

FRANZ HINKELAMMERT



# Kultur der Hoffnung

Für eine Gesellschaft  
ohne Ausgrenzung  
und Naturzerstörung

EXODUS

GRÜNEWALD

Hinkelammert · Kultur der Hoffnung



Franz J. Hinkelammert

# Kultur der Hoffnung

Für eine Gesellschaft  
ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz · Edition Exodus, Luzern

Originaltitel:  
Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión,  
San José (Costa Rica), DEI, 1995 (Auswahl)  
© Franz J. Hinkelammert

Aus dem Spanischen übersetzt von  
Norbert Arntz (Kap. 1, 2, 5, 8)  
Bruno Kern (Kap. 3, 4, 6, 7)  
Sabine Schwartz (Kap. 9)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hinkelammert, Franz J.:**

Kultur der Hoffnung : für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung /  
Franz J. Hinkelammert. [Aus dem Span. übers. von Norbert Arntz ...]. – Mainz :  
Matthias-Grünewald-Verl. ; Luzern : Ed. Exodus, 1999

Einheitssacht.: Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión <dt.>

ISBN 3-7867-2166-1 (Matthias-Grünewald-Verl.)

ISBN 3-905577-34-8 (Ed. Exodus)

© 1999 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

© 1999 Edition Exodus, Luzern

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Kirsch & Buckel Grafik-Design, Wiesbaden

Satz/DTP: Manfred Werkmeister, Mainz

Druck: Weihert-Druck, Darmstadt

ISBN 3-7867-2166-1 (Matthias-Grünewald-Verlag)

ISBN 3-905577-34-8 (Edition Exodus, Luzern)

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Erstes Kapitel</i>	
Der Zusammenbruch des Sozialismus und die Dritte Welt .....	9
<i>Zweites Kapitel</i>	
Die Neue Weltordnung: Was bleibt nach dem Ende des Golfkriegs? .	21
<i>Drittes Kapitel</i>	
Unser Projekt einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika Die regulierende Rolle des Staates und die Probleme der Selbstregulierung des Marktes .....	39
<i>Viertes Kapitel</i>	
Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes .....	87
<i>Fünftes Kapitel</i>	
Die Ausschlußlogik des kapitalistischen Weltmarktes und das Projekt der Befreiung .....	96
<i>Sechstes Kapitel</i>	
Alternativen zur Marktwirtschaft? .....	119
<i>Siebttes Kapitel</i>	
Die Gefangenschaft der Utopie Die konservativen Utopien des aktuellen Kapitalismus, der Neoliberalismus und der Spielraum für Alternativen .....	142
<i>Achtes Kapitel</i>	
Die Sachzwänge der freien Marktwirtschaft verhindern eine Gesellschaft, in der alle Platz haben .....	170
<i>Neuntes Kapitel</i>	
Wirtschaft, Utopie und Theologie Die Gesetze des Marktes und der Glaube .....	183



## Vorwort

Die in diesem Buch gesammelten Aufsätze von Franz J. Hinkelammert stellen eine Auswahl aus dem auf Spanisch erschienenen Sammelband *Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión* dar. Nach der deutschen Veröffentlichung von Hinkelammerts anspruchsvollem Hauptwerk *Kritik der utopischen Vernunft* machen wir hier aktuelle ökonomisch-politische Analysen auf Deutsch zugänglich, die für einen breiten Kreis von Interessierten und Engagierten geeignet sind. Die Beiträge dieses Bandes sind allesamt nach 1990 entstanden, also nach dem vermeintlichen endgültigen Sieg des kapitalistischen Systems. Hinkelammerts Interpretation dieser historischen Zäsur überwindet die herrschende Oberflächlichkeit. Er begreift sie als Kulmination eines Prozesses, der bereits in den siebziger Jahren begann. Wenn man die Entwicklung denn schon an Jahreszahlen festmachen will, dann ist nicht 1989 (der Fall der Berliner Mauer), sondern 1973 (der Sturz der demokratisch gewählten sozialistischen Regierung in Chile und die Ermordung Salvador Allendes) das entscheidende Datum. Gleichsam im Laborversuch wurde in Chile unter den Bedingungen einer grausamen Diktatur jenes ökonomische Modell getestet, das heute unter dem Namen Neoliberalismus weltweit herrscht – um den Preis der Ausgrenzung eines Großteils der Menschheit und einer beschleunigten Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen. Der frühere Reformkapitalismus wurde abgelöst von einem „nackten“ Kapitalismus, den die neoliberalen Theoretiker selbst entlarvend genug als „totalen Kapitalismus“ und als „totalen Markt“ bezeichnen.

Das erste Kapitel, *Der Zusammenbruch des Sozialismus und die Dritte Welt*, ging aus einem Vortrag zum 10. Jahrestag der Ermordung von Erzbischof Oscar A. Romero hervor. Er entlarvt ideologiekritisch den neuen Totalitarismus des Marktes und einer „Demokratie“, die sich vom Menschenrechtsgedanken verabschiedet hat. Daran schließt das zweite Kapitel an, *Die neue Weltordnung: Was bleibt nach dem Ende des Golfkriegs?* Der Zweite Golfkrieg und die in seinem Kontext von Präsident Bush proklamierte „Neue Weltordnung“ hat auf erschreckende Weise die Abkehr von den Menschenrechten demonstriert. Die folgenden Beiträge gehen hauptsächlich auf die interdisziplinäre Arbeit am Departamento Ecuménico de Investigaciones zurück, dessen Leiter Hinkelammert ist. Das dritte Kapitel, *Unser Projekt einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika*, zeigt, daß der Antietatismus immer die geeignete Ideologie totalitärer Staaten war. Auf dieser ideologiekritischen Ebene macht Hinkelammert deutlich, was das neoliberale Denken mit dem stalinistischen System verbindet. Das vierte Kapitel, *Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes*, geht auf einen Vortrag in Lima im Oktober 1990 zurück. Er zeigt die Reaktion des Bürgertums auf den drohenden Untergang: Nicht die Suche nach Alternativen, sondern die zynische Bejahung dieses Untergangs ist die Konsequenz. Hinkelammert schlägt hier einen Bogen von Nietzsche, dem Denker des bedrohten Bürgertums im 19. Jahrhundert, bis zu den Vertretern einer neuen Rechten, wie sie sich im heutigen Geistes- und Kulturleben breit macht. Das fünfte Kapitel, *Die Ausschlußlogik des kapitalistischen Weltmarktes und das Projekt der Befreiung*, entlarvt die neoliberale Ideologie als Tautologie. Unter Hinkelammerts analytisch scharfem Blick steht der Kaiser plötzlich splinternackt da. Das sechste



Kapitel, *Alternativen zur Marktwirtschaft*, wendet sich gegen die Rede vom „Ende der Geschichte“ und zeigt auf, daß die scheinbare Alternativlosigkeit des Systems letztlich ein Erpressungsversuch ist – was kein Geringerer als Leszek Kolakowski dereinst dem historischen Sozialismus bescheinigte. Das siebte Kapitel schließt am deutlichsten an Hinkelammerts Hauptwerk an. Unter dem Titel *Die Gefangenschaft der Utopie* zeigt er, daß der vermeintliche Antiutopismus à la Popper seinerseits ein Utopismus ist. Die antiutopische Utopie ist ein liberales Denkverbot und mündet in die zynische Utopie der Alternativlosigkeit. Karl Popper hat denen, die „den Himmel auf Erden“ anstreben, vorgeworfen, damit die Hölle zu schaffen. Sein Verbot einer konkreten, an den Menschenrechten und den realen Bedürfnissen orientierten Utopie redet uns ein, daß wir uns mit der Hölle auf Erden abfinden müssen. „Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren“, steht über dem Eingang zu Dantes Inferno und entpuppt sich als das heimliche Motto der Liberalen. Das achte Kapitel, *Die Sachzwänge der freien Marktwirtschaft verhindern eine Gesellschaft, in der alle Platz haben*, geht auf einen vielbeachteten Vortrag Hinkelammerts auf dem evangelischen Kirchentag in Hamburg (1995) zurück. Mit Berufung auf die vermeintlichen Sachzwänge des kapitalistischen Systems wird jedes Handeln im Sinne der Verteidigung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und der Überlebens- und Lebenschancen der Menschen diskreditiert. Hinkelammert setzt dagegen eine „Gesellschaft, in der alle Platz haben“ – eine Formulierung, die die Zapatisten in Chiapas als Ausdruck ihrer politischen Intention geprägt haben. Das neunte Kapitel, *Wirtschaft, Utopie und Theologie*, war bereits auf Deutsch publiziert. Es erschien unter demselben Titel im Sammelband: Raúl Fomet-Betancourt (Hg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg i.Br. 1991. Es ist der einzige Beitrag mit einem explizit theologischen Thema, das aber durchaus LeserInnen ohne religiösen Hintergrund empfohlen werden kann, als Beispiel einer theologischen Kapitalismuskritik, in deren Zentrum das Gegensatzpaar Leben und Tod steht.

Die Beiträge wurden für die Publikation leicht redaktionell überarbeitet. Ich bin dabei sehr behutsam vorgegangen und habe mich auf das Nötigste beschränkt. Darauf ist es zurückzuführen, daß einige Verdoppelungen stehengeblieben sind. Ich empfand sie nicht als störend, sondern im Gegenteil, als hilfreiche Wiederaufnahme von zentralen Denkmotiven Hinkelammerts in einem anderen Kontext.

Die übrigen Aufsätze aus dem spanischen Sammelband „Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión“ beschäftigen sich vor allem mit wissenschaftstheoretischen Fragen. Sie enthalten brillante Kritiken an Max Weber und an „postmodernen“ Philosophen (Ideologen?) wie etwa Lyotard. Diese Arbeiten Hinkelammerts wenden sich an einen kleineren Kreis von philosophisch Interessierten, weshalb es uns sinnvoll erschien, sie in absehbarer Zeit gesondert anzubieten.

Möge Hinkelammerts Buch ein Beitrag für unseren Kampf um humane Lebensbedingungen für alle, einschließlich der künftigen Generationen, sein, mögen seine Einsichten Klarheit in unser Denken bringen und uns zu tatkräftigem Widerspruch gegen den herrschenden neoliberalen Zynismus ermutigen.

Mainz, 23. November 1998

Bruno Kern

# Erstes Kapitel

## Der Zusammenbruch des Sozialismus und die Dritte Welt

Über die Veränderungen in der Beziehung zwischen den Ländern der Dritten und Ersten Welt möchte ich einige Thesen vorlegen. Die Veränderungen sind tiefgreifend; sie haben sich zwar in den achtziger Jahren ereignet, aber bereits in den vorangehenden Dekaden angekündigt und sind entscheidend mitbestimmt von der Krise des Sozialismus in der Sowjetunion und den Ländern Osteuropas.

### 1. Erste These

Die Transformation des weltweiten Kapitalismus im Lauf der letzten Jahre trat ans Tageslicht in dem Moment, als die Krise des Sozialismus ihren dramatischsten Augenblick durchlief, nämlich beim Fall der Berliner Mauer im November 1989. Zu diesem Zeitpunkt weilte ich gerade in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Woche später wurden sechs Jesuiten und zwei Hausangestellte in San Salvador ermordet. Beide Ereignisse stehen nicht nur in einem zeitlichen Zusammenhang. Der zeitliche Zusammenhang hat für mich vielmehr symbolische Bedeutung. Ich stellte erschreckt fest, daß sich die Medien nahezu ausschließlich mit dem Fall der Mauer beschäftigten, während das andere Geschehen nur in wenigen Randnotizen des Rundfunks und einiger Zeitungen vermerkt wurde, obwohl es doch offenkundig machte, wohin die Dritte Welt geraten war. Hier geschah eine »Liquidation« nach dem Muster totalitärer Herrschaft in den dreißiger Jahren. Eines der Zentren der Befreiungstheologie im Westen wurde »eliminiert«, und die westlichen Medien reagierten wie die Medien der totalitären Herrschaft in den dreißiger Jahren. Die Regierungen des Westens, unter der Führung der USA, wirkten mit daran, das Faktum zu übergehen. (Die USA haben durch das FBI den wichtigsten Zeugen entführt und unter Drohungen dazu gebracht, seine Aussage zu verändern.)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Kommunikationsmedien der westlichen Demokratien sprechen statt dessen mehr über den Schriftsteller Rushdie. Dieser wird von Teheran mit dem Tode bedroht. Aber weil Rushdie in London lebt, wird er bis heute beschützt und freut sich seines Lebens. Zu gleicher Zeit, d.h. während vieler Monate des Jahres 1989, entfesselt man in El Salvador eine Pressekampagne gegen die Jesuiten und bedroht sie mit dem Tode. Sie befinden sich in El Salvador und folglich in einer viel gefährlicheren Lage. Die westlichen Nachrichtengeneratoren sind in El Salvador ebenso vertreten wie in Teheran. Aber davon sprechen sie kaum. Auch nach dem Mord haben sie daran nichts geändert. Vielmehr sprachen sie weiterhin

Einen Monat später fallen die USA militärisch in Panama ein. Die Intervention wird von den westlichen Gesellschaften toleriert. Auch darüber gibt es nahezu keine Nachrichten. Die Kontrolle der Massenmedien geschieht mit den gleichen Mitteln totalitärer Herrschaft wie in den dreißiger Jahren: Am Nachmittag des ersten Tages der Intervention wird ein Journalist der spanischen Tageszeitung *El País* umgebracht – ein wirksames Warnzeichen für alle anwesenden Journalisten.

Zwischen dem Fall der Berliner Mauer und der Ermordung der Jesuiten in El Salvador existiert nicht unbedingt ein ursächlicher Zusammenhang, wenngleich das »timing« aufhorchen läßt. Es gab in den letzten Jahren nur wenige historische Momente, die sich für den Mord so eigneten wie der Berliner Mauerfall. Doch selbst wenn man den Zusammenhang nicht als ursächlich ansieht, der symbolische Zusammenhang ist unbezweifelbar und gibt zu erkennen, daß der Kapitalismus sich nicht mehr den Anschein geben muß, um den er sich noch zwischen den fünfziger und den siebziger Jahren bemühte, nämlich ein Kapitalismus mit menschlichem Antlitz zu sein. Jetzt kann er sich darstellen als Kapitalismus ohne menschliches Antlitz.

Der Kapitalismus glaubt sich heute als Sieger. Im Außenministerium der USA taucht eine Philosophie auf, die das Ende der Geschichte ankündigt (mit Verweis auf Hegel die Verwirklichung der absoluten Idee). Sie verspricht eine Zukunft ohne Geschichte und wesentliche Konflikte, in der die Erste Welt ihren Frieden gefunden hat und die Dritte Welt nicht mehr zählt.<sup>2</sup>

---

von Rushdie, obwohl dieser sich doch in Sicherheit befand. Margaret Thatcher zeigte auch nicht das geringste Interesse an den Jesuiten. In Lateinamerika gibt es viele Rushdies, aber für sie gibt es keinen Schutz. Man bringt sie um, aber keine westliche Demokratie fühlt sich dadurch gestört.

Der bekannte französische Philosoph Glucksmann hielt bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Vaclav Havel die Laudatio auf den Preisträger. Dabei sprach er von drei Helden im Kampf gegen totalitäre Herrschaft im Jahre 1989: von Solschenizyn, von Rushdie und von Havel. (vgl. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Vaclav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung, Frankfurt a.M. 1989, 35–36) Diese Kämpfer jedoch, die auch ich sehr schätze, leben noch. Jene aber, die in Lateinamerika für die Freiheit kämpfen, werden, wohin man auch blickt, umgebracht. Ihr Tod wird verursacht von den westlichen Demokratien. Denn die westlichen Demokratien in El Salvador, Brasilien, Kolumbien, Venezuela oder Honduras können mit der uneingeschränkten Unterstützung der westlichen Demokratien Europas und der USA rechnen. Die Ermordung der Jesuiten ist nur eines von vielen Beispielen. Müßte man sie nicht als die wahren Helden im Kampf gegen totalitäre Herrschaft im Jahre 1989 ehren? Die westlichen Demokratien verleihen Friedenspreise und schießen zugleich, jedoch ohne über den Krieg zu sprechen, den sie führen. Glucksmann sagte: »Merken sie es sich gut: Das Jahr 1989 kündigt das Ende dieses Jahrhunderts an« (aaO. 36). Ist es nicht eher der Mord in El Salvador, der uns ankündigt, was kommen wird?

<sup>2</sup> Siehe F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte?*, in: *Europäische Rundschau*, Wien, 17. Jahrgang, 1989, 4. Siehe auch: H. Gallardo, *Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?*, in: *Pasos, DEI*, San José 1990, No. 27; ders., *Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte und die Dritte Welt*, in: *Pasos* 1990, No. 28.

Hier wird eine Welt angekündigt, in der es nur noch einen Herrn und Meister gibt, in der nur ein einziges System zählt, ein einziges Imperium, das die ganze Welt umfaßt. Vor diesem Imperium gibt es keinen Ort des Asyls mehr. Es kann kein Asyl mehr geben. Das Imperium ist überall. Es hat die totale Macht und weiß darum. Überall verkündet es, daß es allein die Macht hat. Jene Gesellschaft, die sich selbst »die offene« nennt, ist zur ersten völlig geschlossenen Gesellschaft geraten, vor der es kein Ausweichen mehr gibt. Das bedeutet für die Dritte Welt: Sie steht zum ersten Mal völlig allein da. Sie kann in ihrem Konflikt mit der Ersten Welt der zentralen kapitalistischen Länder auf keine Unterstützung einer Zweiten Welt mehr zählen, die mit ihr in irgendeiner Weise solidarisch sein könnte. Sofern noch eine Zweite Welt sozialistischer Länder existiert, hat auch diese sich aus der Solidarität mit der Dritten Welt zurückgezogen, um zu einem Teil jenes Nordens zu werden, der mit dem Süden konfrontiert ist. An vielen Orten Lateinamerikas hat man bereits gesagt: Die Zweite Welt kann nur prosperieren, wenn sie zum kalten Büfett der Ersten Welt zugelassen wird, auf dem die Dritte Welt verspeist wird.

Ebenso wichtig ist, daß zu gleicher Zeit das Bewußtsein verlorenggeht, es könne eine Alternative geben. Es scheint die Überzeugung um sich zu greifen, es gebe keine Alternative mehr. Die Totalität, als die sich die Erste Welt selber präsentiert, ist Ausdruck des Bewußtseins: Wir sind die verwirklichte absolute Idee! Als Kolakowski in den fünfziger Jahren mit dem Stalinismus konfrontiert war, warf er ihm vor, »mit einer einzigen Alternative erpressen zu wollen«(!)<sup>3</sup> Aber er hatte keine Vorstellung davon, was geschieht, wenn die Erpressung mit einer einzigen Alternative von einem Weltsystem ausgeht, das weltweit die absolute Macht besitzt. In der Tat sind wir heute in die Situation geraten, in der die Erpressung mit einer einzigen Alternative ohne Einschränkungen möglich ist, weil sie allein die ganze Welt beherrscht.

Die Krise des Sozialismus nimmt jedoch der Dritten Welt nicht nur die Chance, Verbündete in ihrem Konflikt mit der Ersten Welt zu finden. Die Dritte Welt kann nicht einmal mehr auf die Idee des Sozialismus rekurrieren, wenn sie auf dem Felde der Ideen nach Konzepten für eine Alternative sucht. Sie kann die Idee des Sozialismus nicht mehr verwenden, um zu beweisen, daß effektiv eine Alternative existiert, sei sie auch noch so mangelhaft. Sie kann nicht mehr behaupten, es existiere eine solche Alternative, man könne sie verbessern, sie habe Zukunft; sie sei der Beweis dafür, daß eine andere Zukunft möglich sei und daß in Zukunft anderes möglich sei als das, was ist.

<sup>3</sup> L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1956. Leider hat Kolakowski das Problem nicht mehr aufgegriffen, seit er nach England umgezogen ist. Daß er wiederum in einer Gesellschaft lebt, die jegliche Alternative zurückweist, davon spricht Kolakowski nicht mehr.

Der Kapitalismus der fünfziger und sechziger Jahre war ein Kapitalismus wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Reformen, der sich sogar um die Entwicklung der Dritten Welt kümmerte, damit alternative Bewegungen keine Chance hätten. Aber dieser Kapitalismus glaubt heute zu wissen, daß er tun und lassen kann, was er will, weil keine Alternative mehr existiert. Er wird sich also wieder als hemmungsloser Kapitalismus konstituieren, als ein Kapitalismus ohne menschliches Antlitz.

Nahezu alle wissen, daß wir uns in rasender Fahrt auf einen Abgrund zubegeben. Trotzdem versucht der Kapitalismus nicht einmal zu bremsen. Statt dessen fragt er uns: Kennen Sie eine Alternative? Und tut zugleich alles dafür, daß auf dieser Todesfahrt keine Alternative sichtbar wird.

Das ist unsere erste These: *Die Krise des Sozialismus hat die Dritte Welt und damit zugleich die Überlebenschancen der gesamten Menschheit extrem geschwächt.*

## **2. Zweite These**

Die Schwächung der Dritten Welt wird noch verschärft durch ein Phänomen, das ich von der Frage aus diskutieren möchte: Braucht die Erste Welt überhaupt noch die Dritte Welt?

Es ist klar, daß sich die Wirtschaftsstrukturen der Dritten Welt auf der Basis ihrer Arbeitskraft entwickelt haben, die für die Produktion und den Export der Rohstoffe gebraucht wurde. Wichtig war die Dritte Welt für die Erste immer als Rohstofflager, das von der vorhandenen Arbeitskraft ausgebeutet wurde. Wo nicht genügend Arbeitskraft vorhanden war, wurde sie gewaltsam durch den Sklavenhandel herbeigeschafft. Die Rohstoffe legten den Grund für die Entwicklung der heute entwickelten Länder.

Zweifellos erleben wir heute eine Tendenz, daß die Rohstoffproduktion der Dritten Welt an Wichtigkeit verliert. Viele Rohstoffe der »Natur« werden durch »synthetische« Rohstoffe ersetzt. Folglich wird auch die Arbeitskraft, die diese »natürlichen« Rohstoffe erzeugt hat, zunehmend überflüssig. Sicher werden weiterhin viele Rohstoffe in der Dritten Welt produziert, aber es wird zunehmend unmöglich, alle verfügbare Arbeitskraft für die Rohstoffproduktion einzusetzen.

Das führt zu einer Umstrukturierung der Dritten Welt: Aus einer Welt, in der man Rohstoffe ausbeutete durch Ausbeutung der vorhandenen Arbeitskraft, wird eine Welt mit einer überflüssig gemachten Bevölkerung. Im Unterschied zu den Ereignissen bis vor etwa hundert Jahren handelt es sich bei der Bevölkerung der Dritten Welt heute im wesentlichen um eine überflüssige Bevölkerung, wenn man die Lage vom Standpunkt der Ersten Welt und ihren ökonomischen Bedürfnissen her betrachtet. Das heißt nun aber nicht,

daß die Dritte Welt nicht mehr wichtig sei für die Erste Welt. Man braucht die Dritte Welt weiterhin, ihre Meere, ihre Luft, ihre Natur – und sei es nur als Müllhalde für giftige Abfälle – ebenso wie ihre Rohstoffe. Auch wenn bestimmte Rohstoffe an Bedeutung verlieren, behält die Dritte Welt weiterhin zentrale Bedeutung für die Entwicklung der Ersten Welt. Was man nicht mehr braucht, ist die Bevölkerung der Dritten Welt.

Die Erste Welt zieht sich daher nicht aus der Dritten Welt zurück, sondern entwickelt eine Vorstellung von ihr als einer Welt, in der es eine überflüssige Bevölkerung gibt. Diese wird immer mehr als Gefahr betrachtet, nicht mehr als Ausbeutungspotential. Deshalb spricht man von der »Bevölkerungsexplosion«. Die Entwicklung der Technik, die Struktur des modernen Kapitalismus gestattet es gar nicht mehr, die Weltbevölkerung insgesamt auszubeuten. Deshalb gilt jener Bevölkerungsteil, der nicht mehr ausgebeutet werden kann, als überflüssig, als »Überbevölkerung«, die eigentlich nicht existieren sollte, aber nun mal da ist. Der moderne Kapitalismus will mit dem Schicksal der Bevölkerung nichts zu tun haben.

Gleichzeitig verändert sich die Vorstellung von dem, was man Ausbeutung nennt. Die klassische Vorstellung von Ausbeutung bezieht sich bekanntlich auf verfügbare Arbeitskraft, die in der Produktion eingesetzt und zum Teil ihres Produktes enteignet wird. Das ist die Ausbeutungsvorstellung, wie sie in der marxistischen Tradition entwickelt worden ist. Sie entsteht zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa, d.h. in einer Welt, die bei Hochkonjunktur Vollbeschäftigung ermöglichte und die Arbeitslosigkeit nur als Problem der Oszillation von Beschäftigung und Konjunktur kannte. Im heutigen Spätkapitalismus jedoch hat sich die Lage völlig verändert. Stets größer werdende Bevölkerungsteile in der Dritten Welt gehören nicht mehr zu den in diesem Sinne »Ausgebeuteten«. Sie können nicht mehr als Arbeitskräfte eingesetzt werden, sie sollen nicht mehr eingesetzt werden und werden auch in Zukunft niemals mehr eingesetzt werden. Je mehr Menschen überflüssig sind, um so mehr verliert das klassische Ausbeutungskonzept an Bedeutung. Das sieht man auch am völlig veränderten Bewußtsein der Arbeiterschaft. Der Arbeiter fühlt sich immer weniger ausgebeutet, wenn er merkt, daß er denen gegenüber privilegiert ist, die als überflüssig gelten. Ein »Ausgebeuteter« zu sein, wird in einer solchen Welt sogar zum Privileg. Das ganze Verhältnis zur Ausbeutung wird ein anderes. Das gilt sicher auch für die industrialisierte Welt, wenngleich für die Dritte Welt in extremem Ausmaß.

Gleichzeitig bedeutet dies auch, daß die überflüssig gemachte Bevölkerung keine Macht hat. Wer als überflüssig gilt, hat keine Verhandlungsmacht, kann nicht streiken oder drohen. Der stolze Spruch der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert »Alle Räder stehen still, wenn mein starker Arm es will!« kann von der Bevölkerung der Dritten Welt nicht proklamiert werden, auch wenn es in der Ölkrise vielleicht mal so aussah. Das war eine Ausnahmesituation, in der nur ganz bestimmte, wenige Länder zu Ausnahmebedingungen Druck

ausüben konnten. Selbst der Spruch »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« hat seine Bedeutung verloren. Er war ja Ausdruck eines Bewußtseins, das um seine Verhandlungsmacht wußte, wenn es zur Einigkeit fand. Die Völker der Dritten Welt haben eine solch geringe Verhandlungsmacht, daß sie nicht einmal ihre Mitbestimmung fordern können. Sie sind vielmehr in ihrer Existenz bedroht.

Das ist also die zweite These: *Die Länder des Zentrums in der Ersten Welt brauchen zwar die Dritte Welt, aber nicht mehr die Menschen der Dritten Welt!*

### **3. Dritte These**

In einer solchen Lage verlieren die Länder der Dritten Welt jede Chance, Entwicklungspolitik zu betreiben. Gegenwärtig besteht die einzige Möglichkeit, sich zu entwickeln, über die Teilnahme am Weltmarkt, was nichts anderes heißt als über den Markt der industrialisierten Länder des Zentrums. Diese Marktbeziehung aber bleibt beschränkt auf die Zulieferung von Rohstoffen, die dazu noch an Bedeutung und damit an Marktanteilen verlieren. Eben deshalb verschärft sich der Konkurrenzkampf zwischen den Ländern der Dritten Welt immer mehr. Die Folge ist der Preisverfall. Trotz immer größerer Exportmengen stagniert oder fällt sogar der Devisengewinn. Folglich ist auf der Basis der traditionellen Produktionsstruktur eine Entwicklungspolitik der lateinamerikanischen Länder oder der Länder der Dritten Welt insgesamt kaum noch möglich.

Es gibt klare Anzeichen dafür, daß die Länder des Zentrums diese Art von Entwicklung nicht mehr akzeptieren. Bereits die Ansätze dazu werden systematisch zerstört. Mag auch dieses oder jenes kleine Land der Dritten Welt dem durch die Länder des Zentrums aufgezwungenen Geschick entgegen, tendenziell ist zu sehen, daß die in den fünfziger, sechziger und siebziger Jahren errichteten Industrien stagnieren oder zusammenbrechen. Die Länder des Zentrums sehen eben für sich keinen Vorteil mehr in der Entwicklung der Dritten Welt, höchstens Nachteile.

Je mehr die Umweltproblematik im wirtschaftlichen Kalkül an Bedeutung gewinnt, um so schlimmer wird es für die Dritte Welt. Klar ist, daß eine vernünftige Entwicklung der Dritten Welt den Weg der entwickelten Länder nicht kopieren darf. Die Umwelt würde kollabieren. Ebenso klar ist, daß eine vernünftige Entwicklung die Erste Welt dazu verpflichtet, ihre technologischen Entscheidungen und Produktionsstrukturen nach dem Kriterium umzugestalten, das Überleben der gesamten Menschheit auf dem begrenzten Erdball zu sichern. Weil dazu politisch und wirtschaftlich keine Bereitschaft vorhanden ist, geht die Erste Welt daran, die eigene Umwelt auf Ko-

sten der Dritten Welt zu entlasten und sich damit selbst möglichst lange schadlos zu halten. Das ist nichts anderes als der Übermut zu kollektivem Selbstmord.

An diesem Punkt ist von der Rolle der Auslandsschulden der Dritten Welt zu sprechen. Die Auslandsschulden sind deshalb von Bedeutung, weil sie den Ländern der Ersten Welt gestatten, die Entwicklungschancen der Dritten zu kontrollieren oder gar zu behindern. Die Auslandsschulden sind das entscheidende Instrument geworden, um die Wirtschafts- und Entwicklungspolitik der verschuldeten Länder in der Dritten Welt diktieren zu können. Das läßt sich an der Tendenz der sog. »Strukturanpassungsmaßnahmen«, die der Weltwährungsfond verlangt, beobachten. Sie zielen eindeutig darauf ab zu verhindern, daß die unterentwickelten Länder mit ihren Industrieprodukten Einlaß finden in die internationale Arbeitsteilung. Dafür ist die Auslandsschuld das ideale Instrument. Man verhindert die Entwicklung der Dritten Welt im Namen von Zielen, die anscheinend und direkt mit der Entwicklung nichts zu tun haben. Die wirkliche Absicht wird unsichtbar gemacht. Sichtbar ist nur die Verschuldung der Länder und ihre Pflicht, die Schulden zu tilgen. Das Ergebnis jedoch ist, daß die Länder der Dritten Welt zu einer fast verzweifelten Rohstoffproduktion gezwungen werden, die eine industrielle Entwicklung völlig blockiert.

Will man diese Politik, welche die Erste Welt nach Art einer Phobie betreibt, auf einen kurzen Nenner bringen, könnte man sie zusammenfassen in dem Ausruf: Nie wieder Japan! Japan ist uns einmal passiert und darf nie wieder passieren! Oder glaubt jemand ernsthaft daran, man werde bereit sein, ein weiteres Japan von den Ausmaßen Brasiliens oder Indiens zu akzeptieren?

Das ist also unsere dritte These: *Die kapitalistischen Länder des Zentrums haben das Interesse an einer Entwicklungspolitik für die Dritte Welt verloren, ja sie blockieren sie geradezu, wo sie nur können.*

Damit haben wir drei zentrale Aussagen gemacht:

1. Der Kapitalismus wird wieder zum nackten Kapitalismus; er braucht keine Alternative zu befürchten und verhält sich deshalb kompromißlos.
2. Für die Länder des Zentrums ist die Dritte Welt weiterhin ökonomisch notwendig, ihre Bevölkerung aber nicht.
3. Die Länder des Zentrums betrachten eine Entwicklung, die darauf abzielt, die Länder der Dritten Welt industriell in den Weltmarkt und in die internationale Arbeitsteilung zu integrieren, als Bedrohung ihrer eigenen Interessen; sie benutzen die Auslandsschulden der Dritten Welt als ein Instrument, um diese Art von Entwicklung regulieren, kontrollieren und eventuell unterbinden zu können.



## 4. Einige Reflexionen über Solidarität

Zum Schluß möchte ich einige Reflexionen anbieten über das, was dieser Kontext für das Bemühen um Solidarität bedeutet.

Heutige Solidarität ist durch die Entwicklung der letzten zehn, zwanzig Jahre zu einer anderen Kategorie geworden als die Arbeitersolidarität des 19. Jahrhunderts. Solidarität war das Fundament für die Macht der Arbeiter. Sie organisierten sich, um sich der zerstörenden Gewalt des Kapitals entgegenzustellen. Es ist offensichtlich, daß die Solidarität einer überflüssig gemachten Bevölkerung etwas ganz anderes ist. Sie ist zwar, wie die Arbeitersolidarität, auch gegenseitige Hilfe, aber sie hat keine Verhandlungsmacht mehr. Sie ist Solidarität von Armen, nicht von Proletariern. Solidarität kann nur dann zu einer Macht werden, wenn in die herrschende Gesellschaft integrierte Gruppen sich solidarisieren mit jenen, die ausgeschlossen sind. Solidarität darf nicht mehr beschränkt werden auf die Mitglieder einer Aktionsgruppe. Sie muß vielmehr Solidarität werden über jegliche Gruppenbindung hinaus mit allen Menschen, die ausgeschlossen werden. Das ist der Solidaritätsbegriff der Option für die Armen.

Der moderne Kapitalismus tendiert nicht nur – wie wir gesehen haben – dahin, Solidarität zu negieren, sondern negiert darüber hinaus die Möglichkeit, solidarisch zu sein. Solidarität heute setzt also voraus, diesen Kapitalismus zu konfrontieren mit der Forderung, eine gerechte, partizipative und ökologisch verträgliche Gesellschaft zu errichten. Solidarität wäre nichts anderes als ein Hirngespinnst, wenn sie den gegenwärtigen Kapitalismus und seine destruktiven Tendenzen nicht mit der Forderung nach einer solchen Alternative konfrontierte. Aber indem der Kapitalismus die Möglichkeit von Alternativen bestreitet, bestreitet er auch die Möglichkeit der Solidarität. Weil er alle denkbaren Alternativen auf den Tod bekämpft, bekämpft er auch die Solidarität selbst auf den Tod. Er erklärt die Solidarität wie die Suche nach Alternativen für illusorisch, ein Überbleibsel aus längst vergangenen Zeiten. Schon die Absicht, solidarisch sein zu wollen, wird als ignorant oder kriminell verfolgt. Solidarität gilt als zerstörerische »Utopie«.

Das bürgerliche Denken der Gegenwart macht aus der Solidarität ein Teufelswerk. Solidarität ist ja für uns das, was für die christliche Tradition die Nächstenliebe ist. Die bürgerliche Philosophie aber betrachtet bereits die Predigt der Nächstenliebe als Teufelswerk und luziferische Versuchung.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Karl Popper ist da eindeutig: »Wir alle haben das sichere Gefühl, daß jedermann in der schönen, der vollkommenen Gemeinschaft unserer Träume glücklich sein würde. Und zweifellos wäre *eine Welt, in der wir uns alle lieben*, der Himmel auf Erden. Aber (...) *der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle*. Dieser Versuch führt zu *religiösen Kriegen und zur Rettung der Seelen durch die Inquisition*.« (K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, Kap. 14, Tübingen 1980, 292). Siehe auch

Damit wird alle Menschenwürde entschieden bestritten. Denn werden Solidarität und Nächstenliebe als diabolisch denunziert, dann gilt das auch für den Anspruch auf Menschenwürde. Die bürgerliche Gesellschaft macht sogar aus Jesus selbst einen Dämon, den es zu bekämpfen gilt. Wer aber die Solidarität bestreitet, bestreitet auch die Menschenwürde. Das ist kein simpler Erklärungsversuch abstrakter Prinzipien, sondern eine sehr reale Sache. Menschenwürde basiert darauf, als Mensch würdig leben zu können. Menschenwürde anzuerkennen heißt also, das Recht auf menschenwürdiges Leben anzuerkennen. Menschenwürdig leben heißt: essen können, ein Haus haben, Bildung, ärztliche Versorgung etc. Erkennt man nicht an, daß jeder Mensch darauf ein Recht hat, erkennt man auch die Menschenwürde nicht an. Das Ziel, menschenwürdig leben zu können, ist gegenwärtig nur dann realistisch, wenn man nach einer Alternative sucht. Bestreitet man jedoch die Möglichkeit von Alternativen, dann bestreitet man den Menschen der Dritten Welt auch die Möglichkeit, menschenwürdig leben zu können. Damit bestreitet man zugleich alle konkreten Formen der Menschenwürde und macht aus ihr nur ein abstraktes Prinzip ohne Inhalt. Es ist klar: Menschen, die überflüssig gemacht worden sind, werden schließlich auch als überflüssig angesehen und besitzen keine Menschenwürde mehr. Tausende von Menschenrechtserklärungen ändern daran nichts. Ausgebeutete werden in ihrer Menschenwürde verletzt, doch einem Überflüssigen gesteht man die Würde, die verletzt werden könnte, erst gar nicht zu. Daraus wird auch der seltsame Name erklärlich, den das Abendland für Befreiungsbewegungen üblicherweise verwendet: »Krebsgeschwür«. Ich kenne keine Befreiungs-

---

Michael Novak: »Im Gegensatz dazu bieten traditionelle und sozialistische Gesellschaften eine Einheitsvision an. Sie füllen jede Betätigung mit symbolischer Solidarität. Des Menschen Brust lechzt nach solcher Nahrung. Atavistische Erinnerungen verfolgen jede freie Person. Das ›Ödland‹ im Herzen des demokratischen Kapitalismus ist wie ein Schlachtfeld, auf dem der einzelne sich allein in Verwirrung und inmitten vieler Gefallener bewegt.« M. Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a.M. 1992, 73.

Schon bei Nietzsche gibt es solche Kritik: »Das Christentum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die *Gegenbewegung* gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar – es ist die *antiarische Religion par excellence*: das Christentum die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Mißratenen, Schlechtweggekommenen gegen die ›Rasse‹, – Die unsterbliche Tschandala-Rache als *Religion der Liebe* (...)« (F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, Die »Verbesserer« der Menschheit, Nr. 4, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München 1982. Bd. II, 981/982).

Für das bürgerliche Denken besteht das Dämonische in der Liebe zum Nächsten, in der Solidarität, in der Religion der Liebe. Damit zeigt es, was es ist: eine Rebellion gegen den Gott der Bibel. Indem es Nächstenliebe und Solidarität für dämonisch erklärt, beseitigt es den Gott der Bibel und macht ihn zum Herrn der Hölle. Die bürgerliche Freiheit offenbart sich als Kampf gegen Gott. Sie verheißt, was Novak sagt. Die bürgerlichen Philosophen versprechen die Hölle auf Erden, nachdem sie die Nächstenliebe, die Solidarität und die Religion der Liebe von ihr vertrieben haben.

bewegung, die nicht in Washington oder Europa als Krebsgeschwür bezeichnet worden wäre, als Krebsgeschwür, das herausgeschnitten werden muß. In dieser Form beschreibt die bürgerliche Welt ihre Beziehung zu den Befreiungsbewegungen. Zuletzt sprach man in Lateinamerika vom Krebsgeschwür, als man sich auf Nicaragua und die Sandinisten bezog. Zuvor wurde der Ausdruck angewendet auf Libyen, auf Chile und, ich glaube zum ersten Mal, auf Indonesien im Jahre 1965. Der Begriff Krebsgeschwür trat an die Stelle des Begriffs Parasiten, der für die Nazis von zentraler Bedeutung war und mit dem sie die gleichen Phänomene meinten. Mit dem Wort Krebsgeschwür wird heute jede Repression gegen Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt gerechtfertigt und darüber hinaus gegen alle Arten von Dissidententum.

Nimmt man den Zusammenhang zwischen der Suche nach Alternativen und der Menschenwürde ernst, sieht man auch, daß der tödliche Kampf der bürgerlichen Gesellschaft gegen jede mögliche Alternative zugleich ein tödlicher Kampf gegen die Anerkennung der Menschenwürde ist. Man gesteht dem Menschen nicht das Recht zu, menschenwürdig leben zu können. Er gewinnt dieses Recht zu leben, sogar gut zu leben, erst, wenn es ihm gelingt, auf dem Markt anerkannt zu sein. Gelingt ihm das nicht, beweist der Markt, daß er keine Menschenwürde besitzt und deshalb auch nicht das Recht hat, sie zu beanspruchen. Bei diesem Prozeß, durch den Alternativen systematisch zerstört und Menschen überflüssig gemacht werden, soll zugleich das Gefühl für die Menschenwürde soweit zerstört werden, daß sich die überflüssig Gemachten selbst als überflüssig betrachten. Ich glaube, darum geht zur Zeit der ideologische Kampf. Es ist eine Art psychologischer Kriegsführung. Die Krise des Sozialismus scheint die Möglichkeit eröffnet zu haben, die Negation der Menschenwürde tatsächlich auf die Spitze zu treiben.

Das »Überflüssigmachen von Menschen« geschieht nicht nur in der Dritten Welt. In der Ersten Welt geschieht Ähnliches, wenngleich auch in viel geringerem Ausmaß. Der psychologische Krieg, der zumindest in der Dritten Welt allgegenwärtig ist, zielt darauf ab, die überflüssig gemachten Menschen davon zu überzeugen, daß sie es tatsächlich sind – mit der Folge, daß sie sich gegenseitig zerstören, statt miteinander solidarisch zu sein. Der erste Autor, der meines Wissens mit voller Überzeugung diesen Mechanismus beschrieben hat, war Nietzsche. Es ist unglaublich, bis zu welchem Grad ihm klar war, daß der überflüssig gemachte Mensch sich überflüssig fühlen

<sup>5</sup> Nietzsche kann man lesen wie das Grundprogramm der bürgerlichen Gesellschaft im 20. Jahrhundert, zunächst in der Epoche der Nazis und jetzt in der sog. Freien Welt.  
»Wenn der Leidende, Unterdrückte den Glauben verlöre, ein Recht zu seiner Verachtung des Willens zur Macht zu haben, so träte er in das Stadium der hoffnungslosen Desesperation (...). Die Moral behütete die Schlechtweggekommenen vor Nihilismus, indem sie jedem einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung ein-

muß, damit die Menschen sich selbst gegenseitig zerstören.<sup>5</sup> Situationen dieser Art sind sichtbar in vielen lateinamerikanischen Gesellschaften: in der Dominikanischen Republik, in Honduras, Kolumbien, Peru, Argentinien etc.

Diese Prozesse geben zu erkennen, daß Solidarität heute andere Formen annehmen muß als zu früheren Zeiten, und noch mehr: daß sie ohne Zweifel wieder von ganz zentraler Bedeutung ist. Solidarität kann sich nicht mehr mit dem Aufruf begnügen, einig zu sein, sich zu organisieren und sich gegenseitig zu helfen. Solidarität muß zeigen, daß sie gegen ihre grundsätzlichen Verächter auf der Menschenwürde jedes Menschen besteht und dazu beitragen will, daß die Menschenwürde wiederhergestellt wird. Solidarität hat zu erklären, daß die Menschenwürde bestreitet, wer die Suche nach Alternativen leugnet.

Es geht nicht darum, eine ausgearbeitete Alternative aus dem Ärmel zu schütteln. Ist etwa der Völkermord in der Dritten Welt zu rechtfertigen, wenn die Opfer über keine ausgearbeitete Alternative für die Erste und Dritte Welt verfügen? Kann etwa die Zerstörung des Amazonas oder des Himalaya einfach weitergehen, wenn wir noch keine ausgearbeitete Alternative zur Hand haben? Der Kapitalismus macht sich daran, die Menschheit im kollektiven Selbstmord zu vernichten. Ist das zu rechtfertigen, solange niemand über eine entwickelte Alternative verfügt?

Uns ist klar, daß die Zerstörung des Menschen und der Natur ein Ende haben muß. Eine Alternative ist nötig, und es ist das Problem aller, nach einer Alternative zu suchen. Sicher sind sehr viele Alternativen zerbrochen. Ich sehe jedoch keinen Grund für das Triumphlied, das von der bürgerlichen Gesellschaft heute angestimmt wird. Jede zerbrochene Alternative ist vielmehr eine verlorengegangene Hoffnung, dem kollektiven Selbstmord zu entgehen, den die bürgerliche Gesellschaft vorbereitet. Alternativen können auch nicht schnell auf einem Kongreß oder an einem Schreibtisch erarbeitet werden. Es wird immer schwieriger, Alternativen zu entwickeln, weil dazu enorme technische Überlegungen notwendig sind, die man nicht oberflächlich behandeln darf. Aber selbst die technische Kapazität zur Entwicklung von Alternativen hat die bürgerliche Gesellschaft bei sich monopolisiert.

Solidarität heute besteht darin aufzuzeigen, daß es für die Menschheit kein Überleben gibt, wenn sie sich nicht darum bemüht, Alternativen zu dem

---

reichte, die mit der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. Gesetzt, daß der Glaube an dieser Moral zugrunde geht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben – und zugrunde gehen.« (F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß, in: aaO. Bd. III, 854/855).

Das nennt Nietzsche einen aktiven Nihilismus: »Nihilismus, als Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, »sich zu ergeben«- daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Prinzips stellen und auch ihrerseits *Macht wollen*, indem sie die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein.« (F. Nietzsche, aaO. 855).

System zu suchen, das anscheinend so lautstark seinen Sieg besingt. Niemals wird es eine Alternative nach Art eines fertigen Rezeptes geben. Alternativen produziert man nicht wie Würstchen, um sie dann auf dem Markt anzubieten. Alternativen gibt es nur, wenn die ganze Menschheit danach schreit, weil ihr klar ist, daß sie sie braucht. Es muß zunächst das Bewußtsein entstehen, daß wir ohne Alternative verloren sind. Dann wird man auch Alternativen finden.

Trotz dieser Einschränkungen kennt man bereits die grundlegenden Elemente einer solchen Alternative: Eine neue Weltwirtschafts- und Weltfinanzordnung, eine Ordnung für die Rohstoffmärkte, eine neue Beschäftigungs- und Einkommenspolitik, eine Welt-Bildungs- und Gesundheitspolitik, die Errichtung einer ökologischen Ordnung, welche die Märkte an einer Wirtschaftsweise orientiert, die die Grenzen der Natur und ihre Reproduktion auf lange Sicht respektiert. Aber aus diesen Elementen wird nur dann eine Alternative formuliert werden können, wenn der Gesellschaft daran gelegen ist und sie diesen Willen in alltägliche Politik umsetzt.

Es geht gegenwärtig nicht um eine Alternative, die von einem Klassenstandpunkt aus formuliert wird. Es geht um eine Alternative für die ganze Menschheit. Aber das Bemühen darum oder die hartnäckige Forderung danach bleibt weiterhin ein Klassenproblem. Es ist ja gerade der Klassenkampf von oben, der den Verzicht auf die Alternative fordert. Das Bürgertum hat keine organisierte Klasse mehr als seinen Gegner. Dennoch ist es immer noch die herrschende Klasse und verhält sich wie im Klassenkampf, auch wenn es diesen von oben her allein betreibt. Das Bürgertum muß von dieser Position herunter, wenn es hellstichtig diskutieren und handeln will. Es kann nicht mehr niedergedrungen werden durch eine organisierte Reaktion auf der Ebene des Klassenkampfes. Gibt es selbst den Klassenkampf nicht auf, wird es keine Alternative geben, dann landen alle im Abgrund.

Unsere Aufgabe bleibt der Widerstand, um die Gesellschaft zum Nachdenken über sich selbst zu bringen. Ich schließe mit den Worten von Marek Edelman, einem der Anführer des Warschauer Getto-Aufstandes von 1944. Er sagte: »Es ist besser, etwas zu tun, als gar nichts zu tun.« Um dieses Etwas geht es auch in unserer Solidarität.

## Zweites Kapitel

# Die Neue Weltordnung: Was bleibt nach dem Ende des Golfkriegs?

Der Okzident hat die Methode erfunden, Blut zu vergießen, das man einfach mit Wasser abwaschen kann, ohne daß es Flecken hinterläßt. Ich erinnere mich an ein fachsimpelndes Gespräch unter Schauspielern in Chile in den Sechzigern: Sie sprachen über das Blut, das sie auf der Bühne gebrauchen, um, vor allem am Ende von Shakespeare-Tragödien, Blut fließen lassen zu können. Einer sagte zum anderen: Das beste Blut wird in Hamburg produziert, man kann es einfach mit Wasser abwaschen, und es hinterläßt keine Flecken.

Das symbolisiert den Okzident und unsere Zivilisation. Er produziert Blut, das keine Flecken hinterläßt. Schon das Eintreiben der Auslandsschulden der Dritten Welt seit den achtziger Jahren produzierte solch sauberes Blut in drei Kontinenten. Der Golfkrieg zeigte, daß jede Art von Blut sauber sein kann. Hussein hingegen produziert Blut, das Flecken hinterläßt. Bush und sein General Schwarzkopf haben möglicherweise mehr Blut im Irak vergossen als Hussein. Aber dieses Blut hinterläßt keine Flecken, während die Hände Husseins blutbefleckt sind. Deshalb wird die Demokratie der zivilisierten Länder einen Gerichtshof aufstellen, vor dem Hussein als Angeklagter zu erscheinen hat. Die, an deren Händen man keine Blutflecken sieht, werden den verurteilen, dessen Hände voller Blutflecken sind.

Der Okzident zerstört die Welt und schließlich sich selbst, indem er Blut produziert, das keine Flecken hinterläßt. Niemals ist ein Völkermord so sauber gewesen, wie dies im Golfkrieg der Fall war. Der Krieg war gerecht, wie alle okzidentalen Kriege immer gerecht waren. Der Krieg war legal, wie nie ein Krieg gewesen ist: Alle sich heute noch als zivilisierte Länder ansehenden Mächte haben ihn legalisiert, die UNO hat ihm zugestimmt. Der Krieg war so sauber, daß es nur wenige Tote gab, etwas mehr als hundert. Diejenigen, gegen die der gerechte Krieg geführt worden ist, zählen nicht und sind im schwarzen Loch des Militärapparats verschwunden. Sie sind nicht tot, sie sind nicht mehr. Die Piloten flogen mit weißen Handschuhen nach Bagdad, um es zu zerstören, und kamen mit weißen Handschuhen zurück. Die Militärs, die auf dem Bildschirm die Nachrichten brachten, waren Vertreter des Weltenrichters, der die Bosheit ausmerzt. Angesichts eines solch sauberen Krieges setzte sich Präsident Bush mit dem christlichen Prediger Billy Graham zusammen, um Gott für seine unendliche Gerechtigkeit zu preisen. Die Bevölkerung der ganzen Welt stimmte dem Völkermord zu.

Ein solch sauberer Völkermord ist das Ende der okzidentalen Kultur. Sie hat nichts dazu zu sagen. Sie ist abgetreten und hat eine unsägliche Tötungsmaschine hinterlassen, die an jedem Punkt der Welt so saubere Völkermorde produzieren kann wie im Irak. Es handelt sich um eine mobile Fabrik, die an jedem Ort der Welt in kurzer Zeit aufgebaut werden kann, um tätig zu werden. Sie ist ebenso mobil, wie dies auch die Unternehmen sind, die in den Freien Produktionszonen der Dritten Welt tätig sind. Wie produziert man Blut, das keine Flecken hinterläßt?

## 1. Die gute Arbeit

Was ist eine gute Arbeit (good job) im Golfkrieg?

Die US-Piloten flogen nach Bagdad und schrieben »Grüße für Hussein« auf ihre Raketen. Als die Piloten von ihrer Zerstörungsmission aus Bagdad zurückkamen, sagten sie, daß sie eine gute Arbeit (good job) gemacht hätten. Überall war eine gute Arbeit gemacht worden, von seiten der Piloten, der Generäle und auch der Politiker. Bush lobte die US-Soldaten wegen ihrer guten Arbeit.

Nicht nur die US-Piloten hatten gute Arbeit geleistet. Anlässlich der ersten diplomatischen Offensive nach dem Golfkrieg besuchte Präsident Bush Kanada. Dort lobte er die Teilnahme von kanadischen Truppen an der Operation »Wüstensturm« und sagte, diese sei eine »Arbeit erster Klasse« gewesen, auf die er stolz sei. Er fügte hinzu, daß der Sieg der Alliierten »ein wunderbares Gefühl in unserem Land« zurückgelassen habe. (La Nación, San José, 14. 3. 1991)

Die Vernichtung des Irak war eine gute Arbeit. Die Soldaten – vielfach arbeitslos, bevor sie in die Armee eintraten – hätten auch in eine Schuhfabrik gehen können und hätten auch dort eine gute Arbeit gemacht. Statt dessen traten sie in eine Todesfabrik ein und machten eben dort eine gute Arbeit. Sie zerstörten Bagdad und kamen zurück und hatten eine gute Arbeit gemacht, so wie sie in der Schuhfabrik auch eine gute Arbeit gemacht hätten. Sie haben eine zerstörte Stadt produziert, so wie Maurer eine aufgebaute Stadt produzieren. Beides ist Arbeit, und wenn es gut gemacht wird, gute Arbeit. Die einen produzieren Tote und die anderen Lebende. Ein Unterschied ist da nicht, denn beide produzieren mit hoher Produktivität, beide sind effizient.

Diese Effizienz der Arbeit der Soldaten bei der Zerstörung des Irak hatte einen klaren quantitativen Ausdruck. In einem Leitartikel der wichtigsten Zeitung von Costa Rica, La Nación, heißt es, ganz in der Nachfolge der US-Propaganda:

„Zweifelloos wollte Bush unnötige Verluste von menschlichen Leben vermeiden. Etwa hundert Tote von seiten der Alliierten Streitkräfte wiesen eine

ausgezeichnete Bilanz gegenüber 150.000 umgekommenen Irakern aus.« (La Nación, San José, 30. 4. 91). Es handelt sich um ein Verhältnis von 1:1500, das zweifellos anzeigt, daß eine gute und effiziente Arbeit geleistet worden ist. Es handelt sich um eine Form, Gewinnraten von Todesfabriken zu messen. Für je einen Toten der Alliierten als vorgeschossenes Kapital<sup>1</sup> bekommt man 1500 irakische Tote geliefert.

Dies beweist die Achtung für menschliches Leben von seiten des US-Präsidenten. Je mehr Iraker umkommen, um so mehr menschliches Leben kann gerettet werden. Der General Schwarzkopf nannte die Iraker »tollwütige Hunde«, ein Name, den Bush Jahre vorher anlässlich der Bombardierung Libyens auf Gaddafi angewendet hatte. Als Bush wenig später einen militärischen Einsatz zugunsten der kurdischen Aufständigen ablehnte, erklärte er, »daß das Blut von US-Bürgern zu wertvoll ist, um in einem irakischen Bürgerkrieg vergossen zu werden.« (La Nación, San José, 6. 4. 1991)<sup>2</sup>

Arbeit und Effizienz sind in einen Paroxysmus eingemündet. So wie heute unsere öffentliche Meinung über die gute Arbeit von Soldaten in der Todesfabrik spricht, wenn sie eine Stadt zerstören, so sprach bereits Heidegger in den fünfziger Jahren. Nach Heidegger war Auschwitz einfach eine der vielen Fabriken, die die Moderne gebaut hat. Es war eine Todesfabrik, wie andere Fabriken Schuhfabriken sind:

»Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.«<sup>3</sup>

In Wirklichkeit war es das noch nicht, weil es noch eine öffentliche Meinung gab, die zwischen Todesfabriken und Schuhfabriken unterschied. Wer das nicht tat, mußte sich verstecken. Die ganze Welt wandte sich gegen ihn, wenn ruchbar wurde, was er getan hat.

Aus dieser schönen Zeit gibt es eine Anekdote. Als im 18. Jahrhundert auf Ludwig XV. von Frankreich ein Attentat verübt wurde, dem der König ent-

<sup>1</sup> Vorschießen ist, im Sinne auch unserer Wirtschaftslehre, ein Opfer. So sagt ein Kommentator über den Opfergang der Alliierten im Irak: »Die Militär- und die Friedenslogik fallen im Mandat der UNO zusammen, und beide Dimensionen verlangen daher die totale Kapitulation Husseins. Andernfalls wäre dieser Holocaust umsonst gewesen.« (La Nación, San José, 27. 2. 91) Vorschießen muß effizient sein, wenn das Opfer – tatsächlich ein Völkermord – nicht umsonst gewesen sein soll. Daher muß man bis zum Ende weitermachen.

<sup>2</sup> Hussein war in seinem Krieg gegen die Kurden sicher ganz so effizient wie die US-Armee gegenüber dem Irak. Er vermied ganz genauso »unnötige Verluste von menschlichen Leben« und hatte sicher eine ebenso ausgezeichnete Bilanz. Nur schloß man im Falle von Hussein daraus, daß er ein Mörder sei: Er hatte schließlich von der UNO keinen Auftrag zu seinem Völkermord. Daher hat er, im Unterschied zu den Alliierten, Blut an seinen Händen.

<sup>3</sup> Zitiert nach W. Schirmacher, Technik und Gelassenheit, Freiburg i.Br. 1985, 25. Vgl. V. Fariás, Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1989.



kam, wurde Daumiens, der Attentäter, dazu verurteilt, auf einem Platz in Paris öffentlich durch Vierteilung hingerichtet zu werden. Da der Henker von Paris verreist war, übernahm sein Stellvertreter die Aufgabe. Die Hinrichtung zog sich lange hin, unter endlosen Qualen des Verurteilten. Als der Henker von Paris nach einigen Tagen zurückkam und davon hörte, sagte er, daß er, wenn er in Paris gewesen wäre, eine sehr viel bessere Arbeit gemacht hätte.

Warum war das eine erzählenswerte Anekdote? Einfach deswegen, weil man wußte, daß die Arbeit, sei es des Bauern, des Handwerkers, des Arbeiters, des Arztes oder des Erziehers, etwas Menschliches und Schöpferisches ist. Es ist Arbeit, die Leben schafft. Im Vergleich dazu ist das, was der Henker tut, keine Arbeit. Es schafft Tote. Der Henker aber ist davon überzeugt, daß das, was er tut, eine Arbeit ist wie alle andere Arbeit auch.

In unserer Sprache, zumindest seit dem Golfkrieg, gibt es solch einen Unterschied nicht mehr. Die Sprache des Henkers hat gesiegt. Sie ist zu unser aller Sprache geworden.

Der Völkermord hat sich emanzipiert und ist zum technischen Verfahren geworden. Er gilt einfach als *die* Lösung, neben der es eine andere Lösung nicht gibt. Als emanzipierter Völkermord ist er kein Völkermord mehr, sondern *ist* die Lösung. Er ist chirurgisch, Sache der Sanitätspolizei und von Kammerjägern. In unserer Henkersprache ist der Völkermord zu einer Angelegenheit der Medizin geworden. Zwischen der Arbeit des Arztes und der Aktion von Massenmördern gibt es keinen Unterschied: Man schneidet Krebsgeschwüre aus.<sup>4</sup> Es gibt keine Alternative.

Alternativen sind schlimmer, sagen die zivilisierten Länder des Okzidents.

## Exkurs: Wirklichkeit und subjektive Wertlehre

Die subjektive Wertlehre hat von den Wirtschaftswissenschaften aus eben diesen Arbeitsbegriff entwickelt, von dem aus gesehen die Zerstörung Bagdads eine »gute Arbeit« ist. Auf unübertreffliche Weise kann man dies an Hand von Hans Albert zeigen.<sup>5</sup>

Albert hält die subjektive Wertlehre für *die* »moderne« Wertlehre. In dieser Wertlehre entscheidet die subjektive Wertschätzung über den Wert des Produktionsergebnisses. Was für den einen gut ist, ist für den anderen schlecht.

<sup>4</sup> Am 28. 5. 1991 beschloß die NATO, auch eine Todesfabrik – eine mobile Militärmacht für »schnelle Reaktionen«, die aus vier Divisionen bestehen soll – zu begründen. Die Militärs sind so begeistert von der »Produktivität« und »Effizienz« solcher Todesfabriken, daß jeder jetzt eine eigene haben will. Die NATO-Todesfabrik ist für den Einsatz in Osteuropa und in den arabischen Ländern bestimmt. Die NATO spricht davon, daß es sich um Aktionen der »Solidarität« handeln wird. (La Nación, San José, 29. 5. 91).

<sup>5</sup> H. Albert, Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978.

Wo einer gewinnt, gibt es immer einen anderen, der verliert. Folglich kann man in einem intersubjektiv gültigen Sinne nicht sagen, ob ein bestimmtes Produktionsergebnis den Reichtum vergrößert oder verkleinert, da dieser ja durch die subjektiven Wertschätzungen bestimmt wird.

Albert schließt daher zu Recht, daß eine solche subjektive Wertlehre mit jeder Volkseinkommensrechnung unvereinbar ist.

Als Bagdad zerstört wurde, freute sich die große Mehrheit der Weltbevölkerung. Das ist ein positiver Wert, denn dieser wird durch subjektive Wertschätzungen gegeben. Die Bevölkerung von Bagdad aber freute sich nicht, sie trauerte. Das ist ein negativer Wert. Da man beide Werte nicht vergleichen kann, da sie ja subjektiv sind, können wir nicht sagen, ob das Welteinkommen (oder Weltvermögen) durch die Zerstörung Bagdads zugenommen oder abgenommen hat. Gemäß der »modernen« Wertlehre ist die Frage selbst sinnlos.

Eine Volkseinkommensrechnung aber kommt zu einem eindeutigen Ergebnis: Es ist Reichtum zerstört worden. Sie geht vom Gebrauchswert aus.

Angesichts dieses Widerspruchs zwischen Volkseinkommensrechnung und »moderner« Wertlehre schließt Albert nicht etwa auf die Absurdität einer solchen Wertlehre, sondern auf die Absurdität der Volkseinkommensrechnung. Die Wirklichkeit wird zum Absurden, die Absurdität einer solchen Wertlehre wird zur Wirklichkeit. Albert erklärt die Volkseinkommensrechnung, damit aber jeden Gesichtspunkt vom Gebrauchswert aus, für »Alltagspraxis«, die theoretisch nicht relevant ist. Schließlich wird sie für ihn zur »kommunistischen Fiktion«<sup>6</sup> Er sagt mit Hegel: Um so schlimmer für die Wirklichkeit! Eine Wissenschaft, die auszog, um die »Alltagspraxis« zu verstehen, geht dazu über, im Namen der Wahrheit eben diese Praxis als bloße »Alltagspraxis«, die man nicht zu theoretisieren oder zu verstehen braucht, zu verdammen.

Er findet die Volkseinkommensrechnung so absurd, daß er folgendes über sie sagt:

»Das bedeutet aber, daß man genötigt wäre, auch etwa Bedürfnisse nach Gewaltausübung, Zwang, Unterdrückung und Grausamkeit dabei zu berücksichtigen, und zwar in gleicher Weise, wie andere Bedürfnisse ... zum Beispiel die Anziehungskraft öffentlicher Hinrichtungen für Schaulustige ... wie den Lustgewinn eines Potentaten aus der Züchtigung seiner Untertanen, seine Freude am feierlichen Autodafé, die Neidgefühle eines Künstlers angesichts der Werke seines Kollegen und ähnliche Aspekte der seelischen Ökonomie von Mitgliedern einer Gesellschaft.«<sup>7</sup>

Wenn man »die Anziehungskraft öffentlicher Hinrichtungen für Schaulustige« als einen Wert ansieht, kann man natürlich kein Volkseinkommen mehr

<sup>6</sup> Albert, aaO. 114.

<sup>7</sup> Albert, aaO. 129.

berechnen. Albert sieht, daß folglich die Volkseinkommensrechnung eine objektive Wertlehre voraussetzt. Da er aber a priori beschlossen hat, daß sie nicht gilt, verzichtet er auf die Wirklichkeit selbst. Von seinem hohen Thron aus gesehen, ist sie theoretisch nicht verstehbare »Alltagspraxis«, mit der er nichts zu tun hat.

Mit der Zerstörung des Begriffs des Gebrauchswerts wird der Begriff der Wirklichkeit selbst zerstört. Ist aber ihr Begriff zerstört, so wird mit Reichtum produzierenden Bomben die gesamte Wirklichkeit zerstört.<sup>8</sup>

Es handelt sich um das Marxsche Problem der produktiven und unproduktiven Arbeit, das ein Problem der Gebrauchswertdefinition ist.

## 2. Die Umkehrung der öffentlichen Meinung

Zu Beginn des Golfkriegs erklärte Präsident Bush, daß er seine Soldaten nicht mit »gebundenen Händen« an die Front schicke.

Dem US-Mythos nach mußten die US-Soldaten in Vietnam mit »gebundenen Händen« kämpfen und verloren deshalb den Krieg. Gebundene Hände zu haben heißt, Menschenrechte achten zu müssen. Angeblich zwang die öffentliche Meinung im Vietnamkrieg die US-Truppen dazu, Menschenrechte zu achten. Folglich konnten sie nicht wirklich kämpfen. Wer allerdings die Geschichte des Vietnamkriegs auch nur etwas kennt, fragt sich verwundert, welche Menschenrechte da wohl geachtet worden sind. Die einzige Grenze war, daß keine Atomwaffen eingesetzt werden konnten, um den Krieg nicht zum Weltkrieg auszuweiten. Alle anderen Vernichtungswaffen wurden eingesetzt, einschließlich chemischer Waffen (Agent Orange) und Naplam.

Der Krieg wurde beendet, als er verloren war. Allerdings erzwang die öffentliche Meinung dieses Ende unter dem zermürenden Eindruck der Brutalität dieses Krieges.

Diese Bedeutung der öffentlichen Meinung wurde zur Dolchstoßlegende uminterpretiert. Angeblich waren den Truppen die »Hände gebunden« worden. Tatsächlich war nach dem Vietnamkrieg die öffentliche Meinung der USA nicht mehr für einen ähnlichen Krieg zu gewinnen. Die erinnerten Schrecken waren zu groß. Sowohl die Scham wie auch der Schrecken verbanden sich zu dem, was man das Vietnam-Syndrom nennt.

Seither kämpfen alle US-Regierungen gegen dieses Vietnam-Syndrom. Sie wollten Freiheit von den »gebundenen Händen«. Das Vietnam-Syndrom verwandelte sich in ein Menschenrechts-Syndrom. Alles mußte möglich sein. Der Golfkrieg wurde zu dieser Freiheitserklärung als Freiheit von al-

<sup>8</sup> Das gleiche Problem bei J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972.

ler Verbindlichkeit von Menschenrechten. Kein US-Soldat sollte mit gebundenen Händen in den Krieg ziehen.

So ist eine völlig neue öffentliche Meinung entstanden. Es ist nicht mehr die öffentliche Meinung, von der die Aufklärung geträumt hatte und die in ihrem Gefolge auch eine gewisse Bedeutung erlangt hatte. Das war eine öffentliche Meinung, die kontrollierte und informierte und deren Bezugspunkt die Geltung der Menschenrechte war.

Die öffentliche Meinung, die jetzt entstand, kontrolliert nicht mehr die Einhaltung der Menschenrechte, sondern kontrolliert diejenigen, die auf der Einhaltung der Menschenrechte bestehen.

Diese Umkehrung der öffentlichen Meinung geschah schon vor dem Golfkrieg, obwohl sie erst mit dem Golfkrieg offensichtlich wurde. Ich erlebte sie zum ersten Mal im Jahre 1989 bei einer Tagung in Brasilien. Ein Priester, der daran teilnahm, berichtete über die auf Kindermorde spezialisierten Todesschwadronen in Brasilien, vor allem in Rio und São Paulo. Es handelt sich um parapolizeiliche Verbände, die jährlich hunderte von Kindern abschießen oder zur Abschreckung zu Tode foltern. Sie verfolgen die vagabundierenden Kinder, die als Bettler die Geschäfte belästigen und häufig zum Verbrechen, vor allem zum Diebstahl, übergehen. Die Todesschwadronen werden von Geschäftsleuten angeheuert und erledigen ihr Geschäft auf Bezahlung.

Als ich den Priester fragte, warum er sich nicht an die öffentliche Meinung wende, um zu protestieren, antwortete er: Das ist unmöglich und sogar gefährlich, denn die öffentliche Meinung steht auf der Seite der Todesschwadronen.<sup>9</sup>

Es ist dieselbe öffentliche Meinung, die auf der Seite der Banken steht, wenn heute durch das Eintreiben der betrügerischen Auslandsschulden der Dritten Welt ganze Kontinente ruiniert und verelendet werden. Aber das Neue besteht darin, daß diese öffentliche Meinung das offene Verbrechen, nämlich den systematischen Kindermord, unterstützt, um die sozialen Probleme zu lösen, die zumindest zum guten Teil aus dem Eintreiben der Auslandsschulden entstehen.

Diese öffentliche Meinung bestimmte das Bild des Golfkriegs. Die Todesfabrik, die ein totes Bagdad produzierte, produzierte im Angesicht der öffentlichen Meinung, und diese klatschte. Sie war stolz auf die Produktivität dieser Todesfabrik. Es gab keine Außenwelt, die etwas anderes gewesen wäre, als diejenige, die die Todesfabrik unterhielt. Man konnte nirgendwo hingehen, wo alle Welt die Todesfabrik angeklagt hätte. Es gab solch einen Ort nicht. Die öffentliche Meinung des Planeten stand auf der Seite der Vernichtung des Irak.

<sup>9</sup> Diese Todesschwadronen zur Ermordung von vagabundierenden Kindern existieren heute in vielen Ländern Lateinamerikas, vor allem in Kolumbien, Brasilien, Venezuela und Guatemala. Sie haben die Tendenz, sich auszubreiten.

Das Ergebnis war eine Pressezensur, wie sie noch nie existiert hat. So planetarisch die Nachrichtenübermittlung war, so planetarisch war auch die Zensur. Aber sie war auch neuartig in einem anderen Sinne. Die Zensur versteckte nichts vor einer öffentlichen Meinung, die informiert werden wollte. Es war genau umgekehrt. Die öffentliche Meinung wollte nicht informiert werden und rief daher nach der Zensur. Sie wollte vor Informationen geschützt werden. Wo Journalisten in den USA versuchten, die Zensur zu überspielen und zu informieren, wurden sie als Verräter denunziert.

Die öffentliche Meinung wollte nicht informiert werden, und deshalb wurde sie nicht informiert. Das Ergebnis war das schwarze Loch, in dem der Irak verschwand, so wie in Lateinamerika so viele Personen im schwarzen Loch der Geheimapparate verschwinden. Bis heute weiß man fast nichts von dem, was im Irak passiert ist, so wie man von den sonstigen Verschwundenen nichts weiß. Über Irak ist eine Amnesie verhängt, die gewollt ist. Die öffentliche Meinung selbst erzeugt sie. Nie wird es Informationen geben, außer in den Samisdat der marginalen Kulturen, die als subversiv gelten. Die öffentliche Meinung selbst, an die sich die Information richten soll, verhindert es, informiert zu werden.

Die Tatsache aber, daß man nichts weiß, zeigt an, daß man alles weiß, wenn auch nicht in Form von Nachrichten. Da man weiß, ohne es als Nachricht zu wissen, kann die öffentliche Meinung so tun, als wüßte sie nicht. Die Tatsache, daß sie auf der Zensur bestanden hat, zeigt, daß sie durchaus weiß, daß dort ein großer Völkermord stattgefunden hat. Sie will es aber nicht wissen. Daher verlangt sie nach der Zensur, die es ihr erlaubt, nicht zu wissen. Zu gleicher Zeit weiß sie und weiß doch nicht. Es ist genau so, wie man immer in totalitären Ländern von den schwarzen Löchern weiß und es doch nicht weiß.

Daher ist diese Zensur »demokratisch«, denn die große Mehrheit der Bevölkerung verlangt nach ihr. Sie ist so demokratisch wie es die Kinderorde in Brasilien oder die Interventionen in Grenada und Panama sind. Die Demokratie hat sich von den Menschenrechten verabschiedet. Dies ist »demokratisch« möglich, weil sich auch die öffentliche Meinung von ihrer Funktion, die Einhaltung der Menschenrechte zu kontrollieren, verabschiedet hat.

Waren die Menschenrechte beseitigt, so waren den Soldaten nicht mehr »die Hände gebunden«. Das Vietnam-Syndrom – das ein Menschenrechts-Syndrom war – konnte endlich überwunden werden. Aber das Vietnam-Syndrom war nicht nur ein Menschenrechtssyndrom. Es war auch ein Produkt des Schreckens, den der Vietnamkrieg für die US-Soldaten bedeutet hatte. Aus der Überwindung der Menschenrechte wurde eine neue Moral produziert. Sind die Menschenrechte im »Du sollst nicht töten« begründet, so die neue Moral in »Du sollst keinen US-Bürger töten«. Daraus aber folgt: »Du sollst töten, damit kein US-Bürger getötet wird«.

Es wurde ein Krieg ohne Schrecken für US-Bürger. Dies führte zur Todes-

fabrik Irak. Nichts war unmöglich, alles erlaubt. Ein Land wurde vernichtet mit klatschendem Publikum.

Die Probe für die neue Moral nach dem Vietnam-Syndrom aber war der Einsatz von Napalm. Im moralischen Bewußtsein des Vietnam-Syndroms stand Napalm im Zentrum. Der Schrecken dieser Waffe war allen US-Bürgern bewußt. Man wendete Napalm an als Prüfung der Reife der Bürger, um zu beweisen, daß das moralische Bewußtsein sich geändert hatte. Aus moralischen Gründen wurde im Golfkrieg Napalm eingesetzt, nicht aus militärischen. Die Moral der öffentlichen Meinung war wieder stark genug, um den Einsatz dieser mörderischen Waffe zu billigen. Hier zeigte es sich: Das Vietnam-Syndrom ist überwunden. Die neue Moral ist die Fähigkeit, Menschenrechte zu verletzen, ohne daß einem die Hände zittern.

In seiner Rede über den Zustand der Nation vom 29. 1. 1991 sprach Präsident Bush über den Golfkrieg und betonte, daß von allen Nationen der Welt »nur die USA sowohl *das moralische Gerüst* wie auch die Mittel« haben, um die alte Sehnsucht nach einer neuen Weltordnung zu erfüllen. »Wir sind die einzige Nation dieses Planeten, die die Kräfte des Friedens vereinigen kann.« In der neuen Weltordnung »wird sich die Brutalität nicht auszahlen, und die Aggression wird sich einem kollektiven Widerstand gegenüber sehen«. »Wir werden im Persischen Golf siegen. Und wenn wir dies erreicht haben, wird die Weltgemeinschaft eine dauernde Warnung ausgesprochen haben an jeden Diktator oder Despoten, in der Gegenwart oder in der Zukunft, der davon träumen sollte, eine illegale Aggression zu begehen.« Im Krieg steht eine große Idee auf dem Spiel, »eine neue Weltordnung, in der die verschiedenen Nationen zusammengehen, um eine gemeinsame Sache zu vertreten mit dem Ziel, die universalen Sehnsüchte der Menschheit zu verwirklichen: Frieden, Sicherheit, Freiheit und das *Reich des Gesetzes*.« (La Nación, San José, 30. 1. 1991)

Wenn Bush das Reich des Gesetzes ankündigt, so ist das eine Drohung. Das Reich des Gesetzes heißt, seine Schulden zu bezahlen. Die Dritte Welt wird weiterhin ihre Schulden bezahlen müssen, ohne Rücksicht. Zahlt sie nicht mit Geld, zahlt sie mit Blut. Aber sie zahlt: Im Namen des Gesetzes. Das Gesetz stand gegen den Irak: Im Namen des Gesetzes wurde der Irak vernichtet. Wenn Bush vom Reich des Gesetzes spricht, heißt das, daß die Menschenrechte *nicht* gelten. Menschenrechte sind Lebensrechte des Menschen, die gegenüber dem Gesetz gelten, nicht durch das Gesetz. Menschenrechte relativieren das Gesetz. Menschenrechte besagen, daß das Eintreiben der Auslandsschuld der Dritten Welt ein Verbrechen, ein Völkermord ist, der im Namen des Gesetzes begangen wird. So war der Golfkrieg ein Vernichtungskrieg, ein Völkermord im Namen des Gesetzes. Das Gesetz verurteilt diese Völkermorde nicht, sondern verlangt sie. Menschenrechte aber sind Rechte gegen die mörderische Konsequenz, die sich aus dem Reich des Gesetzes ergibt.

Die Verabsolutierung des Gesetzes ist durchaus nichts neues. Seit John Locke ist sie das Zentrum der bürgerlichen Ideologie. Wenn Locke vom gerechten Krieg spricht, erklärt er, daß derjenige, gegen den ein gerechter Krieg geführt wird, keine Menschenrechte hat:

»... Die Gewalt, die ein Eroberer über diejenigen gewinnt, die er in einem *gerechten Krieg* unterwirft, ist voll und ganz *despotische Gewalt*: Er hat *absolute Gewalt* über das Leben derer, die ihr Leben verwirkt haben, indem sie sich in den Kriegszustand versetzten...«<sup>10</sup>

Locke ist fasziniert davon, daß bürgerliche Macht despotische Macht ist:

»... Despotische Gewalt ist eine absolut willkürliche Gewalt eines einzelnen über einen andern, ihm sein Leben zu nehmen, wann immer es ihm gefällt...«<sup>11</sup>

Diese despotische Macht ist immer dann legitim, wenn die Expansion der bürgerlichen Gesellschaft auf irgendeinen Widerstand stößt. Wer diesen Widerstand ausübt, hat keine Rechte, ihm gegenüber ist alles erlaubt:

»Sie (die despotische Macht) ist ... die Folge der Verwirkung des eigenen Lebens, die der Angreifende verursacht, wenn er sich einem anderen gegenüber in den Kriegszustand versetzt. Er hat sich von der Vernunft abgekehrt, die Gott den Menschen untereinander zum Richtmaß gegeben hat, und hat die gemeine Fessel abgeworfen, die die Menschen zu einer Gemeinschaft und Gesellschaft vereinigte; er ist dazu von dem Weg des Friedens abgegangen, den die Vernunft uns lehrt, und hat von der Kriegsgewalt Gebrauch gemacht, um einem anderen seine ungerechten Absichten aufzuzwingen, ohne daß er ein Recht dazu hat. Er kehrt sich somit von seiner eigenen Rasse ab und den Tieren zu, weil er *genauso wie die Tiere rohe Gewalt zu seiner Rechtsgrundlage* erhebt, und liefert sich selbst der Gefahr aus, von dem Verletzten oder von allen übrigen Menschen, die sich zur Vollstreckung der Gerechtigkeit mit ihm vereinigen mögen, *wie jedes andere wilde Tier oder schädliche Vieh ... vernichtet zu werden.*«<sup>12</sup>

Das ist auch die Sprache des Präsidenten Bush, es ist das Reich des Gesetzes. Daher sprechen sowohl Bush wie der General Schwarzkopf von ihren Gegnern als »tollwütigen Hunden«.

Die ganze Unmenschlichkeit dieses Denkens hat der Neoliberalismus heute wieder in unserer Gesellschaft vergegenwärtigt. Aller Marktkampf ist gerechter Krieg im Sinne von Locke. Was dieser Neoliberalismus erklärt, ist die Tautologie, daß das Ergebnis des Marktes richtig und gerecht ist, immer dann, wenn es ein Ergebnis des Marktes ist. Was folgt, ist, daß es gegenüber dem Markt keine Menschenrechte gibt. Dies ist das Reich des Gesetzes: Gesetz ohne Gnade. *Summa lex, maxima iniustitia.*

<sup>10</sup> J. Locke, *Über die Regierung* (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1983, § 180, 138/140.

<sup>11</sup> Locke, aaO. § 172, 132.

