der Unmöglichkeit der anderen Welt gewonnen, der Welt der transzendentalen Falsifikatoren.

Beide Welten gehören zum Bereich der empirischen Wissenschaften. Wer das nicht glaubt, soll entweder eine Theorie des wirtschaftlichen Gleichgewichts entwerfen, ohne auf das Konzept eines Menschen mit

unbegrenztem Wissen zurückzugreifen, oder eine physikalische Theorie vorlegen, ohne auf die Konzeption des Perpetuum mobile Bezug zu nehmen. Wenn es also wissenschaftlich notwendig ist, sich auf einen Menschen mit grenzenlosem Wissen zu beziehen, dann ist diese Vorstellung Teil der Wissenschaft; indem man ihre Möglichkeit leugnet, hört die Vorstellung von der Unmöglichkeit eines Menschen mit grenzenlosem Wissen nicht auf, der Wissenschaft anzugehören. Damit zeigt sich, daß der Mythos Teil der Wissenschaft ist, wenn er auch durch die Negation seiner Möglichkeit anscheinend außerhalb bleibt.

Wir sehen nun, daß das Gesamt aller in formaler Kohärenz vorstellbarer Welten in eine Gesamtheit möglicher Welten und in eine andere Gesamtheit unmöglicher Welten einteilbar ist. Indem wir die Möglichkeit der Gesamtheit der unmöglichen Welt negieren, lernen wir das Gesamt der möglichen Welten kennen. Zwischen den beiden Gesamtheiten liegt eine Grenze, die das Menschenmögliche markiert. Es ist eine reale Grenze, die jedoch nicht allein durch die reine Reflexion erkannt werden kann. In der Tat handelt es sich um eine erfahrbare Grenze, die aus keinem allgemeinen Gesetz der empirischen Wissenschaften logisch ableitbar ist; denn die Formulierung dieser Gesetze wird analytisch aus den Prinzipien der Unmöglichkeit gefolgert, die Prinzipien der Unmöglichkeit können aber nicht aus diesen oder anderen Gesetzen abgeleitet werden. Folglich also wird die Unmöglichkeit erfahren, und in diesem Prozeß der Erfahrung wird ihre kategoriale Bedeutung für die Formulierung allgemeiner Gesetze entdeckt. Ohne die Unmöglichkeit zu erproben und zu erfahren, kann man sie weder erkennen noch als Kategorie der empirischen Wissenschaften einführen.

Es gibt anscheinend jedoch keine Möglichkeit, eine vollständige Liste solcher Prinzipien der Unmöglichkeit aufzustellen. Sie werden entdeckt und dann zur Geltung gebracht, aber dafür kann es keine reglementierte Methode geben. So haben wir zum Beispiel gesehen, wie stark das Prinzip der Unmöglichkeit grenzenlosen Wissens in den vergangenen fünfzig Jahren durch die Entdeckung seiner kategorialen Relevanz öffentlich wirksam wurde, und zwar aufgrund bestimmter politischer Erfahrungen, obwohl das Faktum der Unmöglichkeit solchen Wissens im Verlauf der ganzen Menschheitsgeschichte universal erkannt und akzeptiert worden war. Die Entdeckung und Entwicklung jedes neuen Prinzips wird dadurch wirksam, daß man mit Hilfe dieses Prinzips die Gültigkeit von Theorien und Praktiken beurteilt. Theorien und Praktiken, die mit diesem Prinzip nicht kompatibel sind, werden heute als ungültig betrachtet und müssen neu formuliert werden. Alle Prinzipien der Unmöglichkeit haben eine ähnliche Geschichte. Sie werden dadurch entdeckt, daß sie einen kategorial gültigen Rahmen für das menschliche Handeln abstek-

ken. Auch wenn die Unmöglichkeiten häufig in der Geschichte bereits bekannt waren, präzisieren sie erst im Moment ihrer öffentlichen Formulierung als Prinzipien den Raum der jeweiligen Unmöglichkeit. Danach beginnt die Geschichte ihrer Adaptierungen und Neuformulierungen, so daß die Prinzipien niemals ihre definitive Gestalt finden, mögen sie auch mit einem hohen Grad an Sicherheit formuliert worden sein.

Aus den Prinzipien der Unmöglichkeit gehen die Kategorien für das Handeln des Menschen und für das empirische Nachdenken über das Handeln hervor. Dennoch haben sie niemals die Bedeutung *apriorischer* Vernunftkategorien. Als praktische *Aprioris* gehören sie zur Realität und werden innerhalb dieser Realität entdeckt. Das heißt, es sind reale *Aprioris*, die man *a posteriori* entdeckt, die aber die Realität bereits bestimmen, bevor sie entdeckt werden. Daher können die Kategorien für das Handeln und das empirische Nachdenken über das Handeln eine Geschichte haben.

Bisher betrachteten wir die transzendentalen Falsifikatoren als Unmöglichkeiten, die eben durch die Akzeptanz ihrer Unmöglichkeit in der empirischen Wissenschaft Bedeutung gewinnen. In den bisher diskutierten Begriffen bestätigen die transzendentalen Falsifikatoren nur die Unmöglichkeiten und bleiben negativ präsent, obwohl sie zur Grundlage der aus ihnen abgeleiteten allgemeinen empirischen Gesetze geworden sind. Aber sie treten auch in positiver Gestalt bei der Formulierung der allgemeinen Gesetze der Wissenschaft in Erscheinung.

In den Theorien der empirischen Wissenschaften nehmen die transzendentalen Falsifikatoren eine solche positive Gestalt in empirischen Idealisierungen an, mit Hilfe derer man allgemeine Gesetze formuliert. Es handelt sich dabei um jene Methode, die Popper die «Nullmethode»<sup>67</sup> in den empirischen Wissenschaften nennt. In allen Formulierungen der wirtschaftlichen Gleichgewichtstheorie – mag es sich dabei um die Theorien der optimalen Planung oder des vollkommenen Gleichgewichts der Märkte handeln – taucht eine theoretische Voraussetzung für ihre rationale Konstruktion auf: die Voraussetzung der «vollständigen Information». Das Prinzip der Unmöglichkeit behauptet, daß solch ein unbegrenztes, vollständiges Wissen unmöglich ist. Aus diesem Faktum folgt dann, daß Marktbeziehungen, Staat oder Planung notwendig sind. Das heißt, wenn es eine derartige vollständige Information gäbe, wären weder Marktbeziehungen noch Planung noch Staat notwendig; aus dem Prinzip der Unmöglichkeit grenzenlosen Wissens leitet man die Unvermeidbarkeit solcher Institutionalisierungen her.

<sup>67</sup> Elend, S. 110.

Dann aber, wenn wir Theorien für den Markt oder die Planung entwerfen, führen wir als Voraussetzung der Analyse jenes vollständige Wissen ein, dessen Unmöglichkeit uns gestattet, den notwendigen Charakter des Marktes oder der Planung zu erklären. In der Tat tauchen immer wieder Modelle des vollkommenen Marktes oder der vollkommenen Planung auf, die theoretisch die Möglichkeit jenes Unmöglichen voraussetzen, aufgrund dessen die Unvermeidlichkeit von Markt oder Plan bestimmt wird. Je stärker solche Reflexionen in die Öffentlichkeit gelangen, desto mehr werden im Bereich der empirischen Wissenschaften die transzendentalen Falsifikatoren in positiver Gestalt hervorgehoben, auch wenn man sie als nicht realisierbar betrachtet. Man behauptet nicht, daß das unbegrenzte, vollständige Wissen faktisch möglich ist; man behauptet vielmehr, daß solches Wissen theoretisch vorausgesetzt wird, um das Phänomen theoretisch analysieren zu können. Aber sobald man solch eine Voraussetzung macht, führt man die transzendentalen Falsifikatoren in affirmativer Form in die empirische Wissenschaft ein, wenn auch einzig und allein als theoretische Voraussetzung, um deren Unrealisierbarkeit man weiß.

Auf die «Nullmethode» trifft man auch in den Naturwissenschaften. Popper spielt auf diese Tatsache an:

Sogar hier kann man vielleicht sagen, daß die Verwendung «logischer» Modelle oder der «Nullmethode» in den Sozialwissenschaften ein ungefähres Gegenstück in den Naturwissenschaften hat, besonders in der Thermodynamik und in der Biologie (Konstruktion mechanischer Modelle, Konstruktion physiologischer Modelle von Prozessen und Organen).<sup>68</sup>

Das deutlichste Beispiel dafür ist vielleicht die klassische Mechanik, die fast ausschließlich auf solchen Modellen aufbaut. Wenn wir unter einem Perpetuum mobile eine Maschine verstehen, die arbeitet, ohne dafür von außen Energie zugeführt zu bekommen, haben wir die Vorstellung von einer Maschine, die ohne Energiezufuhr von außen in dauernder Bewegung ist und eine «Null-Arbeit» verwirklicht, also den Grenzfall des Perpetuum mobile. In dieser Form tritt das Perpetuum mobile in der Mehrheit der Theoreme der klassischen Mechanik in Erscheinung. Das mathematische Pendel stellt in diesem Sinne ein Perpetuum mobile dar; denn es ist eine Maschine in ständiger Bewegung, die eine «Null-Arbeit» tut und von außen keine Energiezufuhr erhält. Trotzdem konstruiert man das Modell des mathematischen Pendels auf der Grundlage des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, das analytisch hergeleitet wird aus dem

<sup>68</sup> Elend, S. 111, Fußnote 97.

Prinzip der Unmöglichkeit, ein Perpetuum mobile zu konstruieren. Auch das Trägheitsgesetz beschreibt einen Fall des Perpetuum mobile der gleichen Art, ebenso das Gesetz des freien Falls usw. Der transzendente Falsifikator des Prinzips der Unmöglichkeit wird von der Theorie internalisiert; seine affirmative Gestalt gestattet die Ableitung eines Gesetzes. (Eine Ausnahme stellen allerdings die Hebelgesetze dar, die nicht von solchen Voraussetzungen ausgehen.) In all diesen Fällen anerkennt man die Unrealisierbarkeit des Grenzfalles Perpetuum mobile, aber dieses Wissen verhindert nicht die Ableitung eines empirischen Gesetzes.

In allen empirischen Wissenschaften – in den Sozial- und Naturwissenschaften – tauchen solche empirische Idealisierungen auf, die das vom Prinzip der Unmöglichkeit ausgesagte Unmögliche in ein theoretisch vorausgesetztes Mögliches umwandeln, das als Mittel zur Herleitung von Gesetzen dient. Der transzendente Falsifikator des Prinzips der Unmöglichkeit wird in eine theoretische Voraussetzung zur theoretischen Analyse der Empirie umgewandelt.

Bisher haben die transzendentalen Falsifikatoren immer noch eine strikt theoretische Funktion, so sehr sie auch in affirmativen Begriffen – und eben nicht nur in den vom Prinzip der Unmöglichkeit negierten Begriffen – als Voraussetzungen für die Analyse der möglichen Welt erscheinen. Aber es gibt noch einen weiteren Schritt, durch den sie nun in Ziele des Handelns umgewandelt werden. Dies geschieht dadurch, daß die transzendentalen Falsifikatoren als positiv formulierte theoretische Voraussetzungen sowohl reale wie imaginäre Räume von Möglichkeiten eröffnen. In der Tat werden von ihnen aus mögliche Räume technischer Entwicklungen entdeckt, die es gestatten, sich so weit wie möglich – wenn auch nur in der Vorstellung – jenem anzunähern, was das Prinzip der Unmöglichkeit als unmöglich aussagt. Es ist unmöglich, ein Perpetuum mobile zu konstruieren, aber man kann Maschinen konstruieren, die dem Perpetuum mobile weitgehend entsprechen, so daß zum Beispiel geringere Kosten für eine bestimmte Arbeit entstehen. Die technische Entwicklung von immer rationelleren Maschinen wird damit in Gang gesetzt. Es ist auch unmöglich, vollkommenen Wettbewerb zu betreiben, aber man kann den Wettbewerb so weit wie möglich ausdehnen und eine möglichst vollständige Information zusichern, damit die Unternehmen in der Lage sind, rational miteinander in Wettbewerb zu treten. Es ist unmöglich, «alles» zu planen, aber man kann doch möglichst effektiv planen. Das heißt: Die transzendentalen Falsifikatoren eröffnen in ihrer affirmativen Gestalt zukünftige technologische Möglichkeiten, die ohne solche Horizonte gar nicht zu Gesicht kämen.

Das Unmögliche ist nicht mehr völlig unmöglich. Es lähmt nicht, sondern mobilisiert. Stets gibt es ein Ziel über das bereits Erreichte hinaus.

Aus dieser affirmativen Gestalt gehen die unendlichen Fortschritte hervor; sie orientieren sich an den in den transzendentalen Falsifikatoren implizit enthaltenen Zielen. Aber mit der Eröffnung des Raums für technologische Entwicklung taucht zugleich die Illusion des unendlichen technologischen oder gesellschaftlichen Fortschritts auf. Durch die Unbegrenztheit des technischen Fortschritts erscheinen die Ziele, die ursprünglich für unmöglich erklärt wurden, nun erreichbar. Es scheint so etwas zu geben wie eine asymptotische Annäherung an die transzendentalen Ziele, die in den transzendentalen Falsifikatoren enthalten sind. Das gibt der technologischen Entwicklung die mythische Kraft eines unendlichen Fortschritts. Alles, was die Prinzipien der Unmöglichkeit bestreiten, offenbart sich durch die Magie der asymptotischen Annäherung plötzlich als anscheinend objektiv realisierbar.

Die Utopie des neuen Himmels und der neuen Erde erscheint dem menschlichen Handeln durch den unendlichen technischen Fortschritt erreichbar. Um dorthin zu gelangen, ist nichts anderes nötig, als den Fortschritt voranzutreiben. Die Magie des unendlichen Fortschritts wird zu einer wahrhaftigen *transzendentalen Illusion*, in deren Licht alles Unmögliche zum Möglichen wird.

Die empirische Wissenschaft hat einen eigenen Begriff geprägt, der die Illusion als realistisch erscheinen lassen soll: «das im Prinzip Mögliche». Aus dem Blickwinkel des unendlichen Fortschritts verwandeln sich die transzendentalen Falsifikatoren in «prinzipiell mögliche Ziele», auch wenn man akzeptiert, daß man sie «niemals» wirklich realisieren kann. Aber dieses «niemals» bleibt in gewisser Weise unscharf. Die Unsterblichkeit des Menschen ist unmöglich, aber im Prinzip möglich durch den unendlichen Fortschritt der medizinischen Wissenschaft (Popper). Durchs Telefon reisen ist unmöglich, aber im Prinzip möglich durch den unendlichen Fortschritt der Kybernetik (Norbert Wiener)<sup>69</sup>. Der vollkommene Wettbewerb ist unmöglich, aber im Prinzip möglich durch die Tendenz zum Gleichgewicht eines unendlichen Fortschritts. Der Anarcho-Kapitalismus mit seiner Illusion eines Wettbewerbs von Privateigentümern unter Verzicht jeglichen Staates ist unmöglich, aber im Licht des

<sup>69</sup> «Gestehen wir denn, daß die alte Vorstellung der Kinder, daß es ebenso denkbar wäre, mit dem Telegraphen reisen zu können, wie man mit dem Zug oder Flugzeug reist, nicht schlechthin absurd ist, so weit sie auch von der Wirklichkeit entfernt sein mag ... Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß wir das Schema eines Menschen nicht von einem Ort zu einem anderen telegraphieren können, liegt wahrscheinlich an technischen Schwierigkeiten und insbesondere an der Schwierigkeit, einen Organismus während solch einer umfassenden Rekonstruktion am Leben zu erhalten. Sie liegt nicht an der Unmöglichkeit der Idee.» In: Norbert Wiener. Mensch und Menschmaschine. Frankfurt am Main 1952, S. 100/101.



unendlichen Fortschritts wird er im Prinzip möglich (Hans Albert). Es ist unmöglich, alles zu wissen, aber im Licht des unendlichen Fortschritts wird es im Prinzip möglich (Einstein). Das gilt schließlich für alle empirische Wissenschaft und für alle Unmöglichkeiten, die zunächst historisch und logisch von den entsprechenden Prinzipien als unmöglich definiert wurden. Jede menschliche Hoffnung wird aus dem Netz gesellschaftlicher Beziehungen herausgeholt und auf die Unendlichkeit des technischen Fortschritts projiziert, in dessen Licht sie im Prinzip als erfüllbar erscheint. Daß niemand mehr arbeiten muß, erscheint im Prinzip möglich. Daß Maschinen an unserer Statt denken werden, erscheint ebenso im Prinzip möglich.

Weil die Wunschvorstellung des «im Prinzip Möglichen» innerhalb der empirisch-wissenschaftlichen Methode steckt, ist es äußerst schwierig, diese Illusion nachzuweisen. Der Mythos ist nicht außerhalb der Wissenschaft, sondern steckt in ihrem Inneren. Er fingiert den Weg Richtung Paradies und macht ihn zu seinem sorgsam gehüteten Monopol. Er läßt keine Theologie zu, weil er selber Theologie ist. In diesem Mythos wird der Anspruch formuliert, die Welt zu säkularisieren, während in Wirklichkeit die Welt durch ihn mythologisiert wird.

Die Abstraktionsmethode, über die man den Mythos des «im Prinzip Möglichen» herleitet, wird von Einstein auf folgende Weise beschrieben:

Nehmen wir an, jemand geht entlang einer ebenen Straße mit einem Schubkarren und hört plötzlich zu schieben auf. Der Karren wird dann noch eine kurze Strecke weiterrollen, bevor er zum Stehen kommt. Wir fragen uns jetzt: Wie läßt sich diese Strecke vergrößern? und erkennen, daß es dafür verschiedene Möglichkeiten gibt. Man kann die Räder schmieren, kann aber auch die Straße glätten. *Je leichter sich die Räder drehen, je glatter die Straße ist, desto weiter wird der Karren rollen.* Und was wird durch das Schmieren und Glätten eigentlich im Grunde erreicht? Nun, nichts weiter als eine Verminderung der äußeren Einflüsse, der sogenannten Reibung, und zwar sowohl in den Rädern als auch zwischen den Rädern und der Straße ... Wenn wir nun noch einen bedeutsamen Schritt weiter gehen, so werden wir gleich die richtige Spur haben. *Stellen wir uns eine vollkommen glatte Straße vor, und denken wir uns einen Karren mit Rädern, bei denen es überhaupt keine Reibung gibt.* Einen solchen Karren könnte nichts mehr aufhalten; *er müßte bis in alle Ewigkeit weiterrollen.* Zu diesem Schluß kommt man allerdings nur, wenn man von einem Idealversuch ausgeht, der sich jedoch *niemals tatsächlich durchführen* läßt, da es eben in der Praxis unmöglich ist, alle äußeren Einflüsse auszuschalten. Dieses *idealisierte Experiment* lieferte den Anhaltspunkt, der die Grundlage für die Mechanik der Bewegung, die Dynamik bilden sollte.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Albert Einstein und Leopold Infeld, Die Evolution der Physik. C.A. Koch's Verlag Nachf., Berlin o.J., S. 17/18 (Hervorhebungen von uns).

Die Methode idealisiert die Empirie; man denkt sie sich in absolut perfekten Begriffen. Wir haben die gleiche Methode bereits in der Analyse der vollkommenen Planung und des vollkommenen Wettbewerbs entdeckt. Das Realobjekt wird kontrastiert mit der Idealgestalt des gleichen Objekts. Der Raum des Möglichen wird nun aus dieser Idealisierung hergeleitet; er wird definiert durch die Annäherung an das perfekte und absolut idealisierte Objekt. Einerseits kommt es dadurch zur Definition eines Gesetzes (hier des sogenannten Trägheitsgesetzes), das eine solche Idealisierung zur Voraussetzung hat:

Jeder Körper verharrt in seinem Ruhezustand oder im Zustande der geradlinig-gleichförmigen Bewegung so lange, bis er durch Kräfte, die dem entgegenwirken, veranlaßt wird, diesen Zustand zu ändern.<sup>71</sup>

Aber eben diese Idealisierung eröffnet auf der anderen Seite einen Spielraum technologischer Annäherung: «je leichter sich die Räder drehen ...».

Man konstruiert die Methode durch einen unendlichen Fortschritt: Einerseits wird der Fortschritt durch einen unendlichen Abstraktionsprozeß von der realen zur idealisierten Empirie vorangetrieben, auf deren Grundlage man das Gesetz formuliert. Andererseits nähert sich der Fortschritt in technologischer Hinsicht an die unendlich weit entfernte idealisierte Empirie an, die aber nicht einmal in unendlicher Zeit erreicht werden kann. Die idealisierte Erfahrung ist derart, daß man sich ihr technologisch zu nähern sucht, obwohl sie «sich niemals tatsächlich durchführen läßt» (Einstein). Die Idealisierung wird als ein unendlich weit entfernt liegendes, aber im Prinzip mögliches, wenn auch faktisch unmögliches Ziel angestrebt. Dieses unerreichbare Ziel gibt die Richtung an, in der man voranzukommen gedenkt. Sich jedoch einem unerreichbaren Ziel zu nähern, das macht auch den technischen Fortschritt zu einer schlechten Unendlichkeit.

Solche unendlichen Fortschritte werden im 16. und 17. Jahrhundert entdeckt, sowohl in den Naturwissenschaften (Galileo Galilei) als auch in den Sozialwissenschaften (Hobbes). Durch die unendlichen Fortschritte gelingt es, die Wahrnehmung der Realität vollständig zu verändern, indem alle Objekte in Ausgangspunkte für eben diese unendlichen Fortschritte verwandelt werden. Die Universalisierung der unendlichen Fortschritte ist die Wurzel der empirischen Wissenschaften; diese konstruieren um die reale Welt eine ideale Welt, die sich aus einer unendlichen Zahl unendlicher Fortschritte zusammensetzt; die realen Gegenstände des makrophysischen und des mikrophysischen Bereichs, des makroso-

<sup>71</sup> Ebd.

zionalen und des innersubjektiven Bereichs existieren nur im Hinblick auf diese ideale Welt.

Wir nennen diesmal ein Beispiel aus der Chemie. Dort wird aus Wasser  $H_2O$ . Die Formel  $H_2O$  beschreibt eine idealisierte Erfahrung von Wasser, während das Wasser *realiter* eine bestimmte Flüssigkeit der alltäglichen Erfahrung ist. Die chemische Konstruktion geht davon aus, daß reales Wasser aus Molekülen besteht, und beschreibt deshalb die molekulare Zusammensetzung des Wassers. Damit wird eine neue Vorstellung von Wasser in Reingestalt geschaffen. Das Alltagsbewußtsein verbindet mit dem Begriff «reines Wasser» intuitiv «sauberes Trinkwasser». Jetzt aber definiert die Chemie einen anderen Begriff von reinem Wasser: eine Flüssigkeit, die sich exklusiv aus den Molekülen  $H_2O$  zusammensetzt. Diese Flüssigkeit ist so unmöglich wie die gerade Straße des Trägheitsgesetzes, denn auch im chemisch reinsten Wasser gibt es immer noch eine gewisse Mischung. Trotzdem eröffnet das aus der idealisierten Empirie entwickelte Konzept  $H_2O$  einen technologischen Prozeß der Annäherung an das chemisch reine Wasser, der unendlich ist und sein Ziel niemals erreichen kann. Man produziert destilliertes Wasser, das chemisch möglichst reines Wasser ist, aber niemals wirklich reines Wasser. Für den Menschen von der Straße, der nach reinem Wasser ruft, ist destilliertes Wasser reines Gift. Einem Menschen, der nach Wasser ruft, darf man kein  $H_2O$  geben; das im Sprachgebrauch übliche reine Wasser und das chemisch reine Wasser schließen sich gegenseitig aus. Das Trinkwasser ist vom chemischen Standpunkt aus so unrein wie kontaminiertes Wasser. Wieder also haben wir den unendlichen Fortschritt in seinen zwei Dimensionen: die Idealisierung der Empirie nach der chemischen Formel  $H_2O$  und die Eröffnung einer unendlichen technologischen Entwicklung nach Art des möglichst reinen destillierten Wassers.

Wie in den Naturwissenschaften werden auch in den Sozialwissenschaften Vorstellungen entwickelt, die hinter jeglichem realen Objekt einen unendlichen Fortschritt aufzeigen. In seiner Methodologie erklärt Max Weber die Idealtypen<sup>72</sup> als die entscheidende wissenschaftliche Form

<sup>72</sup> «Er [der Idealtyp] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbild. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Fall festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht ...» In: Max Weber, Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: Max Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Hrsg. Johannes Winkelmann. Kröner Verlag, Stuttgart 1956, S. 186/187.

des Verstehens. Für alle Objekte der Sozialwissenschaften können solche Idealtypen formuliert werden, damit sie einen Raum des Verstehens eröffnen und das zweckrationale Handeln orientieren. Das Realobjekt wird verständlich, indem man die Differenz zwischen ihm und dem von ihm aus konstruierten Idealtyp mißt. Der Idealtyp wiederum eröffnet einen Raum technologisch-zweckrationalen Handelns zur Umstrukturierung der Gesellschaft, obwohl das Ziel nicht perfekt erreicht werden kann.

Die idealisierte Empirie eröffnet den Raum technologischer Realisierbarkeit. Niemand wird dazu verpflichtet, sich auf den unendlichen technologischen Fortschritt einzulassen, aber jedem steht diese Möglichkeit offen. Bevor man die Methode der idealisierten Empirie entdeckt, kennt man keinen systematischen und reflektierten technologischen Fortschritt. Stets gibt es empirische, aber häufig durch Zufall zustandegekommene Verbesserungen, jedoch keinen bewußt vorangetriebenen technologischen Prozeß. Der Handkarren, von dem Einstein spricht, wird mit Blumen ausgeschmückt, wenn man ihn verbessern will, aber technologisch nicht verändert.

Obwohl die empirische Wissenschaft auf der einen Seite sich darauf zu beschränken scheint, technologische Spielräume sichtbar zu machen, ohne ausdrücklich dazu aufzufordern, sie auch zu füllen, unterdrückt sie auf der anderen Seite alle Gründe, die man möglicherweise gegen den technologischen Fortschritt ins Feld führen könnte. Scheinbar gibt es keinen ernstzunehmenden Grund, eine sich bietende Chance zur Entwicklung *nicht* zu ergreifen. Auch findet die Diskussion, inwieweit solche technologischen Spielräume hilfreich und ab welchem Punkt sie destruktiv sind, wenig Interesse. So treibt die empirische Wissenschaft implizit den technologischen Wettlauf an, dessen Möglichkeit sie selbst eröffnete. Grundlage dafür ist die bereits analysierte transzendente Illusion. Die transzendente Illusion verbindet die empirischen Wissenschaften mit der technologischen Konstruktion «schöner neuer Welten» (Aldous Huxley), die man zu finden hofft. In der quantitativen Annäherung taucht die Illusion auf, daß solche Welten in menschlicher Reichweite liegen, auch wenn man stets hinzufügt, daß sie nur annäherungsweise zu erreichen sind. Mit der Vorstellung von der quantitativen Annäherung des unendlichen Fortschritts scheinen wir uns der Lösung aller menschlichen Probleme zu nähern; es geht nur darum, sich ausschließlich auf die technologische Entwicklung zu konzentrieren und sie möglichst stark zu beschleunigen. Auf diese Weise beginnt die transzendente Illusion unendlicher Fortschritte damit, die Realität selbst zu verschlingen, aus deren Idealisierung sie hervorging.

Der unendliche technologische Fortschritt jeder Art untergräbt die Realität, indem er diese auf jene simple Empirie reduziert, die als Mani-

pulationsfeld für idealisierte Konzepte mit ihrer Anziehungskraft für die Menschheit betrachtet wird. Es gibt nichts Idealistischeres als die empirische Wissenschaft, die sich der transzendentalen Illusion unterworfen hat. Dieser Illusionismus ist, wie jede Art von Illusionismus, absolut destruktiv und keineswegs pragmatisch oder rational. Auf rationalem Wege entwickelt er absolute Irrationalität. In einer solchen Gestalt gewinnt der Utopismus seine absolute Zerstörungskraft, weil er sich von den realen Bedürfnissen der Menschen abkoppelt. Die Empirie untergräbt die Realität, wenn die Realität auf Empirie reduziert wird. Die technologische Gesellschaft tötet die Menschen, wenn sie deren Verlangen nach Arbeit, Dach und Brot mit der transzendentalen Illusion beantwortet, statt ihnen Arbeit, Dach und Brot zu geben. Ein solches Vorgehen können wir mit jenem Menschen vergleichen, der einem anderen Menschen auf seine Bitte nach sauberem Wasser destilliertes Wasser des Typs  $H_2O$  reicht und ihn dadurch tötet.

Popper, der vollständig in der transzendentalen Illusion lebt, begreift diesen unendlichen Strudel als wahre Unendlichkeit des Menschen. Er nennt den technischen Fortschritt «die dritte Welt» und beschreibt sie als eine wirkliche «Begegnung der dritten Art»:

Wir tragen alle zu ihrem Wachstum bei, doch fast alle diese einzelnen Beiträge sind verschwindend klein. Wir versuchen alle, sie zu begreifen, und keiner von uns könnte ohne Verbindung mit ihr leben, denn wir gebrauchen alle die Sprache, ohne die wir kaum Menschen wären. Und doch ist die dritte Welt weit über das Begreifen nicht nur des einzelnen, sondern sogar aller Menschen hinausgewachsen (wie die Existenz unlösbarer Probleme zeigt). Ihre Wirkung auf uns ist für unsere Entwicklung, ja auch für die Entwicklung der dritten Welt selber wichtiger geworden als unsere schöpferische Einwirkung auf sie. Denn fast ihr gesamtes Wachstum kommt durch Rückkoppelung zustande: durch die Entdeckung neuer selbständiger Probleme, von denen viele vielleicht nie bewältigt werden. Die Aufgabe, neue Probleme zu entdecken, wird immer bestehen, denn unendlich viele Probleme werden nie entdeckt werden.<sup>73</sup>

Es handelt sich um einen pseudoreligiösen und mythischen Text: «Er muß wachsen, ich aber abnehmen» (vgl. Joh 3,20). Der wissenschaftliche Fortschritt und in dessen Folge der technische Fortschritt wird zum wahren Subjekt erhoben. Der Mensch wird nur noch als Diener dieses kollektiven Subjekts angesehen, das über das Begreifen des einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit hinausgeht, obwohl es aus ihr hervorgegangen ist. Es handelt sich um den Mythos der säkularisierten Welt.

<sup>73</sup> Erkenntnis, S. 181.

Ist man einmal der transzendentalen Illusion verfallen, löst sich alle real gegenwärtige Welt in Luft auf. Im Licht des Karrens ohne Reibung und der vollkommen glatten Straße kann man jeden realen Karren und jede reale Straße geringschätzig als Schimmer neben dem perfekten Glanz des absoluten Ziels betrachten. Durch die chemische Brille von  $H_2O$  betrachtet ist jedes Wasser schmutzig. Jede Institution zerbricht im Licht der vollkommenen Institutionen; jeder Mensch wird zum radikalen Sünder. Die Grundlagen der Sicherheit gegenüber der Realität gehen verloren. Ja, selbst die Gegenwart, einmal als Teil des unendlichen Fortschritts begriffen, löst sich auf.

Real betrachtet erlebt der Mensch Gegenwart innerhalb seines Wahrnehmungshorizontes als eine Strecke zwischen den Polen Vergangenheit und Zukunft. Im Licht des unendlichen Fortschritts ist das völlig anders. Es gibt keine Gegenwart mehr. Alles ist Vergangenheit oder Zukunft. Der Augenblick verschwindet; denn er ist bereits entschwunden, wenn wir über ihn nachdenken. Es gibt die Gegenwart eines Tages nicht mehr, weil am Mittag der halbe Tag bereits vergangen und nur noch ein halber Tag übrig ist. Weder Minuten noch Sekunden können die Gegenwart messen, denn diese befindet sich immer auf der Grenzlinie zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart wird auf den unendlich kleinen Teil einer Sekunde reduziert und hört dann auf zu existieren. Wird die Gegenwart im Licht des unendlichen Fortschritts gedeutet, kann keine Gegenwart mehr reklamiert werden. Keine Realität hat noch irgendeinen Wert, denn sie ist nicht mehr als ein Schritt der Annäherung an die transzendente Illusion. Weil der Mensch aber real nur in der Gegenwart lebt, ist er ständig mit dem Tod konfrontiert. Löst sich die Gegenwart auf, verschwindet auch das Leben. Dann gibt es nur einen Tod, der noch nicht eingetreten ist. Das Leben wird zum vorläufig aufgeschobenen Tod.

Den Betrug der in der transzendentalen Illusion enthaltenen Argumentation kann man vielleicht durch die Analogie mit einem mathematischen Problem erklären, das wiederum nur eine Analogie darstellt. In der Mathematik gibt es zwei Arten unendlicher Annäherungen. Zum einen spricht man von einer asymptotischen Annäherung, in der eine unendliche Sequenz sich einem endlichen Wert nähert. So nähert sich die Sequenz  $9,9999\dots$  der 10 und als unendliche Sequenz ist sie gleich 10. Zum anderen gibt es eine Sequenz auf das Unendliche zu, die aber in der Mathematik nicht zulässig ist. Es handelt sich um die Sequenz ganzer Zahlen in ihrem Verhältnis zum Unendlichen. So endlos man auch der Sequenz der Zahlen folgt, niemals erreicht man das Unendliche. Das Unendliche ist keine Zahl, sondern Ausdruck für das, was jeder endlichen Zahl, so groß sie auch immer sein mag, jenseitig ist. Folglich nähert sich die Sequenz der Zahlen nicht quantitativ dem Unendlichen. Die Zahl

1.000.000 ist dem Unendlichen nicht näher als die Zahl 10, auch wenn 1.000.000 größer ist als 10. Das heißt, weder die eine noch die andere Zahl ist näher beim Unendlichen, auch wenn es stets größere Zahlen gibt. Das bedeutet aber nicht, daß man sagen könnte, alle Zahlen seien gleich weit vom Unendlichen entfernt; denn von einer Distanz zum Unendlichen zu sprechen, dies macht gar keinen Sinn.

Mit dieser Analogie wäre der technologische Mythos als ein Mythos zu beschreiben, der den technologischen Fortschritt als eine Annäherung an das Unendliche interpretiert. Es handelt sich dabei nicht um eine Annäherung asymptotischer Art, da diese ausschließlich bei endlichen Zielen gegeben ist. Der technologische Mythos als transzendente Illusion operiert mit unendlichen Zielen, eine Vorgehensweise, die nicht einmal in der Mathematik zulässig ist.

Wenn das unendliche Ziel die exakte Uhr ist, kann diese zwar im Prinzip möglich sein, aber sie bleibt stets absolut unmöglich. Folglich nähert sich die Technologie der immer genaueren Uhren nicht dem Ziel der genauen Uhr. Die Quartz-Uhr ist der exakten Uhr nicht näher als Großmutter's Küchenuhr, obwohl sie viel genauer geht als Großmutter's Uhr. Die Tendenz zu immer genaueren Uhren als Annäherung an die perfekt-exakte Uhr zu bezeichnen, das ist nur der entscheidende Schritt zur vollständigen Anpassung an die transzendente Illusion der empirischen Wissenschaften. Mit diesem Schritt dringt auch das Gesamt der transzendentalen und wunderbaren Falsifikatoren in die empirischen Wissenschaften ein. Die transzendente Illusion wird zur Idee der Menschheit, der sich die Menschheit dann unterwirft. Zugunsten der Empirie entzieht die Menschheit sich der Realität, unterwirft sie sich und zerstört sie sogar. Zugunsten der vollkommen glatten Straßen, der Karren ohne Reibungsverlust, der exakten Uhren, zugunsten einer Medizin, die das Leben ins Unendliche verlängern kann, zugunsten von denkenden Maschinen, zugunsten von vollkommenem Wettbewerb und vollkommener Planung, kurz: zugunsten all der unendlichen Annäherungen an die wunderbaren Ziele wird die Realität geringgeschätzt, ausgehöhlt und untergraben.

Deshalb ist ein Projekt der Befreiung sinnvoll, das den empirischen Wissenschaften abverlangt, der Realität statt einer transzendentalen Illusion zu dienen. Diese Forderung bezieht sich jedoch nicht nur auf die Wissenschaften, sondern auch auf die Politik und die gesamte Gesellschaft: sie sollen den Menschen dienen und nicht den Illusionen. Dies wird immer notwendiger, weil wie nie zuvor in den USA eine Regierung und sogar politische Bewegungen anzutreffen sind, die sich in die fixe Idee transzendentaler Illusionen verrannt haben und die Existenz der ganzen Welt aufs Spiel setzen.

Die Forderung an die empirischen Wissenschaften, der Realität zu dienen, wird die Allgemeinheit schockieren, weil sie davon überzeugt ist, daß die empirischen Wissenschaften nun gerade Wissenschaften der Realität sind. Aber die empirischen Wissenschaften können über die Realität nichts aussagen, weil sie die Realität auf Empirie reduzieren, die nichts anderes als der Gegenstand technologischen Handelns ist. Die empirischen Wissenschaften können eigentlich nur über das reden, was der Mensch technologisch leisten kann, sie können keine Verantwortung für *die* Realität übernehmen. Ihre Gesetze sagen nur darüber etwas aus, wie der Mensch technologisch auf die Realität einwirkt. Keine der Schlüsselkonzepte der empirischen Wissenschaften sind Konzepte der Realität; alle idealisieren die Empirie bis zur Ebene des Unmöglichen und kehren dann zur Realität zurück, um sie als Abweichung von der imaginierten Perfektion zu deuten. Wenn etwa ein Blatt vom Baum fällt, wird dieser Vorgang als Abweichung vom idealisierten freien Fall gedeutet, den es niemals gibt. Technologisch kann man den Vorgang in dieser Form interpretieren und in diesem Zusammenhang hat das Gesetz auch einen objektiven Sinn, aber es spricht nicht über die Realität.

Realität ist eben das, was ist, und nicht die Idealisierung dessen, was ist. Versteht man aber unter Realität die Idealisierung dessen, was ist, dann kann der reale Karren nur als Abweichung vom idealen Karren ohne Reibungsverlust angesehen werden; dann gilt die reale Straße nur als Abweichung von der vollkommen glatten Straße; dann versteht man das reale Wasser nur als Abweichung von  $H_2O$ ; dann bedeutet der nicht vollkommene Wettbewerb nur eine Abweichung vom vollkommenen Markt usw. In der Empirie wird die Realität funktional als eine Abweichung von idealisierter Realität interpretiert. Weil also die Gesetze der empirischen Wissenschaften über solche Idealisierungen definiert werden, sprechen sie nicht von der Realität, sondern bestimmen den Bereich der Empirie innerhalb der Realität. Deshalb existieren diese Gesetze auch nicht unabhängig vom Menschen; sie werden aufgrund dessen formuliert, was für den Menschen unmöglich ist. Sie gründen nicht auf in sich existierenden Unmöglichkeiten, sondern ausschließlich auf Unmöglichkeiten des Menschen.

Dadurch, daß die empirischen Wissenschaften ihre allgemeinen Gesetze auf analytischem Wege aus den Prinzipien menschlicher Unmöglichkeiten herleiten, sind sie radikal anthropozentrisch und technologisch zugleich. Das nimmt diesen Wissenschaften nichts an Objektivität; aber es nimmt ihnen die Monopolstellung zur Deutung der Realität.

Der Wissenschaftler kann sehr wohl sagen, daß er nach der Wahrheit und nicht nur nach technologischen Anwendungen strebt, aber das ist eine Frage des Motivs und nicht des Vorgehens. Was er effektiv tut, ent-



scheidet sich an den Wahrheitskriterien, die er verwendet. Die Wahrheitskriterien der empirischen Wissenschaft sind technologisch, denn ihnen geht es darum zu prüfen, ob das wissenschaftliche Resultat technologisch nützlich ist.

Unsere Aussage sollte nicht mißverstanden werden. Daß die empirischen Wissenschaften technologisch sind, bedeutet nicht, daß sie nur nach anwendbaren Technologien streben. Sie suchen vielmehr nach solchen Erkenntnissen, die für die Technologie nützlich sein können. Das ist der Grund, warum wir sagen, daß auch der Blickwinkel der Technologie die empirischen Wissenschaften anthropozentrisch macht: Das technologische Wahrheitskriterium ist notwendigerweise ein Kriterium, das vom Menschen und seinen technologischen Möglichkeiten aus urteilt, die wiederum erst durch die Prinzipien der Unmöglichkeit menschlichen Handelns bestimmt werden.

Die Realität gegenüber den empirischen Wissenschaften, dem politischen Handeln und der Gesellschaft insgesamt wieder ins Recht zu setzen, darin besteht das Projekt der Befreiung im Vollsinn des Wortes. Voraussetzung für das Projekt ist eine Kritik der empirischen Wissenschaften bezüglich ihrer transzendentalen Illusion.

#### *2.4 Theologisches Denken in der Perspektive der Popperschen Methodologie*

Aus den vorangehenden Analysen lassen sich bestimmte Kriterien für das theologische Denken ableiten, wie es Theoretiker aus der Popper-Schule verschiedentlich vorführen.

