

Das Robinson-Paradox

Fröhliche Wissenschaft 230

François Flahault

Das Robinson-Paradox

Kapitalismus und Gesellschaft

Aus dem Französischen von Gerhard Willert



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Einleitung	7
1 Das Robinson-Paradox	15
2 Warum beschreiben statt vorschreiben?	20
3 Nach Marx	31
4 Die Ursprünge der modernen Definition des Individuums	44
5 Eine Revolution in Wissen und Bewusstsein: Die Gesellschaft kommt vor dem Individuum, die Koexistenz kommt vor der Existenz des Selbst	55
6 Wie kann das Leben in der Gesellschaft zugleich natur- und kulturbedingt sein?	72

7	Die endlose Aufgabe der menschlichen Kulturen: Dafür sorgen, dass da etwas ist und nicht vielmehr nichts	85
8	Zwischen Wissenschaft und Theologie	97
9	Die Marktwirtschaft, eingebettet in das Soziale	120
10	Warum individuelle Rechte und Justiz für den Entwurf einer guten Gesellschaft nicht hinreichend sind	146
11	Hin zu einem neuen sozialen Denken	158
	Bibliografie	171

Einleitung

Dieses Buch bringt eine gute und eine schlechte Neuigkeit. Die gute ist, dass eine wissenschaftliche Revolution im Gange ist, die unsere Sicht auf den Menschen und auf die Gesellschaft tiefgreifend verändern wird, und der Politik die Sozialphilosophie bereitstellt, an der es ihr fehlt. Diese Revolution wird dem politischen Denken erlauben, den Ökonomismus hinter sich zu lassen, der ihm heute noch immer den Horizont verstellt.

Die schlechte ist, dass diese Sicht noch weit davon entfernt ist, sich durchzusetzen. Es hat sich seit langer Zeit ein und dieselbe grundlegende Vorstellung von Mensch und Gesellschaft in den Köpfen verankert, ein Fundus althergebrachter Ideen, die nun als selbstverständlich gelten. Und zwar so sehr, dass die Debatten im Feld der politischen Reflexion nicht in der Lage zu sein scheinen, zu diesen als gegeben angenommenen Grundannahmen vorzudringen, unfähig, diese allgemein geteilten »Selbstverständlichkeiten« infrage zu stellen.

Diese Unfähigkeit und dieses Vertrauen in Vorstellungen, die nur deshalb bestehen, weil sie weithin verbreitet sind, stellen das eigentliche Hindernis bei der Erneuerung des Gedankenguts dar. Fortschritte im sozialen und politischen Denken werden nur erzielbar sein, wenn man sich diese Vorannahmen und

damit unser zugrunde liegendes Konzept des Menschen vornimmt, um sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Dazu gehört es, ganz klar zwischen langfristig und kurzfristig zu unterscheiden. Es liegt auf der Hand, dass Politiker in ihrem öffentlichen Diskurs hauptsächlich dessen Ertrag an der Wahlurne im Sinn haben. Es ist auch nicht weiter erstaunlich, dass Intellektuelle, die von Ideen profitieren, die gerade hoch im Kurs stehen, sich einbilden, diese Ideen seien von Dauer (und das umso mehr, als diese Neigung, sobald sie geteilt wird, tatsächlich dazu beiträgt, den Kurswert dieser Ideen zu stützen). Vom Forscher aber erwartet man, dass er der unmittelbaren Nutzbarkeit von Ideen und also ihrem kurzfristigen Wert misstraut. In dem Maß, in dem er sich unabhängig davon machen kann, trägt er dazu bei, der Zukunft als Kategorie wieder Gehör zu verschaffen.

Die Zukunft ist nämlich unmerklich verblasst am Horizont unseres Denkens, zunächst weil sie vom Zusammenbruch der prometheischen Projekte des zwanzigsten Jahrhunderts diskreditiert worden ist und dann, weil ein Denken, dem keine Entwicklung mehr gelingt, das auf der Stelle tritt und sich mit einem Mal dem allgegenwärtigen Ökonomismus überlässt, nicht in der Lage ist, eine Zukunftsperspektive zu entwerfen.