<sup>12</sup> Locke, aaO. § 172, 132/133.

Wenn Bush vom Reich des Gesetzes spricht, erklärt er die Menschenrechte für ungültig. Daraus folgt seine neue Moral, die darin besteht, morden zu können, ohne daß die Hände zittern. Das Reich des Gesetzes kann nur auf der Basis dieser Moral bestehen. Es ist die Moral von Elitetruppen. Chaplins großer Diktator kommt zurück. Er spielt Fußball mit dem Globus, wie der General Schwarzkopf, wenn er auf dem Bildschirm vor der Karte vom Irak steht und sein Kriegsspiel erklärt.

### **3. Die Projektion des Monsters: das Verbrechen, die Einhaltung der Menschenrechte zu fordern**

In Auschwitz wurden die Menschenrechte getötet, im Irak der Beweis geliefert, daß sie tot sind. Auschwitz schaffte eine Zwischenperiode, die durch das Entsetzen über den Völkermord bestimmt wurde. »Nie wieder Auschwitz« bedeutete nie wieder Völkermord, nie wieder Verletzung der Menschenrechte. Für jedwede imperiale Politik war das ein Hindernis. Dies gilt schon im Fall der Menschenrechtserklärung der UNO, die von den USA nie ratifiziert wurde. Das Hindernis wurde benutzt, um die Niederlage in Vietnam zu erklären. Aus den Menschenrechten wurde eine Krankheit, das Vietnam-Syndrom. Die Forderung nach der Achtung der Menschenrechte scheint eine neurotische Anomalie der Gesellschaft zu sein.

Der Golfkrieg zeigte, daß diese Krankheit überwunden ist. Nach Irak ist die Verteidigung der Menschenrechte zum subversiven Akt geworden, der die öffentliche Meinung gegen sich hat. Als eigentliche Gefahr wurde die Friedensbewegung hingestellt, der Golfkrieg hingegen als »Krieg für den Frieden«, nämlich als angeblich realistische Form, den Frieden zu verwirklichen. Es ist die Sprache Orwells, die gesprochen wird: »Krieg ist Frieden, Frieden ist Krieg.« Wer für die Menschenrechte oder den Frieden eintritt, will einen viel schlimmeren Krieg, gilt als Anhänger von Hussein, ist totalitär, ist Schuld an Auschwitz, ist pro-Nazi. Will nicht – objektiv – derjenige, der Menschenrechte und Frieden fordert, daß mehr US-Bürger umkommen oder daß gar Israel durch chemische Waffen stirbt?

Es entsteht eine Form der Information, die nur scheinbar direkt ist. Sie geschieht durch Spiegelung.

In den sozialistischen Ländern lernte man, zwischen den Zeilen zu lesen. Es war die Form zu wissen, was die Zensur unterdrücken wollte. Man hatte eine Meisterschaft darin entwickelt, und die Witze von Radio Eriwan enthüllten sehr viel, waren aber gleichzeitig ein Medium, um die Kunst, zwischen den Zeilen zu lesen, zu entwickeln.

Gegenüber unseren Kommunikationsmitteln hilft diese Kunst sehr wenig. Deshalb werden sie ja von der Bevölkerung der ehemaligen sozialistischen Länder noch weniger durchschaut als von den anderen. Sie ist für unsere



Kommunikationsmittel unendlich manipulierbar, weil man diesen gegenüber eine andere Kunst entwickeln muß, nämlich die, die Widerspiegelungen zu lesen. Radio Eriwan hilft da nicht viel.

Das Spiegelbild gibt nur dann die Wirklichkeit wieder, wenn man weiß, daß man sie im Spiegelbild sieht und daher die Wirklichkeit, die im Spiegelbild nur indirekt erscheint, erschließt. Im Spiegelbild erscheint die Wirklichkeit nur virtuell, nicht direkt. Nimmt man das Spiegelbild für die Wirklichkeit, entgeht einem die Wirklichkeit völlig. Sie taucht überhaupt nicht auf. Statt der Wirklichkeit sieht man lauter Monster. Aus diesen Monstern muß man die Wirklichkeit erschließen. Sie kann durchaus monströs sein. Aber die Monster, die im Spiegelbild erscheinen, sind nicht die Monster, um die es sich in Wirklichkeit handelt. Es sind nur umgekehrte Bilder davon.

Wenn in Noriega, den vormaligen Militärdiktator von Panama, das Monster projiziert wird, wird aus Noriega der Angelpunkt des Weltdrogenhandels und Drahtzieher aller Drogenmafias. Es wird aus ihm der blutige Diktator, der einzige, der noch in Lateinamerika existiert. Verschwindet er, so ist endlich der Weltdrogenhandel bekämpfbar und die Demokratie in der Welt gesichert. Heute ist das Monster Noriega wieder auf normale Dimensionen reduziert. Er war ein ganz gewöhnlicher Diktator, in Lateinamerika nicht einmal der schlimmste, und im Weltdrogenhandel war er eine drittrangige Figur, die außerdem sogar von der DEA, der US-Drogenpolizei, in diese Position gebracht worden war. Die schlimmeren Diktatoren hingegen können mit der Protektion der US-Regierung rechnen.

Ist nun diese Projektion des Monsters in Noriega eine reine Luftblase, oder sagt sie etwas aus? Über Noriega sagt sie sicher nicht viel aus, aber über wen könnte sie etwas aussagen?

Als Präsident Bush von Saddam Hussein sagte, er sei ein neuer Hitler, der das viertgrößte Heer der Welt aufgebaut habe und damit drohe, die Welt zu erobern, projizierte er ein Monster in Hussein. Auch Hussein ist heute auf kleinere Dimensionen reduziert worden. Er ist nicht dieser einmalige Verbrecher, der Hitler war, sein Heer war hilflos der Todesfabrik, die die US-Armee an seinen Grenzen aufbaute, ausgeliefert.

Die Projektion in Hussein, die aus ihm einen Hitler machte, sagt uns über Hussein nichts. Über wen aber sagt sie uns etwas?

Sie ist nicht völlig leer, keine simple Lüge. Obwohl diese Projektionen nichts oder fast nichts über Noriega oder Hussein sagen, sagen sie etwas aus. Sie sagen uns etwas über den, der die Projektion macht, nicht über den, auf den projiziert wird. Wenn Präsident Bush Hussein zum Hitler erklärt, wenn die Bevölkerung der USA ihm darin folgt und schließlich die Gemeinschaft der Nationen fast ohne Ausnahme dieser Projektion des Monsters in Hussein folgt, dann sagt das etwas aus über den Präsidenten Bush, über die USA und über den Zustand der Gemeinschaft der Nationen.

Daraus folgt nicht, daß notwendigerweise derjenige, der das Monster projiziert

ziert, das ist, was er projiziert. Die Projektion des Monsters ist eine Transformation dessen, was derjenige ist, der es projiziert. Was das ist, kann nur die Analyse ableiten. Allerdings geht man immer davon aus: Um gegen ein Monster zu kämpfen, muß man selbst zum Monster werden. Napoleon sagte bereits: »Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans«<sup>13</sup>. Überall, wo es Partisanen gibt, muß man selbst als Partisan agieren.

Im Spiegelbild erscheint, daß die anderen, unsere Gegner, Monster sind. Sie sind es so sehr, daß man nur kämpfen kann, wenn ihnen gegenüber alles erlaubt ist. Alles, was man ihnen gegenüber tut, ist gut getan, das Blut, das man ihnen gegenüber vergießt, hinterläßt keine Flecken. Dadurch entsteht derjenige, der diese Projektion macht, selbst als Monster ohne alle Grenzen. Aber er bleibt unsichtbar, solange man die Widerspiegelung nicht liest. Der andere, den man im Spiegelbild sieht, mag ein Monster sein. Das folgt aber aus der Projektion des Monsters, die er macht, nicht aus dem Spiegelbild, das über ihn gemacht wird. Daher ist das wirkliche, alles tötende Monster, das man in den anderen projiziert, immer das Bild dessen, der die Projektion macht. Denn er will ja gerade, daß seine Hände nicht durch irgendwelche Menschenrechte gebunden sind. Das aber ist ja gerade das Monster, vor dem wir uns fürchten müssen: derjenige, der im Namen seiner Ziele überhaupt keine Menschenrechte mehr zu achten braucht.

Während die direkte Information völlig willkürlich manipulierbar sein kann, ist diese Information, die durch Spiegelung erfolgt, nicht manipulierbar. Man muß sie nur zu lesen wissen.

Möglicherweise machen beide Parteien in ihrem Kampf gegenseitig diese Projektion des Monsters, einer gegenüber dem anderen. Dann haben aber nicht beide recht, sondern beide unrecht. Denn die polarisierende Projektion ist die Schaffung des Unrechts im Namen des Rechts, die auf beiden Seiten gleich wirkt. Nie ist sie wahr, nicht einmal dann, wenn der andere, in den das Monster projiziert wird, tatsächlich auch ein Monster ist. Das, was unwahr ist, folgt aus dem Mechanismus selbst: ein Monster zu werden, um gegen das Monster kämpfen zu können. Die Vernunft des Kampfes mündet ein in die Unvernunft. Goya sagt: »El sueño de la razón produce monstruos« (Der Traum der Vernunft produziert Monster).

#### **4. Ist die Nächstenliebe die Wurzel allen Übels?**

Wenn man zum Monster werden muß, um gegen das Monster zu kämpfen, kämpfen alle gegen Monster und müssen alle, um gegen das Monster zu kämpfen, zum Monster werden. Niemand kann Menschenrechte achten, da

<sup>13</sup> Es handelt sich um einen Tagesbefehl Napoleons vom 12. September 1813, der an den General Lefèvre gerichtet ist. Nach C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlin 1975.

jeder gegen ein Monster kämpft, gegen das man mit »gebundenen Händen« nicht kämpfen kann. Schließlich sind alle zu Monstern geworden. Aber dennoch hat keiner das Recht, es zu sein.

Es ist die Rationalität des Konflikts selbst, die Monster schafft. Kindleberger sagt: »Werden alle verrückt, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden.«<sup>14</sup> Die Wirklichkeit verschwindet und verwandelt sich selbst in ein Monster, dem man nicht entkommen kann. Um gegen dieses Monster zu kämpfen, muß man auch ihm gegenüber zum Monster werden.

Für ein solches konfliktives Handeln löst sich alle Wirklichkeit in ein Gespenst auf. Gespenster, im Inneren des großen Gespenstes der Wirklichkeit, kämpfen gegen Gespenster. Die Wirklichkeit mündet ein in den Nihilismus. Indem der Okzident aus den Menschenrechten ein Hindernis und aus der Emanzipation des Menschen eine neurotische Erkrankung der Gesellschaft gemacht hat, hat er seine eigenen Wurzeln zerstört. Der Okzident hat immer die Menschenrechte verletzt, die seine Standarte waren. Dennoch waren sie immer auch seine Wurzel, und als solche hat er sie nicht verleugnet. Zunehmend seit Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem als Folge des Kampfes gegen den Sozialismus sieht der Okzident in den Menschenrechten seinen Feind, den Feind der Menschheit und das große Verderben. Der Okzident ging zum Aufstand gegen die Menschenrechte über.

Nietzsche ist der erste Denker, der dies mit vollem Bewußtsein ausspricht und die Kritik an den Menschenrechten mit seiner Kritik des Christentums und seiner Nächstenliebe verbindet:

»Nicht Zufriedenheit, sondern Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg... Die Schwachen und Mißbratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.«<sup>15</sup>

»Nichts ist ungesunder, inmitten unserer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. *Hier* Arzt sein, *hier* unerbittlich sein, *hier* das Messer führen – das gehört zu *uns*, das ist *unsre* Art Menschenliebe, damit sind *wir* Philosophen, wir Hyperboreer! –«<sup>16</sup>

Da der Gott des Okzidents aber der Gott dieses ethischen Universalismus ist, ist eben dies der Tod Gottes: »Und was in der Welt stiftet mehr Leid, als die Torheiten der Mitleidigen? ... Also sprach der Teufel einst zu mir: »auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen.« Und jüngst hörte ich ihn dies Wort sagen: »Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.«<sup>17</sup>

Daraus folgte er das »zugrunderichten« des Nihilismus:

<sup>14</sup> Ch.P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, New York 1989, 134.

<sup>15</sup> *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Nr. 2, in: F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, München 1982, II, 1165/6.

<sup>16</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 7, aaO. II, 1169.

<sup>17</sup> Also sprach Zarathustra, *Vierter Teil, Anfang*, aaO. II, 477.

»Der Nihilismus ist nicht nur eine Betrachtsamkeit über das ›Umsonst!‹, und nicht nur der Glaube, daß alles wert ist zugrunde zu gehen: man legt Hand an, man *richtet zugrunde* ... Das ist, wenn man will, *unlogisch*: aber der Nihilist glaubt nicht an die Nötigung, logisch zu sein ... Er ist der Zustand starker Geister und Willen: und solchen ist es nicht möglich, bei dem ›Nein‹ des Urteils stehenzubleiben; – Das Nein der Tat kommt aus ihrer Natur. Der Ver-Nichtung durch das Urteil sekundiert die Ver-Nichtung durch die Hand.«<sup>18</sup>

Damit wird die Wahrheit zur Zerstörung der Welt: »*Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!«<sup>19</sup>

Dieses Denken Nietzsches war einer der ideologischen Grundlagen des Nazismus und wurde von Popper für die Freie Welt nach dem Zweiten Weltkrieg neu formuliert: »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>20</sup>

»Wir alle haben das sichere Gefühl, daß jedermann in der schönen, der vollkommenen Gemeinschaft unserer Träume glücklich sein würde. Und zweifellos wäre eine Welt, in der wir uns alle lieben, der Himmel auf Erden. Aber ... der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, produziert stets die Hölle.«<sup>21</sup>

In dieser Form, die Popper ihm gegeben hat, sind Menschenrechte, Emanzipation und Christentum verteufelt. Sie werden zum Feind des Menschen, und die Verwirklichung des Menschlichen verwandelt sich in die Aufgabe, diese Wurzeln des Okzidents auszurotten.

Je mehr diese Vorstellungen zur Grundlage des Konsenses unserer öffentlichen Meinung wurden, um so leichter war es, den Menschenrechten allen

<sup>18</sup> Nietzsche, aaO., Nachlaß, III, 670.

<sup>19</sup> Aufzeichnungen zum IV. Teil von »Also sprach Zarathustra« (1886), aaO. XII, 307, zitiert nach M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1990, 79.

Michael Novak, der Theologe des American Enterprise Institute, formuliert dasselbe in anderen Worten: »Die Natur wird nicht als vollbracht, vollendet, fertiggestellt betrachtet. Die Schöpfung ist unvollendet. Es gibt Dinge, die die Menschen noch zu tun haben. Die Zukunft beschert uns Überraschungen. Auch wenn uns Greuel bevorstehen (die es immer gab), ist Gott mit uns. Die Zukunft mag nicht aufsteigend sein, außer so, wie es Golgotha war: So sei es!« M. Novak, Der Geist des demokratischen Kapitalismus, Frankfurt a.M. 1992, 95.

Dasselbe sagt der fundamentalistische Theologe Lindsey, der einen Atomkrieg vor der Wiederkunft Christi erwartet. Vgl. weiter oben S. 181.

Alles das faßt Nietzsche zusammen: »Der *Tod*: – Man muß die dumme physiologische Tatsache in eine moralische Notwendigkeit umdrehn. *So* leben, daß man auch *zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat!*«: Aus dem Nachlaß, in: F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, München 1982, III, 429.

<sup>20</sup> K. Popper, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974, Vorwort, VIII.

<sup>21</sup> K. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München 1975, II, 292.

Boden zu entziehen, indem man sie als Versuch darstellte, den Himmel auf Erden einzurichten, der stets die Hölle produziert.

Der Golfkrieg beweist, daß es dahin gekommen ist. Baudrillard zieht daher den Schluß: »Es sind nicht nur die Medien, in denen sich dieser Krieg verflüchtigt – der Krieg selbst nämlich ist nicht real.«<sup>22</sup> Die Wirklichkeit ist aufgelöst und zum Monster geworden. Vom Tod dieses Monsters lebt der Bildschirm.

Damit ist für den Okzident Gott tot. Aber auch der Okzident ist tot. Was überlebt, ist eine Tötungsmaschine.<sup>23</sup> Sowohl als Zivilisationsmodell wie als Kultur ist der Okzident tot und, da der Mensch keinen Platz mehr in ihm hat, hat Gott ihn auch nicht. Als am Tag des Beginns des Golfkriegs sich Präsident Bush mit dem christlichen Prediger Billy Graham vor den Fernsehkameras traf, um für den Erfolg des Unternehmens zu beten, wendete er sich an einen Gott, der mit dem Gott, der im Ursprung des Okzidents gewesen war, nichts zu tun hat. Es handelte sich um die nihilistische Vergöttlichung der absoluten Macht.

Gott ist nur noch bei den Opfern des Okzidents zu finden.

Ihn zu finden, setzt eine Neukonstituierung der Wirklichkeit selbst voraus. Sie setzt voraus, daß die Projektion des Monsters falsch ist, auch wenn sie stimmt. Sie ist der Vater der Lüge, der lügt, auch wenn er die Wahrheit sagt. Wo aber ist die objektive Wirklichkeit, in deren Namen wir noch sagen können, daß die Projektion des Monsters falsch ist?

Ohne ein solches Realitätskriterium löst sich alle Wirklichkeit auf, und an ihre Stelle tritt der Kampf der Monster. Da jeder in den anderen ein Monster projiziert, muß jeder zum Monster werden, um gegen dieses Monster zu kämpfen. Niemand kann Menschenrechte achten, da in der Sicht der Projektion des Monsters der jeweils andere die Menschenrechte nicht achtet. Folglich darf man, um gegen ihn zu kämpfen, keine Menschenrechte achten. Der Kampf der Monster löst alle Menschenrechte auf. Dadurch aber wird das Bestehen auf der Einhaltung der Menschenrechte zum Verbrechen, da es in diesem Kampf der Monster als Zusammenarbeit mit dem Feind gilt. Die Menschenrechte werden selbst zum Monster gemacht.

<sup>22</sup> J. Baudrillard, Der Feind ist verschwunden. SPIEGEL-Interview mit dem Pariser Kulturphilosophen Jean Baudrillard über die Wahrnehmbarkeit des Kriegs, in: Der Spiegel 6/1991, 220/221.

<sup>23</sup> Der Okzident ist so, daß er selbst diesen seinen Übergang zur Tötungsmaschine als neuen Humanismus feiert. Sogar Greenpeace schloß sich dem an. Nachdem ein Bericht von Greenpeace über die Zahl der Menschenopfer im Golfkrieg und den nachfolgenden Aufständen gesprochen hatte – hiernach fünf- bis fünfzehntausend Zivilisten und 100.000 bis 120.000 Soldaten –, lobte Greenpeace die Handlungsweise der Alliierten. Die zivilen Opfer seien trotz der Anstrengungen der Alliierten geschehen, eine größere Zahl von Toten unter der Zivilbevölkerung zu verhindern. Greenpeace schließt: »(Diese Handlungsweise) kann als Vorläufer von neuen positiven Regeln humanitären und militärischen Verhaltens betrachtet werden.« (La Nación, San José, 30. 5. 91).

Dadurch aber wird auch die Natur zum Monster. Sie schützen zu wollen, ist auch eine Zusammenarbeit mit dem jeweiligen Gegner, der ein Monster ist und gegen den man kämpfen muß, indem man selbst ein Monster wird. So wie man die Menschenrechte nicht achten kann, kann man auch die Natur nicht achten. Das wäre ja jeweils Zusammenarbeit mit dem Feind, der ein Monster ist und der vernichtet werden muß, während er nur vernichtet werden kann, indem man selbst zum Monster wird.<sup>24</sup>

Der Golfkrieg war auch symbolisch. Man kämpfte gegen ein Monster, das Hussein hieß. Um dagegen kämpfen zu können, mußte man zum Monster werden. Jede Reaktion zugunsten der Menschenrechte wurde zum Monster erklärt, der Friedensbewegung warf man sogar vor, eine zweite »Endlösung« zu wollen.<sup>25</sup> Ganz die gleiche Reaktion gegenüber ökologischen Bewegungen, die auch zum Monster gemacht wurden. Am Ende stand die Vernichtung des Irak. Alle waren zu Monstern geworden, sogar die Natur:

<sup>24</sup> René Girard nennt dieses Phänomen die Mimesis der konfliktiven Aktion. Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a.M. 1992; ders., *Der Sündenbock*, Zürich 1988. Aber Girard verbindet diese Mimesis nicht mit dem Handeln im Namen von Gesetzen. Daher scheint bei ihm das Gesetz eher ein Mittel um die Mimesis zu begrenzen oder zu kontrollieren. Dies besonders in: R. Girard, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990. Aber gerade in Erfüllung des Gesetzes werden die Monster produziert. Da er das nicht sieht, ist die Interpretation der christlichen Botschaft, die Girard gibt, nicht vollständig. Sowohl Jesus wie auch Paulus behandeln die Mimesis als Ergebnis des Gesetzes und seiner Erfüllung, und gemäß der frühen christlichen Tradition wurde Jesus »in Erfüllung des Gesetzes« getötet.

<sup>25</sup> S. H.M. Broder, *Unser Kampf*. Henryk M. Broder über die Ressentiments der deutschen Friedensbewegung, in: *Der Spiegel*, 18/1991. Broder hat sich offensichtlich nie darum gekümmert, was seine Bündnispartner in den USA über Israel denken, insbesondere die dortigen christlichen Fundamentalisten.

Lindsey, einer der Rasputine am Hof des Präsidenten Reagan, sagt in einem seiner Bücher, das der Bestseller der siebziger Jahre in den USA war und in über 15 Millionen Exemplaren verbreitet wurde, folgendes: »Wir haben hier eine sorgfältige Unterscheidung zwischen der ›physischen Wiederherstellung‹ des Staates Israel im Lande Palästina, die kurz vor der Wiederkunft des Messias sein wird, und der spirituellen Wiederherstellung aller Juden, die an den Messias geglaubt haben, die unmittelbar nach seiner Wiederkunft geschehen wird, zu machen.

Die physische Wiederherstellung wird erreicht durch die Anstrengungen von nicht bekehrten Juden. Tatsächlich, die großen Katastrophen, die dieser Nation während der Zeit der Wehen (tribulation) geschehen müssen, haben zu ihrem Zweck, sie dazu zu bewegen, den wahren Messias anzuerkennen.« H. Lindsey, *La Agonía del Gran Planeta Tierra*, aaO. 55 (*The Late Great Planet Earth*, aaO.)

»Jesus Christus hat ein Ereignis vorhergesagt, das für die Nation der Hebräer eine Zeit von Katastrophen ohne Parallele einleitet und das kurz vor seiner zweiten Wiederkehr eintreten wird ... Es muß etwa in der Mitte dieser Periode der Wehen von sieben Jahren eintreten, in der Gott das jüdische Volk prüfen wird, bevor er endgültig das so sehr erwartete Reich Gottes errichtet.« (aaO. 66).

»Wenn wir diese Zeitperiode mit den Regimen von Hitler, Mao und Stalin vergleichen, so werden diese im Vergleich mit der Grausamkeit dieser Zeit unschuldige Kinder zu sein scheinen. Der Antichrist wird absolute Autorität haben, um mit der Macht des Satans zu handeln.« (aaO. 141f) »Man nennt ihn die zweite Bestie, und er muß ein Jude sein... Er wird eine Nachahmung des Johannes des Täufers mit diabolischem Charakter sein.« (aaO. 144).

die Erdölquellen, um die man gekämpft hatte, hatten sich in eine brennende Hölle verwandelt.

Um gegen das Monster zu kämpfen, war man zum Monster geworden. Dennoch, auch heute noch ist die unmittelbarste Reaktion der Mehrheit unserer Bevölkerung: Es gab keine Alternative. Irak ist das Symbol dessen, was der Untergang der Menschheit sein wird, wenn wir weiterhin glauben, daß es keine Alternative gibt. Aus der Frage, ob es eine Alternative zum Golfkrieg gab, ist die andere Frage geworden, ob es eine Alternative zum Untergang der Menschheit gibt.

Indem die Menschenrechte und die Forderung nach ihrer Einhaltung innerhalb des Rahmens der wirklichkeitsbedingten Lebensmöglichkeiten auch der Natur in eine monströse Gefahr für die Menschheit umgewandelt wurden, ist die Wirklichkeit selbst als Gebrauchswert dem Untergang preisgegeben. Man kann sie nur bewahren, wenn man sich zu ihrer Achtung entschließt. Ohne Achtung der Menschenrechte aber gibt es keine Wirklichkeit, während ihre Achtung nur durch die Auflösung der Methode der Projektion des Monsters möglich ist. Jeder Versuch, es im Kampf zu töten, reproduziert es. Es handelt sich bei den Menschenrechten nicht um eine den Tatsachen nachgeordnete Ethik, denn ohne die Anerkennung der Menschenrechte existieren die Tatsachen nicht mehr. Sie lösen sich in Monster auf und werden im Kampf der Monster vernichtet.

---

»Sobald das Armageddon beginnt ... beginnt auch die große Zeit der Bekehrung der Juden. Sie werden ihren Messias annehmen ... Der dritte Teil der Juden, die in dieser Periode noch am Leben sind, wird sich zu Christus bekehren und wird auf wundersame Art gerettet werden« (aaO. 221)

Wo solche Vernichtungsträume herrschen, kann die Feier des Heroismus des kollektiven Selbstmords nicht fehlen. Sie wird zur Feier des atomaren Endes, aus dem die Hoffnung auf die »Wiederherstellung des Paradieses herauswächst.« (aaO. 233)

In der totalitären Sprache unserer Zeit ist dies nicht eine einfache Weissagung, sondern eine Ankündigung. Das ist sie um so mehr, wenn man bedenkt, daß es in den Schriften des christlichen Neuen Testaments nicht die geringste Spur gibt, um solche Ungeheuerlichkeiten zu deduzieren. Deduziert man sie trotzdem, wird es wohl einen Grund dazu geben. Lindsey ist nicht etwa der einzige Autor dieser Art Voraussagen. Es gibt in den USA eine ganze Literatur, die die gleichen Thesen verbreitet und die heute in ganz Lateinamerika verkauft und indoktriniert wird. Diese Literatur ist der Nachfolger der Protokolle. Wörtlich wird von einer zweiten Endlösung gesprochen. Aber wer davon spricht, ist gerade nicht die Friedensbewegung.

Wenn man solche Freunde hat, ist es dann nicht besser, Frieden mit seinen Feinden zu suchen?

Kann ein Land, das so betrachtet wird, darauf verzichten, die Menschenrechte zu fordern und anzuerkennen? In wessen Namen wird es sich denn wehren, wenn es hierzu kommen sollte?

## Drittes Kapitel

# **Unser Projekt einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika: Die regulierende Rolle des Staates und die Probleme der Selbstregulierung des Marktes**

Der lateinamerikanische »desarrollismo« (Entwicklungsideologie) der fünfziger und sechziger Jahre erachtete die Funktion des Staates als unverzichtbar. Er ging davon aus, daß der Markt trotz seiner Fähigkeit zur Selbstregulierung nicht imstande ist, die Entwicklung zu garantieren und die schwerwiegenden ökonomisch-sozialen Probleme, mit denen es der Kontinent zu tun hatte, zu lösen. Man nahm an, daß der Markt die sozialen Beziehungen verzerrt und unter den lateinamerikanischen Bedingungen zur Stagnation des ökonomischen Wachstums neigt.

Seit den siebziger Jahren und besonders deutlich in den achtziger Jahren ist eine immer aggressivere Denunzierung des Staates und seiner regulierenden Rolle in der modernen Gesellschaft zu beobachten. Während man in den fünfziger und sechziger Jahren dem Staat eine Schlüsselrolle für die ökonomische und soziale Entwicklung der Gesellschaft zuschrieb, wird in den siebziger und achtziger Jahren dem Staat die Hauptschuld an den Problemen gegeben. Immer deutlicher macht sich eine Negativfixierung auf den Staat bemerkbar. Dieser ist der große Schuldige für alles. Wenn keine Entwicklung stattfindet, ist der Staat schuld. Wenn Arbeitslosigkeit herrscht, ist ebenfalls der Staat schuld. Wenn es Umweltzerstörung gibt, dann scheint das an den Irrtümern des Staates zu liegen. In seinem Wahlkampf im Jahr 1980 brachte das Ronald Reagan mit dem Satz auf den Punkt: »Wir haben kein Problem mit dem Staat, der Staat ist das Problem.«

Diese Fixierung auf den Staat als denjenigen, der an allen Übeln schuld ist, ist nur die andere Seite einer entgegengesetzten Fixierung, derzufolge der Markt alle Probleme löst. Wir können das Zitat Reagans andersherum wenden, um seine Bedeutung klar zu machen: Wir müssen keine Probleme lösen, der Markt ist die Lösung für alle Probleme. Angesichts des Staates als des Übels wird das Gute sichtbar: Der Markt wird jetzt als die vollkommene Institution betrachtet; es genügt, sie zu bejahen, damit die Probleme verschwinden.

Diese manichäische Ablehnung des Staates macht einen tiefliegenden umgekehrten Etatismus sichtbar. Etatismus können wir als jene Haltung definieren, die glaubt, daß das Handeln des Staates alle Probleme löst; dementsprechend verwandelt der umgekehrte Etatismus den Staat in denjenigen, der an allem schuld ist. Der Staat ist dabei immer noch alles, seine mani-



chäische Ablehnung hat das zutiefst etatistische Verhältnis zum Staat nicht geändert.

Auf diese Weise entstand der metaphysische Antietatismus der letzten Jahrzehnte als die Kehrseite einer unbedingten Bejahung des Marktes. Dieser Antietatismus beherrscht die aktuelle Debatte über den Staat; er wurde zum Leitmotiv der gegenwärtigen Weltsicht. Er ging aus den neoliberalen Theorien über die Wirtschaft und die Gesellschaft hervor und stellt heute so etwas wie einen Gemeinplatz der öffentlichen Meinung auf der ganzen Welt dar. Er zeigt sich auch in den ehemaligen sozialistischen Ländern und beherrscht die Mehrzahl der multilateralen Institutionen, die politische Entscheidungen fällen.

Doch es handelt sich keineswegs nur um eine Ideologie der Leute. Die Staaten selbst übernehmen und propagieren diese antietatistische Ideologie. Es handelt sich nicht um einen im Volk verankerten Anarchismus, wie er zu allen Zeiten existierte, der von einer Gesellschaft ohne Herrschaftsverhältnisse, ohne Geld und ohne Staat träumt. Es handelt sich vielmehr um eine Strategie von seiten des Staates selbst, die von den Machthabern selbst ausgeht. Die Vertreter dieser antietatistischen Ideologie sind die Präsidenten, die Parlamente, das Management der Unternehmen, die Zentralbanken, die multilateralen Organisationen wie IWF und Weltbank.

In Lateinamerika entstanden die Diktaturen der Nationalen Sicherheit, die im Namen dieser antietatistischen Ideologie ihren Staatsterrorismus rechtfertigten. Es handelte sich hierbei um wahre Totalitarismen, die im Namen des totalen Marktes die Demontage des Staates propagierten und im Namen der angeblichen Notwendigkeit des Verschwindens oder der Reduktion des Staates auf ein Minimum den Staatsterrorismus rechtfertigten. Die Diktatur Pinochets in Chile war ein antietatistisches System dieses Typs. Dieses antietatistische Element war gleichermaßen in der argentinischen und uruguayischen Militärdiktatur zu finden, es tauchte in den achtziger Jahren in Brasilien auf, und zur Zeit erlebt es eine deutlich wahrnehmbare Blüte in allen zentralamerikanischen Gesellschaften.<sup>1</sup>

In keinem dieser Fälle hat die antietatistische Politik die Aktivität des Staates vermindert. Sie hat lediglich den Staat neu strukturiert. Die Repressionskräfte des Staates wurden vermehrt; das ging so weit, daß der Staat seine sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben nicht mehr erfüllte. Im Namen der antietatistischen Ideologie wurde der Sozialstaat durch den Polizeistaat ersetzt. Die antietatistische Ideologie dient so als Deckmantel, um zu verschleiern, daß die nationalen und internationalen Wirtschaftsmächte aus diesem Staat Profit ohne Grenzen ziehen. Dieser Trend begann mit der Welle der Diktaturen der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika während der

<sup>1</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, *Del mercado total al imperio totalitario*, in: ders., *Democracia y totalitarismo*, San José 1990.

siebziger Jahre, und er setzt sich heute trotz der Demokratisierungen ungebrochen fort. Auf die Diktaturen der Nationalen Sicherheit folgten die Demokratien der Nationalen Sicherheit.<sup>2</sup>

## 1. Der Staat in Mittelamerika

Die allgemeine Denunzierung des Staates findet auf einem Kontinent statt, auf dem das Staatswesen ohnehin sehr schwach entwickelt und die Institutionalisierung äußerst labil ist. Es gibt nur wenige Staaten in Lateinamerika, die zu rationalem Handeln auf ihrem ganzen Territorium oder auf Teilen davon in der Lage sind. Vielleicht haben Chile und Uruguay stärker entwickelte Staaten, aber auf dem Rest des Kontinents sind die Staaten wenig effektiv. Einerseits haben sie eine symbolische Bedeutung, andererseits beruht ihre Autorität auf ihren bewaffneten und unterdrückerischen Streitkräften, während die Einhaltung ihrer Gesetze in vielen Regionen völlig nebensächlich ist.

Das gilt für Lateinamerika insgesamt, aber in viel stärkerem Maß noch für Mittelamerika, vielleicht mit Ausnahme von Costa Rica. In Nicaragua gab es das erste Mal eine gewisse Entwicklung des Staates während der sandinistischen Regierung, während in den anderen Ländern der Staat von außerhalb verordnet, von Streitkräften durchgesetzt und von der Nationalflagge, der Landeshymne und der katholischen Kirche symbolisch repräsentiert wird. Die Situation gleicht im großen und ganzen der, wie sie schon im 19. Jahrhundert beschrieben wurde: Es gab nur zwei Institutionen von nationaler Bedeutung: die Streitkräfte und die katholische Kirche. Obwohl die Position der letzteren sich rapide verschlechtert, ist sie nach wie vor die einzige Repräsentantin auf der symbolischen Ebene und steht als solche an der Seite der Streitkräfte auf der Ebene der Machtausübung. Trotz großer Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern (das betrifft vor allem Costa Rica) ist das nach wie vor die allgemeine Tendenz.

Diese labilen Staaten haben eine starke Neigung zum Autoritarismus und wurden traditionell von Militärdiktaturen regiert. Wenn von Zeit zu Zeit Demokratien entstanden, dann handelte es sich um oligarchische Demokratien, die jederzeit wieder von Militärdiktaturen mit Unterstützung dieser Oligarchien auf die Knie gezwungen werden konnten.

Die starke Stellung der Streitkräfte innerhalb der Institutionen der zentralamerikanischen (und insgesamt der lateinamerikanischen) Staaten bedeutet keineswegs, daß es sich um starke Staaten handelt. Dies ist vielmehr das Ergebnis einer Situation, die von einer schwachen Entwicklung des Staates

<sup>2</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, *El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina*, in: ders., *Democracia y totalitarismo*, aaO.

geprägt ist. Er kann die Grundfunktionen für die Gesellschaft nicht erfüllen und macht diesen Mangel durch einen Über die Maßen starken Repressionsapparat wett.

Aus diesem Grund herrscht in Mittelamerika die starke Tendenz vor, die herrschende Ordnung auf der Basis der Präsenz der Streitkräfte zu legitimieren. Die Unfähigkeit des Staates, seine Aufgaben zu erfüllen, läßt ihn unweigerlich zum autoritären Staat werden. Diese mangelnde Entwicklung des Staates läßt sich in vielen Teilen Lateinamerikas, wenn auch mit großen Unterschieden zwischen den einzelnen Ländern, beobachten. Die Staaten können nicht einmal längerfristige ökonomische oder soziale Strategien formulieren. Wo die Planungsministerien versuchen, solche Pläne auszuarbeiten, kommen sie nicht dazu, eine Politik zu definieren, sondern beschränken sich auf Absichtserklärungen. Es gibt keine Bildungssysteme, die den Bedürfnissen der Länder entsprechen. Es gibt auch keine Gesundheitssysteme für die ganze Bevölkerung. Die Wirtschaft entwickelt sich auf der Grundlage des Zufalls und ohne eine nationale Wirtschaftspolitik, sie folgt der Richtung, die von den Ländern des Zentrums und den von ihnen beherrschten multilateralen Institutionen vorgegeben ist. Auf diese Weise ist es auch nicht möglich, eine Strategie der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung zu verfolgen. Von all dem wird ständig gesprochen, aber die Politik ist nicht imstande, das durchzuführen.

Dieser Mangel an staatlicher Entwicklung wird in zweierlei Hinsicht besonders deutlich. Obwohl die Streitkräfte in Mittelamerika die am stärksten präsenste Institution sind, sind sie nicht in der Lage, regelmäßig Musterungen durchzuführen. Die Rekrutierung erfolgt heute immer noch durch Verschleppung, mit Ausnahme von Nicaragua, wo die Sandinisten dieser Praxis ein Ende gesetzt haben. Die jungen Leute werden rekrutiert, indem man die Orte überfällt, an denen sie sich treffen (Tanzlokale, Kinos, Fastnachtsvergnügungen ...), und man bringt sie mit Gewalt in die Kasernen. Nach einigen Tagen werden dann die Familien informiert. Wenn sie über entsprechenden Einfluß verfügen, können sie ihren Jungen wieder herausholen. Die anderen müssen Militärdienst leisten.

Das Eintreiben der Steuern funktioniert ähnlich. Diese werden nicht dort geholt, wo es ein entsprechendes Einkommen gibt, sondern wo jemand aus irgendeinem Grund die Brieftasche zücken muß oder wo es irgendeine Not-situation gibt. Deshalb die enorme Bedeutung der Verbrauchssteuern, der Zolltarife, der Ausfuhrzölle und aller Arten von staatlichen Maßnahmen, die den Bürger zum Zahlen verpflichten. Die direkten Steuern sind dagegen sehr gering. Sie werden von den abhängig Beschäftigten eingezogen und sind verschwindend gering für die Bezieher höherer Einkommen.

Doch selbst in dieser Situation ist die Steuerhinterziehung die Regel, nicht die Ausnahme. So wie die potentiellen Rekruten laufen, um von den Militärs nicht erwischt zu werden, laufen auch die Einkommen weg, damit der

Staat sie nicht erwischt. Und da der Staat nicht in der Lage ist, eine Verpflichtung durchzusetzen, wird die Steuerhinterziehung nicht mit spürbaren Strafen belegt. Die Gesetze des Staates sind für diejenigen da, die nicht in der Lage sind, ihnen zu entkommen; nie und nimmer haben sie allgemeine Geltung.

In einer solchen Situation kann der Staat die herrschende Ordnung nur durch die Streitkräfte verteidigen, deren große Bedeutung und repressive Funktion wiederum ein Zeichen für einen schwachen und wenig entwickelten, und gerade nicht für einen starken Staat ist.

Costa Rica bildet die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Es ist das einzige mittelamerikanische Land, in dem sich repressive Kräfte wenig bemerkbar machen und in dem es bis heute nicht einmal eine Armee gibt. Und dennoch ist es gleichzeitig jenes Land der Region, in dem der Staat am stärksten entwickelt ist. Das zeigt sich in einem Schulwesen, das das ganze Land erfaßt und einigermaßen differenziert ist, und in einem ähnlich gut funktionierenden Gesundheitswesen. Mit dem verstaatlichten Bankwesen verfügt es über ein Instrument der Wirtschaftspolitik, deren Strategie zu einer viel ausgeglicheneren Entwicklung zwischen Stadt und Land geführt hat. Die bestehende Ordnung erfährt ein hohes Maß an Akzeptanz; ihre Legitimität beruht auf Zustimmung. Folglich kann das Land ohne Armee auskommen, die einen schwachen Staat durch eine autoritäre Ordnung substituieren müßte. Dies erklärt die lange demokratische Tradition des Landes. Ihre Grundlage bildeten eine ausgeglichene Entwicklung zwischen Stadt und Land, die Erfüllung von grundlegenden Aufgaben des Staates im Hinblick auf eine wirtschaftliche Rahmenpolitik, auf das Bildungs- und Gesundheitswesen, und eine viel gleichmäßigere Einkommensverteilung als in der übrigen Region.

In Zentralamerika und in Lateinamerika allgemein verschlingen die Streitkräfte sichtlich ihre Länder. Sie konsumieren den wirtschaftlichen Überschuß auf zerstörerische Weise und hemmen so die Entwicklung. Die bestehende Ordnung, die sie stabilisieren, ist eine Ordnung ohne jede Zukunft; die Oligarchien zerstören also gemeinsam mit den Streitkräften die Zukunft. Wenn es Costa Rica also gelungen ist, diese Entwicklung zu vermeiden, dann deshalb, weil es das Entstehen einer Armee verhinderte und den wirtschaftlichen Überschuß in Entwicklungsaufgaben lenkte.

Wo der Staat seine Funktionen weitgehend wahrnimmt, haben die Ordnungskräfte eher eine supplementäre und keine dominierende Rolle. Wenn der Staat hingegen nicht genug entwickelt ist, werden diese Kräfte zur beherrschenden Macht. Hier liegt der Ursprung der Tendenz zum autoritären Staat. Mangels einer hinreichenden Entwicklung des Staates hat in Zentralamerika wie in Lateinamerika insgesamt die Vorherrschaft der Militärdiktaturen traditionellerweise die bestehende Ordnung garantiert. Dennoch sind die Streitkräfte, die die Ordnung aufrechterhalten, auch gleichzeitig diejenigen, die die Entwicklung verhindern. Sie zehren den ökonomischen Über-

schuß auf unproduktive Weise auf und machen so eine künftige Entwicklung unmöglich.

Diese Tendenz zur autoritären Ordnung gab und gibt es nicht nur in Lateinamerika. Eine ähnliche Tendenz ist in der Geschichte Westeuropas und der USA zu beobachten. Auch hier führte der schwache Staat im 18. und 19. Jahrhundert zu autoritären, wenn auch in diesem Fall demokratischen Staaten. Es handelte sich, wenigstens bis zum Ersten Weltkrieg, um autoritäre Demokratien. Die bestehende Ordnung wurde nicht durch Zustimmung, sondern durch schlichte Verordnung seitens jener Gruppen, die diese Ordnung unterstützten, garantiert. Das geschah durch das Instrument eines Klassenstimmrechts, das den Wählern je nach Einkommen eine unterschiedliche Anzahl von Stimmen zuteilte. Da es kein allgemeines Wahlrecht gab, sicherten sich die Herrschenden automatisch die Mehrheit und handelten die Regierung unter sich aus. Die Sklaverei in den USA und die anschließende Rassentrennung – eine Art von Apartheid – hatten denselben Effekt. Dennoch waren es in diesen Fällen nicht Streitkräfte, die die Ordnung aufrechterhielten, sondern repressive Polizeiapparate, was nach dem Ersten Weltkrieg den Übergang zu Demokratien mit allgemeinem Wahlrecht leichter machte. Diese waren eher vereinbar mit dem Gebrauch des wirtschaftlichen Überschusses für Entwicklungsaufgaben.

Dennoch erforderte auch in diesen Ländern der Übergang zu Demokratien mit allgemeinem Wahlrecht die Herstellung eines Konsenses, um die bestehende Ordnung zu stabilisieren. Dies gelang nur durch die Entwicklung des Staates, die parallel zu diesem Übergang erfolgte. Deshalb sind die USA das Land, in dem der Staat am wenigsten entwickelt ist, und gleichzeitig das Land, in dem das allgemeine Wahlrecht am langsamsten durchgesetzt wurde (Es existiert erst seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts als Errungenschaft des Civil Rights Movement). Und immer noch werden hier Mechanismen aufrechterhalten, die für eine sehr niedrige Wahlbeteiligung sorgen (Nur selten beträgt die Wahlbeteiligung 50% der Stimmberechtigten). Deshalb entstanden hier auch die aktuellen Theorien der regierbaren, gelenkten oder kontrollierten Demokratie, die die Tatsache belegen, daß die schwache Entwicklung des Staates in den USA keine Zustimmung schuf, die es zuließe, daß das allgemeine Wahlrecht die Ausrichtung der Regierung bestimmt. Ein wirksamer Konsens ist nicht einfach eine psychologische Angelegenheit, sondern er hängt von einer weitreichenden Entwicklung der Zivilgesellschaft ab, die sich ohne die positive Vermittlung eines entwickelten Staates nicht entfalten kann.

## **2. Der metaphysische Antietatismus angesichts der Entwicklung des Staates: Zivilgesellschaft und Staat**

Der metaphysische Antietatismus ist die Antwort in den siebziger und achtziger Jahren auf die Entwicklung der Zivilgesellschaft und des Staates in den fünfziger und sechziger Jahren.

Die fünfziger und sechziger Jahre sind in Lateinamerika Entwicklungsdekaden. Es handelt sich um eine ökonomische, soziale und politische Entwicklung mit dem Ziel, einen Konsens zu schaffen, der das herrschende Gesellschaftssystem stützt. Um diesen Konsens zu erreichen, wird die Industrialisierung zur zentralen Aufgabe einer umfassenden staatlichen Planung, und gleichzeitig wird der Staat zum Sozialstaat fortentwickelt (Arbeitsgesetze, Bildungs- und Gesundheitswesen, Landreform usw.). Diese Entwicklung des Staates stößt eine Entwicklung der Zivilgesellschaft auf der Ebene von Industrie- und Landarbeitergewerkschaften, Nachbarschaftshilfe, Genossenschaften und Jugendorganisationen an. So entsteht eine umfassende Zivilgesellschaft mit ihren eigenen Forderungen an die Unternehmerschaft und an den Staat.

Die Industrialisierungspolitik auf der Grundlage der Importsubstitution bewirkte eine schnelle industrielle Entwicklung in vielen Regionen. Als jedoch diese Politik in die Krise geriet und ins Stocken kam, entstanden Konflikte auf der Ebene der Zivilgesellschaft, die sich schnell auf den politischen Bereich ausdehnten. Der tendentielle Anstieg der Arbeitslosigkeit und die Konzentration der Einkommen untergruben den Konsens über das Gesellschaftssystem Ende der sechziger Jahre, und die Demokratie mit allgemeinem Wahlrecht brachte Mehrheiten hervor, die auf den Bruch zusteuerten. Diese Krise machte sich in ganz Lateinamerika bemerkbar, aber auch in den Ländern des Zentrums, wo die Studentenunruhen von 1968 eine Legitimitätskrise, d.h. eine Krise des gesellschaftlichen Konsenses, sichtbar machten. In den Ländern des Zentrums wurde diese Krise bewältigt, während in Lateinamerika die Antwort darauf extrem war und zur Beseitigung des demokratischen Systems führte. Man verabschiedete sich von der Politik des gesellschaftlichen Konsenses und zwang den bedrohten Kapitalismus mit Gewalt auf.

Die Diktaturen der Nationalen Sicherheit entstanden. Sie waren anderer Art als die traditionellen lateinamerikanischen Militärdiktaturen. Im Vergleich zu diesen waren sie viel stärker ideologisch, ja sogar metaphysisch geprägt. Die Diktaturen der Nationalen Sicherheit definieren das Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft neu, und zwar ausgehend von der militärischen Macht, die sich auf einen systematischen Staatsterrorismus stützt.

Diese Diktaturen wurden in Lateinamerika zu den Protagonisten eines metaphysischen Antietatismus. In den achtziger Jahren entstanden sie auch in Zentralamerika (Honduras, Guatemala, El Salvador). Sie agierten genauso

wie die Diktaturen der Nationalen Sicherheit Südamerikas in den siebziger Jahren, wenn auch nun vielfach unter einem demokratischen Deckmantel. Gestützt auf den Staatsterrorismus, setzten sie ein Wirtschaftssystem durch, das sich um die Zustimmung der Bevölkerung nicht scherte.

Im Namen des Antietatismus agieren diese Diktaturen der Nationalen Sicherheit auf zweifache Weise: Einerseits zerstören sie die Zivilgesellschaft, wie sie sich in den vorangegangenen Jahrzehnten herausgebildet hat. Sie zerstören folglich die Volksbewegungen auf allen Gebieten: Gewerkschaftsbewegungen, Genossenschaften, Nachbarschaftshilfe. Sie zerstören gleichermaßen die Sozialorganisation, wie sie aus der Landreform hervorgegangen ist. Andererseits zerstören sie die Aktivitäten des Staates, die diese Zivilgesellschaft begleitet und vermittelt haben, d.h. die Fähigkeit des Staates, eine Wirtschaftspolitik zu verfolgen sowie ein Bildungs- und Gesundheitswesen aufzubauen.

Diese Zerstörung wird im Namen der Demontage des Staates und der Privatisierung seiner Funktionen durchgeführt – eine Handlungsmaxime, die eine wahrhaft antietatistische Metaphysik der Repressionsapparate zur Grundlage hat.

Selbstverständlich verschwindet der Staat nicht, noch wird er vermindert. Vielmehr entsteht ein Staat, der sich vom vorherigen unterscheidet. Früher suchte der Staat die Zustimmung der Bevölkerung. Deshalb förderte seine Aktivität die Zivilgesellschaft. Der neue Staat ist ein Gewaltstaat, der auf jede Zustimmung der Bevölkerung verzichtet, um die Fähigkeit der Zivilgesellschaft zu zerstören, Widerstand gegen die vom Staat aufoktroierte, von der Politik des totalen Marktes inspirierte Richtung zu leisten und dagegen zu opponieren. Es ist ein Staat, der der Zivilgesellschaft feindlich gegenübertritt und diese auf das private Unternehmertum reduziert, das den Marktbeziehungen gemäß agiert.

Der daraus resultierende Begriff der Zivilgesellschaft ist dem aus dem 19. Jahrhundert sehr ähnlich. Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstandene Begriff bezog sich auf ein gesellschaftliches Handeln, das nicht vom Staat direkt initiiert oder beeinflusst ist. Unter der Voraussetzung der schwachen Entwicklung der Gesellschaft in dieser Zeit in Europa wurde die Zivilgesellschaft faktisch mit dem privaten Unternehmertum identifiziert. Im Deutschen kommt das klar zum Ausdruck im Begriff bürgerliche Gesellschaft. Dieser Begriff von Zivilgesellschaft entsprach der damals herrschenden autoritären Demokratie. Es handelte sich um eine Zivilgesellschaft, die eindeutig eine Klassengesellschaft war, in der allein die Bourgeoisie eine vernehmbare Stimme hatte und folglich in Betracht gezogen wurde.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts entwickelt sich die Zivilgesellschaft, und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts machte es bereits keinen Sinn mehr, sie mit der bürgerlichen Gesellschaft zu identifizieren. Neben den Privatunternehmen waren viele Volksorganisationen entstanden, insbesondere Ge-

werkschaften und Genossenschaften, die sich politisch in den sozialistischen Parteien artikulierten und Druck für das allgemeine Wahlrecht ausübten. Die Zivilgesellschaft ist nicht länger einer Klasse zuzuordnen, da nun andere Klassen in organisierter Form auftreten. In ihrem Inneren entwickelt sich ein Konflikt, der vor allem ein Klassenkonflikt ist.

Der bürgerliche Staat betrachtete diesen Konflikt als legitim und begann, im Hinblick darauf neue Formen staatlichen Handelns zu entwickeln, mittels deren es später gelang, einen neuen Konsens herzustellen. Dieser hat den Konflikt zwar nicht überwunden, aber kanalisiert und institutionalisiert. Wo das nicht geschah, entstanden die ersten gewalttätigen bürgerlichen Staaten, die diesen Konflikt völlig unterdrücken wollten. Das waren die faschistischen Staaten, die in der Zwischenkriegszeit entstanden. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich der reformorientierte bürgerliche Staat in ganz Westeuropa durch. Die Funktionen des Staates und die der Zivilgesellschaft entwickelten sich parallel, und je mehr der Staat seine Aufgaben erfüllte, um so stärker förderte er die Zivilgesellschaft. Die Beziehung beider vollzog sich auf der Grundlage des demokratischen Konsenses, der sich in diesen Gesellschaften nach dem Krieg herausgebildet hatte, und auf der Grundlage der formalen Demokratie mit allgemeinem Wahlrecht. Es ist jener Typ von Konsens, den Lateinamerika in den fünfziger und sechziger Jahren anstrebte. Dieser Grundorientierung folgte auch die »Allianz für den Fortschritt«.

Die Metaphysik des Antietatismus entstand in den siebziger und achtziger Jahren, als die kapitalistische Gesellschaft den Konsens aufkündigte und sich anschickte, ihre Produktionsverhältnisse in reiner Form und platt durchzusetzen. Es hatte den Anschein, als kehre man ins 18. und 19. Jahrhundert zurück. In der Tat hatten die Denker der politischen Ökonomie jener Zeit, insbesondere Adam Smith, die theoretischen Grundlagen für den Antietatismus geschaffen. Sie leiteten daraus die Forderung nach einem Minimum an Staat (Nachtwächterstaat) ab. Die aktuelle Hinwendung zu Smith als den klassischen Ökonomen ist also als Rückkehr zu seinem Antietatismus zu verstehen. Doch die antietatistischen Thesen heute sind viel radikaler als in den vergangenen Jahrhunderten. Im 18. Jahrhundert stand die kapitalistische Gesellschaft der Feudalgesellschaft der Vergangenheit gegenüber, welche sie im Namen ihrer antietatistischen Parolen zerstörte. Diese Gesellschaft hatte weder Kraft noch Hoffnung, um Widerstand leisten zu können. Die neue Zivilgesellschaft war noch nicht entstanden. Die Bourgeoisie war faktisch die einzige organisierte gesellschaftliche Klasse, und sie hielt eine spezifische Entwicklung des Staates nicht für notwendig. Sie beschränkte den Staat darauf, nach Innen das bürgerliche Gesetz anzuwenden und für seine Beziehungen nach Außen ein Heer zu unterhalten.

In dieser Situation hatte der Antietatismus nicht diesen metaphysischen Charakter wie heute. Denn heute zerstört die bürgerliche Gesellschaft eine Zivilgesellschaft, die sich in ihrem Inneren entwickelt hat. Als die Diktatu-



ren der Nationalen Sicherheit die Volksbewegungen bekämpften, um sie zu zerstören, waren sie mit Organisationen konfrontiert, die als Teil der bürgerlichen Gesellschaft selbst entstanden waren. Folglich war die Aggressivität um so größer, und der Antietatismus wurde auf stärker metaphysische Art zum Ausdruck gebracht.

### **3. Markt und Plan: das Wesen des Antietatismus**

Wenn die Zivilgesellschaft auf die bürgerliche Gesellschaft reduziert wird, dann neigt sie dazu, sich mit dem Markt gleichzusetzen. Die sozialen Beziehungen der Zivilgesellschaft werden also ausschließlich als Marktbeziehungen definiert, andere gesellschaftliche Beziehungen erscheinen demgegenüber als zweitrangig und sogar unnötig. Dies ist die Sichtweise der Zivilgesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, die heute im Namen des neoliberalen Antietatismus fröhliche Urständ feiert.

Wenn man dies konsequent weiterdenkt, dann sieht sich die mit dem Markt gleichgesetzte Zivilgesellschaft einem unnötigen Staat gegenüber, den es abzuschaffen gilt. Wenn er dennoch weiterexistiert, dann als unvermeidlicher Minimalstaat, der das Recht des Privateigentums und die Erfüllung der Verträge garantiert. Es handelt sich um einen wesentlich repressiven Staat. Er hat keine andere Aufgabe. Dies ist eine manichäische Sicht der Gesellschaft, in der der Markt der einzige legitime Bezugspunkt des Handelns ist, während der Staat Überflüssig oder bestenfalls ein notwendiges Übel ist. Dem entspricht der bürgerliche Grundsatz: Soviel Markt, wie möglich, soviel Staat, wie unbedingt nötig. Es gibt folglich keine anderen Aufgaben des Staates als die eines repressiven Wächteramtes über das bürgerliche Recht. So entsteht die liberale Sichtweise des Staates, derzufolge dieser wesentlich repressiv ist. Die Armee und die Polizei sind seine wichtigsten Institutionen. Dem Staat wird keine positive Funktion zugesprochen. Seine einzige Funktion besteht darin, das Funktionieren des Marktes sicherzustellen. Die Funktion des Staates ist also grundsätzlich negativ, denn das Funktionieren der Gesellschaft insgesamt gewährleistet der Markt.

Damit wird die Politik selbst ganz offensichtlich eliminiert. Wenn der Staat ausschließlich repressive Aufgaben hat und diese ausschließlich darauf konzentriert, die Marktgesetze durchzusetzen, dann löst sich Politik scheinbar in Technik auf. Natürlich gibt es weiterhin Politik. Doch diese verbirgt sich unter einem Deckmantel, der den Anschein erweckt, als sei sie die bloße Anwendung einer Technik. Der Markt präsentiert sich selbst als das Erfordernis der Wissenschaft, und die entsprechende Technik leitet sich von dieser Wissenschaft her.

Diese neoliberale Sichtweise des Staates hat eine metaphysische Grundlage. Die liberale Theorie entwickelt diese im Rückgriff auf die selbstregulie-

rende Kraft des Marktes. Es ist also unmöglich, die Funktion des Staates zu analysieren, ohne das Verhältnis des Staates (und der Planung) zum Markt zu analysieren. Der aktuelle Antietatismus ist in der Tat nichts anderes als die Ersetzung des Staates durch den totalen Markt. Natürlich bleibt der Staat bestehen, aber er wird in einen Repressionsapparat verwandelt, dessen einzige Aufgabe es ist, jeden Widerstand gegen den Markt zu unterdrücken. Der bürgerliche Staat von heute ist der Polizeistaat.

Wir müssen nun, wenn auch nur kurz, auf die Theorie der Selbstregulierung des Marktes zurückkommen, auf die sich der bürgerliche Antietatismus und dessen Kritik beziehen. Der Klassiker des Antietatismus ist Adam Smith, und jeder Antietatismus beginnt mit einer Aktualisierung seines Denkens. Deshalb beginnen auch wir mit Adam Smith.

#### **4. Die Harmonie nach Adam Smith**

Smith beschreibt die bürgerliche Gesellschaft mittels eines großen utopischen Mythos: des Mythos des Marktes. Der Markt ist für ihn die große Synthese der Menschheit zwischen dem Eigeninteresse eines jeden Individuums und dem öffentlichen oder allgemeinen Interesse, dem Interesse aller. Diese große Synthese wurde im Verlauf der gesamten Menschheitsgeschichte angestrebt. Wenn das einzelne Individuum auf dem Markt sein Eigeninteresse verfolgt, dann garantiert das auf automatische Weise das Allgemeininteresse aller. Der Markt ist ein wundertätiger Mechanismus, der den Menschen von aller Verantwortlichkeit für die konkreten Folgen seines Handelns befreit, denn er sorgt automatisch dafür, daß diese Folgen, direkt oder indirekt, allen zum Vorteil gereichen. Je weniger sich der Mensch um die anderen und deren Geschick kümmert, um so eher sichert er die Lebensbedingungen der anderen Menschen. So bildet sich eine Dialektik der Gegensätze heraus, die bereits Mandeville beschrieben hat: Die privaten Laster sind die öffentlichen Tugenden. Adam Smith verleiht dieser Sichtweise Mandevilles sein theoretisches Gerüst.

Die Verantwortungslosigkeit hinsichtlich der Folgen des Handelns erscheint nicht länger als Verantwortungslosigkeit, sondern vielmehr als Verantwortung. Die Härte oder sogar Brutalität in den menschlichen Beziehungen erscheint nicht länger als Härte und Brutalität, sondern genau im Gegenteil, als die einzige realistische Weise der Sorge um den anderen, als der Realismus der Nächstenliebe. Smith beschreibt dieses durch den Marktmechanismus bewerkstelligte Wunder als »unsichtbare Hand«, eine wahrhaftige Vorsehung, die die Handlungen der Menschen auf harmonische Weise leitet:

»Tatsächlich fördert er in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale

Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.«<sup>3</sup>

Und darin besteht der Automatismus: Es gibt ein Ziel, das allgemeine Interesse, das genau dann erreicht wird, wenn man es sich nicht zum Ziel setzt. Ist dieser Automatismus in kraft, dann verteidigt man das Allgemeininteresse ausschließlich und auf die beste Weise dadurch, daß man diesen Automatismus bis zum Äußersten verteidigt. Folglich wird die Ethik in allen Bereichen durch die Werte des Marktes ersetzt: Erfüllung der Verträge und Respektierung des Privateigentums. Werden diese Werte in den Marktstrukturen institutionalisiert, dann verdrängen sie alle anderen. Das Allgemeininteresse (und damit das Gemeinwohl) wird zu einer simplen Technik, die angewandt wird, um die Stabilität dieser Struktur zu sichern. Jede Sinneserfahrung des Menschen, jede Fähigkeit, den anderen wahrzunehmen, wird auf die Marktstruktur abgewälzt.

Die Sozialethik wird durch eine Technik ersetzt. Um dem gerecht zu werden, was frühere Gesellschaften als Ethik dachten, wendet die Bourgeoisie nun eine simple Technik an: den Markt durchsetzen. Auf diese Weise betreibt die Bourgeoisie auch nicht mehr Politik. Warum auch Politik, wenn es eine Technik gibt, die aufgrund ihrer Eigenart unfehlbar das gewährleistet, was Ethik und Politik früher vergeblich anstrebten?<sup>4</sup> Die Bourgeoisie hält sich für aufgeklärt; mit mathematischen Formeln und Technik ausgestattet, kann sie auf dem Weg der exakten Berechnung das erreichen, was andere vor ihr vergeblich versucht haben. Die Werte des Privateigentums und der Einhaltung der Verträge werden zu jenem magischen Mechanismus, der als solcher und auf automatische Weise alle Träume der Menschheit erfüllt. Die Zerstörung des Menschen, die von der Bourgeoisie ausgeht, wird als die wahre Erlösung des Menschen angesehen. Die Geschichte des Kolonialismus, der christlichen und liberalen Sklaverei – des größten Sklavenhalterimperiums der Menschheitsgeschichte –, die Faschismen des 20. Jahrhunderts und die Diktaturen der Nationalen Sicherheit zeigen auf eindruckliche Weise die Folgen dieser angeblich wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Gesellschaft.

<sup>3</sup> A. Smith, Wirtschaftspolitik. Der Wohlstand der Nationen, Buch 4, München 1974, 371.

<sup>4</sup> Max Weber stellt fest: »Diese Erscheinung: daß Orientierung an der nackten eigenen und fremden Interessenlage 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.« M. Weber, Soziologische Grundbegriffe, Tübingen <sup>5</sup>1981, 53.

Es entsteht ein Egoismus, der sich aus moralischer Sicht als das genaue Gegenteil versteht: als realistische Sorge für das Geschick des anderen. Deshalb versteht die Bourgeoisie nicht einmal den Vorwurf des Egoismus. Für sie kommt die Verfolgung des Eigeninteresses der Förderung aller gleich, und es wäre schädlich, nach den konkreten Folgen des Handelns für den anderen zu fragen. Der Bürger, der ausschließlich sein Eigeninteresse verfolgt, ist vollkommen Überzeugt davon, daß er damit das Heil des anderen wirkt. Er glaubt an die Identität aller Interessen vermittelt des Marktes.

Im bürgerlichen Denken wird dieses Interessenkalkül selbst zum Merkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Um Schutz zu bitten, darum zu bitten, berücksichtigt zu werden, ist den Tieren eigen. Der Mensch kalkuliert seine Interessen:

»Will ein Tier von einem Menschen oder von einem anderen Tier irgend etwas haben, so kennt es kein anderes Mittel, als die Gunst dessen zu gewinnen, von dem es etwas möchte. So umschmeichelt ein junger Hund seine Mutter, und ein Spaniel versucht alles, um die Aufmerksamkeit seines Herrn, der beim Essen ist, auf sich zu ziehen, damit für ihn ein Bissen abfällt.«<sup>5</sup>

Dennoch ist der Mensch kein Tier. Auch er braucht die anderen, aber er erreicht ihre Zusammenarbeit aufgrund des Kalküls des eigenen Interesses. Den utopischen Mythos des Marktes verteidigt er im Namen des Realismus. Adam Smith fährt folgendermaßen fort: »Dagegen ist der Mensch fast immer auf Hilfe angewiesen, wobei er jedoch kaum erwarten kann, daß er sie allein durch das Wohlwollen der Mitmenschen erhalten wird. Er wird sein Ziel wahrscheinlich viel eher erreichen, wenn er deren Eigenliebe zu seinen Gunsten zu nutzen versteht, indem er ihnen zeigt, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, das für ihn zu tun, was er von ihnen wünscht. Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind. Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zu Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem eigenen Vorteil.«<sup>6</sup>

Die gesellschaftliche Arbeitsteilung erscheint als ein System des Kalküls des Eigeninteresses, das keine Korrektur zuläßt. Es gibt die naive Überzeugung, daß ein Mechanismus dieses Typs allein aufgrund seiner Struktur wohltätig ist. In der Tat gibt es keinen Zweifel daran, daß innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung diese Kalküle des Eigeninteresses auftauchen und auftauchen müssen. Aber die Theorie der Harmonie fordert uns

<sup>5</sup> A. Smith, aaO., Buch 1, 16.

<sup>6</sup> AaO. 17.

dazu auf, keinen einzigen anderen Gesichtspunkt zuzulassen. Alles muß auf dieses Kalkül des Eigeninteresses reduziert werden, während allein die Ideologie des Marktes für das Interesse des anderen Sorge trägt. Einer ist des anderen Diener, und der erzielte Gewinn ist der quantitative Schnitt der Effektivität dieses Dienstes. Der Markt erscheint hier als ein schlichter Bereich von Dienstleistungen, in dem das Eigeninteresse jeden dazu anspornt, dem anderen auf die beste Weise zu Diensten zu sein. Der Markt ist eine *societas perfecta*, die nie schuld hat, aber dergegenüber alle schuldig werden. Damit tritt er in die Fußstapfen der mittelalterlichen Kirche.

Dennoch geht diese Theorie der Harmonie mit einem düsteren Realismus einher. Sie behauptet nicht, daß es allen Marktteilnehmern gut ginge. Im Gegenteil, sie bringt den Markt mit einem kaum wahrnehmbaren alltäglichen Genozid in Verbindung. Der Markt ist berühmt dafür, daß er imstande ist, alle Menschen zu eliminieren, die nicht die Fähigkeit und Kraft haben, sich durchzusetzen. Auf dem Markt Überleben nur die am besten Angepaßten, die anderen gehen unter. Er ist ein System des Wettbewerbs, das nicht nur über die Produkte und die Produktion, sondern auch über die Produzenten und deren Leben entscheidet. Harmonie betrifft nicht nur das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage der Produkte, sondern auch der Produzenten. Der Markt ist ein Herr über Leben und Tod:

»In einer zivilisierten Gesellschaft kann indes die Knappheit an Lebensmitteln nur in den unteren Schichten Schranken setzen, wenn die Spezies Mensch sich weiter vermehren will. Das geschieht ausschließlich auf die Weise, daß die meisten der in diesen fruchtbaren Ehen geborenen Kinder sterben ... Auf solche Art reguliert die Nachfrage nach Arbeitskräften, wie bei jeder anderen Ware, das Wachstum der Bevölkerung. Sie beschleunigt es, wenn es zu langsam ist, und sie hindert es, wenn es zu schnell ist. Es ist die Nachfrage, welche das Ausmaß der Fortpflanzung in allen Ländern der Welt regelt ...«<sup>7</sup>

Die Harmonie des Adam Smith ist keine Harmonie für alle. Sie funktioniert nur für eine gesellschaftliche Klasse. Sie vertritt einen Klassenstandpunkt und tritt für einen Klassenkampf von oben ein, den die Bourgeoisie seit dem 18. Jahrhundert führt. Jeder dient dem anderen, und diejenigen, denen es nicht gelingt, einen Dienst zu tun, der ihnen zu leben erlaubt, werden ausgelöscht. Aber ihr Tod geschieht im Sinne des Allgemeininteresses und des Gemeinwohls, sie sind ein notwendiges Opfer, damit sich das Ganze im Sinne des Wohls aller entwickelt. Der Individualismus mündet in einen grenzenlosen kollektiven Zynismus.

Es handelt sich um eine Weltsicht, die uns den Kapitalismus des 18. Jahrhunderts und zum Großteil auch den des 19. Jahrhunderts angemessen erklären kann. Zu Ende des 19. Jahrhunderts traten gewisse Veränderungen

<sup>7</sup> AaO. 69f.

ein, die das kapitalistische System bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts prägten. In dieser Zeit vollzog sich abermals eine Veränderung, und die achtziger Jahre erlebten den Wandel eines Kapitalismus, der seinerseits mit der Weltsicht von Adam Smith angemessen interpretiert werden kann. Das erklärt auch, warum Adam Smith heute wieder neu als der wichtigste Klassiker des ökonomischen Denkens betrachtet wird.

Heute begegnen wir der gleichen Weltsicht, wie bei Adam Smith aufgezeigt, bei Autoren wie z.B. Hayek, der anlässlich einer Reise nach Chile während einer der schlimmsten Perioden der Diktatur der Nationalen Sicherheit sagte:

»Eine freie Gesellschaft benötigt moralische Bestimmungen, die sich letztendlich dahingehend zusammenfassen lassen, daß sie Leben erhalten: nicht die Erhaltung des Lebens aller, 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>8</sup>

Hier haben wir dasselbe Argument: Das Opfer von Menschenleben ist nötig für das Allgemeininteresse, das nun von Hayek als die Erhaltung einer größeren Zahl von Menschenleben in der Zukunft beschrieben wird. Diese Aussage ist nichtssagend und mythologisch.

Im Sinne der Unterprivilegierten zu handeln ist nur dann empfehlenswert, wenn ansonsten die Stabilität des Systems in Gefahr ist. So bringt es Lyotard in seinem Buch Über das postmoderne Wissen zum Ausdruck:

»Das Recht kommt nicht aus dem Leiden, es kommt daher, daß dessen Behandlung das System performativer macht. Die Bedürfnisse der am meisten Benachteiligten dürfen nicht aus Prinzip dem System als Regulator dienen; denn nachdem die Art, sie zu befriedigen, ja schon bekannt ist, kann ihre Befriedigung seine Leistungen nicht verbessern, sondern nur seine Ausgaben belasten. Die einzige Kontraindikation ist, daß die Nichtbefriedigung das Gefüge destabilisieren kann. Es widerspricht der Kraft, sich nach der Schwäche zu regeln.«<sup>9</sup>

In diesem Falle handelte es sich nicht um Sozialreformen, sondern um anti-subversive Reformen. Der psychologische Krieg soll eine Situation herstel-

<sup>8</sup> El Mercurio, Santiago de Chile, 19. 4. 1981 (Interview). Hayek gab dieses Interview anlässlich seines Chilebesuches, um an einem Kongreß der Mont-Pellerin-Gesellschaft teilzunehmen.

<sup>9</sup> J.F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/Wien 1986, 181. Im selben Sinne sagt Baudrillard: »Wenn das System funktionieren könnte, ohne seine Menschen zu ernähren, gäbe es nicht einmal Brot für die Menschen. In diesem Sinne sind wir innerhalb der Grenzen des Systems alle Überlebende. Mehr noch, der Selbsterhaltungstrieb selbst ist nicht fundamental. Er ist eine Intoleranz oder ein gesellschaftlicher Imperativ: Wenn das System es erfordert, sorgt es dafür, daß die Menschen diesen ›Instinkt‹ unwirksam machen und das Sterben sie begeistert.« J. Baudrillard, Crítica de la economía política del signo (Original: Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris 1972), Mexiko-Stadt 1974, 86.

len, in der die Nichtbefriedigung der Bedürfnisse nicht länger das Gesamtsystem destabilisiert. In diesem Fall gibt es keine Gegenanzeige. Es ist derselbe Fall, den Adam Smith vor Augen hat: Der Markt regelt die Zahl der lebenden Menschen und verurteilt die Übrigen zum Tod.

Es handelt sich offensichtlich um eine Welt, in der es keine Menschenrechte mehr gibt. Die Gleichheit der Menschen besteht im gleichen Recht aller, den anderen zu töten. Das einzige, was vom Menschen gefordert ist, ist, daß dies nach den Regeln des Marktes geschieht.<sup>10</sup>

## 5. Die Kritik von Karl Marx: der Markt als selbstreguliertes System

Marxens Kritik an Adam Smith beschränkt sich dennoch nicht auf das Einklagen der Menschenrechte gegenüber einem solchen System des strukturellen Automatismus. Marx macht sich vielmehr die wissenschaftliche Methode von Smith selbst zueigen und gelangt zu Folgerungen, die dieser nicht geahnt hat.

So schließt er sich der Auffassung an, daß der Markt ein selbstreguliertes System sei, das genau die Art von Harmonie erzeugt, die ihm Smith attestiert. Marx sucht aber nach Erklärungen und Gründen dafür. Er beschreibt jene Art von Selbstregulierung mittels eines zentralen Merkmals:

»Aber diese beständige Tendenz der verschiedenen Produktionssphären, sich ins Gleichgewicht zu setzen, bestätigt sich nur als Reaktion gegen die beständige Aufhebung dieses Gleichgewichts. Die bei der Teilung im Innern der Werkstatt a priori und planmäßig befolgte Regel wirkt bei der Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft nur a posteriori als innere, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare, die zügellose Willkür der Warenproduzenten Überwältigende Naturnotwendigkeit.«<sup>11</sup>

Marx zufolge ist das Gleichgewicht, zu dem das Marktgeschehen führt, ein »Gleichgewicht durch das Ungleichgewicht«, ein Gleichgewicht, das einzig und allein durch die Reaktionen der Akteure auf die Ungleichgewichte des Marktes zustande kommt. Ein Gleichgewicht also, das das Ungleichgewicht voraussetzt und dieses nie eliminieren kann.

<sup>10</sup> Selbst John Locke betrachtet diese Gewalt als legitim, wenn sie auch despotisch ist: »Väterliche Gewalt besteht nur dort, wo Unmündigkeit das Kind unfähig macht, über sein Eigentum zu verfügen; politische Gewalt, wo die Menschen Eigentum zu ihrer eigenen Verfügung haben, und despotische Gewalt kann man nur über solche Menschen haben, die überhaupt kein Eigentum besitzen.« J. Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a.M. 1977, 310 (§ 174). Das sind die drei legitimen Gewalten nach Locke. Die drei Gewalten von Montesquieu sind nichts anderes als eine Unterteilung der politischen Gewalt von Locke. Ohne die Kontrolle durch die despotische Gewalt, die Locke rechtfertigt, hört ihr Gleichgewicht auf zu funktionieren.

<sup>11</sup> MEW 23, 377.

Und dies ist der Grund, warum der Produktionsprozeß eine »Martyriologie der Produzenten« ist. Der Markt kann nicht aufhören, dieses Martyrium zu produzieren, denn ohne dieses könnte er das Gleichgewicht der Harmonie von Smith nicht herstellen.

Marx entlarvt den Markt schließlich als einen für die Klasse der Produzenten tödlichen Automatismus; die Produzenten sind ständig vom Tod bedroht. Auf effektive Weise wird dieser Tod für einen Teil der Produzenten ständig produziert. Dieser Tod ist eine Voraussetzung für die Effektivität des Marktes. Marx hat nicht nur den effektiven Tod einzelner im Blick, er weitet die Problematik aus. Der Markt zerstört die Quellen der Produktivität selbst, auf die er seine Effektivität gründet. Diese Wirkung des Marktes untergräbt diesen selbst als nicht beabsichtigte Folge des Handelns der Beteiligten. Indem er viel und immer mehr produziert, untergräbt er die Fundamente der Produktivität selbst: den Menschen und die Natur:

»In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyriologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit. Die Zerstreuung der Landarbeiter Über größere Flächen bricht zugleich ihre Widerstandskraft, während Konzentration die der städtischen Arbeiter steigert. Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeiter erkaufte durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit in gegebener Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«<sup>12</sup>

Hinter der Oberfläche der hoch effizienten Güterproduktion auf dem Markt entdeckt Marx einen Zerstörungsprozeß, der damit Hand in Hand geht, ohne daß er von den Akteuren gewollt wäre. Diese streben eine immer höhere Produktivität an und erkaufen sich die hohe Effektivität mit einer Zerstörung, die den Produktivprozeß selbst untergräbt. Indem ein immer größerer Reichtum produziert wird, werden die Quellen der Produktion dieses Reichtums zerstört.

<sup>12</sup> MEW 23, 528 – 530.



Bereits Adam Smith hatte den Prozeß der Zerstörung des Menschen gesehen, als er erläuterte, daß Angebot und Nachfrage über die Zahl der Menschen entscheiden, die überleben können. Doch Smith hat diesen Prozeß nicht in seiner Destruktivität erfaßt, sondern nur als Triebfeder der Produktivität der kapitalistischen Ökonomie. Er war sich auch dessen nicht bewußt, daß die Natur einem ähnlichen Zerstörungsprozeß ausgeliefert ist. Auch über das Überleben der Natur entscheiden Angebot und Nachfrage. Marx hat dies in seine Analyse mit aufgenommen, obwohl er diesem Aspekt nicht im entferntesten jene Bedeutung beimäß, die ihm heute zukommt.

Auf diese Weise rezipiert Marx die These vom Automatismus des Marktes, wie sie Smith aufgestellt hat. Marx betrachtet den Markt als einen Automatismus, der eine in der Menschheitsgeschichte bisher einmalige Produktivität hervorbringt, und als selbstreguliertes System, das mittels der Ungeordnetheit Ordnung und Gleichgewicht schafft, die sich fortlaufend auf dem Markt herausbilden. Aber dennoch entdeckt Marx, daß die Effekte dieses Automatismus die Quellen des Reichtums, auf die er angewiesen ist, zerstört, und zwar ebenfalls automatisch. Der Automatismus des Marktes ist deshalb Marx zufolge langfristig ein großer Selbstzerstörungsmechanismus. Je mehr Reichtum er erzeugt, um so mehr zerstört er dessen Quellen: den Menschen und die Natur.

Fast alles ist eine bloße Weiterführung des Gesichtspunktes, den Adam Smith ausgearbeitet hat, wenn auch nun innerhalb eines genauer und detaillierter ausgearbeiteten theoretischen Rahmens. Aber Marx fügt ein neues Element hinzu, das Smith nicht einmal erahnte: seine These der Akkumulation der Destruktivität des Kapitalismus, die tendenziell auf den katastrophalen Zusammenbruch des gesamten Systems hinsteuert. Er analysiert nicht nur die Destruktivität des Marktes als Kehrseite seiner Produktivität, sondern er gelangt zum Ergebnis, daß diese Destruktivität schneller wächst als die Produktivität. Das System wird so zu einer Gefahr für das Überleben der Menschheit selbst.

Diese These entfaltet Marx in seinen Tendenzgesetzen, von denen die Verelendungstheorie besonders hervorzuheben ist. Hier behauptet Marx, daß der Markt, da er alle ökonomischen Entscheidungen fragmentiert, Ungleichgewichte schafft, die zu einer Verelendung der Bevölkerung innerhalb des kapitalistischen Systems führen – eine Verelendung, die automatisch immer größer und stärker wird. Sie zerstört die Individuen, indem sie sie aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausstößt, und mündet so in eine wachsende und beständige Tendenz der Zerstörung. Im Gegensatz zu Smith behauptet Marx deshalb, daß das selbstregulierte System des Marktes langfristig nicht stabil ist.