Wir haben bereits gesehen, wo Popper die Hölle und den Teufel ansiedelt, eben dort, wo man den Himmel auf Erden konstruieren will. Jene, die das wollen, sind die vom Dämon Besessenen. Daher kommt es, daß die von der Methodologie Poppers inspirierte Demokratie wie der «Kontrollschlüssel zu allen Dämonen» erscheint. Diese Dämonologie ist in Poppers Schriften überall zu entdecken.

Gewiß besteht ein Problem darin, den Himmel auf Erden errichten zu wollen, damit notwendig zu scheitern und zerstörerische Konsequenzen nach sich zu ziehen. Daraus jedoch läßt sich nicht ein solch absolutes Urteil ableiten, daß alle Utopien dämonisch sind. Utopien und ihre institutionellen Vermittlungen sind vielmehr kritisch zu unterscheiden. Will einer die Hölle auf Erden errichten, wird er sie haben können, ohne sich der Illusion bedienen zu müssen, irgendeinen Himmel zu konstruieren. Die Hölle schafft, wer die Hölle will. Die Hölle des Nazismus hatte nichts mit irgendeiner Absicht zu tun, den Himmel auf Erden zu konstruieren; die Nazis marschierten mit offenen Augen in die Hölle.

Wer die Hölle will, kann die Hölle haben. Warum soll dann jener, der den Himmel will, notwendig die Hölle schaffen? Selbst wenn er sie unbeabsichtigt schafft, bleibt ihm die Möglichkeit, sie wieder zu verlassen, vorausgesetzt, daß der Weg zur Hölle mit bösen Absichten, der Weg zum Himmel aber mit guten Absichten gepflastert ist. Es ist höchst schwierig und eine besondere Leistung, absolut böse zu sein. Die guten Absichten können immer noch retten. Nur mit einer solchen Grundeinstellung wird der Manichäismus in Poppers Positionen vermieden.

Die Vorstellung Poppers, daß jene, die den Himmel auf Erden verwirklichen wollen, die Hölle schaffen werden, ist gegenwärtig weit verbreitet. Michael Novak drückt die gleiche Idee Poppers auf folgende Weise aus:

Wie Reinhold Niebuhr während seines ganzen beispielhaften intellektuellen Lebens warnte, sind die «Kinder des Lichtes» in der Welt, so wie sie ist, in vielen Beziehungen eine größere Gefahr für den biblischen Glauben als «die Kinder der Finsternis».<sup>74</sup>

Wenn dies richtig ist, befinden wir uns dann nicht auf dem Rückweg in den Faschismus der Nazis mit dem Ruf auf den Lippen: «Es leben die Kinder der Finsternis! Es lebe der Tod!»? Der radikale Antiutopismus endet mit diesem Marsch in die Hölle; es ist ein Marsch mit offenen Augen dorthin, wo für Dante die Hölle war: «Oh, die ihr eintretet, laßt alle Hoffnung fahren.» *Nur jene, die fähig sind, von einem Himmel auf der Erde zu träumen, werden eine bessere Erde schaffen, welcher Art auch ihr Traum sein mag.*

Aus diesem Grund kann unsere Kritik an Popper sich nicht damit begnügen, seine Kritik an der Utopie einfach umzudrehen. Daß die empirischen Wissenschaften naiv der transzendentalen Illusion anhängen, kann man als ihre Absicht interpretieren, den Himmel auf Erden schaffen zu wollen und dafür die zerstörerischen Tendenzen für die Erde in Kauf zu nehmen. Doch daraus läßt sich nicht ableiten, daß es sich um einen Weg handelt, der die Hölle auf Erden zum Ziel hat.

Aber die Naivität gegenüber der transzendentalen Illusion führt auch dazu, daß man sich dem theologischen Denken gegenüber naiv verhält. Durch die transzendente Illusion wird die empirische Wissenschaft mythisch, insofern sie alle Unmöglichkeiten der allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit zu «prinzipiell möglichen» Zielen von entsprechend unendlichen Fortschritten macht. Der Mythos wird Teil der

<sup>74</sup> Michael Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*. Knecht Verlag, Frankfurt 1993, S. 89.

Realität; diese scheint nur dann noch Realität zu sein, wenn der Mythos ihre reale Perspektive für die Zukunft ist. Trotzdem hält sich der empirische Wissenschaftler für den einzigen, der sich vom Mythos befreit hat, während er ihm in Wirklichkeit auf die naivste Weise unterworfen ist. Diese Verwirrung hat damit zu tun, daß der Mythos der transzendentalen Illusion die Realität zu sein scheint und daß die transzendente Illusion sich als säkularisierte Realität präsentiert. Das ist sie ganz gewiß nicht; aber dadurch, daß der Mythos als realisierbar angesehen wird, wenn auch nur nach Art eines unendlichen Fortschritts, läßt er die Welt als säkularisiert erscheinen.

Deshalb ist die empirische Wissenschaft gar nicht so eindimensional, wie man denkt, mag sie sich auch noch so sehr diesen Anschein geben. Der eindimensionale Mensch hat ebenso viele Mythen wie andere Menschen, er hat sie anscheinend nur im Griff. Sogar der Millionär, der stirbt und sich für Jahrhunderte einfrieren läßt, um an jenem Tag auferweckt zu werden, an dem die medizinische Wissenschaft das Auferwecken bewerkstelligen kann, scheint nicht mythologisch, sondern vollkommen realistisch zu sein, wenn auch höchst kurios. Mit Hilfe der unendlichen Fortschritte und ihrer transzendentalen Illusion wird so etwas als Faktum in die Realität integriert.

Daher kommt es, daß die empirische Wissenschaft, wenn sie die Welt des Mythos untersuchen will, sich der Vergangenheit zuwendet. Vorzugsweise befaßt sie sich dann mit der vergangensten aller Welten, der Stammesperiode in der Vorgeschichte der Menschheit. Dort werden Mythen entdeckt. Es gelingt ihr jedoch nicht, den Mythos der Moderne zu entdecken, weil sie sich auch gar nicht darum bemüht. Je mehr die empirische Wissenschaft die Analyse des modernen Mythos meidet, um so mehr hebt sie den antiken Mythos hervor und bestätigt marginale Restbestände der antiken Mythen im modernen Menschen. Daß jedoch die moderne Welt selber eine mythische Welt ist, entzieht sich dieserart Analyse völlig.

Interessant ist, daß auch der prähistorische Mensch den Mythos, in dem er lebt, nicht wahrnimmt. Wir sind es, die seinen Mythos entdecken, weil wir die Welt des prähistorischen Menschen untersuchen. Aber dieser Mensch steckt in der ihm eigenen Realität, wie auch der moderne Mensch in der seinen lebt. Der Mythos einer Gesellschaft ist Teil der gesellschaftlichen Realität und wird nicht getrennt von ihr erfahren. Den Mythos getrennt von der Realität wahrnehmen, das heißt also sich vom Mythos verabschieden. Daher kann der Mythos prähistorischer Gesellschaften stets leichter offengelegt werden, während es immer schwieriger wird, den Mythos zu entdecken, je mehr wir uns der heutigen Epoche nähern. Im Mythos finden wir die gelebte «Essenz» einer Realität, die wir beim Betrachten der Realität wahrnehmen, aber nicht aus ihr herauslö-

sen können. Wenn man abstrakt solche Wesensgestalten attackiert, fällt man ihnen häufig naiv zum Opfer. Die Essenz der Moderne besteht in der transzendentalen Illusion der unendlichen Fortschritte. Es gibt kein Mittel, sich der Illusion vollständig zu entziehen, aber wir können uns in kritische Distanz zu ihr begeben. Dann aber handelt es sich um eine Kritik nach der Art Kants und nicht um eine destruktive Kritik nach der Art Poppers.

Wir können die Schwierigkeit des empirisch-wissenschaftlichen Denkens anschaulich machen, wenn wir kurz der Kritik folgen, die Hans Albert in seinem Buch «Das Elend der Theologie» an der Theologie Hans Küngs übt, hauptsächlich an dessen Buch «Existiert Gott?»<sup>75</sup>. Insbesondere interessiert uns hier seine Kritik an der These von der Auferweckung Jesu:

Wie wird unser Autor nun mit der Tatsache fertig, daß an sich eine «Auferweckung» und ein Erscheinen eines Verstorbenen üblicherweise sonst nicht als möglich angenommen wird, da wir auf der *Grundlage des heutigen Wissenschaftsstandes* nicht mit solchen Geschehnissen rechnen können.<sup>76</sup>

Albert behauptet weiter, daß der Auferweckungsglaube eine Radikalisierung des Gottesglaubens bedeute<sup>77</sup>, und er schlußfolgert zu diesem Gottesglauben:

Die Kosmometaphysik, in der dieser Gottesglaube verankert war, ist aber durch die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften seit langem der Erosion ausgesetzt worden, und ihre für die Aufrechterhaltung des Gottesglaubens bedeutsamen Bestandteile sind heute *längst nicht mehr Komponenten unserer Weltauffassung*. Man kann daher metaphysische Existenzannahmen wie die mit dem Gottesglauben verbundene heute nur aufrechterhalten, wenn man sie *ausreichend gegen unser übriges Wissen isoliert*, so daß sie für Erklärungen keine Rolle mehr spielen und ihre Verankerung in *unserer Gesamtaufassung der Wirklichkeit* verlieren.<sup>78</sup>

Uns interessiert hier vorrangig das formale Vorgehen in der Argumentation und nicht die inhaltliche Problematik. Wir fragen also nicht, ob Gott existiert oder ob es eine Auferweckung gibt, sondern suchen nach der Methode, mit der Albert sich solchen Fragen stellt.

<sup>75</sup> Hans Küng, *Existiert Gott?* Piper Verlag, München Zürich 1978.

<sup>76</sup> Hans Albert, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1979, S. 169 (Hervorhebungen von uns).

<sup>77</sup> Albert, a.a.O., S. 170

<sup>78</sup> Albert, a.a.O., S. 179 (Hervorhebungen von uns).

Sofort wird unsere Aufmerksamkeit auf die Bezugsgrößen gelenkt, die Albert für sein Urteil erwähnt. Da stehen «unsere Weltauffassung» und «unsere Gesamtauffassung der Wirklichkeit» neben dem «heutigen Wissensstand».

Weil Albert den Auferweckungsglauben als Radikalisierung des Gottesglaubens betrachtet, können wir uns auf seine Argumentation bezüglich der Auferweckung konzentrieren. Albert sagt uns:

... daß an sich eine «Auferweckung» und ein Erscheinen eines Verstorbenen üblicherweise sonst nicht als möglich angenommen wird, da wir auf der *Grundlage des heutigen Wissensstandes* nicht mit solchen Geschehnissen rechnen können.

Das ist eindeutig falsch. In «unserer Weltauffassung» werden solche Ereignisse durchaus als möglich angenommen; sie gehören zum Mythos der empirischen Wissenschaften. Der Millionär Hughes hat angeordnet, nach dem Tod seinen Leichnam einzufrieren, weil er eines zukünftigen Tages auferweckt werden möchte, wenn die Medizin soweit fortgeschritten ist, um ihn ins Leben zurückzuholen und ihn von seiner heute noch unheilbaren Krankheit zu heilen. Er hat ein beträchtliches Kapital angelegt, damit die Kosten des Einfrierens von den Zinsen gedeckt werden und er genügend Anfangskapital hat, um seine Geschäfte nach der Auferweckung wieder aufnehmen zu können. Er hat die Hoffnung, sich an dem Tag, an dem er an einer anderen unheilbaren Krankheit stirbt, wieder solange einfrieren lassen zu können, bis die Medizin in der Lage ist, auch diese andere Krankheit zu besiegen usw. Stets begleitet den Millionär sein Vermögen, dessen Zinsen die wachsenden Kosten der wiederholten Einfrier- und Auferweckungsmaßnahmen decken werden. Eine Reihe von Millionären folgt Hughes' Beispiel.

Dieses Verhalten ist kein simples Kuriosum, sondern überaus realistisch, wenn wir den Zusammenhang mit dem Mythos der empirischen Wissenschaften im Blick haben. «Unsere Weltauffassung» und «unsere Gesamtauffassung der Wirklichkeit» akzeptieren weithin solchen Glauben an die Auferweckung. Natürlich werden nach dem «heutigen Wissensstand» Menschen noch nicht auferweckt. Aber wird man es bei einem «zukünftigen Wissensstand» nicht tun können? Die empirischen Wissenschaften führen gegen diese Art von Auferweckungsglauben kein Argument ins Feld. Auch das nennen wir die transzendente Illusion der empirischen Wissenschaften. Bei Albert wird ebenfalls kein Argument gegen diese Illusion sichtbar.

«Unsere Weltauffassung» lehnt nicht die «Auferweckung» ab, sondern «die Auferweckung Jesu». In der Tat weist diese Auffassung keinesfalls

die Auferweckung des Herrn Hughes oder des Herrn Albert zurück, sollte auch er sich dazu entschließen, sich einfrieren zu lassen. Die deutschen Beamten könnten sogar auf die Idee kommen, eine Rente über ihren Tod hinaus zu beantragen, um ihr Einfrieren bis zur künftigen Auferweckung durch eine ständig fortschreitende Medizin zu finanzieren. Der deutsche Staat würde den Antrag ablehnen, weil dafür die Gelder fehlen, aber nicht, weil es sich um einen absurden Antrag handelt; denn nach «unserer Weltauffassung» ist ein solcher Antrag nicht absurd, sondern schrecklich realistisch.

Nach christlichem Glauben war Gott es, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Nach «unserer Weltauffassung» werden es zukünftige Menschen sein, die den Millionär Hughes von den Toten auferwecken, weil sie wissen werden, wie man das macht. Also sind zwei Gestalten von Auferweckungshoffnung im Spiel, und nicht einfach die scheinbare Alternative zwischen Auferweckung und Nicht-Auferweckung, die Albert zugesteht. Nehmen wir nun Alberts Behauptung ernst, daß der Auferwekungsglaube den Gottesglauben radikalisiert – in Wirklichkeit ist es ja genau umgekehrt: der Gottesglaube radikalisiert den Auferwekungsglauben –, dann stehen wir vor einer anderen Alternative: Der Gottesglaube radikalisiert den Glauben an die Auferweckung Jesu; der Verzicht auf den Gottesglauben radikalisiert dagegen den Auferwekungsglauben des Millionärs Hughes.

Zwischen diesen beiden Alternativen gibt es kein positives Wahrheitskriterium. Daß die Auferweckung der eingefrorenen Millionäre eine transzendente Illusion der empirischen Wissenschaften ohne jegliche realistische Vision für die Zukunft ist, können wir ausschließlich argumentativ begründen, indem wir auf das ursprünglich Hegelsche Argument von der schlechten Unendlichkeit eines unendlichen Progresses zurückgreifen, der illusorische transzendente Projektionen schafft, aber keine zukünftige Realität. Allerdings ist es unmöglich, die Realität der Auferweckung Jesu argumentativ zu begründen; und zwar nicht deshalb, weil uns die historischen Beweise fehlen, sondern weil es methodologisch unmöglich ist, dafür Beweise zu formulieren. Jeder Beweis müßte den Filter der empirischen Wissenschaften passieren, die aber wegen ihrer Methode weder solche Beweise formulieren noch akzeptieren können. Wollte man nach Beweisen suchen, geschähe dasselbe wie mit dem ontologischen Gottesbeweis: Jeder Beweis gilt nur für die bereits Glaubenden. Das Heilige Grab war nach der Auferweckung leer. Wäre es nicht leer gewesen, hätte es keine Auferweckung gegeben. Aber das Faktum des leeren Grabes könnte höchstens Gläubigen als Beweis für die Auferweckung dienen. Die Unmöglichkeit, solcherart Beweise zu formulieren, resultiert aus dem sich selbst bestätigenden Zirkelschlußcharakter der

empirischen Wissenschaften. Der unwiederholbare Einzelfall gilt nicht als Beweis. Das ist in den empirischen Wissenschaften völlig legitim. Würde aber der Millionär Hughes auferweckt, läge ein Beweis vor.

Doch das methodologische Problem liegt viel tiefer. Albert zielt auf diese tiefere Dimension, wenn er das Denken der Theologie als ein Denken qualifiziert, das «von *Bedürfnissen gesteuert* werden kann, die mit dem *Streben nach Erkenntnis nichts zu tun haben*»<sup>79</sup>.

Eine Erklärung des Glaubens an göttliche Mächte aller Art auf natürlicher Grundlage ist geradezu als ein dringendes Desiderat im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes anzusehen, einer Weltanschauung, innerhalb deren übernatürliche oder außernatürliche Wesenheiten keine Rolle mehr für die Erklärung irgendwelcher Erscheinungen und Zusammenhänge spielen.<sup>80</sup>

Ebenso spricht er dort über «spezifische Glaubensbestände ... die in starken menschlichen Glücksbedürfnissen verankert sind», eine Situation, «in der es besonders schwerfällt, den Einfluß des reinen Erkenntnisinteresses auf die Steuerung des Denkens durchzusetzen»<sup>81</sup>. Das theologische Denken erscheint als eine Rationalisierung von Glücksbedürfnissen, während das wissenschaftliche Denken als ein Denken gilt, das ausschließlich vom «reinen Erkenntnisinteresse» gelenkt wird. Das Elend der Theologie ist es, dazu gezwungen zu sein, «erkenntnisfremde Interessen zu honorieren, deren Berücksichtigung ihre Verfechter in ihrer Wahrheitssuche behindert»<sup>82</sup>. Hier wird nun die Alternative erkennbar zwischen der Rationalisierung von Glücksbedürfnissen auf seiten der Theologie und dem reinen Erkenntnisinteresse auf seiten der empirischen Wissenschaften. Irgendeine prästabilierte Harmonie sorgt dafür, daß das reine Erkenntnisinteresse bei rein technologisch verwendbaren Erkenntnissen landet.

Unbestritten ist, daß theologisches Denken Wünsche oder – um einen verwandten Ausdruck zu gebrauchen – Hoffnungen rationalisiert. Der Glaube an die Auferweckung Jesu entspricht der Hoffnung auf die Auferweckung und folglich auf das ewige Leben aller. Die Auferweckung entspricht einer Hoffnung, einem «dringenden Desiderat» des einfachen Volkes. Im Licht der Auferweckung Jesu wird an ihr als einer sinnvollen Hoffnung festgehalten. Mit einem Glauben, der erwartet, daß alles so schlecht bleiben wird, wie es ist, hat man große Schwierigkeiten.

<sup>79</sup> Albert, a.a.O., S. 184 (Hervorhebungen von Albert).

<sup>80</sup> Albert, a.a.O., S. 183.

<sup>81</sup> Albert, a.a.O., S. 184.

<sup>82</sup> Albert, a.a.O., S. 186.

Ganz anders steht es um die These, nach der die empirischen Wissenschaften aus dem «reinen Erkenntnisinteresse» hergeleitet werden. Dabei handelt es sich um eine weit verbreitete Illusion unter den Naturwissenschaftlern, die auch unter Sozialwissenschaftlern um so weiter verbreitet ist, je konservativer sie sind. Das reine Erkenntnisinteresse müßte mindestens wissen, was es erkennen will; es hat kein anderes Ziel, als sich nach den gleichen Wünschen oder Hoffnungen zu richten, an denen sich auch das theologische Denken orientiert. Unterschiedlich ist nur die Weise, wie sich Theologie und empirische Wissenschaften an solchen Wünschen ausrichten und wie sie diese erfüllen.

Um das nachzuweisen, nehmen wir die Themen auf, an denen Albert ein so großes Interesse hat: Auferweckung und ewiges Leben. Bereits am Anfang der menschlichen Zivilisation tauchen solche Ideen auf. Gilgamesch durchsucht die ganze Welt nach der Lebensquelle, die ihn vor dem Tod bewahrt. Diese Suche ist eine wirkliche Erfahrung. Gilgamesch hofft, auf seiner langen Wanderung durch die Welt die Lebensquelle zu finden. Weder Gilgamesch noch alle anderen, die ihm folgen, finden sie. Aber die Hoffnung auf ewiges Leben ist zumindest als Wunsch real.

Der Glaube an die Auferweckung Jesu kann als eine Antwort verstanden werden, welche die Quelle des Lebens nicht mehr in der immanenten Welt zu finden hofft, sondern die Hoffnung darauf setzt, daß Gott den Menschen von den Toten auferweckt. Nun ist es nicht mehr nötig, weiter nach der Lebensquelle zu suchen. Die Welt wird offen für andere Suchbewegungen. Daraus ergibt sich ein Prinzip menschlicher Unmöglichkeit: Es ist nicht möglich, daß der Mensch den Menschen unsterblich macht. Ist aber das Prinzip einmal formuliert, kann ein anderes Bestreben sich melden: das Leben mit Hilfe technologischer Mittel zu verlängern. Das heißt, mag auch das ewige Leben unmöglich sein, die Verlängerung des Lebens ist möglich.

Auf diesem Wege entwickelt sich die Medizin als empirische Wissenschaft. Die Medizin ersetzt die Vorstellung von einem ewigen Leben, das in einem einzigen Moment gewonnen werden kann, durch die Vorstellung, das Leben immer mehr zu verlängern. Ist das nun ein Interesse, ein Wunsch oder eine Hoffnung? Das bleibt gleich. Interesse, Wunsch, Hoffnung werden durch die Medizin in technologischen Begriffen rationalisiert. So entsteht die Medizin als empirische Wissenschaft. Warum sie aus «reinem Erkenntnisinteresse» entstanden sein soll, verstehen wir nicht. Ist außerdem erst einmal eine solche Medizin entstanden, schafft sie sich ihre eigene transzendente Illusion. Gelingt es tatsächlich, das Leben zu verlängern und es immer mehr zu verlängern, dann kommt man, denkt man sich den Prozeß als unendlichen Fortschritt, schließlich beim ewigen Leben an. Was Gilgamesch in einem einzigen Moment zu erlangen ver-



suchte, glaubt die transzendente Illusion durch einen unendlichen Fortschritt zu erreichen, an dessen Ende man die Lebensquelle rauschen zu hören glaubt, nach der Gilgamesch vergeblich suchte. Die Medizin rationalisiert also einen Wunsch, indem sie ihn in das Ziel eines technischen Prozesses der Annäherung verwandelt.

Wir haben bereits gesehen, daß alle empirischen Wissenschaften auf analoge Weise verfahren. Der unendliche Wunsch wird durch das Prinzip der menschlichen Unmöglichkeit als nicht direkt erreichbar definiert. Aus dieser Unmöglichkeit entwickelt sich ein Prozeß der Annäherung an das gewünschte Ziel. Die empirischen Wissenschaften studieren die objektiven Gesetze der Natur oder der Gesellschaft, die solch eine Annäherung bestimmen. Deshalb werden Wissenschaften objektiv genannt. Aber es macht überhaupt keinen Sinn, vom «reinen Erkenntnisinteresse» zu sprechen.

Ausgerechnet in den empirischen Wissenschaften stoßen wir damit einen *Raum des Mythos* auf, den auch die Theologie im Blick hat. Wir können diesen Raum in *mögliche und unmögliche Welten* einteilen und drei Arten solcher Welten unterscheiden: Erstens gibt es das Gesamt logisch widersprüchlicher Welten, die *a priori* unmöglich sind und an denen Wünsche sich deshalb nicht orientieren können, weil solche Wünsche weder vorstellbar noch formulierbar sind. Zweitens gibt es das Gesamt der technologisch möglichen Welten, jener realen Welten, in denen man sich auf technologische Weise der Erfüllung der Wünsche annähert. Drittens gibt es das Gesamt der logisch nicht widersprüchlichen, aber faktisch unmöglichen Welten.

Wir können also von Welten imaginärer Möglichkeit sprechen, in denen die Wünsche jenseits aller technologischen Betrachtungsweise erfüllt werden. Die widersprüchlichen Welten zählen für die Begründung des mythischen Raumes nicht, weil sie kein Objekt des Denkens sein können. Bleiben also nur die faktiblen und die imaginären Welten. Weil beide logisch nicht widersprüchlich sind, können uns die Gesetze der Logik nicht dazu dienen, zwischen ihnen eine Grenze zu ziehen. Vielmehr sind es Prinzipien der Unmöglichkeit, die beide Welten voneinander scheiden; hier ist es das Prinzip der Unmöglichkeit, Wünsche zu befriedigen. In den Welten imaginärer Möglichkeit können Wünsche nicht erfüllt, aber vorgestellt werden. In den realen Welten dagegen sind Wünsche faktibel und potentiell erfüllbar.

Aber die in beiden Welten auftauchenden Wünsche unterscheiden sich in ihrer Qualität nicht, sie sind vielmehr dieselben. In den Welten imaginärer Möglichkeit stellt man sich vor, daß die Wünsche im Übermaß zu erfüllen sind, während in den realen Welten den gleichen Wünschen nur annäherungsweise entsprochen wird. Deshalb ist das Gesamt der Welten

imaginärer Möglichkeit der mythische Raum des menschlichen Denkens; das Gesamt der realen Welten mit ihren Annäherungsprozessen dagegen ist der Raum der empirischen Wissenschaften. Beide Welten aber durchdringen sich gegenseitig, die eine lebt in der anderen, so daß niemand sich auf die eine beziehen kann, ohne die andere mitzudenken.

Außerdem geht alles Denken, sei es nun das der empirischen Wissenschaften oder das der Theologie, von der realen Welt aus, in der die Wünsche nur annähernd erfüllt werden. Zur Welt des Mythos gelangt man nicht direkt, sondern indem man die reale Welt transzendiert. Sowohl das Denken der empirischen Wissenschaften als auch das Denken der Theologie transzendieren in der Tat die reale Welt: die empirischen Wissenschaften durch ihre transzendentalen Modelle (oder durch die von Popper so genannte «Null-Methode») und die Theologie durch die von ihr reflektierten übermenschlichen Mächte. Beide Denkgestalten transzendieren also das Reale, aber auf unterschiedliche Weise.

In eben diesem Prozeß, der Transzendierung des Realen, werden beide Denkgestalten zu Konkurrenten. Die empirischen Wissenschaften besetzen den Raum des Mythos in dem Grade, als sie die transzendente Illusion der unendlichen Fortschritte entwickeln. Je stärker dies geschieht, desto überflüssiger wird das theologische Transzendieren. Sobald die empirische Wissenschaft die Auferweckung von den Toten verspricht, macht sie den Gott entbehrlich, der verheißt, die Menschen von den Toten aufzuwecken. Mag auch die empirische Wissenschaft niemals ausdrücklich solch eine Verheißung formulieren, ihre transzendente Illusion gibt sich diesen Anschein. Alles, was Gott den Menschen als Fülle des Lebens verheißten kann, versprechen die empirischen Wissenschaften durch die transzendente Illusion der unendlichen Fortschritte ebenfalls, anscheinend sogar mit viel größerem Realismus. Eine Zusammenstellung von transzendentalen Illusionen bieten die Publikationen von Arthur Clark in den sechziger Jahren und die von Alvin Toffler heute.<sup>83</sup> Je stärker aber die Krise des technischen Fortschritts als Entwicklungs- oder Ökologie-Krise zum Vorschein kommt, desto mehr wird die transzendente Illusion durch die Kritik an der schlechten Unendlichkeit des technischen Fortschritts zerfallen. Dann treten andere Formen, die Realität zu transzendieren, hervor und damit auch die theologische Transzendenz. Deshalb ist die Kritik an der transzendentalen Illusion entscheidend dafür, einen Raum zu ermöglichen, wo sich das theologische Denken entfalten kann. Es wird durch die transzendente Illusion verdrängt, aber

<sup>83</sup> Vgl. Alvin Toffler, Die Zukunftschance. Scherz Verlag, Bern - München - Wien 1980.

wenn diese sich auflöst, kann das theologische Denken wieder zum Zuge kommen.

Genau an diesem Punkt steht das Sinnproblem der modernen Gesellschaft auf dem Spiel. Das Sinnproblem ist nicht nur ein Legitimationsproblem von einzelnen Gesellschaften, sondern das einer ganzen Zivilisation. Wenn die Legitimität des Kapitalismus oder des Sozialismus diskutiert wird, geht man wie selbstverständlich von der Annahme aus, daß die transzendente Illusion als Perspektive unendlicher Projektion und die ihr entsprechende Annäherung sinnvoll sind. Als gemeinsame Basis liegt beiden der technische Fortschritt zugrunde. Man hat bloß zwischen den beiden Gesellschaftstypen unendlicher Annäherung zu wählen, ohne je diese Annäherung selbst in Zweifel zu ziehen. Eine solche Diskussion aber bewegt sich nur im Inneren eines beiden Gesellschaften gemeinsamen Zivilisationstyps, den wir die «abendländische Zivilisation» nennen. Falls es sich dabei um die kapitalistische Gesellschaft handelt, nennen wir sie die «christlich-abendländische Zivilisation». In einem Satz: zwischen Kapitalismus und Sozialismus findet innerhalb einer gemeinsamen Zivilisation eine Konfrontation statt, deren Charakter mit dem Verweis auf unterschiedliche Klassenstrukturen nicht hinreichend beschrieben werden kann.

Wenn wir jedoch von einer Sinnkrise sprechen, meinen wir damit die Krise jenes Zivilisationstyps, der alle Gesellschaften durchzieht. Die Krise entsteht aufgrund der Einsicht, daß unendlicher Fortschritt jeder Art im Nichts endet; der Fortschritt führt weder zum Kommunismus, noch zum Anarcho-Kapitalismus, noch zum vollkommenen Wettbewerb, auch nicht zu einer Reise durchs Telefon, zu einem unendlich langen Leben des Menschen oder zu einem von vollkommener Produktion geschaffenen Überfluß als einer automatischen Instanz, die uns alles mündgerecht serviert. Die Krise schließt nicht die Möglichkeit aus, eine bessere Gesellschaft als die heutige anzustreben; aber sie schließt eine Gesellschaft aus, die in endloser Folge morgen besser ist als heute, übermorgen noch besser als morgen, und im übernächsten Jahr viel besser als im nächsten Jahr und so weiter und so fort. Die Krise schließt also eine Gesellschaft aus, die das Projekt der immensen Grenzenlosigkeit einer unendlich reichen Zukunft in Schritten der Annäherung verfolgt und von der nebulösen Hoffnung einer alles ermöglichenden transzendentalen Illusion lebt, die den ganzen Raum des imaginär Möglichen besetzt hält.

In dieser illusorischen Perspektive fand die abendländische Gesellschaft der letzten Jahrhunderte ihren Lebenssinn; sie unterwarf die gesamte Welt und machte sie sich zunutze. Sie integrierte mit Hilfe der illusorischen Perspektive alle Welten der imaginären Möglichkeit in das Innere ihrer realen Welt, wo die abendländische Gesellschaft eine tech-

nische Entwicklung nach Art des unendlichen technischen Fortschritts entfesselte. Die moderne Gesellschaft verhielt sich, wie sich in gewisser Weise alle menschlichen Gesellschaften bei der Suche nach dem Sinn ihrer Existenz verhalten: sie integrieren den mythischen Raum des imaginär Möglichen in die reale Welt. Obwohl sie dies auf sehr unterschiedliche Weise tun, wollen alle menschlichen Gesellschaften durch solche Integration ihre Sinnhaftigkeit legitimieren. Stets geht es darum, die jeweils geltende Gesellschaft nicht nur als gute Gesellschaft zu interpretieren, sondern als die beste aller möglichen Gesellschaften, indem das jeweils Mögliche integriert und mit dem imaginär Möglichen der Fülle menschlichen Lebens in Verbindung gebracht wird. Selbst wenn die Lösung in der Überwindung der Spannung zwischen dem real Möglichen und dem imaginär Möglichen durch den Gang in irgendein Nirwana gesucht werden sollte, stets wird die Sinnhaftigkeit aus der Spannung zwischen den beiden Welten ermittelt. Ihren Lebenssinn findet eine Gesellschaft, indem sie diese Spannung lebt.

Die abendländische Gesellschaft entsteht in gewisser Weise dadurch, daß die reale Welt den mythischen Raum des imaginär Möglichen besetzt hält. Darum ist sie einerseits ebenso mythisch wie jede andere Gesellschaft, andererseits aber innerhalb dieser Gemeinsamkeit auf eine bemerkenswerte Weise verschieden. Die Verbindung zwischen beiden Welten stellt sie durch die unendlichen Fortschritte der Annäherung an das imaginär Mögliche her. Das gibt dem Mythos der abendländischen Gesellschaft den Anschein einer säkularisierten Welt. Zugleich verwandelt diese Verbindung sie in eine höchst dynamische Gesellschaft. Obwohl eindeutig ist, daß dieser Gesellschaftstyp aus jüdisch-christlichen Wurzeln stammt, hat er seinen Ursprung in Wirklichkeit in der Renaissance. Natürlich entsteht diese Gesellschaft in langen Phasen historischer Vorbereitung, zu deren Verständnis eine simple Analyse des Calvinismus, wie einige glauben, nicht hinreicht.

Die moderne Gesellschaft entwickelt ihre Sinnhaftigkeit, indem sie in früheren Epochen aufgetauchte Phänomene zunächst radikalisiert und später säkularisiert. Um diese Phänomene zu erklären, wollen wir einen kleinen Umweg über die messianische Tradition des Judentums und die christliche Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde gehen, bis wir zur technologischen Annäherung an das imaginär Mögliche des mythischen Bereichs gelangen.

Die messianische Tradition des Judentums hat eindeutig eine irdische und höchst realistische Hoffnung. Wir werden zwei ihrer Elemente zitieren, die uns von zentraler Bedeutung scheinen.

In bezug auf ein langes und ruhiges Leben heißt es bei Jesaja:

Dort gibt es keinen Säugling mehr, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung ...<sup>84</sup>

Hinsichtlich eines Lebens ohne Ausbeutung ist zu lesen:

Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer ihre Früchte genießt. In meinem Volk werden die Menschen so alt wie die Bäume. Was meine Auserwählten mit eigenen Händen erarbeitet haben, werden sie selber verbrauchen.<sup>85</sup>

Es handelt sich also um Zielvorstellungen, die sich prinzipiell innerhalb der realen Welt bewegen. Langes Leben heißt nicht ewiges Leben. Nicht ausgebeutet werden zugunsten anderer heißt nicht Überfluß. Das Bild beschreibt kein imaginär, sondern ein real Mögliches, obwohl das Eintreten einer solchen Situation erst mit dem Kommen eines von Gott gesandten Messias erwartet wird. Aber das imaginär Mögliche durchdringt die konkreten Ziele und gibt ihnen Sinn. Einerseits leben in den konkreten Zielen Erinnerungen an das verlorene Paradies, in dem die damals unsterblichen Menschen im Überfluß lebten und zu dem sie nicht mehr zurückkehren können. Andererseits treffen wir auf Bilder der Harmonie in der Natur, Bilder, die alle reale Welt weit übersteigen, wenn zum Beispiel gesagt wird, daß Wolf und Lamm zusammen weiden.<sup>86</sup> Doch im Kern lebt das imaginär Mögliche vom Bild Jahwes, dem Unsterblichen und Schöpfer *ex nihilo*, oder mit einem anderen Wort: die absolute Überfülle. Zwischen dem imaginär Möglichen und dem real Möglichen vermittelt die Figur des Messias. Die Erwartungen an ihn richten sich jedoch noch nicht darauf, daß er die Menschheit in ein Jenseits der realen Welt führt, wo die Möglichkeiten der imaginären Welt verwirklicht sind, sondern daß der Messias des unsterblichen und in reicher Fülle lebenden Gottes den Menschen langes Leben und Bedürfnisbefriedigung ohne Ausbeutung bringt.

Das Christentum radikalisiert diese Hoffnung. Gott verspricht jetzt viel mehr: den Menschen auf die gleiche Stufe zu heben, auf der Gott sich selbst befindet. Gott, der Schöpfer *ex nihilo* und der Ewige, verheißt jetzt, den Menschen auf eine neue Erde zu rufen, auf der der Mensch die gleiche Unsterblichkeit und die gleiche Überfülle besitzt, die der Macht Gottes als Schöpfer *ex nihilo* entspricht. Das heißt: Die messianische

<sup>84</sup> Jes 65,20.

<sup>85</sup> Jes 65,21-22.

<sup>86</sup> Vgl. Jes 65,25; 11,6ff.

Hoffnung wird verwandelt in die Hoffnung, dazu berufen zu werden, gottgleich zu sein. In der realen Welt bleibt die reale Hoffnung auf ein langes Leben ohne Ausbeutung. Aber dieses reale Leben hat den Horizont einer radikalen Verheißung erhalten, in dem der Mensch schließlich die Welt der imaginären Möglichkeiten bewohnen wird, in einem Wort: Unsterblichkeit und Überfluß. Deshalb erscheint das Leben im Himmel als Hochzeitsmahl unsterblicher Menschen.

Das real Mögliche und das imaginär Mögliche werden nun mit Bezug auf die Möglichkeiten des Menschen eindeutig voneinander getrennt. Jede reale Möglichkeit des Menschen ist mit einem Blumenstrauß von real imaginären Möglichkeiten geschmückt, die auf die neue Erde als der Erfüllung aller begrenzten realen Möglichkeiten verweisen. Die Verbindung zwischen beiden bietet das Kommen des Herrn; es gibt jenem Handeln Sinn, das dieses Kommen vorwegnimmt. Das Handeln besteht vor allem darin, ethisch vollkommener zu werden und das Evangelium zu verkündigen, damit es überall zu hören ist. Selbst wenn diese Hoffnung spiritualistisch gedeutet wird, bringt sie eine neue Expansionsdynamik mit sich, die sich in vielen Fällen unerhört aggressiv auswirkt.

Die Verzögerung der erhofften Parusie führt die mittelalterliche Gesellschaft dazu, sich eindeutig auf das in der realen Welt Mögliche zu beschränken (zum Beispiel über lange Zeit «die Hexen» zu unterdrücken) und damit auf ethische Vervollkommnung bzw. Verkündigung des Evangeliums als Vorwegnahme der Ankunft des Herrn zu verzichten. So kann innerhalb der realen Welt durch die Veränderung von Natur und Gesellschaft die Ankunft des Herrn aktiv vorweggenommen werden. Die Enttäuschung über die ausbleibende Parusie wird zum Ausgangspunkt, die Welt zu verändern. Das Handeln geht von der Unmöglichkeit aus, die Welt der imaginären Möglichkeiten in einem einzigen Moment zu erreichen; dieses Prinzip der Unmöglichkeit wird zur Motivation der Menschen umgeformt, sich der imaginären Welt dadurch zu nähern, daß sie Natur und Gesellschaft verändern. Der Übergang vom Mittelalter zur Moderne vollzieht sich also durch die jüngste und bedeutsamste chiliastische (millenaristische) Bewegung der Menschheitsgeschichte. Ihr Scheitern führt dazu, daß unendliche Fortschritte technologischer Annäherung an das imaginär Mögliche entwickelt werden. Die Versammlung der Heiligen in der chiliastischen Bewegung wird nun zum bürgerlichen Parlament; der Alchemist, der mit einem Schlag Gold und Perpetuum mobile zu schaffen suchte, unterwirft sich nun den entsprechenden Prinzipien der menschlichen Unmöglichkeit, um innerhalb ihres Rahmens dem Unmöglichen möglichst nahezukommen. Das chiliastische Charisma des christlichen Messianismus wird also schließlich durch die moderne Gesellschaft selbst institutionalisiert.

Ist dieser Übergang einmal vollzogen, besetzen die unendlichen Fortschritte den mythischen Raum des imaginär Möglichen. Der gesamte Prozeß wird säkularisiert. Dennoch bleibt der Sinn, von dem die moderne Gesellschaft lebt, abhängig vom imaginär Möglichen, wenn auch auf andere Weise. Die technologische Kapazität erneuert sich stets aus ihrer anscheinend immanenten Unendlichkeit. Damit wird die Wurzel des Lebenssinnes zwar säkularisiert, aber nicht jede Verbindung zur Religion zum Verschwinden gebracht. So sucht der Mensch angesichts des individuellen Todes nach religiösem Trost, weil keine Verheißung der Annäherung an ein unendlich langes Leben die Tatsache aufhebt, daß der Mensch genauso stirbt wie zuvor, mag er auch noch so lange leben. Außerdem tritt eine ästhetische Religiosität auf, die den im Gang befindlichen unendlichen Fortschritt religiös dekoriert und ihn mit ihren eigenen Ritualen ausstattet. Dabei handelt es sich um einen ethisch-praktischen Humanismus, der zusätzliche Kräfte zur Motivation des Fortschritts beiträgt und religiöse Mittel zur Unterstützung mobilisiert.

Es bleibt aber auch eine andere Funktion der Religion lebendig, die sich konstant bemerkbar macht, insbesondere in den Perioden der Legitimitätskrisen moderner Gesellschaften. In jeder modernen Gesellschaft besteht häufig, besonders im einfachen Volk, ein Verdacht, den es zu kontrollieren gilt. Mythologisch bringt er sich durch die Verteufelung des technischen Fortschritts zur Sprache. Man verdächtigt ihn eines *Paktes mit dem Teufel*. In diesem Verdacht wird die destruktive Kraft des Fortschritts mythologisiert, die man gleichzeitig mit der von den unendlichen Projektionen des technischen Fortschritts provozierten transzendentalen Illusion wahrnimmt. Doch der Schöpfer *ex nihilo* kann aus aller destruktiven Kraft des technischen Fortschritts erretten. Selbst für den Atomkrieg gibt es eine Lösung, weil dieser Schöpfer die Welt neu erschaffen kann. Wenn er sie einmal erschaffen hat, warum sollte er es nicht ein weiteres Mal tun!?