Wir befinden uns heute, alle Welt weiß das, in einer Situation der Entleerung des progressiven Denkens. Einer Situation, in der die Politik ihre Entscheidungen im Namen der Ökonomie rechtfertigt, die Quelle alles Guten und letztgültige Realität sei (an die Stelle des

göttlichen Willens sind die Erfordernisse des Marktes getreten). Einer Situation, in der die Bewegungen, die die Dominanz der Ökonomie über die Politik anfechten, noch über keine alternative Philosophie verfügen. Einer Situation, in der die sogenannten »sozial-demokratischen« Parteien unfähig sind, zu denken und zu sagen, was denn eigentlich eine Gesellschaft ist.

Wir befinden uns zurzeit in einer Übergangsperiode zwischen zwei Konzeptionen des Menschen und der Gesellschaft: einer, die, wenn auch obsolet, noch immer dominiert (in etwa vergleichbar dem Geozentrismus zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts); und einer anderen, die sich in aller Stille allmählich konstituiert, aber noch keine Sichtbarkeit hat (entsprechend dem Heliozentrismus der gleichen Epoche).

Die alte Konzeption, eng angebunden an die große Emanzipationsbewegung, die die antike Philosophie wie auch das Christentum wie dann auch das Denken der Aufklärung prägt, sieht in der Gesellschaft eine utilitaristische Organisation, deren Basis mithin die Wirtschaft bildet. Diese Idee, die heute als Selbstverständlichkeit gilt, wurde vom Marxismus vertreten, und wird es noch immer von der orthodoxen Wirtschaftswissenschaft.

Die neue noch im Werden begriffene Vision wird ein sehr anderes Konzept des Menschen und der Gesellschaft zur Geltung bringen. Im Folgenden wird man erkennen können, dass das Leben in der Gesellschaft der Entstehung des Individuums vorausgeht, dass die Wirtschaft also nicht die einzige Grundlage der Gesellschaft ist, dass das Selbst der Individuen

nicht außerhalb des Lebens in der Gesellschaft steht, sondern dass es sich in und durch sie konstituiert. Denn ihre wechselseitige Verflechtung geht weitaus tiefer, als der Begriff des Gesellschaftsvertrags uns glauben macht. Man wird erkennen, dass wirtschaftliche Güter nur einen Teil der Güter und der Verbindungen ausmachen, die die Existenz der Individuen stützen, und dass es also falsch ist zu sagen »alles läuft gut, wenn es der Wirtschaft nur gut geht«. Die Idee, dass wirtschaftliches Wachstum einen Zweck an sich darstellt, impliziert, dass die Gesellschaft nur Mittel dazu ist. Wenn sich aber, wie wir sehen werden, herausstellt, dass soziales Leben und Kultur ihrerseits einen Zweck an sich darstellen, dann definiert sich der Platz der Wirtschaft in der Gesellschaft ganz anders. Und ganz anders auch jener der Politik.

Diese Umwälzung wird übrigens auch erhebliche Veränderungen in der Philosophie, den kognitiven Wissenschaften und der Ethik nach sich ziehen. In der Philosophie, weil die neuen Erkenntnisse schwerlich vereinbar sind mit der Vorstellung vom »Subjekt«, an der die Philosophie immer noch hängt. In den kognitiven Wissenschaften, weil man der Tatsache wird Rechnung tragen müssen, dass das Gehirn nicht aus sich selbst heraus funktioniert wie etwa die Leber oder die Muskeln, sondern nur vernetzt mit anderen Gehirnen. In der Ethik, weil man den Begriff der »Autonomie« neu denken müssen wird angesichts des Phänomens der Interdependenz, deren Wirkung sich dem Willen entzieht.

Alles in allem basiert seit der Renaissance der Wille zu Emanzipation und Fortschritt auf einer prome-

theischen Sicht des Menschen. Nun geht es darum, ohne diesem Willen abzuschwören, in eine postprometheische Ära einzutreten.

*

Während zu Zeiten des kalten Krieges die Spannung zwischen Ost und West das politische Leben mit seinem Dualismus, seinen Ideologien und seiner Intensität prägte, triumphiert heute der Kapitalismus und sieht seine Expansion legitimiert von einer Wirtschaftsdoktrin, die ein scheinbar universelles Monopol ausübt. (Da diese Doktrin allgemein als »neoliberal« qualifiziert wird, gilt es klarzustellen, dass sie keinesfalls verwechselt werden darf mit dem philosophischen und politischen Liberalismus, der in der Nachfolge von Locke, Montesquieu, Benjamin Constant oder von Tocqueville auch heute noch die Demokratien prägt.)