Während Smith also den Tod der Ausgestoßenen und Überflüssigen als das Schmieröl für die Marktmaschine betrachtet, nimmt ihn Marx als deren Destruktivität wahr, die letztlich dafür ausschlaggebend ist, daß sie sich selbst

zerstört. Beide gehen vom selben empirischen Phänomen aus, den Menschenopfern auf dem Altar des Marktes, die eine hohe Effektivität der Produktion bewirken. Smith deutet sie als Ursache für eine stabile gesellschaftliche Harmonie. Damit steht er in der Tradition der archaischen Opfermythen. Seine Argumente sind nichts anderes als die säkularisierte Gestalt der Menschenopfer in archaischen Gesellschaften. Marx bezieht sich kritisch darauf und nennt das Kapital einen Moloch, einen der antiken Götter, denen man Menschenopfer darbrachte. Marx verurteilt aber nicht nur die Menschenopfer der bürgerlichen Gesellschaft, sondern er analysiert ihre empirischen Resultate. Diese Analyse führt ihn dazu, daß sich die bürgerliche Gesellschaft durch die nichtbeabsichtigten Folgen menschlichen Handelns selbst zerstört, das sich ausschließlich von Marktkriterien leiten läßt. Diese Selbsterstörung ist die Folge des Marktautomatismus selbst.

Marx leugnet also weder, daß es einen Marktautomatismus gibt, noch, daß dieser ein selbstreguliertes System ist. In diesem Sinne stimmt er den Argumenten von Smith zu. Er fügt nur ein Element hinzu, das den Sinn dieses Automatismus völlig verändert. Es handelt sich um die akkumulative Destruktivität, die letztlich den Markt selbst gefährdet. Durch seine Analyse macht er deutlich, daß es sich um eine selbstzerstörerische Destruktivität handelt und nicht, wie Smith meinte, bloß um eine Zerstörung von anderen, die nicht auf den Markt selbst zurückschläge. Marx würde also sagen, daß die Destruktivität, die bereits Smith dem Markt zuschrieb, im Gegensatz zu dessen Auffassung destruktiv im Hinblick auf den Markt selbst ist. Marx zufolge ist der Markt ein Automatismus, der automatisch sich selbst untergräbt, und damit aber die Menschheit insgesamt, indem er die Quellen des Reichtums zerstört, den er produziert.

Mit der Entfaltung seiner Analyse deutet Marx zutreffend das, was die Völker Europas in jener Zeit erlebten: die antihumane Destruktivität der bürgerlichen Gesellschaft. Doch bereits gegen Ende seines Lebens geschahen Veränderungen, die die Analysen von Marx zu relativieren oder ihnen zu widersprechen scheinen. Diese Veränderungen vollzogen sich in der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Einerseits kollidierte die nackte Grausamkeit der Thesen von Smith mit bürgerlichen humanistischen Tendenzen, die sich weigerten, diese Konsequenzen des Marktes zu akzeptieren. Andererseits zwang das Entstehen der sozialistischen Bewegungen die Bourgeoisie dazu, Sozial- und Wirtschaftsreformen zu akzeptieren, die diese Effekte abschwächten. Es entstanden der Reformismus der bürgerlichen Gesellschaft und die neoklassische Neuformulierung der Wirtschaftstheorie, auf die ersterer sich stützte.

Diese Theorie ersetzt die Opferharmonie von Smith durch eine Beschreibung des Marktes als eines vollkommenen Gleichgewichts. Es entsteht nun die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs, welche einen Markt beschreibt, der imstande sei, alle seine Akteure in einem Austausch unter Gleich-

chen zu integrieren. Man will nicht länger die Harmonie von Smith beschwören. Nach Meinung dieser neoklassischen Theoretiker ist Smith bloß ein Vorläufer des ökonomischen Denkens, nicht dessen Begründer. Als Begründer des ökonomischen Denkens betrachten sich jene, die von sich behaupten, die Wirtschaftstheorie zu einer Wissenschaft gemacht zu haben.<sup>13</sup>

Diese Theorie des vollkommenen Wettbewerbs – oder allgemeine Theorie des Gleichgewichts – ist ein abstraktes Konstrukt, das in der früheren Wirtschaftstheorie wenige Vorläufer hat. Zu diesen Vorläufern gehört das Robinson-Modell, wie es im ökonomischen Denken des 18. Jahrhunderts benutzt wurde. Mit dem Unterschied, daß sich die Theorie des Gleichgewichts nicht auf eine einzige Person und deren Arbeit an der Natur bezieht, sondern daß es um eine Art »gesellschaftlichen Robinson« geht: eine Gesellschaft, in der alle Menschen als Marktteilnehmer in vollkommen transparenter Weise handeln, so daß der Markt zu jeder Zeit ein Gleichgewicht aller seiner Faktoren ermöglicht. Es handelt sich, um mit Marx zu sprechen, um die Beschreibung eines Marktes mit einer »Koordination a priori« der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

Um dieses Modell des vollkommenen Wettbewerbs herleiten zu können, werden bestimmte theoretische Grundannahmen eingeführt. Die wichtigste ist die Annahme einer vollkommenen Kenntnis seitens aller Teilnehmer am Markt. Man sagt folglich: Vorausgesetzt, daß alle eine vollkommene Kenntnis aller Ereignisse auf dem Markt haben, führen ihre Konsum- und Produktionsentscheidungen die Wirtschaft zu einem Gleichgewicht, in dem jede Entscheidung optimal ist und kein Produzent ausgeschlossen wird.

So wird scheinbar ein vollkommenes humanes Gleichgewicht des Marktes konstruiert, dessen Funktionieren keine Menschenopfer erfordert. Der Reformismus der bürgerlichen Gesellschaft stützt sich auf diese abstrakte Vorstellung als seine Utopie, der man sich annähern will. Sie ist das Gegenstück zur Marxschen Utopie, der ebenfalls eine »Koordination a priori« der gesellschaftlichen Arbeitsteilung konzipiert und in dieser Linie seine ebenso abstrakte Vorstellung vom Kommunismus als einer »Vereinigung freier Produzenten« entwirft, dem man sich anzunähern hat.

Von dieser Utopie des vollkommenen Wettbewerbs leitet der bürgerliche Reformismus die Bedingungen der Annäherung an denselben ab. Er geht davon aus, daß sich die Marktwirtschaft um so mehr dieser Utopie annähern wird, je mehr man einen effektiven Wettbewerb gewährleistet, der von Sozialreformen begleitet wird, welche die Integration aller in das System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung vorantreiben: Anerkennung der Gewerkschaften, Sozialversicherung, und, seit Keynes, Politik der Vollbeschäftigung. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam die Entwicklungspolitik für die un-

<sup>13</sup> Vgl. H. Assmann/F.J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1990.

terentwickelten Länder dazu. Doch all das wird als Politik der Annäherung an das Gleichgewicht des Marktes verstanden, wobei nie daran gezweifelt wird, daß die Ziele innerhalb der Grenzen erreicht werden können, die die Funktionsweise freier Märkte zieht. So entsteht zusammen mit dem Reformismus der bürgerlichen Gesellschaft der Staatsinterventionismus, der sich selbst als notwendige Aktivität versteht, damit der Markt seine Ziele erreichen kann, wie sie die Utopie des vollkommenen Wettbewerbs beschreibt. Man spricht vom Wohlfahrtsstaat.

Die bürgerliche Gesellschaft glaubt, die Marxsche Kapitalismuskritik widerlegt zu haben. Scheinbar gab es keine wachsende Verelendung, sondern vielmehr einen allgemeinen Wohlstand, der immer mehr Regionen der Welt umfaßte. Dies ist die Situation in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Der Markt schien ein Mittel zur allgemeinen Verteilung des Reichtums zu sein. Die These von Marx, daß der Markt seinem Wesen nach selbstzerstörerisch sei, Überzeugt nicht mehr. Aber auch Adam Smith verliert an Aktualität. Das Gleichgewicht des Marktes hat die Opferharmonie scheinbar Überwunden.

Dies findet im marxistischen Denken nach Marx und in den sozialistischen Gesellschaften seinen deutlichen Niederschlag. Letztere stützen ihr Handeln nicht länger auf die Kapitalismuskritik von Marx. Die Planwirtschaft ist für sie dem Markt Überlegen, obwohl beide in dieselbe Richtung zielen. In der Sowjetunion ist die Rede davon, die USA »einzuholen und zu Überholen«. Der kapitalistische Markt setzt die Normen, an denen sich die sozialistischen Gesellschaften orientieren. Kapitalismus und Sozialismus haben dasselbe Ziel, sie versuchen es lediglich mit anderen Mitteln zu erreichen. Es stehen sich nicht Destruktivität und Katastrophe des Marktes einerseits und eine alternative Gesellschaft andererseits gegenüber, die die Menschen untereinander und mit der Natur in Harmonie vereinigt, sondern Markt und Plan.

Doch wenn der Markt die zu erreichenden Ziele definiert, dann ist der Markt auch der bessere, ja sogar der einzige Weg, um diese Ziele zu erreichen. Wenn man die USA einholen will, dann muß man es mit ihren Methoden tun. So gerieten die sozialistischen Länder in eine Krise, von der sie sich nur schwer erholen konnten.

Als die reformistische bürgerliche Gesellschaft Ende der siebziger Jahre ihren Höhepunkt erreichte, begann ihr Bild von einer Gesellschaft ohne Menschenopfer – eines Kapitalismus mit menschlichem Antlitz – abzubrockeln. Mehrere Krisen kündigten die Probleme an.

In den Ländern des Zentrums entstand eine Arbeitslosigkeit, angesichts derer sich die keynesianische Vollbeschäftigungspolitik als wirkungslos erwies. Man spricht jetzt von Stagflation. Obwohl die öffentliche Hand eine Ausgabenpolitik betreibt, verbessert sich die Beschäftigungssituation nicht, es verstärkt sich vielmehr der inflationäre Prozeß. Stagnation verbindet sich mit Inflation.

Zur gleichen Zeit gerät die Entwicklungspolitik, die man in Lateinamerika und anderen Ländern der Dritten Welt verfolgt hatte, in eine Stagnation. Trotz weiterbestehender Wachstumsraten nimmt die Arbeitslosigkeit zu. Die gesamte Industrie wird zu einer großen Enklave. Die Krise der Entwicklung wird sichtbar in der Verschuldungskrise der Dritten Welt. Diese ist nicht die Ursache der Krise, aber ihre Folgen zementieren sie.

Gleichzeitig wird eine Krise sichtbar, die einige Jahrzehnte zuvor nur von wenigen vorhergesehen wurde: die ökologische Krise, die im Begriff ist, das Überleben der ganzen Menschheit zu bedrohen. Die Technik und deren Einbindung in den Markt erweisen sich als die Natur zerstörend, deren Überleben die Bedingung des Überlebens der Menschheit ist.

Dennoch geht es um Krisen, denen keine Krise des Kapitals oder des Marktes entspricht. Der Handel entwickelt sich gut, die Profitrate steigt. Die Erscheinungsform der Krisen ist anders als die der zyklischen Krisen des 19. Jahrhunderts. Damals fiel die Steigerung der Profitrate zusammen mit dem Wachstum der Beschäftigung, und das Sinken der Profitrate verringerte auch die Beschäftigung. Arbeitslosigkeit und im Gefolge davon Verarmung waren zyklische Prozesse. Heute ist das anders. Arbeitslosigkeit und Verelendung nehmen zu, obwohl die Dynamik des Handels und die Profitrate wachsen. Vom Blickwinkel des Kapitals aus gibt es keine Krise. Die Krise betrifft die Reproduktion des menschlichen Lebens und der Natur. Die Profitraten steigen, sie weisen auf keine Krise hin. Die Industrieproduktion der Welt hat sich zu einer Insel, oder besser gesagt zu einem Archipel entwickelt, zu einer Art Enklave, die sich um so besser entwickelt, je schlechter es den anderen geht. Die Zerstörung der Menschen und der Natur geht Hand in Hand mit hohen Gewinnen. Es ist heute offensichtlicher denn je, daß die Profitraten in dem Maß steigen, in dem die Zukunft der Menschheit zerstört wird. Die Natur und die Entwicklung der Dritten Welt zu zerstören schafft höhere Gewinne, als sie zu erhalten. Die Profitraten und das Überleben der Menschheit geraten immer offensichtlicher in Widerspruch zueinander. Die Gewinnmaximierung erweist sich als der Weg, der zum Tod der Menschheit führt.

Deshalb verschwand in den siebziger Jahren der Optimismus des Wohlfahrtsstaates. Die Entwicklung der unterentwickelten Länder stagnierte, und die fortschreitende Naturzerstörung wurde immer deutlicher. Während in den sechziger Jahren in den Ländern der Dritten Welt von der Notwendigkeit gesprochen wurde, die Entwicklung durch Maßnahmen zu gewährleisten, die über das, was die kapitalistische Gesellschaft vermag, weit hinausgehen, erscheinen nun besorgte Analysen über die Umweltkrise. Im Jahr 1972 erschien »Die Grenzen des Wachstums« vom Club of Rome. In den USA brachte Präsident Carter eine Bestandsaufnahme auf den Weg, deren Ergebnis der Bericht »Global 2000« war, welcher die Befürchtungen des Club of Rome bestätigte. Doch man zog die Schlußfolgerung, daß die zu er-

greifenden Maßnahmen erhebliche strukturelle Auswirkungen auf das ökonomische System hätten.

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte war die bürgerliche Gesellschaft offen mit Krisen konfrontiert, denen man nicht mehr mit einfachen politischen Reformen innerhalb der Grenzen des Systems des freien Spiels der Marktkräfte begegnen konnte. Angesichts der Ziele Entwicklungs- und Umweltpolitik mündet der bürgerliche Reformismus in eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Obwohl er diese Kritik nicht leistet, ist diese Gesellschaft ganz offensichtlich damit konfrontiert. Sowohl die Entwicklung als auch die Erhaltung der Umwelt erfordern Maßnahmen der Koordination des technischen Apparates, die die Marktlogik von sich aus nicht leisten kann. Es müssen Maßnahmen sein, die die Technologie lenken, bevor sie vom Markt in Dienst genommen wird.

Es geht um eine Rückkehr zur Marxschen Kapitalismuskritik. Der Markt hat sich nun tatsächlich als ein Automatismus erwiesen, der Reichtum produziert und dabei die Quellen allen Reichtums immer mehr zerstört. Er zerstört aufgrund seiner eigenen Mechanismen die Natur, und indem er die Menschen zerstört, beschleunigt er die Naturzerstörung zusätzlich. Denn je mehr die Menschen von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausgeschlossen und zur Verarmung verdammt werden, um so mehr versuchen sie zu Überleben, indem sie die Natur zerstören.

Die Marxschen Tendenzgesetze kehren zurück; sie sind imstande, das, was heute passiert, zu erklären. Der zerstörerische und vernichtende Marktmechanismus, wie ihn schon Adam Smith aufgezeigt hat, hat, wie Marx behauptete, akkumulativen und ansteigenden Charakter. Heute können wir das viel klarer sehen als im 19. Jahrhundert. Es gibt dafür häufig wiederkehrende Bilder. Man spricht etwa davon, daß es fünf vor zwölf sei. Man spricht von einer Zeitbombe. Aber man spricht auch von einer akkumulativen Zunahme der Zerstörung, vor allem der Natur, die sich einem »point of no return« annähert, von dem ab der Kollaps des Lebens irreversibel sei.

In einem Interview antwortete Dennis Meadow, der Herausgeber der Studie des Club of Rome Über »Die Grenzen des Wachstums«, auf die Frage, ob er heute nicht eine Studie mit ähnlicher Resonanz veröffentlichen wolle:

»Ich habe mich lange genug als globaler Evangelist versucht und dabei gelernt, daß ich die Welt nicht verändern kann. Außerdem verhält sich die Menschheit wie ein Selbstmörder, und es hat keinen Sinn mehr, mit einem Selbstmörder zu argumentieren, wenn er bereits aus dem Fenster gesprungen ist.«<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Der Spiegel 29 (1989) 118.

## 6. Der Markt als Regulationsmechanismus der Technologie

Wenn man die Technologie nach Marktkriterien und ihren Einsatz nach dem Kriterium der Gewinnmaximierung behandelt, dann heißt das, daß man sie auf fragmentarische Weise gebraucht. Jede Einführung einer neuen Technologie wird ausgehend von einem Fragment der Natur und einem Segment der gesellschaftlichen Arbeitsteilung kalkuliert. Vom Standpunkt eines Unternehmens aus, das auf dem Markt agiert, sind die Auswirkungen einer Technik auf das Gesamt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung oder der Natur uninteressant. Mehr noch: Dem Unternehmen ist es gar nicht möglich, diese indirekten Folgen seines Handelns in Betracht zu ziehen. Der Wettbewerb würde es hinwegfegen.

Dieses fragmentarische Handeln ist notwendig mit der Ausrichtung auf Marktkriterien verbunden, obwohl es nicht nur Produkt dieser Kriterien ist. Alles menschliche Handeln, sei es marktorientiert oder nicht, neigt dazu, fragmentarisch zu sein. Doch ein Marktsystem macht dieses fragmentarische Handeln zwingend. Der Markt übt einen Sog in diese Richtung aus. Der Wettbewerbsmechanismus auferlegt diesen Zwang, denn einerseits verspricht die Beteiligung am Zerstörungsprozeß höhere Gewinne als jedes andere Verhalten. Und andererseits ist jedes Unternehmen, das sich nicht an den Gewinnchancen orientiert, vom Ausschluß aus dem Markt bedroht.

Sowohl die gesellschaftliche Arbeitsteilung als auch die Natur bilden interdependente Ganzheiten. Die Auswirkungen einer Technik sind in vielen anderen und indirekt in allen Teilen spürbar. Aber auch das, was anderswo passiert, macht sich aufgrund der Interdependenz am Ausgangspunkt bemerkbar. Das interdependente Ganze bildet ein Netz von gegenseitigen Verursachungen. Viele dieser Effekte sind vorhersehbar, und es entwickelt sich eine beständige Forschungsarbeit, um diese Interdependenzen besser zu verstehen. Doch das Marktkriterium führt und verpflichtet oft dazu, solche Effekte nicht zu vermeiden, sondern vielmehr davon zu profitieren. Dies führt zu ständigen Verzerrungen (es handelt sich um Verzerrungen durch den Markt und seine Auswirkungen) der interdependenten Ganzheiten, die das Verschwinden von Elementen bewirken, die für die Reproduktion des Ganzen notwendig sind. Das Ganze wird so immer mehr eingeschränkt, was bis zu dessen Kollaps führen kann.

Dies im Hinblick auf die Natur als interdependentes Ganzes zu erkennen ist sehr leicht. Das fragmentarische Verhalten führt zu Ausmaßen von Zerstörung, die das Überleben des Ganzen als der natürlichen Umwelt des menschlichen Lebens unmöglich machen. Die Zerstörung der Wälder, das Ozonloch, die Vergiftung des Trinkwassers sind Tendenzen in dieser Richtung. Kein Knappheitskriterium des Marktes zeigt an, daß man hier an eine Grenze des Möglichen stößt. Nur der Kollaps selbst könnte es zeigen, aber dann wäre der »point of no return« bereits überschritten. Bis es zum Kol-

laps kommt, ist das fragmentarische Verhalten weiterhin das rentabelste – vom Markt her betrachtet – von allen anderen möglichen Verhaltensalternativen. Vor dem Kollaps floriert der Markt immer noch, auch wenn die Lebensbedingungen zerstört werden. Das Grün der Dollarnote verdeckt das Grün der Natur, bis es der Tod der Natur erleichen läßt.

Die Zerstörungen, die stattfinden, beschleunigen sogar den Zerstörungsprozeß insgesamt. Beim Versuch, seine negativen Auswirkungen wiedergutzumachen, sucht das fragmentarische Handeln fieberhaft nach einem Ersatz für die beschädigten Elemente der Natur, doch dabei verschließt es die Augen vor den Problemen und macht sie nur noch schlimmer. Deshalb nimmt die Geschwindigkeit der Zerstörung schneller zu als die Produktion von Reichtum. Auf diese Weise zeigt sich das Gesetz der tendenziellen Selbstzerstörung, von dem Marx gesprochen hat, als Ergebnis des Marktautomatismus selbst.

Der Marktautomatismus und die fragmentarische Anwendung der Technik bilden eine untrennbare Einheit, die sich gegenüber den interdependenten Ganzheiten als zerstörerisch erweist. Diese Zerstörung ist notwendigerweise akkumulativ und birgt die Gefahr in sich, einen »point of no return« zu Überschreiten, ab dem es dann keinen Ausweg mehr gibt. Wir wissen zwar nicht genau, wann dieser Punkt erreicht sein wird, aber wir wissen, daß es ihn geben muß. Der Markt erweist sich so als ein selbstzerstörerischer Mechanismus, als ein Monster, das sich wie im Film »Yellow Submarine« selbst verschlingt.

Angesichts dieses Phänomens kann man nicht mit einer simplen Änderung der ethischen Werte reagieren, wenngleich diese Werte die notwendige Voraussetzung dafür sind, daß ein solcher Wandel stattfindet. Jedes an Werten orientierte Verhalten zerschellt an der Mauer eines Marktes, der mit innerer Notwendigkeit zu einem fragmentarischen Verhalten gegenüber der Natur und jeglicher interdependenten Ganzheit zwingt (gesellschaftliche Arbeitsteilung, aber auch autochthone Kulturen, Religionen etc.)

Ein Handeln, das Über die fragmentarischen Kriterien der Technik hinausführt, bedeutet, den Marktkriterien Grenzen zu setzen, wann immer deren zerstörerische Tendenz deutlich wird. Das Verhältnis zum Markt insgesamt müßte sich ändern. Er müßte Kriterien unterworfen werden, die nicht marktförmig sind und die in der Lage wären, die Technik innerhalb der Grenzen der interdependenten Ganzheiten zu steuern. Nur innerhalb dieser Grenzen dürften Marktkriterien weiter zur Geltung kommen. Auf diese Argumentation stützen sich die Forderungen nach neuen ökonomischen und ökologischen Ordnungen.

Für die bürgerliche Ideologie handelt es sich aber um einen kritischen Punkt. Der bürgerliche Reformismus achtete stets darauf, daß seine Reformen die Grenzen des Marktes nicht überschritten, man nahm aber Abstand davon, letzterem selbst Grenzen zu setzen. Und selbst wenn er manchmal



diese Position nicht durchhielt (wie z.B. bei der Organisation der Agrarmärkte der Länder des Zentrums), wurde diese Grenze wenigstens ideologisch respektiert. Doch jetzt stellt es sich umgekehrt dar: Um über die fragmentarische Anwendung der Technik hinauszukommen, muß eine Ordnung errichtet werden, die dem Markt selbst Grenzen setzt.

An diesen Punkt gelangte der bürgerliche Reformismus während der siebziger Jahre. Die vorher gefundenen Formeln genügten nicht mehr, und jede neue brauchbare Formel hätte zu einem tiefgreifenden Wandel der bürgerlichen Gesellschaft selbst führen müssen, von dem man nicht einmal heute noch weiß, wie weit er führen müßte.

Wir sind hier an einem Punkt, an dem die ökonomische Theorie des Gleichgewichts selbst ihre Erklärungskraft verliert. Der bürgerliche Reformismus hatte sie als ein utopisches Bild interpretiert, an welches wir uns durch wirtschaftliche und soziale Reformen innerhalb der Grenzen des Systems annähern können, welches das freie Spiel der Märkte zuläßt.

Dieses Modell des Gleichgewichts kann jedoch zu sehr unterschiedlichen Deutungen führen. Es handelt sich um eine zirkuläre Begriffsbildung: Das Funktionieren des vollkommenen Wettbewerbs ist das Ergebnis von extremen theoretischen Annahmen, insbesondere der Annahme eines vollkommenen Wissens von seiten aller Marktteilnehmer, aller Menschen. Wenn das wirklich die theoretische Grundannahme ist, dann folgt daraus, daß die Marktwirtschaft keine Tendenz zum Gleichgewicht aufweisen kann, mit oder ohne Reformen. Wenn der Markt nur dann zum Gleichgewicht tendiert, wenn es dieses Wissen gibt, dann ist der Beweis erbracht, daß eine solche Tendenz zum Gleichgewicht nicht aus dem Modell abgeleitet werden kann.

Dies ist die Schlußfolgerung aus der neoliberalen ökonomischen Theorie, wie sie Hayek entfaltet. Mit seinem Begriff des Marktes als eines selbstregulierenden Systems kehrt er letztlich zur Harmonie von Adam Smith zurück. Die Harmonie wird durch das Opfer der Ausgeschlossenen erzeugt, der durch Angebot und Nachfrage Eliminierten. Doch die Konzeption muß erweitert werden.<sup>15</sup> Der Ausschluß durch den Mechanismus von Angebot

<sup>15</sup> Hayek versucht die Annahme eines vollkommenen Wissens als Bedingung für die Tendenz zum Gleichgewicht zu vermeiden, da ihm bewußt ist, daß es dies in der empirischen Realität unmöglich gibt und daß es auch keine Annäherung daran gibt. Um diese Tendenz zum Gleichgewicht weiter aufrechterhalten zu können, wendet Hayek einen Trick an: Er behauptet, daß der Markt diese Tendenz hervorbringt, ohne daß jedoch jeder einzelne Teilnehmer dieses Wissen hat. Der Markt bringt das Gleichgewicht hervor, »als ob es ein vollkommenes Wissen gäbe«. Er behandelt den Markt als eine Institution, die wie ein Computer funktioniert, der vollkommenes Wissen in dem Sinne hat, daß er so handeln kann, als hätte er es. Er macht aus dem Markt eine magische Instanz struktureller Allwissenheit. Darin ist er von der »Philosophie des als ob« Vaithingers (1912) inspiriert. Dennoch ersetzt er das Gleichgewicht der allgemeinen Theorie vom Gleichgewicht durch die Opferharmonie von Adam Smith. Vgl. F.A. von Hayek, Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment, Salzburg 1979.

und Nachfrage betrifft heute nicht mehr nur die Menschen, sondern auch die Natur. Die Harmonie des selbstregulierenden Systems gründet sich heute offensichtlich auf der Opferung der Produzenten und der Natur. Es gibt keinen anderen Weg, eine Tendenz zum Gleichgewicht zu konzipieren. Die neoliberale Theorie sucht ihn deshalb dort, wo ihn auch Adam Smith gefunden hat. Sie kehrt zur Opferharmonie des Adam Smith zurück.

Doch die Kapitalismuskritik von Marx hat weiter Gültigkeit. Er hat sich explizit auf diese Art von Harmonie der Märkte bezogen und behauptet, daß sie akkumulative Wirkungen hervorbringt, die das System aufgrund seines eigenen Automatismus zur Selbstzerstörung führen.<sup>16</sup> Die neoliberale Theorie wird das nie bestreiten.

Wenn wir die Kritik von Marx akzeptieren, dann kann die allgemeine Theorie des Gleichgewichts im neoklassischen Denken als ein Beweis für das Gegenteil dessen gelten, was sie zu zeigen vorgibt. Sie zeigt nicht, was der Markt kann, sondern vielmehr das, was er nicht kann. Sie beschreibt ein Gleichgewicht des Marktes und tritt den Beweis dafür an, daß man auf diesem Weg nicht zu diesem Gleichgewicht gelangt bzw. sich daran annähert. Als Preis, der das Gleichgewicht zwischen Angebot und Nachfrage herstellt, zeigt der Marktpreis von sich aus keine irgendwie geartete ökonomische Rationalität an. Er kann mit dieser Rationalität Übereinstimmen oder auch nicht. Daß der Preis Angebot und Nachfrage in ein Gleichgewicht bringt, sagt noch nichts über die ökonomische Rationalität aus. Ökonomisch rational ist der Preis nur, wenn er als Indikator auf den Märkten einen solchen Umgang mit Mensch und Natur sicherstellt, daß diese nicht zerstört werden. Kein Preis kann dies aber automatisch gewährleisten. Folglich erfordert die ökonomische Rationalität ein Handeln, das sicherstellt, daß die Märkte sich nur innerhalb der Grenzen bewegen, die durch die notwendige Reproduktion der interdependenten Ganzheiten gezogen sind.

Die neoliberale ökonomische Theorie hingegen will von diesem Problem der ökonomischen Rationalität nichts wissen. Sie behauptet in Form einer Tautologie, daß der Preis, der Angebot und Nachfrage miteinander ausgleicht, ein rationaler Preis ist, eben weil er Angebot und Nachfrage miteinander ausgleicht. Dieser Tautologie kann sie nicht enttrinnen, weil sie sich weigert, über die verzerrenden Effekte zu sprechen, die der Markt auf die reale Welt hat.

Das Ergebnis ist eine Theorie der optimalen Preise, in welcher die Preise (Angebot und Nachfrage) den kürzesten Weg, ohne jeden Umweg, auf den Abgrund zu, d.h. auf die Zerstörung von Mensch und Natur zu, beschreiben. Was die neoklassische Theorie als rationale Preise bezeichnet, ist nichts an-

<sup>16</sup> Ilya Prigogine kommt in seinen Analysen der sich selbst regulierenden Systeme in der Natur zu Ergebnissen, die der Marx'schen Sichtweise des Marktes als sich selbst regulierenden Systems sehr ähneln. Vgl. I. Prigogine/I. Stengers, *Der Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München 1980.

deres als das. Das selbstregulierende System kommt hier an sein Ende. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: Die durch Angebot und Nachfrage ermittelten Preise bedeuten heute die Zerstörung des Amazonas-Regenwaldes und des Himalaya. Wenn man sich an diesem Indikator orientiert, dann bewirkt der aktuelle Markt die Zerstörung. Aber dieselben Preise aus Angebot und Nachfrage bewirken die Verschmutzung von Wasser und Luft. Sie bewirken darüber hinaus, dank der Auslandsverschuldung, die rasche Verarmung der Bevölkerung der Dritten Welt und den Stillstand der Entwicklung von drei Kontinenten.

Einem solchen Konzept von wirtschaftlicher Rationalität fehlt völlig jedwede Kohärenz. Denn jeder Versuch, die Natur zu retten, die Menschen zu retten, Arbeitslosigkeit und Verelendung zu vermeiden, erscheint als eine Verzerrung des Marktes und folglich der Vernunft selbst. Welcher Begriff von Vernunft hier dahintersteht, bringt Kindleberger auf den Punkt: »Wenn alle verrückt werden, ist es vernünftig, selbst verrückt zu werden.«<sup>17</sup> Das Überleben der Menschheit selbst wäre schlicht eine Verzerrung des Marktes und ein Verstoß gegen die wirtschaftliche Vernunft. Die Neoliberalen sind wie General Castello Branco, der den Militärputsch in Brasilien im Jahr 1964 anführte. Nach dem Putsch sagte er: »Vorher standen wir vor einem tiefen Abgrund. Mit dem Putsch haben wir einen großen Schritt vorwärts getan.«

Der Markt ist es, der verzerrt: Durch seine Verabsolutierung eines quantitativen und abstrakten Kriteriums stört er das Gleichgewicht zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur.<sup>18</sup> Man muß ihn Überwachen, damit es jene Rationalität gibt, innerhalb derer die Menschheit und die Na-

<sup>17</sup> Ch.P. Kindleberger, *Manias, Panics, and Crashes. A History of Financial Crises*, New York 1989, 134. Den Signalen der Preise zu folgen ist für die neoliberale Theorie das Rationale. Ein lateinamerikanischer Unternehmer hat mir einmal im Gespräch gesagt: »Sicherlich haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten Verarmung und Arbeitslosigkeit in Lateinamerika vergrößert. Auch die Natur wird zerstört. Aber niemand kann daran zweifeln, daß die Effizienz der Unternehmen enorm zugenommen hat:« Dies ist die neoklassische Theorie, wie sie konkret wirkt. Milton Friedman hält selbst die Abschaffung der Sklaverei (das gesetzliche Verbot) für eine Unvollkommenheit des Marktes, d.h. einen Mangel an wirtschaftlicher Rationalität: »Wegen des institutionellen Rahmens und wegen der Unvollkommenheiten des Kapitalmarktes können wir nicht hoffen, daß das Humankapital auf ökonomischen Druck bzw. Anreiz so reagiert wie das materielle Kapital.« »Diese Besonderheiten würden nur in einer Sklavengesellschaft, und darin nur für die Sklaven, verschwinden.«: M. Friedman, *Teoría de los precios*, Madrid 1966, 313 u. 258.

<sup>18</sup> Deshalb ist das Problem nicht einfach der Markt, dessen automatische Lösung die Planwirtschaft wäre. Das Problem besteht in der Tatsache, daß der Markt den Gewinn als quantitatives Kriterium verabsolutiert und ihn über die Erfordernisse des konkreten Lebens stellt, das er dann als Konsequenz zerstört. Wenn sich die Planwirtschaft an analogen quantitativen Kriterien orientiert, hat sie dieselben zerstörerischen Wirkungen. Im historischen Sozialismus geschah genau dies vor allem in der Sowjetunion, die sich die Wachstumsrate als Kriterium setzte, was ebenfalls ein abstraktes Marktkriterium ist. In sozialistischen Ländern, in denen die Ausrichtung der Wirtschaft nicht auf diese überzogen abstrakte Art erfolgte – wie z.B. in Kuba oder im sandinistischen Nicaragua –, gab es auch nicht dasselbe Maß an Naturzerstörung.

tur weiterexistieren können. Dies ist das einzige kohärente Konzept wirtschaftlicher Rationalität. Aus dieser Perspektive sind die Kämpfe der Gewerkschaften, der Schutz der Umwelt, die Entwicklung der Dritten Welt, die Streichung der Auslandsschulden und das entsprechende staatliche Handeln nicht nur ethische Erfordernisse, sondern Erfordernisse einer wirtschaftlichen Vernunft, die durch die Marktlogik verzerrt wird. Diese Maßnahmen stärken die wirtschaftliche Vernunft, wenn sie tatsächlich konkrete Schritte in dieser Richtung sicherstellen können. Daß es der Bevölkerung gut gehe und daß sie leben könne, ist auch ein Erfordernis der wirtschaftlichen Vernunft. Es ist nicht, wie die Neoliberalen meinen, eine bloße ethische Forderung, die die wirtschaftliche Vernunft verzerrt.

Dies bedeutet nicht, daß es einen umgekehrten Automatismus gibt in dem Sinn, daß die Preise aus Angebot und Nachfrage notwendigerweise verzerren. Es gibt weder einen Automatismus, der die Rationalität gewährleistet, noch einen solchen, der die Irrationalität garantiert. Ob die Preise aus Angebot und Nachfrage rational sind oder nicht, ergibt sich aus einem Urteil, das sich an der wirtschaftlichen Vernunft des Überlebens der Menschheit und der Natur orientiert. Es gibt keine technische Lösung a priori, es gibt keine einfache Herleitung von Prinzipien wie denen des Marktes. Politik läßt sich nicht auf Technik reduzieren, sie ist nicht möglich ohne Weisheit.

## **7. Der wilde Kapitalismus**

In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts stieß der bürgerliche Reformismus an seine Grenze. Die Probleme der strukturellen Massenarbeitslosigkeit in den Ländern des Zentrums, des Scheiterns der Entwicklungspolitik in der Dritten Welt und der Umweltzerstörung konnten nicht mehr mit den herkömmlichen Methoden, die der bürgerliche Reformismus entwickelt hatte, gelöst werden. Um diese Probleme zu lösen, hätte man zu Maßnahmen greifen müssen, die gegen heilige Grundsätze der bürgerlichen Gesellschaft verstoßen hätten, besonders jenen, demzufolge der Markt und seine Gesetze letzter und höchster Bezugspunkt jeder Wirtschaftspolitik sind. Eine neue ökonomische und ökologische Ordnung auf Weltebene erwies sich also als notwendig. Der Weltmarkt bedurfte einer Regulierung, die ihn in die Grenzen einer wirtschaftlichen Vernunft verwies, welche die Bedingungen der Reproduktion von Mensch und Natur respektiert.

Dies bedeutete für die bürgerliche Gesellschaft eine Herausforderung und Provokation. Sie hätte sich einem Problem stellen müssen, das die sozialistischen Gesellschaften nicht gelöst, ja nicht einmal bemerkt hatten, obwohl sie es gewesen wären, die eine Lösung voranzutreiben gekonnt hätten. Die Provokation für die bürgerliche Gesellschaft bestand in der Tatsache, daß

sie sich der Herausforderung nur zu stellen gekonnt hätte, wenn sie ihre eigenen Strukturen geändert hätte, um sie zur Lösung dieser grundlegenden Probleme tauglich zu machen.

Statt dessen jedoch machte die bürgerliche Gesellschaft genau das Gegenteil. Anstatt sich den Problemen zu stellen, leugnete sie diese. Als im Jahr 1980 Reagan Präsident der USA wurde, initiierte er eine Politik der *tabula rasa*. Angesichts der strukturellen Arbeitslosigkeit setzte er auf die Schwächung, ja Zerschlagung der Gewerkschaften und die Demolierung einer Beschäftigungspolitik. Angesichts der Krise der Entwicklungspolitik setzte er auf Unterdrückung und Stillstand der Entwicklung in der Dritten Welt. Angesichts der ökologischen Krise schloß er ganz einfach die Augen. Er eröffnete eine der aggressivsten und zerstörerischsten Jahrzehnte der Geschichte des Kapitalismus.

Der wilde Kapitalismus kehrte zurück. Die Schwächung der Gewerkschaften ging sehr schnell vonstatten. Die lateinamerikanischen Länder durchlebten eine Periode des unbezähmbaren Staatsterrorismus. Der Stillstand der Entwicklung in den Entwicklungsländern wurde durch eine Politik der Schuldeneintreibung erreicht, die die Errungenschaften der fünfziger und sechziger Jahre zum Großteil zunichte machte. Was die Umwelt betrifft, so wurden alle Schleusen der Zerstörung geöffnet, ohne auch nur eine Maßnahme zu treffen, die dem Grenzen gesetzt hätte, mit Ausnahme in den Ländern des Zentrums. Nie zuvor war die Natur so rücksichtslos zerstört worden wie in den achtziger Jahren, genau in jenem Jahrzehnt also, das auf den Bericht des Club of Rome »Die Grenzen des Wachstums« und auf »Global 2000« folgte, in denen nachdrücklich auf dieses Phänomen verwiesen wurde.

Ein wildes Bürgertum entstand, das eine Zerstörung vorantrieb, ohne irgendwelche Gegenargumente zu akzeptieren. Ein frenetischer Kapitalismus wendet sich gegen die Reichtümer des Planeten, solange diese noch existieren. Und je offensichtlicher die Krise des Sozialismus wurde, um so wilder gebärdete sich der Kapitalismus.

Diese Art von Kapitalismus trat im Namen des Antietatismus und des Antiinterventionismus, des Antireformismus und der Denunzierung und Verfolgung der Volksbewegungen in Erscheinung. Es ist ein nackter Kapitalismus, der die unumschränkte Macht erlangt und sie mit uneingeschränkter Willkür gebraucht. Er verwandelt die bürgerliche Gesellschaft in eine militaristische Gesellschaft, die ihre Auffassungen Überall mit militärischer und polizeilicher Gewalt durchsetzt. Sein Antietatismus ist eine Verteidigung des nackten Marktes ohne Grenzen und wird so zu grenzenloser Gewalt. Der Staatsterrorismus ist ein unverzichtbares Instrument. Wo immer nötig, errichtet er totalitäre Regime der Nationalen Sicherheit.

Dieser wilde Kapitalismus entdeckt Adam Smith als seinen Klassiker wieder und reklamiert ihn als seinen Gründungsvater. Er verdrängt alle Theore-

tiker des bürgerlichen Reformismus, von John Stuart Mill und Marshall bis Keynes. Er verteidigt seine Nacktheit im Namen der »unsichtbaren Hand«. Dennoch kann man nicht einfach zu Adam Smith zurückkehren. Dieser lebte in einer völlig anderen Welt. Es war eine Welt, die die Auswirkungen der akkumulativen Zerstörung des Marktautomatismus noch nicht kannte. Smith glaubte an eine Welt, in der die Beseitigung der Menschen durch Angebot und Nachfrage ein Opfer sei, das der kapitalistischen Gesellschaft zum Segen gereichen würde. Aber seit Smith wird, vor allem durch Karl Marx als den herausragenden Autor, der akkumulative Charakter dieser Zerstörung gesehen. Die imaginäre, halb archaische Welt von Smith ist verschwunden. Heute besitzt der Markt einen selbstzerstörerischen Automatismus, der für jedermann offensichtlich ist.<sup>19</sup> Der schlichte Rückbezug auf Smith' »unsichtbare Hand« genügt deshalb heute nicht mehr.

Heute haben wir es nicht nur mit dem Tod von einigen zu tun, sondern tendenziell mit dem Tod der Menschheit insgesamt, einschließlich der Neoliberalen selbst. Um diesen wilden Kapitalismus aufrechterhalten zu können, bekräftigt die bürgerliche Gesellschaft diese Tendenz. Damit geht sie Über zur Notwendigkeit des Heroismus und des kollektiven Selbstmordes der Menschheit.

Überzeugt von der Marxschen Kritik am Kapitalismus, entscheidet sie sich nicht für das Leben im Widerstreit zum Markt, sondern für eine Mystik des Todes. Mit dem kollektiven Selbstmord wird diese Mystik zum Projekt. Mit dieser Möglichkeit hat Marx niemals gerechnet. In seinem für das 19. Jahr-

<sup>19</sup> H. Maucher, Direktor der Firma Nestlé, drückt es folgendermaßen aus: »Niemand wird leugnen, daß die »zerstörerische Kreativität des Marktes extreme Härten hervorbringt ... und mit F.A. Hayek glaube ich, daß der Begriff »Gerechtigkeit« in letzter Instanz bedeutungslos ist für das Funktionieren des Marktmechanismus.« Zitiert nach: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik 16(1988)4. Maucher sagte dies in der Schweiz angesichts einer Kampagne unter dem Motto: »Nestlé tötet Babies«. Die Firma Nestlé wollte ein Verbot gegen die öffentliche Verwendung dieses Mottos erwirken, doch die Schweizer Gerichte folgten in diesem Fall nicht dem Willen des transnationalen Konzerns und lehnten ein solches Verbot ab. Maucher verkündete die Bedeutungslosigkeit der Gerechtigkeit für das Funktionieren des Marktes. Tatsächlich aber wies er mehr zurück: Er wies die Verantwortung für seine Taten zurück. Die bürgerliche Gesellschaft macht aus diesem Standpunkt ihre Religion, die einzige, die sie besitzt.

Über den Versuch einiger in der Schweiz, für ihre Produkte Schutzzölle zu erreichen, sagt die Neue Zürcher Zeitung, das Organ des Schweizer Großbürgertums: »Jene, die sonst keinerlei Mühe bekunden, bei Bedarf jederzeit die gängigen plakativen Lippenbekenntnisse zu einer Wirtschaftsordnung marktwirtschaftlicher Prägung aus der Gebetsmühle zu ziehen, sind von der effizienten und im Prinzip gemeinwohlorientierten Selbstregulierungskraft funktionierenden Wettbewerbs plötzlich nicht mehr überzeugt ... dem unbehinderten Wettbewerb wird entgegen allen Bekenntnissen unversehens die Fähigkeit abgesprochen, nachfrageadäquate Angebotsstrukturen zu generieren ... Diese doppelbödig Argumentation offenbart die herkömmliche und nicht überwundene Diskrepanz zwischen dem Bekenntnis zu marktwirtschaftlichen Funktions- und Wertprinzipien und der Bereitschaft, aus dieser Zustimmung die realen Konsequenzen zu ziehen.« Neue Zürcher Zeitung, 12./13. 11. 1989, 13.

hundert typischen Optimismus war er sich sicher, daß die Menschen auf die Entlarvung der zerstörerischen Tendenz des Marktautomatismus geradewegs und ohne Umschweife mit einer Alternative reagieren würden. Doch dem war nicht so. Das Projekt des Heroismus des kollektiven Selbstmordes ist sehr verlockend. Der Nazismus in Deutschland war das erste Fallbeispiel dafür, daß sich die Mehrheit eines Volkes an dieser Art von Heroismus be rauschte.

Das Bürgertum hat für diese Art Denken Vorbilder. Der bürgerliche Reformismus war nie seine einzige Antwort auf die Marxsche Kapitalismuskritik. In den Ländern, in denen die sozialistischen Bewegungen stark genug waren, um an die Macht zu streben, war das Bürgertum nicht in erster Linie reformistisch. Es entwickelte schon sehr früh ein Denken des brutalen Gegenschlags. Das war besonders in Nazi-Deutschland der Fall, aber auch im faschistischen Italien und Spanien, obwohl das zu viel Widerspruch in den anderen bürgerlichen Ländern führte. In der gegenwärtigen Situation greift die bürgerliche Gesellschaft dieses Denken wieder auf und bringt es neu zur Entfaltung.

Heute kann sich das Bürgertum nur behaupten, indem es zum Heroismus des kollektiven Selbstmordes Zuflucht nimmt. Die bürgerliche Gesellschaft braucht ihn, weil sie weiß, daß die Marxsche Kritik stimmt. Wenn die Marktgesellschaft jenen selbstzerstörerischen Automatismus enthält, der die ganze Menschheit mitreißt, wie es Marx behauptet, dann kann sie sich nur auf diese rohe Art wie heute behaupten, indem sie eine Mystik des Todes propagiert.

Der Autor, der diese Antwort als erster formulierte und bis heute der faszinierendste bleibt, ist Friedrich Nietzsche. Mit Nietzsche hat sich jenes rasend gewordene Bürgertum, das sich gleichzeitig mit dem bürgerlichen Reformismus seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte, selbst definiert. Aus diesem Blickwinkel stellt sich der bürgerliche Reformismus anders dar:

»Wohl können edle (wenn auch nicht gerade sehr einsichtsvolle) Vertreter der herrschenden Classe sich geloben: wir wollen die Menschen als gleich behandeln, ihnen gleiche Rechte zugestehen. Insofern ist eine socialistische Denkungsweise, welche auf Gerechtigkeit ruht, möglich; aber wie gesagt nur innerhalb der herrschenden Classe, welche in diesem Fall die Gerechtigkeit mit Opfern und Verleugnungen Übt. Dagegen Gleichheit der Rechte fordern, wie es die Socialisten der unterworfenen Kaste thun, ist nimmermehr der Ausfluss der Gerechtigkeit, sondern der Begehrlichkeit. – Wenn man der Bestie blutige Fleischstücke aus der Nähe zeigt und wieder wegzieht, bis sie endlich brüllt: meint ihr, dass diess Gebrüll Gerechtigkeit bedeute?«<sup>20</sup>

<sup>20</sup> F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, in: Gesammelte Werke (Musarionausgabe), Bd. 8, München o.J., 319 (Nr. 451).

Das Bild, das man sich von den Völkern macht, ist das einer brüllenden Bestie geworden, der man Fleischbrocken zuwirft. Sie sind die tödliche Gefahr. Das ist eine offensichtliche Verkehrung der Marxschen Kapitalismuskritik in ihr Gegenteil. Diese warf dem Kapitalismus vor, mit seiner Gier die Quellen aller Reichtümer zu zerstören: den Menschen und die Natur. Sie warf ihm also vor, daß seine Effektivität auf einer Zerstörungskraft beruht, die durch nicht beabsichtigte Folgen des menschlichen Handelns, das sich an den Marktkriterien orientiert, tendenziell die Grundlagen dieser Effektivität selbst zerstört. Es ist eine kurzfristige Effektivität. Ohne die Reproduktion dieser Quellen des Reichtums zu sichern, kann es langfristig keine Zukunft der Menschheit geben. Folglich muß man die Markteffizienz dem Kriterium des Überlebens unterordnen.

In der Perspektive des wilden Kapitalismus erscheint diese Forderung nach Preisen und Einkommen, die die Reproduktion der Quellen des Reichtums ermöglichen, als die Gefahr schlechthin. Die Völker, die darum bitten, leben zu können, erscheinen als die gefräßigen Bestien, die es zu bekämpfen, Raubtiere, die es zu zähmen gilt. Sie sind so, wie sie der Film »Das große Fressen« darstellt. Die Gefahr besteht darin, daß die Bedingungen für das Fortbestehen der Menschen und der Natur eingeklagt werden. Dieses Kriterium wurde zu einem guten Teil auf die Gruppen ausgeweitet, die die Natur erhalten wollen. Aus der Sicht des wilden Kapitalismus wird die Forderung nach dem Weiterbestehen von Mensch und Natur zum Aufstand gegen die Vernunft, welche durch die Marktbeziehungen definiert wird. Für Marx bestand die wirtschaftliche Vernunft darin, die Bedingungen für die Reproduktion des Menschen und der Natur und damit das Überleben der Menschen zu gewährleisten. Der wilde Kapitalismus erklärt die Preise aus Angebot und Nachfrage als rational, auch wenn sie Mensch und Natur zerstören. Die Zerstörung wird auf diese Weise vernünftig.

Dieses Bürgertum antwortet nicht auf die Marxsche Kapitalismuskritik, so sehr es auch davon Überzeugt ist, daß sie stimmt. Es rezipiert diese Kritik vielmehr entgegen deren Absicht und feiert seine Fähigkeit zur Selbstzerstörung als Heroismus. »Lebe gefährlich« lautet sein Motto. Und es zieht diese tödliche Freiheit dem Überleben der Menschheit vor.

Es verkehrt die Marxsche Kapitalismuskritik in ihr Gegenteil und gelangt zum Heroismus des kollektiven Selbstmordes der Menschheit. Dies setzt voraus, daß jeder universalistische Humanismus zerstört und jede konkrete Forderung nach Gleichheit der Menschen denunziert wird. Das Bürgertum feiert seine eigene Barbarei.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Nietzsche ist der Autor dieser bürgerlichen Wildheit. Bereits Ende des 19. Jh. stellt er die Frage nach den Barbaren des 20. Jh., die einzigen, die die Welt vor der Bedrohung des Humanismus retten können: »Um sich aus jenem Chaos zu dieser *Gestaltung* emporzukämpfen – dazu bedarf es einer *Nöthigung*: man muss die Wahl haben, entweder zu Grunde zu gehn oder *sich durchzusetzen*. Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und ge-



## 8. Die antietatistische Metaphysik und die Abschaffung des Staates

Wie Hannah Arendt gezeigt hat, entspringt der Totalitarismus des Staates nicht etatistischen, sondern vielmehr antietatistischen Ideologien.<sup>22</sup> Der Antietatismus wird autoritär, sofern er als eine Ideologie der Macht erscheint, die vorgibt, den Staat für antietatistische Ziele zu gebrauchen. Der Totalitarismus ist eine antietatistische Politik, die den Staat zu einem Instrument der Realisierung einer *societas perfecta* macht, in deren Namen der Antietatismus auftritt. Historisch gesehen, haben die *societates perfectae* des totalen Krieges, des totalen Planes und des totalen Marktes totalitäre Gesellschaften begründet. Deren Vorläufer ist die Inquisition des Mittelalters.

Dieser Antietatismus, der dem totalitären Staatsterrorismus zugrunde liegt, ist die Kehrseite der Reduktion der Politik auf bloße Technik. Wenn die Politik als eine Technik betrachtet wird, dann hat der Staat keine Existenzberechtigung. Er hat dann nur die Aufgabe, diese Technik (sei es nun der Markt, der Krieg oder der Plan) in Kraft zu setzen, um dann als Folge seines eigenen Handelns zu verschwinden oder sich zurückzuziehen. Stalins Beschreibung dieses Prozesses ist berühmt:

»Wir sind für den Tod des Staates, und gleichzeitig setzen wir uns für die Stärkung der Diktatur des Proletariates ein, welche die mächtigste und potenteste Autorität von allen Formen des Staates darstellt, die es bis heute gab. Daß die höchstmögliche Entwicklung der Staatsgewalt die Bedingung dafür schafft, daß der Staat abstirbt: dies ist die marxistische Formel.<sup>23</sup>

Als Hayek zum Ideologen der Diktaturen der Nationalen Sicherheit wurde, hat er dies in fast denselben Worten formuliert: »Wenn eine Regierung gescheitert ist und es keine Regeln gibt, dann muß man Regeln schaffen, um zu sagen, was man tun kann und was man nicht tun darf. Unter diesen Umständen ist es praktisch unvermeidlich, daß sich jemand absolute Gewalt aneignet – absolute Gewalt, die eben dafür gebraucht wird, um in Zukunft jede absolute Gewalt zu vermeiden und zu begrenzen.«<sup>24</sup>

Genau dies bekräftigte Reagan in einer seiner Reden: »Wir haben keine Probleme mit dem Staat, der Staat selbst ist vielmehr das Problem.« Das ist totalitäre Ideologie in Reinkultur.

---

waltsamen Anfängen emporwachsen. Problem: wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren socialistischen Krisen sichtbar werden und sich consolidieren, es werden die Elemente sein, die der grössten Härte gegen sich selber fähig sind, und den längsten Willen garantieren können.« F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, in: *Gesammelte Werke*, aaO. Bd. 19, 267 (Nr. 868).

<sup>22</sup> H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 4 1986, Kap. 11: Die totalitäre Bewegung, 546–608.

<sup>23</sup> Zitat z.T. übernommen aus: H. Arendt, aaO. 567.

<sup>24</sup> *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19. 4. 1981 (Interview).

Denselben Antietatismus finden wir bei den Faschisten. Gentile macht daraus die Ideologie des faschistischen italienischen Staates:

»... in dieser Konzeption ist der Staat der Wille des Individuums selbst in seinem universalen und absoluten Aspekt, so daß das Individuum den Staat in sich hat, und unter der Voraussetzung, daß die legitime Autorität den realen Willen des Individuums nicht Überschreiten kann, löst sich die Autorität vollständig in die Freiheit auf. Auf diese Weise kehrt sich der Absolutismus um und verwandelt sich scheinbar in sein Gegenteil, und die wahrhaft absolute Demokratie ist nicht jene, die einen begrenzten Staat anstrebt, sondern jene, die dem Staat keine Grenzen setzt, der sich im innersten Herzen des Individuums selbst entfaltet und zu seinem Willen die absolut universale Kraft des Gesetzes beisteuert.«<sup>25</sup>

Vermutlich war es Nietzsche, der den heutigen bürgerlichen Antietatismus am besten vorhersah. Seine Worte muten wie eine Prophezeiung an:

»Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reactionär. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er Überbietet alles Vergangene dadurch, dass er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmäßiges *Organ des Gemeinwesens* umgebessert werden soll. Seiner Verwandtschaft wegen erscheint er immer in der Nähe aller excessiven Machtentfaltungen wie der alte typische Socialist Plato am Hofe des sicilischen Tyrannen; er wünscht (und befördert unter Umständen) den cäsarischen Gewaltstaat dieses Jahrhunderts, weil er, wie gesagt, sein Erbe werden möchte ... Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: »so viel Staat wie möglich« einfällt, so wird dieses dadurch zunächst lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so grösserer Kraft hervor: »so wenig Staat wie möglich.«<sup>26</sup>

Die Konsequenz davon ist schließlich die Abschaffung des Staates:

»Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Die Souveränität des Volkes, in der Nähe gesehen, dient dazu, auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete dieser Empfindungen zu verscheuchen; die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates. – Die Aussicht, welche sich durch diesen sichern Verfall ergibt, ist aber nicht in jedem Betracht eine unglückselige: die Klugheit und der Eigennutz der Menschen sind von allen ihren Eigenschaften am besten ausgebildet; wenn den Anfor-

<sup>25</sup> Zitat übernommen von. L. Schapiro, *El totalitarismo*, Mexiko 1972, 59.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, aaO., 334f (Nr. 473).

derungen dieser Kräfte der Staat nicht mehr entspricht, so wird am wenigsten das Chaos eintreten, sondern eine noch zweckmässigere Erfindung, als der Staat es war, zum Siege Über den Staat kommen.«<sup>27</sup>

Heute erleben wir die unglaubliche Vereinigung des bürgerlichen Triumphalismus mit dem extremsten Antietatismus. »Das Ende der Geschichte«, lautet sein Schlachtruf. Die Zweideutigkeit dieses Mottos entlarvt die Zweideutigkeit der aktuellen bürgerlichen Gesellschaft. In der Tat kann dieses Ende der Geschichte sehr wahrscheinlich das Ende der Menschheit und des Planeten bedeuten. Der aktuelle Diskurs des Bürgertums gleicht in höchstem Maß dem der Stalinisten auf dem Kongreß des Sieges der Kommunistischen Partei der Sowjetunion im Jahr 1927 (15. Kongreß). Es ist derselbe falsche Hegelianismus, dieselbe Gewüheit, daß es nun keinen weiteren Schritt vorwärts geben könne, dieselbe Entscheidung für das Ganze. Heute feiert das Bürgertum seinen Siegeskongreß, triumphaler noch als der von 1927. Es geht nicht nur um den Sieg Über die Sowjetunion, sondern auf der ganzen Erde.

In dieser Gestalt hat gegenwärtig der Antietatismus Lateinamerika erreicht. In der Ausübung der politischen Macht vereinigen sich der präpotente Triumphalismus und der Antietatismus mit der Utopie des totalen Marktes als seiner *societas perfecta*. Dies ist genau die totalitäre Kombination – triumphierende Macht, Antietatismus und *societas perfecta* –, die Hannah Arendt als die totalitäre Gefahr anprangerte. Diese Verbindung bringt den Staatsterrorismus hervor, der in Lateinamerika so stark ist.

## 9. Der neoliberale Staat

Es geht deshalb nicht einfach darum, den Staat zu verteidigen, als wäre irgendeine Form des Etatismus die Lösung für die Gefahren des Antietatismus. Die Funktionen des Staates zu gewährleisten, setzt heute eine bestimmte Position gegenüber den Marktfunktionen und gegenüber der Entwicklung der Zivilgesellschaft selbst voraus. Es geht um eine Antwort auf die Krise, die von einer Politik der Schwächung des Staates und von den Entwicklungsideologien hervorgerufen wurde.

Die Zeiten einer kräftigen Entwicklung in Lateinamerika waren Zeiten großer Aktivität und eines bedeutenden Interventionismus von seiten des Staates, was beachtliche Anstrengungen von seiten privater Unternehmen zur Folge hatte. Mit der Schwächung des Staates hingegen begann auch die Stagnation der lateinamerikanischen Wirtschaft und ihr Versagen im Hinblick auf die Entwicklung des Kontinents. Die Gewinne stiegen enorm, doch die sogenannte Privatinitiative war nicht imstande, die Entwicklung dieser Län-

<sup>27</sup> F. Nietzsche, aaO., 333 (Nr. 472).

der zu fördern. Dies führte in den achtziger Jahren zu einer raschen Demontage des Staates und seiner wirtschaftlichen und sozialen Funktionen und gleichzeitig zu einer immer deutlicher wahrnehmbaren Stagnation der wirtschaftlichen Entwicklung und der Dynamik der kapitalistischen Unternehmen. Zur selben Zeit aber wuchsen die Gewinne der Unternehmen mehr und mehr. Die Unfähigkeit der Privatunternehmen, einen Beitrag zur Entwicklung der lateinamerikanischen Länder zu leisten, schmälert die Gewinne nicht, sondern vergrößert sie vielmehr.

Je deutlicher diese Stagnation wird, um so mehr ist die Rede von der Notwendigkeit, die wirtschaftlichen und sozialen Funktionen des Staates zu privatisieren. Ohne Zweifel: Das Ergebnis dieser Demontage des Staates sind noch größere Gewinne als zuvor. Das Gesundheits- und Bildungswesen sowie die Privatisierung großer öffentlicher Unternehmen ermöglichen private Gewinne, die sich bislang in den Händen des Staates befanden.

Diese Privatisierung von Staatsfunktionen führt einerseits dazu, daß dieser sich auf repressive Aufgaben konzentriert, welche große Teile der öffentlichen Haushalte verschlingen. Das heißt, die Privatisierung führt nicht zu einer Reduktion der Aktivitäten, die die Repression erfordert.

Der Staat verwandelt sich in Wahrheit immer mehr zu einem Instrument des wirtschaftlichen Profits der herrschenden Klassen. Obwohl er seine Funktionen nicht erfüllt, profitiert man von ihm. Es werden unvorstellbar hohe Subventionen gezahlt, aber nicht an die benachteiligten Sektoren, sondern an die mächtigsten. Diese Subventionen gelten als Anreize. Diese Wortwahl verschleiert die Tatsache, daß der Staat zum Staat des privaten Vorteils wird. Es geht hier um Summen, die die früheren Subventionen, die mit soviel Getöse abgeschafft wurden, bei weitem Übertreffen. Als im Jahr 1984 in Lateinamerika die Krise der Auslandsverschuldung ausbrach, wandelten alle Regierungen die Auslandsschulden privater Unternehmen bei privaten internationalen Gläubigern in vom Staat verbürgte öffentliche Schulden um. Ein großer Teil dieser Schulden hätte durch schlichten Bankrott bereinigt werden müssen. Doch auf Druck der USA und des IWF fühlten sich die lateinamerikanischen Staaten dazu verpflichtet, diese Schulden zu übernehmen. Mehr als die Hälfte der derzeitigen Auslandsverschuldung Lateinamerikas resultiert aus dieser Intervention des Staates, die nichts anderes bedeutet als eine riesige Subvention ausländischer privater Gläubiger. In diesen Jahren kamen unter dem Titel der Exportförderung weitere Subventionen hinzu. Als »Anreize« wurden Zahlungen geleistet, die in vielen lateinamerikanischen Ländern 5 % des Bruttoinlandsproduktes erreichten. Ein großer Teil dieser Zahlungen ging an die auf dem Kontinent anwesenden transnationalen Konzerne.

In ähnlicher Weise wiederholte sich diese Situation bezüglich der Umwandlung der Auslandsschulden (swaps). Diese wurde zur größten, von den Staaten subventionierten Spekulation auf dem Kontinent. Sie wurde zu einer

Quelle staatlicher Subventionen an private Unternehmen, die sich vollständig der Kontrolle nationaler und parlamentarischer Entscheidungsmechanismen entzog und willkürlichen und beliebigen Entscheidungen von seiten der Zentralbankpräsidenten und Agrarminister Tür und Tor öffnete. Eine Veröffentlichung der CEPAL bietet konkrete Zahlen, die diesen Mechanismus der Schuldenumwandlung veranschaulichen. Ausländische Institutionen oder Organisationen kaufen von den Gläubigerbanken Schuldtitel. Es sind Titel von einem bestimmten Nominalwert, welche die Banken zu realen Preisen, die in der Regel unter dem Nominalwert liegen, auf dem Sekundärmarkt für Schuldtitel verkaufen. Die CEPAL untersuchte neun Fälle solcher Schuldenumwandlungen, und zwar sog. Dept-for-nature-swaps, in Lateinamerika.<sup>28</sup> In diesen Fällen kauften die ausländischen Institutionen Schuldtitel im Nominalwert von insgesamt 90 Millionen US-Dollar auf dem Sekundärmarkt für 14 Millionen US-Dollar. Diese Forderungen wurden den Zentralbanken der Schuldnerländer präsentiert. Sie kauften die Schulden in eigener Währung auf. In diesem Fall kann die Zentralbank die Schuldtitel bis zur Höhe ihres Nominalwertes anerkennen. Die Entscheidung ist völlig willkürlich. In den von der CEPAL untersuchten Fällen wurden die Schuldtitel für umgerechnet 53 Millionen US-Dollar aufgekauft. Das ist fast viermal soviel wie ihr Wert auf dem Sekundärmarkt. Die ausländischen Institutionen erhielten also einen viermal besseren Wechselkurs. Die Differenz finanzieren die Staaten. In diesem Fall kam das einer Subvention von fast 40 Millionen US-Dollar gleich. In der Bilanz der Zentralbank, die dieses Tauschgeschäft finanzierte, taucht aber keine Subvention an irgendjemanden auf. Im Gegenteil: In der Bilanz scheinen die Schuldtitel in ihrem Nominalwert auf. Im Ergebnis wird also in der Bilanz der Zentralbank aus der Subvention ein Gewinn. Um beim Fallbeispiel zu bleiben: Diesen Bilanzen zufolge machten die Zentralbanken Gewinne von insgesamt 47 Millionen US-Dollar, indem sie Schuldtitel in der Höhe von 90 Millionen US-Dollar um nur 53 Millionen US-Dollar aufkauften.

Die CEPAL gibt nur über solche Debt-for-nature-swaps Auskunft. Das hat auch psychologische Gründe, da Investitionen für die Erhaltung der Natur in der öffentlichen Meinung ein gutes Image haben. Doch sogar dieser Fall ist problematisch, weil nun ausländische Institutionen darüber befinden, wo der Staat investiert und wo nicht.

<sup>28</sup> CEPAL, *El desarrollo sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*, Santiago de Chile 1991, Heft VIII/2, 116. Gert Rosenthal der Generalsekretär der CEPAL, sagt über diese »Umwandlung von Schulden in Natur«: »Wir glauben, das könnte interessant sein, doch man muß das vorsichtig und Fall für Fall auswerten, und wir haben zwei Befürchtungen. Die erste ist die, daß im Normalfall eine beträchtliche Summe vom verschuldeten Land zu der Seite wechselt, die auf dem Sekundärmarkt Schuldtitel kauft. Die zweite Befürchtung ist, daß sich die Mehrzahl der Umwandlungen, die bis heute stattgefunden haben, an den Prioritäten der Geberländer orientiert haben ...« G. Rosenthal, Interview in *El Día Latinoamericano*, Mexiko, 18. 3. 1991.

Das Problem ist natürlich noch viel komplizierter, wenn es sich nicht um Debt-for-nature-swaps handelt, sondern um Schuldenumwandlungen zu anderen Zwecken. Es gibt heute diese Art von Geschäften für sehr unterschiedliche Zwecke. In vielen Ländern werden Kirchen und sogar politische Organisationen auf diesem Weg vom Ausland finanziert. In Wahrheit erhalten sie eine großzügige Unterstützung, die ihnen für ihre Devisen einen um ein Vielfaches besseren Wechselkurs als den marktüblichen garantiert. Dennoch obliegt die Entscheidung darüber sehr kleinen Gruppen, oftmals nur dem Zentralbankpräsidenten, der dazu Überhaupt nicht legitimiert ist.

Der krasseste Fall solcher Subventionen durch Schuldenumwandlung ist der Kauf nationaler Industrien weit unter ihrem Marktwert. Es handelt sich vor allem um verstaatlichte Industriebetriebe, die privatisiert werden. Indem der Staat die Bezahlung über Schuldenumwandlung akzeptiert, subventioniert er mit riesigen Summen die einheimischen oder ausländischen Käufer.

Zur Zeit werden in Lateinamerika 30–40% (mit steigender Tendenz) der staatlichen Mittel für den Schuldendienst verwendet, wobei hier die Zahlungen für die Schuldenumwandlung mit inbegriffen sind.

Es liegt auf der Hand, daß diese Ausgaben jene ablösen, die früher für die Aufrechterhaltung der staatlichen Funktionen aufgebracht wurden. Zusammen mit den Ausgaben für die repressiven Funktionen des Staates wird der Schuldendienst als prioritär betrachtet. Einen großen Teil des verbleibenden Rests verschlingt die Bürokratie, und sehr wenig bleibt für die Erfüllung der eigentlichen Aufgaben des Staates wie Bildung, Gesundheitswesen, soziale Sicherheit oder öffentliche Investitionsprogramme übrig.

Der Charakter des Staates hat sich so verändert. Der interventionistische Staat der fünfziger und sechziger Jahre sorgte für eine Umverteilung der Einkommen zugunsten der einkommensschwächsten Gruppen. Der nun entstehende neoliberale Staat verhält sich dazu genau konträr. Er sorgt für eine Umverteilung zugunsten der einkommensstärksten Gruppen und auf Kosten der Schwächsten.

Genau das ist der Effekt der Bezahlung der Schulden, ob es nun Inlands- oder Auslandsschulden sind. Diese Schulden resultierten daraus, daß früher die nötigen Steuern, um die Staatsausgaben zu decken, nicht eingetrieben oder bezahlt wurden. Die Folge waren hohe Staatsdefizite. Diese wurden über Kredite finanziert. Insbesondere im Fall der Inlandsschulden waren es die einkommensstarken Gruppen, die, anstatt ihre Steuern zu bezahlen, das Staatsdefizit mit Krediten finanzierten. Wenn die Verschuldung entsprechend hoch ist, verwandelt sie den Staat automatisch in eine Instanz des Schuldendienstes, der alle Möglichkeiten erstickt, die öffentlichen Aufgaben zu erfüllen. Der Schuldendienst verwandelt den Staat in ein Instrument der Transferzahlungen der einkommensschwächsten an die einkommensstärksten Gruppen. Je weniger letztere an Steuern bezahlt haben, um so bes-

ser gelingt es ihnen nun, den Staat in eine Quelle der Umverteilung zu ihren Gunsten zu verwandeln.

Dies vollzog sich nicht nur in den lateinamerikanischen Ländern. Dasselbe Phänomen können wir in den Ländern des Zentrums, insbesondere in den USA beobachten. Die durch die Reagan-Administration verursachte Verschuldung hat den Staat so lahmgelegt, daß es einige Jahrzehnte lang nicht gelingen wird, zu einem rationalen Handeln zurückzukehren.

Zusammen mit dem Militärapparat sorgt der Schuldendienst dafür, daß nur ein Minimalstaat finanziert werden kann. Eine Bourgeoisie, die sich weigerte, ihre Steuern zu zahlen, hat den Staat in den Bankrott getrieben und ihn so zu einem Geldeintreiber bei den Einkommensschwachen zugunsten der Einkommensstarken, bei den armen zugunsten der reichen Länder gemacht.<sup>29</sup>

Doch diese Strangulierung des Staates ist eine Strangulierung der Länder selbst. Die größeren Gewinne führen nicht zu mehr Entwicklung, sie verhindern diese vielmehr. Das private Unternehmertum erweist sich ohne einen starken Staat, der ihm Wege bahnt und mit staatlicher Hilfe seine Produktion unterstützt, als unfähig, den Entwicklungsprozeß voranzutreiben. Die Folge sind Arbeitslosigkeit, Verarmung und immer rascher voranschreitende Zerstörung der Natur. Das verheißene Wirtschaftswachstum geht zurück, anstatt daß es zunähme.

Doch nicht nur die Entwicklung wird zunichte gemacht. Auch die Fähigkeit des Staates, rational zu handeln, wird zerstört, und der Staat wird korrumpiert. Er wird korrumpiert, weil aus dem verbleibenden staatlichen Handeln noch gößerer privater Profit gezogen wird und weil so große soziale Probleme entstehen, daß der Staat keine angemessenen Mittel hat, um ihnen zu begegnen. Die Unfähigkeit des privaten Unternehmertums, ohne staatliche Hilfe die Entwicklung der Länder voranzubringen, führt zur augenscheinlichen Aufblähung des Staates. Da er keine Beschäftigungspolitik und soziale Umverteilungspolitik gestalten kann, wird er zur einzigen Einkommensquelle für diejenigen, die nicht in Privatunternehmen beschäftigt sind. Weil

<sup>29</sup> Im Fall der USA argumentieren die Neoliberalen wie gehabt mit einer einfachen mathematischen Kurve, die auf die öffentliche Meinung eine magische Wirkung hatte. Sie heißt Laffer-Kurve. Ihr zufolge hätte die beabsichtigte Steuersenkung für hohe Einkommen in den USA indirekt mehr Steuereinnahmen zur Folge, denn sie würde eine wirtschaftliche Dynamik auslösen, die stark genug wäre, mit kleineren Steuersätzen das Steueraufkommen insgesamt zu vergrößern. Dieses US-amerikanische Roulette war ein großer intellektueller Betrug. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Lahmlegung des Staates in der Absicht des wirtschaftlichen Beraterstabs Reagans lag. Auf diese Weise könnten sie die künftige Generation dazu zwingen, die Politik der Demontage des Staates weiterzuverfolgen und als einzige Alternative etwas offenzulassen, was in der modernen Welt sehr selten möglich ist: den Staatsbankrott. Das legt wenigstens einer von Reagans Funktionären nahe, David Stockman, seinerzeit Budgetdirektor der Regierung. Vgl. »Zu clever für dieses Land«, in: Der Spiegel 16 (1989) 201ff; »Was wollen wir mit diesem Dinosaurier?«, in: Der Spiegel 17(1986) 176ff.

sie nicht wissen, wohin, Üben sie Druck auf den Staat aus, um irgendeine Arbeit zu bekommen. Dieser Druck ist exakt das Ergebnis der Unfähigkeit des Privatunternehmens, der Bevölkerung Arbeit zu geben.

Der Staat hat aber keine Aufgaben mehr zu erfüllen. Doch trotz seiner eingeschränkten Aufgaben ist er verpflichtet, mehr Personal zu unterhalten, als er tatsächlich zur Erfüllung der ihm verbleibenden Aufgaben braucht. Der Staat wird also von zwei Seiten her korrumpiert: von der Bourgeoisie her, die ihn als Quelle von vielfach illegalen Einkommen mißbraucht, und vom Volk her, als Trostpflaster gegen Arbeitslosigkeit und Verarmung. Der Staat stellt Personal ein, ohne entsprechende Aufgaben zu haben, die er erfüllen müßte.

Diese Korruption, Demoralisierung und Ineffizienz des Staates muß dann als Argument für seine Demontage und die Privatisierung seiner Funktionen herhalten. Doch die Privatisierung verschlimmert die Situation noch, denn der Grund für die Stagnation ist das private Unternehmertum und dessen Unfähigkeit, aus eigener Kraft und ohne Hilfe des Staates eine entsprechende Entwicklungspolitik voranzutreiben. Man widersetzt sich einem rationalen Handeln des Staates, um von seiner Ineffizienz zu profitieren. Das ergibt einen Teufelskreis, aus dem es offensichtlich kein Entrinnen gibt.

In Lateinamerika ist die Situation nur durch eine immer stärker repressive Orientierung der Staaten erträglich, welche, obwohl sie mit Sicherheit reformbedürftig sind, nicht zu rationalem Handeln befähigt werden, sondern immer mehr in den Dienst einheimischer und ausländischer Wirtschaftsmächte gestellt werden. Der metaphysische Antietatismus ist die Ideologie, die diese Situation verschleiern und ihr eine offensichtliche Rechtfertigung verleiht. Überall, wo sich dieser Antietatismus im Namen des totalen Marktes etabliert hat, wurden wirtschaftliche und Entwicklungskrisen ausgelöst. Im Namen des Mythos von der Fähigkeit des Marktes, alle Probleme zu lösen, haben sich die bestehenden Probleme vervielfacht: die Arbeitslosigkeit hat ein Niveau erreicht, das man nie für möglich gehalten hätte, es hat sich eine Einkommensverteilung entwickelt, die immer größere Teile der Bevölkerung zu Elend verurteilt, und die Zerstörung der Natur hat ein bisher nie gekanntes Ausmaß erreicht. Bei all dem hat sich auch das Versprechen eines nachhaltigen Wirtschaftswachstums nicht erfüllt. Unter der Ägide des Antietatismus ging die wirtschaftliche Dynamik selbst verloren. Das Privatunternehmertum, das sich ausschließlich an Marktmechanismen orientiert, büßt seine Effizienz ein, obwohl es immer größere Gewinne erzielt.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Dies markiert das Ende der Entwicklungspolitik und der internationalen Solidarität. Dies stellt Gert Rosenthal, der Generalsekretär der CEPAL, fest: »... ich glaube, daß in jeder Beziehung zwischen Schwachen und Starken die Starken Aktiva zu verbuchen haben; dies ist auf nationaler Ebene, was die Verteilung betrifft, der Fall, es ist der Fall bei wirtschaftlich starken und schwachen Ländern, und es trifft auch auf die Weltordnung insgesamt zu ... Lateinamerika und die Karibik müssen ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen und



Im Lauf der achtziger Jahre vollzog sich das auch im Zentrum des weltweiten Kapitalismus, in den USA. Die antietatistische Politik zerstörte auch dort die Effizienz der Ökonomie, während die Kapitalismen mit entwickelten Staaten wie Westeuropa und Japan die Führung übernahmen. Das ist die Tragik Lateinamerikas: sich dem antietatistischen Mythos unterworfen zu haben, bloß um sein eigenes Abrutschen zu besiegen.

## 10. Die Zukunft der Gesellschaft in Lateinamerika

Dennoch ist das Problem nicht der Markt an sich, sondern die Absicht, ihn in eine *societas perfecta* zu verwandeln, in die einzig legitime, die Gesellschaft total beherrschende Institution, in deren Namen die Volksbewegungen und der Staat zerstört werden. Das Problem ist der Antietatismus, nicht der Markt an sich. Wenn der Markt als eine vollkommene Institution angesehen wird, verschlingt er alles und verwandelt sich zu einem totalitären Subjekt. Indem er den Staat zerstört, zerstört er auch die Zivilgesellschaft und kann sich nicht anders behaupten als durch die Verwandlung des Staates in einen terroristischen Staat.

Etwas ähnliches ist mit den Ländern des historischen Sozialismus passiert. Sie hatten die Planwirtschaft zu ihrer *societas perfecta* gemacht. Im Namen der Planwirtschaft entstand der Antietatismus, und dieser wurde zum Staatsterrorismus. Auch in diesem Fall war das Problem nicht die Planwirtschaft an sich, sondern die Absicht, sie zur *societas perfecta* zu machen, zur einzig legitimen Institution, die die anderen Institutionen verschlingen sollte. Der Staat machte sich selbst handlungsunfähig und zerstörte so auch die Zivilgesellschaft.

Angesichts dieser Probleme geht es nicht darum, wiederum eine andere *societas perfecta* zu suchen, in deren Namen die Gesellschaft totalitär wird. Es geht vielmehr darum, auf eine *societas perfecta* zu verzichten und anzuerkennen, daß die *societas perfecta* als Prinzip der Politik die Gesellschaft selbst zerstört.<sup>31</sup> Es gibt und kann keine *societas perfecta* geben. Es gibt und kann keine Institution geben, die allein die Gesellschaft totalitär beherrscht.

---

sich damit abfinden, daß wir in einer Welt der Ungleichheit leben und darin unsere Rolle übernehmen müssen ... es ist eine grausame Welt, und wir müssen darin funktionieren, ob es uns gefällt oder nicht; versuchen wir, gemeinsam zu handeln. « G. Rosenthal, aaO.

<sup>31</sup> Seit dem 18. Jahrhundert dreht sich im Westen alles um die Abschaffung verschiedener Institutionen. Der Liberalismus beginnt mit der Abschaffung des Staates im Namen des Marktes als einer *societas perfecta*. Ihm folgt der Anarchismus mit der Abschaffung des Staates, des Eigentums und der Ehe zugunsten einer spontanen Ordnung ohne Institutionen. Marx verwandelt dies in die Abschaffung des Marktes und des Staates, ebenfalls im Namen einer künftigen spontanen Ordnung (freie Assoziation der Produzenten). Die historischen Sozialismen setzen dies fort in der Abschaffung des Staates und des Marktes im Namen wirtschaftlicher Planung. Die Faschismen wollen den Staat im Namen einer unbegrenzten Herrschaft innerhalb einer Kriegsgesellschaft abschaffen, und die Neoliberalen

Das heute Über den Staat oder die Planwirtschaft zu sagen, ist keineswegs notwendig. Alle Welt ist davon Überzeugt, daß diese keine *societates perfectae* sein können. Doch sehr wohl ist es notwendig, das vom Markt zu sagen. Denn dieser erscheint heute als die totalisierende Institution, die einzig legitime in der Gesellschaft, die einzige Institution, die das Recht hat, mit allen anderen Institutionen, ja mit dem Leben auf der Erde selbst aufzuräumen.<sup>32</sup>

Erforderlich ist ein synthetisches Denken, das imstande ist, eine Politik zu konzipieren, die den unterschiedlichen Institutionen ihren Platz und ihre Funktion zuweist, um die Herausforderungen des menschlichen Lebens auf dieser Erde zu bewältigen, auf der alle heute und morgen leben müssen.