Von Anfang an wurden die destruktiven Seiten des technischen Fortschritts offenkundig. In der Tat nahm man bereits von Paracelsus (1493–1541) an, daß er im Pakt mit dem Teufel stünde und daß dieser Pakt ihn trotz all seiner Erfolge am Ende vernichtet habe. Daneben gibt es aber noch eine andere Gestalt, die in der Legende auf ähnliche Weise behandelt wird, aber scheinbar mit dem hier bearbeiteten Problem nichts zu tun hat. Wir meinen die Gestalt des Don Juan, der die Eroberung von Frauen in einen unendlichen Progreß verwandelt, indem er von einer zur anderen wandert und schließlich in der Hölle endet. Don Juan befindet sich in unersättlicher Annäherung an das Weibliche, endet in der Verzweiflung und wird vom Teufel davongetragen. Eine der stärksten Traditionen des Verdachts gegen den technischen Fortschritt bildet sich im Pakt des Faust

mit dem Teufel, dessen Vorbild der Pakt des Paracelsus ist. Faust verspricht, auf seiner unendlichen Reise niemals zu ruhen. Seine Reise führt zu einem glücklichen Ende. Dahinter verbirgt sich der bürgerliche Optimismus des 19. Jahrhunderts. Dennoch gibt es hier gegenüber dem Mythos von Don Juan ein neues Element. Der Pakt besteht darin, daß Faust vom Teufel mitgenommen werden kann, sobald Faust ausruhen und den Augenblick genießen will. Don Juan dagegen kann der Teufel mitnehmen, weil jener unfähig ist, den Augenblick zu genießen. Auf den Verdacht des Paktes mit dem Teufel folgt der Verdacht, daß der *AntiChrist* im technischen Fortschritt wirksam sei. Kapitalismus und Kapital, Sozialismus und Plan – alle Organisationsformen der modernen Gesellschaft bekommen es mit dem häufig manipulativ herbeigeführten Verdacht zu tun, der *AntiChrist* zu sein oder mit dem Teufel im Bunde zu stehen. So säkularisiert sich die moderne Gesellschaft gibt, so religiös formuliert sie ihre Verdächtigungen.

Dem Pakt mit dem Teufel kann derjenige Gott entgegenstehen, der das gute Ende des unendlichen Fortschritts garantiert. Es ist ein deistischer Gott; es ist jener christliche Gott, der das Privateigentum als Naturrecht installiert hat; es ist der Hegelsche Weltgeist oder auch jener Gott als Herr der Geschichte, wie ihn die Militärjungen, die sich im heutigen Lateinamerika von der Doktrin der Nationalen Sicherheit inspirieren lassen, verstehen. Ebenso kann es sich um den Gott handeln, der auf dem Dollar gepriesen wird: *In God we trust*. Sogar der sowjetische Sozialismus berief sich in seiner äußersten Krise während des Zweiten Weltkriegs auf Gott, um gegen mögliche Verdächtigungen vorzugehen.

Die transzendente Illusion der säkularisierten modernen Gesellschaft hat in Wirklichkeit niemals definitiv auf religiöse Legitimationen verzichtet. Die zentrale Aufgabe der Religion, die Sinnvermittlung, wird in eine gesellschaftliche Stützfunktion umgewandelt. Gewiß hat die transzendente Illusion auch ihrerseits Sinn angeboten, aber sie bedurfte zu ihrer Abstützung solcher Krücken. Und es gibt viele *Götter*, die sich diensteifrig zur Verfügung stellen.

Der Verdacht gegenüber der Sinndeutung, die die moderne Gesellschaft der letzten Jahrhunderte angeboten hat, taucht heute in anderer Gestalt wieder auf. Er nimmt nicht mehr die Gestalt des Paktes mit dem Teufel an, die ja immer noch von der transzendentalen Illusion des unendlichen Fortschritts lebt, höchstens mit dem Unterschied, daß sie diesen «schwarz malt». Vielmehr verstärkt sich der Verdacht durch die wachsende Überzeugung, daß die technologische Entwicklung von einem bestimmten Punkt an keinen Fortschritt mehr darstellt. Zwar setzt sich der Prozeß der technologischen Entwicklung noch fort, aber ihm gelingt es in all seinen Bewegungen höchstens, das Produktivitäts- und Lebens-



niveau zu halten, das man bereits erreicht hat – und manchmal nicht einmal mehr das.

Das heißt: Die technologische Entwicklung ist nicht mehr in der Lage, dem bereits erreichten Standard etwas Neues hinzuzufügen; sie verwandelt sich vielmehr in eine Aktivität zur Bewahrung des Erreichten. Eben diese Aktivität bedarf jetzt der Fortsetzung der technischen Entwicklung, weil die natürliche Basis des erreichten Niveaus zur Neige geht. Das Niveau kann nur noch mit Hilfe anderer Techniken gehalten werden, die auf einer anderen natürlichen Basis funktionieren. Jetzt wird also bereits die Sicherung des erreichten Standards zum ehrgeizigen Ziel der technischen Entwicklung. Damit verliert sie das jahrhundertlang gepflegte Image, ein technischer Fortschritt zu sein, und zugleich ihre magische Kraft, die sie aus der transzendentalen Illusion gewann. Deshalb geht ihr auch die Fähigkeit verloren, durch die unendlichen Fortschritte den mythischen Raum des imaginär Möglichen zu integrieren. Die technische Entwicklung verliert ihre Blumen. Wieder einmal verzögert sich eine Parusie, diesmal die säkularisierte Parusie der transzendentalen Illusion.

Damit einher geht die «Götterdämmerung» vor allem jener Götter, welche als Stützen für die transzendente Illusion des unendlichen Fortschritts dienten. Die nihilistische Vision redet sogar von der Götterdämmerung «aller» Götter. Sie hatte schon seit Nietzsche die Verflüchtigung der transzendentalen Illusion wahrgenommen und den aus dieser Verflüchtigung hervorgehenden Irrationalismus, der sogar die Existenz der Menschheit aufs Spiel setzt. Hier hat Hans Küngs Sorge um die Sinndeutung ihren Ursprung, wengleich sein Diskussionsbeitrag unzureichend sein mag. Hans Albert dagegen begreift wegen seines blinden Optimismus und seines – pseudoreligiösen – Glaubens an die transzendente Illusion nicht einmal die reale Lage.

Eine andere Gesellschaft kann nur jene sein, die sich an der Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen orientiert. Sie muß also die technische Entwicklung als integrierenden Bestandteil jenes Bemühens legitimieren, das ein würdiges Leben aller Menschen sichern will. Würdiges Leben ist immer noch das, was es bereits in der Antike war: ein langes Leben haben, ohne ausgebeutet zu werden, und die Bedürfnisse aus eigener Arbeit sättigen können. Eben dies nennt der Weltrat der Kirchen eine «tragfähige Gesellschaft»<sup>87</sup>.

Doch ein würdiges Leben allein kann das Problem der Sinndeutung nicht lösen. Zu behaupten, daß das Leben und die Möglichkeit zu leben,

<sup>87</sup> Vgl. die Veröffentlichungen der CCPD (Commission on the Churches Participation in Development) des Weltkirchenrates.

ihren Sinn in sich selber haben, ist zwar richtig, aber noch keine Antwort auf die Sinnfrage. Ein gut funktionierendes Gesundheitssystem einzurichten und die Befriedigung der Grundbedürfnisse sicherzustellen, dies macht zwar die Gesellschaft tragfähig und vielleicht erträglich, aber beseitigt ganz sicher nicht Leiden und existentielle Armut. Eine wirklich «tragfähige Gesellschaft» bedarf der Sinnggebung aus dem mythischen Raum des imaginär Möglichen, denn auch eine erträgliche Gesellschaft steht in der Spannung, nicht das Leben in Fülle garantieren zu können. Die Vorstellung von der «tragfähigen Gesellschaft» verweist zwar auf die Welt des imaginär Möglichen als der Fülle menschlichen Lebens und antwortet damit auf die Leiden der Menschen, sie verzichtet aber darauf, die transzendente Illusion als Bindeglied zwischen der realen und der imaginären Welt anzubieten. Deshalb kann man damit rechnen, daß die Suche nach einer ausdrücklich religiösen Sinndeutung des Lebens zunehmen wird, sobald die «tragfähige Gesellschaft» als einzig mögliche Gesellschaft einmal akzeptiert ist.

Die theologische Frage, die sich daraus ergibt, zielt auf die mögliche Konfiguration jener ausdrücklich religiösen Sinndeutung der «tragfähigen Gesellschaft». In diesem Zusammenhang wird schließlich das Faktum verständlich, daß in jenen gesellschaftlichen Bewegungen, die sich am Ziel einer «tragfähigen Gesellschaft» orientieren, das Bild eines Gottes wieder zum Vorschein kommt, der Jesus von den Toten auferweckte und der alle Menschen in der Fülle der Zeiten auferwecken wird. Der Glaube an einen Gott, der das Reich des Lebens will, kann die Bemühungen zur Errichtung einer «tragfähigen Gesellschaft» maßgeblich unterstützen. Da diese Gesellschaft einer Sinndeutung bedarf, die nur aus der Beziehung zum imaginär Möglichen zu ermitteln ist, ohne auf die unendlichen Fortschritte der schlechten Unendlichkeit zu rekurrieren, kann eine Konfiguration der Religion als dem Glauben an das Reich des Lebens Hilfe bieten. Aber eine solche Sinndeutung wird nicht die einzige sein.

Die Religion hat sich bereits da faktisch erneuert, vor allem in Ländern mit christlicher Tradition, wo gesellschaftliche Bewegungen auf den Plan getreten sind, die eine tragfähige, der Befriedigung der Grundbedürfnisse verpflichtete Gesellschaft errichten wollen. Diese Bewegungen aber sind sozialistisch, weil die kapitalistische Produktionsform unfähig ist, eine «tragfähige Gesellschaft» zu sichern; die Strukturen der kapitalistischen Produktionsform zwingen dazu, der transzendentalen Illusion bis zur völligen Zerstörung zu folgen. Deshalb definieren sich diese Bewegungen durch einen Sozialismus, der sich von den schädlichsten Wirkungen der transzendentalen Illusion freizumachen sucht.

Die Erneuerung der Religion ist kein Beweis für die Wahrheit eines solchen Glaubens, sondern nur eine Erklärung des Kontextes, in dem der

Glaube zum Vorschein kommt. In der Erneuerung werden nur die Glaubenden einen Beweis sehen. Sofern Albert gegenüber Küng auf diesem Faktum besteht, hat er völlig recht. Küng unterscheidet nicht hinreichend genug die verschiedenen Ebenen der Argumentation. Weil aber Albert seine Antwort nicht eingehender begründet, schafft er es nicht, die oberflächliche Argumentation zu verlassen. Schließlich bringen seine Argumente die Diskussion auch nicht weiter.

Wenn sich das theologische Denken naiv der transzendentalen Illusion verschreibt, dekoriert es simpel und emotional die unendlichen Fortschritte. Es dekoriert jene Unendlichkeit des technischen Fortschritts, die «im Prinzip möglich» ist. Der Bereich des Theologischen wird damit auf einen «ethisch-praktischen Humanismus»<sup>88</sup> reduziert, der zwar willkommen ist, wo man ihn trifft, den man aber im Grunde als überflüssig betrachtet. Es handelt sich hier bezüglich der transzendentalen Illusion um einen religiösen Byzantinismus, um eine Vorstellung von Theologie, die völlig darauf verzichtet hat, das «Reich Gottes» in Auseinandersetzung mit der transzendentalen Illusion neu zu begreifen.

Albert sucht nach einem Vorbild für diese dekorative Religiosität des «ethisch-praktischen Humanismus» in der Theologie Albert Schweitzers. Indem er aus Schweitzers Theologie den Verweis auf das Reich Gottes entfernt, hofft er, die seiner Ideologie des technischen Fortschritts angemessene Theologie zu finden:

Er [Schweitzer] hat dabei dennoch an die Idee des «Reiches Gottes» angeknüpft und damit versucht, eine Kontinuität mit dem christlichen Erbe herzustellen, allerdings auf eine Weise, die einer kritischen Untersuchung kaum standhalten dürfte. Die Pointe seiner Bezugnahme auf das christliche Erbe bestand darin, daß man das «Kommen des Reiches» nun dadurch herbeiführen müsse, «daß Jesu Geist in unseren Herzen zur Macht kommt und durch uns in der Welt». Wie immer man seine Interpretationsleistung beurteilen mag, der für unsere heutige Situation wesentliche Aspekt seiner Lehre scheint mir der zu sein, daß er die Möglichkeit einer Theologie aufgewiesen hat, die auf den Mißbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Sehnsüchte verzichtet und die Kirchen auf den Weg einer Praxis verweist, die sich nicht mehr an religiöse Dogmen gebunden fühlt.<sup>89</sup>

Im vorliegenden Fall geschieht der «Mißbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Sehnsüchte» nicht so sehr durch die Theologen als durch Albert selbst. Die transzendente Illusion der empirischen Wissenschaften, die das zum «prinzipiell Möglichen» erklärt, was aufgrund der Prin-

<sup>88</sup> Albert, a.a.O., S. 207.

<sup>89</sup> Albert, a.a.O., S. 202.

zipien der Unmöglichkeit unmöglich ist, muß man als Mißbrauch der Vernunft bezeichnen. Die Anknüpfung an die Idee des «Reiches Gottes» impliziert notwendigerweise die Zurückweisung der transzendentalen Illusion. Wenn Albert daher diese Anknüpfung ablehnt, indem er behauptet, daß sie «einer kritischen Untersuchung kaum standhalten dürfte», erhebt er ganz einfach die transzendente Illusion zum Wahrheitskriterium. Seine «kritische Untersuchung» macht genau jenen Mythos aus, den es kritisch zu prüfen gilt. Er aber kommt zu dem Resultat:

Es ist vielmehr anzunehmen, daß ein praktisch-ethischer Humanismus, wie er durch Albert Schweitzer vertreten wurde und wie er auch in seiner Lebensführung zum Ausdruck gekommen ist, sich bei Leuten, die den Beruf eines Pfarrers ergreifen möchten, mindestens ebenso günstig auswirken würde wie der Glaube an bestimmte Vorstellungen über Gott, seinen Sohn und gewisse historische Ereignisse, die vor etwa 2000 Jahren stattgefunden haben.<sup>90</sup>

Dieser religiös «dekorierte Atheismus» aus Poppers Erbe widerspricht augenscheinlich jenem Bezug auf Gott, den wir bei Hayek vorgefunden haben<sup>91</sup> und in dem Gott als der einzige angesehen wird, der über die in der Theorie des wirtschaftlichen Gleichgewichts vorausgesetzte Allwissenheit verfügt. Bei Hayek wird Gott als jenes Wesen vorgestellt, das verwirklichen kann, was die Prinzipien der Unmöglichkeit im Hinblick auf die Fähigkeit der Menschen ausschließen. Gott ist jenes übermenschliche Wesen, das Allwissenheit besitzt, Schöpfer ist, außerhalb von Raum und Zeit lebt, ewiges Leben hat und leben kann, ohne sich ernähren zu müssen. Bei Albert wird Gott vorgestellt als die emotionale Kraft eines ethisch-praktischen Humanismus, der die unendlichen Fortschritte bis zu den gleichen Unmöglichkeiten vorantreibt, die Albert jedoch als «prinzipiell mögliche» versteht. Die Vorstellung Hayeks kehrt nur zur reinen Metaphysik zurück, die sich aus dem Erbe der griechischen Philosophie herausbildete; die Vorstellung Alberts verwandelt dieses Erbe in den emotionalen Impuls zur transzendentalen Illusion, die Gott nur in höchst zweideutigen pantheistischen Formeln begreifen kann.

Es ergibt sich also nur ein scheinbarer Widerspruch. Beide Gottesvorstellungen schließen das «Reich Gottes» aus, insofern sich in ihm die Forderung des Menschen nach Überwindung einer desillusionierten und verwüsteten Realität artikuliert. Beide landen in der Tat bei einer Vorstellung von Theologie, die einerseits das «Gottesreich» des bedürftigen

<sup>90</sup> Albert, a.a.O., 2. 207.

<sup>91</sup> Vgl. Friedrich A. von Hayek: Die Anmaßung des Wissens. Rede aus Anlaß der Verleihung des Nobel-Gedächtnispreises in Wirtschaftswissenschaften. Veröffentlicht in: Zeitschrift ORDO, 1975, Nr. 37, S. 16.

Menschen im Namen eines metaphysischen Gottes verurteilt und andererseits die Religion auf das Emotionale reduziert. In beiden Fällen bildet die transzendente Illusion das Zentrum der Vorstellung von Gott und seinem Willen.

### *2.5 Die Kontrolle der Wissenschaften im Namen der Wissenschaftlichkeit: vorgeschriebene Fragen und zulässige Beweise*

Es bleibt uns noch die Aufgabe, eine wichtige Konsequenz der Methodologie Poppers zu analysieren. Dabei handelt es sich um die Kontroll-effekte für die Wissenschaften, die aus dem von Popper entwickelten Abgrenzungskriterium zwischen Wissenschaft und Metaphysik hervorgehen. Die Erarbeitung des Abgrenzungskriteriums ist nicht nur eine einfache methodologische Reflexion über wissenschaftliche Erkenntniswege und Resultate, sondern stellt eine methodologische Norm auf. Mit der Behauptung nämlich, jeder wissenschaftliche Satz sei hypothetisch, erklärt Popper nicht, jeder Satz sei anzweifelbar, sondern jeder Satz müsse falsifizierbar sein. Popper erhebt damit die Falsifizierbarkeit zur Vorschrift, zur Verpflichtung, zu einem Muß. Diese Forderung wird apodiktisch eingeführt und als kategorialer Rahmen benutzt, um darüber zu urteilen, ob eine Wahrheit wissenschaftlich ist oder nicht. Gefordert wird also, daß jeder Satz, der wissenschaftlich sein will, falsifizierbar sein muß und daß ausschließlich falsifizierbare Sätze den Anspruch erheben können, potentiell wahre Sätze im wissenschaftlichen Sinne zu sein.

Darin kommt eine dogmatische und aprioristische Methodologie zum Vorschein. Popper führt seine Methoden zwar stets als Vorschläge ein, lehnt aber die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Diskussion über diese Vorschläge ab. Die Wissenschaft kann nicht über Methodologie diskutieren, sie kann sich höchstens einer Methodologie verschreiben. Damit wird durch einen Entscheidungsakt jegliches alternative methodologische Denken für unmöglich erklärt. Über Methodologie kann es keine unterschiedlichen Theorien geben, also auch keine Diskussion von Argumenten, denn wissenschaftliche Argumente lassen sich außerhalb von Poppers Methodologie nicht finden.

Die Methodologie bestimmt, was wissenschaftlich ist oder nicht. Diese Definitionsgrenze ist in sich gültig und kann von nichts und niemandem transzendiert werden. Damit Popper ein Argument als wissenschaftlich akzeptieren kann, muß es seiner Methodologie entsprechen. Entspricht ein Argument dieser Methodologie nicht, beweist es allein durch seinen Widerspruch, daß es nicht wissenschaftlich sein kann. Das heißt: Stimmt jemand nicht mit der Methodologie Poppers überein, hat er bereits durch

dieses Faktum bewiesen, daß seine Kritik nicht wissenschaftlich sein kann. Mehr noch, die Kritik an der Methodologie ist bereits der Beweis dafür, daß man sie nicht verstanden hat. Wer Popper kritisiert, hat sich und seine Kritik nach Poppers Vorstellung bereits disqualifiziert. Jede Kritik wird *a priori* als metaphysisch qualifiziert, weshalb Popper keinen Grund sieht, sie zur Kenntnis zu nehmen. Es handelt sich offenbar um einen *circulus vitiosus*, dem Popper nicht zu enttrinnen vermag. Er kann einfach seine «Vorschläge» wiederholen und deren Kritiker als «Essentialisten», «Metaphysiker», «Utopisten» usw. denunzieren. Damit ersetzt Popper die argumentative Verteidigung seiner Methodologie durch die Denunziation aller Kritiker, eine Denunziation, in der er stets die gleichen Anschuldigungen wiederholt. Auf solche Weise wird seine Methodologie solipsistisch; er kann ihretwegen die Welt außerhalb seiner eigenen Vorstellungen nicht mehr wahrnehmen.

Der Dogmatismus von Poppers Methodologie ist vielleicht der schlimmste aller Dogmatismen, den man in den Wissenschaften kennengelernt hat. Frühere Dogmatismen wiesen zwar die Argumente derjenigen, die die jeweiligen Dogmen nicht teilten, zurück, gestanden ihren Kritikern aber immerhin noch Rechtfertigungsgründe dafür zu, daß es Gegenargumente geben könne. Poppers Dogmatismus dagegen ist umfassend, weil allein das Faktum von Gegenargumenten bereits als untrüglicher Beweis dafür gilt, daß der Kritiker unrecht hat. Das klassische Beispiel für dieses Vorgehen bietet die Einleitung in «Das Elend des Historizismus». Darin denunziert Popper *a priori* alle möglichen Kritiker seines Buches als essentialistische Metaphysiker:

Durch Einführung dieses Ausdrucks [«Historizismus»] hoffe ich, Wortklaubeien auszuschalten: es wird, hoffe ich, niemand in Versuchung kommen, die Frage zu stellen, ob irgendeiner der hier besprochenen Gedankengänge wirklich oder eigentlich oder essentiell historizistisch ist, oder was das Wort «Historizismus» wirklich oder eigentlich oder essentiell bezeichnet.<sup>92</sup>

Damit wird jede Kritik *a priori* verurteilt. Tatsächlich konstruiert Popper einen rein emotionalen Historizismus, einen Sack, in den er alles hineinsteckt, was ihm an der Weltgeschichte nicht gefällt. Der Historizismus ist eine Art hypostasiertes Gespenst, und Popper selbst gibt uns unwillentlich zu verstehen, um welche Art Gespenst es sich handelt:

Ich habe mich bemüht, den Historizismus als wohldurchdachte und differenzierte Philosophie darzustellen. Dabei habe ich nicht gezögert, Gedankengän-

<sup>92</sup> Elend, S. 3.

ge zur Stützung des Historizismus zu konstruieren, die meines Wissens *von den Historizisten selbst nie vorgebracht* wurden. Ich hoffe, daß es mir dadurch gelungen ist, einen *Standpunkt zu konstruieren, den anzugreifen sich wirklich lohnt*. Ich habe mit anderen Worten versucht, *eine Theorie zu vervollkommen*, die oft vertreten worden ist, aber vielleicht nie in voll entwickelter Form. Deshalb habe ich auch *absichtlich die etwas ungebrauchliche Etikette «Historizismus» gewählt*.<sup>93</sup>

Popper bestätigt uns, daß er Argumente der «Historizisten» angreift, die von ihnen selbst «nie vorgebracht wurden». Ihm ist es gelungen, «einen Standpunkt zu konstruieren» und «eine Theorie zu vervollkommen», die in dieser Art niemals existiert hat. Schließlich hat er «absichtlich» noch die Bezeichnung «Historizismus» geschaffen.

Jeder fragt sich, was diese Konstruktion für die Realität bedeutet. Popper aber sieht diese Frage voraus, denunziert sie *a priori* und verbietet sie uns. Wer nach der realen Bedeutung des Wortes «Historizismus» fragt, disqualifiziert sich. Popper kann sich also die Hände in Unschuld waschen und sich ganz einfach darauf beschränken, die geistigen Fähigkeiten des Kritikers in Zweifel zu ziehen. Wenn man aber die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Historizismus» nicht stellen darf, welche Kritiken sind dann noch möglich? Natürlich keine. Man hat sich Popper zu unterwerfen oder man wird für schwachsinnig erklärt. Das ist die Sprache der Militärgarnisonen, nicht mehr die der Wissenschaften. Deshalb überrascht es nicht, daß Popper auf die ersten Plätze jener Gesellschaften rückt, in denen die Militärs die Politik der Nationalen Sicherheit durchsetzen. Er wurde zum wichtigsten Philosophen einiger Militärdiktaturen in Südamerika, vor allem in Uruguay und in Chile.

Einige Popper-Schüler wenden diese Denunziantenhaltung gegenüber jeglicher Kritik in der politischen Kontrolle der Wissenschaften an. Die im Abgrenzungskriterium implizit enthaltene Normativität wird hier also explizit. Als Beispiel dafür wählen wir Mario Bunge, der die Methodologie zur Kontrollinstanz ausweitet. Unterschiedslos spricht er von Methodologie und Philosophie (für Bunge erschöpft sich die Philosophie in Methodologie) und sagt uns:

Die Philosophie – weit davon entfernt, der Wissenschaft fremd zu sein ... – ist ein Teil von ihr aufgrund der einfachen Tatsache, daß das Gerüst der wissenschaftlichen Auffassung jeder Untersuchung philosophische Komponenten hat. Aber zusätzlich zu dieser der Wissenschaft *innewohnenden* Philosophie gibt es die Philosophie *der* Wissenschaft, die *die wissenschaftliche Arbeit und*

<sup>93</sup> Elend, S. 3 (Hervorhebungen von uns).

*ihre Ergebnisse vom philosophischen Standpunkt aus untersucht. Diese andere Philosophie ist nicht nur deskriptiv, sondern kritisch und daher präskriptiv.*<sup>94</sup>

Insofern diese Philosophie Normen setzt, «präskriptiv ist», prüft sie die Wissenschaft mit Autorität. Sie will ein machtvoller Richter sein:

Beispielsweise haben wir bei der Untersuchung der gegenwärtigen Hauptströmungen der Psychologie nicht nur gesagt, daß die Schule *X Y* tut, sondern auch, was sie *gut oder schlecht* macht, wenn sie *Y* macht, da ihr ja *die wissenschaftliche Auffassung gebietet oder verbietet*, *Y* zu machen. Man analysiert ein Stück Wissenschaft mit Hilfe philosophischer Werkzeuge – insbesondere logischer und semantischer – und *beurteilt oder bewertet* es, indem man es einerseits mit anderen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung kontrastiert und andererseits mit gnoseologischen und ontologischen Theorien.<sup>95</sup>

Insofern man Forschungsbereiche «gebietet oder verbietet», kann man ganze Wissenschaften disqualifizieren. Die Popper-Schüler stimmen ausnahmslos darin überein, neben dem marxistischen Denken auch die Psychoanalyse aus der Wissenschaft auszuschließen. Aber die Gebote und Verbote der Popper-Schüler beziehen sich nicht auf die «Inhalte», sondern ausschließlich auf die «Form» der Wissenschaft:

Die wissenschaftliche Philosophie zieht es vor, für jeden Bereich spezifische Techniken zu erarbeiten – *unter der einzigen Bedingung*, daß diese Techniken *den essentiellen Forderungen der Wissenschaftsmethode hinsichtlich der Fragen und Beweise genügen*. Auf diese Weise kann man nachvollziehen, warum die *Wissenschaftsmethode auf alle spezifischen Wissensbereiche angewendet* wird.<sup>96</sup>

Zwar sind alle frei zu sagen, was sie sagen wollen, allerdings «unter der einzigen Bedingung», «den essentiellen Forderungen der Wissenschaftsmethode» zu genügen. Mehr nicht. In Wahrheit aber sagt Bunge uns hier, daß man Popper-Schüler sein muß, um frei sprechen zu können. Wir können alles sagen – unter der einzigen Bedingung, Popperianer zu sein. Tatsächlich bezieht sich ja die von ihm erwähnte «Wissenschaftsmethode», die er zur Bedingung der Wissenschaft erklärt, ausschließlich auf das, was er selbst und Popper für Wissenschaftsmethode halten. Bedingung

<sup>94</sup> Mario Bunge, *Epistemologie*. Bibliographisches Institut Mannheim, Wien-Zürich 1983, S. 113 (Hervorhebungen von uns). Bunge gilt in Lateinamerika als der repräsentativste Methodologe. Er ist Argentinier, lehrt aber seit etwa zwei Jahrzehnten an kanadischen Universitäten.

<sup>95</sup> Ebd. (Hervorhebungen von uns).

<sup>96</sup> Mario Bunge, *La Ciencia – su método y su filosofía*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires o.J., S. 65/66 (Hervorhebungen von uns).



also ist, sich den methodologischen Gesetzen zu unterwerfen, die sie aufstellen, und keine andere Wissenschaftlichkeit zu reklamieren als jene, die Sir Popper als solche anerkennt. Bunge sagt uns ebenso eindeutig, an welchen Punkten diese Bedingung unserer wissenschaftlichen Freiheit erfüllt sein muß: im Respekt vor dem, was diese Methodologie «hinsichtlich der Fragen und Beweise» festlegt. Das bedeutet: Fragen, die diese Methodologie nicht gestattet, dürfen nicht gestellt, Beweise, die Sir Popper ablehnt, dürfen nicht vorgelegt werden.

Ein solcher Anspruch hat nicht das persönliche *Ethos* der Wissenschaftler zum Ziel, sondern ist effektiv daran interessiert, die Wissenschaft zu kontrollieren. Man spricht nicht nur darüber, Normen zu setzen, sondern will sie auch anwenden. Popper beansprucht mit seiner Methode den Posten des Generalsekretärs der Institution Wissenschaft. Der Generalsekretär hat das Recht und die Macht, die «Tagesordnung» festzulegen, das heißt, die Normen «hinsichtlich der Fragen und Beweise» zu setzen. Beansprucht wird hier das Recht, die «Tagesordnung» der Institution Wissenschaft zu bestimmen und dadurch über die Wissenschaft eine Macht auszuüben, die «auf alle spezifischen Wissensbereiche angewendet wird». Nicht mehr und nicht weniger. Die Popper-Schule ist nicht das erste Generalsekretariat dieses Jahrhunderts, das seine Macht mit Hilfe der «Tagesordnung» ausübt.

Daß es sich um eine effektive Kontrolle handelt, gibt Bunge klar zu erkennen, wenn er sich auf die Epistemologie bezieht:

Die Linie, die die wissenschaftlichen Hypothesen und Theorien von den unwissenschaftlichen trennt, ist also nicht die Überprüfbarkeit allein, sondern die Überprüfbarkeit zusammen mit der Vereinbarkeit mit der Gesamtheit der wissenschaftlichen Kenntnisse. Ich glaube, daß das eines der wichtigsten Ergebnisse der jüngsten wissenschaftlichen Methodologie ist. Es hat nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung, da es uns erlaubt, *Wissenschaft von Nicht-Wissenschaft zu unterscheiden*, und uns dadurch ein *Kriterium gibt, Forschungsprojekte zu bewerten und somit ein Kriterium dafür, ob man sie unterstützen soll oder nicht.*<sup>97</sup>

Falls die Forschungsprojekte nicht den Erfordernissen entsprechen, welche diese moderne Methodologie festlegt, dürfen wir sie nicht unterstützen. Das gilt für jede Institution der Wissenschaft, auch für die Universitäten. Wer kein Popperianer ist, erhält nirgendwo eine Zulassung, weil er nicht fähig ist, die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft zu sichern. Denn er bietet keine Garantie dafür, daß er sich an den Rahmen hält, den der Generalsekretär hinsichtlich der Fragen und Beweise festgelegt hat.

<sup>97</sup> Bunge, Epistemologie a.a.O., S. 31 (Hervorhebungen von uns).

Hier stoßen wir auf eine Ideologie bürokratischer Kontrolle der Wissenschaften, die im Namen der «Wissenschaftlichkeit» operiert. Man muß nicht mehr ein bestimmtes Wissenschaftsgebiet kennen, um darüber urteilen zu können; es kommt nur darauf an, mit Hilfe der Kriterien «der jüngsten wissenschaftlichen Methodologie» die Theorien zu durchkämmen und die wissenschaftlichen von den nicht-wissenschaftlichen zu trennen. Es ist nicht mehr notwendig, ein Buch zu lesen, um über seine Qualität zu urteilen; es genügt, zu überprüfen, ob das Buch einige «vorgeschlagene» Kriterien berücksichtigt, um es als wissenschaftlich oder unwissenschaftlich beurteilen zu können. Sollte es sich als unwissenschaftlich erweisen, muß man es nicht einmal lesen. Ein solches Vorgehen ist natürlich höchst attraktiv für gewisse Institutionen, welche die Wissenschaften finanziell unterstützen, sowie für die verschiedenen Kultur- bzw. Bildungsministerien, die die Universitäten «säubern» wollen. Sie brauchen von der Sache überhaupt nichts mehr zu verstehen. Das einzige, was sie kennen müssen, sind die Vorschläge Poppers. Solche Posten können auch Militärs ganz legitim übernehmen. Sie haben diese ja inzwischen auch inne.

Die Tatsache, daß Poppers Methodologie ungeeignet ist, die elementarsten Gesetze empirischer Wissenschaft zu analysieren, stellt überhaupt kein Hindernis dar. Im Gegenteil, vom Standpunkt der Kontrolle aus ist dies sogar ein Vorteil, der sie jenem anderen großen Generalsekretär dieses Jahrhunderts überlegen macht. Nach dem Kriterium der Falsifizierbarkeit sind alle allgemeinen Gesetze der empirischen Wissenschaften nicht falsifizierbar und deshalb unwissenschaftlich. Sie könnten alle im Namen von Poppers Wissenschaftlichkeit verboten werden, wenn es der Generalsekretär der Institution Wissenschaft will. Aber das wird er nicht tun. Er wird nicht die Gesetze verbieten, sondern die empirischen Wissenschaften, sollten sie sich als unbequem erweisen. Den Wissenschaftler, der unbequem wird, entläßt er. Niemals aber verfolgt er die Wissenschaft, er sichert ausschließlich ihre «Wissenschaftlichkeit». Als Orwell seinen Roman *1984* schrieb, sprach er von einem «Wahrheitsministerium». Heute hätte er wahrscheinlich das «Wahrheitsministerium» in ein «Ministerium für Wissenschaftlichkeit» umbenannt. Ein solches Ministerium bietet die notwendigen Garantien, damit die Wissenschaft wissenschaftlich bleibt. Minister könnte gut ein Popperianer werden.

Im Namen einer gesicherten Wissenschaftlichkeit tritt hier ein Antidogmatismus auf, der sich um so antidogmatischer gebärdet, je dogmatisch blinder er den Postulaten der Popperschen Wissenschaftsphilosophie gehorcht. Man folgt diesem Pfad jetzt mit dem Zertifikat des Antidogmatismus, mit dem Ausweis für kritische Wissenschaftlichkeit, den Sir Popper ausgestellt hat. Wer einen solchen Ausweis besitzt, ist kein

Dogmatiker mehr, weil er ohne das geringste Zaudern, ohne die mindesten Zweifel und Skrupel die moderne Wissenschaftsphilosophie akzeptiert hat, die niemals irrt. Dieser professionelle Antidogmatismus beschränkt sich ohne Einwände exakt auf jenen Spielraum, den der Generalsekretär der Institution Wissenschaft durch die vorgeschriebenen Fragen und Beweise festgelegt hat. Der Generalsekretär aber kann sich niemals irren.

Auf den ersten Blick überrascht ein solches Ergebnis, denn Popper entfaltet sein Denken mit einer wirklichen Sorge um die Freiheit der Wissenschaft. Je stärker er sich dem politischen Totalitarismus widersetzt, desto heftiger betreibt er eine totale Opposition. Schließlich opponiert er so total, daß er *totale Wissenschaftlichkeit* postuliert. Popper legt den gleichen Weg zurück wie Hayek. Dieser opponiert so total gegen die totale Planung, daß er beim totalen Markt landet. Der einzige Totalitarismus, der sich heute aggressiv gebärdet, ist der Totalitarismus des totalen Marktes und der totalen Wissenschaftlichkeit. *Aber man nimmt diese Art von Totalitarismus nicht wahr, weil er sich als «totaler Antitotalitarismus» präsentiert.*

Die Wissenschaftskontrolle im Namen der Wissenschaftlichkeit gerät zu einer noch radikaleren Perspektive, wenn sie die Gesamtgesellschaft im Blick hat. Das zeigt sich, sobald die politischen Konsequenzen der Wissenschaftlichkeit für die gesamte Gesellschaft explizit dargelegt werden. Popper spricht in diesem Kontext vom «Paradox der Freiheit» und vom «Paradox der Toleranz»<sup>98</sup>.

Diese politische Dimension unterstreicht Hans Albert, wenn er sagt:

Das Rationalitätsmodell des Kritizismus ist der Entwurf einer Lebensweise, einer sozialen *Praxis*, und hat daher ethische und darüber hinaus politische Bedeutung.<sup>99</sup>

Der Wissenschaftsjournalist Felix von Cube drückt diese politische Dimension noch schärfer aus und bezieht sich dabei auf Poppers Methodologie, die er als «kritischen Rationalismus» versteht:

1. Alle dogmatischen Systeme stehen im Widerspruch zum Wissenschaftskonzept des Kritischen Rationalismus.
2. Alle dogmatischen Systeme sind notwendigerweise totalitär.

<sup>98</sup> Vgl. Offene Gesellschaft I, S. 359, Anm. 4 zu Kap. 7.

<sup>99</sup> Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft. Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1968, S. 41 (Hervorhebung von uns).

3. Ausschließlich das Wissenschaftskonzept des Kritischen Rationalismus ist mit der freiheitlichen Demokratie vereinbar.<sup>100</sup>

Wer also die Methodologie Poppers kritisiert, wird zum «politischen Feind». Kritik an der Methodologie erweist sich als dogmatisch und folglich als totalitär. Wenn sich die offene Gesellschaft gegen ihre Feinde verteidigen will, muß sie diese mit politischen und polizeilichen Mitteln verfolgen. Wieder einmal soll eine Inquisition eingeführt werden, damit es keine Inquisition mehr gibt. Das verweist uns auf jene Kriege, die geführt werden, damit es keine Kriege mehr gibt.

Helmut F. Spinner hält in dem bereits zitierten Buch «Popper und die Politik» solche Beurteilungen für übertrieben; sie seien mit den guten Absichten Poppers nicht in Einklang zu bringen. Wir wollen also prüfen, was Popper selbst über das «Paradox der Toleranz» sagt:

Damit wünsche ich nicht zu sagen, daß wir z.B. intolerante Philosophien auf jeden Fall gewaltsam unterdrücken sollten; solange wir ihnen durch rationale Argumente beikommen können und solange wir sie durch die öffentliche Meinung in Schranken halten können, wäre ihre Unterdrückung sicher höchst unvernünftig. *Aber wir sollten für uns das Recht in Anspruch nehmen, sie, wenn nötig, mit Gewalt zu unterdrücken; denn es kann sich leicht herausstellen, daß ihre Vertreter nicht bereit sind, mit uns auf der Ebene rationaler Diskussion zusammenzutreffen, und beginnen, das Argumentieren als solches zu verwerfen ... Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die Unduldsamen nicht zu dulden.*<sup>101</sup>

Ohne leugnen zu wollen, daß jede Toleranz auch ihre klar umrissenen Grenzen haben muß, geht es hier um die Grenzkriterien. Die intoleranten Philosophien, die Popper mit Gewalt zu unterdrücken aufruft, sind all jene Philosophien, die sich nicht den von Poppers Philosophie gestatteten Fragen und Beweisen unterwerfen wollen. Haben sie keinen großen gesellschaftlichen Einfluß, kann man sie tolerieren. Gewinnen sie aber an Einfluß, reklamiert Popper das Recht auf gewaltsame Unterdrückung. Der Moment, in dem die gewalttätige Reaktion notwendig wird, ist dann gegeben, wenn solche Bewegungen nicht bereit sind, «mit uns auf der Ebene rationaler Diskussion zusammenzutreffen». «Mit uns» aber meint ausschließlich die Popper-Anhänger, und die «rationale Diskussion» betrifft nur die Diskussion der von Popper selbst zugelassenen Fragen und Beweise.

Das Ergebnis ist also wahrhaft erschreckend. Eine methodologische

<sup>100</sup> Zitiert in: Helmut F. Spinner, Popper und die Politik. Berlin-Bonn 1978, S. 514.

<sup>101</sup> Offene Gesellschaft I, S. 359, Anm. 4 zu Kap. 7 (Hervorhebungen von uns).

Theorie von höchst zweifelhaftem Wert maß sich ganz offen das Recht an, ihre Gegner gewaltsam zu unterdrücken, und verlangt für ihr Handeln im Namen der «freiheitlichen Demokratie» staatliche Unterstützung. Jenen Bewegungen, die Poppers Theorie nicht akzeptieren, werden totalitäre Tendenzen unterstellt; Popper ruft dazu auf, sie gewaltsam zu verfolgen. Alles wird zwischen Popper und den anderen polarisiert: das Gute und das Schlechte, der Antidogmatismus mit dem «Ausweis Poppers» und der Dogmatismus aller anderen, und schließlich Poppers Demokratie und der Totalitarismus aller anderen. Viel Feind', viel Ehr'.