Weltweit sind die herrschenden Klassen, die Mächtigen durchdrungen von dieser Wirtschaftsdoktrin. Die westlichen Länder, angefangen bei den Vereinigten Staaten, propagieren sie mit Hingabe über Stiftungen, Thinktanks, Kolloquien, Publikationen und, selbstverständlich, Universitäten. Ihre Tätigkeit wird erheblich erleichtert durch die Tatsache, dass sich diese Doktrin auf ein Bild des Menschen und der Gesellschaft stützt, das tief in der westlichen Kultur verwurzelt ist.

Wie so oft verstellt die Hegemonie einer Doktrin ihr selbst den Blick auf die Tatsache, dass sie nur eine Flucht nach vorne darstellt. Es verwundert also nicht, dass diese Hegemonie, auch wenn sie einen allgemeinen Rauschzustand auslöst, selbst bei jenen, für die

der Zusammenbruch der Sowjetunion eine Erleichterung war, zu einem diffusen Unbehagen führt. Tatsächlich bilden der Machtzuwachs der Finanzindustrie und der Großunternehmen, die Ausweitung der Marktlogik, die Vorherrschaft eines ökonomistischen Gesellschaftsentwurfs sowie die als kostspielige und somit unvernünftige Konzession begriffene Sozialpolitik – kurz: die Expansion des Kapitalismus – einen Themenkomplex, der weltweit zahlreiche Menschen beschäftigt und besorgt. Nur dass sie, selbst wenn sie sich in globalisierungskritischen Bewegungen organisieren, noch nicht in der Lage sind, dieser Expansion eine wirklich alternative Doktrin entgegenzustellen, so wie es einstmals die Marxisten konnten. Unter dem Einfluss des Marxismus waren die Bewegungen der Linken vom Primat der Wirtschaft überzeugt und von deren Fähigkeit, für das Glück der Menschheit zu sorgen. Unter der Bedingung versteht sich die Umgestaltung des Wirtschaftssystems. Doch da die Staatswirtschaft, die Gleichheit bringen sollte, gescheitert ist, mussten sie sich schließlich der Marktwirtschaft beugen. Und haben ihr nun plötzlich kein theoretisches Arsenal mehr entgegenzusetzen. Man könnte beinahe sagen, der Marxismus habe seinen Gegnern unbestreitbar einen doppelten Dienst erwiesen: Zunächst hat sein Zusammenbruch ihnen den Sieg überlassen, und dann hat er vor seinem Scheitern dazu beigetragen, den Konsens bezüglich einer ökonomistischen Sicht der Gesellschaft zu stärken, einen Konsens, den der Kapitalismus seither zum eigenen Nutzen ausbeutet.

Das Unbehagen gegenüber der Expansion des Kapitalismus kann ihm daher kaum mehr entgegensetzen

als eine wie auch immer geartete moralische Kritik. Diese stützt sich im Allgemeinen auf folgende zwei Punkte:

- Der Graben zwischen den Mächtigen dieser Erde und der Masse der Schwachen vertieft sich, was mit der Forderung nach Gerechtigkeit einhergeht.
- Die Anwendung einer utilitaristischen Logik, der zunehmende Warencharakter der sozialen Beziehungen und die Herrschaft des Geldes verhindern eine »menschlichere Gesellschaft«.

Die letzte Formulierung bleibt unscharf. Sie soll auf ein angeblich allgemein geteiltes, weil menschliches »moralisches Empfinden« anspielen.

Wie jede moralische Kritik betont dieser doppelte Befund den Unterschied zwischen *dem was ist* und *dem was sein sollte*. Auf der einen Seite die Realitäten, die für Unzufriedenheit und Empörung sorgen; auf der anderen das Bedürfnis nach einer gerechteren und menschlicheren Gesellschaft. Solche Reaktionen entspringen einem wachen, wachsamen Geist. Sie sind notwendig und durchaus auch hilfreich. Aber reichen sie aus? Nein. Denn eine moralische Position, so gerechtfertigt sie auch sei, kann Politik nicht ersetzen. In der Geschichte ist keine politische Bewegung bekannt, die sich einzig auf einen moralischen Diskurs gegründet und auf eine Analyse der Realität verzichtet hätte.

In ihrer Wahrnehmung der Wirklichkeit setzt jegliche Politik, auch wenn sie es nicht weiß, eine bestimmte Konzeption des Menschen und der Gesellschaft voraus. Es geht also nicht nur darum, herauszufinden, ob der neoliberal genannte wirtschaftliche

Konsens moralisch gut oder schlecht ist, sondern ob die Voraussetzungen, auf die er sich gründet, wahr sind oder falsch.