---

wollen den Staat aufs neue im Namen des totalen Marktes abschaffen. Zeitgleich zu diesen verschiedenen Tendenzen, die Institutionen abzuschaffen, gibt es auch in den Denksystemen verschiedene Abschaffungen: Hegel verkündete das Ende der Kunst; Marx legte die Überwindung der formalen Logik nahe; Nietzsche trat für die Abschaffung der Moral und der Metaphysik ein, Max Weber für die Abschaffung der Werturteile und der Ethik; Popper wollte die Abschaffung der Dialektik, Wittgenstein die Abschaffung transzendentaler Begriffe, Fukuyama und die Postmodernen die Abschaffung der Geschichte und Prigogine die Abschaffung der klassischen Physik.

Wo man auch hinschaut, überall wird etwas abgeschafft, was dann doch nicht verschwindet. All das, was man in den letzten Jahrhunderten abgeschafft hat, existiert immer noch. Dennoch verkündet man weiterhin die Abschaffung dieser Dinge.

Die Abschaffungen gingen einher mit allwissenden Entitäten. Der historische Sozialismus mußte eine allwissende Planungsinstanz konzipieren. Hayek und die Neoliberalen begreifen den Markt als Anwesenheit der Allwissenheit, obwohl diese kein Mensch besitzen kann (ihm zufolge funktioniert der Markt so, als ob er allwissend wäre). Popper teilte die gesamte Philosophiegeschichte ein in »das, was man zuvor dachte, und das, was ich denke«, und sogar Wittgenstein erklärte, die Hauptprobleme des menschlichen Denkens gelöst zu haben. Und wenn all dies geschieht, stellt sich heraus, daß der Papst in Rom unfehlbar ist. Es gibt einen Nihilismus, der Institutionen und Kultur untergräbt. Er ist offensichtlich einem narzißtischen Größenwahn verfallen, der einhergeht mit der Unfähigkeit, die Grenzen des Möglichen in einer kontingenten Welt wahrzunehmen. Es deutet alles darauf hin, daß es sich hierbei um ein Problem des Okzidents, und nicht einer bestimmten Ideologie handelt.

<sup>32</sup> Kardinal Ratzinger sagt uns: »Der moderne Staat ist keine *societas perfecta*, nicht nur in dem Sinne, daß seine Institutionen immer so unvollkommen bleiben wie die Menschen, sondern auch in dem Sinne, daß er, um als solcher zu existieren, auf Kräfte außerhalb seiner selbst angewiesen ist.« J. Ratzinger, *El ánimo para con la imperfección y para con el ethos. Lo que habla contra una Teología Política*, in: *Tierra Nueva* (Bogotá 54 (Juli 1985) 65).

Dies ist ohne Zweifel richtig, aber im Kontext des Beitrages von Ratzinger ist es dennoch falsch. Es geht nicht darum, daß der Staat eine *societas imperfecta* ist. Es geht letztlich darum zu sagen, daß es überhaupt keine *societas perfecta* gibt und daß eben deshalb auch der Staat keine ist. Jede Institution, die für sich beansprucht, *societas perfecta* zu sein, verfällt einer Ideologie und läuft Gefahr, sich zum Staatsterrorismus zu entwickeln. Und wenn keine Institution *societas perfecta* sein kann, dann eben auch nicht der Markt. Was Ratzinger uns aber weismachen will, ist die These, daß zwar der Staat keine *societas perfecta* sei, andere Institutionen aber sehr wohl. Er möchte wieder einmal die Kirche als *societas perfecta* installieren, was das Zweite Vatikanische Konzil zurückgewiesen hat. Die Kirche, der Markt und der Staat beanspruchen jeweils für sich, *societas perfecta* zu sein, und sprechen dies dem jeweils anderen ab. So löst ein Totalitarismus den anderen ab und behauptet jedesmal, daß er die Vollkommenheit besäße, an der es den anderen fehle. Dennoch ist keine Institution vollkommen.

Grundlage hierfür wäre die Anerkennung der Tatsache, daß die Menschen, die heute ausschließlich am Markt orientiert arbeiten und dessen selbstregulierenden Kräften ausgeliefert sind, die Quellen des Reichtums, den sie produzieren, zerstören. Indem sie sich diesen Kräften ausliefern, setzen sie das Leben auf diesem Planeten aufs Spiel. Angesichts der zerstörerischen Folgen des Marktes, die automatisch mit seinen kreativen Potentialen einhergehen, regt sich und muß sich der Widerstand von unterschiedlichsten Volksorganisationen regen, Widerstand zum Schutz des Menschen und zum Schutz der Natur. Diese Volksorganisationen erfüllen die Aufgabe, den Markt rational zu zähmen, indem sie ihn durch ihren Widerstand vor genau den zerstörerischen Kräften schützen, die er hervorbringt. Sie »verzerren« nicht den Markt, sondern sie handeln gegen die Verzerrungen, die der Markt selbst produziert.

Doch die Volksorganisationen können diese Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie sich nicht auf den Staat stützen können. Der Staat ist im guten Sinne die Machtinstanz, die das Handeln der Volksorganisationen auf eine allgemeine Basis stellen kann. Wenn diese Verallgemeinerung nicht erfolgt, dann wird der Widerstand so vereinzelt und fragmentarisch, wie es das Handeln der Menschen innerhalb des Marktes ist. In diesem Fall reproduziert es die zerstörerischen Auswirkungen des Marktes, ohne sie korrigieren zu können.

Der Staat ist also die Instanz der Verallgemeinerung des Widerstandes angesichts der Verzerrungen, die der Markt in den zwischenmenschlichen Beziehungen und im Verhältnis des Menschen zur Natur produziert. Er hat keinen Grund, in den Markt einzugreifen, wenn dieser keine Verzerrungen erzeugt. Deshalb muß die Theorie von den Aufgaben des Staates von den Verzerrungen ausgehen, die der Markt erzeugt.<sup>33</sup>

Die Aufgaben des Staates gehen in zwei Richtungen: Förderung der Zivilgesellschaft und wirtschaftliche Planung.

Der Staat muß die Zivilgesellschaft fördern, indem er ihre Entwicklung möglich macht und ihr Möglichkeiten eröffnet. In erster Linie geht es dabei darum, die Existenz der Volksorganisationen und deren Widerstand gesetzlich abzusichern. Aber es geht auch darum, ihre Existenz ökonomisch sicherzustellen. Es gibt auch Aufgaben, die nur der Staat erfüllen kann, insofern bestimmte Aktivitäten verallgemeinert werden müssen und privates Handeln diese Funktionen nicht erfüllen kann. Das betrifft vor allem das Bildungs- und Gesundheitswesen. Eine allgemeine Befriedigung dieser

<sup>33</sup> Dies erklärt, warum jedes Denken in den Kategorien irgendeiner vollkommenen Institution antietatistisch ist. In der Tat: Wenn wir unterstellen, daß die gesellschaftlichen Produktionsbeziehungen auf vollkommene Weise funktionieren, dann kann man keine Rolle des Staates ausfindig machen, außer seiner repressiven Funktion, die erhalten bleibt aufgrund von »Bosheit und Wahnsinn«, wie P.L. Berger meint. Vgl. P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1988, 39.

Grundbedürfnisse scheint ohne den Aufbau eines öffentlichen Gesundheits- und Bildungssystems auf hohem Niveau nicht möglich zu sein.

Hinsichtlich seiner Aufgabe der wirtschaftlichen Planung muß der Staat eine ökonomische und soziale Entwicklung ermöglichen und fördern, die die wirtschaftliche und soziale Integration der gesamten Bevölkerung so gewährleistet, daß sich das mit der Erhaltung der Natur verträgt. Die Notwendigkeit dieser staatlichen Funktionen ist wahrscheinlich im Fall der unterentwickelten Länder am offensichtlichsten, wo das private Unternehmertum, auf sich allein gestellt und den selbstregulierenden Marktkräften ausgesetzt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ganz offensichtlich keine wirtschaftliche Entwicklung, geschweige denn die Integration der gesamten Bevölkerung in die gesellschaftliche Arbeitsteilung gewährleisten kann. Die Notwendigkeit staatlichen Handelns wird ganz abgesehen davon immer deutlicher, was die Erhaltung der Natur betrifft. Nur ein planender Staat ist in der Lage, den Privatunternehmen die Möglichkeit und den Handlungsspielraum zu verschaffen, um die ökonomische Entwicklung der Länder voranzutreiben. Nur ein planender Staat kann gewährleisten, daß die wirtschaftliche Entwicklung die Grenzen der Integration der Menschen in die Ökonomie und der Erhaltung der Natur respektiert. Auch in diesem Fall eines planenden Staates ist seine erste Funktion die Förderung und Unterstützung der Unternehmen. Doch die Notwendigkeit, die Entwicklung zu verallgemeinern, die Natur zu respektieren und das für alle und durch alle zu gewährleisten, erfordert auch das direkte Eingreifen des Staates in die Ökonomie, durch öffentliche Unternehmen oder durch Vorgaben und Begrenzungen der Investitionen.

Das Problem des Staates ist so ein Problem der Gesellschaft insgesamt, in der die Zivilgesellschaft, der Markt und der Staat miteinander in Beziehung treten und sich gegenseitig durchdringen. Keiner dieser Pole kann ohne den anderen existieren, und auch die Möglichkeit menschlichen Lebens und der ökonomischen Rationalität selbst ist das Ergebnis dieser drei und ihres Verhältnisses zueinander. So gibt es eine Synthese, und nicht die Negation des einen Pols im Namen des anderen. Nur in dieser Perspektive wird es möglich sein, die Probleme der Entwicklung in Angriff zu nehmen. Es geht um Probleme, die heute nicht einmal mehr von einzelnen Staaten innerhalb der Grenzen ihres politischen Einflusses gelöst werden können, sondern sie machen auch die Schaffung neuer weltweiter Ordnungsfaktoren nötig – eine neue Weltordnung der Ökonomie, der Finanzen, der Märkte, der Ökologie. Ohne sie ist eine rationale Entwicklungspolitik nicht möglich.

Unsere Analyse hat sich vor allem auf den Markt konzentriert, einfach deshalb, weil heute von ihm die Zerstörung der Zivilgesellschaft und des Staates ausgehen. Der Markt will jene vollkommene Institution sein, von der aus die Gesellschaft totalitär beherrscht sein soll. Die Gesellschaften des historischen Sozialismus, in denen sich die Totalisierung ausgehend von der

Planwirtschaft vollzog, die die tendenzielle Zerstörung der Zivilgesellschaft und des Staates nach sich zog, sind verschwunden.

Natürlich ist es nicht der Markt allein, der das Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur verzerrt. Es gibt auch Verzerrungen des Marktes von der Zivilgesellschaft und vom Staat her. Dennoch muß in erster Linie die Kritik am Markt durchgeführt werden, um zu zeigen, daß es keine *societas perfecta* gibt und geben kann, daß keine Institution das Recht hat, die Gesellschaft totalitär zu beherrschen. Man muß sich dessen bewußt werden, daß das Ergebnis nicht die Zerstörung der anderen Institutionen im Namen der einen sein darf, sondern ein Verhältnis zueinander in der Weise, daß sie sich ergänzen, anstatt sich gegenseitig zu zerstören. Genau dies ist die Aufgabe der Politik, die ihr keine Technik abnehmen kann.

Deshalb geht es nicht nur darum, den Staat zu verteidigen, als ob irgendein Etatismus die Lösung angesichts der Gefahren des Antietatismus wäre. Die Funktionen des Staates gewährleisten zu wollen, setzt auch eine bestimmte Haltung gegenüber dem Markt und der Entwicklung der Zivilgesellschaft selbst voraus. Es geht um eine Antwort auf die Krise, die durch die Demontage des Staates und der Entwicklungspolitiken ausgelöst wurde.

In Lateinamerika und insbesondere in Mittelamerika, wo Gesellschaft und Staat sehr schwach entwickelt sind, ist es erforderlich, die Gesellschaft zusammen mit dem Staat neu aufzubauen. Es stellt sich die Aufgabe, die Gesellschaft aufzubauen, indem sich der nicht-unternehmerische Teil der Zivilgesellschaft, der Markt und der Staat gegenseitig ergänzen. In dieser Konstellation ist es wieder möglich, einen Entwicklungspfad einzuschlagen, doch diesmal unter der Vorgabe der Integration der gesamten Bevölkerung in die gesellschaftliche Arbeitsteilung und innerhalb der Grenzen, die die Erhaltung der Natur zieht. Der Prozeß, den die Politik der Demontage des Staates in Gang gesetzt hat, ist umzukehren.

Das bedeutet auch, die nicht-unternehmerischen Teile der Zivilgesellschaft zu stärken, die durch den Staat der Nationalen Sicherheit systematisch unterdrückt wurden. Das setzt einen Staat voraus, der diese Zivilgesellschaft nicht nur duldet, sondern auch aktiv fördert. Es ist auch erforderlich, als Voraussetzung für ein rationales staatliches Handeln ein neues Entwicklungsprojekt zu initiieren, bei dem wirtschaftliche Planung und Markt einander ergänzen. Staatliche Planung ist dabei unverzichtbar, denn ohne sie ist der Markt nicht fähig, eine ökonomisch rationale Entwicklung zu gewährleisten.<sup>34</sup> Wenn der Staat diese Aufgabe nicht erfüllt, dann bleibt ihm nur noch, sich auf seine repressiven Funktionen zu stützen, was die Tendenz

<sup>34</sup> Die Politik der Strukturanpassung, wie sie in der Dritten Welt vorangetrieben wird, ist keineswegs eine Entwicklungspolitik. Sie ist vielmehr die Konsequenz aus dem Verzicht auf jedes Entwicklungsprojekt. In wahrhaft Orwellscher Manier nennt man eine Politik, die das Resultat des Verzichts auf Politik ist, wiederum Entwicklungspolitik. Der Krieg wird zum Frieden, die Lüge zur Wahrheit.

zum Staatsterrorismus in sich birgt. Ohne eine Konzentration auf seine repressiven Funktionen könnte er sonst den Ansprüchen derer, die die Marktkräfte enteignet und an den Rand gedrängt haben, nicht begegnen. Da diese den Markt nicht direkt beeinflussen können, werden sie das Über den Staat versuchen. Unter der Voraussetzung des allgemeinen Wahlrechts kann der Staat darauf nur durch eine irrationale Ausdehnung seines Apparates<sup>35</sup> reagieren, zumal es ihm ja im Namen des Antietatismus nicht gestattet ist, die Lösung in einem Entwicklungsmodell zu suchen, welches ihre Integration in die gesellschaftliche Arbeitsteilung über die Märkte ermöglicht. So ist die Aufblähung des Staates nur der Reflex der Unfähigkeit des Marktautomatismus, die wirtschaftlichen Probleme der Bevölkerung zu lösen. Das wahrscheinlichste Ergebnis ist dann die Verwandlung des Staates in einen ausschließlich repressiven Staat im Namen seiner Rationalisierung.

Deshalb darf die Losung hinsichtlich des Staates nicht der Antietatismus sein. Es geht nicht darum, den Staat zu demontieren, sondern vielmehr die Armeen und repressiven Polizeikräfte, und sie auf das unbedingt nötige Maß zu reduzieren. Die Reform, derer es wirklich bedarf, muß die repressive Funktion des Staates ersetzen durch eine Entwicklungspolitik, die einen Staat hervorbringt, welcher seinen wahren Aufgaben gewachsen ist. Diese Entwicklungspolitik wäre in der Lage, die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Bevölkerung zu erfüllen. Wir müssen uns entscheiden zwischen einer Demontage des Staates und einer Demontage der repressiven Kräfte. Die Demontage des Staates bedeutet gleichzeitig das Überhandnehmen der Repressionsapparate. Deren Demontage hingegen setzt die Erfüllung der staatlichen Aufgaben voraus.

Dies ist gleichzeitig der Entwurf einer zur Zeit möglichen Demokratie. Es ist die Bedingung dafür, daß Demokratie funktioniert.<sup>36</sup> Der Antietatismus

<sup>35</sup> In den entwickelten kapitalistischen Ländern reagiert man auf dieses Problem mit einer Arbeitslosenunterstützung, die so etwas wie einen Puffer zwischen den Arbeitslosen und dem Staat darstellt. Eine Arbeitslosenunterstützung muß dennoch die Grundversorgung gewährleisten können. In den lateinamerikanischen Ländern decken die Löhne kaum die Grundbedürfnisse ab. Deshalb müßte eine Arbeitslosenunterstützung so hoch wie die Löhne oder wenig darunter sein. In Gesellschaften mit wesentlich höheren Löhnen ist eine Arbeitslosenunterstützung möglich, weil sie den Arbeitslosen nicht den Anreiz nimmt, Beschäftigung zu suchen. Eine Unterstützung hingegen, die den Löhnen gleichkommt, nimmt den Arbeitslosen jeden wirtschaftlichen Anreiz. Deshalb ist sie nicht möglich. Dies ist die Erklärung dafür, daß es in Lateinamerika Arbeitslosenunterstützung kaum gibt. Darüber hinaus könnte sie bei Arbeitslosenraten von 40–50% nicht bezahlt werden. Dies verwandelt den peripheren Kapitalismus notwendigerweise in einen wilden Kapitalismus, der kein effektives Entwicklungsmodell auf die Beine bringt. Eine effektive Entwicklungspolitik muß, auch wenn sie nicht für alle formale Arbeitsverhältnisse gewährleisten kann, die Aktivitäten des informellen Sektors fördern. Ohne diese Unterstützung verwandelt sich der formale Sektor einfach in ein Auffangbecken für das Elend durch die tendenzielle Unterbeschäftigung, wie sie vom Marktautomatismus erzeugt wird.

<sup>36</sup> Das Problem der Möglichkeit von Demokratie in Zentralamerika hat besonders herausgearbeitet: E. Torres-Rivas, *Centroamérica: la democracia posible*, San José 1987.

in Verbindung mit einer Totalisierung des Marktes erhebt die Forderung: Leben und sterben lassen. Demokratie hingegen hat zur Voraussetzung: Leben und leben lassen.

In Lateinamerika hingegen haben wir es heute mit einer aggressiven Demokratie zu tun, der kein Konsens zugrunde liegt, in der die Medien sehr stark von wirtschaftlichen Interessen kontrolliert werden, wo die Souveränität nicht bei den zivilen Regierungen, sondern bei den Armeen, und darüber hinaus bei den internationalen Finanzinstitutionen liegt, welche die Länder des Zentrums repräsentieren. Die zivilen Regierungen tendieren dazu, sich als selbständige Regierungen zu konstituieren, die den Armeen und den Polizeikräften unterworfen sind – im Namen der Eintreibung der Auslandsschulden und der Vorgaben von internationalen Institutionen. Es handelt sich um kontrollierte Demokratien, deren Kontrolleure keinem demokratischen Verfahren unterworfen sind.

## Viertes Kapitel

# Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes

Im Laufe der siebziger und achtziger Jahre dieses Jahrhunderts wird in Lateinamerika eine steigende Tendenz zu einer Ausschlußlogik des kapitalistischen Weltmarkts sichtbar. Die Arbeitslosigkeit hört auf, zyklisch zu sein, und geht in eine strukturelle Arbeitslosigkeit mit steigender Tendenz über. Da die Arbeitslosigkeit strukturell ist, führte sie zu einem wachsenden Sektor marginalisierter Produzenten, der heute vielfach als informeller Sektor bezeichnet wird.

Es handelt sich um eine Tendenz, die in der gesamten Dritten Welt gegenwärtig ist und die sich, wenn auch in geringerem Maße, in den ehemaligen sozialistischen Ländern und selbst in der Ersten Welt bemerkbar macht.

In Lateinamerika kann man diese Ausschluß Tendenz ausgehend von der Entwicklungspolitik der fünfziger und sechziger Jahre, ihrer Krise und ihrer Ersetzung durch die neoliberale Wirtschaftspolitik analysieren.

Unsere Analyse geht von der Problematik der Entwicklung Lateinamerikas aus.

### 1. Die Etappen der wirtschaftlichen Entwicklung

In der Entwicklung Lateinamerikas nach dem Zweiten Weltkrieg gibt es einen klaren Schnitt. Er ist bestimmt durch den Übergang von der Entwicklungswirtschaft der fünfziger und sechziger Jahre (Importsubstitution, *desarrollismo*) zur Exportwirtschaft (seit dem Jahre 1982 immer mehr als Schuldenzahlungswirtschaft). Dieser Schnitt markiert gleichzeitig das Ende einer bestimmten Politik der wirtschaftlichen Integration (ALALC, Andenpakt, Zentralamerikanischer Gemeinsamer Markt). Im Laufe der achtziger Jahre taucht dann ein anderer Typ von Integration auf (insbesondere Freihandelszonen).

#### *a. Die Entwicklungspolitik von den fünfziger bis zu den siebziger Jahren*

Die Entwicklungspolitik dieser Jahre nimmt als Beispiel den Wohlfahrtsstaat, wie er sich in dieser Zeit in Westeuropa herausbildet (vor allem die Beispiele Belgien, Schweden, Westdeutschland). Sie sieht die Entwicklung als industrielle Entwicklung, von der man erwartet, daß sie eine immer grö-



ßere Menge von Arbeitskräften absorbieren wird, was dann mit einem steigenden Lohnniveau (daher mit einem Anstieg der unteren Einkommen) verbunden sein sollte. Es gibt eine Umverteilungspolitik des Volkseinkommens und neue Sozialgesetze (Erziehungssystem, Altersversicherung, Wohnungsbauprogramme). Man versucht, den Reformkapitalismus, wie er in Westeuropa entstanden war, nach Lateinamerika zu übertragen, indem man diese Politik durch die Politik der Importsubstitution ergänzte, die von öffentlichen Planungsinstitutionen und durch öffentliche Investitionen (Energiebereich, Stahlproduktion, Zement, Erdöl) durchgesetzt wurde.

Diese Entwicklungsanstrengungen machten die Abhängigkeit dieser Länder von den zentralen Ländern spürbar. Die Entwicklung verstand man daher als Unabhängigkeit (als aktive und bedingte Integration in den Weltmarkt). Die Dependenztheorie begleitete daher diese Bemühungen. Sie entstand in den fünfziger Jahren in der CEPAL, aber ihr Name entstand in den sechziger Jahren, als sich das Bewußtsein der Abhängigkeit in Lateinamerika verallgemeinerte (in internationalen Organismen, Regierungen, Volksorganisationen und den Universitäten). Man spricht von Abhängigkeit, weil man sie erfährt, indem man die Unabhängigkeit zu verwirklichen versucht.

Die Integrationsprozesse dieser Periode sind durch die Industrialisierungspolitik bestimmt, die die Integration als einen Weg zur Unabhängigkeit versteht. 1968 wird der Andenpakt gegründet (Chile, Peru, Ecuador, Kolumbien und Venezuela). Sein zentrales Ziel ist die Verteidigung gegenüber den negativen Auswirkungen des Auslandskapitals (Begrenzung der Gewinntransfers und Förderung einer eigenen technologischen Entwicklung). Die CEPAL, die lateinamerikanische Regionalorganisation der UNO, hatte diesen Pakt angeregt. Der Zentralamerikanische Gemeinsame Markt schlug eine ähnliche Richtung ein. Die Gründung der Zentralamerikanischen Bank (BCIE) sollte den Einfluß ausländischer Kredite in Zentralamerika verringern. Alle diese Integrationsbemühungen versuchen, nach außen hin gemeinsame Zollgrenzen zu schaffen und eine komplementäre Industrialisierung zwischen den Mitgliedern zu verwirklichen. Dies ist selbst das Ziel der ALALC, einer lateinamerikanischen Zollunion, dem schwächsten Organismus der Integration, der begründet wurde.

Mit der Krise der Importsubstitution werden allerdings viele dieser Bemühungen hinfällig. Einige der Gründe dieser Krise sind:

1. In den sechziger Jahren wächst die Industrie noch mit hohen Wachstumsraten, aber es handelt sich zunehmend um ein Produktivitätswachstum. In bezug auf die Beschäftigung verliert sie ihre Dynamik. Dies führt zu einer Tendenz zu sinkenden Reallöhnen.
2. Die Agrarproduktion beschäftigt immer noch den größeren Teil der Arbeitskraft. Mit zunehmender Technifizierung der Landwirtschaft werden zunehmend Arbeitskräfte in der Landwirtschaft freigesetzt. In dieser Periode aber, in der diese freigesetzte Landbevölkerung in die Städte wandert, hört

die Industrie auf, zusätzliche Arbeitskräfte zu beschäftigen. Die Stadtviertel an der Peripherie, wo sich die aus der sozialen Arbeitsteilung ausgeschlossene Bevölkerung konzentriert, sind übervoll.

3. Die neuen Importsubstitutionen beziehen sich immer mehr auf Produkte intensiver Technologie. Daher werden sie vor allem vom Auslandskapital übernommen. Es entsteht kein nationaler (unabhängiger) Kapitalismus. Das Auslandskapital führt Technologietransfers durch, aber fördert keineswegs eine unabhängige technologische Entwicklung der lateinamerikanischen Länder.

4. Das industrielle Auslandskapital beteiligt sich nur schwach an den Exportbemühungen, es orientiert sich vielmehr vor allem auf den Binnenmarkt. Je mehr es dominiert, um so weniger ist die Industrie fähig, durch Industrieexporte Devisen zu erwirtschaften. Die Exporte traditioneller Art aber können nicht mit dem industriellen Wachstum Schritt halten, so daß eine strukturelle Devisenknappheit entsteht. Das Ergebnis ist die Auslandsverschuldung, die sich – auf diesem Hintergrund – vor allem aus den Gewinntransfers des Auslandskapitals erklärt.

#### *b. Die Diktaturen der Nationalen Sicherheit und die Verwandlung der Wirtschaften Lateinamerikas in Exportwirtschaften*

Als Ergebnis dieser Krise tritt die Exportwirtschaft an die Stelle der Entwicklungswirtschaft, Der erste bedeutende Fall ist Chile nach dem Militärputsch, insbesondere von 1976 an.

Man hört in dieser Zeit auf, von „Entwicklung“ zu sprechen – in der Sprachregelung der Reaganomics existiert dieses Wort nicht mehr. Es wird durch die Rede vom Markt und seiner Öffnung ersetzt. In Lateinamerika spricht man in bezug hierauf vom Neoliberalismus, auch wenn zwischen dieser neuen Politik und den neoliberalen Denkvorstellungen keineswegs eine Identität besteht. Von 1982 an, als die Verschuldungskrise ausbrach, wird diese Exportwirtschaft in ganz Lateinamerika eingeführt und verallgemeinert. Dennoch beweist der Fall Chile, daß die Auslandsverschuldung keineswegs der einzige oder auch nur wichtigste Grund für die Veränderung war. Die Auslandsverschuldung und die daraus resultierende absolute Abhängigkeit der lateinamerikanischen Schuldnerländer war vielmehr der Hebel, der es erlaubte, diese neue Wirtschaftspolitik dem ganzen Kontinent und sogar der ganzen Dritten Welt homogen aufzuzwingen. Ein ganz ähnlicher Prozeß läuft zur Zeit in Osteuropa ab.

Man spricht auch nicht mehr von Abhängigkeit, unter dem Vorwand, die Dependenztheorie der sechziger Jahre habe sich als falsch erwiesen. In Wirklichkeit aber war die Abhängigkeit absolut geworden und hatte zu einer absoluten Unterwerfung geführt, sodaß man nicht einmal mehr Raum fand, sich weiterhin über diese Abhängigkeit zu äußern. In Wirklichkeit be-

zeugte die Dependenztheorie der sechziger Jahre, daß es noch Räume für Unabhängigkeit gab. Man hört auf, von Anhängigkeit zu sprechen, wenn diese absolut geworden ist. (s. den Fall John Biehl in Costa Rica 1988). In dem man die absolute Unterwerfung sucht und sie verinnerlicht, hat man von der Abhängigkeit kein Bewußtsein mehr. Daher unterbindet man es, davon zu sprechen.

Diese neoliberale Wirtschaft – Schuldenzahlungs- und Exportwirtschaft – löst keineswegs die Krise, in die die Entwicklungswirtschaft geraten war. Sie führt sie vielmehr zum Extrem. Mit der Beendigung der Industrialisierungspolitik wird ein großer Teil der nationalen Industrien aufgelöst. Die Schuldenzahlungen zahlen Entwicklungs„hilfen“, und sie zerstören die Entwicklung, die man mit diesen Hilfen finanziert hatte, um damit dann die Hilfen zu bezahlen. Man verzichtet daher auf eine Politik der systematischen Förderung von Industrieexporten, um wiederum die Exportanstrengungen auf Exporte traditionellen Typs (Agrarprodukte und Rohstoffe) zu konzentrieren. (Man spricht allerdings von nicht-traditionellen Exporten in den Fällen, in denen diese Art Güter exportiert werden, sofern sie vorher noch nicht exportiert wurden. In Costa Rica behandelte man sogar den Export von Kakao als nicht-traditionellen Export, obwohl doch der Kakao ein Produkt ist, das ursprünglich aus Mexiko und Zentralamerika stammt).

Ganz ebenso verzichtet man auf den Wohlfahrtsstaat und seine Reformen: Soweit man kann, privatisiert man das Erziehungs- und Gesundheitssystem, die Altersversicherung, die traditionellen landwirtschaftlichen Eigentumsysteme und die aus den vorherigen Agrarreformen hervorgegangenen Eigentumsformen. Man hört auf, ein Wirtschaftswachstum zu suchen, das fähig wäre, durch seine Zugkraft die Arbeitskraft des Landes wirtschaftlich zu integrieren. Die neoliberale Politik erklärt sich vielmehr für nicht verantwortlich für das Schicksal der Ausgeschlossenen und der Marginalisierten. Man spricht ihnen vielmehr selbst die Schuld an ihrem Scheitern zu.

Dennoch sieht der Neoliberalismus weiterhin – im Namen der Effizienz – das Wirtschaftswachstum als solches als den Schlüssel der Wirtschaft an. Es handelt sich aber jetzt um ein Wachstum, das sich von den Exporten des traditionellen Typs ableitet, während die Politik der unbeschränkten Marktöffnung de facto auf eine Industrialisierungspolitik und daher auch auf eine Förderung von Industrieexporten verzichtet. Teilweise industrialisiert man Exportprodukte traditionellen Typs, aber man verzichtet auf die Förderung von Industrien.

Damit ergibt sich ebenfalls ein neues Schema für die wirtschaftliche Integration. Diese Integration ist besser als „Freihandelszone“ beschrieben. Die Bewegungsfreiheit der Personen wird immer mehr beschränkt, während eine absolute Bewegungsfreiheit für Waren und Kapital gilt. Während in dem vorherigen Integrationsschema die Integration Räume schaffen sollte für eine autonome Industrialisierung in bezug auf die industrialisierten Län-

der der Ersten Welt (in dieser Zeit verglich man die Integration mit der Situation von Hühnern, die sich zusammenschließen, um den Fuchs nicht hereinzulassen), so schafft jetzt die Integration eine Freihandelszone für die industrialisierten Länder, die die anderen Länder jetzt im Namen der Integration überrollen können. Die Freihandelszonen sind Einflußzonen der bestehenden Wirtschaftsmächte. (Man könnte sie jetzt vergleichen mit Hühnern, die vom Fuchs organisiert werden unter dem Motto: Jeden Tag ein Hühnchen.)

Es gibt weiterhin Versuche zu einer autonomen Integration, aber sie stoßen jetzt mit der Position der USA wie auch mit den Interessen der herrschenden Klassen in diesen Ländern zusammen. Daher sind sie sehr schwach und anfällig (so der Mercomun, der zwischen Brasilien, Uruguay, Paraguay und Argentinien begründet wurde, aber auch der Versuch einer Neukonstitution des Zentralamerikanischen Gemeinsamen Marktes auf der Basis einer politischen Integration Zentralamerikas, der besonders von der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft unterstützt wird, von dem aber Costa Rica sich bisher ausschloß). Als Vergleich könnte man die Europäische Gemeinschaft als einem Raum politischer und wirtschaftlicher Integration diskutieren. Da sie die Mobilität der Menschen mit einschließt, zwingt sie zu einem bestimmten Grad von Solidarität zwischen allen Teilnehmern, damit die Unterschiede zwischen ihnen nicht allzugroß werden. Die Freihandelszonen aber machen gerade diese Mobilität der Menschen unmöglich. Indem sie die Menschen gefangen setzen, befreien sie die Waren und das Kapital.

Folgende Ergebnisse sind heute sichtbar:

1. Das Wirtschaftswachstum wird auf jene Möglichkeiten reduziert, die sich aus den Exporten traditionellen Typs ableiten.
  2. Der Freihandel macht die Entstehung von Industrien unmöglich, die auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig sein könnten.
  3. Der Ausschluß eines großen Teils der Bevölkerung von jeder Möglichkeit, jemals in das Wirtschaftssystem formal integriert werden zu können, wird einfach festgeschrieben.
  4. Der Verzicht auf einen demokratischen Konsens, der sich auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse stützen müßte.
  5. Die Notwendigkeit der Zerstörung der Volksorganisationen und die Zerstörung des Staats, wie er aus dem Reformkapitalismus entstanden war.
- Diese Ergebnisse machen sichtbar, daß die neoliberale Politik nicht eines der Probleme gelöst hat oder lösen kann, die sich aus der Krise der Entwicklungswirtschaften der sechziger Jahre und der Importsubstitution ergeben hatten. Sie hat vielmehr die Entwicklungskrise deshalb verschärft, weil sie gar nicht darauf geantwortet hat.

## **2. Von der auf Konsens beruhenden Demokratie zur Demokratie der Nationalen Sicherheit**

Bis in das 20. Jahrhundert hinein ist die liberale Demokratie autoritär (Klassenwahlrecht, Sklaverei, Rassentrennung usw.) Die liberale Massendemokratie entsteht erst im 20. Jahrhundert, und zwar nach dem Ersten Weltkrieg. Seit dem Zweiten Weltkrieg beruht sie auf dem sogenannten Wohlfahrtsstaat. Sie gründet sich auf einen demokratischen Konsens, der – zumindest tendenziell – durch die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller abgestützt wird.

Indem die neoliberale Politik mit diesem Konsens bricht, kann sie auch nicht weiterhin auf der liberalen Massendemokratie gründen. Sie wird fast überall durch totalitäre Diktaturen der Nationalen Sicherheit durchgesetzt. Später, insbesondere in den achtziger Jahren, wird die neoliberal geprägte Gesellschaft durch Regierungen demokratisiert, die weiterhin die Machtstrukturen der Nationalen Sicherheit aufrechterhalten. Es wird eine Trennung von Demokratie und Menschenrechten durchgesetzt (Die Menschenrechte werden als Eigentumsrechte definiert: über Sachen, über die eigenen Gedanken, über den eigenen Körper. Sie schließen jedwede Solidarität aus). Die Folter und das Verschwindenlassen von Menschen werden mit der Demokratie verträglich, diese trennt sich weitgehend von den klassischen Menschenrechten. Es entstehen Demokratien der Nationalen Sicherheit. Die Demokratie von Honduras ist ein extremer Fall, der dies aber gerade erläutern kann. Während der Militärdiktaturen der siebziger Jahre in Honduras wurden die grundlegenden Menschenrechte weitgehend geachtet. Mit der Demokratisierung von Honduras Anfang der achtziger Jahre begann dort die Politik der Nationalen Sicherheit und daher die systematische Verletzung der Menschenrechte, mit dem Verschwindenlassen von Personen, systematischer Folter, geheimen Friedhöfen usw. Dennoch zweifelte unsere öffentliche Meinung nicht daran, daß das Land demokratisiert worden war.

Diese neue Form von Demokratie gründet sich ideologisch auf der Negation jedweder Alternative zu den herrschenden Zuständen, daher auf der Negation jedweder Hoffnung. Es entsteht eine Gesellschaft, die darauf besteht, daß es zu ihr keine Alternative gibt. Sie stabilisiert die Gesellschaft mit Hilfe der Hoffnungslosigkeit, im Unterschied von den fünfziger und sechziger Jahren, die ihre Gesellschaften durch eine – häufig durchaus manipulierte – Hoffnung stabilisierten.

Hierfür ist der Zusammenbruch des historischen Sozialismus von entscheidender Bedeutung gewesen. Der historische Sozialismus – auch ein Typ von „Wohlfahrtsgesellschaft“ – bricht in dem gleichen Zeitraum zusammen, in dem der Reformkapitalismus in Lateinamerika (und in den USA, mit ähnlichen Tendenzen auch in Westeuropa) zusammenbricht. Die Negation

jedweder Alternative – die Hoffnungslosigkeit – überzeugt. Hierauf gründet sich die Legitimität der Demokratie der Nationalen Sicherheit.

### **3. Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und die psychologische Kriegsführung**

Dies ist der Hintergrund der Kultur der Hoffnungslosigkeit. Sie durchdringt heute unsere gesamte Kultur, nicht nur die Volkskultur. Außerdem ist sie nicht schlechthin unsere gegenwärtige Kultur. Es gibt hingegen eine systematische Tätigkeit, um aus der Kultur der Hoffnungslosigkeit die herrschende Kultur zu machen, und es gibt sehr viele Erfolge in dieser Richtung. Diese Kultur der Hoffnungslosigkeit durchdringt ebenso die herrschenden Gruppen, um ihre Kultur der Herrschaft zu definieren: Sie wird immer mehr zu einer Kultur des Heroismus des kollektiven Selbstmords. Als solche tritt sie heute immer mehr auf. Die Rückkehr der Philosophie von Nietzsche und Ernst Jünger als Klassiker, Jorge Luis Borges, Vargas Llosa, Octavio Paz als ihre gegenwärtigen Vertreter ist ein unübersehbares Symptom.

Im Volk hingegen fördert die Kultur der Hoffnungslosigkeit die Anomie, untergräbt die sozialen Beziehungen und leistet dem Verbrechen Vorschub. Das Rauschgift ist Teil dieses Phänomens.

In den fünfziger und sechziger Jahren entstanden die revolutionären und Klassenbewegungen und die Orientierung auf eine neue, andere Gesellschaft aus der Kultur der Hoffnung jener Zeit. Diese Kultur formulierte eine Hoffnung oder manipulierte sie, hatte aber in jedem Fall in ihr ihre Grundlage. Die fast allgemeine Zerstörung der Volksbewegungen und des interventionistischen Reformstaates zerstörten auch diese Kultur und leiteten ihre Überzeugungskraft insbesondere aus der Krise des Sozialismus in Osteuropa ab. Die Kultur der Hoffnungslosigkeit gründet auf der Behauptung, daß es keine Alternative gibt. Daraus folgt, daß man ein Chaos und die Anomie verwalten kann, die daher jetzt systematisch gefördert werden.

Man entdeckte, daß nicht nur die Organisierung der Hoffnung Stabilität gibt, wie dies in den fünfziger und sechziger Jahren der Fall war. Scheinbar schafft die Kultur der Hoffnungslosigkeit eine sogar noch festere Stabilität. Je größer die Hoffnungslosigkeit, um so weniger Opposition entsteht, weil man einer möglichen Opposition überhaupt keinen Sinn geben kann. Die sozialen Beziehungen zerfallen, aber mit ihnen zerfällt die Persönlichkeitsstruktur der Menschen selbst. Sie können sich noch gegenseitig zerstören, aber können keine strukturellen oder systematischen Veränderungen mehr hervorbringen. Die Kultur der Hoffnungslosigkeit läßt keine neuen Gesellschaftsprojekte mehr entstehen, denn niemand ist fähig, sie glaubhaft zu formulieren, wenn niemand an die Möglichkeit einer Alternative zu diesem Auflösungsprozeß glaubt.

Indem die Hoffnung zerstört wird, ist die sich ergebende politische Anomie stabil. Zentralamerika wurde durch Bürgerkriege und durch den Staatsterrorismus, sei dieser nun gegenwärtig oder als Drohung mit seiner Rückkehr vorhanden, stabilisiert. An die Stelle der Hoffnung tritt das „Rette sich wer kann“, das „nach uns die Sintflut“. Es handelt sich um eine Situation, in der jeder sich zu retten versucht dadurch, daß er verhindert, daß der andere sich ebenfalls retten kann.

So entstehen Demokratien, deren Regierungen in keinem Sinne noch souverän sind. Die Souveränität haben die Zentren des Staatsterrorismus, denen gegenüber die gewählten Regierungen versuchen, eine relative Autonomie zu wahren. Als 1989 in Uruguay ein Plebiszit über die Amnestie für die Militärs stattfand, sicherte die Drohung einer Rückkehr dieser Militärs an die Regierung eine Mehrheit für die Amnestie, obwohl wahrscheinlich die Mehrheit dagegen war. Wo Wahlen nicht nach Wunsch ausgehen (wie bei den letzten Präsidentschaftswahlen in Mexiko und in der Dominikanischen Republik), organisiert man den Wahlbetrug und kann dabei mit der Unterstützung aller westlichen Demokratien rechnen. Dieser Wahlbetrug stabilisiert, weil man weiß, daß es dazu keine Alternative gibt. Bei den folgenden Wahlen wird die Mehrheit so wählen, wie man es von ihr verlangt.

Die Regierungen übernehmen keine Verantwortung für die Aktivitäten ihrer eigenen Repressionsorgane. Diese sind den Regierungen gegenüber souverän. Als der Militärapparat in El Salvador im Jahre 1989 eine ganze Jesuitengemeinschaft ermordete, fühlte sich die Regierung nicht verantwortlich, und niemand machte sie verantwortlich. Dies geschah immerhin in einer westlichen Demokratie.

Innerhalb dieser durch die Förderung der Anomie erzeugten Stabilität verwandeln sich die Volksrebellionen in irrationale Bewegungen, die letztlich keinen Sinn haben. Die Rebellion vom Februar 1989 in Caracas war eine solche Bewegung ohne Sinn, die durch ein Massaker von Tausenden von Personen durch die Militärs beendet wurde. Tausende von Toten haben niemanden bewegt und waren schließlich kaum eine Nachricht wert. Ganz das Gleiche wiederholte sich anlässlich der US-Militärintervention in Panama.

Wenn die Völker durch Hoffnungslosigkeit geprägt sind, übergeben sie sich als Opfer oder explodieren in einem Ausbruch von Rebellion, deren Unterdrückung überhaupt keine Spuren hinterläßt. Aber ob sie das eine oder andere tun, das Fehlen der Hoffnung führt immer in die Nähe von selbstmörderischen Aktionen, die die andere Seite des Heroismus des kollektiven Selbstmords von seiten der herrschenden Klassen ist. Die Demokratien entwickeln daher keine demokratische Kultur, sondern eine Kultur der Präpotenz. Wahlen kann man nicht verlieren, wenn die Macht – die einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt – nicht zur Wahl steht. Die Regierungen verwalten despotische Gewalten, seien diese intern oder extern, die sie nicht kontrollieren können, von denen sie vielmehr kontrolliert werden.

Heute ist es diese Kultur der Hoffnungslosigkeit, der gegenüber sich als ihrem Hintergrund alle Volkskultur sich entwickeln muß. Daher sind heute die Volksbewegungen in Lateinamerika durch Organisationen geprägt, die nicht die geringste Verhandlungsmacht haben. Die klassischen Volksorganisationen wie Gewerkschaften, Genossenschaften, Nachbarschaftsorganisationen, politische Parteien usw. haben eine zweitrangige Rolle und fast keine Stimme. Es gibt fast keinen Streik, dessen Unterdrückung nicht zu Toten führt. An Stelle dieser Organisationen erscheinen an erster Stelle Organisationen zur Verteidigung der Menschenrechte, kirchliche Gruppen oder symbolische Aktionen wie die der Mütter vom Placa de Mayo in Buenos Aires. Es handelt sich um defensive Versuche, den Staatsterrorismus zu begrenzen, der, auch wo er nicht offen ausgeübt wird, die erste politische Macht in Lateinamerika bleibt.

Wo die Volkskultur sich nicht einfach der Kultur der Hoffnungslosigkeit übergibt, ist sie heute eine Kultur von Opfern, die Widerstand leisten, die es ablehnen, die Schuldigen zu sein. Sie ist eine Kultur des Überlebens der Menschenwürde, nicht der Macht. Dies ist die letzte Grenze, die man verteidigt, um nicht aus der Hoffnungslosigkeit in die Verzweiflung zu fallen.



## Fünftes Kapitel

# Die Ausschlußlogik des kapitalistischen Weltmarktes und das Projekt der Befreiung

Die Analyse der lateinamerikanischen Entwicklungsideologie, wie wir sie im vorherigen Kapitel versucht haben, machte eine zweifache Krise deutlich: Die Politik der Importsubstitution hat nicht zu einer Eingliederung der Industrie in den Weltmarkt geführt, und folglich wurde auch das Ziel verfehlt, die gesamte Bevölkerung in die gesellschaftliche Arbeitsteilung miteinzubeziehen. Ergebnis war einerseits die Krise der Zahlungsbilanz und andererseits die Bildung einer ausgeschlossenen, »überflüssigen« Bevölkerung. In dieser Situation entstand die Kultur der Hoffnungslosigkeit. Dieses Kapitel wird sich auf den daraus entstandenen Typ von Gesellschaft, die Ideologie des technischen Fortschritts und den Neoliberalismus als Theorie dieser Gesellschaft konzentrieren.

### 1. Der technische Fortschritt, seine Verallgemeinerung und die Integration der Bevölkerung in die menschliche Gesellschaft

Das dem *desarrollismo* zugrundeliegende Entwicklungsverständnis war ein harmonisches. Man ging von der Möglichkeit einer raschen wirtschaftlichen Entwicklung aus, die schließlich die ganze Bevölkerung miteinbeziehen würde. Eine entsprechende Sozialpolitik würde die ökonomische Entwicklung in eine soziale münden lassen, was die Basis für einen demokratischen Konsens schaffen würde, der die liberale Demokratie der aufsteigenden Massen stützen würde.

Die Industrialisierungspolitik schlug jedoch fehl, und die wirtschaftliche Integration der Bevölkerung mißlang. Es entstand ein immer größer werdender ausgeschlossener Bevölkerungsteil, den man nicht integrieren konnte. Deshalb zerbrach der demokratische Konsens. Die liberale Massendemokratie erwies sich nicht in der Weise als möglich, wie man glaubte, daß sie in Europa existiere.

Es kamen sozialistisch orientierte Regierungen an die Macht, die mittels eines nichtkapitalistischen Entwicklungspfades jene Industrialisierung schaffen wollten, als deren Konsequenz die wirtschaftliche Integration der gesamten Bevölkerung erreicht werden sollte. Das erste Beispiel dafür ist Kuba, dann folgte Chile mit der Unidad Popular und später das sandinisti-

sche Nicaragua. Aber bereits in Kuba stellt man eine Veränderung fest. Dieses Land folgte nicht so blind dem Modell der Maximierung des wirtschaftlichen Wachstums wie die Sowjetunion, es suchte vielmehr nach einer ökonomischen Strategie, die sich viel mehr an der Bedürfnisbefriedigung der großen Bevölkerungsmehrheit orientierte. Man benutzte die sozialistischen Produktionsverhältnisse, um dieses Ziel zu erreichen. Bei allen Mängeln, die diese kubanische Strategie aufwies, ist sie ohne Zweifel etwas, das für die Zukunft Lateinamerikas eine unverhofft frühe Bedeutung haben kann. Kuba ist das einzige Land, das trotz der Blockadepolitik der USA und trotz des Wegfalls der Wirtschaftsbeziehungen zur Sowjetunion wenigstens ein Minimum an Bedürfnisbefriedigung für die Bevölkerung aufrechterhalten konnte. Es gibt wahrscheinlich kein anderes lateinamerikanisches Land, das eine solche Situation durchstehen könnte. Chile und Nicaragua konnten keine Entwicklungsstrategie ausarbeiten, denn die Gewalt des Imperiums und die herrschenden Klassen im Inneren des Landes brachten diese Regierungen zu Fall.

Der wilde Kapitalismus, der mit der neoliberalen Strategie seit Beginn der siebziger Jahre zurückkehrt, löst keines der beiden kritischen Probleme, die die Krise des lateinamerikanischen *desarrollismo* hervorgebracht haben. Sie schafft keine Industrie, die im globalen Wettbewerb bestehen könnte, noch löst sie das Problem der ausgeschlossenen Bevölkerung. Sie verzichtet einerseits auf Industrialisierung und bringt andererseits die Bevölkerung durch Staatsterrorismus zum Schweigen. Sie spricht ständig von Effizienz und verabschiedet sich dabei von dieser; Lateinamerika wird wieder auf die Rolle des Exporteurs von Rohstoffen und Nahrungsmitteln reduziert. Anstatt die Unterentwicklung zu überwinden, träumt man von einer unterentwickelten Effizienz.

### *1.1 Die Krise des »desarrollismo«*

Dennoch scheint diese Entwicklungskrise in Lateinamerika seit Ende der siebziger Jahre viel mehr zu sein als die Krise einer bestimmten Entwicklungspolitik. Jeder Entwicklungspolitik liegt ein Begriff von Entwicklung zugrunde.

Unter Entwicklung verstand und versteht man heute noch einen ökonomischen Wachstumsprozeß, der in der Lage ist, die gesamte Gesellschaft zu erfassen, so daß die gesamte Arbeitskraft in die moderne gesellschaftliche Arbeitsteilung integriert ist. Man geht davon aus, daß diese wirtschaftliche Dynamik die Basis für eine ebenso allgemeine soziale und politische Entwicklung bilden kann, die die Gesellschaft zu einem sozialen Ganzen formt, das, getragen von technischem Fortschritt und Wachstum, eine große integrierte Gemeinschaft entstehen läßt, in der jeder Mensch seinen Platz auf dem Weg in die Zukunft finden kann. Folglich werden technischer Fortschritt, unbe-

grenztes Wirtschaftswachstum und ökonomische, soziale und politische Integration der gesamten Bevölkerung als eine dynamische und harmonische Einheit betrachtet. Länder, die offensichtlich dieses Ziel erreicht haben, nennt man entwickelt, und jene, in denen diese Entwicklung gescheitert ist, unterentwickelt.

Dieser Begriff von Entwicklung ist eine zentrale Kategorie, mittels derer man die moderne Welt spätestens seit dem 18. Jh. interpretiert hat. Er liegt auch dem Denken von Karl Marx und später dem sowjetischen Sozialismus zugrunde. Es handelt sich um eine optimistische Weltsicht, derzufolge der technische Fortschritt automatisch in Richtung einer Humanisierung des menschlichen Lebens wirkt. Die Menschheit muß diese Dynamik also nur entfesseln und sich ihr unterwerfen. Technik heilt.<sup>1</sup>

Die Polarisierung der Welt in Kapitalismus und Sozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg hielt an diesem Entwicklungsbegriff fest. Das einzige, worum gestritten wurde, war, welche der beiden Gesellschaftstypen in der Lage sei, diesen Typ von Entwicklung auf der ganzen Welt durchzusetzen. Deshalb lautete das Motto der Sowjetunion: »Die USA einholen und überholen«. Das setzte die Überzeugung voraus, daß der Sozialismus fähig sei, die Produktivkräfte schneller zu entfalten als jede Art von Kapitalismus, indem er diese Dynamik ohne Grenzen entfesselte.

Als in den siebziger Jahren die Krise des lateinamerikanischen *desarrollismo* ausbrach, folgte die Diskussion um die Entwicklungspolitik weiterhin diesen Vorbildern. Angesichts der Unfähigkeit des lateinamerikanischen Kapitalismus, eine Entwicklung zu erreichen, entstand die Alternative eines »nichtkapitalistischen« Entwicklungspfades. Der Begriff der Entwicklung wurde nicht in Frage gestellt; diskutiert wurde lediglich über die geeignetsten und effizientesten Wege ihrer Verwirklichung.

Die Marxsche Kapitalismuskritik berührt die Grenze dieses Entwicklungsbegriffes, bleibt ihm aber letztlich doch verhaftet. Marx kritisiert die Fähigkeit des Kapitalismus zur Entwicklung und geht dabei davon aus, daß dieser zu einer solchen Entfaltung der Produktivkräfte führt, daß er schließlich die Quellen der produzierten Reichtümer selbst zerstört.

<sup>1</sup> Schon sehr früh hat John Locke diesem Mythos der Technik Ausdruck verliehen: »Ich gebe bereitwillig zu, daß die Betrachtung seiner Werke uns veranlaßt, den Schöpfer zu bewundern, zu verehren und zu preisen. Ja, ich erkenne ebenfalls an, daß sie, wenn sie in die richtigen Bahnen gelenkt wird, für die Menschheit segensreicher werden kann als die Zeugnisse einer vorbildlichen Wohltätigkeit, die von den Stiftern von Krankenhäusern und Armenanstalten mit so gewaltigen Kosten errichtet worden sind. Wer als erster die Buchdruckerkunst erfand, wer den Gebrauch des Kompasses entdeckte, oder wer auf die Wirkung oder den richtigen Gebrauch des *Chinins* hinwies, hat für die Ausbreitung des Wissens, für die Beschaffung und Vermehrung nutzbringender Güter mehr getan und mehr Menschen vor dem Tode bewahrt als die Erbauer von Studienanstalten, Arbeitshäusern und Hospitälern.« J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 2 (Viertes Buch, Kap. XIII), Hamburg o.J., 333.

»Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«<sup>2</sup>

Deshalb suchte er nach einer Gesellschaftsform, die zur selben technischen Entwicklung führt, aber die Zerstörung dabei vermeidet.

Dennoch machte sich ausgehend von der Krise des lateinamerikanischen *desarrollismo* eine viel umfassendere Krise bemerkbar, als es in den sozialistischen Ländern und in den entwickelten kapitalistischen Ländern zunächst schien. Es handelt sich um die Krise des mit dem technischen Fortschritt verbundenen Optimismus.

Die sozialistischen Länder hatten ausgehend von einem Stadium der Unterentwicklung eine Entwicklungspolitik ins Werk gesetzt, die die wirtschaftliche Integration der gesamten Bevölkerung mittels zentraler Planung erreichen wollte. In der Sowjetunion führte diese Integration über Vollbeschäftigung dazu, daß man mehr Arbeitskraft einsetzte, als, gemessen an einem kapitalistischen Kriterium, nötig gewesen wäre. Das Ergebnis war eher die Lähmung des wirtschaftlichen Wachstums und die Unfähigkeit, mit der technologischen Revolution Schritt zu halten, die sich im Westen vollzog. Dies zeigt, daß der Druck, große Teile der Bevölkerung auszuschließen, auch hier spürbar wurde. Da man diesen Ausschluß nicht akzeptierte, erstickte man die wirtschaftliche Dynamik. Zwei Arbeiter an einem Arbeitsplatz für einen Arbeiter produzieren nicht mehr, sondern weniger als einer. Der eine behindert den anderen. In dem Maße, als das Versprechen einer wirtschaftlichen Dynamik, die stärker als die des Kapitalismus ist, zur Legitimationsgrundlage des Sozialismus wurde, kam es zur Legitimationskrise. Die Bevölkerung, deren Ausschluß gerade durch den Sozialismus vermieden worden war, erhob sich nun gegen ihn. In Ostdeutschland feierten die Arbeiter ein Jahr nach dem Fall der Mauer die Arbeitslosigkeit als etwas Willkommenes, das eine neue, verheißungsvolle Zukunft anzeige. Später, als auf die Arbeitslosigkeit Tendenzen zur Unterentwicklung folgten – die heute in allen ehemals sozialistischen Ländern festzustellen sind, wo eine unterentwickelte »Vierte Welt« entsteht –, stellte sich eine große Frustration ein, in der man nicht einmal in der Lage ist, irgendeinen Gedanken an eine neue Zukunft zu fassen.

Der Optimismus des technischen Fortschritts blieb dennoch erhalten. Nun sieht man im Markt den geeignetsten Weg zu einer Gesellschaft, in der das wirtschaftliche Wachstum aufgrund seiner eigenen Dynamik zur Integration aller führt. Diese Vorstellung von einem »effizienten« Kapitalismus wurde vor allem durch den westeuropäischen, und, in geringerem Maße, durch den US-amerikanischen und den japanischen Kapitalismus vermittelt. Es

<sup>2</sup> MEW 23, 530.

handelt sich um Gesellschaften mit großen Kapazitäten wirtschaftlichen Wachstums und technischen Fortschritts, in denen über mehrere Jahrzehnte das Wirtschaftswachstum zu einer Integration eines Großteils der Bevölkerung führte. Sie schienen Beispiele dafür zu sein, was der Kapitalismus kann. Sie übten eine magische Anziehungskraft auf die sozialistischen Länder Osteuropas aus, der sich die Bevölkerung nicht entziehen konnte. Die Gesellschaften dieser Länder haben den Sozialismus gestürzt, um zu dieser Welt Zugang zu finden, und nun sehen sie, daß sich ihnen diese Welt entzieht.

Wie tief die Krise der Entwicklung ist, zeigte sich aber, als sie die kapitalistischen Länder selbst erfaßte. Selbst die Gesellschaften mit hohem Wirtschaftswachstum und großem technischen Fortschritt waren nicht in der Lage, eine ökonomische Dynamik zu entfesseln, die die ganze Bevölkerung integrieren konnte. Seit den siebziger Jahren steigt die Arbeitslosigkeit in diesen Ländern; das geht so weit, daß selbst dort ausgeschlossene und marginalisierte Bevölkerungsgruppen entstehen. Die Arbeitslosigkeit ist nun chronisch, strukturell und nicht mehr konjunkturell wie im 19. Jahrhundert. Das hat zum Ergebnis, daß sowohl eine keynesianische Wirtschaftspolitik als auch eine sozialdemokratische Strategie an Wirkung verlieren. Die großen Erfolge dieser Politik in Westeuropa waren in den fünfziger und sechziger Jahren zu verzeichnen. Die sozialdemokratische Strategie hatte ein hohes Wirtschaftswachstum zur Grundlage, das die gesamte Bevölkerung erfassen und wirtschaftlich zu integrieren imstande sein sollte. Auf dieser Grundlage konnte sie ihre soziale Integrationspolitik betreiben, die unter der Bevölkerung einen Konsens für die liberale Massendemokratie herstellte und ihr Legitimation verschaffte. Diese ökonomische Basis bröckelte ab, als der Effekt des Ausschlusses aus dem Markt die Länder des kapitalistischen Zentrums erreichte. Das System der Sozialversicherung war auf eine Gesellschaft zugeschnitten, in der Arbeitslosigkeit eine Randerscheinung ist. Wenn diese Arbeitslosigkeit steigt, ohne jede Aussicht, daß sich dies in einem überschaubaren Zeitraum wieder ändert, gerät der Kapitalismus in Konflikt mit der sozialen Sicherheit, die ihm über mehrere Jahrzehnte Legitimität verschafft hatte.

Deshalb fallen die Krise des lateinamerikanischen *desarrollismo*, der Niedergang des Sozialismus und die Krise des Reformkapitalismus nicht nur zeitlich zusammen, es gibt dafür auch gemeinsame Ursachen. Dies führt zu einer Krise der Entwicklung, die wirkungsvoll alles in Frage stellt, was man sich seit Jahrhunderten davon erhoffte: die Harmonie von menschlicher Entwicklung und Maximierung des wirtschaftlichen Wachstums auf der Basis des technischen Fortschritts. Das Ergebnis war vielmehr eine wirtschaftliche Dynamik, die große Teile der Weltbevölkerung ausschließt, ohne daß diese eine Perspektive auf eine mögliche künftige Integration hätten. Wenn auch diese ausgeschlossene Bevölkerung in den Ländern des Zentrums

nicht so zahlreich ist, so steht doch fest, daß das Phänomen des Ausschlusses in der ganzen Welt ohne Ausnahme zu beobachten ist. Das System schließt sich ab, wiewohl es nichts außerhalb seiner selbst leben läßt.

Es entsteht nun eine Welt, die durch eine ungleiche Entwicklung charakterisiert ist, der keiner entkommt. Seit den siebziger Jahren kehrt diese ungleiche Entwicklung in die Länder des Zentrums selbst zurück. Auch die vor kurzem zu den entwickelten Ländern aufgerückten Staaten erreichen keine Integration der Bevölkerung über das Wirtschaftswachstum, obwohl ihre Industrialisierung auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähig ist, wie etwa in Südkorea und Taiwan. Die Bezeichnung »Tiger« weist darauf hin, daß ihre Entwicklung eine Ausnahme darstellt. Die Zahl der industrialisierten Länder wächst aber nicht einmal mit diesen relativ erfolgreichen Staaten. Die ehemals sozialistischen Länder erleben den Zusammenbruch ihrer Industrien, und sogar klassische Industrieländer wie Großbritannien bewegen sich in Richtung Unterentwicklung. Die Entwicklung selbst als auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähige Industrialisierung ist zum Stillstand gekommen. Sie hat sich in eine große Industrieenklave mitten in einer von Ausgrenzung charakterisierten Welt verwandelt. Die ganze Welt wird beherrscht, dennoch benötigt die Herrschaft die Beherrschten nicht, sie betrachtet und behandelt sie vielmehr als überflüssig. Diese Industrieenklave ist in sich höchst dynamisch, doch sie ist nicht fähig, sich über ihre Grenzen hinaus auszuweiten.

Es handelt sich nun um eine Krise, der keine Krise des Kapitals und des Marktes entspricht. Der Handel entwickelt sich gut, die Gewinne steigen. Die Art der Krise hat sich im Vergleich zu den zyklischen Krisen des 19. Jahrhunderts verändert. Damals fiel das Wachstum der Gewinne mit dem Wachstum der Beschäftigung zusammen, und umgekehrt führte ein Rückgang der Gewinne zum Rückgang der Beschäftigung. Arbeitslosigkeit und damit verbunden Verarmung waren zyklisch. Dies ist heute anders. Arbeitslosigkeit und Armut wachsen, aber die Dynamik des Handels und die Gewinne wachsen ebenfalls. Von Standpunkt des Kapitals aus gibt es keine Krise. Die Krise betrifft vielmehr die Reproduktion des menschlichen Lebens und der Natur. Die weltweite Industrie hat sich in eine Insel oder in ein Archipell verwandelt, eine Art Enklave, die sich um so besser entwickelt, je schlechter es den anderen geht. Die Zerstörung der Natur und der Menschen geht Hand in Hand mit hohen Gewinnen. Heute ist es deutlicher denn je, daß die Zukunft der Menschheit in dem Maß zerstört wird, wie die Gewinne steigen. Die Natur und die Entwicklung der Dritten Welt zu zerstören schafft mehr Gewinne, als sie zu bewahren. Die Gewinnraten und das Überleben der Menschheit geraten immer deutlicher in einen Widerspruch zueinander. Der Weg der Gewinnmaximierung erweist sich als ein Weg auf den Tod der Menschheit zu.

## 1.2 Die Grenzen des Wachstums

Zur gleichen Zeit macht sich eine Krise bemerkbar, die vor einigen Jahrzehnten nur wenige vorausgesehen haben: die Umweltkrise, die nun das Überleben der gesamten Menschheit in Frage stellt. Die Technik in Verbindung mit dem Markt zerstört die Natur als Lebensgrundlage der Menschheit.

Unabhängig vom Problem der ungleichen Entwicklung werden Grenzen des Wachstums sichtbar. Während man in den sechziger Jahren in den Ländern der Dritten Welt davon sprach, daß man, um die Entwicklung zu gewährleisten, Maßnahmen jenseits des Kapitalismus finden müsse, tauchen nun besorgniserregende Analysen der Umweltkrise auf. Im Jahr 1972 wurden die »Grenzen des Wachstums« vom Club of Rome veröffentlicht. In den siebziger Jahren veranlaßte Präsident Carter in den USA eine Untersuchung über den Zustand der Umwelt weltweit. Das Ergebnis war der Bericht »Global 2000«, der die Besorgnis des Club of Rome bestätigte. Es stellte sich aber heraus, daß mögliche Maßnahmen, um der Zerstörung Einhalt zu gebieten, tiefgreifende Konsequenzen für das Wirtschaftssystem hätten.

In viel stärkerem Maß als die Grenzen der Entwicklungspolitik und deren Unfähigkeit, eine tendenziell gleiche Entwicklung der verschiedenen Regionen der Erde zu gewährleisten, macht die Umweltkrise die innere Grenze einer jeden Art von Entwicklung durch unbegrenztes wirtschaftliches Wachstum deutlich, unabhängig davon, ob es sich nun um eine gleiche oder ungleiche Entwicklung handelt. Der Begriff einer grenzenlosen Entwicklung setzt eine unendliche und unbegrenzte Natur voraus. Man entdeckt aber aufs neue, daß die Erde rund ist, und runder als je zuvor. Dem Konzept des grenzenlosen wirtschaftlichen Wachstums liegt ein vorkopernikanisches Weltbild zugrunde, die Vorstellung von einer Erde mit unendlicher Ausdehnung, auf der man, nachdem man einen Teil zerstört hat, zum nächsten Ort weiterzieht, um auch diesen zu zerstören, und das ohne Ende.

Doch die Erde ist rund, und deshalb wird sie durch dieses fragmentarische Handeln zerstört. Jede Einführung einer neuen Technik wird auf der Basis eines fragmentarischen Ausschnittes der Natur und eines Segmentes der gesellschaftlichen Arbeitsteilung kalkuliert. Vom Standpunkt des Unternehmens aus, das auf dem Markt agiert, interessieren die Auswirkungen, die eine bestimmte Technik auf das Ganze der Natur und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung haben, nicht. Mehr noch: Dem Unternehmen ist es unmöglich, diese indirekten Folgen seines Handelns zu berücksichtigen. Der Wettbewerb würde es hinwegfegen.

Dieses fragmentarische Handeln ist notwendigerweise mit der Orientierung an Marktkriterien verknüpft, auch wenn es nicht allein Produkt dieser Kriterien ist. Jedes menschliche Handeln, marktwirtschaftlich oder nicht, besitzt diese Neigung. Aber ein marktwirtschaftliches System macht dieses

fragmentarische Verhalten zur zwingenden Notwendigkeit. Der Markt übt einen Zwang in diese Richtung aus. Der Wettbewerb zwingt dieses Handeln auf, denn auf der einen Seite verheißt es größere Gewinne als eine andere Art zu handeln, auf der anderen Seite droht dem Unternehmen, das sich nicht am Gewinn orientiert, der Ausschluß aus dem Markt.

Sowohl die gesellschaftliche Arbeitsteilung als auch die Natur bilden interdependente Ganzheiten.

Durch das fragmentarische Handeln kommt es zu Graden der Zerstörung, die das Überleben des Ganzen als notwendiger Umwelt für das menschliche Leben bedroht. Die Vernichtung der Wälder, das Ozonloch, die Vergiftung des Trinkwassers machen diese Tendenz deutlich. Kein Knappheitskriterium des Marktes signalisiert, daß man hier auf eine Grenze des Möglichen stößt. Einzig der Zusammenbruch selbst könnte es zeigen, aber das würde bedeuten, daß man einen »point of no return« erreicht hätte. Solange es nicht zum Zusammenbruch kommt, bleibt das fragmentarische Handeln weiterhin – vom Standpunkt des Marktes aus betrachtet – das rentabelste von allen möglichen Alternativen. Der Markt floriert noch vor dem Zusammenbruch, selbst wenn die Lebensbedingungen schon zerstört sind. Das Grün des Dollars überdeckt das Grün der Natur, solange, bis der Tod der Natur es erbleichen läßt.

Die stattfindenden Zerstörungen beschleunigen den Prozeß der Zerstörung selbst. Beim Versuch, die schlimmen Folgen zu überwinden, sucht das fragmentarische Handeln fieberhaft nach Ersatz für die beschädigte Natur, dabei wird es blind für die Probleme und verschärft diese noch. Deshalb nimmt das Tempo der Zerstörung schneller zu als die Produktion der Reichtümer. Das Gesetz der tendenziellen Selbstzerstörung, von dem Marx gesprochen hat, erweist sich als Produkt des Marktautomatismus selbst.

Der Marktautomatismus und die fragmentarische Anwendung der Technik gehören untrennbar zusammen – eine Verbindung, die sich für das interdependente Ganze als zerstörerisch erweist. Diese Zerstörung ist notwendigerweise akkumulativ und birgt die Gefahr in sich, an einen »point of no return« zu führen. Obwohl man nicht genau weiß, wann dieser Punkt erreicht ist, weiß man, daß es ihn geben muß. Der Markt erweist sich in der Tat als selbstzerstörerischer Mechanismus, als ein Monster wie im Film »Yellow Submarine«, das sich selbst verschlingt.

### *1.3 Der neoliberale Utopismus*

Wir sind nicht nur mit einer Krise des Kapitalismus konfrontiert, sondern mit einer fundamentalen Krise der Moderne. Es geht dabei um das Konzept der Harmonie zwischen technischem und humanem Fortschritt, die institutionell, durch den Markt oder die zentrale Planung, vermittelt ist. Die Krise des Kapitalismus ist zur Krise der westlichen Zivilisation selbst geworden.



Der sowjetische Sozialismus war ein Versuch, die Krise des Kapitalismus auf dem Boden der westlichen Zivilisation zu lösen. Tatsächlich ist er zu einem starken Hebel für die Ausbreitung der westlichen Zivilisation auf der ganzen Welt geworden. Der sowjetische Sozialismus war die westliche Zivilisation in Ländern, wo der Kapitalismus nicht in der Lage gewesen war, die industrielle Modernisierung voranzubringen. Der Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus macht deutlich, daß es nicht nur um eine Krise des Kapitalismus, sondern um die der westlichen Zivilisation geht. Dieser Sozialismus hatte sich in die Tradition der westlichen Zivilisation eingereiht und konnte so nicht wahrnehmen, worin die Krise des Kapitalismus im Grunde bestand. Deshalb konnte er nicht die Alternative zum Kapitalismus sein, die er zu sein vorgab, und er reproduzierte innerhalb seiner selbst genau jene Krise des Kapitalismus, deren Lösung er sein wollte.

Der Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus zeigt, daß er nicht die notwendige Antwort auf den Kapitalismus war. Der Sieg des Kapitalismus wiederum zeigt, daß dessen Krise die Krise der westlichen Zivilisation ist. Es ist ein Pyrrhussieg, ein scheinbarer Sieg, bei dem sich der Sieger als der Geschlagene erweist. Die Krise des Kapitalismus zu überwinden stellt uns vor die Notwendigkeit, über die westliche Zivilisation und ihre Modernität selbst hinauszugehen.

Dies zeigt auch die Grenze der Marxschen Kapitalismuskritik. Diese Kritik ist fast völlig zutreffend, doch gleichzeitig enthält sie einen Irrtum, der sie gerade als ganze charakterisiert. Es geht um die Überzeugung von Marx, daß die westliche Zivilisation in der Lage wäre, den Kapitalismus zu überwinden, um sich ungebrochen in der neuen sozialistischen Gesellschaft erfüllen zu können. Sobald es sich herausstellt, daß es in Wahrheit um eine Krise der Zivilisation und nicht nur der Produktionsverhältnisse geht, kehrt die Marxsche Kapitalismuskritik in ihrer ganzen ursprünglichen Kraft zurück. Sie verwandelt sich aber nun in eine Kritik der westlichen Zivilisation selbst. Sie verliert ihre Gültigkeit nicht, sondern gewinnt sie vielmehr aufs neue. Doch die aus ihr entspringende Alternative muß eine Alternative zu dieser Zivilisation sein. Es geht um eine Alternative zu der Zivilisation, die sich über tausende von Jahren entwickelt hat und erbarmungslos der ganzen Welt aufgezwungen wurde. Heute erweist sie sich als hohl; sie bedroht die Existenz der Menschheit selbst. Sie erweist sich als die Bestie, die es zu bändigen gilt.

Heute ist das Bewußtsein davon stark entwickelt, daß wir vor einem solchen Bruch stehen.<sup>3</sup> Auch die vielen postmodernen Philosophien belegen diese Tatsache, wenn sie auch eher zur Hoffnungslosigkeit hin tendieren, was sie zu einer Art von Mystik des kollektiven Selbstmordes der Mensch-

<sup>3</sup> Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1984.

heit führt. In der Tat: Wenn man eine mögliche Alternative zur westlichen Zivilisation mit ihrer Utopie der Harmonie zwischen technischem und menschlichem Fortschritt leugnet, dann bleibt nur noch der kollektive Selbstmord.

Die bürgerliche Gesellschaft verschließt sich dieser Alternative. Sie feierte den Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus als ihren endgültigen Sieg, sogar als das Ende der Geschichte. Dennoch steht heute die Legitimität dieser bürgerlichen Gesellschaft selbst auf dem Spiel. Wenn sie sich der Diskussion um Alternativen verweigert, leugnet sie ihre eigene Fähigkeit, ihre Zukunft und die Zukunft der ganzen Menschheit zu denken. Sie muß aufhören, die Wirklichkeit zu analysieren, und flüchtet sich statt dessen in die blinde Behauptung reiner Prinzipien.

Nur so kann man erklären, warum sich die bürgerliche Gesellschaft in dem Maß, als sich die Krise zuspitzte und die Alternative sichtbar wurde, über eine Wirtschaftstheorie wie den Neoliberalismus definierte. Um weitermachen zu können, muß die bürgerliche Gesellschaft die Realität verleugnen. Die großen aktuellen weltweiten Probleme – der Ausschluß der Mehrheit der Bevölkerung weltweit und die Zerstörung der Natur, beides aufgrund einer blinden Maximierung des Wirtschaftswachstums – müssen aus dem theoretischen Denken verbannt werden, damit das System nicht in Frage gestellt wird. Was auf Erden vertrieben wird, das wird auch aus dem Himmel dieser Theorie vertrieben.

Die neoliberale Wirtschaftstheorie spricht folglich nicht mehr von der Realität. Sie spricht einzig und allein von der Institution des Marktes, ohne diesen auch nur im geringsten auf die konkrete Wirklichkeit zu beziehen, in der sich die Märkte entfalten. Der neoliberalen Theorie zufolge haben die Menschen keine Bedürfnisse, sondern nur Vorlieben für den Konsum, psychologische Neigungen, die ihre Bedürfnisse erzeugen. Sie entfalten sich in der Natur, die bloß ein Kalkulationsobjekt ist. Auch die Natur entspricht keinem Bedürfnis, sondern bloß psychologischen Neigungen. Damit verflüchtigt sich die Wirklichkeit; das menschliche Subjekt ist innerhalb der neoliberalen Theorie vollkommen solipsistisch. Letztlich ist es eine wandelnde Brieftasche, die als Kompaß einen Computer benutzt, der den maximalen Gewinn errechnet. Die sich drehende Welt ist ein Kalkulationsobjekt, demgegenüber der Mensch Neigungen empfindet, ohne der Welt wirklich zu bedürfen.

Dieses Brieftaschen-Subjekt mit dem Computergehirn bildet sich ein, daß es weiter existieren würde, auch wenn diese Welt nicht mehr existiert. Es ist ein Engel, der sich vom Glanz dieser Welt hat verführen lassen und sich seufzend danach sehnt, zu seinem reinen Sein zurückzukehren. Es ist ein homo oeconomicus.

Es handelt sich ganz offensichtlich um die säkularisierte Version der mittelalterlichen Seele. Die wesentlichen Merkmale sind gleichgeblieben. Die

ewige Seele mit ihren Neigungen zur sinnlichen Welt, die das ewige Heil bedroht, wurde zu einer rechnenden Brieftasche, bedroht von einer Wirklichkeit, die Respekt vor ihren Bedürfnissen verlangen könnte. Die mittelalterliche Seele floh aus dieser Welt, indem sie sie *sub specie aeternitatis* betrachtete. Das Brieftaschen-Subjekt flieht aus dieser Welt, indem es sie *sub specie competenciae perfectae* betrachtet. Der vollkommene Wettbewerb ist sein Himmel reiner Seelen, immun gegen die Bedrohung durch die Bedürfnisse und frei, seine Wahl nach seinen psychologischen Neigungen zu treffen.<sup>4</sup>

Aus dieser neoliberalen Weltsicht folgt das Konzept der Effizienz. Auch dieses ist bar jedes Zusammenhanges mit der Wirklichkeit. Diesem Konzept zufolge ist eine Handlung effizient, wenn der verbleibende Gewinn maximal ist. Das ist tautologisch. Der Markt ist effizient, wenn er frei ist. Die Effizienz des Marktes bemißt sich am Markt. Die Auswirkungen auf die Realität werden nicht in Betracht gezogen. Das Handeln des Menschen ist also effizient, wenn der Markt total ist. Die zerstörerischen Auswirkungen des totalen Marktes auf Menschen und Natur werden vom Urteil ausgeschlossen. Die theoretische Erwägung dieser Effekte wird im Namen einer Methodologie ausgeklammert, die jede Berufung auf Bedürfnisse (des Menschen oder der Natur) als »Werturteil« abtut, was in der Wissenschaft nichts zu suchen hat. Die daraus folgende Fragmentierung der Effizienz wird zu einer formalen Maßeinheit für den Weg der Menschheit in die Katastrophe, und jeder Schritt nach vorn wird als Schritt auf die Effizienz zu gefeiert. Alle sägen den Ast ab, auf dem sie sitzen. Der effizienteste wird zuerst hinunterfallen, und alle werden seine Effizienz preisen.

Daraus entsteht die verhängnisvollste Utopie des 20. Jahrhunderts, das so reich an zerstörerischen Bewegungen im Namen irgendeiner Utopie war. Sie beruht auf einer schlechten Dialektik; mittels der Magie des Marktes zeitigt sie ein Ergebnis, das allen wirklich vollzogenen Handlungen widerspricht. Ausgangspunkt ist die zentrale Magie, derzufolge jedes fragmentarische Handeln auf dem Markt automatisch Harmonie in der Wirklichkeit erzeugt. Eine unsichtbare Hand – eine Vorsehung des Marktes – sorgt dafür, daß das fragmentarische Kalkül der Gewinnmaximierung in die Harmonie der Förderung des Gemeinwohls mündet. Je mehr sich das Handeln auf dem

<sup>4</sup> Dennoch bleibt diese Ordnung in dieser Welt unvollkommen. Die Bedürfnisse bedrohen die Freiheit. So sagt einer, der dem Neoliberalismus sehr nahesteht: »Er muß dabei auch denjenigen ihrer Bedürfnisse Rechnung tragen, die unter Umständen nur auf Kosten ihrer Freiheit berücksichtigt werden könnten, also unter Einschränkung ihres Spielraums 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.« H. Albert, Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, 157f.

Markt auf fragmentarische Weise am Eigeninteresse orientiert, um so sicherer ist es, daß seine nicht beabsichtigten Effekte das Interesse aller fördern. Der Markt ist eine *societas perfecta*, der seine Vollkommenheit durch seine Totalisierung erreicht. Diese These stammt von Adam Smith und hat das bürgerliche Denken bis heute begleitet. Doch das neoliberale Denken hat ihm eine extreme, bis dahin nie gekannte Bedeutung eingeräumt. Im Wissen darum, daß die neoliberale Theorie von der Wirklichkeit abstrahiert, um einfache abstrakte Prinzipien zu deduzieren und dogmatisch anzuwenden, behauptet man mittels dieser »schlechten Dialektik« das Gegenteil: Die Wirklichkeit wird dann am besten respektiert, wenn man sie überhaupt nicht in Betracht zieht. Der Himmel des vollkommenen Wettbewerbs verunmöglicht nun jeden konkreten Schritt zur Verteidigung der Wirklichkeit, die nur dann respektiert werden kann, wenn man die zerstörerischen Tendenzen des Marktes zügelt und relativiert. Der Himmel des vollkommenen Wettbewerbs macht die Hölle, die in seinem Namen entsteht, unsichtbar.

Diese Utopie des vollkommenen Wettbewerbs wird zu einem leeren Versprechen einer Zukunft, in deren Namen jeder Schritt des Systems, der Zerstörung bewirkt, als ein notwendiger Schritt in Richtung auf eine bessere Zukunft gefeiert wird. Es gibt keine Unmenschlichkeit, die man unter dem Schutzschild dieser Utopie nicht begehen könnte.