Wie Albert die abstrakte Formel «*alle anderen*» füllt, können die folgenden Zeilen nachweisen:

Es kommt hier vielmehr darauf an, daß unter gewissen strukturellen Gesichtspunkten *Katholizismus, Calvinismus, Kommunismus und Faschismus* zusammengehören, ... weil in ihnen das extreme Gegenteil der im analytischen Denken postulierten Neutralität wirksam war oder ist: die blinde Parteilichkeit, der gehorsame Glaube, das unkorrigierbare Engagement.<sup>102</sup>

Die politischen Feinde des demokratischen Staates sind hier all jene, die nicht das berühmte «analytische Denken» akzeptieren, womit doch nur ein weiterer Euphemismus für Poppers Denken formuliert ist. Wer die Fähigkeit besitzt, die Welt auf solch manichäische Weise zu polarisieren, der muß sich selber in einen «blinden Parteigänger, unterwürfigen Gläubigen und kritiklosen Kämpfer» verwandeln. Die Popperianer wiederholen den Kampfruf «Inquisition für die Inquisiteure» und rufen damit erneut zur Inquisition auf.

Weil es darum geht, die Wissenschaftsmethode auf alle Wissensbereiche auszuweiten, entkommt auch die Theologie diesem Ansinnen nicht. Sie wird in der Diskussion der Popper-Schule unter der Rubrik Dogmatismus behandelt. Gewiß sind heutige christliche Theologien auch in bestimmter Hinsicht dogmatisch. Aber ihr Dogmatismus gründet auf Inhalten, während der Dogmatismus der Popper-Schule methodologisch und folglich formal bestimmt wird. Ein inhaltlicher Dogmatismus weist gegenüber dem formalen Dogmatismus einen Vorteil auf. Der inhaltliche Dogmatismus spricht nicht seinen Kritikern, sondern deren Ergebnissen Rationalität ab, während für den methodologischen Dogmatismus die Kritiker selber nicht mehr zur Rationalität fähig sind. Er macht diese vielmehr zu irrationalen Wesen.

Daß beide Strömungen dogmatisch sind, eint sie nicht nur nicht, sondern trennt sie noch schärfer voneinander. Albert stürzt sich, blind für

<sup>102</sup> Albert, Traktat über kritische Vernunft a.a.O., S. 5 (Hervorhebungen von uns).

seinen eigenen Dogmatismus und mit dem Ausweis des Antidogmatismus in der Tasche, im Namen des «totalen Antidogmatismus» auf die Theologie. Weil die Theologen unbequem werden, stellt er ihnen die Frage des Generalsekretärs der Institution Wissenschaft hinsichtlich der Fragen und Beweise:

Dieses Bekenntnis zu einer freiwilligen Selbstzensur der Forschung macht die besondere Lage theologischer Fakultäten deutlich und wirft die Frage auf, inwieweit die Existenz solcher Fakultäten im Rahmen freier Universitäten mit einer Verfassung vereinbar ist, in der eine solche Einschränkung der Forschung nicht vorgesehen ist.<sup>103</sup>

Weil sich die Theologie als unbequem erweist, wird die Sorge darum, die Freiheit theologischer Reflexion zu sichern, höchst zweideutig:

Wenn das Freiheitsprinzip für das gesamte Universitätswesen streng durchgeführt werden soll – und ein liberaler Rechtsstaat hat ja keinen Grund, die Verfechter bestimmter Meinungen in seinen Universitäten zu privilegieren –, dann müßte es möglich sein, auch Agnostiker und Atheisten auf theologische Lehrstühle zu berufen. Daß sie andere Lösungen für theologische Probleme vorschlagen würden als ihre christlichen Kollegen, liegt auf der Hand.<sup>104</sup>

Die Agnostiker oder Atheisten, die Albert in die theologischen Fakultäten berufen will, könnten natürlich weder Marxisten noch Psychoanalytiker sein. Denn diese würden wieder als Dogmatiker, Essentialisten, Utopisten usw. bezeichnet. Die Agnostiker und Atheisten, auf die Albert sich bezieht, müssen Wissenschaftlichkeit nachweisen, also Popperianer sein; diese können Theologie treiben, weil sie den Ausweis des Antidogmatismus besitzen. Wir sehen, wie sich die totale Wissenschaftlichkeit in allen Wissensbereichen effektiv bemerkbar macht und diese für sich reklamiert. Selbst wenn man die Öffnung der theologischen Fakultäten begrüßt, dürfte man sie nicht der Kontrolle durch die Fragen und Beweise der Popperianer unterwerfen.

Die Freiheit der Wissenschaften impliziert eine andere Art von Toleranz gegenüber den Dogmatismen, auch gegenüber dem methodologischen Dogmatismus der Popper-Schule. Die dogmatische Gestalt schließt ja nicht automatisch die relative Gültigkeit eines Denkens aus. Aber die Forderung nach totaler Wissenschaftlichkeit gestattet überhaupt keine Toleranz mehr und zerstört die Möglichkeit des Zusammenlebens. Sie bedeutet nicht größere Freiheit, sondern Unterwerfung der Wissenschaft und ihr daraus erwachsendes Scheitern.

<sup>103</sup> Albert, *Das Elend der Theologie* a.a.O., S. 204/205.

<sup>104</sup> Albert, *Traktat über kritische Vernunft* a.a.O., S. 125.

## Sechstes Kapitel:

---

# Universalgesetze, Institutionen und Freiheit – das menschliche Subjekt und die Reproduktion des realen Lebens

### 1. Die Realität transzendiert die Empirie: erkennendes und handelndes Subjekt

Die Analyse der Prinzipien der Unmöglichkeit erfordert, alle Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften im Rahmen einer engen Bindung zwischen Handeln und Theorie zu sehen. Die Kategorien des theoretischen Denkens werden aus den Grenzen des Handelns abgeleitet. Die Grenzen des Handelns bestimmen also die Formen des Denkens. Deshalb können die empirischen Wissenschaften von der Wirklichkeit nicht einmal sprechen, ohne das auf die Realität einwirkende Handeln des Menschen als Grundlage für die Wahrheit ihrer Erkenntnis einzuschließen. Deshalb auch sind die empirischen Wissenschaften anthropozentrisch und subjektiv.

Die Prinzipien der Unmöglichkeit definieren jene Unmöglichkeiten, auf die das menschliche Handeln trifft. «Unmöglichkeiten als solche» existieren nicht *per se*; mit ihnen haben wir nur zu tun, wenn es um logisch in sich widersprüchliche Realitäten geht. Insofern die Prinzipien der Unmöglichkeit logisch nicht widersprüchliche, aber für das menschliche Handeln unmöglich zu realisierende Welten definieren, beziehen sie sich auf Unmöglichkeiten des Menschen. Und insofern aus solchen Prinzipien der Unmöglichkeit der kategoriale Rahmen der empirischen Wissenschaften abgeleitet wird, ist deren inhärenter Ausgangspunkt das handelnde menschliche Subjekt. Die empirischen Wissenschaften sind damit grundsätzlich anthropozentrisch, weil der Mensch eben nicht nur die Realität beobachtet, sondern gestaltend in sie eingreift und als solcher jede empirische Wissenschaft mitprägt. Sobald der Mensch Ziele jenseits des direkt Gegebenen anstrebt, kann er Grenzen der Unmöglichkeit erfahren und daraus Denkkategorien ableiten.

Grundlage der empirischen Wissenschaften ist also das menschliche Subjekt, das sich der Realität mit bestimmten Zielen nähert und sie zur

Erreichung dieser Ziele bearbeitet. Nur für den Menschen als solches Subjekt kann das Perpetuum mobile ein Ziel sein. Die Unmöglichkeit, es zu konstruieren, regt ihn dazu an, ein Empiriekonzept nach Art des Energieerhaltungsgesetzes zu entwickeln. Für den reinen Beobachter existieren keine Ziele; er strebt kein Perpetuum mobile an und kann dementsprechend auch nicht die Erfahrung machen, daß dessen Konstruktion unmöglich ist. Der Beobachter entdeckt deshalb kein Energieerhaltungsgesetz. Die Unmöglichkeiten werden erfahren, weil Ziele verfolgt werden. Ohne daß Ziele verfolgt werden, können also keine Unmöglichkeiten erkannt werden. Erst die Kenntnis solcher Unmöglichkeiten erlaubt, über das Mögliche zu sprechen, aber auch dieses Mögliche ist wiederum subjektiv, d.h. es ist für ein spezifisch menschliches Handeln möglich. Entfernt man aus der empirischen Wissenschaft also den Menschen, gibt es auch keine empirische Wissenschaft mehr.

Daraus folgt, daß das handelnde Subjekt, das seine Handlungen reflektiert, die Wirklichkeit transzendiert. Aber gleichzeitig findet es sich ihr unterworfen, da sein Handeln durch den Rahmen des Möglichen begrenzt wird. Wenn es keinen Möglichkeitsrahmen gäbe, gäbe es ebensowenig eine Grenze des Handelns. Das Handeln wäre nicht der Wirklichkeit unterworfen: Es wäre reine, der Realität notwendig entsprechende Freiheit. Wenn demgegenüber das Subjekt den Rahmen des Möglichen nicht transzendierte, könnte es das direkt Vorhandene nicht überschreiten und wäre auf das bereits Bestehende beschränkt. So ist also das Transzendieren des Möglichen die Bedingung, um das Mögliche zu erkennen, und gleichzeitig ist das Erkennen des Möglichen die Bedingung, um die Wirklichkeit im Rahmen des Möglichen zu transzendieren. Jede Technologie tritt daher nach Art einer solchen Transzendenz im Innern des Möglichen auf.

Von der marxistischen Theorie abgesehen haben sich die empirischen Wissenschaften angewöhnt, ihren eigenen subjektiven Charakter unreflektiert zu lassen oder gar zu negieren. Sie suchen möglichst unauffällig zu verdecken, daß die Transzendenzfähigkeit des Subjekts ihr inhärentes und konstituierendes Element darstellt. Die objektive Gültigkeit der empirischen Wissenschaften wird als Unabhängigkeit vom menschlichen Subjekt interpretiert. Eine solche Interpretation aber erweist sich als Trugbild, wenn man aufdeckt, daß das gesamte Kategoriengefüge der empirischen Wissenschaften aus den Prinzipien der Unmöglichkeit des menschlichen Handelns abgeleitet wird.

Mit der Problematik der Transzendenz haben die empirischen Wissenschaften sich stets auseinanderzusetzen, selbst bei den geringfügigsten Fragestellungen. Ein Gedankengang Poppers kann uns bei dieser Betrachtung zunächst behilflich sein:



Allgemeine Gesetze transzendieren die Erfahrung schon allein dadurch, daß sie eben allgemein, universal sind und daher jede endliche Anzahl ihrer beobachtbaren Instanzen transzendieren; und singuläre Sätze transzendieren die Erfahrung, weil die Universalbegriffe, die normalerweise in ihnen vorkommen, Dispositionen zu gesetzmäßigem Verhalten voraussetzen und somit allgemeine Gesetze ... Folglich transzendieren allgemeine Gesetze die Erfahrung auf mindestens zweierlei Art: durch ihre Allgemeinheit und dadurch, daß allgemeine, dispositionale Ausdrücke in ihnen vorkommen. Und sie transzendieren die Erfahrung in höherem Maße, wenn die in ihnen vorkommenden dispositionalen Ausdrücke einen höheren Dispositionalitätsgrad haben, also abstrakter sind.<sup>1</sup>

Nach Popper transzendiert das Denken also die Realität, wenn es auf Universalbegriffe zurückgreift, die alle möglichen Fälle – d.h. in unbegrenzter Anzahl – bezeichnen, während die beobachtbaren und damit erfahrbaren Fälle nur in endlicher Anzahl vorhanden sind. Die Gesamtzahl der beobachtbaren Fälle stellt einen Teilbereich von dem dar, was der Universalbegriff in seiner Totalität bezeichnet. Der Universalbegriff transzendiert damit jede Gesamtheit beobachtbarer Fälle. Daraus schließt Popper:

Natürlich ist diese Transzendenz der Grund dafür, daß wissenschaftliche Gesetze oder Theorien nicht verifizierbar sind und sich im allgemeinen nur durch ihre *empirische Prüfbarkeit* und *Widerlegbarkeit* von metaphysischen Theorien unterscheiden.<sup>2</sup>

Popper expliziert an dieser Stelle jedoch nicht den implizit in seinen Behauptungen enthaltenen subjektiven Charakter des Erkenntnisaktes, nämlich das erkennende Subjekt. Das Subjekt bezeichnet durch Universalbegriffe die Gesamtheit der im Begriff enthaltenen Fälle, während es sich als Beobachter nur auf beobachtbare Fälle beziehen kann. Poppers Gedankengang entsprechend hätte das erkennende Subjekt eine doppelte Dimension: Einerseits ist es ein in der Formulierung abstrakter Begriffe unbegrenztes Subjekt, weil es sich durch Universalbegriffe auf die Gesamtheit der in den Begriffen enthaltenen Fälle bezieht; andererseits ist es als Beobachter ein begrenztes Subjekt, das nur zu einer begrenzten Zahl von Fällen erfahrbaren Zugang hat. Das heißt: Die Summe der beobachtbaren Fälle ist geringer als die Gesamtheit der Fälle, die abstrakt mit dem Universalbegriff bezeichnet werden.

Daraus könnten wir schließen, daß jede die Erfahrung durch Universalbegriffe überschreitende Transzendenz auf die Begrenztheit des erken-

<sup>1</sup> Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 9. Aufl. 1989, S. 379.

<sup>2</sup> Ebd., S. 379f.

nenden Subjekts zurückzuführen ist. Insofern das Subjekt nicht durch direkte Kenntnis die Gesamtheit der Fälle erfaßt, muß es die Wirklichkeit mit Hilfe von Universalbegriffen abstrakt transzendieren und diese mit einer begrenzten Zahl beobachtbarer Fälle konfrontieren.

Ist das erkennende Subjekt unser Ausgangspunkt, entdecken wir, daß sich das Gegenteil dessen ergibt, was Popper sagt. Aus der Sicht des erkennenden Subjekts transzendiert die unbegrenzte Wirklichkeit in der Tat die begrenzte Wirklichkeit der beobachtbaren Fälle, die das Subjekt unmittelbar wahrnehmen kann. Die Wirklichkeit transzendiert die Erfahrung des Subjekts und die Empirie des Beobachters. Das Subjekt will und muß aber – auch als Beobachter – die Gesamtheit der Wirklichkeit erfassen. Das ist ihm nur möglich, indem es auf Universalbegriffe zurückgreift. Diese transzendieren die Erfahrung als das Gesamt der beobachtbaren Fälle, weil zuvor die Wirklichkeit selbst die Erfahrung transzendiert. Damit entspricht die Transzendenz der Universalbegriffe einer vorausgehenden Transzendenz der Wirklichkeit selbst; die in den Universalbegriffen erfaßte Transzendenz der Erfahrung weist hin auf die Transzendenz der Wirklichkeit gegenüber der Erfahrung. Also transzendiert die Wirklichkeit die Erfahrung, und die Universalbegriffe sind Werkzeuge, sich der transzendentalen Wirklichkeit zu nähern.

Die transzendente Wirklichkeit ist stets die Gesamtheit aller Fälle, und nur eine begrenzte Anzahl davon macht die Erfahrung aus. Die Grenzen des erkennenden Subjekts zwingen also dazu, auf Universalbegriffe zurückzugreifen. Sie zwingen aber allein deshalb dazu, weil das begrenzte, erkennende Subjekt weiß, daß eine transzendente Totalität existiert, und weil es diese zu erkennen sucht. Im Streben nach solcher Erkenntnis schafft also das Subjekt die Universalbegriffe.

Wäre das erkennende Subjekt nicht auf die Partikularität seiner Erfahrung begrenzt, würde es auch nicht auf Universalbegriffe zurückgreifen. Diese sind also Krücken für das erkennende Subjekt, sobald es nach dem Ganzen strebt, sich aber zugleich als eine Existenz erfährt, die auf eine partikular endliche Anzahl beobachtbarer Fälle reduziert bleibt. In der Terminologie von Marx müßten wir sagen: Wenn Essenz und Erscheinung zusammenfielen, wäre die Wissenschaft überflüssig. Wenn also die Totalität der Fakten mit der beobachtbaren Erfahrung identisch wäre, würde die Wirklichkeit die beobachtbaren Tatsachen nicht transzendieren; dann bräuchte man auch keine Universalbegriffe, um sie zu erfassen. Die menschliche Vernunft wäre eine intuitive Vernunft.

Die Schlußfolgerungen aus dem Zitat Poppers haben uns bereits recht weit vorangebracht. Trotzdem wollen wir noch einen anderen Autor – den peruanischen Philosophen Francisco Miró Quesada – zu Rate ziehen, der ähnliche Schlüsse zieht.

Es gibt jedoch ein Faktum, das einen Zugang zum Verständnis jener Mechanismen eröffnet, die zur Ideologisierung von Theorien führen: *die Wirklichkeit ist weit umfassender als die Theorie ...*

Es genügt, dafür aufmerksam zu werden, daß die Wirklichkeit nicht im Denken aufgeht, weil das erkennende Subjekt Grenzen der Erkenntnis unterworfen ist. Das Subjekt verfügt nur über eine begrenzte Menge an Mitteln, um sein Wissen auszuarbeiten und zu begründen, während die Wirklichkeit aus unermeßlichen Dimensionen besteht.<sup>3</sup>

Miró behandelt die Wirklichkeit als Gesamtheit von Fakten und behauptet, daß diese das theoretische Denken transzendiert. Aber auch er verschweigt den in dieser Behauptung enthaltenen Zirkelschluß. Weil die Wirklichkeit die beobachtbaren Fakten, die Erfahrung und die Empirie transzendiert, sucht das theoretische Denken die Wirklichkeit mit Hilfe von Theorien zu erfassen. Weil die Theorien notwendigerweise die Wirklichkeit nur unsicher erfassen – sichere Theorien setzen das Wissen um alle Faktoren voraus –, transzendieren sie die Erfahrung und werden ihrerseits von der Wirklichkeit transzendiert. Also ist die von Popper erwähnte Transzendenz von einer anderen umgeben: Es ist die Wirklichkeit selbst, welche die Universalbegriffe transzendiert, die ihrerseits die Erfahrung transzendieren. In letzter Instanz ist es also die Wirklichkeit, welche transzendiert, und nicht das Denken. Unter der Voraussetzung jedoch, daß sich diese Transzendenz einstellt, sobald das erkennende Subjekt die Totalität zu erkennen trachtet, ohne ihrer unmittelbar gewiß sein zu können, handelt es sich dabei um ein subjektives Faktum. Das objektive Faktum von «allgemeinen, universalen Gesetzen», welche die Erfahrung transzendieren, reflektiert nur die Begrenzung des erkennenden Subjekts und existiert nicht unabhängig von ihm. Das begrenzt erkennende Subjekt konstituiert in seinem Streben nach Erkenntnis der Totalität das Faktum, daß die Realität die Erfahrung und ebenso die Theorie transzendiert. Trotz seiner objektiven Gewißheit bleibt das Faktum ein Produkt menschlicher Subjektivität.

Im Hinblick auf den Charakter des theoretischen Denkens zieht Miró folgende Schlußfolgerung:

Aufgrund des *Faktums* daß die Wirklichkeit umfassender ist als die Theorie, kann eine wissenschaftliche Theorie niemals als etwas Abgeschlossenes, sondern muß als Menge von Hypothesen verstanden werden.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Francisco Miró Quesada, *Conocimiento científico, dialéctica e ideología*. In: Guillermo Hoyos (Hrsg.), *Epistemología y política*. Bogotá 1980, S. 95 (eigene Übersetzung).

<sup>4</sup> Ebd.

Miró kommt also zu dem gleichen Schluß wie Popper, daß es sich bei den wissenschaftlichen Theorien um theoretische Behauptungen über Fakten handelt. Miró legt dar, daß jede theoretische Behauptung über Fakten hypothetisch ist, daß diese Behauptung jedoch ihren Grund hat in «dem *Faktum*, daß die Wirklichkeit umfassender ist als die Theorie». Damit wird aber wiederum nur eine theoretische Behauptung über Fakten aufgestellt und folglich eine Theorie gebildet, der man unterstellt, daß sie wissenschaftlich ist. Also muß auch diese Behauptung hypothetisch sein. Ist die soeben dargestellte Behauptung aber hypothetisch, dann gilt das auch für die Schlußfolgerung, daß alle wissenschaftlichen Theorien hypothetisch sind. Wenn jedoch die Behauptung des hypothetischen Charakters aller wissenschaftlichen Theorien ihrerseits hypothetisch ist, dann stellt sich die erwähnte Behauptung als vollkommen wertlos heraus. Sie hat nur dann einen Sinn, wenn die theoretische Behauptung, daß die Wirklichkeit die Theorie transzendiert, nicht hypothetisch ist. Damit wird jedoch die von beiden Denkern geteilte Schlußfolgerung, daß alle Theorien hypothetisch sind, schlicht falsch.

Miró endet im «Paradox des Lügners». Es gäbe vielleicht einen rein sophistischen Notausgang. Dann müßte man darauf bestehen, daß die Behauptung, die Wirklichkeit transzendiere die Theorie, keine theoretische Behauptung sei, während andere Behauptungen über Fakten als theoretisch zu charakterisieren seien. Das aber hätte zur Folge, darlegen zu müssen, um welche Art von Behauptungen es sich jeweils handelt. Weil es hier um Tatsachenbehauptungen geht, kann es sich nicht um methodologische Aussagen handeln, denn die Methodologie kann keine Behauptungen über empirische Fakten aufstellen. Wenn es sich dagegen um Tatsachenbehauptungen handelt, aus denen man die methodologische Schlußfolgerung zieht, daß alle Theorien hypothetisch sind, dann würde sich die Methodologie aus der empirischen Wissenschaft ergeben und könnte nicht ihr Programm sein.

Miró argumentiert in Wirklichkeit mit einem allgemeinen, empirischen Unmöglichkeitssprinzip: «Das Subjekt verfügt nur über eine begrenzte Menge an Mitteln, um sein Wissen auszuarbeiten und zu begründen, während die Wirklichkeit aus unermeßlichen Dimensionen besteht.» Es handelt sich um das Unmöglichkeitssprinzip, wonach vollkommenes Wissen unmöglich ist. Aus diesem Unmöglichkeitssprinzip aber schließt Miró analytisch, daß alles empirische Wissen hypothetisch sein muß. Diesen Schluß aber kann man daraus nicht ziehen, denn das Unmöglichkeitssprinzip ist seiner Form nach ein apodiktisches, empirisches Wissen. Damit der Schluß von Miró bestehen kann, müßte ja auch dieses Unmöglichkeitssprinzip selbst hypothetisch sein. Besteht er darauf, verfällt er dem Paradox des Lügners.

Miró gelangt in eine verfahrenere Situation; Fakten verwickeln sich in Fakten. Einen Ausweg aus dem Paradox fände er nur, wenn er seine Methodologie neu formulierte. Popper rettet sich aus diesem Dilemma mit Hilfe einer rein dogmatischen Lösung; er führt aus der Luft gegriffene «Vorschläge» ein, aus denen er seine Methodologie ohne theoretische Begründung zusammensetzt.<sup>5</sup> Miró dagegen schlägt keinen solch simplifizierenden, dogmatischen Weg ein, sondern reflektiert die Fundamente der Methodologie; er gerät dabei aber schließlich auch in eine Sackgasse.

Kehren wir also zu der These zurück, daß man zwei Arten von Fakten unterscheiden muß: grundlegende Fakten (oder Meta-Fakten), deren Behauptung nicht falsifizierbar ist, und Fakten, deren Behauptung falsifizierbar und deshalb hypothetisch ist. Die grundlegenden Fakten werden in den Prinzipien der Unmöglichkeit behauptet. Sie konstituieren den Variationsrahmen der hypothetisch behaupteten Fakten. Als Prinzipien der Unmöglichkeit aber bestimmen die grundlegenden Fakten die Basis, von der aus die allgemeinen Gesetze der empirischen Wissenschaften abgeleitet werden. Diese allgemeinen Gesetze folgen analytisch also aus den Prinzipien der Unmöglichkeit. Nur die Gesetze, die nicht analytisch aus Prinzipien der Unmöglichkeit folgen, sind hypothetisch.

Aus dieser These aber ergeben sich zwei Arten grundlegender Fakten. Als erste und entscheidende Grundlage gilt das Faktum, daß die Wirklichkeit die Erfahrung transzendiert; deshalb können wir einen Zugang zur Wirklichkeit nur finden, wenn wir sie mit Hilfe der Universalbegriffe in Empirie umwandeln. So bildet sich das erkennende Subjekt der empirischen Wissenschaften und zugleich dessen Objekt, die Empirie.

Die Universalbegriffe selber sind nicht mit der Erkenntnis gleichzusetzen, sondern stellen Instrumente der Erkenntnis dar.<sup>6</sup> Einerseits gelangen

<sup>5</sup> An die Stelle einer Argumentation setzt Popper die Denunziation dessen, der eine Begründung solcher Vorschläge verlangt. Er denunziert ihn als «Essentialisten» und als «Historizisten». Offensichtlich erkennt Popper, daß er in die Sackgasse gerät, in die Miró gekommen ist, sobald er seine «Vorschläge» argumentativ belegen muß. In diesem Fall kann er seine Methodologie nicht mehr aufrechterhalten. Um den offensichtlichen Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und seiner Methodologie zu vermeiden, entschließt sich Popper zum «Wehe der Wirklichkeit» und führt einfach seine Methodologie als dogmatische «Vorschläge» ein.

<sup>6</sup> Bei dem Wiener Biologen Rupert Riedl ist es umgekehrt. Er behauptet: «Schon unser Auge zum Beispiel bildet die Gesetze der Optik nach.» Rupert Riedl, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*. Parey, Berlin/Hamburg, 1981, S. 12. «Man denke nur, mit welcher Genauigkeit die Form des Delphins die Gesetze der Hydrodynamik, die Knochenbälkchen die Gesetze der Spannkraft und die Zellmembranen die Gesetze der Osmose abbilden.» (S. 26) «... daß alle Kreatur den Gesetzen ihrer Welt entspricht» (S. 39). «Wir erinnern uns,

wir erst zur empirischen Erkenntnis, wenn wir von den Universalbegriffen aus allgemeine Theorien oder Universalgesetze formulieren. Andererseits finden wir zu solch allgemeinen Theorien erst, wenn wir Prinzipien der Unmöglichkeit menschlichen Handelns – und nicht nur der Erkenntnis – formuliert haben. Allgemeine Theorien setzen voraus, daß der Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit als Objekt der Erkenntnis in den Blick genommen wird. Aus den Prinzipien, welche die Unmöglichkeiten des menschlichen Handelns definieren, leiten wir mit Hilfe der Universalbegriffe die allgemeinen Theorien ab, die das andere grundlegende Faktum ausmachen. Wenn das menschliche Handeln zum Beispiel darauf abzielt, Maschinen zu bauen, steckt das Prinzip der Unmöglichkeit, ein Perpetuum mobile zu konstruieren, den Raum des Möglichen ab, aus dem wir analytisch das Energieerhaltungsgesetz als allgemeine Theorie deduzieren. Aus dieser Theorie lassen sich wiederum andere allgemeine Theorien herleiten, sobald weitere empirische Elemente in den Gedankengang einbezogen werden.

Schon in diesem Zusammenhang wird uns klar, daß das Subjekt nicht einmal zur Erkenntnis fähig wäre, würden wir es auf das rein erkennende Subjekt reduzieren. Ein rein erkennendes Subjekt hat überhaupt keinen Zugang zur empirischen Wirklichkeit; denn die empirische Wirklichkeit kann ausschließlich dadurch zum Erkenntnisgegenstand der Erfahrungswissenschaften werden, daß das Subjekt mit bestimmten Zwecken auf die Wirklichkeit einwirkt. Aufgrund seines Handelns entdeckt der Mensch die Prinzipien der Unmöglichkeit und, daraus abgelei-

mit welch scheinbarer Selbstverständlichkeit Knochenbalken die Gesetze der mechanischen Bewegung, das Auge der Wirbeltiere die Gesetze der Optik dieser Welt extrahiert.» (S. 41) Welche Naturgesetze bildet die Natur denn nach? Die des 17. oder die des 18. Jahrhunderts, oder gar die, von denen wir erst im 21. Jahrhundert wissen werden? Bildet sich der Weltraum, indem er die Newtonsche Physik abbildet oder die Relativitätstheorie oder irgendeine zukünftige naturwissenschaftliche Theorie, die wir überhaupt noch nicht kennen? Bildet die Natur die Naturgesetze ab, so muß es ein absolutes, nicht veränderbares Wissen von Naturgesetzen geben, das für alle Zeiten gilt. Aber Riedl sagt uns auch: «Leben ist »hypothetischer Realist.«» Rupert Riedl, *Evolution und Erkenntnis*. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit. Piper, München-Zürich 1987, S. 133. Ist das so, wie kann das Auge denn »hypothetische Gesetze« abbilden? Tatsächlich bilden die optischen Gesetze das Auge nach, nicht das Auge die optischen Gesetze. Nur deshalb können die optischen Gesetze falsch sein, selbst wenn sie nicht »falsifizierbar« im Popperschen Sinne sind. Bildete das Auge die optischen Gesetze nach, so könnten diese nicht falsch sein. Bilden aber die optischen Gesetze das Auge ab, so ist das Auge unerkennbar. Wir können uns dann immer nur ein unvollkommenes Bild vom Auge machen. Das wirkliche Auge aber, das wir mit Hilfe von optischen Gesetzen abbilden, ist ein unerkennbares »Ding an sich«, und unsere Erkenntnis davon ist subjektiv und anthropozentrisch.

tet, die allgemeinen Theorien. Ohne auf die Wirklichkeit einzuwirken, erkennt der Mensch keine einzige Unmöglichkeit, und ohne diese Erkenntnis kann er keine Theorien entwickeln.

Wenn das Objekt der empirischen Erkenntnis vom handelnden Subjekt bestimmt wird, müssen wir also auch akzeptieren, daß das handelnde Subjekt das erkennende Subjekt transzendiert und daß nur ein handelndes Subjekt zugleich ein erkennendes Subjekt sein kann. Ebenso wie die Wirklichkeit die Erfahrung transzendiert, transzendiert das auf die Wirklichkeit einwirkende Subjekt das erkennende Subjekt. Letztendlich ist das erkennende Subjekt der Name für die Reflexionsfähigkeit des handelnden Subjekts, das seine Handlungsfähigkeit mit Hilfe der Universalbegriffe reflektiert.

Das mit Reflexionsfähigkeit ausgestattete handelnde Subjekt, das zwar die Gesamtheit der Wirklichkeit anvisiert, aber unmöglich insgesamt erfassen kann, ist das Subjekt, das mit Hilfe der Technologie auf die Außenwelt des Menschen einwirkt. Daher gilt jede empirische Erkenntnis in letzter Instanz als technologische Erkenntnis; die Umsetzbarkeit in Technologie wird zum Wahrheitskriterium jeder empirischen Erkenntnis. Obwohl sowohl die reine als auch die angewandte Wissenschaft technologisch ausgerichtet sind, hat es dennoch einen Sinn, zwischen beiden zu unterscheiden. Die reine Wissenschaft trachtet nach allgemeinen Theorien und bezieht sich deshalb auf die Gesamtheit aller *möglichen Zwecke*, während sich die angewandte Wissenschaft auf spezifische Theorien, also auf *spezifische Zwecke* bezieht. Die Theorie der Energieerhaltung bezieht sich auf alle möglichen Zwecke und behauptet, daß keine der verwendeten Maschinen ein Perpetuum mobile sein kann; diese Behauptung gilt unabhängig von spezifischen Zwecken. Die angewandte Wissenschaft hingegen trachtet danach, spezifische Maschinen zu entwickeln, aber bewegt sich stets innerhalb des allgemeinen Rahmens, der für alle Maschinen gilt. Die Aussage, daß die reinen empirischen Wissenschaften sich auf die Gesamtheit aller möglichen Zwecke beziehen, enthält in sich zugleich die Behauptung, daß ihre allgemeinen Gesetze nicht falsifizierbar und deshalb nicht hypothetischer Natur sind, obwohl sie falsch sein können.

Wenn wir die empirischen Wissenschaften, die auf die Außenwelt des Menschen gerichtet sind, Naturwissenschaften nennen, können wir den bisherigen Gedankengang folgendermaßen zusammenfassen: Das Subjekt der Naturwissenschaften ist ein mit Reflexionsfähigkeit ausgestattetes handelndes Subjekt, das ungeachtet aller Faktibilität durch sein Handeln auf die Außenwelt des Menschen einwirken will und in diesem Sinn nach der Gesamtheit strebt. Sobald das handelnde Subjekt bei seinem Vorgehen auf Unmöglichkeiten stößt, formuliert es die Prinzipien der Un-

möglichkeit und reflektiert auf ihrer Grundlage über den Bereich aller technologisch realisierbaren Ziele. Es verwandelt die Wirklichkeit in die Empirie des handelnden Subjekts und antizipiert folglich die Totalität mit Hilfe von Universalbegriffen und von unendlichen technologischen Progressen. Kurz: insofern die Wirklichkeit die Erfahrung transzendiert, transzendiert das handelnde Subjekt das erkennende Subjekt und macht die Wirklichkeit zu seiner Empirie.

## **2. Praktisches Subjekt und lebendiges Subjekt: Präferenzen und lebensnotwendige Bedürfnisse**

Geht man vom handelnden Subjekt aus, scheint es, als seien die technologisch möglichen Ziele beliebig auswählbar. Auf der Basis der Prinzipien der Unmöglichkeit kann der Mensch vermeintlich aus der Gesamtheit aller technologisch möglichen Ziele diejenigen auswählen, die ihm am meisten zusagen. Die angebliche Neutralität der empirischen Wissenschaften basiert darauf, den Menschen reduziert als handelndes Subjekt zu betrachten, das sich mit einer Unmenge technisch möglicher Ziele konfrontiert sieht.

Sobald jedoch das Faktum «erkennendes Subjekt als Reflexionsinstanz des handelnden Subjektes» definiert ist, treffen wir auf eine neue Dimension sowohl der Wirklichkeit als auch des ihr gegenüberstehenden Subjekts: Wir haben uns mit der Dimension des Subjekts der politischen Praxis zu befassen. Die Auswahl realisierbarer Ziele hängt von materiellen Bedingungen ab, von der Knappheit der zur Verfügung stehenden Mittel. Die Anzahl technologisch möglicher Ziele ist also aus politisch-praktischen Gründen nicht unbegrenzt; nur eine Untermenge dieser Ziele kann verwirklicht werden.

Ebenso wie wir die Gesamtmenge aller möglichen Handlungsziele aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis über das Universum gewinnen, in das der Mensch gestellt ist, können wir die Realisierbarkeit von Zielen nur definieren, wenn wir das ökonomische Universum zur Kenntnis nehmen, das uns dazu zwingt, die möglichen Ziele in das Sozialprodukt der Wirtschaft zu integrieren. Alle möglichen Ziele haben also materielle Bedingungen ihrer Realisierbarkeit zur Voraussetzung; das Sozialprodukt ist das Universum, in dem um die materiellen Bedingungen realisierbarer Ziele gestritten wird. Unabhängig vom menschlichen Willen und von subjektiven Fähigkeiten zur Realisierung zwingen die materiellen Möglichkeitsbedingungen, die insgesamt das Sozialprodukt ausmachen, zu einer Auswahl der wirklich angestrebten und realisierten Zwecke. Tech-



nisch mögliche Projekte werden wirtschaftlich möglich, wenn man ihnen innerhalb des Sozialprodukts als dem ökonomischen Universum Platz einräumt und sie dadurch materiell möglich macht.

Der Umfang materiell möglicher Projekte ist also begrenzter als der Umfang technisch möglicher Projekte. Ein Projekt kann nicht verwirklicht werden, wenn es materiell nicht möglich ist. Der Wille zur Realisierung kann die materiellen Bedingungen der Möglichkeit niemals ersetzen. Wo ein Wille, ist noch längst kein Weg zur Realisierung. Erst wenn es dem Willen gelingt, die materiellen Bedingungen zur Erreichung von Zielen zu mobilisieren, finden wir einen Weg. Das absolute Maximum der materiellen Mittel ist die Größe des Sozialprodukts. Was nicht zur Verfügung steht, kann man auch nicht einsetzen. Zwecke, zu deren Realisierung ausreichende materielle Mittel nicht vorhanden sind, können nicht verwirklicht werden.

Wieder einmal zeigt sich die Wirklichkeit als transzendente Größe. Jetzt transzendiert sie die Empirie der Naturwissenschaften und die Gesamtheit der technisch möglichen Ziele und unterwirft sie dem ökonomischen Universum des Sozialprodukts. Aber das ökonomische Universum des Sozialprodukts ist keine statische Größe, es hat vielmehr seine eigene Dynamik. Indem der Mensch bei seiner Arbeit mögliche neue Technologien verwendet und die Arbeitsproduktivität steigert, kann der Bereich möglicher Projekte ausgeweitet werden. Aber keine Technologie kann die Knappheit der Mittel selbst aufheben, so daß auch die Steigerung des Sozialprodukts immer wieder dazu zwingt, die Auswahl der Ziele von den materiellen Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängig zu machen. Unter der Voraussetzung, daß man über eine unbegrenzte Menge von Mitteln verfügt, könnte man sich zwar ausmalen, die Größe des Sozialprodukts willentlich festzulegen, aber schon eine solche Voraussetzung widerspricht den Prinzipien der Unmöglichkeit der empirischen Wissenschaften.

Vom technologischen Standpunkt aus betrachtet mag es so scheinen, als seien alle technisch realisierbaren Ziele beliebig wählbar. Im Rahmen des Sozialprodukts aber können nur quantifizierbare Ziele ausgewählt werden. Die empirische Wissenschaft nennt scheinbar kein Kriterium, das über die Auswahl der Ziele zu bestimmen hätte, mit der einzigen Ausnahme, daß über alle realisierbaren Ziele im Rahmen des Sozialprodukts, d.h. unter Berücksichtigung quantitativer Mittelknappheit, zu entscheiden ist.

Das praktische Subjekt ist nur als *lebendiges Subjekt* handlungsfähig. Es muß leben können, um sich Ziele setzen und sein Handeln daran orientieren zu können. Niemand lebt automatisch oder nur von der Luft. Leben können ist ein Projekt, das materiellen Bedingungen der Möglichkeit unterliegt, also scheitert, wenn es über keine Ermöglichungsbedin-

gungen verfügt. Aber das Leben ist kein spezifisches Projekt, das auf ganz bestimmte Ziele hin entworfen wird. Das Lebensprojekt realisiert sich vielmehr in vielen, auf spezifische Ziele hin orientierten Projekten. Durch diese spezifischen Ziele und ihre Verwirklichung werden die materiellen Bedingungen der Möglichkeit des Lebensprojektes geschaffen.

Also wird in der Entscheidung über die spezifischen Ziele auch über die Konkretisierung des Lebensprojektes der Subjekte entschieden. Für eine solche Entscheidung kann der rein formale Gesichtspunkt einer Zweck-Mittel-Beziehung nicht ausreichen. Jede Zweck-Mittel-Beziehung gewinnt ihr Gewicht vielmehr dadurch, daß sie das Lebensprojekt realisierbar macht. Das heißt: Das Lebensprojekt umfaßt diese Beziehung und transzendiert sie. Wertneutralität mag es geben, wenn man die Ebene der Zweck-Mittel-Beziehung für sich allein betrachtet; aber wenn man diese Beziehung dem Projekt des Lebens zuordnet, ist Wertneutralität völlig unmöglich. Das Leben des Subjekts hat über die Auswahl der Zwecke zu bestimmen, weil allein ein lebendiges Subjekt Ziele entwerfen und verwirklichen kann. Folglich sind nicht alle technisch vorstellbaren und in der Zweck-Mittel-Beziehung kalkulierten, also materiell realisierbaren Ziele als faktibel zu betrachten. Als faktibel kann nur jene Untermenge von Zielen gelten, die auf irgendeine Weise dem Projekt des Lebens dienen. Das heißt: Ziele, die mit dem Lebensunterhalt des Subjekts nicht vereinbar sind, müssen als nicht-faktibel ausgeschlossen werden. Wer sich dennoch für sie entscheidet, setzt dem eigenen Leben ein Ende, so daß schließlich keine weiteren Ziele verwirklicht werden können. Zweifellos gibt es die Möglichkeit, Ziele zu verfolgen, die mit dem Lebensunterhalt nicht vereinbar sind; aber ein solches Projekt impliziert die Entscheidung zum Selbstmord, zur Beendigung des Lebensprojektes, das alle spezifischen Ziele erst möglich macht.

Entscheidet man sich jedoch dafür, alle Ziele am Projekt des Lebens auszurichten, wird damit zugleich eine Entscheidung gegen den Selbstmord gefällt. Durch den Ausschluß des Selbstmordes innerhalb des Lebensprojektes öffnet sich ein Raum von Zielen, über deren Faktibilität das Lebensprojekt entscheidet. Durch seine Grundentscheidung, Leben und ein Lebensprojekt verwirklichen zu wollen, das sich in spezifischen Zielen konkretisiert, unterwirft das Subjekt alle Ziele einer Lebensrationalität, die keine billige Wertneutralität gestattet. Handlungsziele sind also nicht neutral, sondern werden zu Lebens-Mitteln für das Subjekt, durch die es sein Lebensprojekt zu realisieren sucht.