1

Das Robinson-Paradox

Robinson Crusoe ist der Archetypus des Individuums, das außerhalb der Gesellschaft lebt und seine Bedürfnisse mittels seines Erfindungsreichtums, seines rationalen Denkens und seiner Arbeit stillt. Robinson gründet sein Sein auf der Beziehung zu Dingen und nicht auf der Beziehung zu anderen. Deshalb sah Rousseau in ihm das Modell des authentischen Individuums, das aus sich selbst heraus existiert und nicht durch den Blick der anderen. Die Ökonomen haben sich in ihrem rationalen utilitaristischen Kalkül oft auf Robinson als Beispiel bezogen. Man nehme zum Beispiel an, ein Fremder lande auf seiner Insel und böte Robinson eine Ware an, die dieser nur mit erheblichem Arbeitsaufwand selbst herstellen könnte, im Austausch mit einer Ware, die er mühelos herstellen kann. Liegt in diesem Tausch nicht klarerweise die Grundlage, auf der Gesellschaft sich bildet?

Das Paradox zeichnet sich ab, sobald man sich vor Augen führt, dass Robinson eine fiktionale Figur ist, und sogar eine sehr unwahrscheinliche, denn keine reelle Person könnte, so wie er, zwanzig Jahre in vollständiger Einsamkeit leben und dabei weiterarbeiten, als sei nichts gewesen. In Wirklichkeit existiert Robinson keineswegs aus sich selbst heraus: Er existiert dank der Millionen von Menschen, in deren Geist sein Bild

eingepflanzt ist. Robinson gibt es nur, weil man von ihm spricht, und wenn keiner mehr von ihm spräche, dann verlöre er jegliches Sein. Robinson ist ein transindividuelles Objekt, er ist Teil der gemeinsamen Welt der westlichen Menschen, er ist eines der immateriellen kollektiven Güter, die deren Kultur konstituieren.

Damit Robinson, im Roman von Defoe, allein in Konfrontation mit der Dingwelt existieren kann, muss erst einmal der Roman selbst existieren. Und damit ein Roman existiert, muss wiederum Sprache existieren – und somit menschliche Gemeinschaft; er muss von jemandem geschrieben werden, der sich Leser vorstellt – also Mitglied der menschlichen Gemeinschaft ist. Und die Geschichte muss verbreitet werden von den Lesern des Romans, oder von jenen, die von Robinson gehört haben, und nun ihrerseits darüber reden. Wie alle kollektiven Güter ist ein Roman ein Ding, das einen Bezug zu den anderen voraussetzt, und das seinerseits die Beziehungen zwischen den Menschen nährt, indem es etwa zum Thema von Unterhaltungen wird.

Robinson ist als Figur ähnlich paradoxal wie die Wüstenväter, jene legendären Eremiten, die in erbauenden Chroniken den Gläubigen als Beispiel gegeben wurden. Auf jede Gesellschaft verzichtet zu haben, war eben das Merkmal, das diese Figuren zu einem weithin verbreiteten Gesellschaftsmodell werden ließ. Der von der Lektüre ihrer Lebensgeschichten verführte Christ entfernte sich dadurch aber mitnichten von der Gesellschaft, vielmehr hing er einem Modell an, das diese ihm vorgelegt hatte, er

nahm an einem kollektiven Gut teil, das in der Kultur zirkulierte, zu der er gehörte, er verband sich mit einem gemeinsamen Wert. Auch Robinson wurde als Modell gestaltet, das die wahre Natur des Menschen veranschaulichen sollte, nämlich als die eines rationalen Individuums, das in Bezug auf die Dingwelt existiert und erst dann in Bezug mit den anderen tritt. Doch da dieses Modell reine Fiktion ist, kann schon die schlichte Tatsache, dass man es kennt und ihm anhängt, nur in einer stillschweigenden kulturellen Übereinkunft gründen, in einer gemeinsamen Vorstellung, die in unserem Geist nicht vorhanden wäre, wenn sie nicht gleichzeitig im Geist von Millionen von anderen vorhanden wäre: Wenn wir uns also auf die Figur des Robinson berufen, um die Vorstellung zu veranschaulichen, der Mensch hielte alleine der Dingwelt stand, dann bezeichnet bereits die Tatsache, dass wir uns auf ihn berufen, unsere Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Kulturraum.