Alle Schritte in Richtung Globalisierung des Marktes und Demontage eines jeden Korrektivs seiner Unvollkommenheiten werden als Schritte auf eine glänzende Zukunft hin dargestellt. So entsteht eine Utopie, die nicht zum konkreten Handeln auf ihre Verwirklichung hin inspiriert. Sie rechtfertigt vielmehr die Unterdrückung eines jeden konkreten Schrittes auf sie hin. Darin besteht die »schlechte Dialektik«: Es wird eine Zukunft verheißen, die angeblich durch die Zerstörung aller möglichen Brücken auf dem Weg in diese Zukunft verwirklicht wird.

Diese Utopisierung taucht auf verschiedenen Ebenen auf. Die neoliberale Argumentation geht immer vom Blickwinkel des vollkommenen Wettbewerbs (*sub specie competenciae perfectae*) aus und operiert mit einer einfachen Deduktion von Prinzipien. Wenn sie von Arbeitslosigkeit spricht, geht sie von diesem vollkommenen Wettbewerb aus. Wenn es einen vollkommenen Wettbewerb gäbe, gäbe es Vollbeschäftigung. Folglich sucht man nach den Fesseln, die dem Markt angelegt wurden und die für die Arbeitslosigkeit verantwortlich sind, weil sie den Markt daran hindern, sich bis zu seiner Vollkommenheit hin zu totalisieren. Die Gründe findet man dann im Mindestlohn, in der Existenz von Gewerkschaften und im Staat, der diese »Marktmonopole« toleriert. Wenn man nun diese Schranken beseitigt, wird es Vollbeschäftigung geben. Wäre der Markt vollkommen, gäbe es keine Verarmung. Deshalb zieht man den Schluß, daß es Fesseln geben muß, die den Markt an seiner Entfaltung bis hin zu seiner Vollkommenheit hindern. Der Neoliberale findet sie in den progressiven Steuern und allge-

mein in der Politik der Einkommensverteilung. Damit es keine Verarmung gibt, muß man also die Politik der Einkommensverteilung beenden und die hohen Einkommen fördern. Es kann von daher nicht überraschen, daß der Neoliberale die Ursachen für die Umweltzerstörung gerade in der Politik des Umweltschutzes findet. Wenn es keinen Umweltschutz gäbe und die Umwelt ganz den Marktkräften überlassen würde, gäbe es keine Umweltzerstörung. Während der Rebellion von Los Angeles 1992 erklärte ein Regierungsfunktionär öffentlich, daß deren Ursache in der Sozialpolitik der Demokraten in den sechziger Jahren zu suchen sei. Im selben Sinne müßte er das öffentliche Gesundheitswesen für das Bevölkerungswachstum verantwortlich machen.

Die neoliberale Utopie des Wohlstands wird auf diese Weise als das Produkt der Abschaffung des Mindestlohns, der Politik der Einkommensverteilung, jeder Art von Beschäftigungspolitik, des Umweltschutzes, der Sozialfürsorge und des öffentlichen Gesundheitswesens verheißen. Es ist die Utopie der vollkommenen Gesellschaft des totalen Marktes, die die Zerstörung als den realistischen Weg des Aufbaus preist. Für die menschliche Gesellschaft ist das wie eine Atombombe. Die christlichen Fundamentalisten in den USA sagen den Atomkrieg als Vorspiel für die Wiederkunft Christi voraus (vgl. S. 37f, bzw. S. 181, Anm. 14). Das ist die Mystik des Extremismus: Je schlechter, um so besser.

Wie jede *societas perfecta* sehen die Neoliberalen auch den totalen Markt auf manichäische Weise im Kampf gegen ein Reich des Bösen. Dieses sehen sie in der Utopie, die Maßnahmen wie Mindestlöhne, Einkommensverteilung, Beschäftigungspolitik, Umweltschutz, Sozialprogramme und ein öffentliches Gesundheitswesen ergreift. Die Mächte des Bösen sind die, die all das voranbringen. Ausgehend von deren Zerstörung, verkünden die Neoliberalen ihre antiutopistische Utopie der vollkommenen Gesellschaft des totalen Marktes.

Deshalb spricht das neoliberale Denken niemals vom vollkommenen Wettbewerb als seiner Utopie. Es behauptet, daß es sich um puren Realismus handelt. Mit dem Etikett der Utopie versieht man vielmehr jene, die sich um den Respekt vor dem menschlichen Leben und der Natur kümmern und die konkrete Maßnahmen wollen, um dies zu gewährleisten. Mittels des Vorwurfs der Utopie dämonisiert sie das neoliberale Denken. Deshalb besteht es hartnäckig darauf, daß der, der den Himmel auf Erden will, die Hölle erzeugt. Jede Forderung nach Respekt vor dem Leben wird so als dämonisch und luziferisch denunziert. Aus dieser Konstruktion des Reiches des Bösen entsteht dann die glänzende neoliberale Utopie der vollkommenen Gesellschaft des totalen Marktes. Es ist, wie sich Reagan auszudrücken pflegte, »die leuchtende Stadt auf den Bergen«, das Tausendjährige Reich, in dessen Namen die Welt zerstört wird. Versteckt hinter dem Antiutopismus, entsteht diese Utopie, die die Höllen unsichtbar macht, die man auf der Erde produziert.

Die Moderne verschlingt sich folglich selbst. Sie feiert die Schritte der Zerstörung als Ausweg aus der Gefahr. Hinter der neoliberalen Haltung erscheint – als ihr wahres Gesicht – die Mystik des kollektiven Selbstmordes der Menschheit. Die Postmoderne stellt heute eine große Faszination für diese Mystik dar. Zusammen mit dem Neoliberalismus feiert sie jenes Fest, das im Mittelalter nach dem Ausbruch der Pest gefeiert wurde. Auf diesem Fest tanzten alle solange, bis sie an der Pest starben.

#### *1.4 Der Krieg der Worte*

Die schlechte Dialektik mündet in das, was Orwell »Newspeech« nennt, die die Bedeutung eines jeden Wortes in ihr Gegenteil verkehrt: den Frieden in Krieg, den Krieg in Frieden, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe.

Auf diese Weise wird jede humanistische oder kritische Sprache zerstört. Es vollzieht sich eine beständige Umkehrung des Sinnes von seiten der Macht. Heute sind die Schlüsselworte der oppositionellen Volksbewegungen der fünfziger und sechziger Jahre zu Schlüsselworten derer geworden, die sie bis aufs Messer bekämpft haben.

Diese Schlüsselworte sind: Privilegien, Reformen, Strukturwandel, Neue Weltordnung und Übergang zu einer neuen Gesellschaft. Der kritische Diskurs der siebziger Jahre war von diesen zentralen Bezugspunkten strukturiert. Die Unterdrückung der Volksbewegungen durch Polizei und Militär ging Hand in Hand mit der Enteignung ihrer Sprache. Heute ist der gegen die Volksbewegungen gerichtete und unterdrückerische Diskurs um dieselben Worte strukturiert, um von dem, was ihm vorherging, keine Spuren mehr übrigzulassen.

Im Diskurs der Volksbewegungen war die Rede von Minderheiten mit Privilegien, die die Mehrheit des Volkes marginalisieren. Unter Demokratie verstand man die Überwindung dieser Privilegien, um eine Situation herzustellen, in der alle Zugang zu Gesundheitsversorgung, Bildung, Wohnung und Einkommen haben, das jedem ein Leben in Würde garantiert. Deshalb bedurfte es der Reformen, die zusammen einen Strukturwandel bewirken würden. Die Gesellschaften, die diese Veränderungen in Angriff nahmen, wurden als Gesellschaften im Übergang betrachtet. Dieser Wandel setzte aber auf der Ebene der Weltwirtschaftsordnung ebenfalls einen Wandel voraus. Deshalb sprach man von einer neuen Weltordnung.

Die neoliberale Welle, die auf den chilenischen Militärputsch folgte, griff jedes dieser Schlüsselworte an und verkehrte es in sein Gegenteil. So schuf man einen analogen Diskurs mit entgegengesetzter Bedeutung. Der Diskurs der Volksbewegungen hatte von Privilegien im Hinblick auf eine Situation gesprochen, in der nur wenige, die dafür bezahlen konnten, Zugang zu einer Grundversorgung wie medizinische Versorgung, Bildung usw. hatten. Der neoliberale Diskurs spricht jetzt von Privilegien im Hinblick auf eine

Situation, in der man Zugang zu einer solchen Grundversorgung hat, auch wenn man sie nicht bezahlen kann. Diejenige Person, die medizinische Versorgung oder Bildung erhält, ohne dafür bezahlen zu können, ist nun privilegiert. Vom neoliberalen Standpunkt aus ist der Arme privilegiert, sofern er über ein Minimum verfügt, das ihm durch solidarisches Handeln zuteil wird. Folglich startet der IWF zusammen mit den Neoliberalen eine Kampagne gegen die Privilegien. Nun wird von den USA in Lateinamerika Demokratie verordnet: eine Demokratie ohne Privilegien, das bedeutet, eine Demokratie, in der die Bevölkerung überhaupt keine Macht mehr hat.

Die Reformen der fünfziger und sechziger Jahre verschufen den Bevölkerungsschichten mit niedrigem Einkommen eine gewisse Grundversorgung. Diese Errungenschaften werden nun im Namen des Kampfes gegen die Privilegien in Frage gestellt. Die neoliberale Welle fordert, diese Errungenschaften zurückzunehmen und möglichst ganz abzuschaffen. Es geht vor allem um die Politik der Privatisierung öffentlicher Aufgaben. Diese Aufgaben sind das Ergebnis der Reformen in der Vergangenheit. Nun kehrt man sie um. Diesen Prozeß der Abschaffung der Reformen nennen die Neoliberalen Reform. Das heißt, das Wort Reform erhält die Bedeutung von Abschaffung oder Rückgängigmachung aller Reformen. In neoliberaler Diktion wird der Übergang von Reformkapitalismus zum wilden Kapitalismus Reform genannt.

Ausgehend von dieser Verkehrung des Wortes Reform, formuliert man die Antwort auf den notwendigen Strukturwandel, den die Volksbewegungen gefordert hatten. Diesen Wandel fassen die Neoliberalen in seinem umgekehrten Sinn auf und nennen ihn Strukturangepassung. Dies bedeutet die Umkehrung der Reformen als eine völlige Veränderung des wirtschaftlichen und sozialen Systems. So spricht man auch von Ökonomien im Übergang. Ende der siebziger Jahre veröffentlichte die Weltbank einen Bericht über Chile mit der Überschrift: »Chile, eine Ökonomie im Übergang«. Dies war genau derselbe Begriff, mit dem die Unidad Popular zwischen 1970 und 1973 ihre Regierungszeit bezeichnete. Und als sich diese Welle der Neukonzeption des Kapitalismus in Richtung eines wilden Kapitalismus auf dem Höhepunkt seiner Macht wähnte – dies war der Fall, als ein Land wie der Irak unter dem Beifall der gesamten Welt vernichtet werden konnte –, wurde die Neue Weltordnung verkündet. Die Volksbewegungen hatten in den sechziger Jahren eine Neue Ordnung gefordert und darunter eine Ordnung der Integration aller Völker der Erde verstanden. Nun wird die Neue Weltordnung unter umgekehrten Vorzeichen verkündet: Ordnung der absoluten Unterwerfung der Völker unter eine einzige Macht.

Daß es keine Privilegien mehr geben soll, wird zum Schlachtruf der Privilegierten, die nun jeden Widerstand brechen.

Auf diese Weise werden die Abschaffung der Mindestlöhne und der Beschäftigungspolitik, die Bezahlung der Auslandsschuld, die Schwächung

der Volksorganisationen und die Abschaffung des Umweltschutzes als die »realistische« Weise dargestellt, den Armen zu helfen. In den USA erscheinen sogar Bücher, die im Namen dieser neoliberalen Programme von der »vorrangigen Option für die Armen« sprechen.<sup>5</sup> Die Option für die Armen auf realistische Weise umzusetzen scheint also die wahre Absicht der aktuellen Politik von IWF und Weltbank zu sein. Friede ist Krieg, Krieg ist Friede. Mit Absicht erzeugt man eine Sprachverwirrung.

Man erzeugt die Nacht, in der alle Katzen grau sind. Alle sind gegen Privilegien. Alle wollen Reformen und einen Strukturwandel. Alle sind auch für die »vorrangige Option für die Armen«. Doch mitten in dieser Nacht fällt ein Lichtstrahl von der Macht her ein. Im Namen des Realismus ihrer Realpolitik erklärt die Macht alle, die an der konkreten Bedeutung dieser Worte festhalten, zu »Utopisten«, denen sie den Krieg erklärt, um auf realistische Weise die Armen zu retten. Sie werden zu Befürwortern eines Himmels auf Erden gestempelt, der bloß die Hölle auf Erden erzeugen wird.<sup>6</sup>

Mit der Behauptung, sie retten zu wollen, wird den Armen der Krieg erklärt. Die schlechte Dialektik endet im Nihilismus.

## 2. Jenseits der Moderne?

Die Moderne mündet in ein selbstzerstörerisches Karussell. Die neoliberale Politik macht nichts anderes, als die schwindelerregende Geschwindigkeit dieses Karussells noch zu erhöhen. Es ist ein Todeskarussell.

Es hat zwei Motoren, die ihm seine Geschwindigkeit verleihen. Auf der einen Seite ein wirtschaftliches Wachstum durch die große moderne Industrie, die im Rahmen des fragmentarischen Kalküls in einem totalen Markt zum Ausschluß großer Bevölkerungsteile führt, denen keine hoffnungsvolle Perspektive mehr bleibt. Der Ausschluß der Bevölkerung führt zu einem Ausschluß und zu einer Zerstörung der Natur. Der andere Motor arbeitet von der Seite der Ausgeschlossenen her. In ihrer verzweifelten Situation entwickeln sie verzweifelte Überlebensstrategien in derselben Richtung wie das Wirtschaftswachstum selbst. Diese fragmentarische Überlebensstrategie be-

<sup>5</sup> Vgl. z.B. A.L. Sherman, *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Gran Rapids 1992.

<sup>6</sup> Popper sagt: »Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmeleich 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.« K.R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen <sup>3</sup>1971, VIII. Auf diese Weise stellt er selbst diese schlechte Dialektik her: Wenn jede Utopie als Triebkraft für die Errichtung der Hölle auf Erden betrachtet wird, errichtet man die Hölle der Erde. Es ist die Hölle Dantes: »Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren!« Diese Hölle ist der Utopismus der vollkommenen Gesellschaft. Um nicht mit geschlossenen Augen den Himmel anzustreben, marschiert man mit offenen Augen auf die Hölle zu.



droht die Natur ebenfalls, die andererseits von den Unternehmen in ihrem Bestreben nach Gewinnmaximierung zerstört wird. Das Bevölkerungswachstum selbst ist heute das Ergebnis einer verzweifelten Überlebensstrategie. Auf diese Weise wird die Gesellschaft insgesamt umgestaltet und produziert den gegenwärtigen Zustand des allgemeinen Chaos. Drogenhandel und Verbrechen sind nur die Epiphänomene dieses gegenseitigen Zerstörungsprozesses. Auf der anderen Seite machen die Migrationsbewegungen von der Dritten in die entwickelte Welt von seiten der Ausgeschlossenen der Erde deutlich, daß wir immer mehr in einer einzigen Welt leben, deren Überleben das Problem aller ist.

Dies ist offensichtlich der Strudel, in den die Moderne mündet. Er erfaßt die ganze Welt und verändert in einem heute vorhersehbaren Tempo die Überlebensbedingungen der Menschheit, wie wir sie heute kennen. Die modernen Waffen sind eher Mittel, um die Reise abzukürzen, aber sie sind nicht der Ursprung der Bedrohung. Die moderne Gesellschaft läuft auf den Abgrund zu, auch wenn sie diese Waffen nicht einsetzt. Es handelt sich um eine von Menschen gebaute Maschine, die jedem einzelnen gegenüber einen Zwang ausübt. Indem jeder einzelne sich retten will, greift er auf Mittel zurück, die unbeabsichtigt die Maschine am Laufen halten.<sup>7</sup> Es erscheint nun die irrsinnige Rationalität der Neoliberalen, die Kindleberger mit folgenden Worten charakterisiert: »Wenn alle verrückt werden, ist es vernünftig, selbst verrückt zu werden.«<sup>8</sup>

Eine Alternative tut not. Der Grund für die Notwendigkeit einer Alternative ist weder einfach ein romantischer Wunsch noch die simple Anwendung einer von irgendeinem Berg Sinai hergeleiteten Ethik. Sie taucht als Notwendigkeit in dem Moment auf, in dem wir uns entscheiden, das künftige Leben unserer eigenen Kinder zu sichern. Sie setzt die Weigerung voraus, auch verrückt zu werden.

Aber die moderne Gesellschaft – zur Zeit ist jede moderne Gesellschaft eine bürgerliche – stürzt sich darauf, jede Suche nach Alternativen zu unterbinden.

<sup>7</sup> George Bush machte bei der Konferenz für Umwelt und Entwicklung der UNCED in Rio de Janeiro 1992 seine eigene Rechnung im Namen der USA auf: »Umweltschutz und eine wachsende Wirtschaft gehören untrennbar zusammen. Es ist kontraproduktiv, das eine auf Kosten des anderen zu fördern. In den letzten fünfzig Jahren waren die USA der große Motor des weltweiten Wirtschaftswachstums, und sie werden auf diese Weise weitermachen.« Der Präsident erläuterte, daß eine starke US-amerikanische Wirtschaft lebenswichtig für die Welt und unverzichtbar für eine gesunde Umwelt sei, und behauptete: »Die Länder, die darum kämpfen, einen Großteil der Grundbedürfnisse ihrer Völker zu befriedigen, können wenig für den Umweltschutz ausgeben.« (zitiert aus: *La Nación*, 12. 6. 1992). Im selben Sinne greift er auf den Mythos vom technischen Fortschritt zurück. »Selbst wenn es eine Erderwärmung gibt, werden die reichen Länder dank ihrer Technologie eine Lösung dafür finden.« (Nach: Mohamed Larbi Bouguerra, *Au service des peuples ou d'un impérialisme écolgique*, in: *Le Monde Diplomatique*, Mai 1992, 9).

<sup>8</sup> Ch.P. Kindleberger, *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*, New York 1989, 134. Der Satz taucht mitten im Film »Terminator II« auf.

Sie nimmt den Kopf ab, um sich den Helm besser aufsetzen zu können: den Helm der Diktaturen der Nationalen Sicherheit, die heute die Zentren der entwickelten Welt selbst durchdringen und ihre Demokratien unterwandern. Sie stürzt sich ins heilige Grab ihrer totalen Märkte. Sie verwandelt alles in eine Maskerade ihrer Mystik des kollektiven Selbstmordes der Menschheit.

Eine Alternative kann nur ausgehend von der entschiedenen Bejahung des Lebens angesichts dieser Zelebration des Todes entstehen. Doch diese Affirmation des Lebens darf keine schlichte romantische Erklärung und keine Reduktion von allem auf die Liebe zu den Blumen sein. Sie erfordert eine Neuformulierung der westlichen Zivilisation, die deren Überwindung impliziert. Man muß sie ausgehend vom Leben all derer rekonstruieren, die aufgrund ebendieser Zivilisation vom Leben ausgeschlossen wurden. Wenn die Affirmation des Lebens nicht eine bloße Phrase werden soll, dann muß sie notwendigerweise von der Affirmation des Lebens der Ausgeschlossenen und der von der Moderne ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten ausgehen, Mensch und Natur gleichermaßen.<sup>9</sup> Dies ist der einzige kategorische Imperativ, der den uns bedrohenden Holocaust aufhalten kann. Er kann dies aber nur, wenn er sich in eine Veränderung der Gesellschaft, ihrer Kultur und ihrer Institutionen übersetzt, die eine Gesellschaft ermöglicht, die das Leben aller zu erhalten imstande ist.<sup>10</sup>

Es geht um eine Bejahung von Werten. Doch diese Werte können nicht in der Weise diskreditiert werden, wie Max Weber die Werturteile diskreditiert hat. Es sind Werte, ohne die man nicht leben kann. Es sind aufzeigbare Forderungen, die der Tatsache entspringen, daß die Menschheit heute und in Zukunft ihr eigenes Überleben sicherstellen will. Sie gehen aus der wissenschaftlichen Analyse selbst hervor, ohne daß es außerhalb ihrer irgendeinen Berg Sinai gäbe, von dem herab sie verkündet würden. Da die Erde immer runder und interdependent wird, wird der Mord zum Selbstmord. Wenn wir keine Selbstmörder sein wollen, müssen wir aufhören, Mörder zu sein.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Vgl. E. Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1998.

<sup>10</sup> Marx formuliert in diesem Sinne den kategorischen Imperativ neu, ohne jedoch die Natur zu berücksichtigen: »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 ...« MEW 1,385.

<sup>11</sup> Lévinas diskutiert dieses Problem ausgehend von der Übersetzung des Liebesgebotes: »Was bedeutet ›wie dich selbst‹? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben sich gesagt: ›wie dich selbst‹, bedeutet das nicht, daß man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von Ihnen erwähnten Übersetzung, haben sie übersetzt: ›liebe deinen Nächsten, er ist wie du‹. Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, ›kamokha‹, vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: ›Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst‹; ›liebe deinen Nächsten; das bist du selbst‹; ›diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist‹.« E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985, 115.

Aber wir können nur aufhören, Mörder zu sein, wenn wir das Leben der Ausgeschlossenen bejahen. Der Ausgeschlossene, die zerstörte Natur, der Arme: Das ist der Ort, von dem her sich Gott offenbart. Dies ist keine Ethik, sondern vielmehr die Wurzel einer jeden denkbaren Ethik. Und diese Wurzel kann wissenschaftlich aufgewiesen werden, sie ist keine dieser von den bürgerlichen Wissenschaftstheorien diskreditierten Werturteile.<sup>12</sup>

Doch das setzt eine sittliche Grundhaltung voraus: Das Opfer ist unschuldig, der Opfernde ist der Schuldige.

### 2.1 Alternativen?

Die neoliberale Wirtschaft macht mit ihrem deduktiven Prinzipalismus den Wettbewerb auf den Märkten zu ihrem höchsten und einzigen Kriterium. Davon ausgehend, verurteilt sie zum Tod und will vom Schicksal der Ausgeschlossenen und Marginalisierten ebensowenig wissen wie von der Natur. Der Wettbewerb bedingt den Wachstumsprozeß, und dieser wird zu dessen Ausdruck. Wenn es Wachstum gibt, ist das ein Beweis für den Wettbewerb. Wenn der freie Handel sichergestellt ist, kann jeder nur unter den Bedingungen des Wettbewerbs kaufen und verkaufen.

Doch der Wettbewerb und das entsprechende Wachstum sichern immer weniger die Integration aller in den Wirtschaftsprozeß. Sie haben keine Wirkkraft in Richtung auf Arbeit und ein minimales Einkommen für jeden. Je mehr sich die Technik entwickelt, um so mehr verlieren die weniger starken Ökonomien die Chance, dasselbe Niveau zu erreichen. Und der Zustand der Umwelt beschränkt die Möglichkeiten immer mehr, am Wachstumswettlauf teilzunehmen.

Auf diese Weise zerstört die neoliberale Ökonomie das menschliche Leben und die Natur. Sie vergißt, daß Arbeit, die nicht wettbewerbsfähig ist, dennoch Arbeit bleibt, und daß ein Produkt, das nicht unter wettbewerbsfähigen Bedingungen hergestellt wurde, dennoch einen Gebrauchswert hat. Der nicht wettbewerbsfähig erzeugte Weizen ernährt, der nicht wettbewerbsfähig hergestellte Mantel wärmt. Wenn man nicht unter wettbewerbsfähigen Bedingungen produzieren kann, dann muß man eben unter nicht wettbewerbsfähigen Bedingungen produzieren. Wenn es eine Alternative gibt, dann ist sie in dieser Richtung zu suchen.

Dies ist aber keine Rückkehr zum *desarrollismo*, denn dieser setzte trotz allem ein Wirtschaftswachstum voraus, das fähig sein sollte, die gesamte Arbeitskraft zu mobilisieren, um so den Wohlfahrtsstaat zu ermöglichen. Diese Illusion hat sich erledigt. Von dieser Art von Lösung zu träumen ist uns nicht mehr möglich, sowohl, weil es unmöglich ist, das technische Niveau

<sup>13</sup> Lyotard weist auf vehemente Weise jede Möglichkeit einer Option für die Ausgeschlossenen zurück. Vgl. dazu weiter oben, S. 53.

der Industrieländer zu erreichen, als auch, weil die natürlichen Ressourcen begrenzt sind.<sup>13</sup>

Wir können hier nur einige Richtungen anzeigen, in die gedacht werden muß. Folgendes ist nötig:

1. Die Rolle des Wettbewerbs relativieren;
2. Entwicklungsräume schaffen, in denen Beschäftigung und entsprechende Einkommensverteilung nicht länger von indirekten Effekten des Wirtschaftswachstums erwartet werden;
3. Das Wirtschaftswachstum den Belangen der Natur unterwerfen.

Die Wirtschaftsräume, die diese Aufgaben lösen könnten, stellen einen neuen Typ wirtschaftlicher Integration dar, mit dem weder die EU noch der *desarrollismo* und schon gar nicht die aktuellen Freihandelszonen Erfahrung haben. In jedem Fall betrifft diese Aufgabe das Überleben der Menschheit.

## 2.2 Die Utopie und die Kunst des Möglichen

Heute ist jede Alternative unmöglich. Das ist deshalb so, weil es Mächte gibt, die sie zerstören können und auch dazu entschlossen sind. Wenn wir aber ein Befreiungsprojekt diesen Kriterien unterwerfen, dann können wir gar nichts tun. Dann gibt es in der Tat keine Alternative. Es gibt eindeutige Beispiele dafür. Die Unidad Popular in Chile wurde gestürzt. Die Frente Sandinista in Nicaragua kam zu Fall als Konsequenz eines vom Imperium entfesselten blutigen Krieges und einer Wirtschaftsblockade. Kuba versucht immer noch zu überleben, obwohl es seit mehr als dreißig Jahren einen Belagerungszustand ertragen muß, der vom Imperium verhängt ist und der nie so bedrängend war wie jetzt.

Jedes Befreiungsprojekt hat es heute mit dieser Unmöglichkeit zu tun. Wenn die Politik als die Kunst des Möglichen die Anpassung an diese Art

<sup>13</sup> Diese Feststellungen kommen dem Bericht des Club of Rome aus dem Jahr 1991 unter dem Titel »Die Globale Revolution« sehr nahe. Dort heißt es: »Durch Marktmechanismen allein lassen sich globale Probleme freilich nicht lösen, wenn diese einen langfristigen strategischen Ansatz erfordern oder es sich um Probleme der Verteilung handelt. über den Markt allein können ferner auch die Probleme nicht gelöst werden, bei denen es um Energie, Umwelt, Grundlagenforschung oder Fairneß geht – diese Probleme können nur durch die Intervention des Staates angegangen werden, die auf politischen Prozessen basiert und Marktmechanismen häufig als Instrument staatlicher Politik einsetzt ... Die in einer Marktwirtschaft wirksamen Kräfte können gefährliche Nebenwirkungen haben, weil sie nicht auf dem allgemeinen Interesse gründen ... das Konzept (der dauerhaften Entwicklung) ist utopisch, aber wert, daß man es verfolgt. Die dauerhafte Gesellschaft könnte niemals aus einer Weltwirtschaft hervorgehen, die ausschließlich auf die Kräfte des Marktes setzt, so wichtig diese auch für die Erhaltung von Vitalität und Innovationsfähigkeit sein mögen. Wie bereits erwähnt, reagieren die Kräfte des Marktes ausschließlich auf kurzfristige Signale und bieten keine verlässlichen Anhaltspunkte für langfristige Überlegungen.« A. King/B. Schneider, Die Globale Revolution. Ein Bericht des Club of Rome, Spiegel spezial, Hamburg 1991, 16f und 33.

von Unmöglichkeiten wäre, dann schlosse sie die Suche nach und die Verwirklichung von Alternativen aus. Sie wäre purer Opportunismus, wie es in großen Teilen Lateinamerikas tatsächlich der Fall ist. Doch Politik ist Realismus, und Realismus heißt, das Unmögliche möglich machen. Deshalb ist Politik Kunst. Es geht darum, sich der offenen Möglichkeiten bewußt zu werden, um das Unmögliche möglich zu machen und zu verwirklichen. Damit die Politik realistisch ist, darf sie nicht Realpolitik sein<sup>14</sup>, sie muß vielmehr Veränderung der Realität sein.

Das Vorangegangene hat gezeigt, daß jede Politik notwendigerweise mit dem Problem des Unmöglichen konfrontiert ist. Als Realpolitik stellt sie Unmöglichkeiten fest, entweder, um sie zu verordnen, oder um sich ihnen zu unterwerfen. Sie ist Realpolitik des herrschenden Imperiums und seiner Unterworfenen. Als Realismus in der Politik macht die Politik aus Unmöglichkeiten Möglichkeiten. In diesem Sinne verfolgt sie ein politisches Projekt, und ihre Perspektive ist die Befreiung. Doch auch diese Politik hat ihre Grenze an Unmöglichkeiten, die kein menschliches Handeln in Möglichkeiten verwandeln kann. Sie ist folglich mit der Utopie konfrontiert.

Vom Standpunkt des Realismus in der Politik aus beschreibt das Utopische jene Ziele, die nicht einmal durch das einhellige Einverständnis der gesamten Menschheit erreicht werden können. Es geht also um ein Unmögliches außerhalb der Reichweite menschlichen Handelns, das keine wie immer geartete Politik zu einer Möglichkeit machen kann. Es geht um Ziele, die die Realität des Menschen als hinfällige und kontingente, wie sie mit der *conditio humana* gegeben ist, transzendiert. Es hat mit Weisheit in der Politik zu tun, diese Ziele transzendentaler Unmöglichkeit rechtzeitig als solche zu erkennen, denn sie können von keiner empirischen Theorie hergeleitet werden. Es geht um in sich stimmige und wünschenswerte Ziele, die dennoch außerhalb der Reichweite des Handelns liegen. Der Versuch, sie zu verwirklichen, zerstört die Möglichkeiten, sie zu erreichen. Es sind Ziele der menschlichen Erfüllung, die die menschlichen Werte in ihrer reinen und endgültigen Form enthalten.

Die Unmöglichkeit, die die Politik in etwas Mögliches verwandelt, ist von anderer Art. Sie ist nicht utopisch, sondern sie ist etwas, was noch nicht existiert, was aber existieren kann. Während das Wesen des Utopischen darin besteht, daß die Ziele nicht einmal durch Übereinstimmung aller Menschen möglich gemacht werden könnten, bezieht sich die Politik gerade auf jene Ziele, die möglich sein können, wenn alle darin übereinstimmen, sie möglich zu machen. Ihre Unmöglichkeit geht auf die Intervention einer herr-

<sup>14</sup> Seit Bismarck spricht man von Realpolitik, und besonders Henry Kissinger war von ihr fasziniert. Realpolitik bedeutet, daß die herrschende Macht um jeden Preis die Grenzen für eine Politik der Alternativen zieht. Von der Seite der anderen her gesehen, bedeutet Realpolitik, daß sie sich den Möglichkeiten anpasst, die die herrschende Macht offen läßt.

schenden Macht zurück, die die Verwirklichung solcher Ziele und Projekte nicht zuläßt und ihre Macht dazu benutzt, sie zu verhindern. Diese Haltung der herrschenden Macht und die Unterwerfung unter sie heißt Realpolitik. Die Realpolitik handelt unter Berufung auf Utopien, und sie benutzt diese, um jede Alternative zur herrschenden Macht, die auftauchen könnte, zu unterdrücken. Der Utopismus des aktuellen neoliberalen Denkens ist ganz offensichtlich die Legitimation der Realpolitik des Imperiums. Wenn Reagan die USA als die »leuchtende Stadt auf den Bergen« bezeichnet, versteht er diesen Utopismus zusätzlich mit dem mythisch-religiösen Glanz des Millenniums. Es ist der Anspruch auf absolute Macht, die ihre Legitimation aus der Utopie bezieht. Das Verhältnis zur Utopie ist in diesem Fall die »schlechte Dialektik«. Einen analogen Gebrauch von Utopie finden wir bei den Nazis mit ihrem Tausendjährigen oder Dritten Reich ebenso wie bei Stalin und seinem Rückgriff auf die Utopie des Kommunismus. Auf unausrottbarer Weise taucht die »schlechte Dialektik« wieder auf. Die Realpolitik ist Utopismus. Deshalb ist sie immer mit ihrem entsprechenden »Reich des Bösen« konfrontiert, um sich selbst auf diese Weise als *societas perfecta* darzustellen. Sie ist das »Ende der Geschichte«, und so hat sie sich immer präsentiert. Es hat schon so viele Enden der Geschichte gegeben, und immer wieder taucht ein neues auf. Aber keines ist es wirklich.

Der Realismus in der Politik ist die Verwandlung dieser utopisierten Unmöglichkeiten in Möglichkeiten. Er ist ein politisches Projekt und deshalb die Befreiung von diesen vollkommenen Gesellschaften mit ihren jeweiligen Utopismen. Es ist deshalb realistisch, eine Welt zu wünschen, in der alle leben können. Diejenigen, die die Welt zerstören, sind die, welche sich einem Projekt verweigern, das es ermöglichte, daß alle leben können. Sie sind es, die diese Welt, in der alle leben können, unmöglich machen wollen.

Gewiß ist auch der Realismus in der Politik immer mit dem Problem der Utopie konfrontiert. Man kann nicht a priori wissen, welche Ziele sich als utopisch erweisen könnten und welche nicht. Es gibt keine Gewißheit, die die nötige Weisheit ersetzen könnte. Es gibt keine technischen Kriterien. Wo man die unverzichtbare politische Weisheit ersetzen will, entsteht die Realpolitik mit ihrem Utopismus und ihrer Behauptung irgendeines Endes der Geschichte.

Realismus in der Politik ist genau dann vorhanden, wenn man die utopischen Ziele von jenen unterscheiden kann, die unmöglich sind, die aber die Politik in Möglichkeiten verwandeln kann. In diesem Fall bekommt Utopie eine andere Bedeutung als die, die ihr die Realpolitik beimißt. Die Realpolitik hält sie für gesichert, in der Gegenwart wie in der Zukunft. Sie redet viel von der Kontingenz der Welt und davon, daß der Mensch ein Sünder sei, aber mit ihrer *societas perfecta* glaubt sie den Hebel in der Hand zu haben, der es ihr erlaubt, sich völlig über diese Kontingenz hinwegzuheben. Kein Realismus in der Politik könnte das jemals behaupten. Für einen poli-

tischen Realismus wird die Utopie zur Quelle der Inspiration, zum Bezugspunkt für das Urteilen, zur Reflexion über den Sinn. Sie ist etwas, das durch das realistische politische Handeln selbst entsteht, ohne daß man vorgibt, man könne sich ihrer endgültigen oder mathematisch zugänglichen Verwirklichung annähern. Sie ist, wie man heute oft unter Rückgriff auf Kant sagt, »regulative Idee«<sup>15</sup>. Nur so kann sichergestellt werden, daß die Utopie nicht in einer »schlechten Dialektik« mündet, sondern vielmehr zur Quelle von Leben und Hoffnung wird.

<sup>15</sup> Vgl. dazu vor allem die Diskursethik von Apel und Habermas: K.-O. Apel, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in: W. Voßkamp (Hg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Frankfurt a.M. 1985.

## Sechstes Kapitel

### Alternativen zur Marktwirtschaft?

Fragt man nach Alternativen zur – heutigen – Marktwirtschaft, so kann es sich nicht einfach um Alternativen zum Markt als solchem handeln. Jede Alternative zur heutigen Marktwirtschaft muß sich weiterhin im Rahmen von Märkten bewegen. Man kann den Markt als solchen nicht durch etwas anderes ersetzen. Wenn wir nach Alternativen zur historischen sozialistischen Planwirtschaft fragen, sollten wir auch nicht den Fehler machen, die Wirtschaftsplanung als solche abschaffen zu wollen. Versuche dieser Art endgültiger Lösungen durch Abschaffung des Problems selbst reproduzieren nur die Krise, um deren Lösung es sich handelt. Reagan sagte in seiner Wahlkampagne 1980: Wir haben keine Probleme mit dem Staat, der Staat ist das Problem. Wir sollten nicht antworten: Wir haben keine Probleme mit der Marktwirtschaft, die Marktwirtschaft ist das Problem. Wir würden einfach nur durch Umkehrung antworten, und diese Antwort reproduziert das Problem, um das es sich handelt. Die historischen sozialistischen Gesellschaften haben genau das getan und sind damit in ihre Krise geraten.

Wenn wir heute nach Alternativen fragen, so fragen wir nach Alternativen zu einer Marktwirtschaft, die den Markt immer mehr in die totalisierende, einzig entscheidende Instanz aller gesellschaftlichen Entscheidungen verwandelt. Wenn diese Totalisierung gerade heute aufs neue geschieht, so hängt dies sicher mit der weltweiten Globalisierung des Marktes zusammen. Für die transnationalen Konzerne, die diese Globalisierung des Marktes vorantreiben, scheint jedes gegenwirkende Handeln, insbesondere staatliches Handeln, nur ein Hindernis für die eigene Marktexpansion zu sein. Es erscheint als eine Störung des Marktes, die diesem seine Effizienz raubt. Dies ist der Motor der Tendenz zum totalen Markt und zu einem Staat, dessen Machtapparat darauf konzentriert wird, den Markt als totalen Markt durchzusetzen. Der Staat selbst tendiert dazu, zum totalen Staat zu werden, weil er einen totalen Markt durchzusetzen hat.

Es geht um diese Marktwirtschaft des totalen Marktes, die seit etwa zwanzig Jahren als Alternative gegen den interventionistischen bürgerlichen Sozialstaat der fünfziger und sechziger Jahre und gegen die sozialistischen Staaten und Bewegungen dargestellt wird und in vielen Ländern der Dritten Welt und in den USA heute durchgesetzt und in Westeuropa immer mehr vertreten wird. Das Wort selbst vom totalen Markt wurde von Henri Lepage geprägt, einem der führenden Vertreter des Neoliberalismus in Frankreich.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bei Henri Lepage bezieht sich das Wort auf die anarcho-kapitalistischen Tendenzen, die innerhalb des heutigen Neoliberalismus auftauchen und zu denen Lepage sich rechnet: H. Lepage, *Demain le capitalisme*, Paris 1978.



Im Namen dieses totalen Marktes wird heute davon gesprochen, daß es keine Alternative zu ihm gibt. Der totale Markt stellt sich als Alternative zum interventionistischen Sozialstaat dar, behauptet aber gleichzeitig, die einzige Alternative zu sein, und besteht darauf, daß es zu ihm keine Alternative gibt. Er will das »Ende der Geschichte« sein, die totale Lösung der Geschichte, die Gesellschaft, die nur noch Änderungen kennt, aber keine Geschichte mehr hat.<sup>2</sup> Wir wissen, was dies bedeutet. So sprechen absolute Sieger, die ihre eigene absolute Macht als Interesse aller Menschen verklären. (Lord Atkins: »Macht korrumpiert, absolute Macht korrumpiert absolut.«)

Im technischen Sinne wissen wir durchaus, wo die Alternativen zu suchen wären. Eine neue Welt-Marktordnung, eine neue Welt-Finanzordnung, aber auch eine Weltordnung betreffend die Umweltprobleme stellen offensichtliche Notwendigkeiten dar. Solange aber eine aggressive Totalisierung des Marktes die Legitimität jeder Alternative abstreitet, hat es wenig Sinn, über Alternativen im technischen Sinne zu reden. Eine Alternative ist nur möglich, wenn man sie sucht. Solange unsere Gesellschaft die Legitimität aller Alternativen abstreitet und ihre ganze Macht einsetzt, um jede Alternative unmöglich zu machen, sind Alternativen, auch wenn sie in einem technischen Sinne durchführbar wären, unmöglich. Aber sie sind nicht unmöglich als solche, sondern werden unmöglich gemacht.

## **1. Die Gesellschaft, zu der es keine Alternative gibt**

Welches ist die Gesellschaft, die sich dadurch legitimiert, daß sie behauptet, zu ihr gebe es keine Alternative?

Kolakowski spricht 1959 in »Der Mensch ohne Alternative« von der stalinistischen Gesellschaft als einer Gesellschaft, die sich legitimiert dadurch, daß sie behauptet, es gebe zu ihr keine Alternative. Er sprach von der »Verurteilung zu einer einzigen Alternative«<sup>3</sup>.

Eine solche Gesellschaft, die darauf aufbaut, daß es zu ihr keine Alternative gibt, kann nur die formale Effizienz als ihr Kriterium haben. Das wirft Kolakowski dem Stalinismus vor, wenn dieser sagt: »Kämpft gegen die Tuberkulose, denn sie hemmt das Wachstum der Produktivkräfte.« Nach der stalinistischen Auffassung ist die auf dem Wirtschaftsplan aufgebaute Wachs-

<sup>2</sup> S. F. Fukuyama, *The End of History?*, in: *The National Interest*, Summer–October 1989. Hierauf antwortet die »Unendliche Geschichte«, als Roman und als Film.

<sup>3</sup> Über die Gesellschaft der einzigen 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.« L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960, 85.

tumsrate höher als alle anderen, woraus gefolgert wird, daß es keine Alternative gibt. Die Wachstumsrate wurde daher in das zentrale formale Effizienzkriterium verwandelt, das als der Gerichtshof galt, der über alle Werte entscheidet. Folglich soll man gegen die Tuberkulose kämpfen, denn sie hemmt die Maximierung der Wachstumsrate.

Die Geltung aller Werte läßt sich so ableiten. Was effizient ist, ist Wert, zumindestens als Wert zulässig. Was es nicht ist, ist unzulässig. Geht man einem solchen Kriterium nach, so folgt, daß es Produktionsverhältnisse legitimiert. Da die Produktionsverhältnisse, von denen aus man dieses Effizienzkriterium ableitet, als die effizientesten gelten, gibt es zu ihnen keine Alternative.

Im Namen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ging man ganz genau so vor. Auf der einen Seite behauptet man, es gebe keine Alternative zu ihnen. Auf der anderen Seite, daß sie die effizientesten sind und daß ihre Effizienz die richtigen Werte bestimmt. Ihre formale Effizienz wird zur faktisch herrschenden Ethik (public choice). Die auf der Gewinnmaximierung im Markt basierende Wachstumsrate ist höher als alle anderen, folglich hat die kapitalistische Marktwirtschaft recht.

Der daraus entstehende Systemkonflikt entscheidet dann – und hat entschieden –, welches System das andere besiegen kann. Daraus aber wird gefolgert: Dies ist das System, das zu Recht von sich sagt, daß es zu ihm keine Alternative gibt, dessen Effizienz also zu Recht unsere Ethik bestimmt.

Diejenigen, die so begeistert Kolakowski folgten, waren gar nicht gegen die »Verurteilung zu einer einzigen Alternative«. Auch Kolakowski nicht, zumindest hat er sich, seit er in England ist, nicht mehr an diese seine These erinnert. Sie suchten nach dem System, das legitim diese Erpressung durchführt. Es ist dasjenige, das gewinnt. Wer hat recht? Wer gewonnen hat! Die auf der Gewinnmaximierung im Markt basierende Wachstumsrate ist die höchste, folglich ist die Marktwirtschaft diejenige Wirtschaft, zu der es keine Alternative gibt.

Das Problem, das sich mit dem Stalinismus ergab, ergibt sich jetzt mit der kapitalistischen Marktwirtschaft. »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« wurde zum »Der Weltmarkt ist das Weltgericht«. Der Weltmarkt hat über den historischen Sozialismus gerichtet. Er richtet auch sonst darüber, wer an welcher Stelle der erste zu sein hat, wie die Skala ist, ob man Schulden bezahlen muß oder nicht, welche Werte wertlos und abzuschaffen sind, welche hochzuhalten sind. Und die Tuberkulose oder die Cholera sind ein Problem, wenn sie den Weltmarkt stören. Stören sie ihn aber nicht, so sind sie kein Problem. Der westdeutsche Kanzler Helmut Schmidt war ein Prediger dieses Weltmarkts als Weltgericht. Daher löste er das Verhältnis von Tugenden und Lasten mit Hilfe dieses Weltenrichters Markt. Was mit dem Markt in Einklang stand, nannte er Tugenden des Marktes. Was mit dem Markt in Konflikt geriet, nannte er Laster gegen den Markt. Dieser Weltmarkt als

Weltgericht richtet auch darüber, ob der Golfkrieg stattfindet oder nicht, und ob er gerecht ist oder nicht. Der Weltmarkt ist die Gerechtigkeit. Was sich auf dem Weltmarkt durchsetzt, sitzt zur Rechten des Weltenrichters, was sich dort nicht durchsetzt, sitzt als Verurteilter zu seiner Linken. Die neue Weltordnung mit ihrem Reich des Gesetzes, die Präsident Bush uns versprach, ist nichts weiter als das: Der Weltmarkt ist das Weltgericht.

Das formale Effizienzkriterium des Marktes wird damit zum höchsten Kriterium aller Werte, folglich aller Menschenrechte. Es ist selbst kein Wert, sondern das höchste Kriterium über Werte. Hierauf läuft die Wertneutralität der bürgerlichen Wissenschaft hinaus – eine der vielen Namen, die nur durchsichtig werden, wenn man sich den Orwellschen Charakter der Sprache unserer Gesellschaft klar macht.

Urteilt man von diesem Effizienzkriterium aus, so kann es keine Alternative geben. Jede Alternative ist ineffizient und wird von unserem zentralen Wertkriterium verurteilt. Sie ist ineffizient, weil sie das Wachstum der Produktivkräfte hemmt.

## **2. Formale Effizienz und Utopievorwurf**

Von jeder Alternative heißt es folglich, sie sei utopisch. Utopisch aber heißt, daß sie den Himmel auf Erden will und daher die Hölle schafft. Sie ist diabolisch, es braucht einen Exorzismus zur Kontrolle der Dämonen, wie ihn Popper ständig fordert. Die Antwort ist so, wie sie dem Irak gegenüber war: General Schwarzkopf, General Powell, Wüstensturm.

Was man mit der deutschen Friedensbewegung gemacht hat, macht man mit allen Alternativen. Geißler sagte, die Pazifisten seien schuld an Auschwitz, jetzt sagt man, die Friedensbewegung wollte eine zweite Endlösung. Aber es geht nicht nur um die Friedensbewegung, die eine Alternative zum Golfkrieg wollte. Es geht um jede Alternative. Vom Effizienzkriterium aus gesehen, gibt es zu nichts, was im Namen dieses Kriteriums entschieden wird, eine Alternative.

Was sich gegenübersteht, sind das Effizienzkriterium und alle menschlichen Werte, d.h. die Menschenrechte. Diese werden zerstört, wenn sie nicht mehr als solche gelten, sondern jeweils ihre Geltung daraus beziehen, ob sie zur Effizienz beitragen oder nicht. Herrscht die Effizienz als Kriterium über alle Werte, wird das Verhältnis zu den Werten rein nihilistisch. Werte, die dann gelten, wenn sie der Effizienz genügen, und nicht gelten, wenn sie es nicht tun, gelten überhaupt nicht.

Kann man eigentlich ein solches Effizienzkriterium kritisieren? Wenn alle Werte im Namen der Effizienz aufgehoben und untergraben werden, dann sind ja die Werte aufgelöst, und in ihrem Namen kann man keine Alternativen verlangen. Alle Werte sind tautologisiert. Wenn die Gerechtigkeit darin

besteht, die Ergebnisse des Marktes zu respektieren, kann man nicht im Namen der Gerechtigkeit diese Ergebnisse kritisieren. Effizienz aber heißt, daß die Gerechtigkeit das ist, was der Markt – d.h. letztlich aber diejenigen Produktionsverhältnisse, zu denen es angeblich keine Alternative gibt – zum Ergebnis hat. Nicht nur die Gerechtigkeit, alle Werte werden tautologisch auf das reduziert, was der Markt als Ergebnis hat. Der Weltmarkt ist das Weltgericht!

In diesem Sinne sagt es Hayek:

«Die Gerechtigkeit ist natürlich nicht Sache der Ziele eines Handelns, sondern des Gehorsams gegenüber Regeln, denen es untergeordnet ist.»<sup>4</sup>

Da die Regeln, auf die Hayek sich bezieht, die Marktgesetze sind, heißt dies, daß der Markt immer dann gerecht ist, wenn die Marktgesetze beachtet werden. Werden diese aber beachtet, dann sind auch die Ergebnisse gerecht und richtig. Eine Kritik des Marktes im Namen der Ergebnisse des Marktes wird daher ausgeschlossen. Sie wird selbst dann ausgeschlossen, wenn die Ergebnisse des Marktes durch die Zerstörung des Menschen und der Natur das Überleben der Menschheit selbst zerstören. So verwandelt sich die Marktideologie in einen Heroismus des kollektiven Selbstmords.

Das Rechtsprinzip, nach dem das Gesetz als solches legitimiert ist und keine Moral zuläßt, die im Namen des Ergebnisses die Rechtsnorm relativieren kann, ist ein totalitäres Prinzip. Ganz wie Hayek sagte es auch die stalinistische Doktrin: Moralisch ist das, was der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit förderlich ist. Daher gibt es keinen Unterschied zwischen »geschichtlich fortschrittlich«, das aber heißt den Gesetzen der Geschichte entsprechend, und »moralisch gut«. An Stelle der Gesetze der Geschichte erscheinen bei Hayek die Gesetze des Marktes. Das Verhältnis zum Gesetz aber ist das gleiche.

»Die Partei, die Partei, sie hat immer recht«, hat man gesungen. Jetzt singt man: »Der Markt, der Markt, der hat immer recht«. Dabei geht der Mensch verloren und behält keine Rechte. Ein beispielloser Völkermord ist im Namen des Eintreibens der Auslandsverschuldung der Dritten Welt im Gange. Aber man singt: »Der Markt, der Markt, der hat immer recht«. Man kann nichts machen, denn das Recht, das Recht darf nicht gebrochen werden. Das ist die okzidentale Gewissensfrage: Ist es moralisch zu verantworten, einen Völkermord *nicht* zu begehen? Steht das Gesetz nicht höher? Der Okzident hat ein gutes Gewissen, so wie er einen guten Magen hat, der die Lebensmittel, die hungernde Völker ihm schicken, ganz ausgezeichnet verdaut.

In einem ähnlichen Sinne drückte es sogar Hitler aus. Er sagte, »daß der to-

<sup>4</sup> F.A. Hayek, El ideal democrático y la contención del poder, in: Estudios Públicos. Nr.1, Dez. 1980, Santiago de Chile, 56.

<sup>5</sup> S.H. Frank, Nationalsozialistische Leitsätze für ein neues Strafrecht. Zweiter Teil, 1936, 8, zitiert nach H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München/Zürich 1986, 617.

tale Staat keinen Unterschied kennen darf zwischen Recht und Moral«<sup>5</sup>. Hayek sagt uns jetzt, daß der totale Markt keinen solchen Unterschied kennen darf.

Daß es dem Gesetz gegenüber keinen Einspruch gibt, weder aus Gründen des Überlebes der Menschheit noch aus Gründen der Moral, führt als Ergebnis zur Ungültigkeit jedweder Menschenrechte. Konsequenterweise durchgeführt, mündet eine solche Haltung in den Heroismus des kollektiven Selbstmords der Menschheit ein.

Der Nazismus hat diese Konsequenz gezogen: »Wenn wir von dieser Weltbühne abtreten müssen, werden wir die Tür zuschlagen, daß das Weltall erzittert«. (Goebbels) Damit das Gesetz nicht zittert, muß es das Weltall tun.

Die sozialistischen Länder waren nicht bereit, diese Konsequenz zu ziehen, und zogen es vor, einen anderen Weg zu suchen.

Die bürgerliche Welt heute scheint hingegen bereit zu sein und die Macht zu haben, den Weg der Verabsolutierung des Gesetzes gegen alle Moral bis zum bitteren Ende zu gehen.

Der Weltmarkt ist das Weltgericht! Wie immer in der okzidentalen Tradition folgt aus diesem Weltgericht ein letztes Gefecht gegen alle diejenigen, die im Namen der Ergebnisse des Marktes den Markt zu kritisieren unternehmen. Hatte die sozialistische Bewegung in der Internationalen von einem letzten Gefecht für das Menschenrecht gesungen, so folgt jetzt der Ruf nach einem letzten Gefecht gegen das Menschenrecht:

«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.»<sup>6</sup>

In dieser Vision gibt es nur ein einziges Recht. Es ist das Recht, eine Marktwirtschaft, folglich eine bürgerliche Gesellschaft zu haben. Welche Ergebnisse diese hat, ist kein möglicher Gegenstand irgendwelcher sonstiger Rechte. Da der Markt gerecht ist, sind es auch seine Ergebnisse. Ein Recht, das diese Ergebnisse in Zweifel zieht, gilt daher immer a priori als ungerecht. Das aber heißt in dieser nihilistischen Diktion, daß es utopisch ist.

Um daher in das letzte Gefecht ziehen zu können, wird aller Widerstand gegen dieses absolute Gesetz in das Monster verwandelt, das uns alle in die Hölle führt. So sagt Popper, Arm in Arm mit Hayek:

«Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu ver-

<sup>6</sup> Hayek, aaO. 74.

Selbst der Golfkrieg wurde als letzter Krieg dargestellt: »Wenn wir uns auf den Krieg einlassen müssen, dann wird dieser nicht nur ein Krieg um das Öl sein. Er wird auch nicht nur ein Krieg für die Demokratie sein. Er wird ein Krieg für den Frieden sein – nicht nur für den Frieden in unserer Zeit, sondern den Frieden für unsere Kinder und Enkel in den kommenden Jahren ... Deshalb ist unser Engagement am Golf höchst moralisch.« R. Nixon, Bush has it right. America's commitment in the Gulf is moral, in: *International Herald Tribune*, 7. 1. 1991.

wirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.«<sup>7</sup>

Das letzte Gefecht, das Hayek verspricht, ist nicht nur ein Gefecht gegen die Menschenrechte und den Sozialismus, sondern gegen den als Luzifer verkleideten Teufel selbst. Es ist ein exorzistisches Gefecht, das, wie Popper sagt, »zur Kontrolle der Dämonen« führen soll.

Das symmetrische Verhältnis von stalinistischer und neoliberaler Ideologie ist tatsächlich überraschend. Setzt man an die Stelle der »sozialistischen Produktionsverhältnisse«, von denen Stalin sprach, unsere »kapitalistischen Produktionsverhältnisse«, so braucht man nur einige weitere Worte zu ersetzen, um beim Neoliberalismus zu landen. Vor allem braucht man nicht umzudenken. Ein polnischer Politiker sagte: »Die Wirtschaft darf nur einen Herrn haben, den Markt.«<sup>8</sup> Das hieß vorher: »Die Wirtschaft darf nur einen Herrn haben, den Plan.« Das ist in beiden Fällen eine These für Betonköpfe, und von einer geht man zur anderen, ohne seinen Betonkopf anstrengen zu müssen. Vorher gab es keine Alternative. Jetzt gibt es auch keine Alternative. Was gewechselt hat, sind die Produktionsverhältnisse, innerhalb derer es keine Alternative gibt. Die »Erpressung mit einer einzigen Alternative« aber geht unbeirrt weiter. Da ist es kein Problem, umzulernen.

Die Stalinsche Interpretation der Leninschen Demokratietheorie ist auf ganz ähnliche Weise zu einem neuen Welterfolg geworden. Ihre Grundprinzipien waren:

1. Der objektive, nicht formale Charakter der Demokratie. Ein Land ist demokratisch, wenn es demokratische Produktionsverhältnisse, in diesem Falle folglich »sozialistische Produktionsverhältnisse« hat. Was die Menschen davon denken, ist gleichgültig, und Wahlen sind sekundär.

2. Da die Demokratie nicht durch Willensäußerungen der Bevölkerung bestimmt ist, sondern durch den objektiven Charakter der Produktionsverhältnisse, müssen die Willensäußerungen kontrolliert und begrenzt werden. Das ist Sache einer Avantgarde des Sozialismus, die darüber wacht, daß die Demokratie nicht undemokratisch wird. Sie würde aber undemokratisch werden, wenn sie vom Weg der einen Alternative, zu der es keine Alternative gibt, abweicht. Diese Avantgarde darf daher nicht von Willensäußerungen der Bevölkerung, deren Demokratie sie sichert, abhängen.

Dies ist die erste Ausarbeitung der Theorie der kontrollierten Demokratie, die es gibt. Sie ist inzwischen Allgemeingut geworden. Als erster hat sie Huntington in die westliche Demokratie eingeführt, aber spezifisch vor allem auf die Dritte Welt bezogen.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1974, Vorwort, VIII.

<sup>8</sup> *Der Spiegel*, 12/89, 175.

<sup>9</sup> W. Crozier/S. Huntington/J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York 1975.

Um das zu tun, brauchte er nur das Subjekt der objektiven Demokratie um-zutauschen. Es waren jetzt nicht mehr die »sozialistischen Produktionsverhältnisse«, sondern der Markt. Alles andere konnte gleich bleiben, mußte aber die Worte wechseln. So wurde der »demokratische Zentralismus« der Avantgarde durch die »kontrollierte Demokratie« ersetzt. Die Kontrolleure dieser »kontrollierten Demokratie« können natürlich auch nicht selbst demokratischen Wahlen entstammen, sondern stehen über diesen. Sie beurteilen sie und disqualifizieren oder fälschen sie, wenn sie kein demokratisches Ergebnis haben. Diese Kontrolleure sind natürlich die Militärapparate der Dritten Welt in Zusammenarbeit mit der US-Regierung. Eine ans Komische grenzende Replik des Stalinschen Demokratieauffassung in Anwendung für Lateinamerika findet man im Dokument Santa Fe II.<sup>10</sup> Für den demokratischen Charakter der Gesellschaften Lateinamerikas ist es danach völlig sekundär, ob sie gewählt sind oder nicht. Diktaturen können demokratischer sein als gewählte Regierungen. Das ist ganz ausschließlich eine Frage ihrer Stellung zum Markt und zum Staatsinterventionismus. Die Kontrolleure sind die Militärs und die internationalen Finanzinstitutionen, die fraglos über jede demokratische Meinungsbildung gestellt werden. Das zentrale Problem aber ist die kulturelle »Hegemonie«, die die Autoren unter Zitierung Gramscis diskutieren. Sie erscheint aber auch wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Kontrolle der Kommunikationsmittel.

Da ist kein Unterschied mehr im Demokratiebegriff. Die Frage nach Alternativen ist in beiden Fällen ausgeschlossen. Daher hat Demokratie nicht mit der Suche nach gesellschaftlichen Alternativen zu tun. Es ist eine Form, die Person zu bestimmen, die die eine Alternative, zu der es keine Alternative gibt, durchzuführen hat. Was diese Demokratievorstellungen unterscheidet, ist einfach die Frage danach, welche Produktionsverhältnisse – totaler Markt oder totaler Plan – die Alternative sind, zu der es keine Alternative gibt.

### 3. Ist die Effizienz effizient?

Es gibt nur eine Kritik, die man im Namen dieser Effizienz nicht einfach vom Tisch wischen kann. Sie entsteht aus der Frage: Kann man damit leben? Das aber ist eine Frage nach den Ergebnissen. Kann man mit den Ergebnissen des totalisierten Marktes leben?

Ich will dazu die zentrale Un-Person unserer Gesellschaft zitieren:

«In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyriologie der Produ-

<sup>10</sup> Geheimdokument von Santa Fé II. Der Imperialismus vor Lateinamerika, in: envío 90 (1988) 15–42. Zu den beiden Santa-Fé-Dokumenten und zu den Geheimdokumenten der amerikanischen Militärs vgl. U. Duchrow/G. Eisenbürger/J. Hippler (Hg.), Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München 1989.

zenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit ... Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkaufte durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«<sup>11</sup>

Hiernach führt die Effizienz unserer Gesellschaft zur Zerstörung der Quellen des Reichtums, der durchaus effizient produziert wird: des Menschen und der Natur. Die Effizienz wird zu einem Wettbewerb von Leuten, die jeder den Ast absägen auf dem sie sitzen, sich gegenseitig anfeuern und schließlich den als am effizientesten feiern, der zuerst zum Ziel kommt und abstürzt.

Ich glaube, daß niemand heute bezweifelt, daß diese Analyse von Marx richtig ist, sei er nun beim IWF, der Weltbank oder bei den Grünen. Es ist auch kein Zweifel, daß es sich um einen akkumulativen Prozeß handelt, der zur Katastrophe tendiert. Die Angst vor diesem Ergebnis kann man heute in jeder Zeitung spüren.

Ein Marktsystem, das keinen gegenwirkenden Kräften unterliegt, verhält sich sowohl dem interdependenten Ganzen der Arbeitsteilung als auch der Natur gegenüber fragmentarisch, als Stückwerktechnologie, wie Popper sagt. Als solche greift es völlig orientierungslos in interdependente Zusammenhänge ein. Je mehr wir diese fragmentarische Stückwerktechnologie als einzig realistische feiern, um so schneller werden diese interdependenten Systeme der Arbeitsteilung und der Natur zerstört. Ein rein am Markt orientiertes Handeln kann eine solche Wirkung weder voraussehen noch verhindern.

Das Marktsystem entpuppt sich als ein Zwangssystem. Läßt man es mit seiner unsichtbaren Hand wirken, erzwingt es die Katastrophe. Die Wettbewerbschancen und ihre Ausnutzung sind zwingend, müssen aber rein fragmentarisch kalkuliert werden. Entweder man verliert im Wettbewerb, oder man zerstört die Lebensgrundlagen unserer Welt. Um im Wettbewerb zu gewinnen, zerstört man diese Lebensgrundlagen. Im Zwangssystem des Wett-

<sup>11</sup> Karl Marx, Das Kapital, I, MEW 23, 528–530.



bewerbs gibt es nur die Alternative: erschossen oder gehenkt. Da im totalen Markt der Wettbewerb unantastbar ist, wird durch den Wettbewerb gerade der Prozeß der Zerstörung angeheizt.

Zerstört z.B. die chemische Industrie den Rhein, verlangen wir von ihr, daß sie das nicht tut. Sie wird dies verweigern, indem sie auf den Wettbewerb hinweist. Die Natur zu achten kostet, erhöht also die Kosten. Das aber bedeutet Wettbewerbschancen zu verlieren gegenüber den USA und Japan. Die chemische Industrie ist aber zu wichtig, als daß man auf sie verzichten könnte. In den USA protestiert man ganz genauso gegen die Vergiftung der Seen durch die chemische Industrie der USA. Die chemische Industrie der USA wird darauf hinweisen, daß die Achtung der Natur die Kosten erhöht, damit aber den Wettbewerb mit der deutschen chemischen Industrie unmöglich macht. Die USA kann schließlich nicht auf eine chemische Industrie verzichten. In Japan ist es genauso. Die Achtung der Natur würde die dortige chemische Industrie in ihrer Wettbewerbsfähigkeit treffen, Japan aber muß den Wettbewerb bestehen können.

Vielfach sind diese Argumente schlechterdings falsch oder werden betrügerisch benutzt. Häufig aber nicht. Es gibt diesen Zwang zum Wettbewerb tatsächlich. Er verwandelt die Überlebensbedingungen der Menschheit einschließlich der Natur in etwas, das niemand zu achten sich leisten kann. Sehr häufig ist es tatsächlich so, daß die Industrie, die sich an dieser Zerstörung nicht beteiligt, aus dem Markt ausscheiden müßte, da sie sonst ihre Wettbewerbsfähigkeit verliert. Das Ergebnis ist, daß alle Industrien sich beteiligen und ihre ganze Macht einsetzen, um den Zerstörungsprozeß fortsetzen zu können. Ganz unabhängig davon, welches die subjektiven Werte gegenüber dem Menschen und der Natur sind, führt dieses Zwangssystem des Wettbewerbs zu ihrer Zerstörung.

Dies führt zur Wert-Schizophrenie. Man reduziert die persönlichen Werte auf den Schrebergarten, um in der Sphäre des Zwangssystems des totalen Marktes sein gutes Gewissen bei der bösen Tat zu behalten.

Da aber der Wettbewerb angeblich der Motor der Effizienz ist, führt diese Effizienz zum Tode. Es ist die Effizienz des Selbstmords.

Im bürgerlichen theoretischen Denken schafft man diese Argumente mit dem Verweis auf die sogenannte unsichtbare Hand vom Tisch. Es soll einen selbstregulierenden Mechanismus geben, der durch einen Automatismus sichert, daß alles fragmentarische menschliche Handeln automatisch und ohne jede bewußte Lenkung in eine gleichgewichtige Totalität eingefügt wird.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Max Weber vertritt diese These mit folgenden Worten: »Diese Erscheinung: daß Orientierung an der nackten eigenen und fremden Interessenlage 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.« M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, <sup>5</sup>1981, 53.

Aber diese unsichtbare Hand hat dieser Art Gleichgewichtstendenz nur auf partiellen Märkten und gerade nicht in bezug auf die interdependenten Systeme der Arbeitsteilung und der Natur. In bezug auf diese bringt sie einen tödlichen Prozeß zur Katastrophe hin hervor und kein Gleichgewicht. Der Markt als Zwangssystem wird als totaler Markt auf sich selbst gestellt und schafft Zwänge, die dahin führen, den Zerstörungsprozeß fortzuführen. Es scheint ein Komplott oder eine Verschwörung stattzufinden, die Zerstörung scheint einem einzigen großen Plan zu folgen. Aber es ist keine Verschwörung, es handelt eine unsichtbare Hand, die zu einem Ergebnis führt, »als ob« ein einheitlicher Zerstörungsplan vorläge.

#### **4. Der Heroismus des kollektiven Selbstmords**

Die Gesellschaft, die keine Alternativen zuläßt, ist die Gesellschaft, die, außer im Schrebergarten, keine Werte zuläßt, die das Ergebnis des Lenkungsprozesses des Marktes in Frage stellen können. Je mehr sie Alternativen ausschließt, um so schneller und sicherer zerstört sie die Werte, die sie zu ihrem eigenen Überleben achten müßte.

Die Tatsache aber, daß dies zumindest indirekt bewußt ist, kann man daran ablesen, daß heute die Feier des Heroismus des kollektiven Selbstmords zurückkommt. Man kann diese Gesellschaft ohne Alternative nur weiterleben, wenn man die sich abzeichnende Katastrophe als Heroismus bejaht. Eine Kultur des Heroismus des kollektiven Selbstmords breitet sich aus.

Hier liegt auch das Problem von Marx. Er glaubte, daß das Aufzeigen dieser Tendenz zur Zerstörung notwendig zu einer Umkehr und daher zu einer Alternative führt. Das ist offensichtlich nicht der Fall, man kann den kollektiven Selbstmord feiern. Die Tendenz dazu ist bei uns offensichtlich. Deshalb wird Nietzsche aufs neue zu unserem Klassiker. Bei Marx kann man nachlesen, was wir verloren haben. Bei Nietzsche, wohin wir gehen. Gegen die Utopie, die angeblich, weil sie den Himmel auf Erden will, die Hölle schafft, setzt unsere Gesellschaft ohne Alternative die Mystik des kollektiven Selbstmords. Gegen die Möglichkeit der Hölle setzt sie ihre Sicherheit. Um nicht mit geschlossenen Augen durch die Utopie verdorben zu werden,

---

Auch hier ist der Weltmarkt das Weltgericht. Er produziert einen Zustand, den die traditionelle Moral durch Normierung erreichen wollte und dabei scheiterte. Wo ist denn bei Weber die Wertfreiheit, wenn das so ist? Wenn der Markt – die » Orientierung an der nackten eigenen und fremden Interessenlage« – einen solchen Zustand schafft, dann sind eben die Werte der traditionellen Ethik Markttendenz und folglich der Wissenschaft zugänglich: Wert ist das, wohin der Markt tendiert. Folglich leitet die Wissenschaft Werte ab. Was sie dann nicht zeigen kann, wäre doch nur, ob man diese wissenschaftlichen, der »Realität« entsprechenden Werte auch verwirklichen »soll«. In allen seinen methodologischen Aufsätzen hingegen behauptet Weber etwas völlig anderes: nämlich, daß die Wissenschaft keine Werte ableiten kann.

marschiert sie mit offenen Augen in die Hölle. Sie macht damit ernst, keine Alternative zu wollen.

Das Ergebnis ist nicht immer Heroismus, sondern häufig auch ein genüßlicher Pessimismus des kollektiven Selbstmords. Dennis Meadow, der Koordinator des Berichts des Club of Rome über die »Grenzen des Wachstums«, antwortete auf die Frage, ob er nicht heute noch einmal eine ähnlich bedeutende Arbeit leisten möchte:

«Ich habe mich lange genug als globaler Evangelist versucht und dabei gelernt, daß ich die Welt nicht verändern kann. Außerdem verhält sich die Menschheit wie ein Selbstmörder, und es hat keinen Sinn mehr, mit einem Selbstmörder zu argumentieren, wenn er bereits aus dem Fenster gesprungen ist.»<sup>13</sup>

## 5. Effizienz, Kalkulierbarkeit und Ethik

Ist also die Effizienz nicht effizient? Oder nicht effizient genug? Wenn die Quellen des Reichtums durch die Produktion des Reichtums akkumulativ zerstört werden, ist natürlich die Effizienz der Produktion des Reichtums in Zweifel zu ziehen. Die Effizienz wird ineffizient, es tritt die »Irrationalität des Rationalisierten« (Max Weber) ein. Eine Produktion ist nur effizient, wenn sie die Quellen des Reichtums, den sie produziert, auch reproduziert. Das ist sicher ein anderer Effizienzbegriff, als er in unserer Gesellschaft gebraucht wird, wenn sie Alternativen im Namen ihrer Effizienz ablehnt. Der *fragmentarische Effizienzbegriff* unserer Gesellschaft kümmert sich nicht um die Quellen des Reichtums. Führt man den *reproduktiven Effizienzbegriff* ein, so entsteht ein Konflikt. Was unter dem einen Gesichtspunkt effizient ist, kann unter dem anderen gerade ineffizient sein.

Die Produktion des Reichtums muß so erfolgen, daß die Quellen des Reichtums – der Mensch und die Natur – erhalten bleiben, sich reproduzieren und sich mit dem produzierten Reichtum mitentwickeln. Ohne diesen reproduktiven Effizienzbegriff ist die fragmentarische Effizienz des Marktes und des quantitativen Wachstumsbegriffs völlig orientierungslos und kann daher nur in die Zerstörung der Quellen des Reichtums einmünden. Daher wird es immer entscheidender, diesen Begriff der reproduktiven Effizienz zu entwickeln und das Zwangssystem des Marktes unter diesem Gesichtspunkt zu kanalisieren und zu begrenzen. Es geht nicht einfach um Werte: eine neue ethische Bewertung des Menschen und der Natur. Solange der Markt als Zwangssystem nur seine eigene Willkür als Grenze hat, bleiben alle neuen Werte ohne Effekt und können sich nur im Schrebergarten auswirken.

<sup>13</sup> Der Spiegel, 29/1989.

Ist dieser reproduktive Effizienzbegriff kalkulierbar? Jede Kalkulierbarkeit ist fragmentarisch. Um die reproduktive Effizienz kalkulieren zu können, müßten wir alles wissen. Daher sind alle Kalküle provisorisch und können nie die Entscheidung ersetzen. Das ist so wie die Maus und die Leiter: Alles ist so kalkuliert, daß die Leiter nicht fallen kann. Aber eine Maus berührt sie, schafft das Ungleichgewicht, und alles bricht zusammen: kleine Ursache, große Wirkung.

Damit die reproduktive Effizienz gesichert werden kann, darf sie gerade nicht auf Kalkulierbarkeit reduziert werden. Im Namen der reproduktiven Effizienz müssen Grenzen gesetzt werden, die aber nicht selbst kalkulierbar oder Ergebnisse von Kalkülen sein können. Man kann die reproduktive Effizienz nur sichern, indem man über ihre Kalkulierbarkeit hinausgeht. Man kann sie nur sichern, indem man – zu einem gewissen Grade – auf das Kalkül verzichtet.

Der fragmentarisch kalkulierten Effizienz müssen Grenzen gesetzt werden, die selbst nicht Produkt eines Kalküls sein können. Anders ist die reproduktive Effizienz nicht zu sichern. Solche Grenzen aber sind Werte, die diese reproduktive Effizienz sichern, indem sie den Bereich, in dem Kalküle legitim die Entscheidung bestimmen, begrenzen. Die Startbahn West ist ein Symbol dafür. Die Welt geht nicht unter, wenn sie gebaut wird. Aber es gibt Millionen von Startbahn West. Keine ist so, daß die Welt untergeht, wenn sie gebaut wird. Werden aber alle gebaut, geht sehr wohl die Welt unter.

Hier gibt es natürlich auch Kalküle. Aber das Kalkül kann nie sagen, wieviele gebaut werden können und wo die Grenze ist. Man braucht einen Stopp, der den Bereich legitimer Kalküle begrenzt. Die Beweislast aber liegt bei denen, die im Namen des Kalküls die Werte außer Kraft setzen wollen, nicht umgekehrt.

Diese Werte aber können nicht aus dem Kalkül stammen. Sie folgen aus der gegenseitigen Anerkennung, Anerkennung des anderen Menschen und Anerkennung der Natur. Das Kalkül bestimmt keine Werte. Es ist nihilistisch und löst Werte auf. Wo es keine Werte mehr auflösen kann, geht es selbst zugrunde. Es ist ein Vampir, der vom Blut der Lebenden lebt. Lebt niemand mehr, lebt es auch nicht.

Werte und Effizienz hängen zusammen. Unterwirft man aber die Werte der Effizienz, werden sie aufgelöst, und es gibt auch keine Effizienz mehr. Im Namen der Effizienz aber können sie nicht entstehen. Die Anerkennung von Werten ist der Ausgangspunkt für die Möglichkeit, die reproduktive Effizienz zu sichern und damit das Leben in die Zukunft hinein möglich zu machen.

## 6. Ist der totale Markt eine Alternative?

Gibt es eine Alternative zur Fahrt in den Abgrund? Die Alternative ist, zu bremsen oder die Fahrt abubrechen. Ist aber die Weiterfahrt in den Abgrund eine Alternative zum Bremsen und zum Abbruch der Fahrt? Doch wohl nicht. Der totale Markt bietet die Weiterfahrt in den Abgrund als einzige Alternative gegenüber allen Vorschlägen zum Bremsen oder zum Abbruch der Fahrt an.

Sicher, Alternative zur Marktwirtschaft kann nicht heißen: keine Marktwirtschaft. Das Problem ist nicht der Markt als solcher. Das Problem ist der totale Markt, in dessen Namen die fragmentarische Effizienz totalisiert und ideologisch durch eine »unsichtbare Hand« verklärt wird. Es tritt eine akkumulative Zerstörung ein. Indem man keine Alternative zuläßt, wird dieser Zerstörungsprozeß zum einzigen Weg verklärt.

Wenn eine Gesellschaft von sich behauptet, zu ihr gebe es keine Alternative, dann sagt sie nichts darüber aus, ob es Alternativen zu ihr gibt. Sie sagt nur etwas über sich aus, nämlich, daß sie eine Gesellschaft ist, die keine Alternativen zuläßt. Eine Gesellschaft, die von sich sagt, daß es zu ihr keine Alternative gibt, stellt der ganzen Welt die Machtfrage. Das tut man immer im Namen eines absoluten, eines metaphysischen Geschichtsgesetzes, sei dieses nun das Geschichtsgesetz des notwendigen Unterganges des Kapitalismus oder umgekehrt des notwendigen Sieges der Marktgesetze. Wenn die Machtfrage gestellt wird, steht die Geschichte auf der Seite dessen, der sie stellt, und was er ankündigt, ist das Ende der Geschichte.

Gibt es Alternativen? Der Mensch wäre kein Mensch, wenn es keine Alternativen gäbe. Es gibt immer Alternativen. Die Alternative zum Eintreiben der Auslandsschulden der Dritten Welt ist, diese nicht einzutreiben, mit sehr vielen Zwischenlösungen. Sie zu verwirklichen, schließt natürlich viele technisch komplizierten Probleme ein. Aber alle sind lösbar. Die Alternative zum Golfkrieg ist, keinen Krieg zu machen. Auch da gibt es Zwischenlösungen und technische Probleme, die damit verbunden sind. Die Alternative zum Weltmarkt als totalem Markt ist eine Neue Weltmarktordnung, eine neue Weltfinanzordnung und eine neue Ordnung für die Umwelt und ihre ökologischen Probleme. Auch dies ist technisch kompliziert. Aber es ist möglich.

Gibt es also Alternativen? Vom Standpunkt einer Gesellschaft, die behauptet, zu ihr gebe es keine Alternativen, gibt es tatsächlich keine, sofern sie die Macht hat, Alternativen zu verhindern. Die Frage nach den Alternativen ist in eine Machtfrage verwandelt worden. Gibt es eine Alternative zum Eintreiben der Auslandsschulden der Dritten Welt? Die Gesellschaft, die behauptet, zu ihr gebe es keine Alternative, wird jetzt, sofern sie die Macht hat, den Beweis antreten, daß es keine Alternative gibt. Dieser Beweis ist nicht theoretisch, sondern ein Machtbeweis.

Er wird einmal auf der Ebene der Argumente geführt. Da mit der Verwirklichung jeder Alternative technisch komplizierte Probleme entstehen, kann man jede Alternative im Namen dieser technischen Probleme als naiv darstellen. Dies setzt voraus, daß der Großteil aller »Techniker« den technischen Unsinn der Alternative erklärt. Da aber der Großteil aller Techniker in den Institutionen tätig ist, die diese Gesellschaft zu einer Gesellschaft erklären, zu der es keine Alternative gibt, wird es für alle diese Techniker zum Berufsrisiko, die Möglichkeit von Alternativen zuzulassen. Banken, Ministerien, internationale Institutionen, Unternehmen aller Art bestimmen darüber, was die Meinung ihrer Techniker ist. Hat man gleichzeitig die genügende Kontrolle über die Kommunikationsmittel, so ergibt sich leicht eine fast einmütige Verurteilung jeder Alternative im Namen der technischen Unmöglichkeit, sie durchzuführen. Sie gilt als naiv und illusorisch. Aus diesem Mehrheitsurteil wird dann tautologisch ein einstimmiges Urteil, indem man alle diejenigen, die die Alternative für möglich erklären, als Leute ohne Sachverstand bezeichnet. Das tautologische Ergebnis ist: Alle Leute mit Sachverstand stimmen darin überein, daß es keine Alternative gibt, denn ob jemand Sachverstand hat, sieht man daran, daß er die Alternative für unmöglich erklärt. Wer sie für möglich erklärt, zeigt dadurch, daß er sie für möglich erklärt, daß er keinen Sachverstand hat.

Aber nicht nur auf der Ebene der Argumentation wird jede Alternative zerstört. Auch auf der Ebene der Realität. Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Wo der Weltmarkt das Weltgericht ist, entscheidet der Weltmarkt selbst, daß es unmöglich ist, die Auslandsschulden nicht zu bezahlen. Der Weltmarkt stellt in jedem Land, das auf die Idee käme, die Schulden sollten nicht bezahlt werden, eine solche Situation her, daß die Katastrophe tatsächlich größer ist, wenn es nicht bezahlt, als wenn es bezahlt. Der Weltmarkt und die Realität selbst beweisen, daß es diese Alternative nicht gibt. Er bestraft ein Land, das gegen die Schuldzahlung auftritt, so ungeheuerlich, daß schließlich kein Land mehr – heute nicht einmal Kuba – dagegen auftritt. Es wird der Beweis geführt, daß die Wirklichkeit selbst Werte setzt, daß die Wirklichkeit selbst keine Alternative zuläßt, indem gezeigt wird, daß jede Alternative katastrophaler ist als die Schuldzahlung und die strukturelle Anpassung.