Darüber hinaus gehört das lebendige Subjekt, das wir zugleich als handelndes und politisch-praktisches Subjekt bezeichnen müssen, selbst zu jener Natur, auf die es in der Verfolgung seiner Ziele einwirkt. Als Naturwesen verändert das Subjekt die Natur, sobald es in ihr Ziele zu

verwirklichen sucht, und es verändert sich selbst, wenn es seine Ziele und die entsprechenden Mittel in das Lebensprojekt integriert. Das Verständnis des Subjektes als Naturwesen verpflichtet uns dazu, eine Rangfolge der Ziele festzulegen. Ziele sind nicht beliebig kombinierbar, wenn das Lebensprojekt zustande kommen soll; sie müssen sich vielmehr den natürlichen Bedingungen jedes Lebensprojektes anpassen. Dadurch geraten die Bedürfnisse des Subjekts in den Blick, die befriedigt werden müssen. Daran hat sich die Auswahl der Ziele zu orientieren, damit das gesamte Handeln den Rahmen des Lebensprojektes wirklich respektiert.

Um zu leben, muß der Mensch eben *leben können*. Die Auswahl der Ziele ist unbedingt dem Kriterium der Bedürfnisbefriedigung zu unterwerfen, weil das die Natur des Menschen selbst verlangt. Welche Gestalt das Lebensprojekt auch immer annehmen mag – es bleibt unrealisierbar, wenn Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. nicht sichergestellt sind. Diese Grundbedürfnisse können in denkbar unterschiedlichsten Variationen berücksichtigt werden, aber man kann sie nicht übergehen. Folglich verlangt jede Art von Lebensprojekt, die zu realisierenden Ziele entsprechend zu ordnen; sie sind nicht beliebig kombinierbar. Wie also das lebendige Subjekt das praktische Subjekt transzendiert, so transzendieren die Grundbedürfnisse die Auswahl der Ziele. Die Rückbindung an die Grundbedürfnisse entscheidet darüber, welche Ziele faktibel sind und welche nicht.

Nicht die freie Auswahl macht die Freiheit des Subjektes aus; das Subjekt kann nur frei sein, wenn es seine Grundbedürfnisse gesichert weiß. Daß diese auch nach Vorliebe und Geschmack befriedigt werden können, gehört zwar zur Freiheit, aber eben in einem nachgeordneten und abgeleiteten Sinn. Die Grundbedürfnisse, nicht Präferenzen oder Geschmacksfragen, entscheiden über die Zielsetzung. Genaugenommen stellen bloß die Grundbedürfnisse das in letzter Instanz ausschlaggebende Kriterium dar.

Aus diesem Grunde ist das Angebot zur *Befriedigung von Präferenzen* nur der Deckmantel, mit Hilfe dessen man die Weigerung verschleiert, die Grundbedürfnisse zu sichern. Damit wird zugleich unsichtbar gemacht, daß man den Menschen darauf reduziert, ein praktisches Subjekt mit angeblich wertneutral zu beurteilenden Zielen zu sein. Die gesamte neoklassische und neoliberale Wirtschaftstheorie weigert sich, die Auswahl von Zielen an das Lebensprojekt zurückzubinden, verstümmelt zugleich das Subjekt und leugnet damit letztendlich die Legitimität jeder Art von Lebensprojekt. Gewiß läßt sich über Präferenzen oder Geschmacksfragen nicht theoretisch urteilen. Wohl aber läßt sich theoretisch feststellen, daß man über Geschmacksfragen erst streiten kann, wenn deren Grundlage gesichert ist. Diese Voraussetzung aber ist keine Geschmacksfrage.

*Das Leben wird möglich, wenn die Grundbedürfnisse befriedigt sind; das Leben wird angenehm, wenn man sich Wünsche erfüllen kann. Um sich das Leben angenehm machen zu können, muß es zunächst einmal ermöglicht werden. Nur, wenn die Realisierung von Wünschen auf der Grundlage der Bedürfnisbefriedigung aufbaut, kann jeder Mensch sein Lebensprojekt nach eigenen Wünschen gestalten.*

Menschliche Grundbedürfnisse ernstzunehmen oder zugunsten von Präferenzen zu mißachten – das macht heute den Unterschied zwischen Sozialismus und Kapitalismus aus. Um diesen Unterschied wahrzunehmen, müssen wir noch einmal zur Theorie des Marktes und des Planes zurückkehren.

Im bisherigen Gedankengang, in dem wir darstellten, daß das lebendige Subjekt das praktische Subjekt transzendiert, haben wir die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Subjekten nicht beachtet. Die bisher entwickelten Thesen könnten wir unterschiedslos sowohl für isolierte Subjekte wie Robinson Crusoe als auch für Subjekte in Gemeinschaft gelten lassen. Aber das menschliche Subjekt existiert immer in Gemeinschaft. Deshalb haben Ziele und Lebensprojekte stets mit gesellschaftlichen Beziehungen in bestimmten Gesellschaften zu tun. Jedes Produkt des menschlichen Produktionsprozesses wird von einer Gesamtheit von Menschen in gesellschaftlicher Arbeitsteilung hergestellt und ist nur als solches vorstellbar. Der Mensch existiert nicht als isoliertes Subjekt, sondern in einem Beziehungsgefüge von menschlichen Subjekten, die miteinander die Gesellschaft bilden.

Die Lebensprojekte aller einzelnen zur Bedingung für die Auswahl von Zielen zu machen, das ist ein gesellschaftlicher Prozeß. Durch den Prozeß, in dem alle einzelnen sich in die gesellschaftliche Arbeitsteilung integrieren und über Einkommen verfügen, entscheidet sich, wie weit sich ihre Bedürfnisse befriedigen und ihre Lebensprojekte realisieren lassen. Insofern das *Sozialprodukt*, das die materiellen Lebensbedingungen aller und jedes einzelnen enthält, durch diesen gesellschaftlichen Prozeß hergestellt wird, besteht aber auch die Möglichkeit, daß sich einige wenige oder eine größere gesellschaftliche Gruppe die Produktionsmittel aneignen und folglich die anderen zum bloßen Überleben, zur Verelendung oder gar zum Tode verurteilen. Wenn man voraussetzt, daß die Verfügung über die materiellen Lebensbedingungen letztlich über jedes einzelne Lebensprojekt entscheidet, dann bestimmt die Eingliederung in die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Einkommensverteilung darüber, ob und wie die einzelnen leben können. Die Möglichkeit von *Ausbeutung* und *Herrschaft* wird sichtbar. Die Aneignung und Akkumulation der materiellen Lebensmittel bei den einen führt zur Zerstörung von Lebensmöglichkeiten bei den anderen; denn es handelt sich da nicht um

Reichtümer, die angeeignet bzw. weggenommen werden, sondern um Mittel zum Leben – um Lebensmittel im buchstäblichen Sinn des Wortes. Herrschaft ermöglicht Ausbeutung, und diese macht die materielle Seite der Herrschaft aus. Ohne die Zuteilung der materiellen Lebensbedingungen zu kontrollieren, kann sich keine Herrschaft halten.

Wir leiten also die Begriffe von Herrschaft und Ausbeutung aus dem Begriff der Grundbedürfnisse ab. Tatsächlich kann man Herrschaft und Ausbeutung nur verstehen, wenn man von den Grundbedürfnissen der Menschen und nicht nur von ihren Präferenzen ausgeht. Herrschaft impliziert, Lebensmöglichkeiten durch Ausbeutung einschränken oder gar nehmen zu können. Im Zusammenhang der Grundbedürfnisse führt Ausbeutung zum Tod. Wer dagegen nur Präferenzen im Blick hat, wird die Einkommensunterschiede nur als Problem eines mehr oder weniger angenehmen Lebens, als eine Frage von größeren oder kleineren Wünschen betrachten. Herrschaft, Ausbeutung und Aneignung des Mehrwerts als Folge der Ausbeutung existieren für denjenigen nicht, der nur von Präferenzen ausgeht; überall handelt es sich für ihn nur um ein simples Mehr oder Weniger. Wer aber von den Grundbedürfnissen ausgeht, wird entdecken, daß die Frage von Leben und Tod im Spiel ist, wenn über gesellschaftliche Arbeits- und Einkommensverteilung entschieden wird.

Wir erkennen also, wie mit dem Präferenzbegriff manipuliert wird, um das Grundproblem des Lebens zum Verschwinden zu bringen. Sieht man sich nur in ein simples Spiel von Präferenzen verwickelt, kann die Forderung nach Veränderungen bloß als Folge von Neidgefühlen interpretiert werden. Sieht man hingegen die Grundbedürfnisse auf dem Spiel stehen, erkennt man, daß in der Forderung nach Veränderungen die Möglichkeit, überhaupt leben zu können, eingeklagt und als Legitimitätsbasis für alle weiteren Legitimitäten beansprucht wird.

### **3. Marktautomatismus und ökonomische Planung**

Die Forderung nach Bedürfnisbefriedigung stellt daher die kapitalistischen Produktionsverhältnisse in Frage. Ginge es einzig und allein um Präferenzen und Geschmacksfragen, müßte man nichts problematisieren. Da aber der Mensch als Naturwesen sein Lebensprojekt nur auf der Grundlage der Befriedigung seiner Bedürfnisse verwirklichen kann, wird es zur unausweichlichen Pflicht, alle Produktionsverhältnisse, die ein solches Projekt unmöglich machen, in Frage zu stellen. Dafür braucht man nicht zu wissen, auf welche Weise der Mensch glücklich werden kann; man braucht nur zu wissen, daß er nicht glücklich sein kann, ohne irgendein Lebensprojekt zu verwirklichen, und daß Lebensprojekte un-

möglich gemacht werden, wenn man über die Auswahl realisierbarer Ziele nicht unter dem Kriterium der Bedürfnisbefriedigung entscheidet. Aber man weiß sehr genau, daß die Unterwerfung der Zielbestimmung unter Präferenzen und Geschmacksfragen viele Menschen unglücklich macht.

Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse müssen problematisiert werden, weil ihnen die Tendenz innewohnt, wirtschaftliche Ungleichgewichte und Irrationalitäten zu provozieren. Diese Tendenz geht aus dem Marktautomatismus selbst hervor, weil der Verkauf des Produkts, die Rentabilität und die Investitionen miteinander verknüpft werden. Der Verkauf des Produkts bestimmt die Rentabilität, zu deren Gunsten wiederum die Investitionen vorgenommen werden. Die Präferenzen der Verbraucher entscheiden über den Verkauf, die Rentabilität aber wird zum Hauptkriterium der wirtschaftlichen Entscheidungen im allgemeinen, der Investitionsentscheidungen im besonderen. Die Nachfrage der Konsumenten und die Rentabilität des Angebots schaffen eine Lage, in der die Rentabilität das Angebot bestimmt und deshalb darüber entscheidet, welche Nachfrage befriedigt werden kann.

Wenn aber die Rentabilität gleichzeitig als Kriterium für Investitionsentscheidungen gilt, verwandelt sich jede Entscheidung über den Einsatz von *Arbeitskraft* in ein Nebenprodukt des Rentabilitätskriteriums selbst. Die Rentabilität entscheidet dann schließlich über die Einkommensverteilung und die Beschäftigungsstruktur, weil beide Wirtschaftsbereiche davon abhängig gemacht werden. Einkommen und Beschäftigung lassen sich nicht mehr garantieren; der *Marktautomatismus* endet in völliger Willkür, die ständig dahin tendiert, Einkommen wie Beschäftigung ungleichgewichtig und nach irrationalen Maßstäben zu verteilen.

Der Marktautomatismus wird damit konsequent zum *zerstörerischen Mechanismus*, weil er jede Sicherheit des wirtschaftlichen Subjekts auf Integration in die gesellschaftliche Arbeitsteilung durch Beschäftigung und Bedürfnisbefriedigung untergräbt. Sogar der Lebensunterhalt selbst wird ständig bedroht und zerstört. Diese grundlegenden Ungleichgewichte reproduzieren sich auf allen Ebenen der kapitalistischen Gesellschaft, besonders im Zusammenhang von Marktautomatismus und ökologischem Gleichgewicht, welches auf lange Sicht die natürliche Grundlage jeder Möglichkeit auf Bedürfnisbefriedigung darstellt. Solange das Kriterium der Rentabilität den ersten Rang einnimmt, wird das ökologische Gleichgewicht ebenso zerstört wie das ökonomisch-soziale Gleichgewicht von Einkommensverteilung und Beschäftigungsstruktur.

Diese automatische Tendenz zu Ungleichgewicht und Irrationalität in der Wirtschaft hat niemand absichtlich herbeigeführt, sie muß vielmehr als *unbeabsichtigter Effekt* der Marktstruktur selbst verstanden werden.

Alles wirtschaftliche Handeln im Rahmen des Marktautomatismus provoziert tendenziell Ungleichgewicht und Irrationalität in der Wirtschaft, denn die Sicherheit von Beschäftigungsstruktur und Einkommensverteilung sowie der natürlichen Grundlagen aller Produktion wird untergraben. Da der Marktautomatismus das kapitalistische Wirtschaftssystem bestimmt, zerstört das System tatsächlich den Menschen und die Natur. Die heutige Unterentwicklung ist das Ergebnis dieser automatischen Tendenz zur Zerstörung. Der Marktautomatismus wird also zum *Moloch*, der seine Kinder verschlingt.

Eben weil die Tendenz zur Zerstörung ein unbeabsichtigtes Produkt des Marktautomatismus ist, kann niemand unmittelbar dafür verantwortlich gemacht werden. Niemand will die *Katastrophen*, die der Markt verursacht; oder zumindest haben sie ihre Ursache nicht darin, daß irgend jemand sie absichtlich provoziert hätte. Deshalb kann man sie so darstellen, als seien sie von den «Natur»-Gesetzen des Marktes hervorgerufen worden, die der Mensch eben ertragen müsse. Der Marktautomatismus wird zur *Natur* gemacht, weil er wirklich wie die Natur vorzugehen scheint.<sup>7</sup> Er erzeugt Katastrophen, die niemand vorhergesehen noch gewollt hat und für die man niemanden direkt schuldig oder verantwortlich machen kann.

Trotzdem existiert eine Verantwortlichkeit für solche Katastrophen, und zwar bei denjenigen, die den Marktautomatismus zulassen und aufrechterhalten. Den Marktautomatismus gibt es nur, weil Menschen ihn geschaffen haben; dann unterliegt auch die Zerstörung, die er hervorruft, *menschlicher Verantwortlichkeit*. Selbst wenn man niemanden für die Katastrophen, die durch den Automatismus verursacht werden, unmit-

<sup>7</sup> Riedl will nicht mehr zwischen Tieren und erkennenden Menschen unterscheiden und erklärt uns deshalb die erkenntnistheoretische Position von «Fadenwürmern, Urinsekten, Milben» auf folgende Weise: «Und will man die erkenntnistheoretische Position solcher Art von Wissensgewinn angeben, so kann man mit Campbell die Organismen bei den 'hypothetischen Realisten' einreihen.» Riedl, *Evolution und Erkenntnis* a.a.O., S. 87. «Dieser Mechanismus schöpferischen Lernens ist von rigoröser Kontrolle, von Selektion und Falsifikation abhängig. Ganz im Sinne Poppers.» (S. 92) «Leben ist 'hypothetischer Realist'.» (S. 133) Die Evolution wird von hypothetischen Realisten gemacht. Sie befinden sich aber auch seit Jahrmilliarden innerhalb einer «Selektion des Marktes» (S. 178). Bisher dachte man, der Markt sei vor etwa 3000 Jahren entstanden. Nun erfahren wir, daß er seit Jahrmilliarden existiert, und zwar zwischen «Fadenwürmern, Urinsekten, Milben». Der Markt und die Stückwerktechnologie zusammen mit dem kritischen Rationalismus sind jetzt nicht mehr nur Geschichtsgesetz, sondern das Gesetz der Natur und des Universums. Nachdem der DIAMAT des Proletariats, wie er von der Akademie der Wissenschaften in Moskau vertreten wurde, verschwunden ist, ist ein noch dogmatischerer DIAMAT der Bourgeoisie entstanden. Jetzt erst ist der Markt wirklich zur Natur geworden. Damit ist jede menschliche Verantwortung ausgelöscht.

telbar verantwortlich machen kann, ist die Tatsache, daß Katastrophen in solchem Ausmaß überhaupt geschehen können, auf menschliche Verantwortlichkeit zurückzuführen. Möglicherweise hat niemand die katastrophalen Krisen, die aus der Ölkrise von 1973 oder dem derzeitigen Automatisierungsprozeß in der Produktion entstanden sind, gewollt oder absichtlich herbeigeführt. Aber die Vorspiegelung, daß solche Probleme durch den Marktautomatismus zu lösen seien, obwohl dieser immer wieder neue wirtschaftliche und gesellschaftliche Katastrophen provoziert, haben Menschen zu verantworten. Dafür, daß der Markt die Probleme löst, gibt es tatsächlich keinen einzigen Beweis. Gerechtfertigt werden soll nur, daß man es ablehnt, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen anders zu ordnen. In einem Satz: der Marktautomatismus verwandelt reale Probleme in wirtschaftliche und soziale Katastrophen; daß dies geschehen kann, dafür sind Menschen verantwortlich zu machen.

Die Verantwortungslosigkeit von Menschen bringt uns dazu, den Marktautomatismus und folglich den Kapitalismus selbst in Frage zu stellen. Wenn wir den Marktautomatismus als Wurzel des Problems bezeichnen, folgt daraus, daß nur eine angemessene *wirtschaftliche Planung* die Rationalität und die Tendenz zum Gleichgewicht in der Wirtschaft – im Sinne der Einkommensverteilung auf der Basis der Grundbedürfnisbefriedigung, der Vollbeschäftigung und der Naturbewahrung – sichern kann. Damit das wirtschaftliche Handeln rational bleibt, muß man planen, das heißt planerisch in den Markt eingreifen. Es geht also nicht darum, zu planen um des Planens willen, sondern darum, ein Minimum an ökonomischer Rationalität bei der *Einkommensverteilung*, bei der *Beschäftigungsstruktur* und hinsichtlich der *ökologischen Grundlagen* zu gewährleisten. Will man sicherstellen, daß die Gesellschaft autonom über Einkommensverteilung, Beschäftigung und Naturerhaltung entscheidet, weil nur unter dieser Voraussetzung die entsprechenden Entscheidungen unabhängig vom Rentabilitätskalkül getroffen werden, dann bedarf es der wirtschaftlichen Planung.

Aber die Diskussion über Wirtschaftsplanung erscheint als ein Minenfeld, weil sie in einem manichäisch polarisierten Kontext geführt werden muß, der nur die Alternative «entweder Markt oder Plan» kennt. Zweifellos hat diese polarisierte, die jeweilige Alternative ausschließende Diskussion bereits im 19. Jahrhundert begonnen. Aber wir müssen uns nicht zu ihren Sklaven machen, sondern könnten aufgrund ausreichender historischer Erfahrung über die Polarisierung hinausgehen.

Um die mögliche Überwindung des wirtschaftlichen Manichäismus zu analysieren, wollen wir uns noch einmal die Ergebnisse unserer vorangehenden Beschäftigung mit dem neoliberalen und dem sowjetischen Denken ansehen – konkret die Analyse der theoretischen Gründe für das



Entstehen des Marktes, also der theoretischen Darlegung von Warenbeziehungen. Unserem Ziel kommen wir nicht näher, wenn wir zunächst die historische Genese der Warenbeziehungen analysieren, weil die historische Analyse der Warenbeziehungen wiederum eine Analyse der theoretischen Grundlagen für die Existenz von Warenbeziehungen voraussetzt. Das heißt: Die Analyse der Entstehung von Warenbeziehungen stellt ihre theoretische Analyse auf die Probe; das gilt aber nicht umgekehrt.

Wir sind bei unserer früheren Analyse von den theoretischen Gründen für die Existenz des Marktes ausgegangen und haben schließlich die These formuliert, daß der Markt entsteht, weil es kein vollkommenes menschliches Wissen gibt, aber nicht, weil es die juristische Form des Privateigentums gibt. Theoretische Grundlage des Marktes ist also nicht das *Privateigentum*, sondern ein *Wissensproblem*. Zwar hat das Entstehen des Marktes mit dem Privateigentum zu tun, aber das Faktum des Marktes läßt sich nur aus dem Wissensproblem erklären. Würde man also das Privateigentum abschaffen, folgt daraus nicht notwendigerweise auch die Abschaffung des Marktes. Weil die gesellschaftliche Arbeitsteilung sich zu immer komplexeren Formen weiterentwickelt, bleibt ihre Koordinierung auf Marktbeziehungen verwiesen. Tatsächlich beruht das System gesellschaftlicher Arbeitsteilung auf der gegenseitigen Abhängigkeit aller seiner Komponenten. Deren Koordinierung unmittelbar zu leisten, dazu reicht kein menschliches Wissen aus. Die Begrenzung des Wissens wird deshalb durch die Warenbeziehungen ersetzt, die eine indirekte Koordinierung des Systems erlauben.

Insofern die Komplexität des Systems gesellschaftlicher Arbeitsteilung die Möglichkeiten des Wissens jedes Einzelmenschen oder jeder Institution übersteigt, gilt der Markt als das Mittel, das die Koordinierung des Systems gestattet. Die gegenseitige Abhängigkeit aller Komponenten wird mit Hilfe des Marktes institutionalisiert. Je komplexer sich der Prozeß gesellschaftlicher Arbeitsteilung entwickelt, um so weniger ist er umkehrbar; denn die Umkehrung impliziert eine Rückkehr zu früheren, weniger komplexen und deshalb auch weniger effizienten Produktionssystemen.

Zwar bestätigen auch wir, daß die juristische Form des Privateigentums eine wichtige Rolle in diesem Prozeß spielt, aber ohne Rückgriff auf das Wissensproblem kann auch das Privateigentum die Koordinierung gesellschaftlicher Arbeitsteilung nicht vollständig erklären. Darüber hinaus spielt das Geld als Ersatzmechanismus für fehlendes menschliches Wissen eine entscheidende Rolle. Das alles ist in Betracht zu ziehen, wenn die Marktbeziehungen plausibel erklärt werden sollen.

Trotzdem müssen wir nicht der Illusion Hayeks verfallen und glauben,

der Markt sei ein Mechanismus zur Erarbeitung von Information und Wissen. Der Markt ersetzt den Mangel an Wissen, übermittelt aber keine Information. Er ist keine Rechenmaschine, sondern einfach ein Mechanismus zur Übermittlung von Reaktionen. Durch den Markt werden bestimmte Aktivitäten unterbrochen, aber seine Indikatoren können nicht mitteilen, welche Aktivitäten entwickelt werden müssen. Die Marktindikatoren zeigen nicht an, wohin man gehen muß, sondern wohin man nicht gehen kann. Deshalb ist der Markt ein einfaches Reaktionssystem *ex-post*. Um als Informationssystem gelten zu können, müßte er *ex-ante* Hinweise geben. Dazu aber ist kein Markt fähig.

Aus dem gleichen Grunde kann der Markt auch keine Tendenz zum Gleichgewicht herstellen. Eine solche Tendenz setzt die Möglichkeit voraus, *ex-ante* über verlässliche Handlungshinweise zu verfügen. Modelle des Marktgleichgewichts werden deshalb unter Zuhilfenahme theoretischer Prämissen entwickelt. Man setzt stets ein perfektes Wissen als unverzichtbare Bedingung voraus, um an der Tendenz zum Gleichgewicht festhalten zu können. Wir aber ziehen daraus gerade den gegenteiligen Schluß: Weil vollkommenes Wissen unmöglich ist, ist auch ein Markt mit automatischer Tendenz zum Gleichgewicht unmöglich.

Zugleich legt sich uns damit noch ein anderer Schluß nahe: Wenn es ein vollkommenes Wissen gäbe, bräuchte man keinen Markt mehr. In diesem Falle könnten alle am Markt Beteiligten über einen vollständigen Wirtschaftsplan verfügen und im Kontext der uneingeschränkt erfaßten Interdependenz über ihr Verhalten entscheiden. Man bräuchte keine reaktiven Indikatoren mehr, die *ex-post* zur Unterbrechung von Tätigkeiten führen, weil sie nicht in das interdependente Gefüge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung passen. Selbst die Warenbeziehungen würden verschwinden. Das hat sogar Hayek nachgewiesen.

Trotzdem behauptet Hayek ganz einfach, daß die Warenbeziehungen in der Form des Marktautomatismus die einzig realistische Möglichkeit seien. Wir behaupten dagegen: Wenn wir die Tendenz zum Gleichgewicht wirklich wollen, müssen wir sie selbst durchsetzen. Durch eine simple Intensivierung der Warenbeziehungen können wir niemals dahin gelangen. Aufgrund dieses Faktums halten wir die Planung für notwendig; sie soll die Warenbeziehungen nicht ersetzen, sondern sie hat dafür zu sorgen, daß auf der Grundlage von Warenbeziehungen das Gleichgewicht tendenziell erreicht wird. Der Marktautomatismus kann dies nicht leisten. Die Planung soll durch einen ökonomischen Rahmen garantieren, daß trotz der Warenbeziehungen einerseits das Einkommen der Bedürfnisbefriedigung entsprechend umverteilt und andererseits die Vollbeschäftigungsstruktur und die Erhaltung der Natur gesichert wird. Innerhalb des auch gegen bestimmte Interessen durchgesetzten Rahmenplans bestehen

die Warenbeziehungen fort und bleiben unersetzliche Formen wirtschaftlichen Handelns.

Nur durch globale Planung der Wirtschaft kann man die Tendenz zum Gleichgewicht sichern. Selbst wenn sich ein vollkommenes Gleichgewicht niemals herstellen läßt, können mit ihrer Hilfe die wirtschaftlichen und sozialen Katastrophen, die der Marktautomatismus produziert, vermieden oder zumindest begrenzt werden. Aber die Planung ersetzt, wie gesagt, nicht den Markt, sondern nur die Unfähigkeit des Marktautomatismus, Gleichgewichtstendenzen zu schaffen. Der Plan setzt also den Markt voraus. Wie der Markt ausgleicht, was Menschen oder Institutionen nicht wissen können, so kompensiert der Plan die Unfähigkeit des Marktes, wirtschaftliches Gleichgewicht zu gewährleisten. Planung hat also nicht – wie Hayek uns einzureden sucht – mit der Anmaßung vollkommenen Wissens zu tun, sondern Planung stellt sich als notwendig heraus, weil vollkommenes Wissen unmöglich ist. Vollkommenes Wissen würde sowohl die Institution Markt wie die Institution Plan überflüssig machen, weil sich dann die Subjekte in spontanen Beziehungen koordinieren könnten, um alle in die gesellschaftliche Arbeitsteilung einzugliedern. Dann hätten wir eine authentische Anarchie ohne jedwede Institutionalisierung.

Die Unmöglichkeit vollkommenen Wissens führt zu Warenbeziehungen. Die Unmöglichkeit vollkommenen Wissens macht den Marktautomatismus unfähig, ein Gleichgewicht herzustellen, und führt folglich zur Planung. Daß sowohl Markt als auch Plan unvermeidlich sind, läßt sich auf die gleiche Ursache zurückführen. Die Unmöglichkeit vollkommenen Wissens begründet also eine komplementäre Beziehung von Markt und Plan.

Hayek konfrontiert sich dem Wissensproblem zwar, hat aber nur eine schlechte Lösung dafür. Mit Recht stellt er fest, daß über wirtschaftliche Maßnahmen möglichst diejenigen entscheiden sollen, die von der jeweiligen Materie mehr verstehen. Aus dieser Feststellung schließt er aber unmittelbar auf die «Überlegenheit der Marktordnung», weil sie bewirkt, daß «bei der ... Verwendung von Produktionsmitteln mehr von dem unter unzähligen Personen nur verstreut existierenden Wissen über einzelne Tatsachen genutzt wird, als irgendeine einzelne Person besitzen kann»<sup>8</sup>.

Die Einzelindividuen verfügen jedoch nur in dem speziellen Bereich über ein größeres Wissen, in dem sie handeln; sie haben also ein partikuläres Wissen. Wer im Kohlebergbau arbeitet, weiß besser, wie Kohle pro-

<sup>8</sup> Hayek, Anmaßung a.a.O., S. 15.

duziert wird; der Schuster weiß besser, wie man Schuhe macht usw. Kein Planer könnte darüber besser Bescheid wissen als der Produzent selbst. Deshalb liegt es nahe, daß in den speziellen Bereichen die Hersteller selber entscheiden. Sobald es allerdings um Entscheidungen geht, die sich auf die Einordnung des Produkts in die gesellschaftliche Arbeitsteilung beziehen, liegt der Fall anders. Der Kohleproduzent weiß nicht unbedingt besser, ob und in welcher Menge morgen Kohle gebraucht wird; weil der Verbrauch nicht von ihm abhängt, kann er darum nicht wissen. Der Schuster kann nicht genau wissen, welche Schuhe morgen verlangt werden. Diese Unkenntnis macht der Markt durch Preisschwankungen sichtbar. Der Kohleproduzent und der Schuster haben keine speziellen Kenntnisse über die Preise von morgen, weil die heutigen Preise nicht darauf schließen lassen; denn die Preise von heute geben keinen Hinweis darauf, was die Preise von morgen sein werden.

Die Planung hat nichts mit der Anmaßung zu tun, bessere Schuhe produzieren zu können, als Schuster sie herstellen. Sie soll vielmehr dafür sorgen, die Produzenten – mit der von ihnen angewandten Technologie – in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu koordinieren. Durch Planung kann man über angemessene Tendenzen der Wirtschaft bezüglich der Einkommensverteilung, der Vollbeschäftigung und des ökologischen Gleichgewichtes mehr wissen als jeder einzelne Produzent. Die Planung kann positive Hinweise zur Orientierung der Unternehmen liefern, denn sie beschränkt sich nicht allein darauf, die reaktiven Indikatoren der Marktpreise zur Kenntnis zu nehmen.

Gleichgewicht aber ist nur zu erreichen, wenn es einen *obligatorischen Plan* gibt. Verpflichtenden Charakter soll der Plan haben, um insbesondere die Investitionsentscheidungen und das Warenangebot vom Kriterium der Rentabilität des Kapitals abkoppeln zu können. Der Plan funktioniert nur, wenn man mit seiner Hilfe eine «bewußte Kontrolle über das Wertgesetz» ausübt und sich dazu in letzter Instanz auf die Kriterien der Vollbeschäftigung, der angemessenen Einkommensverteilung und des ökologischen Gleichgewichtes stützt.

Nimmt man diese Kriterien wirtschaftlicher Rationalität zum Maßstab, dann beweisen die geplanten sozialistischen Gesellschaften – selbst jene, die massiv unter Bürokratisierungsproblemen zu leiden haben – mehr Flexibilität angesichts wirtschaftlicher Krisen als die kapitalistischen Gesellschaften, die hinsichtlich der entscheidenden Kriterien wie wahre Dinosaurier wirken. Zwar kann die Planung positive Indikatoren liefern, aber auch ihre Sicherheit ist nicht garantiert. Der Plan antizipiert stets eine nicht vollständig vorhersehbare Zukunft. Er kann sich deshalb als falsch herausstellen oder er kann ganz einfach schlecht entwickelt worden sein. Dann müssen die Indikatoren neu ermittelt werden. In jedem

Fall aber ist man mit Hilfe des Plans eher in der Lage, jenen katastrophalen Exzessen aus dem Wege zu gehen, zu denen der Marktautomatismus tendiert. Durch Planung wird nicht jede Krise verhindert, aber zumindest dafür Sorge getragen, daß man die Krisen auf erträgliche Rahmenwerte reduziert.

#### **4. Die Grenze zwischen Unternehmensautonomie und zentraler Planung: die Praxis**

Das zuvor Gesagte erlaubt uns, ein Prinzip der Abgrenzung zwischen Planung und Unternehmensautonomie zu formulieren. Das Prinzip läßt sich auf das Verhältnis zwischen dem Staat und den Aktivitäten autonomer Gruppen bzw. Subjekte übertragen. Die Grenze zwischen Planung und unternehmerischer Autonomie verläuft auf der Linie zwischen der grundlegenden Orientierung am ökonomischen Gleichgewicht der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einerseits und jenen Orientierungen andererseits, die das autonome Unternehmen auf dem Markt findet, wenn es sich von Preisindizes, also letztlich vom Gewinn, leiten läßt. Die Grenze ist also nicht zwischen Staats- und Privateigentum zu ziehen, selbst wenn wir unterstellen, daß die öffentlichen Unternehmen in solchen gesellschaftlichen Sektoren handeln, die für die Planung unmittelbar zugänglich sind, und daß die Privatunternehmen in jenen Sektoren tätig sind, für welche die Beeinflussung von Marktindikatoren ausreicht. Die theoretische Grenzlinie kann jedenfalls nur zwischen Planung und Marktautonomie gezogen werden.

Das neoliberale und das sowjetische Denken geben kein Abgrenzungskriterium an. Im Gegenteil, beide Traditionen halten ihre jeweiligen zentralen, institutionalisierten Normen hinsichtlich des wirtschaftlichen Verhaltens für unbegrenzt gültig. Die liberale Ideologie verbirgt ihre Ablehnung des Grenzkriteriums hinter dem Prinzip: *soviet Privatinitiative wie möglich, soviet Staat wie nötig*. Die Formel ist nichtssagend, weil sie keinen Indikator angibt, der es gestattet, die «Notwendigkeit» des Staates bzw. die «Möglichkeit» der Privatinitiative im Sinne unternehmerischer Autonomie zu beurteilen. Die Formel soll nur den positiven Wert der Privatinitiative und den negativen Wert staatlichen Handelns nahelegen. Als Kriterium zur Analyse von Notwendigkeiten und Möglichkeiten beider Instanzen taugt sie nicht. Die Formel bezeugt nur den unternehmerischen Ehrgeiz, die gesamte Gesellschaft der Kontrolle bürgerlicher Macht zu unterwerfen. Die Perspektive ist der «totale Markt» (Henri Lepage).

Wird der Staat im Sinne einer noch notwendigen Instanz interpretiert,

haben wir es mit der anarcho-kapitalistischen Ideologie des radikalen Kapitalismus zu tun. Aber auch hier bedarf es eines theoretischen Grenzkriteriums, um das Handeln des Staates als noch unverzichtbar darstellen zu können. Die liberale Ideologie kann bestenfalls eine Reihe von Staatsfunktionen auflisten; aber nicht einmal dann, wenn man behauptet, der Staat habe die Aufgabe, Leitlinien für das Marktverhalten aufzustellen, ergibt sich eine eindeutige Grenzziehung. Die liberale Ideologie landet immer wieder beim Markt als Kriterium des Marktes, d.h. in einem *circulus vitiosus*. Die Grenzziehung zwischen Markt und Staat hätte nur dann Sinn, wenn die Tendenz zum Gleichgewicht im Markt empirisch nachgewiesen werden könnte. Da der Markt diese Tendenz aber nicht aufweisen kann, ist das daraus abgeleitete Grenzkriterium auch nicht gültig.

Die katholische Soziallehre reproduziert das liberale Prinzip nur mit anderen Worten. Nach dem *Prinzip der Subsidiarität* darf die übergeordnete Ebene keine Aufgaben übernehmen, die die untergeordnete Ebene erfüllen kann. Weil aber die Staatsfunktionen nicht konkretisiert werden, tendiert das Subsidiaritätsprinzip zur liberalen, antistaatlichen Perspektive: Was die Caritas tun kann, darf nicht das Sozialministerium tun. Die katholische Soziallehre unterscheidet sich also nicht vom Liberalismus, nicht einmal von dessen extremer Gestalt des Anarcho-Kapitalismus, wenn sie die Privatisierung öffentlicher Aufgaben fordert.

Auch das sowjetische Denken erkennt kein Grenzkriterium an. Aber hier gilt im Gegensatz zum liberalen Denken die Unternehmensautonomie als notwendiges Übel, während die staatliche Planung als Garantie für ein rationales Vorgehen der Ökonomie angesehen wird. Das sowjetische Denken hat letztlich keine andere Perspektive als die Planung, die alle Marktkriterien überflüssig macht. Tatsächlich bestätigt das in diesem Denken enthaltene theoretische Argument die Planungsaktivitäten des Staates: Das wirtschaftliche Gleichgewicht muß in seinen Grundzügen geplant werden, weil der Markt dazu nicht in der Lage ist. Aber die Planung verfügt nicht über die notwendigen Kapazitäten, den Markt vollständig zu ersetzen; also existiert er in den sogenannten «Überbleibseln» weiter. Bleibt man an diesem Punkt der Reflexion stehen, dann gesteht man der Planung eine grundsätzliche Legitimation zu, sich unbegrenzt auf die gesamte Gesellschaft auszuweiten; die unternehmerische Autonomie gilt dagegen als ein «Überbleibsel» des Kapitalismus angesichts der noch unvollkommenen Planung. Damit treffen wir das genaue Gegenteil zum liberalen Denken an, das dem Markt fundamentale Legitimität zuspricht, während der Staat noch nicht endgültig abgeschafft werden kann, solange der Markt unvollkommen ist. Aus liberaler Sicht erscheint der Markt als Raum der Freiheit und der Staat als deren unvermeidliche Einschrän-

kung; aus der Sicht des sowjetischen Denkens dagegen erscheint die Planung des ökonomischen Gleichgewichts als Raum der Freiheit im Sinne des realistischen Handelns, als reale Grundlage der Freiheit, und der Markt als Begrenzung dieser Freiheit, die aufgrund der Unzulänglichkeiten der Planung noch nicht abgeschafft werden kann. Der liberale Slogan läßt sich einfach umkehren: soviel Planung wie möglich, soviel Markt wie nötig.

Aber die Reproduktion des realen Lebens darf nicht mit der Freiheit verwechselt werden, sie ist nur die Bedingung dafür, Freiheit ausüben zu können. Damit kehren wir zum Anfang unserer Diskussion über das Grenzkriterium im Verhältnis zwischen Planung und Unternehmensautonomie zurück. Weder ist die Planung jener Freiheitsraum, dem im Gegenüber zur Unternehmensautonomie die fundamentale Legitimität zukommt, sich unbegrenzt auszudehnen, noch ist umgekehrt der Markt dieser ursprüngliche Freiheitsraum im Gegenüber zu den Aktivitäten des Staates. Das Verhältnis zwischen beiden Instanzen können wir als komplementäres Gleichgewicht von jeweiligen Funktionen beschreiben; das Gleichgewicht schränkt sowohl die Legitimität der Planung als auch die der Unternehmensautonomie ein. Nach unserem Verständnis muß die Planung so weit greifen, daß ein ökonomisches Gleichgewicht der gesellschaftlichen Arbeitsteilung im Sinne der für alle garantierten Vollbeschäftigung, der entsprechenden Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse als Resultat dieser Arbeit zusammen mit der Bewahrung der ökologischen Grundlagen hergestellt werden kann. Es gibt keinen Grund, die Planung über diese Funktion hinaus zu treiben, sie darf aber auf keinen Fall weniger leisten. Das gleiche Kriterium grenzt die Unternehmensautonomie ein. Sie kann überall wirken, wo sie nicht den Raum besetzt, der es ermöglicht, die Reproduktion des realen Lebens aller durch Planung zu garantieren. Aber es gibt auch keinen Grund, die Marktautonomie weiter zu reduzieren.

Ökonomische Richtungen, die entweder die Planung über das notwendige Maß hinaus betreiben oder die Unternehmensautonomie über ihren Aktionsraum hinaus ausweiten wollen, können sich allein durch die ideologischen Phantasmagorien von totaler Planung oder vom totalen Markt rechtfertigen. Diese Fiktionen entstehen aber durch einen Prozeß, der von den spezifischen Gesellschaften abstrahiert; sie führen zu illusorischen Vorstellungen über den Weg der Geschichte, sobald man aus ihnen Ziele des Handelns entwickelt. Die Geschichte bewegt sich nie auf die illusorischen Ziele zu. Diese können als Motivation für das Handeln dienen, aber nicht die Richtung anzeigen, in die es zu gehen gilt. Die Richtung wird letztlich von den Bedürfnissen der Reproduktion des realen Lebens bestimmt. Die transzendente Freiheit stellt dabei den Horizont

einer reinen Entwicklung des Lebens dar, der – obwohl ein objektiver Traum – durch dieses Handeln selbst unerreichbar bleibt. Das Leben in Fülle zu ersehnen, aber zugleich das reale und konkrete Leben möglich zu machen – das allein gestattet, die nächsten Schritte zu bestimmen, die der Mensch in seiner Geschichte tun muß, wenn er wirklich das Leben sichern und den stets vorhandenen Todestendenzen widerstehen will.