Das Robinsonparadox ist symptomatisch für eine grundlegende Ausrichtung des modernen Westens. Die alte Ordnung des Christentums und des *Ancien Régime* beruhte, wie in nicht westlichen Gesellschaften auch heute noch oft, auf der Überzeugung, dass dem Menschen in Bezug auf die anderen ein Platz zugewiesen sei und dass sein Sein zuerst im Bezug auf seinen Platz gründet, und erst danach in den Beziehungen, die er zur Dingwelt eingeht. Die Moderne dagegen gründet den Status des Einzelnen auf die Arbeit und auf die Ausübung seiner Fähigkeiten, die Beziehung zu den anderen ergibt sich dann aus dieser ursprünglichen Beziehung zur Dingwelt.

Diese Umwälzung gibt sich aber nicht damit zufrieden, den sozialen Veränderungen der letzten Jahrhunderte Rechnung zu tragen, sie idealisiert sie vielmehr. Die Überzeugung, das Individuum existiere zunächst aus sich selbst heraus in seinem Bezug zur Dingwelt, ist nämlich eigentlich Teil des Credos, das die große westliche Emanzipationsbewegung des Individuums stützt, den Glauben an Vernunft und an Fortschritt. Der Abhängigkeit entkommen, dieser Quelle aller Schwierigkeiten und Erniedrigungen und Leiden! Wie sollten, überwältigt von »alldem, was nicht funktioniert«, die Menschen auch nicht vom Trugbild der Harmonie fasziniert sein, oder zumindest von der Hoffnung auf ein Ende des Kampfes jeder gegen jeden? Es ist also nicht erstaunlich, dass sich in der Emanzipationsbewegung des Individuums Illusionen und Pragmatismus vermischen. Wirklicher Fortschritt in Richtung Freiheit, aber verbunden mit einem Entwurf des Individuums, in welchem dieses seine Wünsche für Wirklichkeit hält.

Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass sich die westliche Philosophie als Denken gegen die Abhängigkeit konstruiert hat, und zwar zuallererst gegen die Abhängigkeit, die das Kind mit seinen Eltern und mit seiner sozialen Umgebung verbindet. Weniger gegen die materielle Abhängigkeit als vielmehr gegen die intime, die persönliche. Gegen die »Lebensschuld«. Die große Illusion der Moderne besteht in der Vorstellung, dass die wechselseitige soziale Abhängigkeit der Menschen, ihre Interdependenz, sie nicht in ihrem Wesenskern betrifft, dass sie sich nur auf ihren Bezug zur Dingwelt bezieht (Interdependenz hinsicht-

lich Arbeitsteilung oder Bedürfnis-Befriedigung oder ähnlich utilitaristische Bezüge). Diese Illusion erlaubt die Hoffnung, dass, je rationeller sich der Bezug zur Dingwelt gestaltet (durch Wissenszuwachs, technologischen Fortschritt, gutes Management, optimierte Verteilung etc.), sich die menschlichen Beziehungen umso besser über Dinge mediatisieren lassen und sie dadurch umso harmonischer werden. Man leugnet nicht, dass es Leidenschaften gibt – Liebe und Hass; Eifersucht und Neid; das Leiden daran, die eigene Existenz nicht zu spüren; Freundschaft; Rivalität; Kampf um Anerkennung; grenzenlose Gier – aber man schiebt sie ins Reich der Psychologie, sprich: ins Private. Dem patriarchalen Klischee entsprechend eine Angelegenheit für Frauen und für Literatur. Um die sozialen Mechanismen stichhaltig, seriös und kompetent zu beschreiben, dürfe man daher die Leidenschaften nicht berücksichtigen, anders gesagt also jene Erscheinungsformen der Interdependenz, die den Menschen aber in seinem Wesenskern betreffen. In Wirtschaft und Gesellschaft herrsche das Eigeninteresse vor – eine Quelle von Konflikten, das ja, aber von beherrschbaren Konflikten dank rationalem Denken, rationaler Diskussion, Verhandlung und demokratischer Debatte.

Die Moderne gibt vor, das Individuum wurzele in seinem Sein nicht in kollektiven Gütern, und propagiert somit Selbstbilder des Typs Robinson. Dabei verkennt sie die Tatsache, dass es sich bei diesen Selbstbildern ihrerseits um transindividuelle Realitäten handelt, sodass also bereits ihre schiere Existenz der Botschaft widerspricht, die sie vermitteln.