Das ist natürlich eine Machtfrage. Hat man die Macht, so kann man über jede Alternative ein solches Urteil verhängen, das dann von der Wirklichkeit und vom Weltmarkt selbst vollzogen wird.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Als in den achtziger Jahren die UNESCO das Projekt vortrug, eine neue Nachrichtenagentur zu schaffen, die, vom Blickpunkt der Länder der Dritten Welt aus, neben die großen Nachrichtenagenturen der Länder des Nordens treten sollte, handelte es sich um die Perspektive eines alternativen Informationssystems für die Welt. Um zu zeigen, daß es sich nicht um eine realistische Alternative handelte, traten die USA aus der UNESCO aus, während Großbritannien zumindest seine Finanzbeiträge stoppte. Ohne die Beiträge bei-

Als der Generalsekretär des IWF, Michel Camdessus, Costa Rica besuchte, wurde er nach den Kosten der Schuldenzahlung und der strukturellen Anpassung für das Land gefragt. Er antwortete (La Nación, San José, 5. 3. 90): «Das Problem ist, was die Kosten für das Volk von Costa Rica wären im Fall, seine Strukturen nicht anzupassen. Die Kosten wären die Unterbrechung des Außenkredits, die Einschränkung der Investitionen, die Paralyse der Abkommens über die Umschuldung, die Unterbrechung der Importe. Die Rezession wäre der Kostenpunkt.»

«Aber die Tatsache, daß die Ziele nicht eingehalten und daß wir unsere Zahlungen eingestellt hatten, bedeutet keine Strafe, sondern eine Wirklichkeit, an die das Land seine Politik anzupassen hat. Danach zahlen wir wieder.»

Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Das bedeutet, daß die Wirtschaft eines Landes, das Alternativen sucht, zerstört wird. Ist sie zerstört, so beweist dies, daß es keine Alternative gibt. Es gibt da keine Verantwortung: Der IWF führt das durch, was die Realität verlangt. Der IWF bestraft nicht. Die Realität selbst bestraft und bestimmt dadurch die Werte, die einzuhalten sind. Der Weltmarkt ist das Weltgericht.

Hatte Nicaragua eine Alternative, als die Sandinisten 1979 die Macht eroberten? Da es zur bürgerlichen Gesellschaft des totalen Marktes keine Alternative gibt, konnte sie voraussagen, daß die Sandinisten keine Alternative hatten. Wirtschaftsblockade und der Krieg der USA gegen Nicaragua mit Hilfe der Contra waren die Beweise, die die Wirtschaft Nicaraguas ging zu Grunde. Es gab keine Alternative, der Beweis war erbracht.

Eine Gesellschaft, die behauptet, zu ihr gebe es keine Alternative, ist auf tautologische Weise unfehlbar, sofern sie die Macht dazu hat, es zu sein.<sup>15</sup> Indem sie die Machtfrage stellt und jede Alternative zerstört, beweist sie, daß es zu ihr keine Alternative gibt. Sie beweist so, daß sie das Ende der

---

der Länder aber war die UNESCO nicht mehr lebensfähig. Als Resultat zeigte sich, daß diese Alternative »utopisch« war. Die Regierungen der USA und Großbritanniens behaupteten natürlich, daß eine solche Presseagentur die Meinungsfreiheit in Gefahr bringe. Wir wissen heute, für wen sie gefährlich gewesen wäre. Die planetarische Herrschaft über die Kommunikationsmittel, wie sie sich während des Golfkrieges zeigte, wäre bedroht gewesen.

<sup>15</sup> Hannah Arendt nennt dies die totalitäre Propaganda: »Die Behauptung, daß nur Moskau eine Untergrundbahn habe, ist nur so lange eine Lüge, als die Bolschewisten nicht die Macht haben, alle anderen Untergrundbahnen zu zerstören. Daher verrät die Propagandamethode der unfehlbaren Voraussage, verbunden mit der ihr inhärenten Verachtung aller Tatsachen, mehr als jeder andere totalitäre Propagandatrick, daß die Beherrschung des Erdballs das notwendige Endziel der totalitären Bewegungen ist; denn nur in einer vollständig kontrollierten und beherrschten Welt kann die totalitäre Diktatur alle Tatsachen verachten, alle Lügen in die Wirklichkeit umsetzen und alle Prophezeiungen wahr machen.« H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 1986, 557f. »Dann allerdings werden alle Diskussionen über die Richtigkeit oder Falschheit der Prophezeiungen totalitärer Führer gegenstandslos; es ist, als ob man mit einem potentiellen Mörder darüber debattiert, ob sein zukünftiges Opfer tot oder lebendig sei, und vergißt, daß ein Mörder jederzeit den Beweis für seine Behauptung durch die Tat antreten kann.« AaO. 557.

Geschichte ist, daß die Geschichte auf ihrer Seite ist, daß ihre Voraussagen unfehlbar sind. Gelingt es aber nicht, diese Gesellschaft zu überwinden, so ist mit ihr tatsächlich die Geschichte zu Ende. Ob, wie Fukuyama sagt, der Kapitalismus das Ende der Geschichte ist, ist auch eine Machtfrage. Er hat die Macht dazu, dies zu beweisen.<sup>16</sup>

Gibt es Alternativen? Vom Standpunkt einer Gesellschaft, die von sich behauptet, daß es zu ihr keine Alternative gibt und die die Macht dazu hat, alle Alternativen zu zerstören, ist das eine rein metaphysische Frage. Was soll die Diskussion darüber, ob es Alternativen gibt, wenn man sie nicht durchsetzen kann und immer derjenige, der behauptet, es gebe keine Alternative, die Macht hat, die Alternativen zu zerstören?

Der revolutionäre Sozialismus hat daraus seit dem 19. Jahrhundert geschlossen, daß er seinerseits die Machtfrage stellen muß, wenn er sich als Alternative durchsetzen will. Er ist seinerseits darin eingemündet, sich als Gesellschaft darzustellen, zu der es keine Alternative gibt und die wiederum jede Alternative zu zerstören hat. Das Ergebnis zeigte, daß, wenn Kapitalismus und Sozialismus sich konfliktiv auseinandersetzen, sie sich beide als Gesellschaften bilden, die von sich behaupten, daß es zu ihnen keine Alternative gibt. Es ist ein Konflikt, der sie spiegelbildlich ähnlich werden läßt. Beide entwickeln sich in Richtung einer Totalisierung ihrer zentralen Institution, die die Produktionsverhältnisse prägt. Daher treten sich totale Planung und totaler Markt entgegen.

Es hat sich gezeigt, daß in dieser Konfliktsituation der Kapitalismus des totalen Marktes die Macht hat, den Sozialismus des totalen Plans als Alternative zu zerstören. Heute ist er praktisch zerstört. Der Grund ist kein Zufall. Es hat sich gezeigt, daß der totale Kapitalismus die totalen Mittel zu produzieren vermag, und nur er. Als Ergebnis hat er die totale Macht über die Welt, die erste zur Weltherrschaft gekommene totale Institution. Man sieht dies schon daran, daß es heute kein Asyl mehr gibt. Daher gibt es auch keine Kommunikationsmittel mehr, die dieses System kritisieren könnten. Alle sind Teil von ihm. Auch das Kurzwellenradio hilft nicht mehr, um Nachrichten von außen zu bekommen, wenn es kein Außen mehr gibt. In den Kommunikationsmitteln hat die Meinungsfreiheit ihren Sinn verloren, wenn diese davon ausgehen, daß wir eine Gesellschaft haben, zu der es keine Alternative gibt. Die Kontrolle ist planetarisch, in der Berichterstattung über den Golfkrieg haben wir es das erste Mal erlebt. Es gab in der ganzen Welt keine alternative Information. Die Kommunikationsmittel der ganzen Welt sagten dasselbe. Alle sind zum Radio Eriwan geworden. Die Meinungsfreiheit hat sich in die Samisdat-Veröffentlichungen der Solidaritäts- und Randgruppen zurückgezogen. Das System ist total.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> F. Fukuyama, *The End of History?*, in: *The National Interest*, Summer–October 1989.

<sup>17</sup> Daher ist das Wort total wieder zum Modewort geworden. Alles wird als total gepriesen.



Gibt es Alternativen? Das ist nicht die Frage nach Schreibtischmodellen. Es ist auch nicht die Frage nach »realistischen« Auswegen. Es gibt Schreibtischmodelle, und es gibt realistische Auswege. Stehen wir aber einem System gegenüber, das die Weltherrschaft hat und alle Alternativen zerstört, weil es behauptet und daher beweisen muß, daß es zu ihm keine Alternativen gibt, dann gibt es keine realistische Alternative. Auch wenn eine Alternative realistisch ist, ist sie es nicht. Es gibt sie nicht, auch wenn wir sagen, sie sei eine Alternative für den Fall, daß dieses System sie unterstützt. Da es keine Alternative unterstützt, können wir den Realismus einer Alternative niemals beweisen.

Ist also der Kapitalismus des totalen Marktes die einzige Alternative? Dann ist er das Ende der Geschichte, und es gibt nur noch die Freiheit zu bestimmen, wer diese einzige Alternative am besten durchsetzt. Damit ist alle klassische Demokratie zu Ende. Es treffen nicht Alternativen aufeinander, die um den Wähler konkurrieren, sondern es fragt sich nur, wer von den Wettbewerbern am besten verwirklicht, was als einzige Alternative schon feststeht. Jeder, der auf die Idee kommt, noch Alternativen anzubieten, ist dann »Dummkopf oder Verräter«. Dann gibt es keine Moral mehr, und die Freiheit des Menschen ist reduziert auf die Freiheit, die Krawattenfarbe zu wählen, und er darf nicht einmal mehr eine »rote« wählen. In der Öffentlichkeit haben wir dann nur immer dasselbe zu feiern, immer nur die eine Alternative, zu der es keine andere gibt. Das aber läuft auf die ewige Feier des totalen Marktes hinaus. Immer nur dies, und nie etwas anderes.

Ein solches System kann nur an sich selbst scheitern. Das kann auch heißen: Es kann nur an uns scheitern, denn wir sind Teil von ihm. Aber es kann nicht daran scheitern, daß man ihm die Machtfrage stellt, denn es hat alle möglichen Machtfragen für sich beantwortet. Es hat totale Macht und ist daher total korrupt. Es ist ein Turm von Babel, der in den Himmel reicht, wie es das nie vorher gegeben hat. Nur an der Sprachenverwirrung – das heißt, an sich selbst – kann er scheitern.

Aber warum sollte er denn scheitern? Er scheitert an seiner eigenen Automatik, seiner unsichtbaren Hand, die zur akkumulativen Zerstörung des Menschen und der Natur tendiert. Je frenetischer Alternativen abgelehnt werden, um so schneller der Prozeß der Zerstörung. Das System verwandelt sich in einen Dinosaurier, der alles frißt und schließlich nichts mehr zu fressen hat. Dies wird natürlich in irgendeiner Weise bewußt. Daher entsteht der Heroismus des kollektiven Selbstmords, der diesen Zerstörungsprozeß in eine Feier des Todes verwandelt und den Wahnsinn, ihn weiterzutreiben, als

---

Die PanAm bietet in Costa Rica ihre Flugzeuge an, indem sie »totale Gemütlichkeit« verspricht. Es erscheinen Bücher – übersetzt aus dem Englischen – mit dem Titel »Die totale Frau«, »Der totale Mann«, »Die totale Familie«. Es werden totale Computer angeboten etc. Selbst der Papst wünscht sich Priester mit »totalem Glauben«.

höchsten Lebenssinn darstellt. Die Verwilderung einer Welt, die jeweils die Überflüssigen ausweist und hinauswirft, um den Planeten für den Rest in eine Arche Noah zu verwandeln, ist ebenfalls akkumulativ und mündet deshalb in den kollektiven Selbstmord ein, der im Namen des Kampfes gegen den eigenen Untergang und der daraus wiederum folgenden akkumulativen Zerstörung verwirklicht wird.

Dieser Zerstörungsprozeß hat seine Wurzel in der Tatsache, daß jede innerhalb von Marktkriterien angewandte Technologie fragmentarisch ist und daher die interdependenten Systeme der Arbeitsteilung und der Natur progressiv zerstört. Je mehr daher der Markt totalisiert wird als einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt, um so mehr wird diesem Zerstörungsprozeß freie Hand gegeben. Eine so aller Fesseln ledige Technik führt zur Zerstörung aller Lebensgrundlagen des Menschen.

Einem Zerstörungsprozeß aber muß man Einhalt gebieten. Man muß also die Zulässigkeit des Kriteriums der fragmentarischen Stückwerkeffizienz überall da aufheben, wo sie zur Zerstörung der Lebensgrundlagen führen. Man muß ständig an diesen Stellen etwas tun, was vom Gesichtspunkt der fragmentarischen Effizienz her gesehen nicht effizient ist. Unter dem Gesichtspunkt unserer Lebenschancen ist dies allerdings gerade das »Effiziente«.

Ist der totale Markt eine Alternative zu einer Wirtschaft, in der der Markt auf diese Weise begrenzt ist? Ist dieser totale Markt, der angeblich die einzige Alternative gegenüber allen denkbaren Ordnungen ist, überhaupt eine Alternative? Er ist nur eine Alternative für Selbstmörder, die die Welt unter dem Gesichtspunkt des Heroismus des kollektiven Selbstmords sehen.

Wir können daher von einem Raum möglicher Alternativen sprechen, der gerade diejenigen Lösungen ausschließen muß, die nicht als Alternative angesehen werden können. Es handelt sich um diejenigen Lösungen, die in ihrer Konsequenz zum kollektiven Selbstmord der Menschheit führen. Dabei sind gerade die zwei angeblichen Alternativen auszuschließen, um die der Kampf der Systeme geht. Diejenigen Alternativen, die sich als Gesellschaft vorstellen, zu der es keine Alternative gibt – stalinistischer Sozialismus und Kapitalismus des totalen Marktes sind gerade keine möglichen Alternativen. Ihre Behauptung, daß es zu ihnen keine Alternative gibt, enthüllt gerade, daß sie keine möglichen Alternativen sind. Jede Gesellschaftsform, die behauptet, daß es zu ihr keine Alternative gibt, zeigt dadurch, daß sie keine Alternative sein kann. Wir können a priori von ihr sagen, daß sie nur durch den kollektiven Selbstmord legitimierbar ist. Der historische Sozialismus ging unter, weil er nicht bereit war, die Konsequenz des kollektiven Selbstmords zu ziehen. Der Kapitalismus des totalen Marktes wird ebenso untergehen, wenn er nicht zum kollektiven Selbstmord bereit sein sollte. Er ist keine Alternative, obwohl er sich aggressiv als einzige Alternative vorstellt. Daraus ergibt sich der Raum potentieller Alternativen. Es sind alle vorstell-

baren und mit Argumenten zu vertretenden Alternativen, die sich zwischen diesen beiden Extremen bewegen, die keine Alternative sein können. Es sind potentielle Alternativen im Sinne von diskutierbaren Alternativen, deren effektive Verwirklichbarkeit ein Ergebnis von Argumentation auf empirischer Basis ist. Sie können sich, obwohl sie potentielle Alternativen sind, als nicht verwirklichbar herausstellen, um dann durch andere ersetzt zu werden.

Das Kriterium, das über diese Alternativen entscheidet, kann nicht ein abstraktes Prinzip sein. Aber es gibt über diese potentiellen Alternativen auch ein synthetisches Kriterium, das die Wahl vermitteln muß. Es kann nur das konkrete Kriterium der Lebensmöglichkeiten aller Menschen sein, das das Leben der Natur als Grundlage aller Lebensmöglichkeiten einschließt. Durch abstrakte Kriterien wie die Wachstumsrate oder die Gewinnrate ist es nicht ersetzbar.

Diese potentiellen Alternativen können allerdings nicht im Namen der Macht auftauchen. Die Machtfrage läuft immer darauf hinaus, das betroffene System durch sein Gegenteil zu ersetzen. Der heutige Extremismus des totalen Marktes ist gerade durch diesen Mechanismus entstanden, durch den vorher der Extremismus der totalen Planung entstanden war. Es hat keinen Sinn, weiterhin zwischen diesen Extremen zu oszillieren. Die Geschichte wird sich dann nur wiederholen.

Auf der anderen Seite handelt es sich bei diesen potentiellen Alternativen um solche, die in der Logik der heutigen Gesellschaft des totalen Marktes, die behauptet, daß es keine Alternative gibt, ständig zerstört werden und nicht die Macht haben, sich einfach aufzuzwingen. Da sie aber ständig zerstört werden und zerstört werden können, bekommen sie den Charakter des irrealen, des utopischen, des metaphysischen. Die Wirklichkeit und ihre Erfordernisse werden irreal, der Wahnsinn ist scheinbar das Vernünftige. Die Gesellschaft, die keine Alternative zuläßt, verteidigt sich im Namen des Wahnsinns: »Werden alle verrückt, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden.« Zu diesem Ergebnis kommt Kindleberger. Die Möglichkeit zu sprechen selbst wird zerstört. Was Kindleberger sagt, ist nichts weiter als eine neue Variante des Heroismus des kollektiven Selbstmords.

Was kann man tun, wenn dies die Situation ist?

Das Erste ist die Weigerung, verrückt zu werden, wenn unsere Gesellschaft den Wahnsinn zur Rationalität erklärt. Man muß sich dieser Rationalität des Todes verweigern. Dies ist die Voraussetzung aller, aber auch aller Alternativen. Läßt man sich in diesen Sog ziehen, kann man nur noch den Tod feiern im Namen der einzigen Alternative, zu der es keine Alternative gibt.

Dann aber kommt der Widerstand. Er setzt voraus, daß Legalität nicht Legitimität ist, ganz im Gegensatz zu Max Weber, der erklärte: Legitimität durch Legalität. Eine Maßnahme, sei sie legalisiert im Namen von Unternehm-

gen oder im Namen des Staates, ist nicht deshalb legitim, weil sie innerhalb der Legalität erlaubt ist. Sie muß auch mit den Überlebensbedingungen der Menschheit und der Natur vereinbar sein. Diese Vereinbarkeit aber ist niemals durch ihre Legalität auszudrücken. Im Gegenteil, jede Legalität, die Legitimität zu sein behauptet, zerstört ihrer Tendenz nach die Überlebensbedingungen. Ohne diesen Widerstand im Namen dieser Überlebensbedingungen kann kein System rational sein. Alles bürgerliche Denken aber ist in der Illusion befangen, daß es Gesetze gibt – nämlich die Marktgesetze –, deren bloße Erfüllung das Rationale ist. Daher mündet es immer in die auch von Max Weber gesehene »Irrationalität des Rationalisierten« ein.

Da aber eine moderne Gesellschaft immer auf der Legalität aufgebaut werden muß, kann sie nur rational sein, wenn Widerstand im Namen der Überlebensbedingungen des Menschen ausgeübt wird und legitim ist. Eine formal-rationale Entscheidung ist nur dann rational, wenn sie durch die Vermittlung der Überlebensbedingungen des Menschen eingeschränkt wird. Dies aber kann nur auf dem Wege über den Widerstand geschehen. Trifft sie, im Falle des Konflikts mit den Überlebensbedingungen des Menschen, nicht auf Widerstand, zerstört sie.

Die neoklassische Wirtschaftstheorie hingegen behauptet, daß der im Wettbewerb gebildete, freie Marktpreis der rationale Preis sei. Hier ist die Ideologie des totalen Marktes bereits impliziert, obwohl erst der Neoliberalismus sie explizit und politisch wirksam macht. Je automatischer der Preismechanismus wirksam ist, um so rationaler sind die Preise, wenn man sie aus dieser Sicht sieht. Die Rationalität ist einfach ein Produkt der institutionellen Trägheit der Institutionen des Marktes. Je weniger man in den Markt eingreift, um so größer die Rationalität.

Hier wird einfach ganz extrem die fragmentarische Rationalität als die einzige genommen. Alle Forderungen der reproduktiven Rationalität werden vom Tisch gefegt und nicht einmal als wissenschaftlich anerkannt. Max Weber tut so, als ob es sich um wissenschaftlich nicht ableitbare Werturteile handele. Die Ergebnisse eines solchen fragmentarischen Handelns gelten als völlig gleichgültig. Zerstören sie die Überlebensbedingungen der Menschheit, so gilt selbst das noch als vernünftiges Ergebnis der Rationalität. Daher mündet diese Wirtschaftstheorie in die Apologie des Wahnsinns ein.

Sobald man diese reproduktive Rationalität in Betracht zieht, wird sichtbar, daß eben der reine Wettbewerbspreis ein völlig irrationaler Preis ist, so daß er, sobald er totalisiert wird, mit der wirtschaftlichen Rationalität völlig unvereinbar ist. Würden wir wirklich nach diesen Preisen handeln, so müßten wir den Planeten kaputtmachen und alle untergehen. Das aber enthüllt die Unsinnigkeit des Rationalitätsbegriffs der neoklassischen Theorie.

Tatsächlich liegt die Irrationalität der Entscheidungen des Marktes in den Wettbewerbspreisen selbst, und nicht etwa darin, daß kein »wirklicher«

Wettbewerb stattfindet. Der Wettbewerbspreis enthält keine Kriterien, die es ermöglichen könnten, die reproduktive Rationalität zu garantieren. Daher führt er durch seine Logik – durch seine unsichtbare Hand – zur Zerstörung der Lebensbedingungen der Menschheit.

Popper hat diesen unsinnigen Rationalitätsbegriff – Wahnsinn als das rationale Verhalten – im sogenannten Freien Westen in allen Sozialwissenschaften hoffähig gemacht. Er erklärt einfach, daß die fragmentarische Rationalität – die er zu Recht Stückwerktechnologie (*piece-meal-technology*) nennt – die einzig realistische Form der Anwendung der Technologie ist und stellt ihr daher die »utopische« Technologie gegenüber. Da für Popper die Utopie ein Produkt des Teufels ist, bietet er sich als Exorzisten dieser Art Utopien an. Damit aber scheint gerade der Weg in die Zerstörung der Lebensbedingungen des Menschen der einzig »realistische« Weg zu sein.<sup>18</sup>

Die Vorstellung von der bürgerlichen Gesellschaft als einer Gesellschaft, zu der es keine Alternative gibt, ist das notwendige Ergebnis. Aber eine Gesellschaft, zu der es keine Alternative gibt, ist eben eine geschlossene Gesellschaft, sie ist das Ende der Geschichte. Sie singt mit vielen Stimmen immer die gleiche Melodie. Sie ist das Ende jedes Pluralismus. Daß Popper gerade diese geschlossene Gesellschaft als »offene« bezeichnet, ist Teil der Sprachenverwirrung, die mit dem Bau dieses Turmes entsteht. Es ist gerade der Antiutopismus, der in den Totalitarismus einmündet.

Die neoliberale Wirtschaftstheorie kennt keine Analyse der doch so entscheidend wichtigen reproduktiven Rationalität. Allerdings geht sie in ihrer ständigen Apologie auf Einzelphänomene ein, um immer durch reine Deduktion aus Prinzipien dahin zu kommen, daß der Automatismus des Marktes das geeignete Mittel ist, um Probleme dieser Art zu lösen.<sup>19</sup> David Friedman gibt dieser Art Denken den richtigen Namen: Freiheitsmaschine.<sup>20</sup> Wie eine Fabrik Würstchen produziert, glaubt man hier, daß der Markt, einfach als Automatismus, Freiheit produziert. Freiheit ist also alles das, was dieser totale Markt als Automatismus produziert. Es ist der Totalitarismus des Marktes. Die Freiheitsmaschine verwandelt sich in eine Horrormaschine. Freiheit des Menschen hingegen kann nur in dem Verhältnis des Subjekts zu seinen Institutionen bestehen, einem Verhältnis, in dem das Subjekt die Institutionen seinen Lebensbedingungen unterwirft. Die Freiheitsmaschinen hingegen – auch der Stalinismus war eine Freiheitsmaschine – versprechen die Freiheit als Ergebnis der absoluten Unterwerfung unter und der Identifikation mit der Institution und ihren Gesetzen. Sie lassen überhaupt keine Subjektivität des Menschen zu und verwandeln ihn daher in einen funktio-

<sup>18</sup> K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1974.

<sup>19</sup> Welche Kapriolen sie dabei schlägt, liest man am besten nach bei: H. Lepage, *Demain le capitalisme*, Paris 1978, und: H. Lepage, *Demain le libéralisme*, Paris 1980.

<sup>20</sup> D. Friedman, *The Machinery of Freedom* (im spanischen Original fehlen leider die genauen bibliographischen Angaben; Anm. d. Übers.).

nierenden Teil einer (Freiheits-)Maschine. Wer hingegen nicht als Teil dieser Maschine funktioniert, ist wegzuerwerfen.<sup>21</sup> Dies ist heute das Schicksal der Dritten Welt.

Daher kann gesellschaftliche Rationalität nur das Ergebnis eines Konflikts zwischen Legalität und einer Legitimität sein, die aus der Berücksichtigung dieser Lebensbedingungen erwächst. Ohne Widerstand, daher ohne Korrektur des Marktpreises und der Marktentscheidungen unter dem Gesichtspunkt der Lebensbedingungen des Menschen, kann es keine wirtschaftliche Rationalität geben.

Dieser Widerstand muß Alternativen provozieren. Er muß sie unabweisbar machen, damit sie Platz bekommen im etablierten, auf Legalität beruhenden System. Er muß in die träge Logik dieses Systems eingreifen, um es zu einer anderen Logik zu zwingen. Aber dieser Zwang, der durch den Widerstand ausgeübt wird, kann nur Erfolg haben, wenn er ständig darauf ausgerichtet wird, die Meinung so vieler Menschen wie möglich für sich zu gewinnen. Daher darf er kein blinder Widerstand sein. Er muß die Menschen dazu gewinnen, die Logik des kollektiven Selbstmords zu erkennen, sich dem zu widersetzen und daraus Konsequenzen zu ziehen.

Nur so können Alternativen zur Geltung kommen. Sollte aber die Menschheit sich am Heroismus des kollektiven Selbstmords berauschen, so hat sie die Macht, ihn zu verwirklichen, und niemand kann ihn unmöglich machen. Leben zu wollen, ist eine Aufgabe und keineswegs das Ergebnis einer instinktiven Reaktion. Diese ist nur ein Ausgangspunkt.

<sup>21</sup> In Lateinamerika läuft seit Jahren in allen Kommunikationsmitteln die Propaganda: »Das Privatunternehmen produziert Freiheit.« In vielen Geschäften befindet sich ein Schild, auf dem geschrieben steht: »Hier wird Freiheit produziert.«

## Siebtes Kapitel

# Die Gefangenschaft der Utopie: Die konservativen Utopien des aktuellen Kapitalismus, der Neoliberalismus und der Spielraum für Alternativen

Als ich im Jahr 1976 zum ersten Mal nach dem Militärputsch nach Chile zurückkam, wo ich die zehn Jahre vor dem Putsch gelebt hatte, wurde im Sheraton Hotel ein Seminar durchgeführt zum Thema: »Die neue politische Ökonomie«. Es wurde von den Chicago Boys organisiert, die nun an der Macht waren. Ein besonderer Gast war Gordon Tullock, ein US-amerikanischer Ökonom der Schule des »public choice«. Die Vertreter der alten politischen Ökonomie wurden verfolgt, befanden sich im Exil oder waren tot. Bei diesem Seminar stellten die Neoliberalen sehr deutlich heraus, daß ihr Programm viel mehr als ein bloß ökonomisches Programm war: Es handelte sich um eine weltweite Umgestaltung der Gesellschaft in all ihren Dimensionen. Tullock bezeichnete seine Position als »Imperialismus der Ökonomen«<sup>1</sup>, d.h. als die vollkommene Umgestaltung der Gesellschaft gemäß den Prinzipien der neoliberalen Theorien. Die Ökonomie, der Staat, die Demokratie, das Bildungswesen, das Gesundheitssystem, ja die Kultur insgesamt fielen nun dem neoliberalen Raubzug zum Opfer. Zur selben Zeit wurde das Buch von Anthony Downs, »Die ökonomische Theorie der Demokratie«, neu aufgelegt<sup>2</sup>. Eine seiner Thesen darin lautete, daß der intelligente Wähler der sei, der sich möglichst nicht um Information bemüht, denn der Effekt seiner Stimme sei vernachlässigbar gering. Der dumme Wähler ist also der intelligente.

Die neoliberale Argumentation können wir in drei Schritten zusammenfassen:

1. Die neoliberale Analyse leugnet eine Tatsache nicht, die heute von allen theoretischen Strömungen und Ideologien allgemein anerkannt wird: die Tatsache, daß die Zerstörung der Quellen der Produktion allen Reichtums voranschreitet (das ist ein empirisch wahrnehmbarer Sachverhalt, den alle zur Kenntnis nehmen).

Die empirische Tatsache, daß die Produktion und ihr Wachstum Hand in Hand mit einem Prozeß der Zerstörung der Quellen der Produktion des Reichtums gehen, wird also auch von den neoliberalen Analytikern anerkannt. Dennoch wird dieses empirische Faktum von den Neoliberalen kaum

<sup>1</sup> G. Tullock, *Economic Imperialism*, in: J.-M. Buchanan/R.D. Tollison (Hg.), *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*, Michigan 1972.

<sup>2</sup> A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957.

analysiert, und schon gar nicht erwähnen sie die Bedrohung, die darin besteht, daß dieser Prozeß einen akkumulativen Charakter hat. Diese Tatsache macht sich besonders in zwei großen Krisen der Weltwirtschaft bemerkbar:

a) In der Krise der menschlichen Existenz, die durch den Ausschluß eines großen Teils der Weltbevölkerung von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bedroht ist. Dieser Prozeß der Ausschlusses, der sich offensichtlich beschleunigt, zwingt die ausgeschlossenen Teile der Bevölkerung dazu, sich um ihres Überlebens willen auf prekäre und verzweifelte Strategien zu verlegen, die wiederum die Gesellschaft bedrohen. Dieser Prozeß des Ausschlusses ist weltweit zu beobachten, insbesondere aber in der Dritten Welt. Dennoch hat der Ausschluß der Bevölkerung in der Dritten Welt Auswirkungen auf die Erste. Eine davon ist die Migration in die Länder des Zentrums, was zur Errichtung einer neuen Mauer um diese Länder geführt hat, die sie gleichsam in Festungen verwandelt: die Festung Europa und die Festung USA. Die im Jahr 1989 gefallene Berliner Mauer sollte das Hinausgehen verhindern; diese neue Mauer verhindert das Eindringen. In Europa entsteht diese Mauer zwischen Gibraltar und Tänger sowie zwischen den Ländern der EG und den ehemals sozialistischen Ländern. In den USA entsteht sie an der Grenze zu Mexiko und zwischen Florida und Haiti bzw. der Dominikanischen Republik.

b) In der akkumulativ voranschreitenden Zerstörung der Natur und der Umwelt: Abholzen der Wälder, Vergiftung der Luft, des Wassers und der Erde, Giftmüll, Ozonloch etc. sind Anzeichen dieser Krise. Sie zeigt sich in wachsendem Maß eng verbunden mit dem Problem des Ausschlusses großer Bevölkerungsteile. So sind z.B. die verzweifelten Überlebensstrategien der von Ausschluß betroffenen Menschen ein wichtiger Faktor der Umweltzerstörung, und möglicherweise der Faktor, der am schwersten zu beherrschen ist. Die mangelnde Existenzgrundlage der Menschen und die Zerstörung der Natur gehören untrennbar zusammen.

2. Die neoliberale Theorie – und Ideologie – setzt diesen Krisen, deren Existenz sie anerkennt, die Behauptung einer »unsichtbaren Hand« des Marktes entgegen, welche die kapitalistische Gesellschaft durch Kräfte der Selbstregulierung steuere und zu einer Harmonie der Interessen aller führe. Deshalb fordert sie Glauben an den Markt und Demut angesichts seines Selbstlaufs.

Die neoliberale Analyse betrachtet den Markt als *societas perfecta*. Was Marx als Folge der Abwesenheit einer konkreten Totalität analysiert, d.h. die Gesetze, die sich ohne Willen und Bewußtsein hinter dem Rücken der Produzenten durchsetzen, das sehen die Neoliberalen als die Folgen der Verzerrungen an, denen der Markt unterworfen wird. Die konkrete Totalität der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Natur wird ersetzt durch die abstrakte Totalität des totalen Marktes und seines allgemeinen Gleichge-



wichts. Durch die magische Kraft einer »unsichtbaren Hand« schafft der Markt eine allseitige Harmonie.

3. Der neoliberalen Analyse zufolge ist die Ursache für die Zerstörung das Eingreifen in den Markt, d.h. die Versuche, sich dem Zerstörungsprozeß entgegenzusetzen (durch soziale Bewegungen, einen interventionistischen Staat usw.). Eine kritische Haltung gegenüber dem Markt wird als Überheblichkeit bzw. Hochmut angesehen. Es handelt sich um einen Gewaltakt neoliberalen Denkens, welches die konkreten Kräfte zur Verhinderung der Zerstörung als die Ursache ihrer Existenz betrachtet. Der Markt ist vollkommen, der Mensch hingegen unvollkommen. Der Markt birgt eine Heilsverheißung in sich in dem Maß, in dem er als solcher sakralisiert wird. Folglich darf man weder auf die Folgen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung noch auf die Naturzerstörung reagieren; man muß vielmehr an den Markt glauben. Der Glaube rettet.

Die neoliberalen Theorien stützen sich auf das frühere liberale Denken, besonders auf die Theorie vom allgemeinen Gleichgewicht, wie sie Walras/Pareto entwickelt haben. Ein ums andere Mal wiederholen sie die These von Adam Smith' »unsichtbarer Hand« des Marktes und deuten sie im Sinne der »selbstregulierenden Kräfte des Marktes«, die einen Automatismus darstellen. Diese Übereinstimmung verdunkelt jedoch die Tatsache, daß zwischen dem liberalen und dem neoliberalen Denken andererseits ein fundamentaler Unterschied besteht.

Auch die liberalen Theoretiker glauben an diese selbstregulierenden Kräfte der »unsichtbaren Hand«. Aber sie relativieren sie. Deshalb sind sie der Überzeugung, daß es ergänzender Eingriffe in den Markt bedarf. Selten verabsolutieren sie den Markt, sie betrachten ihn vielmehr als das Zentrum der Gesellschaft, um welches herum es korrigierendes Handeln geben muß, um den Markt in bestimmten Grenzen zu halten. Ihrer Meinung nach ist der Markt keine *societas perfecta*. Das erklärt die Tatsache, daß die Vertreter des interventionistischen und reformorientierten Kapitalismus und des »Sozialstaates« der fünfziger und sechziger Jahre Liberale sind. Auch Keynes, der am nachdrücklichsten darauf besteht, daß die unsichtbare Hand der Ergänzung durch eine sichtbare bedarf, bewegt sich innerhalb der allgemeinen Grenzen der liberalen Wirtschaftstheorie.

Die Neoliberalen hingegen totalisieren den Markt und betrachten ihn als eine *societas perfecta* ohne Einschränkungen. Alle Politik reduzieren sie auf eine Anwendung von Techniken des Marktes und verzichten auf die Suche nach Kompromissen. Sie verhandeln nicht mehr, sondern zwingen auf. Das zentrale Motto des Neoliberalismus könnte folgendermaßen formuliert werden: Wenn der Markt versagt: Mehr Markt! Das Versagen geht nie auf den Markt selbst zurück, ist Ergebnis von Verzerrungen, denen er unterliegt. Folglich sind die Krisen der Naturzerstörung und des Ausschlusses nicht das Ergebnis von Defiziten des Marktes, sondern resultieren aus der Tatsa-

che, daß dieser nicht genügend globalisiert und totalisiert wurde. Dem ist hinzuzufügen: Wenn die Technik versagt: Mehr Technik! Wenn der Krieg sein Ziel nicht erreicht: Mehr Rüstung! Der »Krieg der Sterne« z.B. basiert auf diesem Utopismus *ad infinitum*, der sich an der Unverwundbarkeit eines Achilles ohne Achillesferse orientiert, der seine Sicherheit durch eine unbegrenzte Aufrüstung garantiert.

Es findet eine Inversion statt: Die konkreten Probleme der Naturzerstörung und des Ausschlusses der Bevölkerung werden als Folge der Verzerrungen betrachtet, denen der Markt unterliegt. Aus neoliberaler Sicht sind diese Probleme lediglich Zeichen dafür, daß der Markt nicht genügend respektiert wurde. Der Grund für die Arbeitslosigkeit ist folglich die Vollbeschäftigungspolitik; der Grund für das Elend ist die Existenz von Gewerkschaften und eines Mindestlohnes; der Grund der Naturzerstörung ist die unvollständige Privatisierung der Natur. Diese Verkehrung der Welt, in der eine Institution, die sich für vollkommen hält, die konkrete Realität völlig ersetzt, um sie schließlich zu verschlingen, erklärt die neoliberale Mystik der Negation jeglicher Alternative, innerhalb oder außerhalb der Grenzen des Kapitalismus allgemein.<sup>3</sup>

Diese Totalisierung des Marktes liegt der Politik der finanziellen Zentren der Welt zugrunde, die meinen, die weltweiten Probleme lösten sich in dem Maße, in dem sich das, was sie »Globalisierung der Märkte« nennen, vollendet.

Das Ergebnis ist, um mit der Totalitarismus-Theorie von Hannah Arendt zu sprechen, eine totalitäre Ideologie, die zu einer reinen Politik der »tabula rasa« führt. In der Sprache der Neoliberalen heißt das »Schockpolitik«. Diese Ideologie wird von einem Prinzip geleitet, das Ronald Reagan des öfteren in seinen Wahlkampfreden beschwor. »Es gibt kein Problem mit dem Staat, der Staat selbst ist das Problem.« Friedrich Hayek verknüpft dieses Prinzip mit der Mystik der »letzten Schlacht«:

»Die letzte Schlacht gegen die Macht der Willkür liegt vor uns. Es ist der Kampf gegen den Sozialismus: der Kampf für die Abschaffung jeder Zwangsherrschaft, die die Anstrengungen des Individuums zu lenken und ihre Ergebnisse nach Gutdünken zu verteilen versucht.«<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Hayek sagt uns: »... es wird nicht genügen, jene in die Schranken zu weisen, die die Demokratie zerstören wollen, um den Sozialismus zu errichten, oder jene, die sich vollkommen für ein sozialistisches Programm engagieren. Die stärkste Unterstützung für eine Tendenz hin zum Sozialismus kommt heute von jenen, die behaupten, sie wollten weder Kapitalismus noch Sozialismus, sondern einen ›dritten Weg‹, eine ›dritte Welt.« F.A. Hayek, *El ideal democrático y la contención del poder*, in: *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) 1(Dezember 1980)73.

<sup>4</sup> AaO. 74. Daraus resultiert eine Ideologie, die sich zur Ideologie des orthodoxen sowjetischen Sozialismus ganz offensichtlich komplementär verhält. Sie ersetzt lediglich die »sozialistischen Produktionsverhältnisse« durch den totalen Markt. Alles andere bleibt bestehen. Vgl. dazu das vorangehende Kapitel.

## 1. Die säkularisierte Antiutopie und die Apokalypse<sup>5</sup>

Der totale Markt mit seiner Vorstellung des Marktautomatismus ist utopisch im Sinne einer *societas perfecta*, einer vollkommenen Institution. Es handelt sich aber um eine Utopie, die nicht als solche wahrgenommen wird, sondern die mit der Wirklichkeit gleichgesetzt wird. Sie anzuerkennen wird als Realismus oder Pragmatismus ausgelegt. Wenn der Neoliberale seine Utopien verkündet, hält er sich für einen Realisten. Folglich konfrontiert er diesen offensichtlichen Realismus mit allen Utopien und kommt zum Ergebnis: Alle Vorstellungen von Freiheit und Solidarität, die den Markt in Frage stellen, sind offensichtlich Utopien. Also stellt sich die Ideologie des totalen Marktes als antiutopisch dar. In Wirklichkeit ist sie antiutopisch nur im Hinblick auf die Utopien oder utopischen Horizonte, die eine konkrete Freiheit und Solidarität ins Blickfeld rücken. In diesem Sinne ist die Ideologie des totalen Marktes insbesondere im Hinblick auf sozialistische Utopien antiutopisch. Antiutopismus und Antimesianismus sind ihre Hauptcharakteristika, insofern es um utopische Horizonte konkreter Problemlösungen geht. Dennoch zieht die Ideologie des Marktes aus diesem Antiutopismus utopische Konsequenzen. Sie entwickelt insgesamt eine Utopie, deren Verwirklichung die Zerstörung der Utopien verheißt. Die Zerstörung der utopischen Bewegungen und Vorstellungen erscheint jetzt als der Weg zur Verwirklichung dieser Utopie. Aus ihrem fanatischen Antiutopismus leitet diese Ideologie die utopische Verheißung einer neuen Welt ab. Die grundlegende These lautet: Wer die Utopie zerstört, der verwirklicht sie. Daß der totale Markt als *societas perfecta* oder vollkommener Wettbewerb dargestellt wird, macht den utopischen Horizont dieser Antiutopie sichtbar. Die Bezeichnungen für diese Marktgesellschaft zeigen deutlich, daß dieser angebliche Realismus ein illusorischer Antiutopismus ist. Reagan bezog sich auf diese aggressive Gesellschaft des totalen Marktes als »leuchtende Stadt auf dem Berg«, was in der esoterischen Sprache der USA nichts anderes als ein neues Jerusalem oder ein Tausendjähriges Reich bedeutet. Ebenso bezeichnete Reagan die US-amerikanische Gesellschaft als »ewiges Licht«, als »Kathedrale der Freiheit« und als »immerwährendes leuchtendes Vorbild für die Menschheit«. Auf diese Weise erhält die *societas perfecta* des Marktautomatismus ihren utopischen Glanz, der um so mehr leuchtet, je düsterer man die Weltverschwörung des Reiches des Bösen darstellt. Es handelt sich um eine aggressive antiutopische Utopie, deren Verwirklichung als die Vernichtung aller Utopisten der Welt dargestellt wird. Der Weg zu dieser Utopie besteht nicht darin, den Frieden und eine solidarische Entwicklung der Menschheit zu garantieren. Im Gegenteil, alle, die das wollen, werden als Utopisten betrachtet. Damit sich die Menschheit selbst finde, muß

<sup>5</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José 1987, 169–199.

man den Kampf sicherstellen und die Solidarität zerstören. Den Frieden und die solidarische Entwicklung der Menschheit zu wollen, ist ein Zeichen für das Reich des Bösen. Das Leben ist Kampf, und die Freiheit besteht in der Freiheit zu kämpfen. Der Kampf ist das Prinzip des gesellschaftlichen Lebens. Folglich ist jeder, der gegen den Kampf ist, gegen das Prinzip des Lebens der Menschheit. Man muß also einen Kampf führen, der dieses Prinzip des Lebens der Gesellschaft, das nichts anderes als der Kampf selbst ist, garantiert. Die Utopie bedroht dessen Existenz, und deshalb muß man auf diese Utopie mit dem totalen Krieg antworten. Wenn man diesen Krieg gewinnt, schafft man eine neue Welt, die jetzt auf utopische Weise beschworen werden kann. Daß sich der Kampf nun definitiv als Prinzip des Lebens der Menschheit etabliert, erscheint jetzt als die utopische neue Welt.

Die Ideologie des totalen Marktes ist nichts anderes als die neoliberale Form dieser Ideologie des Kampfes. Es handelt sich um die Ideologie eines Kampfes, der auf dem Markt ausgetragen wird und dessen Lebensprinzip ist. Es ist nötig, diesen Kampf gegen die Volksbewegungen und die Befürworter des Staatsinterventionismus zu verteidigen, auf daß der Markt seine Früchte bringen kann. Das Motto, um diesen Kampf des Marktes auszuweiten und abzusichern, lautet: Mehr Markt! Der Kampf gegen die Utopie ist auch hier ein Kampf, um in Freiheit kämpfen zu können. Zusammen mit der Utopie erscheint deshalb jede Art von Humanismus als Feind. Seine Zerstörung wird wiederum als Wiedergewinnung des Menschlichen gefeiert, das in nichts anderem besteht, als in der Anerkennung dieses Kampfes.

Die Utopie zerstören, damit der Mensch wahrhaft Mensch sein könne, den Humanismus abschaffen, damit das Humane erreicht werde – auf diese Weise wird eine Utopie in der Antiutopie geboten.

Diese antiutopische Utopie feiert dennoch nicht nur das Bestehende. Sie begründet einen Prozeß des totalen Marktes, der eine Dimension hat, die unendlich in die Zukunft reicht, welche ihr eine Perspektive gibt. Diese Marktgesellschaft ist nicht nur eine »leuchtende Stadt auf dem Berg«. Sie befindet sich auch in einem Prozeß, um genau dies zu werden. Mittels eines unendlichen Prozesses der Totalisation des Marktes bekommt sie eine unendliche Perspektive. Sie ist nicht nur die Präsenz eines utopischen Prinzips, sondern auch utopische Zukunft.

Diese Utopie wird einerseits dadurch zusammengezimmert, daß man die traditionelle sozialistische Utopie enteignet und manipuliert und sie nun mit kapitalistischen Produktionsverhältnissen verbindet. Das erfordert einige Neuformulierungen, aber ungeachtet dessen werden bei dieser Manipulation der Utopie zentrale Hoffnungsbilder der sozialistischen Utopie aufgegriffen. Das kann anhand einer Rede gezeigt werden, die Reagan an die deutsche Jugend in Hambach richtete (Frankfurter Rundschau vom 7. 5. 1985). Reagan begann mit der Verheißung einer strahlenden Zukunft, die der Tyrannei entgegengesetzt werden sollte:

»Sie können Ihren Träumen bis zu den Sternen folgen ... Und wir, die wir in diesem großen Dom der Freiheit leben, dürfen nie vergessen: Wir werden unsere Zukunft glänzend vor uns sehen, wir werden neue Zinnen der Freiheit auftragen sehen und – auch dieses, wir können das Ende der Tyrannei voraussehen, wenn wir nur an unsere größten Stärken glauben – an unseren Mut, an unseren Wert, an unsere unbegrenzte Fähigkeit zur Liebe.«

Er ging dann zur Beschreibung dieser strahlenden Zukunft über, die in Wendungen gipfelte, die fast wörtlich von Bebel oder Trotzki übernommen sein könnten:

»Wir werden das Außergewöhnliche zum Alltäglichen machen – so wirkt die Freiheit. Und die Geheimnisse unserer Zukunft gehören nicht nur uns hier in Europa und Amerika, sondern allen Menschen an allen Orten, für alle Zeiten ... Die Zukunft wartet auf Ihren schöpferischen Geist. Aus Ihren Reihen kann ein neuer Bach, ein neuer Beethoven, ein neuer Goethe und ein neuer Otto Hahn für Deutschlands Zukunft erwachsen.«

»Das Außergewöhnliche zum Alltäglichen machen« ist eine alte utopische Ausdrucksweise. August Bebel sagte am Ende des 19. Jahrhunderts:

»Die künftigen Generationen werden ohne größere Anstrengung Aufgaben erfüllen, über die in der Vergangenheit hervorragende Köpfe nachgedacht und Lösungen zu finden versucht haben, ohne sie finden zu können.«

Auch Trotzki träumte davon, das Außergewöhnliche zum Alltäglichen zu machen:

»Der Durchschnittsmensch wird das Niveau eines Aristoteles, Goethe und Marx erreichen. Auf diesem Gipfel werden neue Kuppeln errichtet werden.« Reagan verknüpft diese Utopie, die er »die wahre Revolution des Friedens in Freiheit« nennt, mit Utopien des technischen Fortschritts und mit der Utopie eines Friedens als Ergebnis grenzenloser Aufrüstung. All das bezeichnet er als das Gesetz der Geschichte:

»Die Geschichte ist nicht auf der Seite derer, die die Bedeutung von Worten wie Revolution, Freiheit und Frieden manipulieren. Die Geschichte ist vielmehr auf der Seite derjenigen, die für eine wahre Revolution des Friedens in Freiheit auf der ganzen Welt kämpfen.«

Es ist immer die Geschichte, die darüber entscheidet, auf wessen Seite die Freiheit ist: auf der Seite des Siegers. Genau das ist das Ende der Geschichte, das von den Stalinisten ebenso sehnsüchtig herbeigewünscht wurde wie von den Neoliberalen.

In seinem Buch »Der Triumph der Politik« (1986) bezeugt David Stockman die Nähe zwischen Neokonservatismus, US-amerikanischem christlichen Fundamentalismus und Neoliberalismus. Er bezeichnet alles, was nicht Totalisation des Marktes ist, als Monster und Bestie. Wie viele Neoliberale ist er ein bekehrter Linker, der im Neoliberalismus und dessen Utopie seinen Realismus gefunden hat. Über einen seiner Professoren aus seiner Jugendzeit sagt er, daß dieser »innerhalb von drei Monaten alles zerstörte, woran

ich geglaubt hatte, vom lieben Gott bis zum Sternenbanner« (Der Spiegel 16 [1986] 201).

Er betrachtet die Politik als schädlichen Interventionismus: »Die Politiker ruinierten den amerikanischen Kapitalismus (aaO. 210). Da der Interventionismus Abhängigkeiten schafft, wollte Stockmann, als er zum Budgetdirektor der Reagan-Administration ernannt worden war, die Nabelstränge der Abhängigkeit kappen:

»Mein Plan setzte auf den kurzen, scharfen Schmerz zugunsten langfristiger Gesundheit ... Das bedeutete auch den sofortigen Stopp der Sozialhilfe für arbeitsfähige Bedürftige«. (aaO. 219)

Stockman wird als »Drachentöter« bezeichnet (aaO. 222).

Er erzählt, wie er in die Hände der Utopisten fiel. Er war »entführt worden zu zwei riesigen Sündenbäbeln von einer Horde von linken Friedensfreunden«. Das eine Sündenbäbel war ein Seminar mit linken Intellektuellen: »Atomare Abrüstung, Rassenintegration und andere Utopien«: Über das andere Sündenbäbel erzählt er folgendes:

»... ich erinnere mich noch, mit welchem Schrecken ich in der Halle des Uno-Gebäudes stand, jener Bastion der Entspannungsbefürworter, Kommunisten und linken Ketzer. Ich zitterte buchstäblich bei dem Gedanken an Gottes Zorn angesichts meines Aufenthalts an diesem Marktplatz der Frevelhaftigkeit ...«(Der Spiegel 17 [1986] 177)

Was er nicht erwähnt, aber offensichtlich vor Augen hat, ist der Sitz des Antichrist. Sein fundamentalistischer Hintergrund zeigt sich eindeutig.

Rettung widerfuhr ihm, indem er Reinhold Niebuhr las: »Niebuhr war ein erbarmungsloser Kritiker des Utopismus.« (aaO. 177). Stockman verwandelte sich dann in einen Drachentöter. Den »Hang zur Staatswirtschaft« bezeichnet er als »Ungeheuer« und sagt: »... ich bekämpfte es mit einem Schwert aus der Schmiede des Marktwirtschaftlers Hayek.«

In seinem Kampf gegen die Utopie kehrt er aber dennoch zur Utopie zurück, wenn auch diesmal in Form der antiutopischen Utopie des Neoliberalismus, die Stockman als »neue Angebotsdoktrin« bezeichnet:

»In einem tieferen Sinn war jedoch die neue Angebotsdoktrin nichts anderes als eine Neuauflage meines alten Sozialidealismus in neuer, und, wie ich glaubte, ausgereifterer Form. Die Welt konnte noch einmal von vorn beginnen. Ihre sich jetzt häufenden wirtschaftlichen und sozialen Krisen könnten überwunden werden. Die älteren, ererbten Übel des Rassismus und der Verarmung ließen sich durch gründliche Reformen beseitigen, indem man bei den politischen Ursachen ansetzte. Vor allem aber bot die Angebotsdoktrin eine idealistische Alternative zu der vorherrschenden zynisch-pessimistischen Grundstimmung der Zeit.« (aaO. 185)

Die grundlegenden Reformen, die von der Politik ausgehen, auf die sich Stockmann hier bezieht, sind Aktionen gegen jedweden Interventionismus und jeden politischen Einfluß auf den Markt. Der bemerkenswerte Idealis-

mus Stockmans hilft dem Arbeitslosen, indem er ihm seine Arbeitslosenhilfe wegnimmt, und preist diese Maßnahme als einen Schritt auf dem realistischen Weg zur Beseitigung der Armut und der Arbeitslosigkeit.

Dies alles hat einen religiösen Hintergrund, der sich deutlich mit dem christlichen Fundamentalismus deckt. Stockman spricht allen Ernstes vom »Evangelium des Angebots« (aaO. 192)<sup>6</sup>

## **2. Die Sakralisierung der Produktionsverhältnisse: der konservative Charakter der Utopie**

Das Ergebnis ist eine völlige Sakralisierung der Produktionsverhältnisse. Das erklärt die große Ähnlichkeit zwischen Stalinismus und Neoliberalismus. Beide sakralisieren ihre jeweiligen Produktionsverhältnisse auf analoge Weise.

Jede Alternative zu dieser Sakralisierung muß von der Bejahung der menschlichen Solidarität angesichts der konkreten Krisen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Natur ausgehen. Deshalb führt die Ideologie der *societas perfecta* zu einer Dämonisierung der Solidarität. Das vollzieht sich ebenfalls in der Art und Weise der Umkehrung (Inversion). Alle verzichten auf solidarische Weise auf Solidarität. Alle kämpfen gemeinsam gegen die, die sich zusammenschließen wollen. Wie bei der Pro-Slavery-Rebellion handeln die Sklavenhalter solidarisch für die Sklaverei und damit gegen die Solidarität der Menschen. So erscheint hier ein Aufstand gegen jede menschliche Solidarität, der an das gemeinsame Handeln aller appelliert. Die Heilsbotschaft/Frohe Botschaft des Wirtschaftsliberalismus lautet so folgendermaßen:

1. Überfluß (Befriedigung der Bedürfnisse);
2. Verheißung eines unbegrenzten Wachstums;
3. Einheit der Menschheit vermittelt des Marktes;
4. Akzeptanz der Zerstörung des Menschen und der Natur im Vertrauen auf die naturwüchsigen Kräfte des Marktes, die mittels eines unbegrenzten Wachstums den Ausweg aus dessen Folgen verheißten.

Diese utopische Verheißung des totalen Marktes kommt nicht nur im politischen Diskurs zum Ausdruck. Dieser ist bloß die Spitze des Eisberges dieser großen Utopie. Ihre eigentliche Verbreitung und ihre Domäne par excellence hat sie in der Werbung. Hier befindet sich die ganze Welt Tag und Nacht unter dem Bombardement einer antihumanen Utopie, aus dem es kaum ein Entinnen gibt. Die Verheißung einer Welt des Heils ist überall präsent.

<sup>6</sup> Es handelt sich um eine Biographie, die das Entstehen der antiutopischen Utopie gut illustriert. Zur Ideologie des Neoliberalismus vgl. F.J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994, 62–106.

Der wesentliche Effekt der Werbung ist deshalb nicht die Information der Verbraucher. Ein Großteil enthält überhaupt keine Information. Die gebotene Information ist das Medium zur Schaffung utopischer Mythen, und die Waren werden zu Trägern dieser Mythen. Es sind einzelne Mythen, die aber in ihrer Gesamtheit einen großen utopischen und alles umfassenden Mythos bilden, der einen hohen Grad an Kohärenz aufweist. Diese große, totale Utopie muß nie als solche artikuliert werden, sie findet sich als Totalität in allen einzelnen Teilen. Diese Mythen der Werbung können im Sinne von Levy-Strauss als Mytheme aufgefaßt werden. Die Mytheme bilden einen umfassenden Mythos, aber sie bringen ihn nirgends ausdrücklich zur Sprache. Sie erschließen sich dem Verständnis nur mittels einer reflexiven Konstruktion des Gesamtmythos. Ohne diese bewußte Konstruktion sind sie dennoch Träger dieses Gesamtmythos, obwohl sie unbewußt kaum als solche wahrgenommen werden.<sup>7</sup>

Das wird an einigen Beispielen deutlich: Wenn ein Getränk angepriesen wird als »Coca Cola, das Prickeln des Lebens«, oder »Fanta füllt deinen Mund mit Musik«, dann wird dieses Getränk in einen Mythos verwandelt. Es ist sein Medium, das ohne diesen Mythos keinen Eigengeschmack hat. Die Elektrizitätswerke von Costa Rica verführen uns folgendermaßen: »Elektrizität ist Magie ... Wir entdecken die Magie der Elektrizität aufs neue, wenn wir sehen, wie sie in den Augen eines Kindes Bedeutung bekommt ... von einer Generation zur nächsten.« (La Nación (San José), 31. 10. 1993)

Das »Shampoo Kasmir ist so sanft für die Babywäsche wie das Streicheln der Mama«. »Tampax Tampons geben dir Freiheit.« (Revista Buenhogar) Dieser Mythos der Ware bekommt auch seinen religiösen Segen, zum Beispiel in einer Werbung, die das katholische Radio von Costa Rica ausstrahlt: »Unser tägliches Brot. Bäckerei Schmitt u. Co.«, oder »Ich glaube an die Importfirma Monge«. In diesen Fällen springt der blasphemische Charakter der Mythenbildung ins Auge, um so mehr, als er sich hinter einer vorgeblichen Frömmigkeit verbirgt. Coca Cola macht Werbung im Stil der Prediger der »Electronic Church«: HEUTE wird Coca Cola deine Gefühle für immer verändern! Versäume es nicht ... du würdest es für immer bereuen ... (La Nación, 21. 11. 1993). Per saecula saeculorum; aeternitas aeternitatis.« »... COQUETA bietet dir mehr als andere Jugendzeitschriften, denn COQUETA denkt immer an dich.« (Vanidades) Big brother is watching you. Diese Mythifizierung der Waren fügt sich ein in die Mythifizierung der technischen Entwicklung im Sinne eines Fortschritts. Datsun preist seine Autos folgendermaßen an: »Auto des Fortschritts.« (La Nación, 14. 11. 1993). Die panamerikanische Universität verspricht: Wir legen dir ein Morgen voller Fortschritt zu Füßen.« (La Nación, 15. 11. 1993)

<sup>7</sup> C. Levy-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt a.M. 1968.



Der Fortschritt geht in Richtung einer besseren Welt. Hyundai preist sich als sein Garant an: »Mehr ... Es ist die ideale Entscheidung, um etwas Besseres zu bekommen ... das Bessere ist möglich.« (La Nación, 14. 11. 1993) Eine Wohnsiedlung stellt sich vor: »Bau deine Zukunft heute ...« (ebd.) »Laß einen Kindheitstraum Wirklichkeit werden«, sagt ein Kaufhaus (La Nación, 15. 11. 1993) Und eine Bank macht auf sich aufmerksam: »Investiere in beständige Werte.« (La Nación, 14. 11. 1993). Und das Geschäft »El Globo« bedient uns in der »neuen Welt« (La Nación, 5. 11. 1993). Kinderzeichnungen bekommen in Japan den Preis »Gold der aufgehenden Sonne« (ebd). Das Glück ist zum Greifen nahe:

»Das Glück kauft man nicht. Man tauscht es ein ... Mit einer Finanzierung bis zu 36 Monaten, einer volllauf zufriedenstellenden Garantie und dem Service, das Ihnen eine Firma mit dem Ruf von XEROX bietet. Das ist Glück. Und das kauft man nicht, sondern man tauscht es ein.« (La Nación, 2. 11. 1993)

Ein Reisebüro verspricht uns: »Das Vergnügen hört niemals auf.« (La Nación, 3. 10. 1993) Alle Tränen werden getrocknet. »Auf dem Planeten Reebok ... gibt es keine Verlierer.« (La Nación, 14. 11. 1993) Alles ist total. Panam droht uns mit dem »totalen Comfort«. Und »Totale Aufmerksamkeit. Das wird Ihrem Auto in unserer Werkstatt zuteil.« (La Nación, 3. 10. 1993) Der Fortschritt läßt uns wie die Götter leben:

»1969: Die Apollo landet auf dem Mond. 1993: Ein Zug Apollo erreicht Cartago. Intertren macht es möglich. Schließen auch Sie sich den Tausenden von Reisenden an, die ab dem 19. Oktober das Vergnügen genießen, wie die Götter zu reisen! Intertren.« (La Nación, 31. 10. 1993).

Hitachi bietet uns die Schnellzüge von morgen an:

Hitachi mit voller Kraft voraus ... Es geht nicht darum, schneller zu sein, sondern den Menschen effizienter zur Verfügung zu stehen. Deshalb fährt »Hitachi mit voller Kraft der Zukunft entgegen, um die Annehmlichkeiten allen zuteil werden zu lassen.« (La Nación, 2. 11. 1993)

Diese Werbung ist besonders interessant. Sie verbindet den Fortschritt und die Träume, die er verwirklichen wird, mit der Einheit der Menschheit und dem Wohl aller. Hitachi bietet Schnellzüge an, und zwar in Mittelamerika, wo es in Jahrhunderten keine entsprechende Nachfrage für solche Züge geben wird. Das Angebot ist nicht ernst gemeint, es ist bloß der Vorwand für eine Mythifizierung. Es geht um den Mythos des Unternehmens Hitachi. Und es nährt diesen Mythos im Namen dieser Züge, von denen es nicht glaubt, daß es sie in Costa Rica verkaufen kann, wo die Anzeige publiziert wird. Immer schneller und effizienter. Es sakralisiert diesen Fortschritt, indem es auf seinem eigentlichen Ziel beharrt: Die Errungenschaften allen zugänglich zu machen. Und zwar »mit voller Kraft«. Hitachi arbeitet für das Wohl der ganzen Menschheit, und deshalb ist es als Unternehmen Träger dieses Wohls. Das Unternehmen wird zum Mythos.

Die Einheit der Menschheit findet man direkt um die Ecke. Eine deutsche Hypothekenbank präsentiert sich folgendermaßen:

»Wir bauen auf Sie. Sie bauen auf uns.«

Der Markt ist scheinbar die vollkommene Verwirklichung der menschlichen Solidarität. Indem man kauft, übt man Nächstenliebe:

»Dringender Notfall! Das Leben von mehr als 90% Kindern retten, die sich wegen mangelnder technischer Ausstattung in einem kritischen Zustand befinden. Kaufen Sie Produkte von Colgate oder Palmolive und helfen Sie mit fünf Colones pro Packung Zahncreme oder Zahnbürste von Colgate und pro Stück Seife von Palmolive, die in Krankenhäusern, Apotheken, Supermärkten und Schulen angeboten werden, dem Notdienst des nationalen Kinderkrankenhauses.« (La Nación, 20. 11. 1993)

Immer mehr, das gilt vor allem für die VISA-Card.

»Wir werden immer mehr ... mit derselben Identität. Der Wandel ist überaus wichtig für den Fortschritt.« (La Nación, 31. 10. 1993) Ein Reisebüro:

»Wir sind viele. In der Tat!« (La Nación, 14. 11. 1993) Lancome lädt die Frauen ein:

Wir werden Ihren besten Lancome-Ausdruck einfangen. Monat des Lancome-Ausdrucks. Einen Monat lang werden wir ihre besten Lancome-Ausdrücke festhalten und Sie in eine Lancome-Frau verwandeln.« (La Nación, 19. 11. 1993)

Und der all das realisiert, ist der Mann mit Macht. Ein elektronisches Notebook verspricht »Konzentration von Macht« (La Nación, 31. 10. 1993).

Auch die Kreditkarten konzentrieren »die Macht Ihrer Firma«.

Angesichts dieser Utopie des Marktes gibt es keine Umweltprobleme. Der deutsche Chemiekonzern BASF beging im Jahr 1992 seine Hundertjahrfeier unter dem Motto: »Hundert Jahre im Dienste der Umwelt«. Und George Bush sagte nach dem Gipfeltreffen in Rio de Janeiro: »Der Umweltschutz und ökonomisches Wachstum sind untrennbar miteinander verbunden. Es ist kontraproduktiv, das eine auf Kosten des anderen zu verfolgen.« Und er fügte hinzu: »Die Länder, die sich abmühen müssen, um einen Großteil der Grundbedürfnisse ihrer Bevölkerung zu erfüllen, können wenig für den Umweltschutz ausgeben ...« (La Nación, 12. 6. 1992)

Der Mythos vom unbegrenzten Wachstum löscht alles andere aus: »Auch wenn es eine Erwärmung der Luft gibt, werden die Länder dank ihrer Technologie Lösungen finden.«<sup>8</sup> Der technische Fortschritt wird als Heilmittel gegen die Zerstörungen angepriesen, die er selbst anrichtet.

Diese Utopie des totalen Marktes umgibt uns ständig von allen Seiten. Das System wendet riesige Summen auf, um diesen Mythos zu verbreiten (In den USA macht die Werbung 5% des Bruttoinlandsproduktes aus.). Es gibt jedoch keine Instanz, die diesen Mythos erfindet und sich um seine Verbrei-

<sup>8</sup> Mohamed Larbi-Bouguerra, in: Le Monde Diplomatique, Mai 1992, 9.

tung kümmert. Er entsteht zusammen mit dem Markt selbst und wird von den Marktteilnehmern geteilt, vor allem von denen, die ihre Macht auf dem Markt behaupten. Es handelt sich um einen Mythos und eine Utopie, die von der »unsichtbaren Hand« des Marktes geschaffen werden. Niemand entrinnt diesem Mythos, niemand dringt zu seinem Ursprung vor, und dennoch drängt er sich überall auf.

Doch zugleich handelt es sich um ein Markttabu. Niemand erläutert diesen Mythos, obwohl ihn alle kennen. Ihn in seiner Ganzheit zu erläutern, würde heißen, ihn zu kritisieren. Er ist so primitiv und so offensichtlich falsch, daß seine bloße Erläuterung seine implizite kollektive Lüge aufdeckt. Deshalb wird er verschleiert, denn nur so kann er seine Wirkung aufrechterhalten.

Obwohl diese totale Utopie in der Gesamtheit ihrer aktuell herrschenden Gestalt nirgends beschrieben und reflexiv ausgearbeitet ist, gibt es einen theoretischen Ort innerhalb der bürgerlichen Ökonomie, wo er benannt wird. Es handelt sich um die Theorie von der »unsichtbaren Hand«, um die Theorie von der Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht und vom allgemeinen Gleichgewicht des Marktes, wie sie von Walras/Poreto begründet wurde. Diese Theorie hat scheinbar eine neutrale und vollkommen aseptische Gestalt. Sie ist in einer Sprache formuliert, die »realistisch« und pragmatisch tönt. Kunstvolle mathematische Formeln verschleiern den Hintergrund dieser Theorie. Als Morgenstern eine vernichtende Kritik des metaphysisch-utopischen Hintergrunds dieser mathematischen Modelle ausarbeitete, wurde diese in den Wind geschlagen. Sie ist aber heute genauso gültig wie seinerzeit, und zugleich wird sie ebenso ignoriert.

Die Utopie des totalen Marktes ist offensichtlich die Umkehrung aller Utopien der Freiheit aller Zeiten. Sie verheißt all das, was die Hoffnung der unterdrückten Völker als ihren Horizont des Widerstands entwickelt hat. Sie enteignet es und reißt es an sich. Die Hoffnung auf Befreiung wird von der Utopie des Marktes in den Verzicht auf jede Freiheit verwandelt. Es geht um eine unendliche Zukunft, die verheißen wird für den Fall, daß man sich den Kräften des Systems unendlich unterwirft. Deshalb ist die Utopie des totalen Marktes auch eine der Gestalten des Anti-Christ, des Widersachers der christlichen Hoffnung. Sie ist von Grund auf Blasphemie. Das »Evangelium« des Marktes, von dem Stockman sprach, entpuppt sich als ein Anti-Evangelium: »In dieser Zeit infizierte Radio Shack die ganze Welt ... Unser Virus hat uns ein neues und willkommenes Leiden beschert, die Weihnachtsepidemie. (La Nación, 17. 11. 1993)

Das ist die Utopie einer Gesellschaft, die die Hölle, die sie auf Erden erzeugt, durch den illusorischen Glanz ihrer utopischen Himmel verschleiert. Man hat die Utopie gefangengenommen, um sie als Waffe gegen die Völker zu benutzen.

Die Utopie des Marktes ist das Produkt der großen Bürokratien unserer Gesellschaft. Je größer die Bürokratie der Unternehmen ist, um so utopischer

ist sie. Es sind genau die Bürokratien der großen transnationalen Konzerne, die den größten utopischen Eifer an den Tag legen, aber auch die Militärbürokratien.

Es gibt eine offensichtliche Ähnlichkeit zwischen dieser Utopie des Marktes und der Utopie, die den Sowjetsozialismus jahrzehntelang beherrschte. Die Utopie der Entwicklung zum Kommunismus in der Sowjetunion war in gleicher Weise eine Utopie der großen bürokratischen Apparate. In beiden Fällen geht es um Fortschrittsutopien, um weltweite Ambitionen, die die Einheit des Menschengeschlechts vermittelt einer einheitlichen Institution verheißen. Genauso sind beide absolut notwendig für die Rechtfertigung ihrer jeweiligen Gesellschaftssysteme. Die moderne, säkularisierte Gesellschaft kann nur mittels Utopien sakralisiert werden. Wenn diese Utopie untergraben wird, wird die Gesellschaft selbst untergraben und erfährt zwangsläufig einen Wandel. Die modernen Gesellschaftssysteme sind institutionalisierte und objektivierte Utopien. Die Aushöhlung des Systems ist deshalb gleichzeitig die Aushöhlung seiner entsprechenden Utopie. Es schwindet der Glaube, daß die entsprechende Utopie »realistisch« sei.

Heute befindet sich die Utopie des Marktes in diesem Prozeß der Aushöhlung. Die Reaktion darauf ist ein um so fanatischerer Utopismus, eine Zunahme seines Dogmatismus und des Prinzipismus seiner Vorgehensweise. Er befindet sich in einem Prozeß fortschreitenden Verfalls, der seine Leere offenbart. Der Zusammenbruch des historischen Sozialismus ist nicht der Sieg des Kapitalismus, sondern ein Vorzeichen des Zusammenbruchs aller Utopien des automatischen Fortschritts auf eine Erfüllung hin. Was deshalb mit dem Zusammenbruch des Sowjetsystems sichtbar wurde, wirkt weiter. Es droht die Verzweiflung, und mit ihr taucht die Utopie der Mystik des Todes auf. Aber auch die Utopie als Hoffnung auf Befreiung entsteht von neuem. Das »Ende der Utopie« ist keineswegs in Sicht. Was vielmehr sichtbar wird, sind neue Räume für die Utopie, die den Weg freimachen könnten für eine Konfrontation mit den konservativen Utopien der Macht und für die Suche nach den so notwendigen Alternativen, ohne die die Menschheit keine Zukunft hat. Die konservativen Utopien der Macht versperren die Wege in die Zukunft im Namen einer illusorischen und gefangengenommenen Zukunft. Es geht darum, gegen die etablierten Mächte die Utopie als Raum der Freiheit und der Befreiung wiederzuentdecken.

Dennoch hat die Analogie zwischen dem Neoliberalismus und seiner Utopie und der sowjetischen Utopie des realen Sozialismus ihre Grenze. Beide sind Objektivierungen von Utopien des automatischen Fortschritts hin zur Fülle des Menschseins, aber: Der Neoliberalismus ist nichts als das! Der Sozialismus hingegen ist selbst in seiner sowjetischen Spielart mehr. Er enthält ein Element eines tatsächlichen Humanismus, das der Liberalismus in seiner reformistischen bürgerlichen Ära übernommen hatte, das aber der Neoliberalismus vollständig getilgt hat. Es gibt keinen bürgerlichen Huma-

nismus mehr, denn er wurde vom Neoliberalismus verschlungen. Vielleicht hatte der Zusammenbruch des Sowjetsystems etwas mit seiner Unfähigkeit zu tun, sich so vollkommen antihumanistische Positionen anzueignen, wie es der Neoliberalismus vermochte. Man hätte Kapitalist werden müssen, um so antihumanistisch werden zu können.

Der Niedergang des Sozialismus ist folglich nicht so absolut, wie es zur Zeit den Anschein hat. Der totale Markt kann der Menschheit die Lösungen, die sie heute benötigt, nicht anbieten. Viele positive, vom Sozialismus entwickelte Elemente müssen wiederaufgenommen werden. Die beabsichtigte vollständige Zerstörung des Sozialismus ist ein zusätzliches Hindernis für die künftige Lösung dieser Probleme.

### **3. Die Mystik des Todes und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes**

Die andere Seite dieser Heilsbotschaft ist eine noch viel verhängnisvollere Ideologie. Sie hat ihre Wurzeln sowohl im heutigen Neokonservatismus als auch im christlichen Fundamentalismus aus den USA. Gemeint ist die Ideologie des Heroismus des kollektiven Selbstmordes, die die einzige Art und Weise der Sakralisierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse ist, wenn man zur Kenntnis nehmen muß, daß sich die Totalisierung des Marktes an der Wurzel des akkumulativen Zerstörungsprozesses des Lebens auf diesem Planeten befindet.

In diesem Fall bedeutet die blinde Bejahung des totalen Marktes tatsächlich den kollektiven Selbstmord der Menschheit, und der entsprechende Heroismus ist die Art, ihn zu akzeptieren. Der Opfercharakter des Systems überschreitet alle Grenzen.

Ich glaube, daß die neoliberale Utopie wie das Singen eines Kindes im dunklen Wald ist. Um die Furcht zu vertreiben, singt es um so lauter, und zwar fröhliche Lieder. Der düstere Hintergrund dieser fröhlichen Lieder ist aber dennoch die Furcht vor dem, was passieren kann. Der Neoliberalismus singt dieses Lied, während der Neokonservatismus und der Fundamentalismus die Angst in einen Toteskult verwandeln. Sie sind also die wahre Wurzel des Neoliberalismus, mag es noch so viele Unterschiede zu ihm geben. Die Angst ist das, was sie gemeinsam haben, und diese Angst ist der Hintergrund der konservativen Massenbewegung, wie sie von neuem entstanden ist.

Diese Mystik des Todes besteht in der Phantasie der Vernichtung eines Teiles der Menschheit, um den Rest zu retten. Der mögliche Sieg, von dem man träumt, besteht darin, der letzte zu sein, der untergeht. Man pflegt schwache Hoffnungen auf einen Ausweg (z.B. das Projekt Biosphäre II). Der technische Fortschritt wird also mystifiziert in dem Sinne, daß die

Technik einen heute noch nicht erkennbaren Ausweg für den finden könnte, der am längsten überlebt. Hierher gehören auch die Phantasien, die behaupten, das Boot der Ersten Welt sei bereits voll, und die anderen müßten draußen bleiben.

Es ist bemerkenswert, wie diese derzeitige kapitalistische Gesellschaft gleichzeitig mit dem künstlichen Optimismus der Rettung durch den Markt diese Todesmystik entwickelt. Das hat sie mit dem Faschismus der zwanziger und dreißiger Jahre gemein, der innerhalb einer Kultur des Todes aufblühte, die der heutigen ähnlich ist. Das erklärt auch das neuerliche große Interesse an Autoren der faschistischen Kultur wie Nietzsche, C. Schmitt, Heidegger. Man kann darüber hinaus feststellen, daß eine ganz ähnliche Kultur bei Autoren wie Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa und Octavio Paz existiert.<sup>9</sup>

Möglicherweise gibt es kein gewalttätigeres Buch in diesem Sinne als die »Geschichte des Mayta« von Vargas Llosa. Mayta gehört der peruanischen Linken an. Der Autor beschreibt ihn als unfähige Person mit Neigung zu Terrorismus und Homosexualität. Das gesamte Buch bereitet die letzte Seite vor, auf der Mayta und die Seinen als menschlicher Abschaum dargestellt werden. Es bleibt nicht der geringste Rest von Humanismus übrig. Sie leben im Dreck und sind Dreck. Jeder Protest des Volkes wird folglich als eine Rebellion des Drecks angesehen.

Der »Krieg am Ende der Welt« vom selben Autor weist dieselbe Tendenz auf.<sup>10</sup>

Angefangen von Ernst Jünger über das »Labyrinth der Einsamkeit« von Paz bis zu Vargas Llosa hat die gesamte faschistische Literatur ihren Höhepunkt in diesen Szenen des Kampfes auf Leben und Tod, der als große Umarmung gefeiert wird. Die Liebe ist der Tod, der Tod die Liebe. Es lebe der Tod!

Dieser Heroismus des kollektiven Selbstmordes hat auch seine christlich-fundamentalistische Variante.

»... diese Zeit (der Drangsal) ist geprägt von der großen Zerstörung, die der Mensch an sich selbst begehen wird. Die Menschheit wird sich am Rand der Vernichtung befinden, wenn Christus wiederkommt, um dem Krieg der Kriege ein Ende zu setzen: »Armageddon«<sup>11</sup>

Ausgehend von einigen angeblichen Prophezeiungen Sacharjas, sagt er:

»Ein niederschmetterndes Bild! Ist es nicht wahr? Ist dem Leser in den Sinn gekommen, daß dies genau das ist, was einem bei der Explosion einer

<sup>9</sup> Ich beziehe mich vor allem auf O. Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 1974. In seinen späteren Werken ist Paz viel differenzierter.

<sup>10</sup> M. Vargas Llosa, *Der Krieg am Ende der Welt*, Frankfurt a.M. 1982.

<sup>11</sup> H. Lindsey, *La agonía del gran planeta Tierra*, Miami 1988, 50 (Original: *The Late Great Planet Earth*, Gran Rapids 1970). In den siebziger Jahren wurden in den USA 15 Millionen Exemplare von diesem Buch verkauft, das einer der Bestseller dieses Jahrzehnts wurde.

Atombombe zustößt? Es scheint so, als ob ein solch schreckliches Ereignis am Tag der Wiederkunft Christi eintreten wird.<sup>12</sup>

Im selben Moment, an dem die letzte Schlacht Armageddon ihren furchtbaren Höhepunkt erreicht und es scheint, als sei alles Leben auf Erden vernichtet (Lindsey geht von einem Atomkrieg aus), wird der Herr Jesus Christus erscheinen und die totale Vernichtung verhindern.

»Während die Geschichte sich auf diesen Moment hin zubewegt, sei es gestattet, dem Leser einige Fragen zu stellen: Fühlen Sie Angst oder Hoffnung auf Befreiung? Die Antwort auf diese Frage entscheidet über Ihre spirituelle Qualität.«<sup>13</sup>

Lindsey verspricht die Befreiung als Frucht des Todes. Diese Art von Verheißung enthält die gesamte Ideologie der Mystik des Todes.

So wie sie in ihrem Anti-Utopismus die Vorwegnahme des Himmels auf Erden – was angeblich die Hölle auf Erden zur Folge hat – ablehnen, so entwerfen sie eine Gesellschaft ohne jegliche Utopie oder Hoffnung. Die Ideologien der Mystik des Todes stimmen auch nicht mit dem neoliberalen Utopismus und seinen Verheißungen überein. In ihrem Anti-Utopismus verleugnen sie sogar diese äußerste Pervertierung der Heilsbotschaft. Sie können aber dennoch der utopischen Dimension des menschlichen Lebens nicht entrinnen. Sogar Ludolfo Paramio bricht in den Schrei aus: Es lebe der Tod der Utopie! Die Utopie besteht nun darin, daß die Gesellschaft keine Utopien und Hoffnungen mehr hat. Dante schrieb über das Tor zur Hölle: Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren! Die Mystik des Todes nimmt die Hölle auf Erden vorweg, um den Himmel nicht vorwegnehmen zu müssen. Aber auch die Hölle auf Erden ist eine Utopie. Genauso wie die Antizipation des Himmels auf Erden diesen nicht Wirklichkeit werden läßt, schafft auch die Antizipation der Hölle einen utopischen Horizont, der nie vollkommen Realität wird.<sup>14</sup>

Das macht die enge aktuelle Verbindung zwischen Neoliberalismus und Konservatismus bzw. christlichem Fundamentalismus in den USA begreiflich. Diese Utopie tritt heute in einer abgeklärten, säkularisierten und bürokratisierten Form auf. So etwa in einem Buch von Toffler:

»Das ist die schnelle Wirtschaft von morgen. Diese immer weiter aufdrehende, dynamische Wertschöpfungsmaschine (neue Wohlstandsmaschine –

<sup>12</sup> AaO. 231.