Die sozialistische Freiheit als menschliche Freiheit in einer sozialistischen Gesellschaft läßt sich nur verwirklichen, wenn man sich am Grenzkriterium zwischen Planung und Unternehmensfreiheit orientiert. Diese These ist das Resultat unseres bisherigen Gedankengangs. Damit haben wir aber kein Modell einer sozialistischen Gesellschaft entworfen, sondern ein Rationalitäts- oder Entscheidungskriterium formuliert, das je nach den historischen Umständen höchst unterschiedlichen sozialistischen Projekten Raum geben kann. Das Kriterium können wir in folgendem Satz zusammenfassen: *Die Freiheit jedes einzelnen muß so bestimmt sein, daß sie die reale Grundlage der Freiheitsausübung niemandes anderen gefährdet.* Die Bestimmung, daß jedem einzelnen Menschen Freiheit zusteht, garantiert also, daß jedem einzelnen die reale Grundlage für die Reproduktion des Lebens zur Verfügung steht. Folglich darf die Freiheit nicht den Reproduktionsbedingungen des realen Lebens irgendeines Menschen im Wege stehen. In jedem Konflikt müssen diese Grundbedingungen respektiert werden – und nur so ist er legitim.

Der Sozialismus muß also sowohl die Autonomie der Unternehmen als auch die Planung des Gleichgewichts im gesellschaftlichen Ganzen bestärken. Damit die Bestärkung solch gegensätzlicher Realitäten nicht in einem unlösbaren Widerspruch endet, bedarf es einer Entscheidung, unter welchen Bedingungen die gesellschaftliche Planung den Vorrang hat bzw. wann der Autonomie Vorrang einzuräumen ist. Die Entscheidung wird durch den Konsens möglich, daß die Reproduktion des realen Lebens aller Menschen zu sichern ist. Ein solcher Konsens gestattet es, den unvermeidlichen Konflikt zwischen den beiden gegensätzlichen Realitäten auf die konkrete Grenzziehung zu beschränken, damit die Grundorientierung jeder Gesellschaft an der Reproduktion des realen Lebens nicht in Frage gestellt wird.

Erst wenn wir Planung und Autonomie in eine komplementäre Beziehung zueinander bringen, entdecken wir die entscheidende Chance, *den Menschen als Subjekt der Gesellschaft anzuerkennen.* Das Subjektsein des Menschen wird weder durch die Planung noch durch die Unternehmensautonomie allein garantiert. Nur wenn beide zusammenwirken, um die Reproduktion des realen Lebens eines jeden Menschen sicherzustellen und innerhalb dieses Rahmens jedem Menschen – statt allein den Unternehmen – die selbstbestimmte Entwicklung zu ermöglichen, kann das



Subjektsein des Menschen zum Zuge kommen. Ein demokratischer Sozialismus dieser Gestalt bewegt sich nicht allein in der Nachfolge des marxistischen, sondern auch des liberal-aufklärerischen Denkens. Seit Rousseau und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts steht dieses Denken von Anfang an im Konflikt mit jenem antisubjektiven Liberalismus, der heute besonders durch die neoliberale «Chicago-Schule» und die Popper-Schule repräsentiert wird. Bei unserer Vorstellung von Sozialismus beziehen wir uns daher auch auf den Liberalismus der Volkssouveränität, der zwar in seiner bürgerlichen Terminologie noch nicht die Konzeption formulieren kann, das konkrete Lebensrecht eines jeden Menschen zu sichern, der aber dennoch solche Elemente in sich birgt.

Der Liberalismus der Aufklärung hat das marxistische Denken beeinflusst. Denn zweifellos wurzelt das Denken von Marx in den Rousseauschen Traditionen. Die Entwicklung eines sozialistischen Demokratiekonzepts hat heute auf neue Weise den Liberalismus der Aufklärung in die Kritik des Sozialismus einzubeziehen. Der historische Sozialismus hat es nicht geschafft, das staatliche Handeln zugunsten des Subjekts zu begrenzen. Er wird wohl auch kaum vorankommen, ohne ein objektives Kriterium zur Begrenzung des unbegrenzten Staates zu akzeptieren und ohne seine Orientierung am Subjekt anzuerkennen. Diese Orientierung war ohne Zweifel in den Ursprüngen des Sozialismus – besonders im Denken von Marx – vorhanden und ging verloren, als der sowjetische Sozialismus die ursprüngliche sozialistische Utopie institutionalisierte.

Eine sozialistische Demokratie heute muß diesen Typ der Institutionalisierung in einem unbegrenzten Staat in Frage stellen, um dem Subjekt den Vorrang gegenüber dem Staat zu geben, ohne jedoch den Staat selbst zu zerstören. Denn der sozialistische Staat hat die realen Grundlagen des menschlichen Lebens wie kein anderer Staat und kein anderes Gesellschaftssystem weiterentwickelt. Aber die reale Grundlage der Freiheit darf nicht mit der Freiheit selbst verwechselt werden. Vielmehr muß man dahin finden, die Freiheit in all ihren Dimensionen zu ermöglichen, ohne den sozialistischen Staat zu zerstören – und wo er noch nicht existiert, ihn so zu errichten, daß er durch die Sicherung der realen Grundlage der Freiheit und durch die auf dieser Basis gestaltete Freiheit legitimiert wird. Auf diese neue Weise den sozialistischen Staat der Volkssouveränität unterzuordnen, das bedeutet zugleich, auf neue Weise die liberal-aufklärerische Tradition in das sozialistische Denken zu integrieren.

Wir haben uns hier nur mit einer Analyse des ökonomisch-sozialen Rahmens für den Sozialismus befaßt, aber nicht die Probleme der politischen Macht und ihre strukturelle Gestalt behandelt. Wir haben uns auf diese Analyse beschränkt, um die Kriterien herauszuarbeiten, an denen

sich jede sozialistisch-politische Macht orientieren muß, wenn sie menschliche Freiheit ermöglichen will. Positive Aussagen darüber, wie eine solche politische Struktur auszusehen hat, können wir in der Analyse nicht entwickeln. Sie abstrakt zu formulieren ist ebenso unmöglich wie die positive Ausarbeitung eines spezifischen sozialistischen Projekts. Wir haben vielmehr die spezifischen Bedingungen des jeweiligen Landes, das sich befreien will, zu berücksichtigen, um die spezifische Struktur für die politische Macht konkret bestimmen zu können.

Wie bereits gesagt, halten wir die Sicherung der konkreten Lebensbedingungen für das entscheidende Organisationsprinzip der Gesellschaft. Dieser Bezugspunkt gestattet es uns, ökonomisch-politische Projekte mit befreiender Tendenz von jenen Projekten zu unterscheiden, die der Befreiung nicht dienen. Das Organisationsprinzip kann uns also bei der Definition dessen behilflich sein, was in keiner freien Gesellschaft fehlen darf; aber es ermöglicht uns nicht, konkret zu bestimmen, welche spezifischen gesellschaftlichen Strukturen zu realisieren sind.

Im Gang unserer Überlegungen haben wir die Perspektive entwickelt, daß die Befriedigung der Grundbedürfnisse institutionalisiert werden muß. Im Zusammenhang dieser Perspektive betrachten wir das *lebendige Subjekt* als das *Subjekt der Praxis*. Das Ziel der *Praxis* besteht darin, das Leben zu sichern, indem das gesamte institutionelle System so umgestaltet wird, daß alle leben können. Praxis in diesem Verständnis heißt also nicht einfach aktiv handeln, sondern einen institutionellen Rahmen erarbeiten, damit das menschliche Subjekt sich selber entfalten und sein Lebensprojekt auf der Basis gesicherter materieller Bedingungen verwirklichen kann.

## **5. Das Subjekt als Objekt und das Subjekt als Subjekt: das freie Subjekt**

In unserer bisherigen Analyse haben wir das Subjekt als Objekt sowohl der Sprache als auch der Institutionen betrachtet. Das Reden über das Subjekt macht aus dem Subjekt ein Objekt, bis das Subjekt selber zu reden beginnt. Das Handeln im Bereich der Institutionen verwandelt die Menschen in Objekte der Institutionen.

Die Sprache macht das Subjekt deshalb zum Objekt, weil man von ihm nur in Universalbegriffen sprechen kann. Das institutionelle Gefüge verwandelt das Subjekt in ein Objekt, weil Institutionen zwangsläufig gesellschaftliche Kategorien verwenden, selbst wenn die Kategorie nur aus einem einzigen Individuum besteht. Um das Subjekt zu erfassen, verwenden Institutionen eine Terminologie, die das Subjekt darauf reduziert,

eine Gruppe von Menschen zu repräsentieren. Das institutionelle System kann das Subjekt nur integrieren, wenn es zum Träger einer Rolle oder zum Mitglied einer Gruppe, einer Schicht bzw. einer Klasse gemacht worden ist.

Dies beruht darauf, daß jede Theorie und jede Institution unfähig ist, das Subjekt ganz zu erfassen. Das Subjekt zum Objekt zu machen ist in sich unangemessen, weil es dem Subjektsein widerspricht, das eine unerfaßliche Fülle in sich birgt. Deshalb müssen wir jede Theorie als schlechte Theorie und jede Institution als schlechte Institution ansehen.

Diese Sicht haben wir schon – wenn auch nur indirekt – dargelegt, als wir feststellten, daß die Sprache und die Institutionen unbeabsichtigte Produkte des Subjekts sind. Mit dieser Feststellung behaupten wir zugleich, daß das Subjekt vor und außerhalb jeder Theorie bzw. Institution in sich Bedeutung hat. Das Subjekt ist ihr Schöpfer, selbst dann, wenn es sie unbeabsichtigt hervorbringt. Solche unbeabsichtigte Produkte werden geschaffen, sobald das Subjekt mit anderen Subjekten in Beziehung tritt. Das Subjekt aber existiert ausschließlich in solchen Beziehungen.

Das Subjekt transzendiert also alle von ihm selbst hervorgebrachten Objektivierungen, obwohl es ohne sie nicht leben kann. Und das Subjekt transzendiert zugleich alle Formen, in denen es als Objekt behandelt wird. Auch unsere Rede über das erkennende, das handelnde, das praktische, das lebendige Subjekt und das Subjekt der Praxis behandelt das Subjekt als Objekt. Das Subjekt als Subjekt transzendiert alle Termini. Das Subjekt existiert in verschiedenen solcher objektivierter Subjekte, geht darin aber nie ganz auf. Obwohl also solche Objektivierungen des Subjekts stets als nicht beabsichtigte Produkte des Subjekts selbst verstanden werden müssen, entsprechen sie dem Subjekt niemals vollkommen.<sup>9</sup>

Die Problematik des alle seine Vergegenständlichungen transzendierenden Subjekts erscheint in der entsprechenden theoretischen Reflexion in zwei analogen Gestalten. Sowohl die Sprachtheorie als auch die Institutionentheorie arbeiten mit transzendentalen Begriffen.

Sofern wir in der Sprache auf Universalbegriffe zurückgreifen, können wir das Subjekt niemals in seiner integralen Realität erfassen. Die Sprachtheorie erarbeitet aber transzendente Begriffe, die dies bewerkstelligen sollen. Die Linguistik versucht sich an der «perfekten» bzw. «eindeutigen» Sprache, die im Idealfall jedes Mißverständnis ausschließen soll. Aber eine solche Sprache müßte in der Lage sein, das ganze Subjektsein des

<sup>9</sup> Vgl. Norbert Lechner, *El consenso como estrategia y como utopía*. Documento de Trabajo, Número 189, Sept. 1983, FLACSO, Santiago, Chile.

Subjekts in objektiven Begriffen zu beschreiben. Die Objektivierung hätte so perfekt zu sein, daß sie das Subjekt als Ganzes in seiner Objektivierung reflektiert. Die Institutionentheorie arbeitet mit analogen transzendentalen Begriffen, wenn sie, wie zum Beispiel Talcott Parsons, von der perfekten Institutionalisierung spricht. Besonders im neoklassischen Modell des perfekten Marktgleichgewichts und im Modell der vollkommenen Planung haben wir es mit einem analogen Phänomen zu tun. Beide behandeln das Subjekt als Objekt, denken aber die Institutionalisierung in so perfekter Weise, daß sie angeblich der komplexen Subjektivität des Subjekts vollständig entspricht. Sie geben keinen Unterschied mehr zwischen dem Subjekt als Subjekt und dem durch solch perfekte Institutionalisierung objektivierten Subjekt zu erkennen. Die beiden Institutionen erheben den Anspruch, das Subjekt nicht zu entstellen, weil sie es angeblich in seiner Integrität erfassen.

Sowohl im Entwurf der eindeutigen Sprache als auch im Entwurf der perfekten, also transparenten Institution werden im Zusammenhang der transzendentalen Begriffe Prämissen gesetzt, die als Krücken dienen, um die Begriffe konstruieren zu können. Sie setzen vollkommenes Wissen bzw. unbegrenzte Reaktionsgeschwindigkeit der Produktionsfaktoren voraus. Weil wir die zweite Prämisse als Bedingung der ersten betrachten können, behandeln wir beide als eine einzige: als die Prämisse des vollkommenen Wissens. Nur eine solche Prämisse erlaubt die transzendente Behauptung, daß zwischen der Objektivierung des Subjekts und dem Subjekt selbst kein Unterschied mehr besteht.

Wir haben die dialektischen Widersprüche dieser transzendentalen Begriffe schon betrachtet. Wenn die institutionelle Objektivierung des Subjekts so vollständig ist, daß sie mit der ganzen Komplexität des Subjekts ineinsfällt, dann werden die Objektivierungen ihrerseits völlig überflüssig. Das Ideal des transzendentalen Begriffs hebt die Objektivierungen selbst vollständig auf. Haben wir in der Realität aber mit den Objektivierungen zu tun, können wir dies nur darauf zurückführen, daß die Betrachtung des Subjekts als Objekt die Integrität des Subjekts reduziert. Die Objektivierungen des Subjekts – so können wir hinzufügen – müssen wir vornehmen, weil jedes Wissen begrenzt und unvollständig ist. Diese Behauptung hat keinesfalls zu bedeuten, daß wir die wissenschaftliche Nützlichkeit der Transzendentalbegriffe zur Erklärung von Sprache oder Institutionen leugnen. Wir verstehen sie als unentbehrliche, notwendige Instrumente des Denkens und Handelns. Aber der dialektische Widerspruch bei der Verwendung der transzendentalen Begriffe in den Theorien der empirischen Wissenschaften ist ein Beweis dafür, daß das Subjekt alle seine Objektivierungen transzendiert.

Das Subjekt lebt immer als Subjekt in Gemeinschaft. Damit das Sub-

jekt als Objekt behandelt werden kann, muß es jemanden geben, der es als Objekt behandelt. Nur in einer Gemeinschaft kann das Subjekt zum Objekt gemacht werden. Das Subjekt, über das wir hier sprechen, ist ein gesellschaftliches Subjekt; andernfalls gäbe es das Problem seiner Objektivierung nicht. Wir müssen deshalb fragen, wie wir über das Subjekt, das alle seine Objektivierungen transzendiert, überhaupt sprechen können, wenn die Sprache, die wir dazu benutzen, bereits das Subjekt zum Objekt macht. Offenbar ist die Grenze zwischen Subjekt und Objekt definitiv unüberwindbar. Deshalb werfen wir die Frage nach dem transzendentalen Subjekt auf, das sich ohne materielle, objektivierende Sprache und ohne Institutionen mitteilt. Ein solches Subjekt wird weder von irgendeinem transzendentalen Begriff noch von irgendeiner entsprechenden Institutionalisierung erfaßt, weil es sich in der Tat um das Subjekt handelt, das alle Objektivierungen durch Sprache oder Institutionen transzendiert. Aber weil wir darüber sprechen müssen, kann unsere Sprache nur expressiv poetisch sein.

Dem alle seine Objektivierungen transzendierenden Subjekt begegnen wir ausschließlich im subjekthaften Zusammenleben von Subjekten. Die expressive und sogar die mythische Sprache objektivieren solche Gemeinschaftserlebnisse ebenfalls und können deshalb nur indirekt jenen Zustand errahnen, in dem ein Subjekt für das andere ein Subjekt bleibt, ohne je zum Objekt zu werden. Wir sprechen hier deshalb von einer Transzendentalität, die wir aus der Wirklichkeit gewinnen, und verstehen sie als Parallellfall zu den transzendentalen Begriffen, die wir aus der Theorie über die Wirklichkeit gewinnen.

Zwei Erzählungen können uns behilflich sein, das Subjekt zu sehen, das einem anderen Subjekt begegnet, ohne es zum Objekt zu machen. Die erste finden wir im bekannten Samaritergleichnis des Lukasevangeliums (10,25–37). Der Samariter trifft den unter die Räuber Gefallenen und steht ihm bei in seinem Leiden. Er wartet weder auf die Ambulanz, noch beschränkt er sich auf gute Ratschläge, sondern teilt dessen Unglück und hilft ihm, es zu überwinden. Der Samariter kennt den Hilfsbedürftigen nicht und kann deshalb mögliche eigene Vorteile nicht einkalkulieren. Er behandelt ihn so, wie er es mit jedem anderen auch getan hätte. Die Beziehung ist unmittelbar subjekthaft und geschieht außerhalb jeder objektivierenden Kommunikation oder Institution. Hier erkennen zwei Subjekte einander an. Dadurch entsteht Gemeinschaft zwischen ihnen. Sie schließt auch die Güter ein, die sie besitzen – im konkreten Fall die Güter, die der eine zur Verfügung hat, der andere aber nicht. Wir haben es mit einer Situation zu tun, in der alles fließend ist, sich jedes Dein und Mein auflöst, jede Norm außer Kraft gesetzt wird. Die Kommunikation ereignet sich unmittelbar, weil die von jeder Sprache unabhängige Lage

erfaßt wird. Aus der gegenseitigen Anerkennung aller Subjekte geht ihre Identifikation miteinander hervor.

Die zweite Erzählung handelt von einer komplementären Situation. Es geht um das Fest, in dem sich die Subjekte miteinander in der Freude identifizieren. Lukas hat auch diese Szene in einem Gleichnis beschrieben (14,15–24). Das Gleichnis beginnt mit einem formalen Fest. Jemand bereitet ein großes Essen vor und lädt andere dazu ein. Alles ist objektiviert und durch Rituale festgelegt. Als sich die Eingeladenen entschuldigen, überschreitet das Fest die durch Regeln vorgegebenen Grenzen. Es verwandelt sich in ein Fest, zu dem alle, die irgendwie erreichbar sind, eingeladen werden. Sogar die Unentschlossenen drängt man dazu, an diesem offenen Fest teilzunehmen. Das Festessen, also ein auf die Sinne ausgerichtetes Fest, durchbricht alle gesellschaftlichen Regeln oder Rituale; alle gesellschaftlichen Kategorien werden außer Kraft gesetzt, alle Ungleichheiten hinweggefegt und sogar das Eigentum des Einladenden bedeutungslos gemacht. Bei einem derartigen Fest erkennen alle sich gegenseitig als Subjekte an.

In beiden Erzählungen geht es im Kern um solches Verhalten, durch das sich die Subjekte gegenseitig anerkennen. Weil niemand ausgeschlossen und jede und jeder als Subjekt anerkannt wird, zerfallen die Objektivierungen, lösen sich die Normen auf und läßt sich teilen, was vorhanden ist, was man braucht oder was Freude macht. Sobald man sich gegenseitig anerkennt, ist alles im Fluß.

Zu Ende gedacht enthalten beide Situationen die Imagination menschlichen Glücks in Fülle. Schon die ersten Christen ließen sich davon leiten, wenn sie von der neuen Erde sprachen. Die neue Erde ist «diese Erde ohne den Tod», in der alle Leiden getröstet sind und das Reich Gottes als großes Festessen gefeiert wird. Die neue Erde ist ein großes sinnenfrohes Fest, das alle Grenzen und Regeln hinweggefegt. Alle Beziehungen zwischen den Subjekten sowie zwischen den Subjekten und der Natur werden fließend, so daß auch die sinnliche Wahrnehmung sich befreien und den subjektiven Wünschen aller entsprechen kann.

In ihrer Radikalität ist diese Imagination transzendental und darum unmöglich realisierbar. Aber sie hat ihren Grund in der Wirklichkeit. Während die transzendentalen Begriffe von vergegenständlichten gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Subjekten ausgehen und diese zu den Grenzbegriffen institutioneller Perfektion fortentwickeln, lebt die transzendente Imagination von der gegenseitigen Anerkennung der real erfahrenen Subjekte und transzendiert sie ebenfalls in eine vollkommene Situation. Der Strenge und Härte der perfekten Institutionen steht die Beweglichkeit des großen Festes gegenüber. Während die Konzepte der vollkommenen Institutionen in dem zum Objekt gemachten Subjekt ih-

ren Ausgangspunkt haben, lebt das große transzendente Fest von den Subjekten selbst, die sich in gegenseitiger Anerkennung ohne weiteres als Subjekte begegnen. Statt perfekter Objektivierungen – ein Reich der Freiheit voller Freude. In solcher Freude findet jedes Leiden seinen Trost. Dem Fest folgt nicht die «Katerstimmung», sondern die Entspannung. Marx spricht zwar mit Recht von einer Transformation der Arbeit in ein «freies Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte», obwohl er die Transzendentalität dieser Vorstellung nicht erkennt. Aber er spricht nicht davon, daß auch die Nächstenliebe und die gegenseitige Anerkennung der Subjekte im Fest zum Ausdruck kommen muß.

Diese transzendente Imagination von einem Leben in Fülle, die wir als Kehrseite der transzendentalen Begriffe ansehen können, wird von der Erfahrung der Fülle aus gedacht, die sich aus der gegenseitigen Anerkennung der Subjekte im wirklichen Leben speist. Diese Anerkennung geschieht in bestimmten Situationen, insbesondere in der Nächstenliebe und in der Festfreude, wenn man die Identität der Subjekte untereinander und mit der sinnlichen Welt, in der sich die Begegnung ereignet, erlebt – oder mindestens zu erleben glaubt.

Der Hunger wird gestillt, jedes andere Leiden getröstet und die daraus resultierende Befriedigung als Fest gefeiert. Die transzendente Imagination zielt nicht darauf, daß der Hunger verschwindet, denn dann würde sie zugleich das Ziel haben, daß kein Hunger mehr gestillt und jedes Fest unmöglich wird. *Wo es keinen Hunger mehr gibt, da ist auch kein Essen mehr nötig.* Der Rhythmus des wirklichen Lebens verschwindet und der Himmel verwandelt sich in einen Himmel der reinen Seelen, wie er in den Transzendentalbegriffen gedacht wird. Die transzendente Imagination dagegen malt sich aus, wie aller Hunger gestillt und alle Tränen getrocknet werden. Deshalb stellt sie das sinnenfrohe Fest und das Gastmahl dem Hunger und dem Leiden entgegen. Der Rhythmus des Lebens endet nicht mehr mit dem Tode, und der Trost wird zum Fest ohne Ende.

*Wahrhaftig, das Schlechte an der Armut ist nicht der Hunger. Der Hunger hat seinen Sinn. Schlecht ist, wenn der Hunger nicht mehr gestillt werden kann.* Hunger und Befriedigung der Sinne sind die zwei Seiten der einen Münze des Lebens. Die Freude in Fülle bedarf des Hungers. Der Hunger gehört zur Freude. Hunger zu haben ist gut, wenn ein gutes Essen ihn stillt. Ohne vorherigen Hunger nützt das beste Essen nichts. Die Armut im Sinne des verzweifelten Hungers entsteht, weil man nicht satt werden kann. Weder Hunger noch Durst, weder Kälte noch Hitze sind schlechte Erfahrungen. Aber wenn es auf den Hunger nichts zu essen gibt, auf den Durst nichts zu trinken, auf die Kälte keine angenehme Wärme folgt und die Hitze keine erfrischende Brise findet, dann zeigt sich das

elende Gesicht der Armut. Wo man den Hunger von der Sättigung trennt, entsteht das Unheil. Armut und alle Art von Ausbeutung kann man daran erkennen, daß Hunger und Sättigung voneinander getrennt werden. Die transzendente Imagination denkt sich das menschliche Leben in Fülle so, daß die Trennung des sinnlichen Hungers von der sinnlichen Sättigung aufhört. Weil sie spürt, daß diese Trennung den Tod ins Leben holt, denkt sie das menschliche Leben und unsere Erde ohne den Tod. In der Imagination der Fülle hat keine Institution mehr Platz: kein Geld, kein Staat, keine Ehe. Sie spielt weder mit einem vollkommenen Wettbewerb noch mit einem vollkommenen Plan, sondern träumt von der Spontanität gegenseitiger Anerkennung aller Subjekte in einer lebendigen Natur, die zur Freundin des Menschen wurde. Deshalb beschreibt die transzendente Imagination auch die Natur ohne den Tod. Sie entwirft sie als eine Natur, die den Wünschen der Menschen entspricht und ihnen ein Zuhause bietet; als eine Natur, wo die Härte der Arbeit verschwindet und sich in ein Spiel von physischen und geistigen Kräften verwandelt, wo die Arbeit zur reinen Kreativität, der Rhythmus von Anstrengung und Entspannung zur Harmonie geworden ist.

Die transzendente Imagination bezieht auch die Geschichte ein. Sie stellt sich das imaginierte Leben der Menschen geschichtlich vor, aber als eine Geschichte ohne Tod, in der immer wieder neue Formen des Seins entwickelt werden.

Die transzendente Imagination ist also keine statische *Utopie*. Die bekannteste statische Utopie hat Thomas Morus geschrieben, von dem auch das Wort stammt. Die statische Utopie kombiniert transzendente Begriffe und transzendente Imaginationen zu einer einzigen Gestalt, stützt sich aber vorwiegend auf die transzendentalen Begriffe. Die Geschichte scheint stillzustehen; in der utopisch vollkommenen Welt sind alle Dinge *a priori* festgefügt. Deshalb können diese Utopien den einen zum Bild des Trostes werden, während sie für andere ein Bild des Terrors bieten. Die statischen Utopien sind deshalb bedeutsam, weil sie den Boden für die modernen transzendentalen Begriffe bereiten, aber sie haben keinerlei direkten Bezug zur transzendentalen Imagination vom Reich der Freiheit. Diese entsteht viel früher als die Utopien. Moderne statische Utopien sind vielfach Gegenutopien, die mit der Absicht geschrieben werden, im Blick auf die totalitären Institutionen (so Georges Orwell) oder im Blick auf den schrankenlosen technischen Fortschritt (so die Umkehrung der transzendentalen Illusion in «*Die Schöne, Neue Welt*» von Aldous Huxley) Bilder des Terrors zu entwerfen. Aber auch Utopien nach dem Vorbild von Thomas Morus werden noch verfaßt (z. B. Skinner, *Futurum zwei*), obwohl sie weniger Eindruck hinterlassen als die Gegenutopien. Beide Typen statischer Utopien stellen die Institutionalisie-



rung in den Mittelpunkt; die Freiheit als Leben in Fülle ist für sie kein Thema. Vielmehr leugnen sie die Freiheit des Subjekts und ziehen sie nur noch als eine letzte Zuflucht in Betracht. Deshalb können diese Utopien mit Schreckensbildern arbeiten oder als solche verstanden werden.

Die transzendente Imagination kennt keine solche Umkehrung in Schreckensbilder. Weil sie von der erlebten Spontanität der Freiheit in Gang gesetzt wird, läßt sie keinen Raum, diese in ihr Gegenteil umzudrehen, wie sich das die statischen Utopien im Bilde der endgültig verlorenen Freiheit vorstellen.

Aber auch die transzendentalen Imaginationen leiden an einem Konsistenzproblem. Die Imagination lebt von konkreten Situationen, in denen sich die Subjekte in ihrer körperlichen und sinnlichen Existenz gegenseitig anerkennen, und zwar unabhängig von jeder Art der Institutionalisierung. Man malt sich die körperliche Existenz in Fülle aus und muß sie sich deshalb letztlich ohne den Tod vorstellen. Diese Erde ohne den Tod – einzig und allein in diesem Bild läßt sich die transzendente Imagination zusammenfassend darstellen. Erst der Zusatz «ohne den Tod» macht den transzendentalen Charakter der Imagination evident und ist zugleich die Bedingung dafür, daß die Imagination konsistent wird.

Das Konsistenzproblem läßt sich am deutlichsten aufdecken, wenn wir zum Vergleich jene transzendentalen Imaginationen hinzuziehen, die auf den Zusatz «ohne den Tod» verzichten. Wir denken dabei besonders an die spontane Ordnung der Anarchisten bzw. das Reich der Freiheit und des Kommunismus bei Marx. Beide stellen sich vor, daß die Menschen einander als Subjekte beegnen und sich dabei universell anerkennen. Marx und die Anarchisten können sich diesen Prozeß nur ohne jede Institutionalisierung denken. Deshalb lehnen die Anarchisten für ihre spontane Ordnung Staat und Geld ab. Deshalb auch stellt Marx sich das Reich der Freiheit als ein freies Spiel der physischen und geistigen Kräfte in einer nicht institutionalisierten gesellschaftlichen Umgebung vor; das kommunistische Verteilungsprinzip spricht da eine deutliche Sprache: jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Die tiefste Ursache von Institutionen ist aber angenommen der Tod, weil ihnen allen letztlich gemeinsam ist, den Tod zu verwalten. Wo der Tod nicht mehr herrscht, da ist niemand mehr beherrschbar; in letzter Instanz wird jede Unterordnung unter die Institutionen mit der Todesdrohung erzwungen. Deshalb ist es inkonsistent, eine Gesellschaft ohne Staat und Geld zu konzipieren, wenn man mit sterblichen Menschen zu rechnen hat. Die Wurzel allen Übels ist der Tod, und die Wurzel der Überwindung allen Übels ist die Überwindung des Todes.

Die transzendente Imagination der Anarchisten und Marxisten leidet folglich an Inkonsistenz. Dieser entscheidende Mangel verleiht der

Imagination jedoch zugleich den Anschein, faktibel zu sein, und bietet ihr die Gelegenheit, sich als empirisch mögliches Ziel darzustellen, das durch das Handeln der Menschen erreichbar scheint. Hätte Marx die Transzendentalität seiner Vorstellungen vom Reich der Freiheit und des Kommunismus erkannt, wäre er dazu gedrängt worden, die ganze Konzeption des Sozialismus umzuwerfen und die schwierige Grundproblematik von dessen Institutionalisierung innerhalb der institutionellen Grenzen von Markt und Plan, Klassen und Staat zu behandeln. Seine empirische Interpretation des Sozialismus machte ihn jedoch blind, das Institutionalisierungsproblem als Existenzfrage des Sozialismus zu erkennen. Marx hätte nicht einmal den Atheismus seiner eigenen Religionskritik aufrechterhalten können, wenn ihm aufgegangen wäre, daß der schlechte unendliche Progreß den Atheismus bereits in sich enthält.

Die transzendente Imagination als Hoffnung auf radikale Freiheit führt, konsequent zu Ende gedacht, dahin, die Freiheit mit der Überwindung des Todes zu identifizieren und sie folglich als transzendente Freiheit der Menschen zu begreifen. Die Menschen sind fähig, nach relativer Freiheit in der realen Welt zu streben, weil sie sich die transzendente Freiheit eines Lebens ohne den Tod vorstellen.

Aber auch bei den transzendentalen Begriffen von der perfekten Institution stoßen wir auf das Konsistenzproblem. Die Theorie der Institutionen nennt als entscheidenden Grund und letzte Instanz für jede Institutionalisierung die Einsicht, daß eine vollkommene Kenntnis aller Fakten unmöglich ist. Die Annahme vollkommenen Wissens wird trotzdem benutzt, um im Hinblick auf die Institutionen transzendente Begriffe zu konstruieren, die alle Risikofaktoren theoretisch vollkommen ausschließen sollen. Vollkommene Institutionen werden in einem risikofreien Raum gedacht. Aber das zentrale Risiko des menschlichen Lebens ist der Tod. Deshalb abstrahieren die transzendentalen Begriffe vollkommener Institutionen notwendigerweise – wenn auch nur implizit – vom Tod. Das Subjekt der transzendentalen Begriffe ist unsterblich. Einer der wenigen Wissenschaftler, die darauf hingewiesen haben, ist Max Weber.

Die transzendente Imagination wird also erst konsistent, wenn man sich explizit die Erde ohne den Tod vorstellt; zugleich legt man damit offen, daß die Imagination transzendentalen Charakter hat.

Auf den Zusammenhang der transzendentalen Begriffe mit den statischen Utopien haben wir in einer früheren Überlegung schon hingewiesen. Auch auf den zweideutigen Charakter der statischen Utopien haben wir bereits aufmerksam gemacht, daß sie nämlich als Bilder von Verheißungen oder von Terror interpretierbar sind, je nach dem Blickwinkel, aus dem man sie betrachtet. Den ambivalenten Charakter der statischen Utopien begründeten wir damit, daß ihr Hauptinteresse den Institutio-

nalisierungen gilt. Im Unterschied dazu können wir die transzendentalen Begriffe der Institutionen sicherlich nicht als statische Utopien deuten, weil sie die Dynamik des menschlichen Lebens aufgreifen. Als statisch betrachten sie nur den institutionellen Rahmen, von dem sie ausgehen. Dennoch reicht diese Charakteristik aus, um die gleiche Ambivalenz von Verheißung und Terror wie bei den statischen Utopien zu provozieren. Aus unserem Blickwinkel halten wir die Vorstellung vom totalen Markt im Sinne des vollkommenen Wettbewerbs für ein Schreckensbild, weil jede Freiheit des Subjekts verschwindet und nur die reine Dynamik der Institution Markt bestehen bleibt, welche die Subjekte zu bloßen Anhängseln erniedrigt. Gleiches gilt hinsichtlich des totalen Plans in der vollkommenen Planung. Totaler Markt und totaler Plan könnten als Schreckensvisionen überall entdeckt und erfahren werden. Das aber wissen deren Vertreter zu verhindern, indem sie die transzendente Illusion des unendlichen Fortschritts verbreiten.

Die transzendente Imagination leidet zwar nicht an der gleichen Art von Ambivalenz, aber auch sie entgeht der Ambivalenz nicht völlig. Die transzendente Imagination macht man dann zur Grundlage eines Schreckensbildes, wenn man sich im unmittelbar alltäglichen Handeln – in der «direkten Aktion» – mit ihr verbunden glaubt. Das Terrorpotential steckt also nicht in den Inhalten der Imagination, sondern in den Methoden, sich ihr zu nähern. Dem destruktiven Potential der transzendentalen Begriffe von Institutionalisierung entspricht ein destruktives Potential der transzendentalen Imagination, das aktiviert wird, sobald man die Imagination zur direkten allgemeingültigen Handlungsanweisung macht. Zerstörungskraft und terrorisierendes Potential der transzendentalen Imagination versteckt man hinter einem mythischen Schutzschild, den wir als transzendente Mystifizierung bezeichnen wollen. Durch Mystifizierung verwandelt man die transzendente Imagination in ein faktibles bzw. mögliches empirisches Ziel, dem sich die Menschen nähern können, wenn sie mehr oder weniger darauf verzichten, die Beziehungen der Subjekte untereinander zu institutionalisieren.

Einige Kapitel zuvor haben wir uns bereits mit der Kritik an der direkten Aktion in anarchistischer Gestalt beschäftigt und betrachtet, wie durch den antiutopischen Diskurs von Neoliberalen und Konservativen aus der transzendentalen Imagination ein Schreckensbild gemacht wird. Doch nun erkennen wir deutlicher, daß das Problem der transzendentalen Imagination noch viel mehr Facetten aufweist. Es gilt, eine grundlegende Frage aufzuwerfen, nämlich diejenige nach dem Verhältnis zwischen dem konkreten Menschen und der unvermeidlichen Institutionalisierung seiner gesellschaftlichen Beziehungen. Einerseits sehen wir den einzelnen Menschen, der sich die Befriedigung aller Grundbedürfnisse im Sinne der

transzendentalen Imagination erhofft; andererseits halten wir es für unvermeidlich, daß die gesellschaftlichen Beziehungen des einzelnen Menschen, die man theoretisch in den transzendentalen Begriffen perfekter Institutionalisierung behandelt, institutionalisiert werden. Betrachten wir das Problem der transzendentalen Imagination in diesem Zusammenhang, zeigt sich, daß die anarchistische Vorstellung vom spontanen direkten Handeln keine Chance hat.

Damit tut sich für uns die Möglichkeit auf, darzulegen, wie wir uns das Verhältnis zwischen Subjekt und Institutionalisierung denken. Es geht also um die Beziehung zwischen dem durch die Institutionalisierung zum Objekt gemachten Subjekt einerseits und dem in unmittelbarer Begegnung mit anderen Subjekten sich realisierenden Subjekt andererseits, das wir zuvor mit Hilfe der beiden zentralen Situationen der Nächstenliebe und des Festes charakterisiert haben. Menschliche Subjekte sind immer körperliche und sinnliche Wesen, die zueinander nicht in Beziehung treten können, ohne sich auch körperlich und sinnlich auszudrücken. Unter dieser Voraussetzung wird die intersubjektive Beziehung zwischen den Menschen immer die Transformation der Natur, d.h. die Arbeit, einschließen. Die Arbeit verstehen wir als Medium, in dem sich das Subjekt körperlich zum Ausdruck bringt. Durch Arbeit produzieren die Menschen die Gebrauchswerte, welche die intersubjektive Beziehung materiell erst ermöglichen. Die zentralen Situationen der Nächstenliebe und des Festes stellen also ein einziges Ganzes dar, sobald wir uns dessen bewußt sind, daß sie erst durch die Transformation der Natur, also durch menschliche Arbeit, möglich gemacht werden. Wenn sich in Nächstenliebe und Fest die Subjekte gegenseitig anerkennen und ihre ganze Umgebung in die lebendig fließende Gestaltung des Lebens einbeziehen, müssen auch die Arbeit und ihre Produkte dazugehören. Nun können wir einen Schritt weitergehen und uns in transzendentaler Imagination vorstellen, daß in Fest und Nächstenliebe, durch die Arbeit miteinander verbunden, alle Grundbedürfnisse vollkommen befriedigt werden, der lebendige Rhythmus des Lebens vollkommen zum Zuge kommt und alle alles miteinander teilen.

Aber es erweist sich zugleich als menschlich unmöglich, das Leben in dieser Weise zu gestalten. Deshalb ist eine Institutionalisierung als Vermittlung unumgänglich, obwohl wir die Freiheit erst voll verwirklicht sehen, wenn die Menschen nicht auf die Institutionalisierung zurückgreifen müssen. Die Institutionalisierung behält also ihren subsidiären Charakter. Sie hat dazu beizutragen, daß unmittelbare Begegnung zwischen Subjekten, die sich gegenseitig anerkennen, möglich ist. Institutionen sind insofern unvermeidlich, als das menschliche Leben nicht durch die subjektive Beziehung auf der Basis unmittelbarer gegenseitiger Anerken-

nung der Subjekte gesichert werden kann. Die subsidiäre Rolle, welche die Institutionen zugunsten der gegenseitigen Anerkennung menschlicher Subjekte auf der Basis der Gütergemeinschaft zu übernehmen haben, gilt insbesondere für das Verhältnis zwischen Markt und Subjekt. Die entsprechende bürgerliche Formel lautet anders, ja besagt genau das Gegenteil: Der Staat hat die subsidiäre Rolle für das Individuum zu übernehmen. Da aber das Individuum als eine Kategorie des Marktes verstanden wird, beschreibt die Formel die Hypostasierung, ja die Vergöttlichung der Institution Markt, die das Subjekt verschlingt und zerstört. Die Formel dient dem Moloch. Wir bestehen demgegenüber darauf, daß man die gesellschaftlichen Beziehungen nur humanisieren kann, wenn das Subjekt jeder Institutionalisierung voraufgeht, wenn also die Institutionalisierung dazu dient, daß jedes Subjekt sich in der Beziehung zum anderen Subjekt, welche die Gütergemeinschaft zwischen ihnen einschließt, anerkannt fühlt. Sofern wir damit eine transzendente Imagination formulieren, zugleich also hervorheben, daß wir eine aus solch spontanen, intersubjektiven Beziehungen organisierte menschliche Gesellschaft für unmöglich halten, sind Institutionen als Krücken unvermeidlich, aber subsidiär. Werden sie nicht auf ihre subsidiäre Funktion eingeschränkt, verschlingen sie das Subjekt. Weder Markt noch Staat markieren den Weg Gottes durch die Geschichte, sondern allein das menschliche Subjekt, sobald es ihm gelingt, sich zusammen mit anderen Subjekten als Menschen anzuerkennen und zu teilen, was vorhanden ist.

Jede Art von Institutionalisierung aber, die man als Verwirklichung einer transzendentalen Illusion interpretiert, wird zum Herrn der Geschichte gemacht und damit vergöttlicht. Deshalb halten wir die Kritik der transzendentalen Illusion und die entsprechende Einordnung jeder Institutionalisierung in ihre subsidiäre Funktion für den ersten Schritt, durch den wir dem menschlichen Subjekt die ihm zukommende Stellung im Zentrum der Geschichte zurückgeben. Kritik allein reicht aber nicht aus, sondern ist nur ein notwendiger Schritt. Es geht darum, das institutionelle System so umzugestalten, daß es das subjektive Leben zwischen den Menschen, gegenseitige Anerkennung und Gütergemeinschaft der Subjekte möglich macht. Es genügt nicht, daß Institutionen ein solches Leben nur zulassen, sie müssen es unterstützen. Wir brauchen also eine Art der Institutionalisierung, welche die effektiv vorhandenen Möglichkeiten des Subjekts fördert, sein Leben als Subjekt zu gestalten.