<sup>13</sup> AaO. 222.

<sup>14</sup> Diese Hölle auf Erden als das neue Ideal des wilden Bürgerturns hat Vorläufer. Im Mittelalter wurden viele Höllengemälde geschaffen, die nichts anderes waren als eine Sichtweise der Erde unter dem Aspekt ihrer Verwandlung in eine Hölle. In diesen Höllenvisionen wurden die Verdammten gefoltert und gequält. Die Teufel waren es, die sie mißhandelten. Aber diese wiederum mißhandelte niemand, sondern sie gingen mit einem versteinerten Grinsen im Gesicht herum. Diese Teufel, die die Hölle betrieben, glaubten, im Himmel zu sein. Es ging ihnen gut, niemand behandelte sie schlecht, sie aber behandelten andere schlecht. Sie fahren mit offenen Augen zur Hölle.

new wealthmachine) ist die Quelle wirtschaftlichen Fortschritts. Mithin auch die Quelle großer Macht. Wer den Anschluß an sie nicht hat, wird von der Zukunft ausgeschlossen. Eben so aber nimmt sich das Schicksal vieler heutiger Entwicklungsländer aus. Wenn nun das Hauptwertschöpfungssystem (Hauptsystem zur Produktion von Wohlstand – main system for producing wealth) der Welt auf Touren kommt, müssen Länder, die etwas verkaufen wollen, mit den Kaufwilligen Schritt halten. Langsame Volkswirtschaften werden also entweder ihre Nervenreaktionen beschleunigen müssen, oder aber sie gehen vieler Aufträge und Investitionen verlustig oder werden ganz aus dem Rennen geworfen ... Das neue Wirtschaftsgebot (der neue wirtschaftliche Imperativ – new economic imperativ) ist klar: Entweder müssen die Entwicklungsländer ihre Technik so ausbauen, daß sie mit dem Welttempo Schritt halten können, oder sie verlieren ganz brutal ihre Märkte, werden zu Verkehrsopfern (Gefallenen – casualties) des Beschleunigungseffektes.«<sup>15</sup>

Und er zieht den Schluß: »Eine ›große Mauer‹ trennt die Schnellen von den Langsamen, und diese Mauer wird mit jedem Tag, der vorübergeht, höher.«<sup>16</sup>

Ist das, was Toffler hier vorschlägt und ankündigt, nicht die Hölle auf Erden?

In Lateinamerika und der Karibik kommt dieser Kultur des Todes keine solche Schlüsselrolle zu wie in der Ersten Welt. Es herrscht vielmehr der von der *societas perfecta* verordnete Optimismus vor. Das ist daraus zu erklären, daß die Dritte Welt das erste Opfer einer solchen Explosion wäre. Wenn die Vision von Toffler Wirklichkeit wird, gehören Lateinamerika und die Karibik zu den Opfern. Deshalb applaudieren sie nicht in dem Maß, wie die Erste Welt. Sie lügen sich lieber selbst in die eigene Tasche im Namen der illusorischen neoliberalen Utopien, obwohl das Ergebnis dasselbe ist.

#### 4. Auf der Suche nach Lösungen

1. Die Existenz der Menschheit ist bedroht, und zwar von allen Seiten her: atomare Bedrohung, Bevölkerungswachstum, Ausschluß eines immer größeren Teiles der Menschen von der ökonomischen Entwicklung, Umweltzerstörung, Selbstwiderspruch des Fortschritts. Das Hauptfortbewegungsmittel, das Auto, wird zum Haupthindernis für die Fortbewegung.<sup>17</sup> Der Fortschritt der Medizin bringt neue Krankheiten hervor, denen gegenüber

<sup>15</sup> A. Toffler, *Machtbeben. Wissen, Wohlstand und Macht im 21. Jahrhundert*, Düsseldorf 1990 (30. Kapitel: Die Schnellen und die Langsamen), 477–481.

<sup>16</sup> A. Toffler, *Tofflers next shock. A dramatic »powershift« is coming, and all nations face one inescapable rule – survival of the fastest*, in: *World Monitor*, November 1990, 41.

<sup>17</sup> Vgl. I. Illich, *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, Hamburg 1980.



sich die Medizin als machtlos erweist (z.B. Aids, das nach einigen Hypothesen durch einen Unfall in einem Genlabor entstand). Der Markt selbst zerstört die ethischen Werte, die Voraussetzungen seines eigenen Funktionierens sind, im Lauf des Prozesses seiner Totalisierung.

Die Errungenschaften des grenzenlosen technischen Fortschritts schlagen auf diesen zurück. Die moderne Gesellschaft verliert ihre Regulierungsfähigkeit. Die Kosten der technisch-ökonomischen Entwicklung übertreffen deren Errungenschaften in immer kürzerer Zeit. Was man auf der einen Seite gewinnt, verliert man auf der anderen. Die Welt als Totalität bleibt in fragmentiertem Handeln stecken und entwickelt sich nicht weiter. Schließlich übersteigen die Kosten, um den technischen Fortschritt in Gang zu halten, die Möglichkeiten des Produzierten selbst. Wenn das passiert, dann erweist sich der Prozeß als nicht dauerhaft. Die Entwicklung ist dann nicht unbegrenzt, sondern stößt an einen Plafond.

Die Notwendigkeit eines neuen Pluralismus wird deutlich – eines Pluralismus der Kulturen, der Lebensstile, der Produktionsweisen. Wenn das Wachstum an seine Grenzen stößt, dann ist die Gleichmacherei des Marktes nicht länger tolerierbar. Dies erscheint oft unter dem Stichwort der notwendigen Überwindung des »Konsumismus«. Es ist aber weit mehr als das.

2. Der Mord ist ein Selbstmord. Man kann nicht einen Teil der Menschheit retten, indem man einen anderen Teil opfert. Dies würde die Tendenzen zur Zerstörung der gesamten Menschheit verstärken. Die Erde wird immer runder. Der Mord wurde immer als eine doppelte Beziehung gesehen: Das Opfer ist der Ermordete, aber der Mord verwandelt auch den Opfernden: Er macht ihn zum Mörder. Er beraubt ihn seiner Qualität als Mensch. Wenn es keinen Mord gibt, dann rettet das die Opfer, aber in einer weiteren Hinsicht rettet das auch den Opfernden vor der Selbstzerstörung, die unvermeidlich ist, wenn er zum Mörder wird.

Im Zuge der neuen Dimensionen der absoluten weltweiten Bedrohungen wird der Mörder zum Selbstmörder. Der entfesselte Atomkrieg vernichtet den Mörder, auch wenn keine Atombomben auf sein Territorium fallen. Da die Erde rund ist, bedeutet die Verwüstung des einen die Verwüstung des Mörders selbst. Der Giftmüll, der heute in der Dritten Welt und in den Meeren abgelagert wird, wendet sich gegen diejenigen, die ihn ablagern. Die Verwandlung Europas in eine Festung und der Bau einer neuen Mauer, um Migrationen zu verhindern, verwandelt gleichzeitig auch die internen gesellschaftlichen Strukturen Europas. Es verändert seine Demokratie, sein Bewußtsein, seine Gesetze und seine Auffassung von den Menschenrechten und der Gleichheit aller. Dasselbe passiert mit den USA. Die Zerstörung der Dritten Welt führt zur Verwandlung der Ersten Welt, die zu einer Welt werden muß, die bereit ist, den Rest der Welt zu morden. Indem sie so handeln, machen sich die Länder der Ersten Welt selbst zu Mördern, die in ihrem eigenen Inneren durch ihre Mörderexistenz zerstört werden.

Der aktuelle Fremdenhaß in Europa ist ein Zeichen dieser inneren Verwüstung.

Dieses Verhältnis wird mehr und mehr empirisch sichtbar. Die Sieger erweisen sich als die Vernichteten. Die Barbaren prahlen am meisten mit ihrer hochstehenden Kultur und ihrem Verhältnis zu den Menschenrechten.

3. Die Mittel, um diese zerstörerischen Tendenzen aufzuhalten, sind gemeinschaftliches Handeln (Solidarität) angesichts des bedrohten Ganzen. Es bedarf eines Bewußtseins davon, daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die Natur eine Einheit bilden, die alle zerstören wird, wenn unsere Konflikte nicht auf eine bewußte Weise mit der Notwendigkeit der Erhaltung des Ganzen verbunden werden. Die gesellschaftlichen Konflikte dürfen nicht in bornierter Weise das Überleben der eigenen Konfliktpartei im Auge haben, sondern die Einheit von Natur und Gesellschaft. Andernfalls wird es keine Sieger, sondern nur gegenseitige Vernichtung geben.

4. Die Frage des Sozialismus ist die Frage nach der Veränderung der Produktionsverhältnisse. Dem Sozialismus geht es darum, die Kette zu sprengen, die Wirtschaftswachstum, Arbeitslosigkeit und Naturzerstörung aneinanderkoppelt. Das muß unbedingt gelöst werden, denn genau das ist das Problem, dessen Lösung von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen verhindert wird. Deshalb geht es im Sozialismus nach wie vor um die Veränderung der Produktionsverhältnisse. Das verallgemeinerte und total gewordene System der Marktwirtschaft stellt eine zwingende Verbindung her zwischen der Arbeitskraft und der Kapitalakkumulation sowie dem technisch-ökonomischen Wachstum. Es bedarf des Wachstums als Motor, als Lokomotive der Beschäftigung. Wenn das Wachstum an seine Grenze stößt, sind der Ausschluß von großen Teilen der Bevölkerung und eine beschleunigte Naturzerstörung die Folge. Die Lokomotive hört auf zu funktionieren. Diese Situation kann nicht durch eine neuerliche Ankurbelung des Wachstums überwunden werden.

Das ist der Grund, warum eine Veränderung der Produktionsverhältnisse heute nach wie vor auf der Tagesordnung steht. Und genau das ist die Frage des Sozialismus. Wir brauchen Produktionsverhältnisse, die imstande sind, Beschäftigung und technisch-wirtschaftliches Wachstum zu entkoppeln – was gleichzeitig eine Voraussetzung für die ökologische Nachhaltigkeit ist.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Die einzigen modernen Gesellschaften, denen diese Entkoppelung gelungen war, waren die sozialistischen. Dennoch gaben sie viel von diesem Erfolg wieder preis, indem sie sich neuerlich dem Mythos des grenzenlosen Wachstums verschrieben. Das führte sie zu einer Nichtbeachtung der Umwelt, die der der bürgerlichen Gesellschaften gleichkam, während sie im Bereich des Wachstums mit der Dynamik der entwickelten kapitalistischen Länder nicht mithalten konnten. Heute aber geht es darum, das Überleben der Menschheit zu gewährleisten. Und es ist nicht zu sehen, wie man das erreichen will, ohne auf viele Instrumentarien zurückzugreifen, die in den sozialistischen Ländern entwickelt wurden.

## 5. Das Ende der Utopie?

Wenn heute vom Ende der Utopie geredet wird, dann versteht man darunter das, was Lasky folgendermaßen definiert:

»Da zum Wesen der Utopie sowohl der Widerwille gegen die gegenwärtigen Verhältnisse wie die Verlockungen einer besseren Welt gehören... «<sup>19</sup>

Dieser Definition ermangelt jedwede Objektivität. Sie provoziert von vornherein eine Verurteilung des Phänomens. Deshalb ist von »Widerwillen« gegen die gegenwärtigen Verhältnisse und von »Verlockung« der Zukunft die Rede. Laskys Definition will uns manipulieren. Wenn wir diese Verurteilung a priori beiseite lassen, dann können wir sagen, daß Lasky und seine Gefolgsleute das Wesen der Utopie als »Kritik der gegenwärtigen Bedingungen und Hoffnung auf eine bessere Welt« verstehen. Dies wäre der objektive Inhalt, ohne Vorverurteilungen, dessen, was sie als Utopie ansehen.

Ist diese Definition dazu geeignet, die großen utopischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts zu verstehen? Dies wären die Utopie des Kommunismus, wie sie in der Sowjetunion entwickelt wurde, die Utopie der Gesellschaft à la Nietzsche, ohne Hoffnung, und die neoliberale Utopie des totalen Marktes. Sie alle versprechen eine bessere Welt jenseits jeder menschlichen Machbarkeit und damit jenseits der *conditio humana* und der Kontingenz der Welt. In diesem Sinne sind sie utopisch. Doch keine von ihnen läßt auch nur die geringste Kritik der Gegenwart zu. Im Gegenteil, sie versprechen die Realisierung einer anderen Welt im Namen der Verherrlichung der gegenwärtigen Bedingungen.

Sie etablieren sich mit Gewalt, kehren die bestehende Welt um und schaffen Bedingungen, deren kritiklose Verherrlichung als Garantie für den Übergang zu einer besseren Welt betrachtet wird. Der neokonservative Autor Kaltenbrunner spricht von diesem Verhältnis zur Wirklichkeit in einer Weise, die sich so zusammenfassen läßt: »Eine Welt schaffen, deren Erhaltung die Mühe lohnt.«<sup>20</sup> Diese Definition trifft auf die drei großen utopischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts zu. Sie entstehen in Situationen, in denen sie eine bestimmte Kritik üben. Sie kämpfen um die Macht, um sich etablieren zu können. Und einmal an die Macht gelangt, »schaffen sie eine Welt, deren Erhaltung die Mühe lohnt«. Von der zuvor geübten Kritik gehen sie über zur völligen Bejahung der von ihnen veränderten Welt, ohne irgendeine Kritik zuzulassen. Von daher entwickeln sie ihre Utopie als konservative

<sup>19</sup> M.J. Lasky, *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder Eine Geschichte des politischen Temperaments*, Hamburg 1989, 59.

<sup>20</sup> »... das Ziel (besteht) darin, Verhältnisse zu schaffen, unter denen Bewahrung überhaupt erst möglich und sinnvoll ist, Verhältnisse auch, die schöpferischen Wandel nicht nur nicht ausschließen, sondern voraussetzen und bedingen.« G.K. Kaltenbrunner (Hg.), *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*, Freiburg 1974, 13.

Utopie der Macht. Sie verheißen eine »bessere Welt« als Konsequenz der vorbehaltlosen Bejahung der Welt, die sie errichtet haben.

Der Utopiebegriff Laskys läßt dieses zentrale utopische Moment außer acht, von dem aus die Utopie als das Mittel der Sakralisierung der Gegenwart vorgestellt wird. Die Utopie wird zur säkularisierten Ideologie einer ganzen Gesellschaft. Vom »Wesen der Utopie« als »der Kritik der gegenwärtigen Bedingungen und der Hoffnung auf eine bessere Welt« geht man über zur Utopie als blinder Bejahung und Verherrlichung der gegenwärtigen Bedingungen; diese sind die Garantie für eine bessere Welt. Von der kritischen geht man zur konservativen Utopie über. Und jede konservative Utopie betrachtet die kritische Utopie als Ursprung irgendeines »Reiches des Bösen«.

Der Übergang von der kritischen zur konservativen Utopie ist immer das Ergebnis des Versuchs, »eine Welt zu schaffen, deren Erhaltung die Mühe lohnt«. Dies ist der Moment einer Politik der *tabula rasa*, ob diese nun Revolution oder, in der neoliberalen Ausdruckweise, Schockpolitik heißt. Die konservative Utopie des Neoliberalismus hat ihren Ursprung in dieser Politik der *tabula rasa*. In den siebziger und achtziger Jahren konzentrierte sich diese Politik auf die Dritte Welt und schuf die totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit.<sup>21</sup> Zur Zeit zermalmt sie die ehemals sozialistischen Länder Osteuropas. Mit der Veränderung der Welt in seinem Sinn hat der Neoliberalismus eine Welt geschaffen, »deren Erhaltung die Mühe lohnt«. Dann verkündet er das »Ende der Geschichte« und die absolute Illegitimität jedweder Kritik an den gegenwärtigen Lebensbedingungen. Im Namen der konservativen Utopie erklärt diese Gesellschaft, daß es zu ihr keine Alternative gäbe. Die Kritik sucht Alternativen. Die Negation der Kritik geht von der Behauptung aus, daß die bejahte Gesellschaft die einzige Alternative ist, neben der es keine andere gibt. Kritik wird so zu etwas Absurdem, zu etwas für Dummköpfe und Verräter.

Deshalb sind die Gesellschaften, die sich über konservative Utopien legitimieren, ausdrücklich antiutopisch. Die konservative Utopie tritt immer im Namen des Realismus auf. Deshalb leugnet sie hartnäckig ihren eigenen utopischen Charakter. Deshalb begegnet sie der Utopie mit so viel Verachtung. Da sie sich selbst als realistisch betrachtet, sieht sie die Utopie nur bei ihren Kritikern. Sie dünkt sich selbst als puren Realismus ohne jede Utopie, obwohl sie sich selbst als die Verwirklichung des Tausendjährigen Reiches auf Erden betrachtet. Dies ist vor allem bei den Nazis und heute beim Neoliberalismus der Fall. Desgleichen entdecken wir Elemente dieses Millenarismus im sowjetischen Kommunismus und seiner Manipulation der alten russischen Auffassung von Moskau als dem dritten Rom. All das rüttelt

<sup>21</sup> Der Hofphilosoph dieser Diktaturen – insbesondere in Uruguay, Chile und Brasilien – war sehr oft Sir Karl Popper, der Philosoph der »offenen Gesellschaft«.

nicht an der konservativen Selbsteinschätzung als Realismus und Pragmatismus bar jeder Utopie.

Die konservative Utopie wendet sich so gegen die Utopie als solche. Diese Reflexion ist es, die Laskys Definition so interessant macht. Es ist die Definition, die jede konservative Utopie als Waffe gegen ihre Kritiker benutzte und benutzt. Nicht nur Lasky, sondern jede konservative Utopie verwendet diese Definition. Bei Lasky handelt es sich um die neoliberale Utopie in ihren verschiedenen Facetten. Je utopischer diese Gesellschaft wird und je mehr sie sich als einzige Alternative präsentiert, neben der nichts anderes Platz hat, je mehr sie sich als das Ende der Geschichte darstellt, um so mehr greift sie jene als Utopisten an, die kühlen Kopf bewahren und kritisch bleiben. Sie geht sogar so weit, sie zu dämonisieren, wie das Karl Popper in »Die offene Gesellschaft« gemacht hat: Wer den Himmel auf Erden will, der schafft die Hölle.

Die Utopisten Stalins waren die Trotzlisten. Die Utopisten der Nazis waren die Juden – ein Sammelbegriff für die (jüdischen) Bolschewiken, die (jüdische) Wallstreet und ihre jeweiligen Utopien. Die Utopisten der sog. »freien Welt« von heute, wie sie von der neoliberalen Utopie zum Dogma erklärt wird, sind all jene, die darauf bestehen, daß es Alternativen zum Weg gibt, der uns geradewegs in den Abgrund führt durch das, was uns der totale Markt beschert.

All diese verschiedenen »Reiche des Bösen« des Stalinismus, des Nationalkapitalismus und des Neoliberalismus werden auf die immer gleiche monotone Art einer jeden konservativen Utopie definiert, wie sie Lasky formuliert. Alle konservativen Utopien jedoch verheißen gleichzeitig mit der Anprangerung ihres entsprechenden »Reiches des Bösen« eine bessere Welt. Im Unterschied zur besseren Welt der Utopien der Befreiung aber versprechen sie eine »realistische« bessere Welt, zu der man dann Zutritt bekommt, wenn man auf jedwede Kritik an der einzigen Alternative, neben der es keine andere gibt, verzichtet. Die konservative Utopie ist ein Einparteiensystem in einer Welt der Alternativen.

Lasky trägt nicht im mindesten zur Lösung des Problems einer Kritik der utopischen Vernunft bei. Seine These ist vielmehr Teil jenes Denkens, das dieser Kritik bedarf. Der Typ von Utopist, über den gesprochen werden muß, ist exakt der, den Lasky, dann aber auch Margaret Thatcher, Ronald Reagan und Augusto Pinochet repräsentieren. Sie alle sind Utopisten der konservativen Utopie des Neoliberalismus.<sup>22</sup>

Eine Kritik der utopischen Vernunft kann nicht antiutopisch sein. Die Utopie gehört zur *conditio humana*, sie ist unverzichtbarer Bestandteil der em-

<sup>22</sup> Man sollte nicht vergessen, daß das Hauptgefängnis der Diktatur der Nationalen Sicherheit in Uruguay, die schlimmste Folterstätte für politische Gefangene, den Namen »Freiheit« trug. Die freie Welt bekennt sich heute zu einer Freiheit, die sogar den Namen eines Gefängnisses mit einschließt.

pirischen Wissenschaften. Die Antiutopie ist nichts anderes als die Konstruktion eines Reiches des Bösen von seiten der konservativen Utopie. Sie ist ihr Mittel, um eine manichäische Weltsicht zu schaffen, derzufolge der Gott der konservativen Utopie dem Luzifer der kritischen Utopie in einer »letzten Schlacht« gegenübersteht, um das Gute durchzusetzen.<sup>23</sup>

Jede konservative Utopie hat ihren Ursprung in dem, was Kaltenbrunner beschreibt: »eine Welt schaffen, deren Erhaltung die Mühe lohnt«. Dies beschreibt die Grundlage der konservativen Ideologien. Jede konservative Utopie kommt durch eine Politik der *tabula rasa* an die Macht. Sobald sie ihre bessere Welt errichtet hat, verspricht sie noch bessere Welten für die Zukunft, die in dem Maße Wirklichkeit werden, in dem man auf die Kritik an dieser bereits realisierten besseren Welt verzichtet. Diese aus der *tabula rasa* hervorgegangene bessere Welt ist folglich ein Embryo, der die gesamte herrliche Zukunft der Menschheit in sich enthält, vorausgesetzt, man paßt gut auf ihn auf und hält alle Experimente und jede Kritik von ihm fern.

Die Definitionen Laskys und Kaltenbrunners gehören deshalb zusammen. Sie zeigen das jeweils andere Gesicht der konservativen Utopie, wie sie das ganze 20. Jahrhundert geprägt hat. Die konservative Utopie besteht schlicht in der endgültigen Zukunft, wie sie in der Welt bereits enthalten ist, »deren Erhaltung die Mühe lohnt«. Der vorgebliche Realismus dieses Konservatismus hält sich für das »Ende der Geschichte« und somit für das Depositum jeder menschlichen Zukunft und aller nur denkbaren Sehnsüchte. Wenn man vorgibt, eine Welt zu schaffen, deren Erhaltung die Mühe lohnt, ist darin bereits deren künftige Verwandlung in eine konservative Utopie vorgeformt, falls sie an die Macht kommt und die Gesellschaft bestimmt. Das liberale Denken hat von seinen Anfängen an einen solchen Begriff. Sowohl Marx als auch Nietzsche versuchen, eine solche Entwicklung zu vermeiden. Dennoch wurde das Marxsche Denken umgewandelt und an die politischen Notwendigkeiten angepaßt und im Zuge dieses Prozesses ebenfalls funktionalisiert für eine »Welt, deren Erhaltung die Mühe lohnt«.

Wie kann man verhindern, daß die Kritik in diese Falle tappt? Nur dann, wenn man verspricht, eine Welt zu schaffen, deren Erhaltung unmöglich ist. Die bessere Welt, die man anstreben kann, ist eine, die genau die Probleme löst, welche die Kritik aufgreift, um eine Gesellschaft zu schaffen, die dazu in der Lage ist, sie zu lösen. Aber die Kritik kann nicht vorhersehen, welches die Probleme sein werden, mit denen die zukünftige Gesellschaft konfrontiert ist, und welches folglich die notwendigen Veränderungen sein werden, um die Probleme zu lösen, die bei der Lösung der bestehenden Probleme neu entstehen. Die Kritik situiert sich immer im Hinblick auf eine offe-

<sup>23</sup> Hayek ist einer der Ideologen der »letzten Schlachten«. »Die letzte Schlacht gegen die Willkürmacht steht kurz bevor. Es ist die Schlacht gegen den Sozialismus: die Schlacht für die Abschaffung aller Zwangsherrschaft, die versucht, die Anstrengungen der Individuen zu lenken und ihre Früchte großzügig zu verteilen. AaO., 74.

ne Zukunft, auch wenn sie mit gutem Grund eine bessere Welt anstrebt. Nur ist diese Suche einer besseren Welt keine unendliche asymptotische Annäherung an ein letztes Ziel, sondern vielmehr eine ständige Erneuerung der Gesellschaft angesichts der jeweils brennendsten Probleme. Der junge Marx hat für diese Beziehung der Kritik zur Gesellschaft, die sie verändern will, einen glücklichen Ausdruck gefunden: »die Produktion der Produktionsverhältnisse (Verkehrsform) selbst«.

## **6. Die Utopie und das Unmögliche: theologische Dimensionen der Reflexion über die Utopie**

Die neoliberale Utopie ist, wie wir gesehen haben, eine konservative Utopie, eine Utopie, die die bestehende Gesellschaft sakralisiert. Die Utopisierung der bestehenden Gesellschaft ist ja gerade die Methode, sie zu sakralisieren – im Namen eines Denkens, das sich als säkularisiert betrachtet. Das gilt auch für die Gesellschaft des historischen Sozialismus.

Auch die Mystik des Todes mit ihrer Utopie von der Hölle auf Erden ist eine konservative Utopie der Stabilisierung einer Gesellschaft, die sich dessen gewahr wird, daß sie die Zerstörung der Erde selbst produziert. Obwohl diese konservativen Utopien sich als ausdrücklich antiutopisch verstehen, beziehen sie sich auf Horizonte des völlig Unmöglichen, jenseits jeder *conditio humana*. Es ist überhaupt kein politisches Denken ohne Utopie auszumachen. Die Rede vom »Ende der Utopie« ist nichts anderes als die Verschleierung von Utopien, die sich nicht als solche zu erkennen geben wollen.

Das führt uns zu einer ersten Schlußfolgerung: Utopien gehören zur *conditio humana*. Außerhalb des utopischen Horizontes ist kein menschliches Denken möglich. Auch wenn ein Denken vorgibt, »Realismus ohne Utopie« zu sein, erzeugt es seine eigenen utopischen Horizonte. Die Debatte darüber, ob man Utopien braucht, ist also gegenstandslos. Zu diskutieren ist vielmehr die Frage nach einem realistischen Verhältnis zur Utopie und ihren Horizonten. Die Negation der Utopie ist niemals realistisch.

Das führt uns zu einer zweiten Schlußfolgerung: Als Bestandteil der *conditio humana* ist die Utopie die Konzeptualisierung einer Gesellschaft jenseits dieser *conditio humana*. Als Grenze des menschlich Möglichen hat diese *conditio humana* immer die Vorstellung einer Gesellschaft jenseits dieser Grenze zur Kehrseite. Deshalb ist die Utopie selbst *conditio humana*, und die Negation dieser Utopie ist eine Rebellion gegen diese *conditio humana*, auch wenn sie vorgibt, deren Verwirklichung zu sein.

Die Konzeptualisierung einer Utopie jenseits der *conditio humana* widerspricht keinem Gesetz der empirischen Wissenschaften. Diese Wissenschaften enthalten vielmehr die Dimension der Utopie. Die Absicht, die Utopie

als etwas über die *conditio humana* Hinausgehendes zu realisieren, steht deshalb keineswegs im Widerspruch zu den empirischen Wissenschaften. Die Naturwissenschaften können von sich aus keine Kritik der Utopie leisten. Im Gegenteil, die modernen Utopien treten alle ohne Ausnahme im Namen der empirischen Wissenschaften auf.

Was die *conditio humana* ist, kann mit dem Wort Tod zusammengefaßt werden. Die Utopie konzipiert, auch wenn sie sich das nicht ausdrücklich eingesteht, eine Gesellschaft jenseits des Todes. Das gilt auch für die Mystik des Todes. So behauptet Nietzsche die ewige Wiederkehr des Todes. Das ist die Utopie vom Tod, der niemals stirbt.

Der Tod ist jedoch nicht das Ergebnis irgendeines Gesetzes der empirischen Wissenschaften. Es gibt kein Naturgesetz, das den Tod begründen würde. Durch einen unendlichen technischen Fortschritt konstruieren die empirischen Wissenschaften ständig Wege, die über den Tod hinausführen sollen. Als ein Millionär sich einfrieren ließ, um an dem Tag wieder aufgetaut zu werden, an dem der technische Fortschritt soweit wäre, seine Krankheit zu heilen und ihn jünger zu machen, als er beim Tod war – selbst das Altwerden gilt in der Sicht der modernen Medizin als Krankheit –, orientierte er sich an einer Utopie über die Todesgrenze hinaus, die keine empirische Wissenschaft jemals zurückweisen könnte. Dennoch ist das völlig absurd. Der eingefrorene Millionär ist der »lebendige« Beweis dafür, daß die Utopie keinen Widerspruch zu irgendeinem Naturgesetz darstellt. Deshalb können die empirischen Wissenschaften nicht als Grundlage für eine Kritik der Utopien herhalten. Aber das macht zugleich auch deutlich, daß es keinen Sinn hat, eine »konkrete Utopie« im Sinne einer realisierbaren Utopie zu entwickeln.

Die *conditio humana* hat den Tod als ihre Wurzel. Daraus ergibt sich eine Grenze dessen, was dem Menschen möglich ist – eine Grenze, die nur aus der Negation des Unmöglichen, zusammen mit seiner Affirmation als Quelle aller Hoffnungen, hergeleitet werden kann. Die säkularisierten Utopien respektieren diese Grenze der Machbarkeit nicht. Wenn in ihrem Namen einmal die Macht erlangt wurde, verwandeln sie sich deshalb in konservative Utopien. Zur Zeit ihres Entstehens waren diese konservativen Utopien sehr wohl kritische Utopien. Die liberale Utopie entstand im 18. Jahrhundert als Kritik der Feudalgesellschaft. Die marxistische Utopie entstand im 19. Jahrhundert innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft als deren Kritik. Doch einmal an die Macht gelangt und in der Lage, die Gesellschaft und ihre Produktionsverhältnisse als deren Zentrum zu definieren, verwandelten sie sich in konservative Utopien, die durch Utopisierung die bestehende Gesellschaft sakralisierten.

Der Grund dafür liegt m.E. darin, daß diese Denkansätze ihre Utopien schließlich als Bilder einer Zukunft verstanden, die nach der Revolution mittels menschlichem Handeln und einem grenzenlosen technisch-ökono-



mischen Fortschritt realisiert werden können. Sobald die neue Gesellschaft verwirklicht war, erschien deren Erstarrung und Stabilisierung als die einzige Garantie, um die ursprünglichen utopischen Ziele weiterzuverfolgen. Die Utopie wird zur konservativen Sakralisierung, gerade weil sie als machbar erscheint, auch wenn das nur »im Prinzip« möglich sei.

Das führt uns zu einer dritten Schlußfolgerung: Die utopische Antizipation kann keine asymptotische Annäherung innerhalb der Zeit nach dem Modell der Mathematik sein. Sie muß im Leben hier und jetzt eine utopische Hoffnung gegenwärtig machen, deren Verwirklichung durch die *conditio humana* ausgeschlossen ist. Innerhalb dieser *conditio humana* muß die Hoffnung des Unmöglichen aufscheinen, die in einer Welt Gestalt annimmt, die dennoch vom Tod begrenzt und bedingt bleibt.

Da aber die *conditio humana* nicht aus den Gesetzen der empirischen Wissenschaften hergeleitet werden kann, kann man nie a priori wissen, ob sich ein bestimmtes Ziel jenseits der Grenzen des Möglichen und damit der *conditio humana* befindet. Obwohl der Tod als die Wurzel dieser *conditio humana* bekannt ist, weiß man nicht unbedingt bei jedem Schritt menschlichen Handelns, wo die von der *conditio humana* gesetzte Grenze verläuft. Im Handeln selbst entdeckt man die *conditio humana*, der Weg entsteht beim Gehen.

Deshalb kann man die Grenzen menschlichen Handelns nicht aufgrund der Technik erkennen. Das erfordert vielmehr Weisheit, Kühnheit und Behutsamkeit bei der Deutung der Zeichen der Zeit, die die *conditio humana* sichtbar machen, um Wissenschaft und Technik zu nutzen, ohne daß diese zu Monstern werden, die schließlich das menschliche Leben und die gesamte Natur verschlingen.

Wir können noch eine vierte Schlußfolgerung anfügen: Die neue Erde, wie sie in den letzten Kapiteln des neutestamentlichen Buches der Apokalypse beschrieben ist, kann auch als Konzeptualisierung der menschlichen Gesellschaft jenseits der *conditio humana* verstanden werden. Dennoch ist sie in gewissem Sinne »realistischer« als die säkularisierten Utopien des 19. Jahrhunderts. Sie zeigt sich ausdrücklich als solche Utopie jenseits der *conditio humana* und gibt nicht vor, ein durch menschliches Handeln erreichbares Ziel zu sein. Das ist aber dennoch ein realistisches Konzept, obwohl seine Verwirklichung vom Handeln Gottes erhofft wird, der den Menschen über den Tod hinaus erheben wird.

Angesichts der Krisen der säkularisierten Utopien kann diese Auffassung eine der Quellen eines neuen Realismus sein. Die christliche Tradition selbst hat diesen Weg nie gefunden. Ich meine aber, daß sie ihn heute finden muß, um angesichts unserer aktuellen Krise einen Beitrag zu leisten.

Die Konzeptualisierung der neuen Erde ist ein Denken über den Tod, und folglich über die *conditio humana* hinaus; für das menschliche Handeln ist sie etwas Unmögliches. Wenn sie dennoch behauptet, realistisch zu sein,

dann kann sie das nur in Abhängigkeit von Gott, der für die Empirie eben nicht zugänglich ist. Vom menschlichen Handeln her gesehen, ist sie aber eine nicht machbare Utopie aufgrund der *conditio humana* selbst. Es kann deshalb auch keine asymptotische Annäherung innerhalb der Zeit an sie geben.

Das Problem der Antizipation der Utopie mittels ihrer Realisierung innerhalb der Grenzen der *conditio humana* ist deshalb auch ein entscheidender Aspekt des heutigen Christentums. Die Hoffnung wider alle Hoffnung muß in jedem Moment des Lebens der Menschen und der Gesellschaft Gestalt gewinnen.

Von daher ist auch eine Kritik verschiedener Entwürfe der Befreiungstheologie gefordert. Auch sie hat vielfach die Vorwegnahme des »Reiches Gottes« als eine asymptotische Annäherung in der Zeit interpretiert. Damit aber ist sie wieder bei einer Moderne gelandet, die sich heute in der Krise befindet und die in eine Gesellschaft verwandelt werden muß, die das Leben aller und der Natur insgesamt sicherstellt, ohne es irgendeinem Fortschritt in der Zeit zu opfern.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Jung Mo Sung, *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*, San José 1994.

## Achtes Kapitel

# Die Sachzwänge der freien Marktwirtschaft verhindern eine Gesellschaft, in der alle Platz haben

In den fünfziger und sechziger Jahren war man davon überzeugt, daß unsere Erste Welt der Dritten Welt die Zukunft zeigt, auf die sie sich zubewegt. Heute allerdings können wir das Gegenteil aufzeigen: Die Dritte Welt zeigt der Ersten Welt, was deren Zukunft ist. Das, was die westliche Welt in den siebziger und achtziger Jahren durch Unterstützung der Diktaturen der Nationalen Sicherheit und durch strukturelle Anpassung mittels des Weltwährungsfonds in der Dritten Welt durchgesetzt haben, entpuppt sich heute als unsere eigene Zukunft:

- Zerstörung des Sozialstaats und zunehmende Verarmung der Bevölkerung;
- Unterbeschäftigung und Flexibilisierung der Arbeitsverträge.

»Polizeistaat macht frei, Sozialstaat versklavt«, lautet die diesbezügliche Parole, die im Lateinamerika der siebziger und achtziger Jahre angesichts der Diktaturen der Nationalen Sicherheit zwar nie offen ausgesprochen wurde, die aber überall gegenwärtig war.

Als man in den USA ein Gesetz verabschiedete, in Folge dessen ein großer Teil der Sozialhilfe wegfiel, fragte Newt Gingrich, der Präsident des Kongresses: »Warum sollten Steuerzahler Sozialhilfe etwa für ledige Mütter unter achtzehn Jahren (in den USA mehrheitlich schwarzer Hautfarbe) aufbringen?« Gingrich feierte die Abstimmung und die sich daraus ergebende weitgehende Abschaffung der Sozialhilfe als Ende eines Systems, das die Sozialhilfeempfänger »versklavt« habe.<sup>1</sup>

Die Parole »Polizeistaat Macht frei, Sozialstaat versklavt« kann heute auch bei uns ausgerufen werden. Ausweisung und Abschiebehaft, euphemistische Worte für Deportationen und Internierungslager, gehören bei uns zum Alltag. Die BRD erscheint auf den Listen von amnesty international wegen einer so hohen Anzahl von Gefangenenmißhandlungen – vorwiegend gegen Ausländer –, daß es schwer fällt, dabei noch an Ausnahmen zu glauben. Die Formulierungen, mit denen die Regierung und ihre Parteien auf die Anklage von amnesty international reagierten, sind die gleichen, die die Diktaturen der Nationalen Sicherheit von Chile bis Guatemala benutzten, um ihrerseits die Beschuldigungen der Menschenrechtsorganisationen als gegenstandslos zurückzuweisen.

Uns sind die daraus resultierenden Slogans bekannt: Wir können uns die bisherigen Löhne nicht mehr leisten. Wir können uns keine Vollbeschäf-

<sup>1</sup> Schleswiger Nachrichten vom 27. 3. 1995.

tigung mehr leisten. Wir können uns die Ausbildung unserer Jugendlichen nicht mehr leisten. Wir können uns keine Sozialhilfe mehr leisten, die die Ärmsten vor dem Elend bewahrt. Wir können uns auch keine Politik des sozialen Wohnungsbaus und der Begrenzung der Mieten mehr leisten. Gegen vergleichbare Slogans angesichts der Auswirkungen der nordamerikanischen Freihandelszone begannen einige Kirchen in Kanada mit der Kampagne: »We can't afford the rich.« – Wir können uns so viele Reich nicht mehr leisten.

Können wir uns tatsächlich noch so viel konzentrierten Reichtum leisten, wenn wir die Würde des Menschen sichern wollen? Max Weber spricht über »diese ›herrenlose Sklaverei‹, in welche der Kapitalismus den Arbeiter oder Pfandbriefschuldner verstrickt... «<sup>2</sup>

Was können wir dieser »herrenlosen Sklaverei« gegenüber tun? Was bedeutet sie eigentlich? Ich möchte die folgenden Argumente jeweils in Form von Thesen vorlegen.

*1. These: Ein Befreiungsprojekt heute muß das Projekt einer Gesellschaft sein, in der alle Platz haben und niemand ausgeschlossen wird*

Heute entsteht in Lateinamerika eine Vorstellung von neuer Gesellschaft und von Gerechtigkeit, die sich von vorherigen Vorstellungen deutlich unterscheidet und sich daher auch mit neuen Formen gesellschaftlicher Praxis verknüpft.

Als Journalisten die aufständigen Zapatistas in der mexikanischen Provinz Chiapas danach fragten, welches Projekt einer neuen Gesellschaft sie sich für Mexiko vorstellten, antworteten sie: »Una sociedad en la cual caben todos.« – »Eine Gesellschaft, in der alle Platz haben.«

Ein solches Projekt impliziert durchaus eine universale Ethik. Es schreibt aber keine universalistischen Prinzipien vor. Weder universalistische allgemeine Normen noch universal geltende Produktionsverhältnisse werden vorgeschrieben.

Daß sich eine politische Befreiungsbewegung in dieser Weise definiert, ist durchaus neu. Vorherige Bewegungen beschrieben sich durch universalistische Prinzipien oder Produktionsverhältnisse. Insbesondere sozialistische Bewegungen bestimmten ihr Projekt durch sogenannte »sozialistische Produktionsverhältnisse«, unter denen eine bestimmte, vor allem auf öffentlichem Eigentum begründete, fest definierte Gesellschaftsform verstanden wurde. Hierin gerade waren sie bürgerlichen Bewegungen ähnlich, die ihr Projekt einer bürgerlichen Gesellschaft durch das universalistische Prinzip des Privateigentums und des Marktes bestimmen. Das gesellschaftliche Pro-

<sup>2</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen <sup>5</sup>1980, 708f.

jekt ist jeweils gekennzeichnet durch als universal gültig behauptete Ordnungsprinzipien. Diese werden in den entsprechenden Gesellschaftstheorien dann auch von allgemeinen Prinzipien abgeleitet oder deduziert, etwa aus der Autonomie des Individuums oder aus seiner a priori gegebenen Sozialität. Solche universalistischen Prinzipien gebärden sich daher als »ewige« Prinzipien. In ihrem Namen erklärt man das »Ende der Geschichte« und schreibt historische Gesetze vor, die dieses Ende der Geschichte notwendig determinieren. Den letzten Fall dieser Art historischer Gesetze, die das Ende der Geschichte anvisieren, erleben wir heute in dem Fest, mit dem die Globalisierung der Welt durch den Markt und seine ewigen Prinzipien gefeiert wird.

Wenn heute in Lateinamerika ein Gesellschaftsprojekt entsteht, das – wie die Zapatisten formulieren – keine universalistischen und ewigen Gesellschaftsprinzipien begründen will, so handelt es sich im Kontext der dortigen politischen Bewegung tatsächlich um etwas Neues. Eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, stellt eine Forderung dar, die in ihrer Orientierung eher negativ ist. Sie behauptet nicht zu wissen, welche Gesellschaftsform die richtige ist. Sie behauptet auch nicht zu wissen, wie Menschen glücklich werden. Wenn Markt oder Plan Paradiese versprechen, verspricht sie kein Paradies. Den universalistischen Gesellschaftsprinzipien gegenüber stellt die Forderung nach einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, eher ein universalgültiges Kriterium über die Gültigkeit solcher universalistischer Gesellschaftsprinzipien dar. Diese Forderung beruht vor allem darauf, die Utopisierung des totalen Marktes zu kritisieren; sie enthält jedoch gleichzeitig eine Kritik an vergleichbaren Utopisierungen, die der historische Sozialismus durchführte.

Die universalistischen Gesellschaftsprinzipien – Markt und Privateigentum oder auch Plan und gesellschaftliches Eigentum – werden durch die Forderung nach einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, auf ihre Gültigkeit überprüft. Das aber impliziert die Bestreitung ihrer universalistischen, aprioristischen Gültigkeit. Das Kriterium ihrer Gültigkeit kann daher kein Prinzipielles sein. Aber ihre Gültigkeit wird keineswegs prinzipiell bestritten. Es wird vielmehr ein Gültigkeitsrahmen umschrieben. Die universalistischen Gesellschaftsprinzipien sind gültig oder können Gültigkeit beanspruchen, soweit sie mit einer Gesellschaft vereinbar sind, in der alle Platz haben. Sie verlieren ihre Gültigkeit, wenn ihre Durchsetzung dazu führt, daß Teile der Mitgliedschaft der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Der Ausschluß von Teilen der Gesellschaft aber liegt im Wesen von universalistischen Gesellschaftsprinzipien, sofern sie totalisiert werden. Folglich können sie immer nur eine relative Geltung haben.

Dies impliziert ebenfalls ein neues Verhältnis zur politischen Praxis. Da die Zapatisten kein positives Projekt haben, das neue Gesellschaftsprinzipien vertritt, in deren Namen man die Regierungsmacht zu ihrer Durchsetzung

auffordern könnte, verstehen sie sich als Widerstand. Der Subcomandante Marcos hat – bisher jedenfalls auch glaubwürdig – erklärt, daß die Zapatisten nicht die Regierungsmacht wollen. Was sie beanspruchen, ist, eine Macht des Widerstands zu sein, die die Regierung zwingt, die Produktionsverhältnisse jeweils so zu gestalten, daß eine Gesellschaft entsteht, in der jede und jeder Platz hat. Dies impliziert, die Gesellschaftsprinzipien stets soweit zu relativieren, daß eine solche Flexibilisierung der Produktionsverhältnisse möglich ist. Es wird nicht mehr das Ende des Marktes oder des Staates etc. versprochen, sondern deren Umgestaltung, um sie mit einer Gesellschaft verträglich zu machen, in der alle Platz haben.

Damit tritt an die Stelle von universalistischen Gesellschaftsprinzipien ein universales Kriterium über die Relativierung von Gesellschaftsprinzipien, die im Namen von Prinzipien allgemeine Gültigkeit verlangen. Dieses universale Kriterium ist durchaus das Kriterium eines universalen Humanismus. Aber es impliziert nicht die Behauptung zu wissen, was die beste Form ist, in der die Menschen zu leben haben. Ganz gleich, welche materiellen Vorstellungen sie über ein gutes Leben haben, so unterliegt sie doch dem Kriterium, daß das gute Leben des einen für den anderen nicht die Unmöglichkeit zu leben bedeuten darf. Es handelt sich also nicht nur um ein universales Kriterium für Gesellschaftsprinzipien, sondern gleichzeitig um ein universales Kriterium für die Vorstellungen dessen, was ein gutes Leben ist. Nicht die Flexibilisierung der Arbeitsbedingungen ist das Ziel, sondern die Flexibilisierung der Produktionsverhältnisse, damit die Arbeitsbedingungen vermenschlicht werden können.

Es handelt sich daher um einen kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft, nämlich einen kategorischen Imperativ des konkreten Handelns. Aber er ist ganz anders als der Kantische, der ja gerade universalistische Normen und ein universalistisches Gesellschaftsprinzip – nämlich das bürgerliche – rein prinzipiell zu begründen unternimmt und daher eher ein kategorischer Imperativ des abstrakten Handelns ist.

Obwohl wir das Projekt einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, innerhalb des lateinamerikanischen Kontextes als neu charakterisieren, hat es seine Wurzeln in einer alten und langen Denktradition über die Gerechtigkeit bzw. vergleichbarer Orientierungen für das Handeln.

Schon in der altjüdischen Tradition ist ein solcher kategorischer Imperativ des konkreten Handelns zu entdecken. Das »Du sollst nicht stehlen« wird gerade in der prophetischen Tradition so verstanden, nämlich als ein »Du sollst nicht dein eigenes gutes Leben suchen auf eine Art und Weise, die dem anderen seine Lebensmöglichkeiten nimmt«. Daher gilt der Ausschluß des anderen als Diebstahl.

Ein ähnliches Denken ist in der aristotelisch-thomasischen Tradition des Naturrechts gegenwärtig: Das gute Leben des einen darf das Leben des anderen nicht unmöglich machen.

Es gibt durchaus wichtige Vorläufer im Denken der Moderne. Gerade aus seiner Kritik am sowjetischen Sozialismus heraus kommt Sartre dazu, die freie Gesellschaft als eine solche zu beschreiben, in der die »Unmöglichkeit zu leben das einzig Unmögliche« ist.<sup>3</sup>

Auch beim jungen Marx finden wir diese Form des kategorischen Imperativs für das konkrete Handeln. Marx spricht vom »kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Der junge Marx verbindet dies noch nicht mit irgendeiner prinzipiellen Deduktion sogenannter »sozialistischer Produktionsverhältnisse«, die dann wieder Ewigkeitswert ganz in der Art der kapitalistischen Produktionsverhältnisse beanspruchen. Er definiert den Kommunismus als »Produktion der Verkehrsform selbst«, wobei Verkehrsform für das steht, was er später Produktionsverhältnisse nennt. Folglich sieht er das Problem in der Flexibilisierung und Relativierung von Produktionsverhältnissen, die sich als ewige und universal gültige Gesellschaftsprinzipien ausgeben.<sup>4</sup>

Nachdem der Versuch eines Sozialismus, der auf angeblich ewig und universal gültige Gesellschaftsprinzipien gegründet ist, scheiterte, entstehen heute Vorstellungen einer neuen Gesellschaft, die die Vermittlung des kategorischen Imperativs des konkreten Handelns mit universalistischen Normen und Gesellschaftsprinzipien ins Auge fassen und daher die Flexibilisierung der Produktionsverhältnisse – und gerade nicht der Arbeitsverhältnisse – als Bedingung der Möglichkeit einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, suchen.

## *2. These: Die Ausschlußlogik, der die moderne Gesellschaft unterliegt, kann als Ergebnis der Totalisierung universalistischer Gesellschaftsprinzipien, im Kapitalismus gerade der Marktgesetze, betrachtet werden*

Wenn ich hier von Totalisierung spreche, so ist das nicht das Ergebnis meiner persönlichen Willkür. Tatsächlich präsentiert sich das kapitalistische Weltsystem heute als total. Henri Lepage, ein französischer Journalist, der lange Zeit der Hauptpropagandist des Neoliberalismus in Frankreich war, sprach vom »totalen Markt«. Milton Friedman sprach vom »totalen Kapitalismus«. Das Wort total ist ein beherrschendes Wort in Lateinamerika und

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft.

<sup>4</sup> Marx entfernt sich später immer mehr von diesem Ausgangspunkt, obwohl er ihn nie verläßt. Ich glaube, daß dies in seiner Vorstellung begründet ist, auf institutionelle Produktionsverhältnisse und institutionell begründete formale Normen überhaupt verzichten zu können. Aus der Flexibilisierung der Produktionsverhältnisse wird dann das Projekt, den Sozialismus jenseits der Notwendigkeit der Warenproduktion und des Staates verwirklichen zu können. Gerade diese Vorstellung führte dann ja zu dem Versuch, aufs neue ewig begründete und aus Prinzipien zu folgernde sozialistische Produktionsverhältnisse zu schaffen.

den USA geworden. Die Zahnpasta von Colgate wird als »Colgate total« verkauft. In Deutschland bietet Colgate allerdings nur die »totale Zahnbürste« an. Die neuen Produktions- und Verkaufsstrategien heißen »totale Qualität«. Selbst der jetzige Papst sagte, daß er Priester mit »totalem Glauben« will. Ein Flickschuster in San José hatte großen Erfolg, als er seine ziemlich bescheidene, im Grunde miserable Schusterei »totale Schumacherei« nannte.

Der »totale Kapitalismus« stellt sich als Globalisierung und Homogenisierung der Welt dar, folglich als weltweite Totalisierung des Marktes und der Privatisierung aller Staatsfunktionen im Namen des Mythos vom Privateigentum.

Als ich vor einigen Jahren in einem Flugzeug von Santiago de Chile nach Panama flog, saß ich neben einem chilenischen Unternehmer. Wir kamen ins Gespräch, und wir sprachen über die Folgen der strukturellen Anpassungen des Weltwährungsfonds, über die zunehmende Naturzerstörung und die Probleme des Bevölkerungsausschlusses und der Verarmung eines größer werdenden Teils der Bevölkerung. Er antwortete mir: »Das ist alles wohl richtig. Aber Sie können doch nicht bezweifeln, daß die wirtschaftliche Effizienz und Rationalität zugenommen haben.«

Diese Worte enthüllten das Problem gegenwärtiger wirtschaftlicher Rationalität, und zwar nicht nur, was die Situation in Lateinamerika betrifft. Wir setzen einen Zerstörungsprozeß in Gang, der die Grundlagen unseres Lebens untergräbt, feiern jedoch die Effizienz und Rationalität, mit der er abläuft. Konsequenterweise führen wir nicht einmal eine ernsthafte Diskussion über die Grundlagen dieser Effizienz. Wir sind in einem Wettbewerb, in dem jeder den Ast absägt, auf dem der jeweils andere sitzt. Der Effizienteste ist derjenige, der allein übrigbleibt und daher als letzter in den Abgrund fällt. Obwohl er vom Gegenteil überzeugt ist, sägt er den Ast ab, auf dem er selbst sitzt.

Ist eine solche Effizienz effizient? Ist eine solche Rationalität rational?

Das Innere unserer Häuser wird immer sauberer, aber die Umgebung wird immer schmutziger. Die Unternehmen erreichen eine immer größere Produktivität, wenn wir diese im Verhältnis zur Zahl der tatsächlich beschäftigten Arbeiter messen. Messen wir aber das Produkt im Verhältnis zur Zahl der verfügbaren Arbeiter und schließen darin die ausgeschlossene Bevölkerung ein, und bewerten wir außerdem die externen Kosten der Unternehmenstätigkeiten, so sinkt möglicherweise heute die Arbeitsproduktivität, obwohl wir positive Wachstumsraten messen. Das ist so, wie der Planet immer schmutziger wird, das Innere unserer Häuser aber immer sauberer wird: Der Gesamtschmutz nimmt zu. Was lange Zeit Fortschritt war und heute noch zu sein scheint, ist dabei, sich in reinen Leerlauf zu verwandeln. Im Namen der Effizienz und des Wettbewerbs kaufen wir immer billiger ein, merken aber langsam, daß billig einkaufen die teuerste Art des Einkaufens sein



kann. Um billig einzukaufen, veranstalten wir den Ausverkauf von Mensch und Natur. Dadurch aber verursachen wir Kosten, die alle Ersparnisse übertreffen, die wir dadurch machen, daß wir billiger einkaufen.

Es ist dies das Problem des Zweck-Mittel-Kalküls. Effizienz wird damit ausschließlich als eine Beziehung von partikulären Mitteln zu partikulären Zwecken gesehen. Ob es rational ist, einen Ast abzusägen, hängt dann ausschließlich von den Antworten ab auf die Fragen nach der Schärfe des Sägemessers, der korrekten Bedienung und dem besten Sägewinkel etc. Ob man auf dem Ast sitzt, den man absägt, hat folglich mit Rationalität nichts zu tun. Das gilt als eine Wertfrage, zu der die Wissenschaft nicht Stellung nehmen kann. Daraus folgt die Entstehung einer Marktethik, die auf rein prozedurale Forderungen reduziert ist, wie etwa die Eigentumsgarantie und die Forderung nach Erfüllung von Verträgen. Rationalität als Zweck-Mittel-Rationalität wird dann zum ethischen Rigorismus in bezug auf diese Marktethik. Rationalität hat dann mit den Folgen einer Handlung nichts mehr zu tun. Hayek, einer der wichtigsten Ideologen des Neoliberalismus, kann daher Gerechtigkeit wie folgt definieren: »Selbstverständlich ist die Gerechtigkeit nicht eine Frage der Ziele einer Handlung, sondern ihres Gehorsams gegenüber den Regeln, denen sie unterworfen ist.«<sup>5</sup>

Hier ist keine Verantwortungsethik mehr möglich, denn diese Marktethik impliziert eine reine Ethik der Verantwortungslosigkeit, die man im Namen der Effizienz rechtfertigt. Damit wird das Problem der Irrationalität des Rationalisierten sichtbar. Die Rationalisierung selbst wird zur Quelle der Irrationalität. Das am Geld- und Gewinnkalkül orientierte Unternehmen rationalisiert, aber diese Rationalisierung selbst ist der Ursprung eines irrationalen Zerstörungsprozesses von Mensch und Natur.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Siehe F.A. Hayek, *El ideal democrático y la contención del poder*, in: *Estudios Públicos*. Nr. 1, Dezember, Santiago de Chile 1980, 56.

<sup>6</sup> Da dieser aber auf Effekten beruht, die dem Unternehmenskalkül gegenüber extern und folglich nicht-intentional begründet sind, ist eben dieses formal-rationale Kalkül blind für die Irrationalitäten, die es hervorbringt. Dasselbe gilt für die heute noch herrschende Theorie des rationalen Handelns, wie sie insbesondere von Max Weber formuliert wurde. Sie ist diesen Irrationalitäten gegenüber genauso blind wie das Unternehmenskalkül selbst. Ob man auf dem Ast sitzt, den man absägt, ist für diese Rationalität nicht relevant. Hier zu unterscheiden, scheint kein mögliches Objekt der Wissenschaft zu sein. Es ist Werturteil, oder auch: Gesinnungsethik. In Wirklichkeit aber entsteht ein objektiv und wissenschaftlich zu analysierender Zerstörungsprozeß, der das nicht-intentionale Produkt des formal-rationalen Handelns ist.

Eine Maxime wie »Man soll den Ast nicht absägen, auf dem man sitzt« ist dann auch nicht mehr begründbar. Tatsächlich kann auch Max Weber sie nicht begründen. Er muß sie auf der Ebene von bloßen Geschmacksurteilen behandeln und tut das auch. Max Weber kann daher nicht einmal folgendes Paradox (des Lebemanns) erklären: Das Leben ist so teuer geworden, daß es besser ist, mir eine Kugel durch den Kopf zu schießen, um das Wenige zu sparen, das ich habe.« Dieser Lebemann ist vollkommen formal-rational im Sinne der Weberschen Theorie des rationalen Handelns. Um ein Paradox handelt es sich allerdings nur innerhalb dieser Art Theorie des rationalen Handelns. Geht man über diese Theorie hinaus, ist das Beispiel nicht mehr paradox, sondern nur noch absurd.

Eine alte Anekdote mag diesen Wahnsinn erläutern. Die Bevölkerung einer Oase trank vom Wasser, das von einem Zauberer vergiftet worden war. Alle wurden verrückt. Der König allerdings war gerade auf Reisen. Als er zurückkam, wollte man ihn absetzen, weil er angeblich verrückt geworden war. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als auch vom vergifteten Wasser zu trinken und selbst verrückt zu werden. Die Bevölkerung feierte ihn darauf, weil er zur Vernunft gekommen sei.

Kindleberger, ein Wirtschaftswissenschaftler in den USA, faßt das Ergebnis seiner Analyse von Börsenpaniken zusammen und kommt zu einem ganz ähnlichen Ergebnis: »Wenn alle verrückt werden, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden.«<sup>7</sup>

Die Herrschaft des Zweck-Mittel-Kalküls in der Form der Totalisierung der entsprechenden Effizienz und Wettbewerbsfähigkeit führt zur Globalisierung der Welt als formalisierten Zweck-Mittel-Kreislaufs. Was unter einem Gesichtspunkt Zweck ist, ist unter einem anderen Mittel. Die Mittelrationalisierung führt zur formal-rationalen Bestimmung der Zwecke. Wird dieser Kreislauf totalisiert und globalisiert, verwandeln sich Mensch und Natur in reine Anhängsel einer Bewegung ohne jedes Ziel. Die Irrationalität des Rationalisierten verwandelt sich in Objekte der Zerstörung. Der Zerstörungsprozeß verwandelt sich in etwas, wofür anscheinend nur die deutsche Sprache einen treffenden Ausdruck hat: den Sachzwang.

### *3. These: Die Effizienz, die dem Konkurrenzmechanismus unterliegt, schafft Sachzwänge, die den Zerstörungsmechanismus absolut machen*

Der Konkurrenzmechanismus ist zerstörerisch, weil er die Lebensgrundlagen zerstört. Zur Allmacht geworden, zwingt er sich auf, denn keiner kann mehr leben, ohne sich in ihn einzugliedern und daher an der Zerstörung der Lebensgrundlagen teilzunehmen. In Lateinamerika gibt es ein kennzeichnendes, aber auch böses Wort: »Schlimm ist es, von Multis ausgebeutet zu werden. Schlimmer ist es, nicht von ihnen ausgebeutet zu werden.« Die Arbeitskraft, die zur Ware wurde, wurde zu einer Ware, die immer schlechter zu verkaufen ist und die daher keine Verkaufsbedingungen mehr stellen kann.

Heute ist dieser Konkurrenzmechanismus im Namen der Effizienz allmächtig geworden. Der Klassenkampf ist nicht verschwunden, sondern gewonnen worden; aber er wurde von oben gewonnen, so wie dies schon im historischen Sozialismus geschehen war. Es ist eine Macht entstanden, die auf keinen mehr irgendwie relevanten Widerstand zu stoßen scheint.

<sup>7</sup> Kindleberger zitiert einen Börsenspekulanten, der sagt: »When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure.« Ch.P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, New York 1989, 134, 33, 38, 45.

Denn eine Macht, die allen Widerstand zerschlägt, fällt in die Ohnmacht der Allmacht. Sie sägt den Ast ab, auf dem alle sitzen, und hat keine Macht, es nicht zu tun. Diese Allmacht ist die Fähigkeit, das Zweck-Mittel-Kalkül über jede Rationalität der Reproduktion des Lebens zu stellen. Es ist ein System entstanden, das hilflos seiner eigenen Allmacht ausgeliefert ist. Es vermag seine eigene Richtung nicht mehr zu bestimmen. Die herrschende Klasse herrscht nicht, sondern leitet ihre Macht aus ihrer Unterwerfung unter die Sachzwänge ab. Sie glaubt sogar, demütig zu sein.

Eine deutsche Zeitschrift schildert sehr plastisch diese Ohnmacht der Allmacht. Unter dem Titel »Der Globus muß warten« schreibt sie:

»Als Klaus Töpfer, der damalige Umweltminister, im Jahre 1990 eine Energiesteuer in Form einer nationalen Kohlendioxid-Abgabe vorschlug, wurde ihm entgegengehalten, ein deutscher Alleingang würde der nationalen Ökonomie schaden, weil das den Konkurrenten Wettbewerbsvorteile verschaffen könnte. Darum versuchte Töpfer, in der Europäischen Union eine einheitliche CO<sub>2</sub>-Energiesteuer durchzusetzen. Dort schlug ihm 1992 wiederum das gleiche Argument entgegen: Wenn die EU sich energiebesteuert, dann hätten die USA und Japan einen Wettbewerbsvorteil. Die wiederum wollten nur mitmachen, wenn auch die asiatischen Schwellenländer sich der Maßnahme anschließen. Heraus kam, was immer herauskommt, wenn alle mitmachen müssen: Nichts.«<sup>8</sup>

So entsteht der Jurassic Park, dessen Dinosaurier Mercedes, Shell, IBM und Toyota heißen. Sie sind nicht in ihrem Park geblieben, sondern sind dabei, die ganze Welt zu zerstampfen. Diese Dinosaurier können sich nicht begrenzen, gerade weil sie die absolute Macht über die Erde haben. Sie sind gefangen in den von ihnen selbst geschaffenen Sachzwängen.

Die absolute Macht wird zu einem Leerlauf der Macht, der alles zerstört. Sie ist eine Maschine, die im Leerlauf rast und nichts bewegt außer sich selbst. Dies ist der heute sich aufzwingende Toyotismus. Es ist wie beim Gymnastikfahrrad, das hohe Geschwindigkeiten fährt, aber sich gar nicht bewegt. Es handelt sich um eine perfekte Einschulung in den Wahnsinn der leerlaufenden, rasenden Bewegung, wie sie ebenfalls das Prinzip des Fitness-Centers zu sein scheint. Man lernt, in jene Rationalität einzutreten, die wir bereits angeführt hatten: »Wenn alle verrückt werden, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden.«<sup>9</sup>

Kindleberger, den wir bereits zuvor zitiert hatten, faßt treffend die Logik des Selbstmords zusammen, eine Logik, die aus den Sachzwängen des leerlaufenden, totalisierten Wettbewerbs erwächst:

<sup>8</sup> Wochenpost vom 5. 1. 1995, 4.

<sup>9</sup> Ein Satz, der im Film »Terminator 2« eine zentrale Stelle einnimmt.

»Indem jeder Marktteilnehmer sich selbst zu retten versucht, trägt er zum Ruin aller bei.«<sup>10</sup>

Trägt er aber zum Ruin aller bei, verursacht er seinen eigenen Ruin. Richtet er alle zugrunde, richtet er sich selbst zugrunde. Mord wird so zum Selbstmord. Das ist die Logik des kollektiven Selbstmords, die im totalisierten Wettbewerb impliziert ist.

Es handelt sich um eine aus Sachzwängen folgende Logik des kollektiven Selbstmords der Menschheit. Als Logik des kollektiven Selbstmords ist sie zweifellos weder das Produkt des technischen Fortschritts noch der kapitalistischen Moderne. Sie gehören zur Vorstellungswelt der Menschheit. In unserer eigenen Kultur ist diese Logik in einem der frühesten Zeugnisse unserer Literatur dargestellt. Das Lied der Nibelungen singt von der Todesfahrt der Nibelungen, der durch einen Heroismus des kollektiven Selbstmords beflügelt wird. Wir sind in einer solchen Todesfahrt befangen. Das Neue unserer Moderne ist, daß uns diese Todesfahrt durch Sachzwänge aufgezwungen wird. Hierzu sagt Walter Benjamin:

»Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.«<sup>11</sup>

Wollen wir diese Todesfahrt stoppen, müssen wir über die Sachzwänge sprechen. Es geht dann um die Frage, wie wir uns von den Sachzwängen befreien können und in welchem Grad dies möglich ist. Denn die Irrationalität des Rationalisierten ergibt sich aus diesen Sachzwängen. Die Frage aber läßt sich nicht auf »Theologie«, »Philosophie« oder »Moral« reduzieren. Sie ist ebenso eine Frage für die Erfahrungswissenschaften, die sich heute fast vollständig diesem durchaus erfahrungswissenschaftlichen Problem entziehen.

Gerade diese Verweigerung aber führt zur Utopisierung der Erfahrungswissenschaften im Namen des totalen Marktes. Im Namen der Rationalisierung wird die Verwirklichung aller utopischen Inhalte versprochen, so daß der Verzicht auf die Kritik an der Irrationalität des Rationalisierten als die Garantie für die Verwirklichung dieser utopischen Inhalte gefordert wird. Die Rationalisierung verspricht Himmel, die die Höllen verdecken, welche die Irrationalität eben dieser Rationalisierung hervorbringt. Heute gilt vielmehr: Aller Westen ist wilder Westen.

<sup>10</sup> AaO. 178f. Vor den Konsequenzen allerdings schrickt er zurück und reduziert das Problem auf Spezialfälle: »... Ich ziehe den Schluß: Trotz der allgemeinen Nützlichkeit der Annahme von Rationalität können Märkte gelegentlich in durchwegs irrationaler Weise destabilisierend wirken, auch wenn jeder Marktteilnehmer für sich rational handelt.« AaO. 45.

<sup>11</sup> W. Benjamin, Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften, hg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, 1232.

Dies ist in heutiger Form die »herrenlose Sklaverei«, von der Max Weber spricht.

*4. These: Die Irrationalität des Rationalisierten kann nur überwunden werden, wenn es gelingt, die unsere Wirtschaft beherrschenden Sachzwänge durch solidarisches Handeln aufzulösen*

Wir brauchen also eine rationale Antwort auf die Irrationalität des Rationalisierten. Die Vernunft dieser Antwort kann aber nicht ein Argument der Zweck-Mittel-Rationalität sein. Es geht ja darum, in den daraus entstandenen Jurassic Park einzugreifen, damit nicht der Ast abgesägt wird, auf dem wir alle sitzen.

In einer solchen rationalen Argumentation kann daher der Gegner nicht der Skeptiker sein, sondern nur der Selbstmörder. Mit dem erfolgreichen Selbstmörder aber kann man nicht mehr argumentieren. Er ist tot. Der Selbstmörder hingegen, der noch nicht den Selbstmord durchgeführt hat, kann als Zyniker des Zweck-Mittel-Kreislaufs und seiner Sachzwänge argumentieren. Als Zyniker leugnet er die Irrationalität des Rationalisierten, denn diese Leugnung ist die Bedingung dafür, den Prozeß als leerlaufende, aber alles zerstörende Bewegung weiterführen zu können. Er nimmt den kollektiven Selbstmord der Menschheit in Kauf, glaubt aber, ihm als Individuum in seiner Lebenszeit davonkommen zu können. Möglicherweise ist dieses Kalkül sogar richtig, soweit sich der Zyniker als isoliertes Individuum auffaßt. Mit ihm zu argumentieren, ist die Schwierigkeit.

Das Argument könnte sein, daß Mord Selbstmord ist. Das aber ist gerade kein Argument dem gegenüber, der den Selbstmord hinzunehmen entschlossen ist. Letztlich also geht es um die Option, keinen Selbstmord zu begehen. Diese Option aber ist keine ethische Option. Es ist vielmehr die Option, die alle Ethik erst begründet.<sup>12</sup> Sie ist auch kein Werturteil, sondern die Bedingung der Möglichkeit, Werturteile zu haben. Diese Option umschreibt den Rahmen aller Variationsmöglichkeiten der Ethik und der Werturteile und ist gerade deshalb keine ethische Option und kein Werturteil.

Daher gilt, daß für den, der den Selbstmord als Möglichkeit vertritt, alles erlaubt ist.<sup>13</sup> Wenn Dostojewskij sagt, daß für den, der nicht an Gott glaubt, alles erlaubt ist, so ist dies offensichtlich in dieser Form nicht richtig. So ent-

<sup>12</sup> Albert Camus hat dies als die erste Frage aller Philosophen bezeichnet: Bringe ich mich angesichts der Welt um oder lasse ich mich leben, und wenn ja, warum? Vgl. A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959, 9 ff.

<sup>13</sup> Eine durchaus ähnliche Antwort gibt Wittgenstein in seinem Tagebuch: »Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt. Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt. Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde. Und wenn man ihn untersucht, so ist es, wie wenn man den Quecksilberdampf untersucht, um das Wesen der Dämpfe zu erfassen. Oder ist auch der Selbstmord an sich weder gut noch böse?« (10. I. 1917).

hält der christliche Fundamentalismus, wie er in den USA entstand und heute in aller Welt verkündet wird, ein Gottesbild, das unsere heutige Todesfahrt der Nibelungen vorwärtstreibt und als Apokalypse vorstellt. Es handelt sich um Gott als Götzen, in dessen Namen gerade alles erlaubt ist, einschließlich des kollektiven Selbstmords der Menschheit.<sup>14</sup>

Man glaubt an Gott, und im Namen dieses Glaubens gilt alles als erlaubt. Ein Gott des Lebens aber, der nicht Götze ist, kann nur als Überwindung dieser Mystik des kollektiven Selbstmords, die im Namen Gottes vorgeht, gedacht und geglaubt werden.

Damit aber kommen wir auf das zurück, was wir am Anfang gesagt haben. Das Problem ist nur lösbar in einer Gesellschaft, in der alle Platz haben. Dies schließt die Natur ein, denn für die Gesellschaft selbst gibt es nur Platz, wenn es eine Natur gibt, in der sie Platz hat. Aber es ist nicht die Rationalität des Zweck-Mittel-Kalküls, die sie schaffen kann. Sie kann nur als Antwort auf die Irrationalität entstehen, die vom Zweck-Mittel-Kalkül ausgeht. Eine Rationalität, die der Irrationalität des Rationalisierten widerspricht, kann daher nur eine Rationalität des Lebens aller sein, die auf der Solidarität aller Menschen gründet.

In diesem Sinne ist die Solidarität das Medium, um Sachzwänge aufzulösen. Die Sachzwänge, die uns heute einen Zerstörungsprozeß von Mensch und Natur aufzwingen, sind keine unabänderlichen Naturgesetze. Sie entstehen aus dem intentionalen Handeln als seine nicht-intentionalen Effekte und folglich hinter dem Rücken der Handelnden, die ihr Handeln ausschließlich einem Zweck-Mittel-Kalkül unterstellen. Je mehr das Handeln sich einem totalisierten Zweck-Mittel-Kalkül unterstellt, indem es immer ausschließlich auf die Wettbewerbsfähigkeit ausgerichtet wird, um so mehr beherrschen uns die Sachzwänge, die unweigerlich einen Zerstörungsprozeß von Mensch und Natur zur Folge haben.

Diese Sachzwänge zeigen die Abwesenheit von Solidarität an. Je unmöglicher solidarischeres Handeln gemacht wird, desto mehr drängen sich die Sachzwänge auf. Damit verwandelt sich die Allmacht derer, die die Macht

<sup>14</sup> So sagt einer der bekanntesten fundamentalistischen Autoren aus den USA angesichts der Möglichkeit des Atomkriegs: »Wenn die Schlacht von Armageddon auf ihren schrecklichen Höhepunkt kommt und wenn es scheint, daß alle irdische Existenz vernichtet wird (Lindsey denkt an einen Atomkrieg; F.J.H.), in diesem Moment wird der Herr Jesus Christus erscheinen und die totale Vernichtung verhindern. Je mehr die Geschichte sich diesem Moment nähert, erlaube ich es mir, dem Leser einige Fragen zu stellen: Fühlt er Furcht oder Hoffnung auf die Befreiung? Die Antwort, die Sie auf diese Frage geben, entscheidet über Ihre spirituelle Grundsituation.« (S. 222) Aus der Verwirklichung des Atomkriegs wächst die Hoffnung auf die »Wiederherstellung des Paradieses« (S. 233) Siehe H. Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids/Michigan 1970. Dieses Buch wurde in den siebziger Jahren allein in den USA in über 15 Millionen Exemplaren verkauft und war der Bestseller dieses Jahrzehnts (vgl. auch S. 37f, Anm. 25). Ähnlich denkt auch Michael Novak, Leiter der theologischen Abteilung des American Enterprise Institute, dem Think Tank der transnationalen Konzerne in den USA. Vgl. das Zitat auf S. 35, Anm. 19.

haben, alles solidarische Handeln zu unterbinden, in die Ohnmacht der Allmacht. Sie müssen sich jetzt bedingungslos den Sachzwängen unterwerfen. Sachzwänge sind aber nicht einfach Notwendigkeiten, denen man sich unterwerfen muß. Wo Sachzwänge – scheinbare oder wirkliche – auftauchen, muß die Frage gestellt werden, was die Bedingungen der Auflösung dieser Sachzwänge sind und wie sie hergestellt werden können. Man wird dann meistens feststellen, daß diese Bedingungen der Auflösung von Sachzwängen mit der Herstellung von solidarischen Strukturen des Handelns verknüpft sind.

Solidarität ist die Bedingung für die Auflösung dieser Sachzwänge, aber sie setzt Widerstand gegen Maßnahmen voraus, die im Namen von Sachzwängen legitimiert werden. Der Widerstand gegen Sachzwänge ist nicht das Ergebnis mangelnden Realismus, sondern die Äußerung eines Realismus, der der Irrationalität des Rationalisierten entgegentritt. Die bedingungslose Unterwerfung unter die Sachzwänge hingegen ist nicht etwa Realismus, sondern der Verzicht auf Realismus; darin zeigt sich seine enge Verknüpfung mit der Hinnahme des kollektiven Selbstmords der Menschheit. Die angebliche Utopielosigkeit unserer gegenwärtigen Welt ist nicht mehr als eine Feier dieser Unterwerfung unter die Sachzwänge. Aber der Widerstand hat seinen Sinn darin, solidarische Strukturen des Handelns zu begründen, die fähig sind, in den Prozeß der Totalisierung des Zweck-Mittel-Kalküls einzugreifen und ihn den Notwendigkeiten der Reproduktion des menschlichen Lebens, die immer auch die Reproduktion der Natur einschließt, zu unterwerfen.

Eine Gesellschaft zu schaffen, in der alle Platz haben, heißt daher, die Sachzwänge aufzulösen, die eine Gesellschaft erzwingen, in der schließlich niemand mehr Platz hat. So wie die Gesellschaft der totalisierten Sachzwänge auf der Marktethik – Eigentumsgarantie und Erfüllung von Verträgen –, so beruht die Auflösung der Sachzwänge auf einer Ethik der Solidarität. Eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, kann nur entstehen, wenn uns zwischen diesen beiden Polen eine solche Vermittlung gelingt, als deren Ergebnis die Marktethik der Ethik der Solidarität untergeordnet wird. Solidarität wird zu einer Bedingung für das Überleben, damit aber ebenfalls zu einer Bedingung rationalen Handelns.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Die Geschichte des Zapatistenaufstandes in Chiapas in Mexiko gibt dieses Problem wieder. Der Eintritt Mexikos in die Nordamerikanische Freihandelszone (NAFTA) wurde als Sachzwang gerechtfertigt. Aus ihm folgte der Sachzwang einer Totalisierung des Marktes im Inneren Mexikos. Die Rebellion der Zapatistas sucht die Auflösung dieser Sachzwänge.

# Neuntes Kapitel

## Wirtschaft, Utopie und Theologie: Die Gesetze des Marktes und der Glaube

### 1. Christentum, Judentum und Befreiung

In der Tradition der christlichen Orthodoxie ist das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum aus dem Blickwinkel des Verhältnisses zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie oder zwischen der konkreten, leiblichen Welt der Befriedigung von Bedürfnissen und der Welt Gottes, wie die Theologie sie beschreibt, gesehen worden. Zumindest seit dem Mittelalter hat die orthodoxe Theologie den Konflikt des Christentums mit dem Judentum aus dieser Perspektive betrachtet. So wurden Judentum und Befreiung als eng miteinander verknüpft angesehen. Die christliche Orthodoxie hat folglich die Befreiung gemeinsam mit dem Judentum bekämpft, indem sie beides miteinander identifizierte.

Schon sehr früh hat die christliche Orthodoxie die Welt der Bedürfnisbefriedigung als »materialistisch« und »jüdisch« angeprangert. So wird also eine christliche, geistliche und idealistische Welt einer anderen, materialistischen und jüdischen Welt gegenübergestellt. Jede soziale Bewegung, die wirtschaftliche Rechte gegenüber der existierenden Herrschaft einfordert, wird folglich als ein Ausdruck des jüdischen Materialismus angesehen, der sich gegen Gott selbst auflehnt. Er wird als Antichrist und als das Tier der Apokalypse betrachtet.

In der Tradition der christlichen Orthodoxie entwickelt sich diese Haltung gegenüber dem Judentum, die ihre Sicht des Judentums gegen die Befreiungsbewegungen jeder Art instrumentalisiert. Dies ist die wahre Wurzel des christlichen Antisemitismus, der im 19. Jahrhundert säkularisiert wird, ohne seine Bedeutung nennenswert zu ändern. Die Anprangerung des »jüdischen Wuchers« ist ein Nebenprodukt dieser grundlegenden Linie des christlichen Antisemitismus.

Sicherlich handelt es sich hier um einen Gesichtspunkt der christlichen Orthodoxie, der in seiner Sicht des Judentums vielleicht nicht einmal zutrifft. Historisch gesehen aber waren die Entstehung dieser Sicht des Judentums und ihr großer Einfluß auf die christlichen Völker entscheidend. Es ist zweitrangig, ob die jüdische Tradition diesem Bild, das die christliche Orthodoxie von ihr entwirft, tatsächlich entspricht. Dieses Bild entsteht aufgrund der jüdischen Mythen vom Exodus und der Hoffnung auf den Messias; Hoffnungen, die sich auf das konkrete und irdische Leben des jüdischen



Volkes beziehen. Die Befreiungsbewegungen bei den christlichen Völkern ließen sich immer von diesen Hoffnungen inspirieren und interpretieren sie in ihrem konkreten und irdischen Sinn. Folglich denunzierte die christliche Tradition, die der imperialen Herrschaft verbunden war, diese Befreiungsbewegungen gleichzeitig als materialistisch und jüdisch und entwarf so das entsprechende Bild vom Judentum.

Diese Sicht ist bereits im 16. Jahrhundert während der Bauernkriege Mitteleuropas vorherrschend und wird von allen in jener Zeit etablierten christlichen Richtungen geteilt. Ich möchte hier nur die Position von Calvin zitieren:

»Da es also ein jüdischer Wahn ist, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich, daß die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten. Denn wie kann es kommen, daß der nämliche Apostel, der uns gebietet, standzuhalten und uns nicht dem Joch der Knechtschaft zu unterwerfen (Gal 5,1), doch an anderer Stelle den Knechten verbietet, über ihren Stand bekümmert zu sein (1 Kor 7,21)? Das kann doch nur daher kommen, daß geistliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft sehr wohl miteinander bestehen können.«<sup>1</sup>

Die aufständischen Bauern nennt er »Schwarmgeister, die an ungebundener Zügellosigkeit ihre Freude haben«<sup>2</sup>.