Dies macht für uns Sinn und Ziel jeder Institutionalität aus. Sicherlich können die Institutionen dem Subjekt nicht dienen, ohne es als Objekt zu behandeln. Sie selber sind nicht mit dem Prozeß gegenseitiger Anerkennung der Subjekte zu verwechseln. Denn dieser Prozeß bricht mit der institutionellen Logik, sobald er in Gang kommt. Aber die Institutionen

können das menschliche Leben auf eine Weise sichern, daß ein solcher Prozeß sich stets neu entwickelt. Wenn sie bei dieser Aufgabe das Subjekt in ein Objekt verwandeln, dann tun sie es nur, um dafür zu sorgen, daß die Grundbedürfnisse im Dienst am Leben aller gesichert werden. Orientiert sich das institutionelle System an der Bedürfnisbefriedigung, dann wird die Behandlung des Subjekts als Objekt wirklich darauf beschränkt, das Leben der miteinander kommunizierenden Subjekte zu ermöglichen, d.h. das Leben auf eine Weise zu organisieren, daß alle durch ihre Arbeit ein würdiges Auskommen erreichen. Subsidiäre Ausrichtung der Institutionen zugunsten möglichst weitgehender Entfaltung subjektiven Lebens bedeutet daher zugleich, das Wertgesetz bewußt zu kontrollieren, also eine sozialistische Planung zu entwickeln, wie wir sie zuvor schon analysiert haben. Denn die subjektive Spontaneität allein ist nicht in der Lage, die Befriedigung der Grundbedürfnisse zu garantieren. Spontane Beziehungen bedürfen der Ergänzung durch die bewußt kontrollierten Warenbeziehungen; diese sind notwendige Krücken zu deren Entfaltung. Also nur in dem Sinne, daß Subjekte ihre Subjektivität bestärkt sehen, halten wir es für unverzichtbar, daß Subjekte durch Institutionen zu Objekten gemacht werden.

Die bürgerliche Gesellschaft widersteht einer solchen Interpretation von Institutionen durch die transzendente Mystifizierung. Sie fordert gewissen Anteilen im subjektiven Handeln der Menschen mehr ab, als sie zu erfüllen vermögen. Gerechtigkeit im Sinne der institutionellen Sicherung von Grundbedürfnissen verweigert sie; statt dessen ruft sie das Subjekt zur Nächstenliebe im Sinne caritativen Handelns auf. Durch das Allheilmittel der Wohltätigkeit soll die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft überflüssig gemacht werden. Die bürgerliche Gesellschaft ist gut, die Menschen sind schlecht. Wären die Menschen gut und voller Nächstenliebe, dann könnten Armut und Leid ein Ende haben. *Caritas statt Gerechtigkeit*. Der Verweis auf die Wohltätigkeit ist aber nur die fromme Kehrseite zur Vergöttlichung des freien Marktes.

Man verlangt von der Wohltätigkeit, was sie nicht leisten kann. Sie kann die Leidenden nicht trösten, wenn ihr die institutionelle Unterstützung fehlt. Die Stütze durch Institutionen ist eine objektive Voraussetzung, um Wohltätigkeit zum Ziel kommen zu lassen. Wenn das Problem der Bedürfnisbefriedigung aller auf Wohltätigkeit reduziert wird, haben wir es mit der direkten Aktion in bürgerlicher Variante zu tun, vergleichbar jener, die wir zuvor schon in anarchistischer Gestalt kennengelernt haben. Während aber die anarchistische direkte Aktion nur jede Institutionalisierung ablehnt und deshalb schnell in einer Situation endet, aus der nur eine neue Institutionalisierung herausführen kann, hat die bürgerliche Variante weitaus verheerendere Folgen. Sie verbirgt ihren My-

thos der direkten Aktion im Sinne der Wohltätigkeit hinter einer frommen transzendentalen Mystifizierung der guten Menschen und kann damit über lange Zeit unsichtbar machen, daß sie es in Wahrheit ablehnt, die Gerechtigkeit als Strukturprinzip des eigenen institutionellen Systems anzuerkennen. Damit zerstört die direkte Aktion der bürgerlichen Gesellschaft genau jene Subjekthaftigkeit, auf die sie sich selbst beruft. Das hat verheerende Folgen. Die radikalste Gestalt bürgerlicher direkter Aktion nennt man – in bewußter Analogie zur direkten Aktion des Anarchismus – «Anarcho-Kapitalismus».

Die Befriedigung der Grundbedürfnisse – aufgrund eigener Arbeit mit Ernährung, Wohnung, Gesundheit, Erziehung usw. rechnen zu können – dürfen wir jedoch nicht mit der Befriedigung *aller* Bedürfnisse identifizieren. Kein institutionelles System kann jemals alle Bedürfnisse des Subjektes befriedigen. Nur die subjektive Beziehung zwischen Subjekten, die teilen, was sie haben, ohne prinzipiell jemanden auszuschließen, kann dies leisten. Doch die Befriedigung der Grundbedürfnisse ist dafür eine objektive Voraussetzung – und nicht mehr. Hier entsteht eine Spannung zwischen der institutionell organisierten Grundbedürfnisbefriedigung einerseits und der Befriedigung von darüber hinausreichenden Bedürfnissen andererseits, derentwegen das Subjekt häufig mit den Institutionalisierungen brechen muß, um das Leben in gegenseitigem Austausch mit anderen Subjekten teilen zu können. Aus dieser Spannung entwerfen die Subjekte stets aufs neue die transzendente Imagination von der Befriedigung all ihrer Bedürfnisse und definieren in ihrem Licht die Grundbedürfnisse wieder neu, deren Befriedigung auf die institutionelle Vermittlung notwendig angewiesen ist. Aus diesem Grund halten wir die Befriedigung der Grundbedürfnisse nicht für einen statischen Maßstab; sie verändert sich vielmehr im historischen Prozeß. Der Prozeß entwickelt seine Dynamik durch die transzendente Imagination von der Befriedigung aller subjektiven Bedürfnisse; diese verlangt zugleich nach institutioneller Vermittlung und verändert deshalb auch die Institutionen selbst.

Aus dem gleichen Spannungsfeld entstehen die Werte. Befreiung wird möglich, wenn es gelingt, das institutionelle System nach den Grundbedürfnissen auszurichten; doch dadurch wird die Befreiung noch nicht verwirklicht. Freiheit als vollendete Befreiung ist viel mehr. Aus dem spannungsvollen Kontrast zwischen erfahrener Befreiung und transzendentaler Imagination entstehen die vielen Dimensionen der Freiheit. Die subjektive Beziehung erfüllt sich nicht darin, Güter miteinander zu teilen, sondern sich auch gegenseitig als Subjekte anzuerkennen. Aus dieser gegenseitigen Anerkennung erwachsen emanzipative Projekte und Widerstand gegen Unterdrückung, Diskriminierung oder Ausbeutung.

Alle Emanzipationen haben ihre Wurzeln darin, daß Menschen einander als Subjekte begegnen und davon über alle diskriminierenden Grenzen hinweg in transzendentaler Imagination träumen. Die Erfahrung von Miteinander und wechselseitiger Anerkennung treibt die Subjekte zur Imagination, alle Mauern oder Grenzen zu zerbrechen und universale Gemeinschaft mit allen Menschen zu ersehnen. Diesem Horizont der Befreiung kann letztlich keine Diskriminierung – sei sie nun rassistisch, sexistisch oder nationalistisch – widerstehen.

Sobald die Menschen einsehen, daß sie ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen können, und spüren, daß die Diskriminierungen unerträglich sind, dringen sie zwar darauf, daß Emanzipationsbestrebungen entsprechend institutionalisiert werden. Aber es muß ihnen auch klar sein, daß solche Ziele nicht zu realisieren sind, ohne die Institutionalisierung selbst dergestalt zu verändern, daß sie wirklich die Emanzipationsbestrebungen stützen kann. Die institutionelle Vermittlung ist unverzichtbar, damit das Subjekt in seinen subjektiven Beziehungen frei leben kann. Daß die Grundbedürfnisbefriedigung das Zentrum jeder Institutionalisierung bilden soll, ist nur ein Ausgangspunkt. Über diesen Punkt hinaus müssen alle Emanzipationsbestrebungen der Menschen ihre objektive Kehrseite im sich entwickelnden institutionellen System finden; denn obwohl das Bedürfnis nach Emanzipation seine Wurzeln in den intersubjektiven Beziehungen gegenseitiger Anerkennung hat, bedürfen solche Bestrebungen der institutionalisierten Erwidern, um sich zu verstärken und auszuweiten.

Deshalb kann es nicht um eine Art von Institutionalisierung gehen, die ausschließlich mit ökonomischen Maßnahmen auf das Verlangen nach Grundbedürfnisbefriedigung reagiert. Das politische System muß vielmehr den Grundrechten entsprechend ständig so umgestaltet werden, daß es den erwähnten Emanzipationsbestrebungen institutionell den Rücken stärkt. Dabei gilt die Befriedigung der Grundbedürfnisse als entscheidendes Basiskriterium – als letzte Instanz – in dem Sinne, daß legales politisches Recht nur dann Legitimität beanspruchen kann, wenn es diesen materiellen Rahmen berücksichtigt.

Unsere bisherige Analyse können wir jetzt in der These zusammenfassen, daß alle Dynamik der menschlichen Geschichte aus der Befriedigung der Bedürfnisse hervorgeht, sobald deren vollkommene Erfüllung in der transzendentalen Imagination erhofft wird. Die Subjekte befriedigen ihre Bedürfnisse, indem sie einander gegenseitig anerkennen und teilen, was sie haben. Während also Dynamik in die menschliche Geschichte kommt, weil die Subjekte ihre Erfahrung gegenseitiger Anerkennung und deren Vollendung in der transzendentalen Imagination zu spannungsvoller Einheit verbinden, zieht Herrschaft in die Geschichte ein, weil diese



Beziehung zwischen den Subjekten auf die institutionelle Vermittlung nicht verzichten kann.

Ohne die Anmaßung, die Komplexität der Gründe von Herrschaft umfassend darstellen zu wollen, müssen wir auf eine Ursache verweisen, die mit unseren vorherigen Analysen zusammenhängt. Herrschaft hat unvermeidlich mit der Funktion zu tun, daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung im Sinne von Marktbeziehungen und Planung zu koordinieren ist. Deren Institutionalisierung führen wir darauf zurück, daß vollkommenes Wissen menschlich unmöglich ist. Die Koordination der Arbeitsteilung enthält immer ein Element von Herrschaft; mit der Koordination hängt nämlich darüber hinaus die Funktion zusammen, sowohl den gesamten Produktionsprozeß als auch dessen formale und technische Effektivität zu organisieren. Je nachdem, ob und wie diese Art von Herrschaft der Befriedigung der Bedürfnisse dient, entwickeln sich Unterdrückung und Ausbeutung. Zugleich aber stellt die ganze Gesellschaft, unter Einbeziehung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, den Raum dar, in dem die Menschen Freiheit erfahren können. Sobald man also Freiheit realisieren will und folglich den Produktionsprozeß an der Befriedigung der Grundbedürfnisse zu orientieren hat, gerät man in ständig neue Spannungen mit der Herrschaft. Die Spannungen entladen sich in verschiedenen gearteten Klassenkämpfen und politischen Konflikten.

Solche Konflikte führen – aus dem Blickwinkel der Bedürfnisbefriedigung interpretiert – zu ständiger Umstrukturierung von Herrschaft, damit die von ihr hervorgerufene Unterdrückung und Ausbeutung tatsächlich minimiert werden kann. Die Herrschaft strikt abschaffen zu wollen, dies ist aus Gründen des Realismus schlicht unmöglich. Aber wir bestehen darauf, daß ihre ständige Transformation möglich ist, damit alle menschenwürdig leben können. In diesem Zusammenhang geht es weniger um die Notwendigkeit, das Wertgesetz bewußt zu kontrollieren, als um die Aufgabe, den gesamten Institutionalisierungsprozeß ständiger Kontrolle zu unterwerfen, also Herrschaft demokratisch zu kontrollieren. Abschaffung von Herrschaft im strikten Sinn betrachten wir als transzendente Illusion des unendlichen Fortschritts bzw. als transzendente Mystifizierung der direkten Aktion. Sie sind die beiden Engel, die uns den Zugang zum endgültigen Paradies verwehren, und zwar mit dem Schwert.

Mitten in der menschlichen Gesellschaft selbst haben wir es also mit einer Umkehrung zu tun. Einerseits wird uns der Sinn des Lebens nur offenbart, wenn die Subjekte sich in Gemeinschaft gegenseitig anerkennen und sich durch ihre transzendente Imagination nach der Fülle des Lebens sehnen. Andererseits können wir das Leben in Gemeinschaft nur sichern, wenn wir auf dessen institutionelle Stützung nicht verzichten, die ja immer Herrschaft bedeutet und damit Verwaltung des Todes. Daraus

ergibt sich, daß der Tod nicht nur zum Leben gehört, sondern in gewissem Sinn auch das Leben stützt. Das heißt: Wir können das Leben nur leben, wenn wir seine Umkehrung zulassen, und wir erhalten das Leben, indem wir es in sein Gegenteil übergehen lassen. Wir leben also in einer «verkehrten Welt», wie Hegel bereits treffend formulierte.

Dieser Gedanke regt uns dazu an, eine abschließende Reflexion über die von uns verwendete Methode anzustellen. Am Anfang unserer Diskussion über Poppers Methodologie haben wir darauf insistiert, daß in den empirischen Wissenschaften von zwei Arten unmöglicher Welten die Rede ist. Bei der einen Art handelt es sich um jene Welten, die logisch widersprüchlich sind, deshalb *a priori* widerlegt und aufgrund deduktiver Ableitung als unmöglich zurückgewiesen werden können. Die Kritik ihrer Unmöglichkeit bleibt ausschließlich negativ und ist nicht positiv zu wenden. Bei der anderen Art geht es um jene Welten, die unmöglich sind, weil die Menschen sie durch die entsprechenden Prinzipien der Unmöglichkeit als unmöglich entdeckt haben. Diese Welten haben wir als logisch nicht widersprüchlich bezeichnet, obwohl sie menschlich unmöglich sind. Ihre Unmöglichkeit stellen wir auf induktive Weise, also *a posteriori* fest, weil sie in der Realität *a priori* jedem technologischen Handeln der Menschen voraufgehen.

Dieses zweite Gefüge unmöglicher Welten bezeichnen wir als das Gesamt der imaginär möglichen Welten. Die empirischen Wissenschaften umschreiben solche Welten, indem sie die Prinzipien menschlicher Unmöglichkeit negieren – oder positiv gewendet: indem sie theoretisch als möglich imaginieren, was die von ihnen selbst verwendeten transzendentalen Begriffe implizieren. In dem Gesamt der imaginär möglichen Welten existieren also das Perpetuum mobile, allwissende Menschen, unbegrenzte Produktivität menschlicher Arbeit, eine nicht-sukzessive Zeit und ein nicht-begrenzter Raum. Für die Kritik solcher Welten reicht die negative Kritik nicht hin, weil ihre Imagination ein methodologischer Teil der empirischen Wissenschaften selbst ist. Die Kehrseite dieser imaginär möglichen Welten stellen die Welten der transzendentalen Imagination dar. Sie ergeben sich aus dem unendlich vorangetriebenen Idealisierungsprozeß, den die einander anerkennenden Subjekte aufgrund ihrer Erfahrung von freien Beziehungen in Gang setzen.

Unsere Analyse hat gezeigt, daß die imaginär möglichen Welten und die Welten der transzendentalen Imagination insofern koinzidieren, als die transzendentalen Begriffe der empirischen Wissenschaften sich in transzendentalen Imaginationen verwandeln, sobald man den in den Begriffen enthaltenen dialektischen Widerspruch beseitigt. Den Forderungen theoretischer Konsistenz entsprechend werden die empirischen Wissenschaften durch ihre eigenen Prinzipien der Unmöglichkeit und durch

die entsprechenden transzendentalen Begriffe, also durch die von ihnen imaginierte Möglichkeit selbst, zur transzendentalen Imagination hingeführt.

Diesen Übergang der empirischen Wissenschaften – von der imaginierten Möglichkeit zur transzendentalen Imagination durch Beseitigung des dialektischen Widerspruchs in den transzendentalen Begriffen – haben wir zu beachten, weil wir dadurch erkennen, wo die empirischen Wissenschaften ihren Ausgangspunkt haben. Sie gehen im Grunde von der transzendentalen Imagination aus, wenden sich dann mit Hilfe der imaginären Möglichkeit der Wirklichkeit zu und machen aus den vorgestellten Welten eine wissenschaftliche Empirie. Wieder einmal zeigt sich, daß die Wirklichkeit selbst Ursprungsort der empirischen Wissenschaft ist und nicht die Empirie. Die transzendente Imagination geht aus der Realität hervor, durchdringt sie bzw. verwandelt alles und erzeugt schließlich auch die empirische Wissenschaft. Diese wandelt ihrerseits die Wirklichkeit in Empirie um und reduziert dadurch die Realität. Damit haben wir gezeigt, daß wir die transzendente Imagination als ursprüngliche Transzendentalität anzusehen haben und daß alle anderen Transzendentalitäten aus ihr hervorgehen.

Das Faktum, daß die transzendente Imagination in den empirischen Wissenschaften, ja sogar in deren Methode implizit enthalten ist, belegt eine bereits früher aufgestellte These. Wir haben nämlich jetzt definitiv gezeigt, daß die transzendente Imagination logisch nicht widersprüchlich sein kann. Wäre sie logisch widersprüchlich, müßten auch die empirischen Wissenschaften logisch widersprüchlich sein, und umgekehrt: Sind die empirischen Wissenschaften logisch nicht widersprüchlich, kann auch die transzendente Imagination es nicht sein.

Welche Bedeutung dieser Beweisgang hat, läßt sich durch die folgenden Überlegungen nachweisen. Die imaginäre Welt der transzendentalen Imagination können wir nur mit Hilfe von Universalbegriffen beschreiben. Weil wir bei jeder sprachlichen Mitteilung auf Universalbegriffe angewiesen sind und weil ohne Sprache keine Kommunikation möglich ist, können wir die transzendente Imagination nur in expressiv-poetischer Form entwickeln, d.h. in einer Sprache, die eher der Poesie und dem Mythos entspricht. Wäre die in solcher Sprache beschriebene Welt logisch widersprüchlich, müßten wir sie *a priori* abweisen. Um zu beweisen, daß die Welt der transzendentalen Imagination logisch nicht widersprüchlich ist, obwohl wir sie nicht mit den Begriffen der formalen Logik beschreiben können, bedürfen wir der besonderen Reflexion. Dieser stellen wir uns, indem wir nachweisen, daß die transzendente Imagination logisch konsistent sein muß, sofern auch die empirische Wissenschaft logische Konsistenz aufweist. Diese Argumentation hilft uns, die

Diskussion des Problems nicht noch darüber führen zu müssen, ob und inwiefern der Begriff der logischen Konsistenz selbst als transzendentaler Begriff der Logik anzusehen ist.

## **6. Eine methodologische Reflexion über den Ort der Theologie**

Als Resultat unserer methodologischen Überlegungen haben wir einen theoretischen Spielraum zwischen dem menschlich Möglichen und dem logisch Widersprüchlichen ausgemacht. Die Prinzipien der Unmöglichkeit der empirischen Wissenschaften definieren Ziele, die für Menschen unerreichbar sind. Trotzdem kann man die Ziele nicht als logisch widersprüchlich bezeichnen. Durch sie können wir vielmehr denkbare Welten entdecken, die den Raum zwischen dem menschlich Möglichen und dem logisch Widersprüchlichen ausfüllen. Hier nun sehen wir den Raum für das theologische Denken.

Die Gesamtheit denkbarer, aber menschlich unmöglicher Welten läßt sich in zwei verschiedenen Gestalten untergliedern: Einerseits erkennen wir von den Prinzipien der Unmöglichkeit aus die imaginär mögliche Welt, die die Menschen aber nicht erreichen können; andererseits stoßen wir von den Subjekten aus, die sich im materiell-sinnlichen Geben und Nehmen gegenseitig anerkennen, auf die transzendente Imagination. Im Zusammenhang dieser Untergliederung haben wir dargestellt, daß sich die Menschen immer wieder Illusionen machen, die unmöglich erreichbaren Welten in mögliche verwandeln zu können. Der erwähnten Doppelgestalt der unmöglichen Welten entsprechen zwei Gestalten von Illusionen: Auf der einen Seite die transzendente Illusion, durch die man vortäuscht, als könne man das imaginär Mögliche in unendlichen Progressen verwirklichen; auf der anderen Seite die transzendente Mystifizierung, mit der man fälschlich behauptet, die in der transzendentalen Imagination erhofften Ziele über direkte Aktion erreichen zu können. Beide illusorischen Konstrukte sollen dazu dienen, das Menschen-unmögliche durch vorgegaukelte menschliche Möglichkeiten besetzt zu halten. Solche Simulationen verhindern eine dauerhafte menschliche Gesellschaft und zerstören schließlich das Leben der Menschen selbst.

Diese Analyse hilft uns nun, den Ort der Theologie näher zu bestimmen. Wir haben nicht die Absicht, von den empirischen Wissenschaften zu verlangen, eine Theologie vorzulegen oder in Zukunft Theologie zu treiben. Das können sie gewiß nicht leisten. Notwendigerweise aber lassen die empirischen Wissenschaften Reflexionsräume offen, in denen auf rationale und verantwortliche Weise Theologie getrieben werden kann. Was wir damit meinen, läßt sich an einer Formel erläutern, die unter

empirischen Wissenschaftlern weit verbreitet ist. Sie besagt, daß die empirischen Wissenschaften mit einer Art methodologischem Atheismus arbeiten. Um empirische Phänomene zu erklären, verzichten sie darauf, diese mit außermenschlichem oder außerweltlichem Handeln in Beziehung zu bringen. Die empirischen Wissenschaften akzeptieren nur solche Erklärungen, die auf immanente Ursachen der empirischen Welt rekurren. Ohne das Fundament dieses methodologischen Postulats ablehnen zu wollen, halten wir die dafür gewählte Ausdrucksweise für irreführend. Wenn man von methodologischem Atheismus spricht, wählt man scheinbar eine rein negative Formel, um damit unakzeptable Erklärungsversuche abzuweisen. Doch unter der Hand führt man dann im Gegensatz dazu die positive Formel ein, ausschließlich immanente Erklärungsgründe zuzulassen.

Sobald wir uns die Methodologie der empirischen Wissenschaften genauer anschauen, stellen wir fest, daß sie mit der Formel gar nicht arbeiten. Sie fragen vielmehr, welche Gesetze die Natur aufweist, und deuten die Natur unter dem Gesichtspunkt menschlicher Handlungsmöglichkeiten. Aus den Prinzipien der Unmöglichkeit menschlichen Handelns leiten sie die Gesetze der Natur ab. Bei der Erklärung der Naturgesetze stehen also nicht Ursachen außerweltlicher Art gegen solche innerweltlicher Art, sondern außerweltliches Handeln gegen menschliches Handeln. Deshalb würde außerweltliches Handeln kein Bruch der Naturgesetze bedeuten, weil die Naturgesetze ausschließlich menschliche Handlungsmöglichkeiten beschreiben und keine Handlungsmöglichkeiten an sich. Die empirischen Wissenschaften untersuchen theoretisch, wie weit menschliches Handeln möglich ist, und bestimmen von den Grenzen her den Handlungsspielraum der Menschen. Will man also an der negativen Formel vom methodologischen Atheismus der empirischen Wissenschaften festhalten, dann müßte man sie auch in ihrer positiven Umkehrung zulassen und vom Anthropozentrismus dieser Wissenschaften sprechen. Die negative Formel verführt dazu, die Wissenschaft von den Handlungsmöglichkeiten des Menschen mit der direkten Erkenntnis der Natur als solcher, als einem «Ding an sich», zu verwechseln.

In dieser Gestalt erweckt die empirische Wissenschaft den Eindruck, ihr nicht gestattete metaphysische Ansprüche zu erheben. Sie gibt vor, von *der* Natur zu reden, während sie nur über die Möglichkeiten menschlichen Einwirkens auf die Natur spricht. Sie kann nicht Gesetze *der* Natur, sondern nur objektiv gültige Gesetze über das Handeln der Menschen in der Natur formulieren. Daß man diesen Anthropozentrismus der empirischen Wissenschaften zum methodologischen Atheismus macht, können wir als simple sprachliche Übereinkunft deuten oder als metaphysisches *a priori*, das aber in den empirischen Wissenschaften keinen Platz

hat. Im ersten Fall hätte die Formel keine Bedeutung, obwohl wir sie für inadäquat halten, weil sie Grund für mögliche Mißverständnisse bietet; im zweiten Fall müßten wir die Formel aus methodologischen Gründen zurückweisen.

Wir stellen also fest, daß die empirischen Wissenschaften als anthropozentrisch anzusehen sind. Unter dieser Voraussetzung können wir im Kontext der menschlichen Unmöglichkeiten, die logisch nicht widersprüchlich sind, also im Kontext der Prinzipien, welche die Unmöglichkeiten des menschlichen Handelns definieren, einen möglichen Raum für die Theologie ausmachen. Dazu verhilft uns ein ontologisches Urteil, das zwar nicht aus den empirischen Wissenschaften abgeleitet werden kann, ihnen aber auch nicht entgegensteht. Das Urteil, das den Raum der Theologie konstituiert, behauptet, daß die Hoffnung auf die Erfüllung des menschlichen Handelns realistisch ist, auch wenn die Prinzipien der Unmöglichkeit dies im Blick auf das Handeln der Menschen ausschließen. Im ontologischen Gottesbeweis würde man das Urteil folgendermaßen formulieren: Da wir das Unmögliche denken müssen, um das Mögliche erkennen zu können, muß das Unmögliche möglich sein; da es jedoch dem menschlichen Handeln unerreichbar bleibt, muß es einen Gott geben, der es möglich machen kann. Wie wir schon mehrfach betont haben, ist der ontologische Gottesbeweis nur ein Beweis für Glaubende, wie auch Anselm von Canterbury hervorhebt. Deshalb charakterisieren wir das Urteil nicht als Beweis im logischen Sinn, sondern betrachten es einfach als konstitutives Urteil für den Raum der Theologie, die auf die Sinnfragen der Menschen zu antworten sucht.

Der Raum der Theologie wird jedoch nicht notwendigerweise und ausdrücklich von der Theologie besetzt. Menschliche Illusionen dringen ebenfalls dort ein. Wir werden uns hier nicht mit Positionen auseinandersetzen, die nicht das geringste Interesse daran zu haben scheinen, den Raum zu besetzen. Doch davon gibt es wohl weniger, als man gemeinhin glaubt.

Wir wollen uns vielmehr mit den menschlichen Illusionen befassen, die den Raum der Theologie zu besetzen trachten – zum Beispiel jene, die wir als transzendente Illusion oder als transzendente Mystifizierung bezeichnet haben. Der Atheismus der Moderne hat seine Basis eher in solchen Illusionen als in dem Desinteresse von Menschen an den Chancen des menschlich Unmöglichen. Der marxistische Atheismus und der metaphysische Atheismus der empirischen Wissenschaften, der als methodologischer Atheismus verschleiert wird; der Atheismus, auf den wir bei Hans Albert gestoßen sind, und der bürgerliche Atheismus im allgemeinen, der seit der Französischen Revolution öffentlich auftritt – all diese atheistischen Strömungen haben ihre Wurzeln entweder in der transzen-

dentalen Illusion oder in der transzendentalen Mystifizierung. Aber wir können diese Illusionen nicht unbedingt als atheistisch betrachten. Häufig werden Religion und Theologie dazu benutzt, die illusionären Wurzeln dieser Strömungen mit transzendenten Dekorationen zu verschleiern. Daher ist die Rede von der «säkularisierten Welt» trügerisch; es handelt sich nicht um eine Säkularisierung, sondern um eine Fetischisierung der Welt. Die dekorative Theologie kann viele Formen annehmen. Bei Albert sind wir bereits auf eine dieser Formen gestoßen. Er identifiziert das Religiöse mit dem Ethisch-Praktischen, macht aber aus dem Ethisch-Praktischen das entscheidende Motiv zur Verfolgung schlechter unendlicher Prozesse und will es durch transzendente, religiöse Motive verstärkt wissen. Auch pantheistische Theologien haben im allgemeinen die Tendenz, sich als Dekoration solcher Illusionen zur Verfügung zu stellen.

Erst wenn man sich kritisch mit jeder Art Illusion – mit den transzendentalen Illusionen und mit den transzendentalen Mystifizierungen – auseinandergesetzt hat, wird es möglich, den Raum der Theologie theologisch zu besetzen. Aus unserer Analyse der christlichen Tradition – darauf beschränken wir uns hier – und aus unserem konstitutiven Urteil über den Raum der Theologie ergibt sich, daß nach dem Durchgang durch eine solche Kritik das theologische Denken unzweideutig daran festhält, daß das menschlich Unmögliche auch menschenunmöglich bleibt, und zugleich darauf besteht, daß Gott allein das Menschenunmögliche möglich machen kann. Tatsächlich hat sich in der gegenwärtigen Theologie ein Bruch mit dem dekorativen, die transzendentalen Illusionen verstärkenden Christentum ereignet. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß die byzantinische Gestalt des Christentums zumindest in den kapitalistischen Ländern des Zentrums weiterhin dominiert. Diese Art von Christentum verfügt über einen gigantischen Medien- und Propagandaapparat und kann mit der Unterstützung des Großkapitals bzw. der Regierungen rechnen. In einer großen Koalition mystifizieren sie immer noch gemeinsam die schlechten unendlichen Prozesse bzw. deren transzendente Illusionen. Ihr Leitspruch ist auf dem Dollar zu lesen: *In God we trust*.

Aber hinter der beeindruckenden Fassade eines mächtigen Christentums, das die Macht verherrlicht, vollzieht sich ein Bruch in der Theologie. Diese bricht mit jener Tradition, welche die Religion dazu degradiert, nur noch die transzendentalen Illusionen zu verstärken bzw. zu dekorieren. Zum Teil ereignet sich der Bruch hauptsächlich innerhalb der akademischen Theologie. Aber insbesondere in der Dritten Welt, speziell in Lateinamerika mit seinen unterschiedlichen Formen der christlichen Tradition, geschieht der Bruch durch die Befreiungsbewegungen des einfachen Volkes, das sich in den christlichen Kirchen zu Wort meldet. Die Be-

freiungsbewegungen werden unterstützt und begleitet von theologischen Strömungen, die mit dem dekorativen Christentum bürgerlicher Macht gebrochen haben. Diese Theologie tritt als *Theologie der Befreiung* auf.

Die Brüche, die sich in der akademischen Theologie des Zentrums und in der Befreiungstheologie der Dritten Welt ereignen, weisen viele Gemeinsamkeiten auf; aber auch die fundamentalen Unterschiede sind nicht zu übersehen. Weil wir der Ansicht sind, daß diese Brüche mit der Interpretation der denkbaren, aber menschlich unmöglichen Welten zusammenhängen, können wir die Unterschiede zwischen beiden Theologien mit Hilfe der Doppelgestalt analysieren, in die wir zuvor die unmöglichen Welten untergliedert haben, nämlich anhand der imaginären Möglichkeit und der transzendentalen Imagination. Wir glauben auch, daß beide Theologien sich durch ihre Kritik an den Illusionen sowohl von der transzendentalen Illusion als auch von der transzendentalen Mystifizierung frei gemacht haben, d.h. weder die unendlichen Prozesse noch die direkte Aktion als Mittel und Wege betrachten, die unmöglichen Welten möglich zu machen.

Die eine Theologie reflektiert von der imaginären Möglichkeit als dem Raum menschlicher Unmöglichkeit aus. Bei der Diskussion über die theologischen Positionen Alberts haben wir bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die entsprechende Theologie, sofern sie sich christlich versteht, die Möglichkeit der imaginären Welt nur behaupten kann, wenn sie Gott die Fähigkeit zuschreibt, eines Tages diese Erde in die Erde ohne Tod zu verwandeln, und zwar deshalb, weil Gottes Handeln die imaginären Möglichkeiten bereits verwirklicht hat. In einem Satz zusammengefaßt: Gott erweckt die Toten zum Leben. Um solches bewirken zu können, muß Gott allmächtig sein und deshalb diese Erde auch erschaffen haben. Um wirksam zu handeln, muß Gott die Liebe sein und aus Liebe die Menschen am Ende vom Tod erlösen. Einerseits handelt es sich hier um eine objektive Theologie, weil sie Gott als Objekt denkt, das als handelndes Subjekt auftritt. Andererseits handelt es sich um eine Theologie, welche die transzendente Illusion, in der die Menschen grenzenlose Möglichkeiten rationalisieren, durch eine Rationalisierung, also Objektivierung Gottes ersetzt, indem sie Gott zutraut, was die transzendente Illusion nur vorgaukelt.

Die andere Theologie reflektiert von der transzendentalen Imagination und den ihr entsprechenden Unmöglichkeiten aus. Sie steht zwar nicht im Widerspruch zur objektiven Theologie, aber modifiziert sie radikal. In dieser Theologie wird Gott nicht in erster Linie als handelndes Subjekt gedacht. Handelnde Subjekte sind die Menschen. Im empirischen Sinn erfahren wir nur die Menschen als handelnde Subjekte. Diese Theologie betrachtet zunächst die Beziehungen zwischen den menschlichen



Subjekten, die einander in der Erfahrung von Kommunikation und Gütergemeinschaft anerkennen, wenn sie in Nächstenliebe, Arbeit und Fest ihr Leben gestalten. Sobald den Menschen die Anerkennung gelingt, wird auch Gott erfahren. Im Sinne dieser Theologie ist Gott nicht in erster Linie eine objektive Konstruktion, der man sich zuwendet, wenn man fragt: Existiert Gott? Gott ist vielmehr gegenwärtig, wenn die Subjekte sich als Subjekte anerkennen und behandeln. Das heißt: Die Gegenwart Gottes ereignet sich im Tun. Die Theologie der Befreiung stellt nicht vorrangig die Beziehung zwischen dem Subjekt «Mensch» und dem Subjekt «Gott» heraus, sondern die Beziehung zwischen den Menschen als Subjekten, und zwar in dem Sinne, daß sie die Gegenwart Gottes bewirken, sobald sie einander als Subjekte begegnen. Den Kerngedanken der Befreiungstheologie können wir am Samaritergleichnis noch einmal exemplifizieren: Durch ihre gegenseitige Anerkennung bewirken der Samariter und der Arme, der unter die Räuber fiel, die Gegenwart Gottes, selbst wenn sie Atheisten sind. Mögen sie auch allen transzendentalen Illusionen dieser Welt zum Opfer gefallen sein – sobald sie einander als Subjekte wahrnehmen, machen sie sich keine Illusionen mehr, sondern bewirken, daß Gott gegenwärtig wird. Daß sie sich auch dessen bewußt werden, ist ein anderes Problemfeld. Aber Gottes Gegenwart hat sich ereignet, das ist das entscheidende Faktum.

Durch die gegenseitige Anerkennung kommt zusammen mit der Gegenwart Gottes die Befreiung in Gang. Deshalb hält die Befreiungstheologie die Veränderung der Gesellschaft für eine notwendige Konsequenz. Die Gesellschaft muß so gestaltet werden, daß sie strukturell die Befreiung unterstützt. Daher verlangt die Befreiungstheologie nachdrücklich, daß die Grundbedürfnisse befriedigt werden und die gesellschaftliche Umgestaltung eine sozialistische Richtung einschlägt. Die sozialistische Transformation der Gesellschaft soll die globale Planung des Produktionsprozesses ermöglichen; sie soll die Grundbedürfnisbefriedigung strukturell sichern, damit der Befreiungsprozeß und die Gotteserfahrung in den Beziehungen der Subjekte objektiv gestützt wird.

Weil die Befreiungstheologie den Befreiungsprozeß und die Gotteserfahrung nicht voneinander trennt, verweist sie beharrlich darauf, daß sie sich von der objektiven Theologie nicht in der theologischen Grundlage, sondern in der angewandten Methode unterscheidet. Sie will nur auf andere Art Theologie treiben, indem sie die Armen als den bevorzugten Ort der Theologie definiert und die Theologie als Praxeologie begreift. Aber mit der politischen Theologie des Zentrums verbindet sie offensichtlich das Bestreben, die Gesellschaft so zu verändern, daß die Befreiung universale Dimensionen annehmen kann.

Die Theologie der Befreiung erkennt zwar, daß Gottes Anwesenheit

bewirkt wird, sobald die Subjekte einander anerkennen, aber wenn sie darüber sprechen will, muß sie doch die analoge Rede vom «Gott-Subjekt» übernehmen und Gott dadurch zum Objekt machen. Auch wenn Gott als Subjekt im lebendigen Miteinander der sich gegenseitig anerkennenden menschlichen Subjekte erfahren wird, kann man über Gott nur in objektivierenden Begriffen sprechen. Die Sphäre, in der die gegenseitige Anerkennung der Subjekte sich ereignet, können wir dann als das Reich Gottes in der Geschichte bezeichnen, wo Gottes Gegenwart – im Sinne des Gott-Subjektes – erlebbar gemacht wird.<sup>10</sup>

Durch diese Überlegungen bauen wir eine Brücke zur objektiven Theologie; denn auch die transzendente Imagination von einander anerkennenden Subjekten ist mit ihrem universalen Anspruch eine menschliche Unmöglichkeit. Die Theologie der Befreiung formuliert die Hoffnung, daß gegen alle menschlichen Möglichkeiten Gott-Subjekt solche Imagination endgültig und in Fülle wahr machen kann.

Die Imagination der Fülle in der Befreiungstheologie enthält all die Elemente, denen wir bereits bei der objektiven Theologie begegnet sind. Insbesondere haben beide Theologien die Überzeugung gemeinsam, daß Gott die Toten zum Leben erweckt. Deshalb können wir keinen radikalen Widerspruch zwischen ihnen feststellen, sondern höchstens einen tiefgründigen Unterschied im Ansatzpunkt ihrer jeweiligen Reflexion. Die objektive Theologie reflektiert darüber, daß Gott von außerhalb kommend sich den Menschen in Liebe zuwendet. Die Theologie der Befreiung dagegen reflektiert subjektiv von der Liebe zwischen den menschlichen Subjekten aus, die als solche bereits die Liebe Gottes *ist*. Die Liebe Gottes kommt nicht von außen; sie wird vielmehr wirksam, indem die Menschen einander lieben. Deshalb konstruiert die Theologie der Befreiung keinen Unterschied zwischen dem Reich Gottes als Werk Gottes oder als Werk der Menschen. Sie bezeichnet damit vielmehr ein und dieselbe Wirklichkeit, auch wenn sie Gott als das Subjekt versteht, das diese Wirklichkeit zur Fülle bringt. Gott kann die Fülle nur verwirklichen, weil die Menschen durch die Liebe menschlicher werden.

Damit kommen wir zu einer abschließenden allgemeinen methodologischen Reflexion. Aus dem Anthropozentrismus der empirischen Wis-

<sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. Mainz-München 1973; Hugo Assman, *Teología desde la praxis de Liberación*. Salamanca 1973; Pablo Richard, *La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José/Costa Rica, 5ta edición 1990; Elsa Tamez, *La Biblia de los oprimidos*. San José 1979; Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid 1982; Raul Vidales, *Desde la tradición de los pobres*. México DF 1978; Julio de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la Iglesia*. San José 1977; Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca 1974.

senschaften schließen wir auf eine methodologische Regel, die wir mit Feuerbachs Worten so zusammenfassen können: Der Mensch schafft sich Gott nach seinem Bilde. Unsere gesamte vorherige Analyse folgte dieser Regel. Wenn die Menschen auf theologische Weise sprechen, schaffen sie einen Raum für die Theologie und füllen ihn, indem sie von den menschlichen Unmöglichkeiten her über Gott reflektieren. Dafür verwenden sie die Begriffe imaginärer menschlicher Möglichkeiten, aber denken diese bis zu den transzendentalen Grenzen.

Ersetzen wir nun in den empirischen Wissenschaften den Anthropozentrismus durch das Postulat des methodologischen Atheismus und interpretieren diesen Atheismus im metaphysischen Sinne, dann unterstellen wir der These von Feuerbach auch eine metaphysische Aussage, die aus Gott eine Illusion des Menschen macht. Feuerbach selbst hat seine These wirklich in diesem Sinn verstanden.

Vom Anthropozentrismus haben alle empirischen Wissenschaften auszugehen. Dieser methodologischen Regel folgt notwendigerweise auch jede Religionswissenschaft, sobald sie das religiöse Phänomen als empirisches Objekt in den Blick nimmt. Deshalb ist die empirische Religionswissenschaft keine Theologie. Sogar jede Theologie, die Gott als objektive Wahrheit behauptet, wird nach der methodologischen Regel betrieben, daß der Mensch Gott nach seinem Bilde schafft.

Aus theologischer Perspektive muß diese Feststellung sicherlich ergänzt werden. Wir wollen sie vervollständigen, indem wir die Aussage Feuerbachs in einem Sinn erweitern, der durchaus mit seiner Aussageabsicht übereinstimmt: Der Mensch schafft Gott nach dem Bild, das sich der Mensch von sich selbst macht. Aus der Idee, die Menschen von Gott haben, können wir auf die Idee schließen, welche die Menschen von sich selber haben. Darauf gründet Feuerbach seine Entfremdungstheorie, die den methodologischen Atheismus der empirischen Wissenschaften metaphysisch interpretiert. Deshalb könnte Feuerbach auch behaupten: Wenn der Mensch sich ein wahrhaftes Bild von sich selbst macht, kann er darauf verzichten, einen Gott nach seinem eigenen Bilde zu schaffen. Aus der Tatsache, daß der Mensch sich einen Gott schafft, schließt Feuerbach, daß der Mensch sich selbst noch nicht kennt. Sobald sich der Mensch selbst verwirklicht, wird Gott überflüssig. Offensichtlich stoßen wir hier auf eine weitere Variante der transzendentalen Illusion. Sie unterstellt, daß der Mensch der Herr aller seiner imaginären Möglichkeiten ist; deshalb leistet sie am Ende auch nichts anderes, als die schlechten unendlichen Prozesse zu legitimieren.

Wenn wir diese transzendente Illusion hinter uns lassen, können wir daran festhalten, daß die Menschen sich auch dann einen Gott schaffen, wenn sie sich selbst kennen. Ihre imaginären Möglichkeiten und ihre tran-

szendentalen Imaginationen verschwinden ja nicht aufgrund der Tatsache, daß die Menschen sich selbst erkennen und entsprechend handeln. Der Mensch, der sich selbst kennt und weiß, wer er ist, schafft sich zwar weiterhin einen Gott; Gottes Bild aber entspricht dann adäquat dem, was der Mensch wirklich ist. Bereits ohne uns mit der *Wahrheit* der Theologie zu befassen, können wir dann sogar in Feuerbachs Terminologie zwischen falschen und wahren Göttern unterscheiden: Wenn der Mensch sich selbst nicht richtig kennt, schafft er einen Gott, der ein verfälschtes Bild des Menschen widerspiegelt. Wenn er sich aber selbst kennt, schafft er einen Gott, der den Menschen widerspiegelt, wie er wirklich ist. Wenn also der Mensch niemals an den Punkt gelangt, wo er sich selbst wirklich erkennt, wird er auch niemals ein Bild von Gott hervorbringen, das den Menschen so widerspiegelt, wie er wirklich ist. Götter entstehen, weil die Menschen sich Bilder von Gott machen, um auf diese Weise endlich zu erfahren, wer sie selber sind, und Gottesbilder zu finden, in denen sie wiedererkennen, wie sie wirklich sind, auch wenn sie bei einer solchen Suche an kein Ende kommen.

Bis zu diesem Punkt haben wir der methodologischen Regel entsprechend argumentiert, daß der Mensch Gott nach seinem eigenen Bilde erschafft. Wenn nun aber aus theologischer Perspektive eine *Wahrheit* beansprucht wird, müssen wir über die methodologische Regel hinausgehen, ohne sie abzuschaffen.

Die Theologie behauptet, daß Gott die Menschen nach seinem Bild schafft und daß darin der Grund liegt, warum Menschen Gott suchen, auch wenn sie Gott direkt nicht kennen, indem sie Gottesbilder nach eigenem Bild und Gleichnis schaffen. Aber als Gottes Bild und Gleichnis müssen die Menschen bei ihrer Suche nach Gott solche Bilder schaffen, die dem wahren Gott zu entsprechen suchen, indem die Menschen sich ein wahres Bild von sich selber machen und es leben. In theologischer Perspektive bestärken die Menschen, was sie selber als Bild und Gleichnis Gottes sind, wenn sie sich selber finden. Indem sie zum Bild und Gleichnis Gottes werden, machen sie sich auch ungebrochene Bilder von sich selbst und werden eins mit jenem Bild und Gleichnis, das Menschen sein sollen. So wird Gott wahr gemacht. Konsequenz weitergedacht führt uns also die Feuerbachsche Religionskritik zu einer subjektiven Theologie von der Art der Befreiungstheologie.

Die Gültigkeit unseres Ergebnisses hängt selbstverständlich völlig davon ab, ob man unser konstitutives Urteil für den Raum der Theologie akzeptiert, mit dem wir behaupten, das menschlich Unmögliche sei trotz allem möglich. Die empirischen Wissenschaften können ein solch ontologisches Urteil nicht rechtfertigen, aber sie können es zweifellos als kohärent und komplementär zu den eigenen Positionen akzeptieren.

## Nachwort von Enrique Dussel (Mexiko)

---

Franz J. Hinkelammert ist ein Denker deutscher Abstammung, der zunächst in Münster, dann in Berlin<sup>1</sup> studierte, wo man ihm den Dokortitel in Wirtschaftswissenschaften verlieh. Zugleich ist er ein lateinamerikanischer Denker: In den sechziger Jahren – zu Zeiten Eduardo Freis und Salvador Allendes – sammelte er in Chile Erfahrungen als einer der Theoretiker der *Unidad Popular*, jener durch die geopolitischen Entscheidungen Henry Kissingers gewalttätig unterbrochenen demokratischen Revolution. Im Juni 1984 – ein Jahr vor dem Beginn der Perestrojka – veröffentlichte Hinkelammert sein Werk «Kritik der utopischen Vernunft». Heute, zehn Jahre nach seinem Erscheinen, beweist das Werk erst recht seine Relevanz. Der Autor nimmt analytisch die Ursachen vorweg, welche die Perestrojka notwendig machten.<sup>2</sup> Auf theoretischer Ebene kritisiert er die bürokratische Planung Stalinscher Prägung, indem er nachweist, daß sie einer «transzendentalen Illusion»<sup>3</sup> zum Opfer gefallen ist.

Noch prägnanter aber kritisiert er die Grundlagen des neoliberalen Modells, indem er dessen Widersprüchlichkeit nachweist, die heute im Jahre 1994 von vielen geteilt wird.

Hinkelammert ist seiner Zeit voraus, wird aber in die «große Debatte» nicht einbezogen. Er entwickelt sein Denken eben von den aus der Geschichte Ausgeschlossenen her und schreibt in spanischer Sprache. Wie alle, welche die Interessen der Ausgeschlossenen zu ihren eigenen machen, bleibt auch Hinkelammert aus der Theoriediskussion ausgeschlossen. Seine Philosophie der Befreiung sollte endlich vom vorherrschenden europäisch-nordamerikanischen Denken rezipiert werden. Auf die besondere Bedeutung der «Kritik der utopischen Vernunft» will ich in diesem Nachwort aufmerksam machen.

<sup>1</sup> An der Freien Universität Berlin erkennt man ihm den Lehrstuhl für Politische Ökonomie zu, Hinkelammert wird aber wegen seines politischen Engagements für die chilenische *Unidad Popular* nicht zum Professor ernannt.

<sup>2</sup> Hätte der Autor das Buch im Jahre 1992 geschrieben, wäre die eine oder andere Bemerkung zum Sozialismus sicher anders ausgefallen; aber das Paradox ist, daß gerade die ursprünglichen Formulierungen dem Argumentationsduktus eine besondere Stärke verleihen.

<sup>3</sup> S. 216

Hinkelammerts Buch ist keine leichte Lektüre. Die Leserin, der Leser könnte der Versuchung erliegen, sich die mühevoll erarbeitete Schwierigkeit des Gedankengangs zu ersparen. Hinkelammerts Gesprächspartner sind Repräsentanten der konservativen, neoliberalen, bürokratisch-planenden und anarchistischen Denksysteme; im Grunde aber ficht Hinkelammert einen argumentativen Streit mit Popper aus, indem er zum Beispiel Poppers Argumentation gegen die Planung Stalinscher Art zustimmt, ihm jedoch vorwirft, seine Kritik nicht gegenüber allen Denksystemen durchzuhalten. Hinkelammerts «Kritik der utopischen Vernunft» könnte man deshalb ebenso die Titel geben: «Mit Popper über Popper hinaus» – oder: «Das Elend des Antiutopismus». Mit dieser Thematik greift Hinkelammert den Ausgangspunkt der aktuellen Debatte auf. Zwar nimmt er in seinem Buch nicht explizit Stellung zu John Rawls, Jürgen Habermas oder Karl-Otto Apel, um nur diese drei Philosophen zu nennen, aber auch sie gehen – in der Terminologie Hinkelammerts – von «Universalbegriffen»<sup>4</sup> aus, ohne deren Konstruktionslogik ausdrücklich zu behandeln. Die «Ursprungssituation» von Rawls oder die «ideale» bzw. «transzendente Kommunikationsgemeinschaft» von Habermas und Apel sind faktisch unrealisierbare «transzendente Modelle». Die Konstruktionslogik solcher Modelle hat man bis heute nicht untersucht. Wenn zum Beispiel Peirce von einer *unlimited community* spricht, könnte er bereits – wie Hinkelammert kritisiert – Hegels «schlechter Unendlichkeit»<sup>5</sup> verfallen sein.

Man hätte der Arbeit unseres Autors schließlich auch den Titel «Über das Unmögliche und das Mögliche» geben können. Denn mit der Unmöglichkeit als Prinzip praktiziert Hinkelammert eine methodische Analyse der «Modelle der Unmöglichkeit» in den Gesellschaftswissenschaften (hauptsächlich in der Wirtschaftswissenschaft, ebenso aber in den Bereichen der Politik, Philosophie u.a.).

Weil die Utopie für Hinkelammert gesellschaftlich absolut notwendig ist, darf die utopische Vernunft nicht der Illusion verfallen, das Unmög-

<sup>4</sup> Vgl. S. 257 ff.

<sup>5</sup> Hinkelammerts beharrliches Argument in diesem Zusammenhang angewendet heißt: niemals – auch nicht *auf lange Sicht* – wird die «ideale Kommunikationsgemeinschaft» realisiert, weil sie nicht nur einer anderen Ordnung angehört, sondern faktisch *unmöglich* ist. Dies verhindert, die «ideale Kommunikationsgemeinschaft» als empirische Realität zu erfahren, aber läßt sie als Grenzbegriff zu – wie das *Perpetuum mobile* in der Mechanik. Peirce schreibt: «There is nothing in the facts to forbid our having a hope, or calm and cheerful wish, that the community may last beyond any assignable date.» («On the Doctrine of chances, with later reflections», in *Philosophical Writing of Peirce*. Dover Publications, New York 1955, S. 163). Fällt Peirce damit nicht der «transzendentalen Illusion» anheim?

liche realisieren zu wollen. Dennoch spielt das Unmögliche auf wissenschaftstheoretischer und praktischer Ebene eine wesentliche Rolle. Der fundamentale Beitrag unseres Autors – das möchten wir hier eindeutig hervorheben – besteht darin, das «allgemeine empirische Prinzip der Unmöglichkeit»<sup>6</sup> benannt zu haben. Es wird sich lohnen, in der Diskussion das Prinzip weiter zu explizieren und zu präzisieren. Karl Marx hat das Prinzip unbewußt bereits verwendet, Max Weber und Karl Popper haben es schon zur Sprache gebracht, aber nie wurde es ausdrücklich als Prinzip definiert oder verwendet, so daß es deshalb auch nicht in all seinen Möglichkeiten entfaltet werden konnte. Das allgemeine empirische Prinzip der Unmöglichkeit erschließt den Horizont des Möglichen für den Bereich der empirischen Wissenschaften, insbesondere in der Wirtschaft<sup>7</sup>, in der Politik und auch in der Philosophie<sup>8</sup>. Eben deshalb konfrontiert Hinkelammert bereits in der Einleitung Marx mit Weber. Denn für Marx «ist die bürgerliche Gesellschaft unmöglich»<sup>9</sup>, weil sie das Leben des Menschen nicht sichern kann, während für Weber «der Sozialismus unmöglich ist»<sup>10</sup>, weil er die Marktbeziehungen beseitigen will. Auch für Popper ist der Sozialismus unmöglich, weil es kein vollkommenes Wissen gibt und deshalb auch keine vollkommene Planung. Die Abgrenzung und Beurteilung solcher transzendentalen «Unmöglichkeiten» und alles dessen, was durch sie bedingt wird, ist das Thema der *Kritik der utopischen Vernunft*:

Die Kritik der utopischen Vernunft führt also notwendig zur Kritik der Erfahrungswissenschaften. Aber die hier gemeinte Kritik darf nicht verwechselt werden mit der «vernichtenden» Kritik, wie die Popper-Schule sie heutzutage betreibt. Es handelt sich vielmehr um eine Kritik im Kantschen Sinne,

<sup>6</sup> Vgl. S. 210 f.

<sup>7</sup> Man darf ruhig darauf verweisen, daß etwa Jürgen Habermas in seinem Werk «Theorie des kommunikativen Handelns» von Soziologen (Weber, Mead, Durkheim, Parsons), aber nicht von Wirtschaftswissenschaftlern (zum Beispiel Smith, Ricardo, Marx, Jevons, Marshal, Keynes, Hayek usw.) aus reflektiert. Bei der Beschäftigung mit Wirtschaftswissenschaftlern hätte er sich mit einem höheren Grad an realer Komplexität auseinandersetzen müssen: mit der Realität der «Gemeinschaft der Produzenten», mit der materiellen Realität der Körperlichkeit des Menschen, mit einem – in der Terminologie von Hinkelammert – «transzendentalen Falsifikator» wie zum Beispiel «Dieser Mensch lebt ohne Nahrung». Es handelt sich dabei um das Problem einer (universalen oder transzendentalen) «Ökonomik», die auf analoge Weise zu konstruieren ist, wie Apel und Habermas eine (universale oder transzendente) «Pragmatik» konstruiert haben.

<sup>8</sup> Die durch Hinkelammerts Intuitionen eröffneten theoretischen Möglichkeiten für die Philosophie der Befreiung wären in einer politisch-ökonomischen Philosophie weiter auszuarbeiten.

<sup>9</sup> S. 18.

<sup>10</sup> S. 24.

welche Unterscheidungskriterien bezüglich der erfahrungswissenschaftlichen Gesetze zu entwickeln hat. Sie soll dazu verhelfen, die Erfahrungswissenschaften über die Blindheit bezüglich ihrer eigenen utopischen Inhalte aufzuklären.<sup>11</sup>

Aber Hinkelammert verfolgt nicht das Anliegen, seinen eigenen theoretischen Ansatz zu systematisieren. Eilige Leserinnen und Leser könnten daher bei der Lektüre leicht den Faden verlieren oder im ungünstigsten Fall nur geringen Nutzen daraus ziehen. Deshalb wollen wir nun einige Aspekte systematisch betrachten und auf einige zentrale Momente im Denken von Hinkelammert aufmerksam machen, insbesondere auf die transzendentalen Modelle in Wirtschaft und Politik.

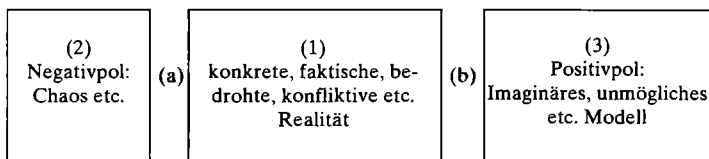
## **1. Imaginäre Modelle der Unmöglichkeit – eine Kritik der utopischen Vernunft?**

Es geht um Kritik im Kantschen Sinne. Sie besteht darin, die Grenzen der utopischen Vernunft ausfindig zu machen. Für Kant können die Ideen der Vernunft nicht als Objekte des Verstandes im Akt des Verstehens erkannt werden, sondern sie dienen dazu, die Grenzen des Erkennens anzugeben und das Feld der Erkenntnis zu umreißen. Auf gleiche Weise sind auch die «transzendentalen Modelle» der Unmöglichkeit (wie zum Beispiel das Perpetuum mobile der Einsteinschen Mechanik, der vollkommene Wettbewerb Hayeks oder die vollkommene Planung Kantorowitschs) faktisch nicht realisierbar, aber notwendig, um die empirischen Wissenschaften zu entfalten. Diese epistemologisch notwendige Welt des Imaginären kann faktisch nicht zum Ziel des Handelns werden. Sie zum Ziel des Handelns zu machen heißt die Grenzen der utopischen Vernunft überschreiten und einer «transzendentalen Illusion» zum Opfer fallen. Hinkelammert will endlich damit beginnen, die Logik aufzudecken, die der Konstruktion der «transzendentalen Modelle» zugrunde liegt. Dazu verwendet Hinkelammert beispielhaft das konservative Denken von Peter Berger (das Modell der perfekten Plausibilität), Friedrich Hayek (das Modell des perfekten Wettbewerbs), Leonid W. Kantorowitsch (das Modell der vollkommenen Planung) und von Flores Magón (das anarchistische Projekt ethischer Perfektion, die alle Institutionalisierung überflüssig macht). Bei ihnen entdeckt er drei miteinander verwobene Momente: Die prekäre, konflik­tive Realität (1) ist umgeben oder wird eingegrenzt vom Chaos bzw. einem anders definierten Pol der Negativität (2) und vom transzendentalen Modell als dem Pol der Positivität (3).

<sup>11</sup> S. 35.



**Die drei miteinander verwobenen Bewegungsmomente  
der utopischen Vernunft**



Im Schema kennzeichnet (a) den Grenzbereich zwischen der geltenden Realität und dem Chaos (die negative Grenze) und (b) den Grenzbereich zwischen Realität und imaginärer, faktisch unmöglicher Welt.

Immer wieder weist Hinkelammert nach, wie diese Entwürfe stets von der «Realität» ausgehen, im Fall des konservativen Peter Berger ist die Realität die etablierte Ordnung. Aber diese Realität droht dem Negativpol zu verfallen, dem Chaos. Um sie zu sichern und zu retten (die *soteria* aus der «Politik» des Aristoteles), muß man eine stabil irreversible Situation anstreben. Daraus geht das «transzendente Modell» hervor, das einige Züge der geltenden «Realität» ins Unendliche verlängert: So entsteht bei Berger der transzendente Grenzbegriff der «perfekten Plausibilität».

Auf gleiche Weise geht die neoklassische Wirtschaftstheorie, mit der auch Friedrich Hayek arbeitet, von der «Realität» eines Wirtschaftsmarktes aus, der vom Chaos (zum Beispiel von der illusorischen Absicht der vollkommenen sozialistischen Planung) bedroht ist. Um das Gleichgewicht des Marktes zu begreifen, wird ein «transzendentes Modell» konstruiert: «der vollkommene Wettbewerb». Mit ihm behauptet man, der Markt habe die Tendenz zum Gleichgewicht, das im vollkommenen Wettbewerb gegeben sei. Wie das konservative will auch das neoliberale Denken faktisch das Modell verwirklichen. Hinkelammert weist im Sinne Kants nach, daß eine solche Absicht die Möglichkeiten der utopischen Vernunft überschreitet. Man fällt einer «transzendentalen Illusion» zum Opfer.

Gleichermaßen kritisiert er die «vollkommene Planung» (um der «möglichen» Planung Raum zu schaffen – gegen Hayek und Popper) und untersucht die perfekte Sittlichkeit ohne Institutionalität (gegen die Anarchisten).

Die Analysen sind außerordentlich reichhaltig. Hier haben wir nur die Grundlinie des Diskurses angedeutet. Es genügt an dieser Stelle hervorzuheben, daß die von Hinkelammert entwickelte Logik verstehen hilft, wie Habermas, Apel oder Rawls ihre Modelle konstruieren (obwohl sie

*explizit* von solcher «Logik» nicht sprechen), welcher Art diese Modelle sind und wo sie ihre Grenzen haben (Fragen, zu denen Rawls, Habermas oder Apel nicht eindeutig Position beziehen).

## 2. Einige erkenntnistheoretische Präzisierungen

Ein zweiter bedeutsamer Aspekt des Werkes besteht darin, daß Hinkelammert auch eine neue Erkenntnistheorie unterbreitet. In dieser Hinsicht ist das fünfte Kapitel das wichtigste; es handelt sich dabei um eine brillante Kritik an Popper. Hinkelammert kennt Popper seit seiner Studienzeit, hat ihn gründlich studiert, nimmt ihn auf, kritisiert ihn und geht über ihn hinaus. Dasselbe ließe sich bezüglich seiner Position zu Weber oder Hayek sagen. Bei Hinkelammert gewinnen die Grundanliegen von Marx eine verblüffend aktuelle Gestalt; Marx als Ökonom hat den gesamten Gedankengang geprägt. Beispielhaft seien einige erkenntnistheoretische Präzisierungen dargelegt.

### 2.1 Die Induktion des Unmöglichen

Popper beginnt seine gesamte Argumentation mit der Kritik am Induktionsprinzip.<sup>12</sup> Hinkelammert akzeptiert den Vorschlag Poppers hinsichtlich der alltäglichen «Regelmäßigkeiten» (wo die Induktion nicht möglich ist).<sup>13</sup> Wenn es aber um solche Aussagen geht wie «dies ist kein Perpetuum mobile», es sich also um Unmöglichkeiten<sup>14</sup> handelt, dann ist Induktion möglich. Dieser Gedanke gehört bereits zu den von Hinkelammert auch an anderen wesentlichen Punkten neu eingeführten Fragestellungen. Es handelt sich um eine erste Korrektur an Poppers Denkmodell.

### 2.2 Die empirischen, nicht falsifizierbaren Aussagen

Eine originelle These Hinkelammerts ist das so formulierte «absolute empirische Prinzip der Unmöglichkeit». In der Frage Poppers nach der «Abgrenzung»<sup>15</sup> zwischen empirischen Wissenschaften und Metaphysik (die nicht falsifizierbare Sätze<sup>16</sup> verwendet) beweist Hinkelammert, und

<sup>12</sup> Karl R. Popper, *Logik der Forschung*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1989 (im folgenden: *Logik*).

<sup>13</sup> Vgl. *Logik*, S. 3: «Bekanntlich berechtigen uns noch so viele Beobachtungen von weißen Schwänen nicht zu dem Satz, daß *alle* Schwäne weiß sind.»

<sup>14</sup> Vgl. S 207 ff.

<sup>15</sup> Vgl. *Logik*, S. 8-13 und 254-258; 425-427.

<sup>16</sup> Vgl. über «Falsifizierbarkeit»: *Logik*, S. 47-59.

zwar mit Einstein<sup>17</sup>, daß die empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit empirisch und nicht logisch sind, aber trotzdem nicht falsifiziert<sup>18</sup> werden können.

Deshalb ordnet Hinkelammert die Prinzipien anders als Popper:

Typen der Unmöglichkeit und Falsifikation	1. Logische Unmöglichkeit (das logisch Widersprüchliche)	
	2. Das logisch Mögliche und Empirische (das Wissenschaftliche)	2.1. Empirische, <i>nicht falsifizierbare</i> Aussage (Prinzipien der Unmöglichkeit)
		2.2. Empirische, <i>falsifizierbare</i> Aussage (Basissätze)

So wie die «Basissätze»<sup>19</sup> für Popper falsifizierbar sind und Falsifikatoren haben, so haben die nicht falsifizierbaren Prinzipien der Unmöglichkeit ihrerseits transzendente Falsifikatoren<sup>20</sup>. Popper versucht diese zu falsifizieren, indem er die technologische Projektion *auf lange Sicht* verwendet; aber das ist unmöglich. So wie sich die natürlichen Zahlen immer gleich weit vom Unendlichen befinden, so befindet sich jede technologische Erfindung gleich weit vom Perpetuum mobile entfernt. Oder der unsterbliche Mensch ist nicht jener, der Millionen Jahre alt wird, sondern jener, der niemals stirbt, der ein ewig lebender Mensch ist. Jeglicher Fortschritt auf das Unendliche zu (die «schlechte Unendlichkeit» nach Hegel) gelangt niemals ans Unendliche.

### 2.3 Die empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit eröffnen Strukturen oder Minimalfelder für die empirischen Wissenschaften

Hinkelammert strukturiert die epistemologische Organisation anders als Popper. Das läßt sich an vier Punkten festmachen:

<sup>17</sup> Vgl. Albert Einstein und Leopold Infeld, Die Evolution der Physik. C.A. Koch's Verlag Nachf., Berlin o.J., S. 17/18.

<sup>18</sup> Vgl. S.201 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Logik, S. 66-76.

<sup>20</sup> Vgl. S. 210 ff.

### 2.3.1 Die «allgemeinen empirischen Prinzipien der Unmöglichkeit»

Diese Prinzipien sind zahlenmäßig unbegrenzt. Sie treten historisch in Erscheinung, sobald man sich ihrer bewußt wird. Aber sie sind als explizite Aussagen der empirischen Wissenschaften nicht älter als fünfzig Jahre (Weber und Popper selber können zu ihren Erfindern gerechnet werden, Hinkelammert hat ihre Theorie innovativ weiterentwickelt). Beispielhaft können wir folgende Prinzipien anführen:

- (a) Unmöglich ist es, ein perpetuum mobile zu bauen.
- (b) Unmöglich ist ein Mensch mit vollkommenem Wissen.
- (c) Unmöglich ist ein Mensch, der unsterblich ist.
- (d) Unmöglich ist ein Mensch, der ohne Nahrungsmittel leben kann.
- (e) Unmöglich ist eine perfekte oder gewaltfreie Kommunikationsgemeinschaft.
- (f) Unmöglich ist eine Gemeinschaft mit unbegrenzter Produktivität.
- (g) Unmöglich ist ein Mensch, der ohne sukzessive Zeit lebt.
- (h) Unmöglich ist ein Mensch, der ohne Begrenzung im Raum lebt.

Diese Prinzipien sind empirische, keine logischen Sätze (gegen Popper), aber trotzdem nicht falsifizierbar (wieder gegen Popper<sup>21</sup>). Deswegen sind sie apodiktisch, kategorial anwendbar (das heißt: hinsichtlich der empirischen Objekte). Sie stecken den Bereich des Unmöglichen ab. Eben deshalb beschreiben sie die *absolute Grenze*, «innerhalb» derer sich die empirischen Wissenschaften oder die wirtschaftliche und politische Praxis bewegen können. Das Unmögliche kann man nicht realisieren wollen, ohne einer «transzendentalen Illusion» zu verfallen.

### 2.3.2 Die «transzendentalen Falsifikatoren»

Wieviele es auch immer sind, die Prinzipien der Unmöglichkeit werden zu «transzendentalen Falsifikatoren». Man könnte sie beispielhaft folgendermaßen formulieren:

- (a) Dies ist ein Perpetuum mobile.
- (b) Dieser Mensch hat ein vollkommenes Wissen.
- (c) Dieser Mensch ist unsterblich.
- (d) Dieser Mensch lebt ohne Nahrungsmittel.
- (e) Diese Kommunikationsgemeinschaft lebt gewaltfrei; sie ist perfekt.
- (f) Diese Gemeinschaft hat eine unbegrenzte Produktivität.
- (g) Dieser Mensch lebt ohne Gebundenheit an die Zeitenfolge.
- (h) Dieser Mensch lebt ohne Begrenzung im Raum.

<sup>21</sup> Vgl. S. 204 ff.

Popper hält diese Falsifikatoren für falsifizierbar, weil sie *auf lange Sicht* technologisch realisierbar sein könnten. Er irrt sich; obwohl ihre Nicht-Falsifizierbarkeit empirisch ist, ist ihre Faktibilität absolut unmöglich. Den Wunsch oder die Hoffnung zu haben, sie eines Tages realisieren zu können, also das Unmögliche zu wollen, nennen wir «transzendente Illusion». Hier hat die utopische Vernunft ihre absolute Grenze. Die wissenschaftliche Funktion der utopischen Vernunft aber ist wesentlich, weil sie dazu dient, Erkenntnisgebiete zu umschreiben und analytisch<sup>22</sup> die «empirischen Gesetze» der Wissenschaften abzuleiten. Aus dem Falsifikator «Dies ist ein Perpetuum mobile» ergibt sich analytisch das «Gesetz der Energieerhaltung» (das mögliche Gebiet der Thermodynamik). Aus dem Falsifikator «Dieser Mensch hat ein vollkommenes Wissen» wird zum Beispiel die Unmöglichkeit der vollkommenen Planung oder des vollkommenen Wettbewerbs im Bereich der Wirtschaft abgeleitet. Aus dem Falsifikator «Diese Kommunikationsgesellschaft lebt gewaltfrei; sie ist perfekt» ergibt sich die Unmöglichkeit einer *realen*, von jeder Gewalt freien oder perfekten Kommunikationsgemeinschaft (nach dem Modell von Apel und Habermas oder von Rawls mit den entsprechenden Varianten). Diese Unmöglichkeit macht Institutionen als Vermittlungsinstanzen erforderlich, um die Momente irrationaler Gewalt regeln und doch «Übereinkommen» treffen zu können.

### 2.3.3 Die Modelle der Unmöglichkeit

Hinkelammert analysiert vier «transzendente Modelle der Unmöglichkeit» (die perfekte Plausibilität von Peter Berger, den vollkommenen Wettbewerb von Friedrich Hayek in seiner Wechselbeziehung zum kapitalistischen Anarchismus, die vollkommene Planung in der Sowjetunion und den Anarchismus von Flores Magón). Diese «unmöglichen Modelle» und ihre Prinzipien eröffnen den gesamten Bereich der empirischen Wissenschaften (und sogar denjenigen der Philosophie der Kommunikation, des Rechts, der Wirtschaft – die Marx zu verwenden wußte, ohne sich methodisch darüber im klaren zu sein, usw.). Hinkelammert trägt neue Erkenntnisse zur Logik der Konstruktion und des Gebrauchs (oder Mißbrauchs) solcher «Modelle» bei, indem er klar unterscheidet zwischen nicht faktiblen «Modellen der Unmöglichkeit» und notwendigen faktiblen Projekten. Er legt dar, was implizit in der von Popper so genannten «Null-Methode» enthalten ist.

<sup>22</sup> Vgl. S. 206 - 210.

### 2.3.4 Die allgemeinen Theorien der empirischen Wissenschaften

Die Theorien der empirischen Wissenschaften<sup>23</sup> haben verschiedene konstitutive Ebenen. Sie werden «eingegrenzt» im Bereich des Möglichen, das seinerseits determiniert wird

- (a) von den *Prinzipien der Unmöglichkeit*,
- (b) von deren *transzendentalen Falsifikatoren*, aus denen analytisch abgeleitet werden
- (c) die *allgemeinen (nicht falsifizierbaren) Gesetze*,
- (d) mit deren Hilfe man *Modelle der Unmöglichkeit* konstruieren kann, die nicht Utopien im strengen Sinne sind.

Die Falsifizierbarkeit der empirischen Wissenschaften beginnt mit:

- (e) den allgemeinen Theorien (die sich im Geltungsbereich der allgemeinen Gesetze bewegen),
- (f) ihren Basissätzen («alle Schwäne sind weiß») und
- (g) ihren empirischen Falsifikatoren («hier ist ein schwarzer Schwan»)<sup>24</sup>.

Die Theorien insgesamt sind hypothetisch, d.h. falsifizierbar. Das gilt ebenso für jeden «Basissatz» der Theorie. Ihr «allgemeines Gesetz» (zum Beispiel das «Gesetz zur Bewahrung der Energie») ist «kontrastierbar», aber nicht falsifizierbar, denn es ergibt sich analytisch aus den transzendentalen Falsifikatoren.

Aus den empirischen Falsifikatoren werden die Handlungskategorien und die empirischen Denkkategorien für das Handeln abgeleitet.

Als «transzendente Illusion» wird die Absicht bezeichnet, die transzendentalen Falsifikatoren als (wenn auch technologisch nur *auf lange Sicht*) faktible zu behandeln. Das ist die falsche Utopie sowohl im Neoliberalismus des totalen Marktes als auch im Stalinismus der vollkommenen Planung.

Die Prinzipien der Unmöglichkeit haben deshalb die folgenden Funktionen:

- (a) Negativ betrachten sie den Bereich des Unmöglichen als nicht faktibel.
- (b) Positiv begründen sie erstens analytisch die transzendentalen Falsifikatoren.
- (c) Positiv umreißen sie zweitens den Bereich der realen Möglichkeiten (auf die man jenseits des real Gültigen stoßen kann; der «Reformist» bezeichnet sie zu schnell als unmöglich).

<sup>23</sup> Vgl. Logik, S. 106-111 und 285/286; außerdem bei Hinkelammert, Kritik, S. 211 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Logik, S. 93-105.

(d) Positiv decken sie drittens die «transzendentalen Illusionen» auf (das Unmögliche wollen).

Hinkelammert stellt fest, daß «die Essenz der Moderne in der transzendentalen Illusion der unendlichen Fortschritte»<sup>25</sup> besteht, eines «Progresses der schlechten Unendlichkeit».

Wie man sehen kann, enthält Hinkelammerts Reflexion eine Reihe neuer Ideen – mehr als eine eilige Lektüre zu entdecken vermag.

### 3. Das «Machbare» als Kriterium der empirischen Wissenschaften

Im sechsten und letzten Kapitel des Buches beweist Hinkelammert, daß «Wahrheit und Faktibles identisch sind (*verum et factum convertuntur*)», wie bereits Vico formulierte. Es gibt also eine Theorie der Erkenntnis, in der sich die Erkenntnis korrelativ zu dem verhält, was technologisch hergestellt werden kann, das heißt, was faktibel (*factum*) ist. Es scheint, als sei das Nicht-Faktible nicht direkt Gegenstand der empirischen Wissenschaft.

Aber die Realität transzendiert jede mögliche Erkenntnis. Das erkennende Subjekt ist als Beobachter für die empirischen Wissenschaften stets ein handelndes Subjekt, das die Realität «faktibel» macht. So ist also das Objekt der Erkenntnis stets etwas Faktibles; es wird durch die technologische Vermittlung faktibel, die ausschließlich Erkenntnisobjekt der «Empirie» ist. Dieser Horizont grenzt die Ordnung des «Faktiblen» oder Gegebenen auf die (zumindest langfristig) technologische Erkenntnis ein.

Wird die «Empirie» von den Grenzen des «Möglichen» bestimmt, zum Beispiel von der wirtschaftlichen «Knappheit», dann ist das ausschließlich Empirische jetzt das ökonomisch Faktible im Rahmen von Knappheit.

Müßte man Kriterien für die Auswahl zwischen vielen Möglichkeiten innerhalb des ökonomisch Faktiblen benennen, dann wäre jedenfalls jenes Kriterium unverzichtbar, das als Bedingung der Möglichkeit für alle übrigen zu gelten hat. Als solches Kriterium gilt, daß das menschliche Subjekt ein lebendiges Subjekt ist, das Bedürfnisse hat. (Es ergibt sich aus dem transzendentalen Falsifikator «Dieser Mensch lebt ohne Nahrungsmittel», der hergeleitet ist aus «Dieser Mensch ist unsterblich».) Die Grundbedürfnisse des Menschen sind absolute Kriterien (und zwar auch ethisch absolute Kriterien, würde ich hinzufügen<sup>26</sup>); sie sind die Bedingung *sine qua non* für alle übrigen Ebenen.

Das lebendige Subjekt, das Bedürfnisse zu befriedigen hat, tritt stets als

<sup>25</sup> Vgl. S. 234.

<sup>26</sup> Hinkelammert stellt keine ethische Reflexion an, aber es wäre leicht nachzuweisen, daß er implizit auch eine Ethik der Befreiung voraussetzt. Das ist Gegenstand einer Arbeit, die ich mir vorgenommen habe.

*Subjekt der Praxis* auf. Um das Leben (= die Realität) zu sichern, bedarf es eines institutionellen Systems auf der politischen Ebene des Gemeinschaftslebens.

Das praktische Subjekt kann dann einerseits am Möglichen (am als machbar Geltenden), am Gegebenen oder Geltenden «operieren», aber ebenso an jenem Möglichen, das sich zwischen dem Real-Geltenden-Gegenwärtigen und dem nicht-unmöglichen Zukünftigen (dem zukünftig als machbar Geltenden) als faktible Alternative zeigt. Auf der anderen Seite bestimmt die Subjekt-Subjekt-Beziehung letztlich das politisch Machbare und Mögliche durch die Anerkennung des Anderen als Subjekt und nicht als Mittel zum Zweck (teleologische Vernunft). Ich hätte die Subjekt-Subjekt-Beziehung mit Levinas als Beziehung «von Angesicht zu Angesicht» bezeichnet, als die praktische und diskursive Beziehung zum Anderen als dem bedingungslos und real Freien.

Auch die Universalbegriffe transzendieren ihrerseits die als Produkt der Erkenntnis verstandene Realität der Kommunikationsordnung, in welcher die «Pragmatik» (von Habermas oder Apel) ihren Platz haben soll.

Aus all den genannten Gründen wenden sich die empirischen Wissenschaften (sogar die Naturwissenschaften, aber mehr noch die Human- oder Sozialwissenschaften) stets empirischen Objekten zu, die aus dem Handeln des Menschen an der Realität konstituiert werden. Aus den Grenzen des technologischen, wirtschaftlichen und politisch-institutionellen Handelns ergeben sich die Kategorien des theoretischen Denkens.

Es darf jedoch auf keinen Fall übersehen werden, daß es ethische Kriterien für die Auswahl technologisch oder ökonomisch möglicher Zwecke gibt (die Würde des Subjekts als Mensch in praktischer Beziehung zum Menschen). Daraus ergibt sich, daß der lebendige Mensch als Subjekt seines Lebensprojekts durch die Grundbedürfnisse des menschlichen Lebens das wirtschaftlich Mögliche definiert. Das Leben des Menschen ist Kriterium der Faktibilität (*factibilia*), aber auch, füge ich hinzu, der menschlich-ethischen Machbarkeit (*operabilia*).

Das äußerst reichhaltige Schlußkapitel der «Kritik der utopischen Vernunft» verdient langsam, nachdenklich und wiederholt gelesen zu werden. – Ich glaube, daß die Debatte über seine Thesen Hinkelammert dazu anregen wird, viele, noch im Anfangsstadium steckende Aspekte weiterzuentwickeln. Seine Philosophie der Befreiung, die aus Lateinamerika stammt, aber globale Ansprüche erhebt, trifft ins Schwarze der aktuellen Debatte, die in den empirischen Wissenschaften und in den Gesellschaftswissenschaften, in Philosophie und Theologie<sup>27</sup> gerührt wird.

<sup>27</sup> Wie stets widmet Hinkelammert der Theologie nur im Schlußteil einige wenige, aber für theologisch Interessierte äußerst innovative Zeilen.



Die Notwendigkeit einer Kritik der utopischen Vernunft bedarf keiner großen Rechtfertigung. Sowohl im bürgerlichen als auch im sozialistischen Denken kommt uns eine Art utopischer Naivität entgegen, die wie ein Schleier die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit verhüllt.

Heute hat diese utopische Naivität eine besonders aggressive Erscheinungsform gefunden, weil sie in der Gestalt des Antiutopismus daherkommt. Gemeint ist das antiutopische Denken der neoliberalen Tradition. Dieser Antiutopismus scheint in der Regel jedoch gleichbedeutend mit Antisozialismus zu sein. Denn er verkörpert mit dem von ihm erneut transportierten Mythos der selbstregulierenden «unsichtbaren Hand» einen verkappten utopischen Extremismus. Das heißt: Das antiutopische Denken zerstört die Utopie, damit außer seiner eigenen Utopie keine andere mehr existiert. Die Analysen von Franz Hinkelammert stellen Friedrich Hayek und Karl Popper als die theoretischen Hauptrepräsentanten dieses utopischen Extremismus dar.

Utopien sind auch nach Hinkelammert gesellschaftlich absolut notwendig. Eine Gesellschaft ohne Utopien ist nur als Hölle vorstellbar. Die utopische Vernunft darf aber nicht der Illusion verfallen, das Unmögliche oder das Ideal-Imaginäre realisieren zu wollen. Es geht Hinkelammert, ganz in der Tradition Kants, darum, die Grenzen der utopischen Vernunft zu formulieren – zur Vermeidung der «transzendentalen Illusion». Mit anderen Worten: utopisches Denken muß sich ein allgemeines Prinzip der empirischen Unmöglichkeit zu eigen machen.

Hinkelammert entwickelt seine Kritik in Auseinandersetzung mit wichtigen Exponenten moderner Gesellschaftstheorie. So analysiert er konservative, neoliberale, bürokratisch-planende oder anarchistische Denksysteme. Der Leser, die Leserin erhält damit Einblick in eine zentrale Problematik der Sozialwissenschaften – formuliert durch einen deutsch-lateinamerikanischen Ökonomen und Theologen, der seinen Diskurs aus der Perspektive der Marginalisierten und Ausgeschlossenen entwickelt.

*Franz J. Hinkelammert*, 1931 in Emsdetten/Westf. geboren, studierte Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg und Münster. Er ist seit 1963 in Lateinamerika tätig, bis zum Militärputsch an der Katholischen Universität von Chile, seit 1976 als Professor für Wirtschaftswissenschaften an den Universitäten Tegucigalpa (Honduras) und Heredia (Costa Rica), sowie als Mitarbeiter am DEI (Ökumenisches Forschungszentrum in San José, Costa Rica). Veröffentlichungen bei Edition Exodus: *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus: «... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen»* Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise (gemeinsam mit K. Füssel u.a.).

ISBN 3-905575-92-2 (EXODUS)  
ISBN 3-7867-1783-4 (GRUNEWALD)