Calvin verbindet den »jüdischen Wahn«, der »Christi Reich unter den Elementen dieser Welt einschließt«, mit den »Schwarmgeistern« der aufständischen Bauern, die lediglich »an ungebundener Zügellosigkeit ihre Freude haben«. Der Bauernaufstand für die Neuverteilung des Landes und die Befreiung von der Leibeigenschaft wird als jüdischer Wahn angesehen und somit als eine Teilhabe an dem, was man als jüdische Sünde bezeichnete. Das Reich Gottes in dieser Welt anzusiedeln, wird also gleichzeitig als Aufstand gegen Gott und als jüdische Sünde gesehen. Beide werden miteinander identifiziert. Das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum ist also auf der Ebene des Verhältnisses Wirtschaft, Utopie und Theologie angesiedelt.

Diese gleiche Verbindung wird auch heute noch hergestellt. Wir können hier einen Text von Kardinal Höffner über den Marxismus anführen, der sich in Wirklichkeit auf jede Befreiungsbewegung bezieht:

»Die marxistische Endzeitalterlehre ist eine innerweltliche Heilsverheißung. Karl Marx hat das Schicksal des jüdischen Volkes – die Knechtung in Ägypten

<sup>1</sup> J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (deutsche Übersetzung u. Bearbeitung von O. Weber, Neukirchen <sup>2</sup>1969) 1033. Im gleichen Sinne auch M. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* (1543).

<sup>2</sup> AaO. 1034.

ten und den Aufbruch in das gelobte Land – sowie die alttestamentliche Erwartung des messianischen Heils säkularisiert und in unsere Zeit, in die Zeit nach Jesus Christus verlagert – eine bestürzende Verkürzung und Nachäufung des der ganzen Menschheit in Jesus Christus geschenkten Heils. Der Marxismus ist ein Anti-Evangelium.«<sup>3</sup>

Hier liegt die gleiche Kombination vor. Die konkrete Befreiung in der Welt der Bedürfnisbefriedigung wird mit der jüdischen Hoffnung auf den Messias identifiziert. Diese aufrechtzuerhalten, wird jedoch als ein Werk des Antichrist und als Teilhabe an dem denunziert, was man als die jüdische Sünde ansieht. Da die jüdische Sünde aber in der Sichtweise der Orthodoxie die Kreuzigung Jesu ist, wird diese Hoffnung als Beteiligung an der Kreuzigung Jesu denunziert, als Gottesmord. Auch hier liegt der Schlüssel in der Beziehung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie, zwischen der Welt der Bedürfnisbefriedigung und dem Reich Gottes.

Von dieser Situation ausgehend, erstaunt es uns nicht, daß die christliche Orthodoxie heute von der Theologie der Befreiung in den gleichen Begriffen spricht, mit denen sie sich seit dem Mittelalter den Befreiungsbewegungen entgegenstellt. Auch die Befreiungstheologie sieht sie als jüdisch, als Beteiligung an jener Sünde an, die gemeinhin die »jüdische Sünde« genannt wird.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kvelaer 1975, 171f.

<sup>4</sup> Im Gegensatz dazu wirft León Klenicki der Befreiungstheologie Antisemitismus vor. Warum, ist schwierig zu verstehen, denn er führt keinerlei Argument an. Vgl. L. Klenicki, *La teología de la liberación: una exploración judía latinoamericana*, in: *Tierra Nueva* (Bogotá, Januar 1984) 79–88. Das gefiel dem CELAM so gut, daß er es in seinem Boletín Nr. 185 (November/Dezember 1983) 19–27 nachdruckte. Diese Verdrehung, bei der nun die Befreiungsbewegungen als antisemitisch denunziert werden, kommt von Norman Cohn. Einerseits siedelt er den Nationalsozialismus in etwa auf der Linie des Antimaterialismus der christlichen Orthodoxie an, wenn auch in säkularisierter Form: »Sich als Träger einer göttlichen Sendung zu sehen, als Paladin im ungeheuren Kampf des ›Deutschen Geistes‹ gegen die dunklen Mächte des ›jüdischen Materialismus‹, war eine höchst angenehme Erfahrung, vor allem, zumal es keinerlei politische Verantwortung mit sich brachte.« N. Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial*, Madrid 1983, 193. (Englisch: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, 1969). Vgl. auch: Ders., *The Pursuit of the Millennium*, New York 1961. Ebenso: Ders., *Europe's Inner Demons*, 1975. Jedoch analysiert er diese Spur in keiner Weise. Statt dessen setzt er ohne weiteres die Apokalyptik der Nazis mit der der Befreiungsbewegungen gleich, um den Antisemitismus als ein Produkt der Apokalyptik an sich darzustellen. Sobald also eine Befreiungsbewegung auftritt, fällt sie automatisch unter das Verdikt des Antisemitismus. Jedoch gibt es spätestens seit dem 16. Jahrhundert eine Apokalyptik der herrschenden Schichten, die die Befreiungsbewegungen als den Antichrist denunzieren, während die Befreiungsbewegungen ihrerseits eine entgegengesetzte Apokalyptik entwickeln, in der der Antichrist gerade die Herrschaft ist. Dennoch kann nur die Apokalypse der Herrschaft das Argument des Antisemitismus wirksam nutzen, weil es seinen Antichrist – nämlich die Befreiungsbewegung – als »jüdischen Materialismus« anklagen kann. Auf der Linie dieser Apokalypse gegen den »jüdischen Materialismus« befindet sich sowohl die christliche Orthodoxie des Mittelalters wie auch die der Reformatoren, sei es nun Luther oder Calvin. Dieselbe Apokalypse nehmen der Nationalsozialismus zu seiner Zeit

Aus diesem Grund ist es notwendig, diese Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie zu untersuchen, wenn man das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum mit seiner wechselhaften Geschichte verstehen will.

## 2. Theologie und Schuld

Auf den ersten Blick erscheint die enge Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie als etwas Seltsames, und sie hat oft überrascht. Sie wirkt etwa wie »Sport und Theologie«. Auch hier kann es keinen Zweifel daran geben, daß irgendeine Verbindung existiert. Aber warum sollte man diese untersuchen?

Um nun die Verbindung deutlich zu machen, die tatsächlich zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie besteht, kann man einige überraschende Beispiele anführen. Als man sich zum Beispiel gegen Ende der sechziger Jahre in der westlichen Welt allmählich des steigenden Gewichts der Auslandsschulden der Dritten Welt – und Lateinamerikas als eines Teils derselben – bewußt wird, tritt ein eigenartiges theologisches Phänomen auf. In allen christlichen Kirchen des lateinamerikanischen Kontinents, einschließlich der katholischen Kirche und fast aller protestantischer Kirchen, gibt es eine Änderung in der Übersetzung eines der grundlegenden Texte des Christentums: des Vaterunsers<sup>5</sup>. Eine seiner Bitten besagt: »Vergib uns unsere Schuld (deudas)<sup>6</sup>, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.« Dies wird nun geändert in: »Vergib uns unsere Sünden (ofensas), wie auch wir denen vergeben, die gegen uns sündigen.« Die neue Übersetzung hat offensichtliche Folgen für die Beziehung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie, die in diesem Fall durch eine ethische Norm vermittelt werden, die die Erlassung der Schulden verlangt.

---

und auch der Fundamentalismus der USA heute auf. In dieser Sicht tritt der Antisemitismus zu tage, der sich gegen die Befreiungsbewegungen richtet, die als »jüdische Sünde«, »jüdischer Materialismus« und »Kreuziger Jesu« angeprangert werden. Indem Cohn diese Tatsachen durcheinanderwirft, analysiert er nicht die christliche Orthodoxie, sondern bringt ohne jede Berechtigung den Nationalsozialismus mit der Apokalypse der aufständischen Bauern des 16. Jahrhunderts in Verbindung. Da diese die Vorläufer der heutigen sozialistischen Bewegungen sind, wird also so etwas wie ein »antisemitischer Materialismus« konstruiert, der genau jene Bewegungen, die vorher als »jüdischer Materialismus« angeklagt wurden, jetzt als »antisemitischer Materialismus« bezeichnet. Als Resultat daraus erscheinen die Befreiungsbewegungen nun als der Ursprung der Nazi-Verbrechen.

<sup>5</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, Der Schuldenautomatismus. Wirtschaftspolitische und wirtschaftstheoretische Zugänge zur Verschuldung Lateinamerikas, in: K. Füssel u.a., „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen. Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, Fribourg 1989, 79–190.

<sup>6</sup> Deuda bezeichnet im allgemeinen eine ökonomische Schuld, im Gegensatz zu culpa, der moralischen Schuld (Anm. d. Übers.).

Dennoch ist diese Bitte des Vaterunsers nicht ausschließlich eine ethische Norm. Sie beschreibt unsere ganze Beziehung zu Gott-Vater mit dem Begriff einer Schuld. Der Mensch wird Gott gegenüber als Schuldner gesehen, folglich hat er Schulden bei Gott. In diesem Sinne bittet er: Erlasse uns unsere Schulden. Auf der anderen Seite gibt es Schulden zwischen Menschen, ein Mensch hat Schulden bei einem anderen. Wir haben Schulden bei jemandem, und andere können Schulden bei uns haben. Juristisch betrachtet und in den Begriffen der marktwirtschaftlichen Beziehungen, in denen sie entstanden sind, sind diese Schulden gerecht.

Im Vaterunser aber bietet der Mensch Gott weder an, die Schulden zu bezahlen, die er bei ihm hat, noch diejenigen, die er bei anderen Menschen eingegangen ist. Im Gegenteil, er bittet Gott, die Schulden zu erlassen, ohne daß sie bezahlt werden, und er bietet Gott an, anderen Menschen die Schulden, die diese bei ihm haben, ebenfalls unbezahlt zu erlassen. Man kann Gott nicht um die Erlassung der Schulden bitten, wenn man nicht seinerseits die Erlassung der Schulden anbietet, die andere bei einem selbst haben. Andererseits kann man Gott nicht anbieten, die Schuld zu zahlen, da es kein Mittel gibt, mit dem man bezahlen könnte. Folglich kann man die Schulden anderer auch nicht rechtmäßigerweise eintreiben, selbst wenn sie gemäß der Gerechtigkeit des Marktes eingegangen worden sind.

Natürlich bezieht sich der Text des Vaterunsers tatsächlich nicht auf irgendeine Schuld, sondern auf die unbezahlbaren Schulden. Dies leitet sich aus der Tatsache ab, daß es in der Zeit, in der dieser Text entstanden ist, keine andere Art von Schulden gab. Die Schuld war charakteristischerweise unbezahlbar, zumindest der Tendenz nach.

Hier drückt die Theologie ihr zentrales Geheimnis der Heiligung und Erlösung wirtschaftlich aus. Sie benutzt die Begriffe der Wirtschaft, bringt aber gleichzeitig offensichtliche Kritik an einem wirtschaftlichen Tatbestand zum Ausdruck: nämlich an der vorgeblichen Gerechtigkeit des Marktes.

Wenden wir uns nun der Neuformulierung der Tradition zu. In diesem Fall geht die Bewegung in die entgegengesetzte Richtung. Nun betet man: Vergib uns unsere Sünden, wie wir denen vergeben, die gegen uns sündigen. Nicht mehr die Erlassung der Schulden wird angeboten, sondern nur noch die Vergebung der Sünden. Nun sind aber Schulden etwas im juristischen Sinne Rechtmäßiges. Schulden sind ein legales Phänomen, Sünde hingegen nicht. Sünde ist die Übertretung einer Norm. Wenn wir also anbieten, anderen die Sünden zu vergeben, bestätigen wir die Normen, die übertreten worden sind. Sie dürfen nicht übertreten werden, aber andere haben sie übertreten. Wir etablieren damit gerade die juristische Gerechtigkeit der Gesetze. Wenn wir hingegen die Erlassung der Schulden anbieten, stellen wir damit die Ungerechtigkeit eines geltenden Gesetzes fest, das zur Zahlung einer Schuld verpflichtet, auch wenn sie unbezahlbar ist.

Nun, mit der neuen Übersetzung hat sich eine bestimmte Wirtschafts-

schauung gegen die Theologie durchgesetzt. Eine Wirtschaftslehre, die die Gesetze des Marktes als Gerechtigkeit verkündet, hat sich gegen eine Theologie durchgesetzt, die die Ungerechtigkeit eben dieser Gesetze verkündete, und hat diese Theologie in ihrem Sinne abgeändert.

Es geht hier nicht darum, eine Verschwörung aufzudecken oder Schuldige zu suchen. Es geht darum, daß wir uns dessen bewußt werden, daß von der Wirtschaft her Forderungen kommen, die der Theologie Konzessionen bis hinein in ihre innersten Glaubensinhalte abverlangen, wie z.B. in der Heiligung des Menschen und in der Erlösung durch Gott. Andererseits fällt die Theologie, indem sie diese ihre Inhalte bestimmt, ein Urteil über die Wirtschaft, sei es kritisch oder apologetisch. Deshalb kann man das Vaterunser nicht übersetzen, ohne gegenüber der Wirtschaft Stellung zu beziehen. Notwendigerweise bezieht man in dem einen oder anderen Sinn Stellung.

Ich möchte nun ein anderes Beispiel anführen, das nicht von heute datiert, sondern von den Anfängen der bürgerlichen Gesellschaft. Diese entsteht nicht, wie so oft gesagt wird, im 16. Jahrhundert, sondern bereits im 11. Jahrhundert. Es geht um die Theologie Anselms von Canterbury. Hier tritt ein Gott zutage, der der neuen Übersetzung des Vaterunsers entspricht, die in unseren Tagen eingeführt wurde. Es ist ein Gott, zu dem man nicht beten kann: »Vergib uns unsere Schulden«.

Auch Anselm stellt die Beziehung des Menschen zu Gott in den Begriffen einer unbezahlbaren Schuld dar. Der Mensch ist nicht in der Lage zu zahlen, weil er über kein entsprechendes Zahlungsmittel verfügt. Dennoch versteht Anselm die Gerechtigkeit Gottes im Widerspruch zur Erlassung der Schuld. Die Schuld zu erlassen wäre ein Fehler in der Gerechtigkeit Gottes. Der Gott Anselms kann die Schuld nicht erlassen und er erläßt sie nicht. Er verlangt die Zahlung, und Gerechtigkeit bedeutet, die Schuld einzutreiben, auch wenn die Schuld unbezahlbar ist. Wenn der Mensch sie also nicht bezahlt, wird er für die ganze Ewigkeit in der Hölle darunter leiden, daß er sie bezahlen muß. Hier paßt die Bitte des Vaterunsers nicht mehr: Vergib uns unsere Schulden. Um die Erlassung der Schuld zu bitten, wäre eine Beleidigung Gottes. In seiner Gerechtigkeit kann Gott die Schuld nicht erlassen. Man kann ihn bitten, die Sünden zu vergeben, niemals jedoch die Schulden. Gott ist gerecht. Folglich definiert Anselm den gerechten Menschen nicht so, wie das Vaterunser in seiner alten Übersetzung es tat. Anselm sagt nun: Der gerechte Mensch ist jener, der alle seine Rechnungen, alle seine Schulden bezahlt.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Anselm zitiert nicht den zweiten Teil der Vaterunser-Bitte, die sich auf die Schuld bezieht. Aber er weist sie zurück, indem er sagt: »Es kommt dem Menschen nicht zu, mit Gott wie Gleich mit Gleich zu verfahren« [Cur Deus homo. Lateinisch und deutsch, I. Buch, 19. Kapitel, Darmstadt 1956, 71]. Das aber genau geschieht im Vaterunser. Anselm kann das nicht akzeptieren. Er nämlich sagt von Gott: »Was ist auch gerechter, als daß jener, dem ein Preis, der größer ist als jede Schuld, gegeben wird, jede Schuld erläßt, wenn er

Für Anselm ist die Erlösung also nicht ein gegenseitiges Erlassen der Schulden, sondern ein gegenseitiges Eintreiben. Da jedoch der Mensch seine Schuld nicht bezahlen kann, verschafft Gott – und das ist nun die Liebe Gottes – dem Menschen Zugang zum einzig vorstellbaren Zahlungsmittel. Statt die Schuld zu vergeben, opfert Gott seinen Sohn, so daß das Blut seines Sohnes als Zahlungsmittel des Menschen dienen kann, um dessen Verpflichtung zur Bezahlung der Schuld zu erfüllen. Somit zahlt der Mensch mit dem Blut Christi, und die Gerechtigkeit ist gerettet.

Bei Anselm tritt zum ersten Mal diese Art von Gerechtigkeit auf, die nichts mehr mit der Gerechtigkeit der Bibel gemein hat. Es ist eine Gerechtigkeit des Zahlens dessen, was man schuldig ist, eine Gerechtigkeit der Erfüllung von Normen, eine Gerechtigkeit, die den eigenen Sohn tötet, um die Eintreibung der Schulden und die Erfüllung der Normen zu erreichen. Es erscheint ein schrecklicher Gott, zu dem der Arme keine Zuflucht mehr nehmen kann; ein Gott, der die Sprache des Internationalen Währungsfonds spricht. Wenn der Arme eine Schuld nicht bezahlen kann, so wird Gott ihm sagen: »Ich habe sogar meinen eigenen Sohn für die Rückzahlung einer unbezahlbaren Schuld geopfert, und du willst nicht einmal leiden? Geh zu meinem Sohn,

---

mit der gebührenden Liebe gegeben wird?« (aaO., II. Buch, 20. Kapitel, 153). Gott erläßt Schulden, wenn der Mensch die anderen Menschen befreit, d.h. wenn er ihnen die Schulden erläßt, die sie bei ihm haben. Diesen Zusammenhang gibt es nun nicht mehr, sondern der Mensch hat eine direkte und vorrangige Beziehung zu Gott, von der sich die Beziehung zu den anderen ableitet. In diesem Sinne sagt Anselm zu Christus: »Wen wird er mit mehr Recht zu Erben des ihm Geschuldeten, dessen er selber nicht bedarf, und des Überflusses seiner Fülle machen, als seine Eltern und Brüder, die er, in so viele und so große Schulden verstrickt, vor Bedürftigkeit in der Tiefe des Elendes vergehen sieht, auf daß ihnen nachgelassen werde, was sie wegen der Sünden entbehren?« (aaO., II. Buch, 19. Kapitel, 151) Hier entsteht das bürgerliche Individuum, wenn auch noch in einer Form, die von der unmittelbaren Wirklichkeit weit entfernt ist. Es ist ein Individuum, das sich über Gott den anderen zuwendet. Das christliche Subjekt wendet sich über die anderen Gott zu. Es ist ein Subjekt in Gemeinschaft. Hier, seit Anselm, ist die Gemeinschaft zerbrochen und durch das Individuum ersetzt worden. Dies öffnet dem Christentum den Weg zur Macht und besiegelt eine Linie, die mit der konstantinischen Zeit begann. Es handelt sich hier um die wirkliche Geburt der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Gesellschaft ohne gemeinschaftlichen Bezugspunkt ist.

Etwas ähnliches macht Bernhard von Clairvaux, der bereits die verfälschte Übersetzung des Vaterunsers einführt, die sich heute in der ganzen Christenheit durchsetzt. Er sagt: »Vergib denen, die dich beleidigt haben, und deine eigenen Sünden werden dir vergeben werden. So kannst du vertrauensvoll zum Vater bitten: Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.« (Ad clericos de conversione, XVI) Er kann nicht, so wie es heute geschieht, die Übersetzung selbst ändern, weil er lateinisch schreibt und die unantastbare Übersetzung der Vulgata benutzt. Aber gerne würde er es tun! So läßt er zumindest durchblicken, daß der Inhalt ein anderer ist als der Buchstabe besagt: »Vergib denen, die dich beleidigt haben, und deine eigenen Sünden werden dir vergeben werden.« (aaO.) Was stört, ist die Erlassung der Schulden. Man will einen Gott, der Schulden nicht erläßt, weil man eine Welt will, in der Schulden nicht erlassen werden. Sie können nicht mehr erfassen, was in der paulinischen Theologie noch vorhanden ist: eine Sünde, die man begeht, indem man das Gesetz erfüllt.

damit er dir Kraft zum Aushalten gibt!« Dieser Gott steht nicht an der Seite des Armen, sondern an der Seite dessen, der ihn ausplündert.

Auch hier treffen wir eine enge Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie an. Eine Wirtschaftsbeziehung – die des Zahlens der Schuld – definiert nun das Innere der Trinität und ihre Beziehung zu den Menschen, die mit dem Zahlen einer unbezahlbaren Schuld verbunden wird. Einmal im Herzen der Religiosität eingewurzelt, steigt diese Wirtschaftsbeziehung jedoch auf die Erde herab und verwandelt das gesamte Mittelalter in eine Übergangszeit zur bürgerlichen Gesellschaft. Das Herz der Religiosität ist nun die gesetzliche Erfüllung von Verträgen als Grundprinzip jeder Gerechtigkeit.

Dieser Gott der Erfüllung von Verträgen ist ein schrecklicher, zerstörender Gott. Das ganze Mittelalter bezeugt den Schrecken, den er verbreitet. Es ist ein Gott des Wuchers, der Abscheu hervorruft, dem aber niemand entkommen kann. Also unterwirft sich der Mensch und versucht, Normen zu erfüllen, die weit über alle seine Möglichkeiten hinausgehen. Der Mensch hält sich für zuinnerst böse, für nichts weiter als einen Sünder ohne jede Würde, weil er die Normen nicht erfüllen kann, die dieser Gott als Schulden auferlegt und die niemals erlassen werden können. Schließlich, im 15. Jahrhundert, wird Thomas von Kempen sagen: »Hast du es einmal so weit gebracht, daß dir die Bitterkeit des Leidens um Christi willen süß und schmackhaft wird, dann magst du glauben, daß es gut mit dir steht. Denn alsdann hast du das ›Paradies auf Erden‹ gefunden.«<sup>8</sup> Das Paradies hat sich in die Süße des Leidens verwandelt.

Sicher sind auch schon vor Anselm der Tod und das Blut Christi als Preis, der gezahlt wurde, angesehen worden. Jedoch handelte es sich da um die Zahlung eines Lösegeldes, und es wurde an den Dämon gezahlt. Vor Anselm war es der Dämon, der eine unbezahlbare Schuld eintrieb. Und diese Schuld war ungerecht, und daher nannte man sie ein Lösegeld. Auch ein Lösegeld muß gezahlt werden, doch der, der es verlangt, ist ein Verbrecher. Anselm setzte Gott an die Stelle dieses Dämons.

Nun kann man verstehen, daß das Problem der erwähnten Vaterunser-Bitte bereits bei Anselm seinen Anfang hat. Die Neuformulierung ist kein zufälliges Ereignis, keine einfache Gefälligkeit gegenüber dem Internationalen Währungsfonds. Sie ist das Ergebnis einer fast tausendjährigen theologischen Entwicklung. Schon Anselm spürt das Problem und versucht, es mit einem Deutungs-Kunstgriff zu umgehen. Er sagt: Gott kann die Schuld nicht vergeben. Wenn aber die Schuld bezahlt ist, kann er dem Menschen vergeben, zahlungsunwillig gewesen zu sein, gemurrt und protestiert zu haben. Er kann unsere Beleidigungen, unsere Sünden vergeben, nicht aber un-

<sup>8</sup> Thomas von Kempen, *Imitatio Christi II*, Kap. 12,11. Hier in der Übersetzung von J.M. Sailer, Freiburg <sup>18</sup>1933, 175.

sere Schulden. Und selbst das kann er nur unter der Bedingung, daß der Mensch diese seine Proteste bereut und mit dem Blut Christi bezahlt hat. Seit Anselm gibt es diese Interpretationen. Genau wie bei Anselm erscheinen sie bei Bernhard von Clairvaux und auch bei Thomas von Kempen. Dennoch ist erst kürzlich, in unserem Jahrhundert, der Text schließlich geändert worden, was vorhergehende Jahrhunderte nicht wagten. Der Originaltext des Vaterunsers ist zu eindeutig, um irgendeinen Zweifel über seine wörtliche Bedeutung zuzulassen.

### **3. Die Gesetze des Marktes und das Gesetz der Geschichte**

Es kann also keinen Zweifel mehr daran geben, daß es einen sehr engen Zusammenhang zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie gibt. Dieser Zusammenhang beschränkt sich jedoch nicht auf die Zahlung der Schuld. Er weitet sich immer mehr aus, bis er mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft zur Erfüllung der Verträge gelangt, wobei die Verträge die Normen sind, die der Mensch erfüllen muß, um Gott die Ehre zu geben. Was Anselm in das Innere der Trinität selbst hineinverlegt, steigt im Laufe des Mittelalters auf die Erde herab und formt schließlich das Herz der bürgerlichen Gesellschaft. Der theologische Kern Anselms wird zum Kern der bürgerlichen Produktionsverhältnisse. Diese drehen sich um die Erfüllung von Verträgen, wobei das vertraglich Vereinbarte die Grundlage aller menschlichen Verpflichtungen ist. Selbst die Ethik erscheint nun als eine Ethik der Erfüllung von Verträgen. Der Gott Anselms erweist sich als der Privateigentümer, der zum Gott gemacht worden ist. Die bürgerliche Gesellschaft formuliert ihre Gerechtigkeit, wie bereits Anselm sie in der Beziehung zwischen Mensch und Gott formulierte: Gerechtigkeit bedeutet, zu bezahlen, was man schuldig ist. Und das, was man schuldig ist, ist das, was in Verträgen zwischen den verschiedenen Teilnehmern auf dem Markt vereinbart wurde. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit wird zu einer wirklichen, grundlegenden menschlichen Beziehung, zum einzigen Inhalt der Ethik. Die Ethik beschränkt sich nun – logischerweise – auf die Ethik des Marktes.

Dieser Wechsel vollzieht sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Das Gesetz des Marktes etabliert sich als absolutes Gesetz, das die äußere Erscheinungsform der Gerechtigkeit selbst ist und das niemals im Namen der Gerechtigkeit verletzt werden dürfte. Es ist das Gesetz Gottes, das Gesetz, das Gott in die Natur eingebaut hat und das verlangt, blind, ausnahmslos und ohne Umschweife befolgt zu werden. In der Hand des bürgerlichen Individuums ist dieses Gesetz so unverbrüchlich wie das Gesetz der Gerechtigkeit in der Hand des Gottes Anselms. Es ist auch kein Gesetz vom Sinai, das Gott von der Höhe des Berges verkündet hätte. Es ist ein Gesetz, das aus dem Inneren der sozialen Beziehungen und der Seele selbst spricht, wie



es bei Anselm ebenfalls ein Gesetz im Inneren der Personen der Trinität und in ihrer Beziehung zum Menschen ist.

Weil jedoch dieses Gesetz sich aus den zwischenmenschlichen Beziehungen selbst ableitet, konstituiert es Individuen, die es nicht deshalb befolgen, weil sie damit etwa den Willen Gottes erfüllten. Das bürgerliche Gesetz sucht seinen Sinn in seinen eigenen Zielen, wie das Gesetz Gottes bei Anselm seinen Sinn in den Zielen Gottes selbst hat und nicht in einer Rechtmäßigkeit, der Gott unterworfen wäre. Es ist nicht Gott, der irgendeine Idee von Gerechtigkeit erfüllt, sondern die Gerechtigkeit Gottes gründet in den inneren Relationen seiner Trinität und in seinen Beziehungen mit den Menschen. Die Ziele Gottes liegen in dieser Relation und Vervollkommnung angesichts der Sünde des Menschen. So ist es auch mit der bürgerlichen Gerechtigkeit des Marktes. Sie sucht ihren Sinn in den Zielen der Menschen, und so verkündigt sie ihn.

Das Ergebnis ist die Metaphysik des Marktes. Der Markt hat kein Ziele, Ziele haben nur die Individuen, die an ihm teilnehmen. Der Markt verknüpft diese Ziele miteinander und macht sie vereinbar und realisierbar. Das Ziel des einen ist das Mittel des anderen. Ohne selbst Ziele zu haben, kann der Markt so die Menschen miteinander harmonisieren, unabhängig von den Zielen, die sie verfolgen. Er verwandelt die gesamte Gesellschaft in ein Zusammenspiel von gegenseitigen Dienstleistungen. Einer dient dem anderen, und jeder erhält das, was er nach seiner Teilnahme am Markt verdient. Das große Mittel zu diesem Erfolg ist das Eigeninteresse. Jeder verhält sich seinen eigenen Interessen entsprechend, und der Markt übernimmt es, sicherzustellen, daß das eigene Interesse nur dann befriedigt werden kann, wenn auch das Eigeninteresse eines anderen befriedigt wird. So entsteht die Dienstleistungsgesellschaft, in der einer für den anderen arbeitet und umgekehrt. Adam Smith leistet die erste erschöpfende Interpretation dieser bürgerlichen Utopie:

»Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.«<sup>9</sup>

A. Smith fügt hinzu, daß nur Tiere um Wohlwollen bitten. Ein Hund tut dies, wenn er von seinem Herrn einen Knochen bekommen will. Für den Menschen jedoch ist es charakteristisch, das Eigeninteresse oder die Eigenliebe des anderen einzukalkulieren, denn dies ist, durch die Vermittlung des Marktes, die rationale und menschliche Form der Nächstenliebe. Wir sollen keine Hunde sein, sondern Menschen; wir sollen nicht Mitleid haben, sondern uns von der Berechnung des Eigeninteresses leiten lassen. Auf diese

<sup>9</sup> A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, 1. Buch, 2. Kapitel, München 1988, 17.

Weise wird der Markt zu einer Instanz, die das Eigeninteresse in das Interesse des anderen verwandelt, in das gemeinsame Interesse. Der Markt hat kein Ziel, aber er ist ein Automat, der bewirkt, daß, welches Ziel der Mensch auch verfolgt, dies immer ein Dienst an jemand anderem und somit ein Dienst am Nächsten ist. Der Markt verwandelt die Berechnung des Eigeninteresses in Nächstenliebe. Dieser Unterschied, der die Menschheit während ihrer ganzen vorherigen Geschichte beschäftigt hat, hört auf zu existieren. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe, zwischen Eigeninteresse und Fremdinteresse, zwischen Egoismus und Altruismus. Der Markt vereint die Gegensätze, und durch den Markt werden sie zu einer Einheit. So kommt die große bürgerliche Utopie zum Vorschein, die von einer unsichtbaren Hand der Vorsehung, die im Markt handelt, hervorgebracht wurde.<sup>10</sup>

Mit dieser bürgerlichen Utopie tritt ein neuer Mythos der Gesellschaft auf. Es handelt sich um eine Utopie, die das Bürgertum tatsächlich zu verwirklichen behauptet und in deren Namen es sich anschickt, die Welt zu verändern.

Der größte Erfolg, den dieser Utopismus dem Bürgertum ermöglicht, ist die endgültige Verdrängung jeder Ethik aus den sozialen Beziehungen. Es richtet sich nicht mehr nach der Ethik, sondern – vorgeblich – nach der Wissenschaft, wobei allerdings die Wissenschaft nichts weiter ist als ein anderer Name für diesen phantastischen Utopismus. Wenn der Markt die Identität dieser Gegensätze von eigenem Interesse und Interesse des anderen bewirkt, kann es natürlich keine relevante Ethik mehr geben. Wozu noch eine Ethik, wenn der Markt das Problem beseitigt hat, auf das die Ethik eine Antwort gibt? Daher braucht das Bürgertum keine andere Ethik mehr als die Forderung nach dem absoluten Respekt ihrer sozialen Produktionsverhältnisse, d.h. des Privateigentums und der Erfüllung von Verträgen. Darüber hinaus existiert keine Ethik. Wer sie fordert, zerstört vielmehr diese wunderbare Utopie, in deren Namen sich das Bürgertum der ganzen Welt entgegenwirft.<sup>11</sup> Das Ergebnis ist eine völlige Umkehrung der traditionellen Ethik der sozialen Beziehungen. Das Mitgefühl wird aus diesen Beziehungen ausgeklammert. Man entdeckt von dieser Metaphysik her, daß den Nächsten schlecht zu behandeln bedeutet, ihn gut zu behandeln. D.h., wenn er Hunger hat, ihm kein Brot zu geben. Wenn er keine Arbeit hat, sich nicht um ihn

<sup>10</sup> »Tatsächlich fördert er (jeder einzelne) in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit, und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.« A. Smith, aaO., 4. Buch, 2. Kapitel, 371.

<sup>11</sup> Vgl. H. Assmann/F.J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1990.

zu kümmern. Wenn er bettelt, ihm nichts zu geben. So wird er lernen, wie das Leben wirklich ist, und seine Eigeninitiative entdecken, die einzig effektive Lösung seiner Probleme. Man muß den Nächsten schlecht behandeln, denn das bedeutet, ihn gut zu behandeln. David Stockman, der damalige Budgetdirektor Ronald Reagans, sagte einmal, er wolle den Arbeitslosen realistisch helfen. Also schlug er vor, ihnen die Arbeitslosenunterstützung zu streichen. Dies wäre eine realistische Hilfe.<sup>12</sup> Nicht zu helfen ist die bessere Hilfe. Den anderen zu schlagen bedeutet, ihn gut zu behandeln. Mitgefühl ist ein Verstoß gegen die Menschlichkeit. Das Opus Dei nennt dies das Apostolat des Nicht-Gebens.

So entsteht ein Messianismus der Eigenliebe, des Eigeninteresses, des Egoismus, der sich als wahre Nächstenliebe, als wahre Sorge um die Interessen des anderen, als wahrer Altruismus ausgibt. So wie Preußenkönig Friedrich der Große sich als erster Diener des Staates ausgab, gibt sich das Bürgertum als erster Diener der Menschheit aus. Es hält sich für um so menschlicher, je weniger menschlich es ist. Es liebt, indem es auf die anderen einschlägt. Je weniger Rücksichten es auf das Schicksal des anderen nimmt, um so mehr dient es den wahren Interessen des anderen.

Dies ist die Mystik des Bürgertums, das seit dem 18. Jahrhundert glaubt, auf der Erde den Weg zum Himmel gefunden zu haben. Es glaubt, das Schlüsselproblem der gesamten Menschheit gelöst zu haben. Es glaubt, nun eine berechenbare Methode zur Lösung aller Probleme des Menschen gefunden zu haben, und es glaubt, sie in der Verdrängung der Ethik aus den sozialen Beziehungen und ihrer Ersetzung durch die Institution des Marktes gefunden zu haben. Der Markt ist Liebe, das Geheimnis der Geschichte ist gelüftet; indem es die Gesetze des Marktes verkündet, beschwört das Bürgertum das Gesetz der Geschichte.

Diese Gesellschaft erscheint so großartig, so paradiesisch, daß der Bürger sich berechtigt glaubt, sie aufzuzwingen, wem er will. Jede Eroberung der Welt verwandelt sich in einen Dienst an der Menschheit. Seine Utopie ist so groß, daß jedes Mittel, das er einsetzt, gerechtfertigt ist angesichts des Paradieses, das er bringt. Mandeville hat dies bereits vor Adam Smith zum Ausdruck gebracht: private Laster, öffentliche Tugenden. Auf dem Markt und damit es einen Markt gibt, ist alles erlaubt. Aber nicht nur erlaubt: Alles ist Dienst an der Menschheit; das Wunder des Marktes wiegt jede Handlung auf, die der Bürger begehen könnte. Die Zwangsarbeit durch Versklavung von Millionen Menschen, die Kolonisierung und kulturelle Zerstörung großer Teile der Erde, das Auslöschen ganzer Bevölkerungen: All das ist privates Laster, das öffentliche Tugend ist. In dieser bürgerlichen Sichtweise bestünde das Verbrechen darin, solche Verbrechen nicht zu begehen. Der

<sup>12</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, Vom totalen Markt zum totalitären Imperium, in: Argument, Nr. 158 (Juli/August 1986) 491, Anm. 5.

Bürger handelt mit der Überzeugung, ein Gesetz der Geschichte erfüllen zu müssen, und kein Mittel darf beiseite gelassen werden, damit dieses Gesetz sich durchsetzt. Denn das Gesetz des Marktes, das Gesetz der Geschichte ist das Gesetz der Güte. Darum wird das Gesetz des Marktes für das Bürgertum zum Gesetz der Geschichte, das eine messianische Bestimmung hat. In demselben Sinne spricht schon John Locke. Sinngemäß: Was bedeutet schon Franz von Assisi neben dem Erfinder des Chinins? Eine Illusion, nichts weiter. Der Erfinder des Chinins hat viel mehr für die Menschheit getan als alle diese Wohltäter zusammen.<sup>13</sup>

Alle Höllen, die das Bürgertum hervorbringt, versteckt und kompensiert es durch diese seine Vorstellung vom Markt als einem großen Paradies, einem Himmel, verglichen mit dem keine Hölle mehr zählt. Alle Höllen, die die bürgerliche Gesellschaft hervorbringt, erscheinen im Licht dieser utopischen Illusion als notwendige und angemessene Schritte hin auf das Paradies. Je mehr Härte sie zeigt, um so schneller der Übergang. Darum darf sie niemals verweichlichen. Jeder Schritt zurück wäre ein Opfer für die Menschheit. Ihre Verbrechen nicht zu begehen, gerade das wäre das Unmenschliche.

Dieses Argument ist nichts weiter als eine große Tautologie. Dennoch ist das Bürgertum davon überzeugt, daß es das unbestreitbare Ergebnis der empirischen Wissenschaft selbst sei. Es fühlt sich von der ganzen Autorität dieser Wissenschaften gestützt. Deshalb akzeptiert es kein Gegenargument, und im Namen der Wissenschaft dogmatisiert es seine paradiesische Vision. Eingeschlossen in sich selbst, verliert es jede Fähigkeit zum Dialog.

Das ist die Mystik des Marktes, so wie sie während des 18. Jahrhunderts entwickelt wurde. Sie ist niemals mehr verschwunden, und das Bürgertum hat sich immer mit diesem Konstrukt seines Himmels gerechtfertigt. Zwar hat es auch andere bürgerliche Denkweisen gegeben, wie das Denken John Steward Mills im 19. oder John Maynard Keynes' im 20. Jahrhundert, aber zu keinem Zeitpunkt haben sie diese Metaphysik des Marktes, die unerschwinglich immer vorhanden ist, überwinden können. In den letzten beiden Jahrzehnten jedoch tritt dieser Utopismus wieder mit beispiellosem Glanz auf, und wieder ist er offen zum Gedankengut des westlichen Bürgertums geworden. Heute ist er, wie im 18. Jahrhundert, der vorherrschende Gedanke in der bürgerlichen Welt und übt eine große Anziehungskraft selbst auf das sozialistische Lager aus.<sup>14</sup>

Wahrscheinlich kann man das, was heute mit der Einforderung der Aus-

<sup>13</sup> Vgl. J. Locke:., Versuch über den menschlichen Verstand, 41981, 2 Bde., zitiert weiter oben, S. 98.

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise heute F. Fukuyama, The End of History, The National Interest (Summer 1989). Es handelt sich hier um den alten Triumphalismus des Bürgertums. Allerdings hat auch der Sozialismus einen ähnlichen Triumphalismus mit fast identischen Argumenten und Höllen hervorgebracht.

landsschulden der Dritten Welt geschieht, nicht verstehen, ohne die verschleiende Kraft dieses bürgerlichen Utopismus zu berücksichtigen. Diese vollständige Kälte des Herzens, mit der die Eintreibung der Schulden eine Hölle in drei Kontinenten hervorbringt, ist nur im Licht eines zerstörerischen Utopismus verständlich, der all diese Zerstörung des Menschen und der Natur verschleiert, als einen Übergangsschritt hin zu einem Paradies, das diese Ideologie verspricht. Wenn der IWF heute argumentiert, daß die Eintreibung der Schulden gerade ein Dienst an den Armen der Welt sei, so fügt er sich in diesen Markt-Mystizismus ein, den das Bürgertum immer wieder neu erfindet und um so heller leuchten läßt, je größer die Höllen sind, die es in dieser Welt hervorbringt. Indem es die Gesetze des Marktes als metaphysisches Gesetz der Geschichte verkündet, maß es sich das Recht an, die ganze Menschheit im Namen seiner utopischen Illusion niederzuwalzen. Es handelt sich hier um die schlimmste Form, die Menschheit und die Welt zu zerstören.

#### **4. Das Opfer des Gesetzes der Geschichte**

Wenn man die unerbittliche Verwirklichung eines metaphysischen Gesetzes der Geschichte als Nächstenliebe verkündet, so sagt man etwas, was sich mit der theologischen Tradition überschneidet. Diese Metaphysik des Marktes impliziert ein Urteil über die Theologie, und die bürgerliche Theologie hat immer eine große Neigung gezeigt, sich dieser Metaphysik zu unterwerfen – um so mehr, wenn sie mit dem überwältigenden Anschein der Wissenschaftlichkeit auftritt. Dieses bürgerliche Denken geht sogar so weit, daß es dem Theologen verbietet zu antworten, indem es diese scheinbare Wissenschaftlichkeit als letztes und einzig gültiges Argument anführt. Vor soviel künstlich-wissenschaftlichem Apparat, vor soviel Paradies, das hinter so vielen lächerlichen mathematischen Formeln versteckt ist, vor soviel Wirtschaftsscholastik ohne Knochenbau fühlt der Theologe sich schnell unsicher.

Er kann sich nicht auf seine entsprechenden Dogmen zurückziehen, auch nicht einfach auf die Lesung heiliger Schriften. Die Metaphysik des Marktes hat all dies verdorben. Wenn die Liebe der unerbittliche Sinn eines Marktapparates, eines Gesetzes der Geschichte ist, der über jedes menschliche Schicksal hinweggeht, dann verändern alle Wörter der Tradition ihre Bedeutung, und man kann somit nicht mehr auf diese Wörter zurückgreifen, ohne vorher ihre Bedeutung klarzustellen. Deshalb braucht man einen konkreten Bezugspunkt, von dem her man alle Bedeutungen wiederherstellen kann.

Dieser Bezugspunkt kann nur der des Opfers dieser Art von metaphysischen Geschichtsgesetzen sein. Das Gesetz der Geschichte läßt das Opfer als not-

wendigen Schritt für den Lauf der Geschichte erscheinen. In dieser Sicht muß die Geschichte, wenn sie auf das versprochene Paradies zuschreitet, solche Opfer erfordern, deren Schicksal nicht zählt für das große Ziel, auf das man zuschreitet. Auf dieses metaphysische Gesetz der Geschichte kann man nur antworten, indem man das Leben des Opfers verteidigt gegen alles, was über den wissenschaftlichen Charakter dieses Opfergesetzes gesagt wird. Eine Wissenschaft ist falsch, wenn sie diese Opfer rechtfertigt, mag sie noch so wissenschaftlich aussehen, mag sie den Himmel auf Erden versprechen. Eine Theorie ist wissenschaftlich gültig, wenn ihre Verwirklichung auf dem Weg durch die Geschichte keine notwendigen Opfer fordert. Das Opfer muß das Wahrheitskriterium jeder Theorie sein. Daher sind die Opfer auch das Wahrheitskriterium für die Gesetze des Marktes. Die Opfer sind das Wahrheitskriterium für die Eintreibung der Auslandsschulden. Die Paradiese, die der IWF und die Regierungen der Gläubigerländer versprechen – diese Kathedralen der Freiheit, von denen Reagan sprach –, sind völlig irrelevant und verschleiern nur die Höllen, die geschaffen werden. Das metaphysische Gesetz der Geschichte lebt von Menschenopfern. Keine Wissenschaft hat Anspruch auf Gültigkeit, wenn sie diesen Ausgangspunkt nicht akzeptiert.<sup>15</sup>

Das Opfer ist der Arme, aber gegenüber einem Gesetz gesehen, das ihn als Menschenopfer auf einem Altar darbringt, der im Namen dieses Gesetzes errichtet wurde. Was sich im Gesetz der Geschichte offenbart, ist ein Opfergott, in dessen Namen die Menschen und letztlich auch die Erde selbst verschlungen werden. Heute vergegenwärtigt sich dieses Gesetz der Geschichte eben im Eintreiben der Auslandsschulden in der Dritten Welt und opfert auf seinem Weg durch die Geschichte die Völker und die Natur.

Man muß sich auf die Seite der Opfer stellen, man muß aufschreien angesichts dieser verheerenden Zerstörung dreier Kontinente. Gleichzeitig jedoch muß man diese Situation theologisch überdenken. Sich auf die Seite der Opfer zu stellen, ist zweifellos eine Glaubensfrage. Ist aber der Glaube eindeutig?

Das metaphysische Gesetz der Geschichte, das heute wieder wie eine Dampfwalze über die Welt hinweggeht, hat sich häufig gerade auf einen an-

<sup>15</sup> Dieses liberale Gesetz der Geschichte, das gerade diese Verpflichtung zum Völkermord verkündet, finden wir bereits bei Adam Smith definiert: »In einer zivilisierten Gesellschaft kann indes die Knappheit an Lebensmitteln nur in den unteren Schichten Schranken setzen, wenn die Spezies Mensch sich weiter vermehren will. Das geschieht ausschließlich auf die Weise, daß die meisten der in diesen fruchtbaren Ehen geborenen Kinder sterben ... Auf solche Art reguliert die Nachfrage nach Arbeitskräften, wie bei jeder anderen Ware, das Wachstum der Bevölkerung. Sie beschleunigt es, wenn es zu langsam ist, und sie hindert es, wenn es zu schnell ist. Es ist diese Nachfrage, welche das Ausmaß der Fortpflanzung in allen Ländern der Welt regelt: In Nordamerika läßt sie die Bevölkerung rapide zunehmen, in Europa langsam und Schritt für Schritt, und in China sorgt sie für ihre völlige Stagnation.« A. Smith, aaO., Bd. I, 69f.

geblich christlichen Glauben berufen. Es hat dies so weit getrieben, daß heute viele Christen gerade aufgrund ihres Christentums dieses Gesetz bejahen. Für viele gilt, daß es christlich ist, die Schuld zu bezahlen, auch wenn man dafür alles opfern muß. Eine lange Opfertradition hat sich des Christentums bemächtigt, insbesondere seit der Theologie Anselms von Canterbury, deren Essenz ja lautet: Der Mensch wird geopfert, und mit Christus willigt er ein, geopfert zu werden. Seine Vollkommenheit besteht darin, zu akzeptieren, daß es Opfer gibt. So hat sich das Christentum in die Ausübung der Macht eingefügt. Es entsteht die Vision der Macht als offernder Kraft, vor der der Mensch sich opfern läßt – wie Jesus am Kreuz – und seinerseits – wie Jesus beim Letzten Gericht – andere Menschen opfert. Es gibt eine Theologie, die dem Opfer der Menschheit nach diesem Gesetz der Geschichte vollständig angemessen ist. Die Macht und das Christentum haben eine lange gemeinsame Entwicklung hinter sich und sind so zu einem gemeinsamen Ergebnis gekommen. Es handelt sich um das Bild eines Gottes, der die Schulden, die die Menschheit bei ihm hat, nicht erlassen kann, weil seine Gerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes es verlangen, auch wenn dies bedeutet, den eigenen Sohn zu opfern. Er opfert also seinen Sohn für die Erfüllung des Gesetzes. Und wer seinen eigenen Sohn opfert, kann zu Recht fordern, daß andere akzeptieren, selbst geopfert zu werden.

Wenn Gott so ist, kann der Christ sich nicht auf die Seite der Opfer stellen, um die Tatsache anzuklagen, daß es Opfer gibt. Er kann nur das Opfer trösten und ihm Kraft geben, auszuhalten und sein Opfer-Sein anzunehmen. Er kann nicht für das Opfer sprechen. Er kann die Tatsache, daß es Opfer gibt, nicht zurückweisen, er kann die Menschenopfer, die dargebracht werden, nicht beklagen. In der Logik Anselms verlangt Gott diese Opfer. Ihm die Opfer zu verweigern, wäre Auflehnung gegen Gott.

Sich dieser Logik bewußt zu werden, ist sehr schmerzlich. Eine sehr alte Tradition steht auf dem Spiel. Es ist nicht die gesamte Tradition des Christentums, aber es ist eine Tradition, die seit tausend Jahren als die orthodoxeste angesehen wird. Und es ist eigenartig, daß gerade diese Tradition und ihre Kontinuität bis heute auch von der Reformation niemals in Frage gestellt wurden. Die Reformation hat das mittelalterliche Christentum zutiefst in Frage gestellt, niemals aber die theologische Orthodoxie des mittelalterlichen Christentums. (Gemeint sind hier besonders Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux<sup>16</sup> und Thomas von Kempfen mit seiner »Imitatio Christi«.)

<sup>16</sup> Es fällt auf, daß Luthers Verurteilung der aufständischen Bauern, die er »Schwärmer« nannte, sich zum großen Teil auf die Kreuzzugs-Propaganda, wie sie Bernhard von Clairvaux betrieb, stützt. »Gegen die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« übernahm Luther zum großen Teil fast wörtlich von Bernhard von Clairvaux: *Liber ad milites templi de laude novae militiae*.

Ich bin davon überzeugt, daß diese Orthodoxie des Mittelalters die bürgerliche Gesellschaft vorbereitete, mit dem Ergebnis, daß ihre Folgen heute diese Gesellschaft stützen. Sich auf die Seite der Opfer des Gesetzes der Geschichte zu stellen schließt ein, gerade diese Opfertradition des christlichen Glaubens in Frage zu stellen. Es gibt einen zentralen Mythos, um den herum sich das Christentum in Begriffen des Opfers und somit in Begriffen der uneingeschränkten Bejahung der Macht entwickelt hat. Es handelt sich um den Mythos der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham. In der Vorbereitung und Argumentation des opferbetonten Christentums spielte und spielt er noch eine Schlüsselrolle.

Die Geschichte ist bekannt. Nach der traditionellen christlichen Lesart forderte Gott von Abraham das Opfer seines Sohnes Isaak, und Abraham gehorchte und führte seinen Sohn auf den Berg, um ihn zu töten. Als er im Begriff war, das auszuführen, hielt Gott seine Hand zurück und rettete das Leben Isaaks. Er forderte nicht von ihm, das Opfer zu Ende zu führen, sondern Gott genügte der gute Wille, ihn zu töten. Abraham hatte Glauben gehabt: Sein Glaube bestand in seiner Bereitschaft, seinen Sohn zu töten, um ihn Gott zu opfern.

Die Erzählung ist seltsam, und sie fügt sich hervorragend in die Theologie Anselms ein. Dort ist Gott dieser Vater Abraham, der, da er vollkommener ist als Abraham, seinen Sohn wirklich auf dem Opferaltar tötet.

In der christlichen Tradition ist der Bericht von Abraham immer so gelesen worden. Dennoch kann es nicht den geringsten Zweifel daran geben, daß diese Lesart in keiner Weise dem Text entspricht, so wie er in der Bibel erscheint. Wenn man den Text sorgfältig liest, dann ist der Glaube Abrahams in der Bibel das Gegenteil von dem, was diese Lesart behauptet.

Auch hier gibt es die Forderung Gottes, die an Abraham gerichtet ist, das Leben seines Sohnes zu opfern.<sup>17</sup> Abraham steigt mit ihm auf den Berg, um ihn

<sup>17</sup> Der Text der Genesis besagt: »Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham. Er antwortete: Hier bin ich. Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija, und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar.« (Gen 22,1-2). Die traditionelle christliche Lesart ist: Gott will sehen, ob Abraham wirklich bereit ist, das Leben seines Sohnes zu opfern. Wenn er ihn opfert, beweist er, daß er Glauben hat. Der biblische Sinn ist genau umgekehrt: Wenn er ihn opfert, beweist er, daß er keinen Glauben hat. Als er ihn nicht opfert, erneuert Gott sein Versprechen. Es gibt verschiedene biblische Referenzen, die diese Tatsache aufklären können:

1) Jeremia leugnet jede Möglichkeit, daß Gott jemals ein solches Opfer gefordert haben könnte: »Denn sie haben mich verlassen, mir diesen Ort entfremdet und an ihm anderen Göttern geopfert, die ihnen, ihren Vätern und den Königen von Juda früher unbekannt waren. Mit dem Blut Unschuldiger haben sie diesen Ort angefüllt. Sie haben dem Baal eine Kulthöhe gebaut, um ihre Söhne als Brandopfer für den Baal im Feuer zu verbrennen, was ich nie befohlen oder angeordnet habe und was mir niemals in den Sinn gekommen ist.« (Jer 19,4-5). Vgl. auch Jer 7,31; 32,35.

2) Ezechiel behauptet, Gott habe einmal »Gesetze, die nicht gut waren, und Vorschriften, mit denen sie nicht leben konnten« erlassen, aber ausschließlich, um beim Menschen



zu opfern. Als er sich jedoch seinem Opfer nähert, wehrt sich Isaak, und Abraham wird sich dessen bewußt, daß diese Forderung nicht von Gott kommen kann, und sagt nein. Statt ihn zu opfern, rettet er ihn für Gott. Diesen seinen Hochmut jedoch, sich über das Gesetz hinwegzusetzen und das Gesetz dem Leben des Menschen anzupassen, diesen Hochmut erkennt Gott als Glauben an und beantwortet ihn mit der Erneuerung seines Versprechens<sup>18</sup>.

In dieser seiner ursprünglichsten Form stellt der Mythos Abrahams einen Schrei nach Freiheit dar, eine Bestätigung des Menschen gegenüber dem Gesetz, das tötet, und die Forderung, das Gesetz den Bedürfnissen des menschlichen Lebens zu unterwerfen. So wird Abraham wiedergegeben, was seine Größe ausmacht. Aber auch Gott wird seine Größe zurückgegeben, denn er ist nicht ein Gott der Unterworfenen, sondern ein Gott des Menschen, der sich zum Herrn seiner eigenen Geschichte macht. Er ist auch der Gott jener, die gegen die metaphysischen Gesetze der Geschichte aufstehen, in deren Namen Menschen geopfert werden.

Abraham ist der potentielle Opferpriester, der sich bekehrt und aufhört, Opferpriester zu sein. Isaak ist das potentielle Opfer, dessen Widerstand die Bekehrung seines Vaters zur Freiheit bewirkt. Abraham befreit sich selbst, indem er seinen Sohn freiläßt. Beide erreichen die Freiheit in sich selbst, in ihrer Begegnung, die eine Begegnung zwischen Brüdern ist. Deshalb erkennt Gott in Abraham den Vater des Glaubens und schließt mit ihm den Bund, der ein Bund zwischen Freien ist, die sich gegenseitig anerkennen.

---

Schrecken hervorzurufen: »Auch gab ich ihnen Gesetze, die nicht gut waren, und Rechtsvorschriften, die es ihnen unmöglich machten, am Leben zu bleiben. Ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben; sie ließen nämlich alle Erstgeborenen durch das Feuer gehen. Ich wollte ihnen Entsetzen einjagen; denn sie sollten erkennen, daß ich der Herr bin.« (Ez 20,25f). Dies schließt eine Glaubensprüfung aus.

3) Ein analoger Text über David macht deutlich, daß die Gottesprüfung, die ein Verbrechen verlangt, in Wirklichkeit eine Prüfung von seiten des Satans ist. Das 2. Buch Samuel sagt: »Der Zorn des Herrn entbrannte noch einmal gegen Israel, und er reizte David gegen das Volk auf und sagte: Geh, zähl Israel und Juda!« (2 Sam 24,1). Auf das gleiche Faktum bezieht sich das erste Buch der Chronik: »Der Satan trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen (1 Chr 21,1). Und David, der nach 2 Sam das Wort Gottes erfüllt hatte, entdeckte, daß es das Wort des Satans war: »Doch das mißfiel Gott; darum schlug er Israel. Nun sagte David zu Gott: Ich habe schwer gesündigt, weil ich das getan habe. Doch vergib deinem Knecht seine Schuld ...« (1 Chr 21,7f). Gott verlangte von ihm eine Volkszählung, um ihn zu prüfen. Als er sie durchführte, beging er eine Sünde, denn er bemerkte nicht, daß er die Prüfung nur besteht, wenn er nicht tut, was Gott von ihm verlangt. Als er es tat, da hatte nicht Gott gesprochen, sondern der Satan. Es gibt keinen Zweifel, daß die Prüfung des Abraham von dieser Art ist. Im Unterschied zu David besteht Abraham die Prüfung und fällt nicht in Sünde. Er hätte gesündigt, wenn er getan hätte, was Gott, der ihn auf die Probe stellt, von ihm verlangt. In der Prüfung soll er zeigen, daß er frei ist, d.h. daß er sich nicht ohne eine verantwortliche Entscheidung der Erfüllung irgendeines Gesetzes unterwirft. Freiheit ist Freiheit gegenüber dem Gesetz. (Ich folge in dieser Fußnote der Argumentation von Pablo Richard, aus einem Vortrag, den er im März 1989 beim Departamento Ecueménico de Investigaciones hielt.) Vgl. auch: J. de Santa Ana: Costo social y sacrificio a los ídolos, in: Pasos Nr.6 (Juni 1989).

<sup>18</sup> Vgl. F.J. Hinkelammert, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens, Münster 1989.

Jener Gott jedoch, der ihm befahl, Isaak zu opfern, stellt sich als falscher Gott heraus. Es ist Baal.

Das Opfer geht durch eine Götterdämmerung hindurch, von der aus das Opfer und sein Recht, nicht geopfert zu werden, als Wurzel des Glaubens entdeckt werden. Aufgrund dieses Glaubens kommt Gott zurück. Dies ist auch die Erfahrung Jesu selbst, seines Verlassenseins von Gott. So erlebten auch die Indios die Conquista:

»Damals war alles gut, und dann wurden die Götter niedergeschlagen ... Die Sonne zu kastrieren! Dazu kamen die Spanier hierher. Ihre Söhne sind hiergeblieben, inmitten des Volkes. Sie ernten seine Bitterkeit ...«<sup>19</sup>

Dem entsprach eine bewußte Politik der Conquistadoren. Berühmt ist vor allem die Maxime von Cortés: »Acabar con el alma del indio – die Seele des Indio auslöschen«<sup>20</sup>.

Die Überlebenden des Holocaust an den Juden leben in derselben Situation. Marek Edelman, einer der Anführer des Aufstandes im Warschauer Getto, beschreibt das folgendermaßen:

»Gott hat sich von den Juden abgewandt, und sie wandten sich von Gott ab.«<sup>21</sup>

»Im Ghetto war es genauso, die Religion verschwand. Diese ganzen Geschichten, die man erzählt, daß die Juden gebetet hätten, als der Aufstand losbrach, das sind schöne, literarische Erfindungen. Die Menschen wurden doch für nichts und wieder nichts umgebracht. Du gingst spazieren, warst schwarz- oder grauhaarig, und dann hat man dich umgebracht. Wie soll denn so ein Mensch an Gott glauben? Er hat doch nichts Böses getan. Er hätte sogar diesem Deutschen die Schuhe geputzt ... Meint ihr, wenn Christus 20 Millionen Polen ermorden läßt, werden die Polen noch an ihn glauben?«<sup>22</sup>

»Ich habe 1943 im übrigen gewußt, daß die Sache politisch verloren war ... Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun.«<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Vgl. M. León-Portilla, *El reverso de la conquista*, Mexiko 1980, 78.

<sup>20</sup> Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 76. Prien berichtet wie folgt: »Nicht wenigen Indianern wird es wie dem von Hispaniola nach Kuba geflüchteten Kaziken Hatuey gegangen sein, der 1511, bevor er dort von den Spaniern gefangen wurde, den Seinigen einen Goldklumpen zeigte und ihn mit den Worten in den Fluß warf: Das Gold ist der Gott der Spanier, wegen dieses Goldes setzen sie uns zu! Als er wegen Majestätsbeleidigung lebendig verbrannt werden sollte – als eine solche wurde seine Flucht bewertet – und ihn ein Franziskaner noch zur Taufe überreden wollte, erwiderte Hatuey: ›Warum sollte ich wie die Christen sein, die doch böse sind.‹ Auch der Hinweis auf die himmlischen Freuden vermochte ihn nicht umzustimmen, denn er wollte nicht auch noch nach dem Tode im Himmel mit den verhaßten Spaniern zusammentreffen. Daraufhin wurde er verbrannt.« (77).

<sup>21</sup> »Es ist besser, etwas zu tun als nichts zu tun.« Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift »Czas«, Poznań, in: D. Claussen, *Vom Judentum zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt 1987, 246.

<sup>22</sup> AaO. 247.

<sup>23</sup> AaO. 255.

Nach diesem Sturz des Glaubens kommt der Glaube wieder, nun aber als Solidarität mit dem Opfer. Auf die Frage, was heute Jude-Sein bedeutet, antwortet er:

»Das bedeutet, auf der Seite der Schwachen zu sein, nicht auf der Seite der Mächtigen, weil die Mächtigen hier immer Juden verfolgt haben ... Ich glaubte, daß man immer auf der Seite der Verfolgten sein muß, wer sie auch sein mögen. Man muß dem Verfolgten eine Wohnung geben, man muß ihn im Keller verstecken, man darf keine Angst davor haben, und man muß generell gegen diejenigen sein, die verfolgen. Das ist das einzige, wofür man heute Jude ist.«<sup>24</sup>

»Wenn er sich als einen europäischen Juden betrachtet, wird er immer gegen die Mächtigen sein. Ein Jude fühlt sich immer den Schwachen verbunden.«<sup>25</sup>

Die Frage, ob es denn einen Unterschied gibt zwischen dem Juden, der auf der Seite der Schwachen steht, und den nichtjüdischen Schwachen, antwortet er:

»Ob es einen Unterschied gibt? Nein.«<sup>26</sup>

Jean Améry, ein Überlebender von Auschwitz, beschreibt dieses Erlebnis des Verlustes der Würde:

»Wenn ich recht überlege, daß der Würdeentzug nichts anderes war als potentieller Lebensentzug, dann müßte Würde das Recht auf Leben sein ... Entwürdigung, das heißt: leben unter der Todesdrohung, wäre ein unentrinnbares Schicksal ...«<sup>27</sup>

»In meinem ständigen Bemühen, die Grundkondition des Opferseins auszuforschen ...«<sup>28</sup>

Dieselbe Situation finden wir auch bei Eli Wiesel, einem anderen Überlebenden von Auschwitz:

»Niemals werde ich diese Nacht vergessen, die erste in einem Lager, die mein Leben in eine lange Nacht verwandelt hat, siebenmal verflucht und siebenmal versiegelt. Niemals werde ich diesen Rauch vergessen. Niemals werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper ich sich in Rauchspiralen unter dem stillen blauen Himmel verwandeln gesehen habe. Niemals werde ich diese Rufe vergessen, die meinen Glauben für immer aufgezehrt haben. Niemals werde ich die nächtliche Stille vergessen, die mir für alle Ewigkeit den Wunsch zu leben raubte. Niemals werde ich diese Momente vergessen, in denen man meinen Gott und meine Seele ermordete und meine Träume zu Staub machte. Niemals werde ich all dies

<sup>24</sup> AaO. 260f.

<sup>25</sup> AaO. 261.

<sup>26</sup> AaO. 261f.

<sup>27</sup> J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1988, 109.

<sup>28</sup> AaO. 122

vergessen, und wenn ich dazu verdammt wäre, so lange zu leben wie Gott selbst.«<sup>29</sup>

Aus diesem Verlust des Glaubens erwächst das Zeugnis für die Opfer:

»Ich wußte, daß die Rolle des Überlebenden war, Zeugnis abzulegen ... Wie beschreibt man das Unerklärliche? Wie setzt man es ein? Wie kann man sich darauf beschränken, den Sturz der Menschheit und die Verdunkelung der Götter neu zu schaffen?«<sup>30</sup>

Es gibt jedoch nicht viele Zeugnisse, denn die Opferpriester hatten es übernommen, sie so weit wie möglich zu zerstören. Aber auch die afrikanischen Mütter, die sich im Mississippi ertränkten, damit ihre Kinder keine Sklaven würden, müssen diese Gottverlassenheit durchgemacht haben, die das typische Erlebnis des Opfers ist. Heute durchleben diese Gottverlassenheit viele Menschen in den Elendsgebieten der Dritten Welt. Wenn der Glaube aus dieser Situation neu entsteht, dann ist der Gott ein anderer, denn der Gott des Opferpriesters ist gestürzt.

In dieser Form ist die Gestalt des Abraham tatsächlich einmalig. Die griechische Tradition kennt nichts Ähnliches. Das griechische Gegenstück ist Agamemnon auf seiner Reise zur Eroberung Trojas. Als er auf seiner Reise durch eine anhaltende Windstille aufgehalten wird, offenbart ihm das Orakel, daß er seine Tochter Iphigenie der Göttin Artemis opfern müsse, um ohne weitere Hindernisse nach Troja zu gelangen. Die Göttin, die von Agamemnon das Opfer seiner Tochter verlangt, ist dieselbe Gottheit, die von Abraham das Opfer Isaaks fordert. Abraham aber entdeckt seinen Glauben und seine Freiheit und tötet nicht. Agamemnon hingegen hat keinen Glauben. Er opfert seine Tochter als Preis für die Eroberung Trojas.<sup>31</sup> Somit kann er niemals Gott kennenlernen, und auch nicht die Freiheit. Dennoch erobert er Troja. Die griechische Freiheit hat niemals diese Grenze überschritten

<sup>29</sup> Zitiert nach M.H. Ellis, *Una Teología de liberación judía*, San José 1988, 28. [Toward a Jewish Theology of Liberation, New York 1987] Diese Situation des Opfers stellt auch Walter Benjamin in seinen „Thesen zur Geschichtsphilosophie“ dar: W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1971.

<sup>30</sup> AaO. 27f.

<sup>31</sup> Dem Mythos zufolge wehrt sich Agamemnon zunächst. Schließlich stimmt er zu, weil Iphigenie darin einwilligt, für das Wohl der Expedition geopfert zu werden. Vgl.: R. von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Bd. II, Hamburg 1955, 281f. Dies scheint auch die Quelle für die opferbetonte Deutung der Kreuzigung Jesu zu sein. Ähnlich auch der Tod des Sokrates. Er wird von den Machthabern zum Tode verurteilt, und er selbst vollstreckt das Urteil, obwohl er es für ungerecht hält. Er akzeptiert das Recht der Polis, ihn zu töten, auch wenn dies ungerecht ist. In der biblischen Tradition wird diese Art der Unterwerfung unter das Opfergesetz vom Glauben Abrahams durchkreuzt und taucht nicht mehr auf. Die Situation Jesu ist völlig anders: Er versucht zu entkommen, und als er eingeholt wird, wird er getötet. Aber er tötet sich nicht selbst, sondern stellt sich über das Gesetz, auch wenn dieses ihn tötet. Niemals akzeptiert er die Gerechtigkeit seines Todes: Dieser ist ungerecht. Folglich besiegt er ihn in seiner Auferstehung. Die konservative Theologie hingegen interpretiert die Kreuzigung gemäß der griechischen Tradition, so wie das Opfer/Selbstopfer Iphigenies oder Sokrates'.

und ist nie mehr gewesen als die freie Annahme der Gesetze, auch wenn diese töten. Die Freiheit gegenüber dem Gesetz, die das Gesetz den Notwendigkeiten des menschlichen Lebens unterwirft, war immer nur in der Tradition des Glaubens Abrahams denkbar.

Weder Griechenland noch Rom haben diese menschliche Freiheit entdeckt, die im Glauben des Abraham ihren Ursprung hat. Jesus lebte diesen Glauben, und lebte ihn bis zum Tod, in der Identifikation mit allen Opfern der Geschichte, mit allen Isaaks, die es gibt und geben wird. Die Rezeption des Christentums durch das Imperium jedoch – zunächst das römische Imperium, und so viele Imperien danach – erstickte diese große Freiheit durch die griechisch-römische Tradition, die niemals über das Gesetz von Macht und Herrschaft als letzte Grenze des menschlich Erlaubten hinausblicken konnte. Sie hat Jesus in einen griechischen Ödipus neuen Zuschnitts verwandelt, und Gott-Vater in einen Agamemnon universaler Reichweite. Der Ursprung der christlichen Freiheit dagegen, der Jude, wurde zur Zielscheibe des Hasses.<sup>32</sup>

Wenn wir uns heute auf die Seite des Opfers stellen wollen, müssen wir zwangsläufig diesen Glauben Abrahams wiederfinden, um nicht zu einem neuen Agamemnon zu werden. Es ist ein existentieller, vitaler, unmittelbarer Glaube, der die Glaubensbekenntnisse, die wir aussprechen, beseelen muß. Dies wird uns jedoch verpflichten, unsere eigene christliche Tradition zu überdenken, um dem Gesetz, das tötet, endlich entgegentreten zu können, statt uns ihm blind zu unterwerfen. Dies hieße aber auch, dazu zurückzukehren, unsere christliche Tradition von ihren jüdischen Wurzeln her zu denken.

<sup>32</sup> Zweifellos macht das Christentum schon seit dem 4. Jahrhundert, mit aller Klarheit aber seit dem 11. Jahrhundert, die jüdische Tradition und damit seinen eigenen jüdischen Ursprung zum Dämon. Es gibt Hinweise, die diese Tatsache mit großer Überzeugungskraft symbolisieren. Im Zusammenhang mit dem frühen Christentum wechseln Gott und der Dämon gegenseitig die Plätze. Dies wird schon in der Tatsache deutlich, daß ein alter Name Jesu, nämlich Luzifer, zu einem Namen des Teufels wird. In der christlichen Botschaft und in den ersten Jahrhunderten des Christentums war Luzifer der Name Jesu. Schon im 3. und 4. Jahrhundert beginnt man, ihn auf den Dämon zu beziehen. Seit dem 11. Jahrhundert hingegen sind Luzifer und der Dämon Synonyme. Dies beginnt in der Gnosis des 2. Jahrhunderts, in der – gegen die Juden – Jahuwe als der gefallene Engel, der zum Dämon geworden ist, denunziert wird. Vgl. F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster 1985, 223f. Anselm von Canterbury interpretiert diesen Wechsel innerhalb des Geheimnisses der Erlösung. Wenn er die Erlösung als die Zahlung einer Schuld an Gott behandelt, wechselt er das gesamte bisherige Schema, in dem nicht Gott die Zahlung erhält, sondern der Teufel. So sprach man vorher auch nicht von einer Schuld, sondern vorzugsweise von einem Lösegeld. Wieder gibt es einen Ortswechsel zwischen Gott und dem Dämon. Vorher erhielt der Dämon die Zahlung, nun ist es Gott, der sie erhält. Auch hier wird die jüdische Tradition des Christentums, und somit sein eigener Ursprung, zum Dämon gemacht. Vgl. G. Aulén, *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York 1961, 28–30. Diese Verleugnung des Juden Jesus durch die christliche Orthodoxie beschreibt auch F. Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Frankfurt/Berlin 1986, 548.

## 5. Der Glaube innerhalb der Wirtschaft

Man braucht Glauben, um die Freiheit einzufordern. Heute steht eine ganze Welt unter der Bedrohung, im Namen eines Gesetzes der Geschichte geopfert zu werden, das als Gesetz des Marktes formuliert wird. Man braucht die Bejahung der Freiheit, um dieses Gesetz zu überwinden und das menschliche Leben zu schützen, damit es nicht geopfert wird. Heute ist die ganze Welt Isaak, aber der Opferpriester will sich nicht als Abraham erkennen: als freier Mensch, der sich weigert, seinen Sohn zu töten, weil er Glauben hat und auf der Basis dieses Glaubens mit Gott den Bund schließt.

Aber man braucht nicht nur Glauben. Man braucht auch geeignete Techniken, Verfahrensweisen, wirtschaftspolitische Strategien. Man muß den christlichen Glauben einpflanzen, damit er sichtbar wird. Man wird die Wirtschaft so gestalten, daß sie ihren elementaren Zweck erfüllt: das Überleben aller Menschen durch ihre Arbeit und eine entsprechende Verteilung der Einkommen zu sichern und diese Lösung auf den Respekt des Überlebens der Natur zu gründen, ohne die der Mensch nicht existieren kann. Eine Wirtschaft ist nur dann rational, wenn sie diese Grundbedingungen erfüllt. Deshalb müssen wir für eine Wirtschaftsordnung sorgen, die mit der Erfüllung dieser Bedingungen vereinbar ist.

Wir sind jedoch heute weiter von diesem Ziel entfernt als noch vor zwanzig Jahren. Die fünfziger und sechziger Jahre suchten nach einer Lebensform und einer Wirtschaftsentwicklung für die Dritte Welt, die die Integration der gesamten Bevölkerung in das Bruttosozialprodukt auf der Basis der Arbeit jedes einzelnen zu erreichen suchte. In den siebziger und achtziger Jahren wurde diese Sorge jedoch wieder aufgegeben, und es setzte sich ohne Rücksicht auf die daraus entstehenden menschlichen Opfer das Gesetz des Marktes durch. Diese Tendenz, die sich bereits in den siebziger Jahren durchsetzte, gelangte in der Einforderung der Auslandsschulden der Dritten Welt seit 1982 zu ihrem Höhepunkt. Das Gesetz des Marktes wurde zum Opfergesetz, das heute die Dritte Welt ruiniert.

Die Freiheit jedoch besteht darin, keine Opfer zu produzieren. Dies ist die Wurzel der christlichen Freiheit, eine Wurzel, die das Christentum mit dem Judentum gemeinsam hat. Daher fordert die Befreiung, Alternativen zu dieser Wirtschaft zu suchen, die die Freiheit zerstört, indem sie das menschliche Leben und das der Natur zerstört.

Dies ist eine dringende Aufgabe, die der Theologe allein nicht lösen kann. Es ist eine Herausforderung für eine ganze Gesellschaft, auch für die Sozialwissenschaften einschließlich der Wirtschaftswissenschaften.

Die Sozialwissenschaften sind auf diese Aufgabe nicht besonders gut vorbereitet. Vor allem die Wirtschaftswissenschaften, wie sie heute in unseren Universitäten gelehrt werden, sehen ihre Aufgabe darin, die Gesetze des Marktes, die heute so fatale Ergebnisse hervorbringen, zu erklären oder zu

verteidigen. Sie urteilen vom Gesichtspunkt des Opferpriesters her, nicht des Opfers. Ihre Freiheit besteht darin, Opfer zu fordern. Die Aufgabe besteht jedoch heute gerade darin, nach einer Wirtschaftsordnung zu fragen, die das Leben aller Menschen und der Natur erlaubt. Traditionell stellen sich die Wirtschaftswissenschaften diese so zentrale Frage nicht, sondern weisen sie zurück im Namen der These von der Neutralität der Wissenschaft. Das Resultat ist, daß sie zu den Schlüsselproblemen des heutigen Menschen sehr wenig zu sagen haben.

Dies erschwert die notwendige Suche nach wirtschaftlichen Alternativen in der heutigen Lage enorm. Man muß auch die Wissenschaftler davon überzeugen, daß man eine Wissenschaft betreiben kann und soll, die die Gesellschaft aus der Perspektive des Opfers sieht und die dazu beiträgt, sie aus dieser scheinbaren Fatalität zu befreien.<sup>33</sup>

»Besser als die Wahrheit im Munde des Lügners ist noch die Lüge, besser als die Tat der Bruderliebe des Menschenfeindes ist der Haß ...

Daß der Böse in Gestalt des Lichtes, der Wohltat, ... der Erneuerung, daß er in der Gestalt des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den schlicht Erkennenden eine klare Bestätigung seiner abgründigen Bosheit.«<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Folgendes ist das Wahrheitskriterium der biblischen Tradition: »Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen? – Spruch des Herrn.« (Jer 22,16)

<sup>34</sup> D. Bonhoeffer, Bonhoeffer-Auswahl IV, München 1970, 81.

# Wider die Rede vom „Ende der Geschichte“

**Franz J. Hinkelammert**

**Kritik der utopischen Vernunft**

Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen  
der modernen Gesellschaftstheorie

Mit einer Einleitung von Enrique Dussel

320 S. Kt.

ISBN3-7867-1783-4

Franz J. Hinkelammerts überaus originelles und scharfsinniges Buch entlarvt die Rede vom „Ende der Geschichte“ als zynische Ideologie.

Der große Denker der Utopie beschäftigt sich intensiv mit fünf umfassenden theoretischen Entwürfen und praktischen politischen Experimenten. Exemplarisch untersucht er die Soziologie P.L. Bergers, den Neoliberalismus (F.A. Hayek, M. Friedman), das anarchistische Denken (Ricardo Flores Magón), die Ideologie der sowjetischen Planwirtschaft sowie die Wissenschaftstheorie und den antiutopischen Gesellschaftsentwurf von Karl R. Popper.

Hinkelammert setzt Ideologen jeder Couleur ein am Leben der Menschen orientiertes, zukunftsfähiges Denken entgegen.

**Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz**

<http://www.gruenewaldverlag.de>





# Alternativen gegen den unkontrollierten Weltmarkt

---

**Richard Douthwaite / Hans Diefenbacher**  
**Jenseits der Globalisierung**  
Handbuch für lokales Wirtschaften  
392 S. Kt.  
ISBN3-7867-2067-3

Der Aufbau lokaler Wirtschaftskreisläufe unabhängig vom kapitalistischen Weltmarkt ist eine der wichtigsten Widerstandsstrategien und Keimzelle einer lebenswerten Zukunft nach der neoliberalen Weltwirtschaft. Richard Douthwaite und Hans Diefenbacher haben sich weltweit umgesehen und eine Fülle von Beispielen dafür zusammengetragen und ausgewertet.

Das Buch ist zu einem unersetzlichen Leitfaden geworden, nicht zuletzt für im Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagierte ChristInnen.

**Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz**

<http://www.gruenewaldverlag.de>



Es gibt scheinbar keinen Zweifel daran: Das weltweite kapitalistische Wirtschaftssystem hat sich als einziges durchgesetzt. Alternativen sind nicht in Sicht. Die Kehrseite: Der Großteil der Menschheit wird zunehmend ausgegrenzt, und die natürlichen Lebensgrundlagen sind äußerst bedroht. Mit schier unglaublicher Effizienz sägen wir an dem Ast, auf dem wir alle sitzen.

Der in Lateinamerika lebende Ökonom und Befreiungstheologe Franz J. Hinkelammert leistet hier eine brillante Kritik am herrschenden Dogma des Neoliberalismus. Er entlarvt das schwache theoretische Fundament und den Zynismus seiner Protagonisten. Immer wieder stellt er überraschende kulturgeschichtliche Bezüge her. Eine Mystik des Todes prägt die von der neoliberalen Ideologie beherrschte Gegenwart. Dem drohenden kollektiven Selbstmord will Hinkelammert eine Kultur der Hoffnung entgegensetzen, die die Lebensinteressen der Menschen in den Mittelpunkt stellt. Hinkelammerts scharfsichtige ökonomische Analysen und seine verblüffende Ideologiekritik sind ein Muß für alle Engagierten im Bereich „Eine Welt und Ökologie“. Ein Buch, das Klarheit ins Denken bringt und ein Gegengift gegen die Verzweiflung darstellt.

**Franz J. Hinkelammert**, geb. 1931 in Deutschland; studierte Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg und Münster; Promotion an der FU Berlin; seit 1963 in Lateinamerika tätig; seit 1976 Professor für Wirtschaftswissenschaften in Honduras und Costa Rica sowie Direktor des DEI, eines ökumenischen Forschungszentrums, an dem interdisziplinäre Zusammenarbeit im Sinne der Theologie der Befreiung geleistet wird. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist vor allem sein Hauptwerk zu erwähnen: Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen moderner Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994.

ISBN 3-7867-2166-1 (Grünewald)

ISBN 3-905577-34-8 (Exodus)

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas