

Hans Ruthenberg

Der Sinn wirtschaftlicher Entwicklung

„Alle die Neuigkeiten wegen des Commerce ist Gott bekandt, das ich es tue, das das Platte Land soll florieren und habe ich eine ander intencion als diese, so will ich nit zu Gott kommen“, schreibt König Friedrich Wilhelm über seine Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung Preußens (Schneider, 77)¹. In ähnlicher Weise wird heute in Asien, Afrika und Lateinamerika wirtschaftliche Entwicklung angestrebt und von den jeweils Regierenden als Auftrag und Pflicht erwartet. Zugleich fragt der Beobachter: Warum ist das so, welchen Sinn hat das Ganze und welcher Einfluß geht von der Antwort auf die Sinnfrage auf die Wahl der Mittel der Entwicklungspolitik aus?

Wirtschaftliche Entwicklung bezeichnet dabei einen vielseitigen Vorgang. Sie umfaßt die Verwendung neuer Energien, Produktionsprozesse und Arbeitsverfahren. Die Landwirtschaft verliert gegenüber der Manufaktur an Bedeutung. Die Erzeugung an Investitionsgütern wächst rascher als die von Konsumgütern. Aus Arbeitsteilung, Nutzung technischer Fortschritte und Kapitalbildung ergeben sich steigende Arbeitsproduktivitäten und wachsende Pro-Kopf-Einkommen. Gleichzeitig ändern sich die Verhaltensweisen. Es kommt zu einer Zweckorientierung der Entscheidungen in Hinblick auf eine möglichst reichliche Güterversorgung und zu einem anderen Stil der Lebensführung (Klatt, 19). Als zusammenfassender Ausdruck für den Ablauf dieses Prozesses dient in der Regel die Höhe des Pro-Kopf-Sozialprodukts. Dieses Ergebnis kann je nach der Bewertung eine verschiedene Beurteilung erfahren. Allgemein gilt die Feststellung, daß Entwicklung die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Menschen erweitert und den Grad an wirtschaftlicher Komplexität der Gesellschaft erhöht.

Die Frage nach dem Sinn wirtschaftlicher Entwicklung erfordert keineswegs einen Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen, als gäbe es einerseits feststehende Werte und andererseits das Entwicklungsproblem, das aufgrund einer gegebenen Werteordnung als Problem erkannt und behandelt wird. Offensichtlich wandeln sich Wertvorstellungen im Lauf der Zeit und damit auch im Zug wirtschaftlicher Entwicklung.

¹ In der Regel ist der Schuster, und so jedermann, gut beraten, wenn er bei seinen Leisten bleibt. Ich bin Agrarökonom und arbeite über landwirtschaftliche Entwicklungsprojekte und Bodennutzungssysteme in den Tropen und Subtropen. Die Beschäftigung mit der Sinnfrage rührt einfach daher, daß es schwer fällt, sich ihr zu entziehen, daß bei vielen, die Entwicklungsarbeit leisten, ein Bedürfnis nach einer systematischen Abhandlung dieser Art besteht und daß ich etwas Entsprechendes, formuliert von denjenigen, die sich professionell mit der Sinnfrage befassen, nicht finden konnte. – Diese Abhandlung diente als Diskussionsgrundlage für ein Seminar an der Universität Stuttgart-Hohenheim. Herrn cand. agr. Wolfgang Schwarz bin ich für die Durchsicht des Manuskripts und für zahlreiche Anregungen dankbar. – Die Titel der mit Verfasser, ggf. Erscheinungsjahr und Seitenzahl zitierten Werke finden sich in der Bibliographie am Schluß des Aufsatzes.

Der Fluß der Ereignisse, die Veränderung der gesellschaftlichen Systeme wird von einer manchmal kontinuierlichen, manchmal sprunghaften Veränderung dessen, was als sinnvoll gilt, begleitet. Anscheinend nimmt der Appetit „beim Essen“ zu, d. h. je mehr wirtschaftliche Entwicklung vorankommt, um so besser überschaut man die weiteren Möglichkeiten zur reichlicheren materiellen Versorgung, um so höher sind die Erwartungen und um so höher stehen Entwicklungsanstrengungen im Kurs, jedenfalls bei denen, die noch Armut erfahren haben. Aber damit wird die Sinnfrage, die Frage nach dem Zweck der Zwecke, auf den Entwicklungsarbeit bezogen wird, nicht hinfällig. Sie stellt sich auf jedem Niveau und zu jedem Zeitpunkt neu.

Bemerkenswert ist nun, daß in der heutigen Welt fast einhelliger Konsensus darüber besteht, daß wirtschaftliche Entwicklung in Asien, Afrika und Lateinamerika erstrebenswert ist, daß es sich nicht um den Bau des Turms von Babel handelt, sondern um ein Gut, eine Verbesserung, einen „Fortschritt“, daß aber andererseits die Warum-Frage sehr verschieden beantwortet wird. Es erscheint deshalb nützlich, die unterschiedliche Herkunft der so erstaunlichen Übereinstimmung in der Zielsetzung zu skizzieren, zumal die Antwort auf die Sinnfrage Richtung und Intensität der Entwicklungsbemühungen zu beeinflussen scheint.

Das Wohlstandsargument

Das naheliegende Motiv für wirtschaftliche Entwicklung ist die reichlichere Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen, also die Beseitigung der Armut. Dieses Motiv ist einleuchtend und zugleich von einer eigenartigen Ambivalenz. Ganz offensichtlich ist das Wohlstandsargument eine entscheidende Antriebskraft wirtschaftlicher Entwicklung, eben weil man hofft, den Ertrag der zusätzlichen Arbeit genießen zu können. In den Industrieländern ist diese Hoffnung durchaus berechtigt, denn die Zeitspanne zwischen zusätzlichem Aufwand und Anfall des zusätzlichen Ertrags ist relativ kurz. In der BRD oder in Japan z. B. hat der größte Teil derjenigen, die den Konsumverzicht der Wiederaufbauzeit leisteten, auch einen erheblichen Mehrertrag ernten können. Die Situation in den Entwicklungsländern ist anders. Hohe Zuwachsraten der Bevölkerung verlangen, daß ein hoher Teil des Einkommens investiert wird. Man steht am Anfang des Kapitalbildungsprozesses. Einzelne Gruppen, wie z. B. Unternehmer, Funktionäre und Techniker, beziehen relativ hohe Einkommen, aber steigende Pro-Kopf-Einkommen für die Masse der Arbeiter und Bauern sind vorerst kaum zu erwarten. Ihre Einkommen dürften solange stagnieren, bis die große Zahl der Arbeitslosen und Teilbeschäftigten produktive Arbeit gefunden hat, und das wird angesichts der hohen Zuwachsraten der Bevölkerung sicherlich mehrere Jahrzehnte dauern.

Die Rationalität des Eigennutzes als Antriebskraft wirtschaftlicher Entwicklung ist damit in vielen Situationen durchaus fragwürdig. Angesichts der Zeitspannen zwi-

schen der zusätzlichen Anstrengung und dem Anfall eines wesentlich höheren zusätzlichen Konsums dürfte für den, dessen Existenz durch eine kleine Landwirtschaft gesichert ist, die Antwort des Buchs Kohelet (2, 18–20) verständlich sein:

„Und mich verdroß alle meine Arbeit, die ich unter der Sonne hatte, daß ich dieselbe einem Menschen lassen mußte, der nach mir sein sollte. Denn wer weiß, ob er weise oder toll sein wird? Und soll doch herrschen in aller meiner Arbeit, die ich weislich getan habe unter der Sonne. Darum wandte ich mich, daß mein Herz abließ von aller Arbeit, die ich unter der Sonne tat.“

Nun kann darauf hingewiesen werden, daß die Präferenzen der Mehrheit von geringer Bedeutung sind, daß die Arbeitnehmer und kleinen Landwirte arbeiten müssen, wenn sie existieren wollen, und zwar zu den Konditionen, die die Mächtigen in der Gesellschaft setzen. Es kommt also darauf an, daß die jeweils Mächtigen Entwicklung wollen und durchsetzen. Aber auch hier stößt man auf das eigenartige Phänomen, daß die jeweils Mächtigen, die Unternehmer, Funktionäre und Techniker, durch Entwicklungsarbeit, wenn sie Erfolg hat, letztlich erreichen, daß die eigene, relativ günstige Position in der Einkommenspyramide verschlechtert wird. Ein Landwirtschaftsrat im heutigen Kenia verdient ungefähr das Zehnfache eines Landarbeiters. Seine Macht und sein Ansehen sind entsprechend groß. Erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung dürfte das Landarbeitereinkommen stärker anheben als das Gehalt des Landwirtschaftsrats. Entsprechendes gilt langfristig für das Unternehmereinkommen. Der Privilegierte verliert also im Entwicklungsprozeß an relativem Vorteil und doch wird von ihm erwartet, daß er Entwicklung vorantreibt.

Zugleich wird deutlich, daß das Wohlstandsargument recht unterschiedliche Aspekte umfaßt. In einer Reihe von Situationen ist es auch für einzelne von klarer Relevanz, so z. B., wenn ein Landwirt neues Saatgut und Mineraldünger bezieht und innerhalb weniger Monate erntet. In vielen anderen Situationen handelt es sich um eine Illusion, um eine falsche Einschätzung der Zeitspannen. Man arbeitet, weil man die „Durststrecke“ der Kapitalbildung im Entwicklungsprozeß unterschätzt, weil man glaubt, noch in den Genuß des geschaffenen Wohlstands zu kommen, der dann aber erst den Kindern und Enkeln zufließt. Häufiger ist wohl altruistisches Denken. Man entwickelt und fühlt sich identisch mit Regierungen, die Entwicklung vorantreiben, damit „es die Kinder besser haben“ oder damit es der jeweiligen Gruppe, dem Klan, dem Stamm oder der Nation „besser“ geht. Zugleich ist es nicht mehr der materielle Vorteil des einzelnen, der zur Entwicklungsarbeit veranlaßt, sondern ein übergeordnetes Motiv.

Darüber hinaus gibt das Wohlstandsargument keine Antwort darauf, wodurch das Leben gut und glücklich wird, also auf die Sinnfrage, die zumindest dann relevant wird, wenn mehr Konsum angestrebt wird, als für die Deckung eines „notwendigen“ Bedarfs erforderlich ist. Platon formuliert das Problem im Charmides (173 a–d):

„Wenn uns überall besonnenste Erkenntnis leitet und kein falscher Lenker oder Arzt oder General uns hereinlegen kann, dann leben wir entschieden gesünder und in Gefahren sicherer. Gebrauchsgüter werden nur noch von wahren Künstlern hergestellt. Selbst die Prognostik wird nur noch ehrlichen Zukunftsplanern überlassen. Die Menschheit wird keinen Unverstand mehr

zulassen, sondern verständig leben. Daß dieses verständige und intellektuell begründete Leben gut und glücklich sein wird, ist allerdings nicht einzusehen. Um welche Art leitende Erkenntnis nämlich soll es sich da handeln?“ (Zusammenfassende Übersetzung von Krämer-Badoni, in: *Die Welt*, 15. 9. 1966)

Menschliche Verhaltensweisen – so wie sie beobachtet werden können – bestätigen die Relevanz der Sinnfrage. „Jede Verbesserung der äußeren Lebenslage wird, sobald man daran gewöhnt ist, als etwas Selbstverständliches hingenommen, das niemandem Freude macht, und das Begehren richtet sich auf neue Verbesserungen, die man vorläufig nicht haben kann“ (Th. Mann, 392). Sicherlich ist die Zahl der Menschen groß, die in der Tat glauben, daß eine reichlichere Versorgung mit Konsumgütern „glücklicher“ macht. Offensichtlich steht aber hinter dem intensiven Wunsch nach Entwicklung mehr als das und wir fragen deshalb nach weiteren Motiven.

Das christliche Argument

Das christliche Argument beruht auf dem Glaubenssatz, daß alles Geschaffene einen so hohen Wert hat, daß es sich lohnt, ihm Arbeit und Leben zu widmen. Wirtschaftliche Entwicklung ist ein Teil des großen Auftrags, dessen erste Darstellung sich in der Genesis findet. Da ist eine Welt, die vor dem Menschen und unabhängig von ihm geschaffen wurde. Jedes hat seinen eigenen Wert und an jedem Schöpfungstag sieht der Herr, „daß es gut war“. Der Mensch aber, als letztes Kind der Schöpfung, erhält den besonderen Auftrag, alles zu benennen und über alles zu herrschen.

„Alles ist euer“ heißt es 1 Kor 3, 22 und „alles ist erlaubt“ 1 Kor 6, 12. Diese Worte sprechen von wissenschaftlicher Erkenntnis, von der durch die Menschen zu schaffenden Welt, die die Natur umformt und sie verwaltet. „Es gehört uns, und wir gehören ihm, wir schaffen es und es erfüllt uns“ (Tillich, 108). Der ganze Raum des Lebens ist demzufolge dem freien Tun des Menschen überlassen. Es gibt keine ausgeklammerten Bereiche, keine Tabus. Alles steht in der Verfügung des Menschen, der damit nicht willkürlich, sondern zum Lob Gottes walten soll, und Gott lobt den, der arbeitet und entwickelt. Besonders deutliche Formulierungen hierzu fand der angelsächsische Puritanismus (Weber, 176, 190).

Das Gebot zur Gütererzeugung, zur wirtschaftlichen Arbeit, ergibt sich dabei aus dem der Nächstenliebe. Dem Nächsten soll auch materiell geholfen werden. Bei dem Nächsten handelt es sich nicht nur um räumlich nahe Personen, sondern auch um benachbarte Völker, und alle Völker der Welt sind mittlerweile Nachbarn. Güterproduktion zum Zweck der Entwicklungsförderung ist damit christliches Gebot.

So unterschiedlich die einzelnen Richtungen innerhalb des Christentums auch sind, so ist doch die Argumentationsbasis für wirtschaftliche Entwicklung einheitlich und klar. Die Bemühungen beruhen auf einem Glauben, der „höher ist als jede Vernunft“.

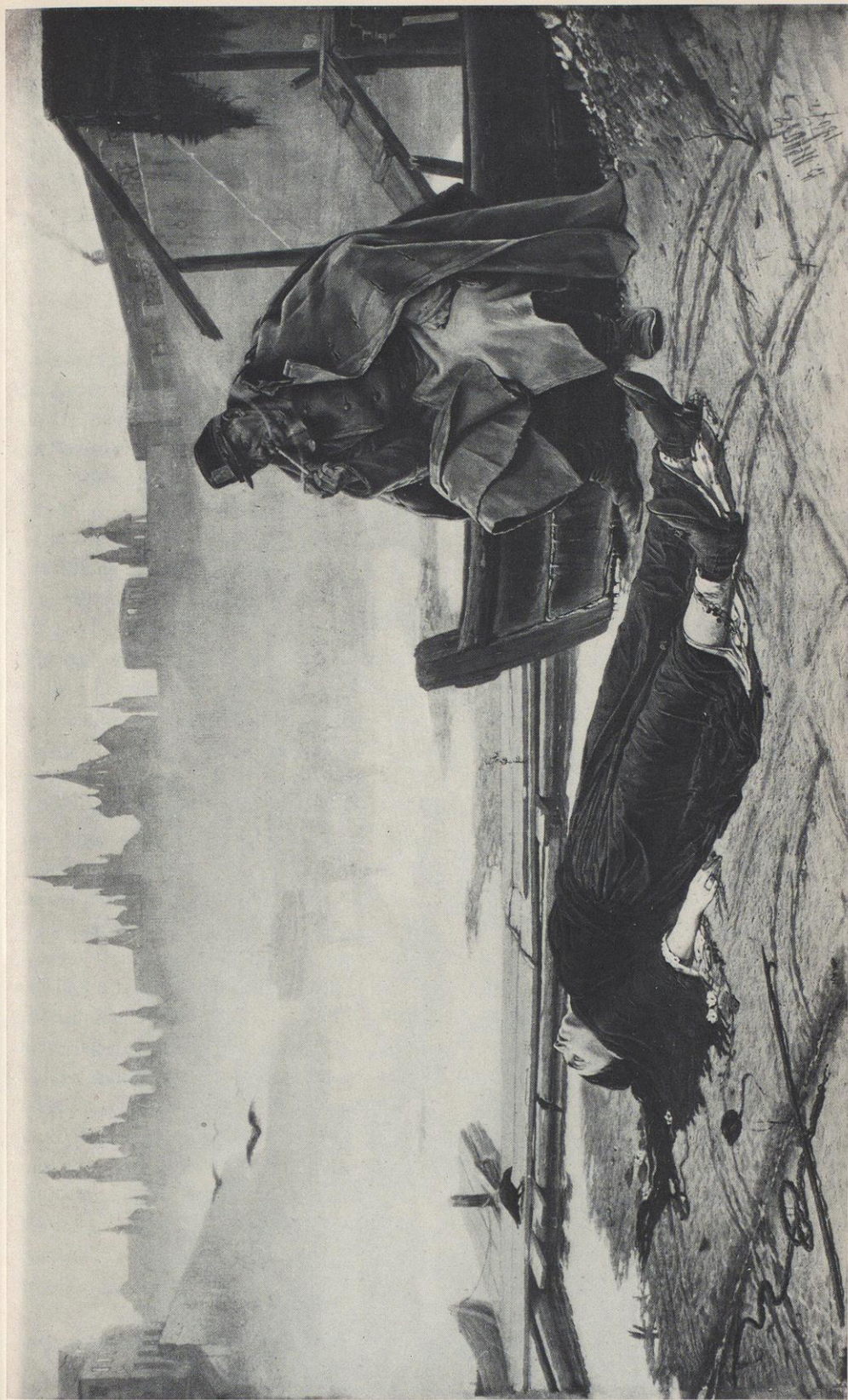


Abb. 3: Wassili Grigorjewitsch Perow, Die Ertrunkene 1867 (Öl auf Leinwand, 48 x 106 cm); Tretjakow-Galerie, Moskau.

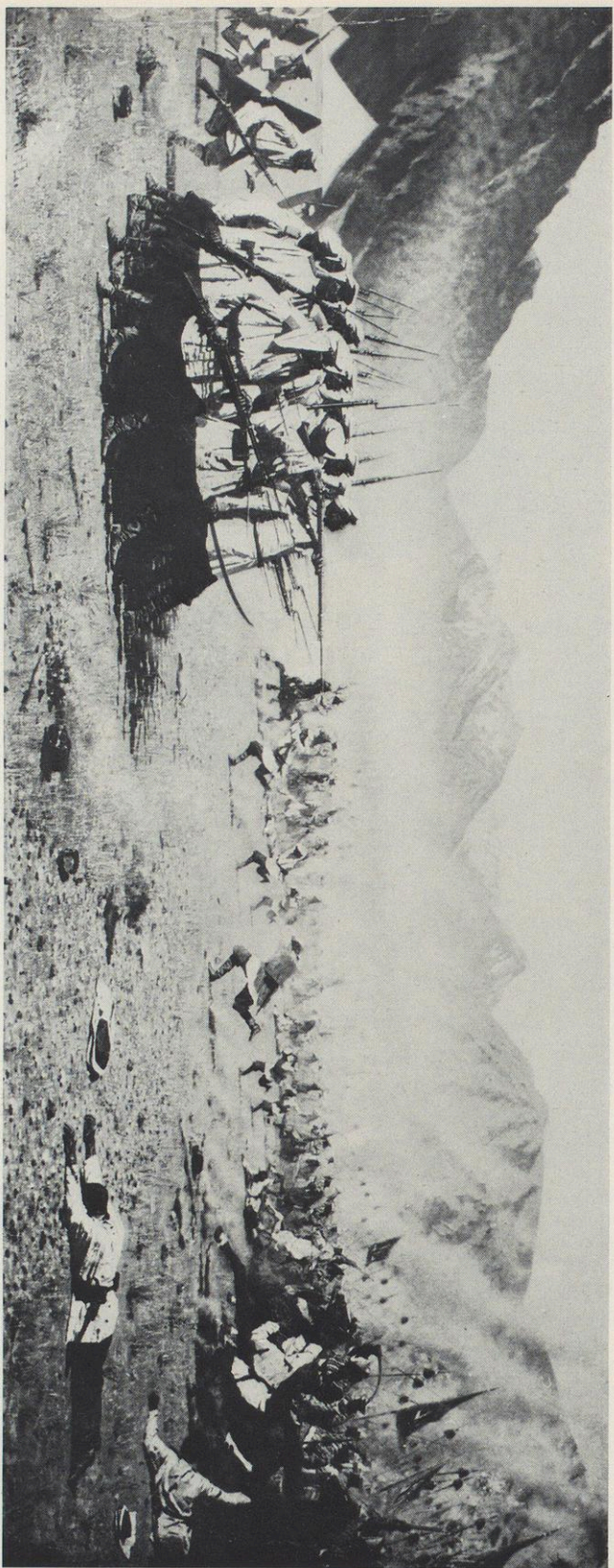


Abb. 4: Wassili Wassiljewitsch Wereschtsagin, Plötzlicher Angriff 1871 (Ol auf Leinwand, 82 x 206,7 cm); Trejajkow-Galerie, Moskau.

Zugleich ist der Rahmen dafür gesetzt, was getan werden soll. Es gilt zu entwickeln, aber nicht um irgendeinen Glückszustand zu erreichen, sondern um Übelständen abzu- helfen, unter denen Nächste leiden. Ob diese Bemühungen Erfolg bringen, hängt letztlich von der Gnade Gottes ab.

Das Argument Hegels

Nach Hegel ist Gott immanent in der Welt und mit Vernunft zu fassen. Drei Grund- kategorien sind kennzeichnend für sein Universalsystem: 1. Der Seinsgrund ist sich auszeugende Dynamik; 2. der Werdeprozeß ist wißbar und nachvollziehbar; 3. in der Menschengattung ist der Ort der Geistwerdung der göttlichen Substanz anzuset- zen, wodurch die allgemeine Menschengeschichte den unbedingten Vorrang zugespro- chen erhält vor dem individuellen Menschsein (Mordstein, 306).

Der Weltprozeß ist auf ein werthaftes Ziel hingeordnet, auf die vollkommene Ver- wirklichung einer Normgestalt, einer Idee, die im ursprünglichen Weltgrund zunächst bloß keimhaft angelegt war. Den Ausgangspunkt der Genesis des Universums bildet der noch nicht gegliederte und noch nicht um sich wissende Urgrund, der die Welt gleichsam erst potentiell als unentfaltete Einheit in sich enthält. Diese Einheit drängt zu ihrer Entfaltung – sprich Entwicklung –, zur Realisierung der höheren Ordnung, der Idee, die im Keim angelegt ist (Topitsch, 1967, 22).

Diese Ordnung des Weltablaufs gilt es zu erkennen, und sie bietet dem Menschen letztgültige Richtlinien für sein Verhalten. Der Staat, allerdings nur der Staat dieser Zielsetzung, ist die Institution dieses vernünftigen Willens. Daraus ergibt sich die Ablehnung aller Auffassungen, nach denen die Vertretung der Interessen der Bürger, so wie diese sie sehen, Zweck des Staats und seines Rechtssystems ist. Vielmehr hat das Individuum selbst nur Recht, Wahrheit und Sittlichkeit als ein Glied des Staats. Die Freiheit des einzelnen besteht darin, durch seinen subjektiven Willen den allge- meinen, vernünftigen Willen, der im Prozeß angelegt ist, zu tun. Der Staat als der wahrhaft sittliche, vernünftige Wille kann den einzelnen kategorisch binden. Trennt sich der Einzelwille vom Staatswillen, so mißversteht er die Allgemeinheit, er hat keine Geltung als vernünftiger Wille und wird schließlich unsittlich.

Hegel glaubte, die Regeln des Prozeßablaufs der Geschichte abgelautet zu haben. Es kam zugleich zu einer mächtigen Entwicklungsphilosophie. Wir sind aufgefordert, vernünftig zu handeln und damit in dieser Welt zu realisieren, was eine höhere Ver- nunft angelegt hat. Hegel formulierte: „Ich halte mich daran, daß der Weltgeist das Kommandowort zu avancieren gegeben hat, solchem Kommando wird pariert“ (Zitiert aus Topitsch, 1967, 79). Der Staat war für ihn, und für Hegels Wahl- land Preußen, die Instanz, die den Gang der Menschen zu ihrer höheren Bestimmung zu fördern hat.

Hieraus leitet sich zweierlei ab:

1. Die Sinnfrage ist beantwortet. Der Mensch hat den Auftrag zur Entwicklung, unabhängig von einem transzendenten Gott. Es handelt sich um eine Aufgabe, offensichtlich groß genug, um das eigene Leben dafür einzusetzen und von anderen Entsprechendes zu erwarten oder zu fordern.

2. Der Weg ist vorgegeben, determiniert, so sehr die Einzelereignisse auch variieren mögen. Der Weltablauf ist ein Prozeß mit bestimmter Richtung, der durch alles Leiden hindurch zu einer „besseren“ Welt führt. Das im Entwicklungsbereich alltägliche Wort „Fortschritt“ leitet hieraus seinen Inhalt ab, jedenfalls dann, wenn unter „Fortschritt“ nicht nur Veränderungen mit unbekannter Richtung gemeint sind, sondern „Vorankommen“ in einer Richtung zum „Höheren“ und „Besseren“.

Denken der Art, wie Hegel es formulierte, entspricht offensichtlich dem Bedürfnis der Politiker in Entwicklungsländern. Der „Zeitgeist“ sucht nach einer Gesellschaftstheorie, die den Machtgebrauch für Entwicklung rechtfertigt. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Hegels Philosophie in einer Zeit entstand, in der Preußens Administration die Reformen durchführte, die sich später als Basis der Industrialisierung erwiesen. Man brauchte eine Entwicklungsphilosophie, und Hegel lieferte sie wie auf Bestellung. Damit entsprach er dem Bedürfnis seiner Zeit, und er schrieb entsprechend, daß die Philosophie nichts anderes sei als ihre Zeit in Gedanken gefaßt (1970, 262). Hegelianisches Denken, sicher nicht bewußt als solches erkannt, ist in den heutigen Entwicklungsländern weit verbreitet und dürfte überall dort vorherrschen, wo man „fortschrittlich“ ist, aber nicht marxistisch.

Das Argument der orthodoxen Marxisten

Die materialistische Dialektik von Marx und Engels präsentiert sich – in dieser Hinsicht Hegel folgend – mit dem Anspruch, die allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zu kennen. Folglich genügt es nicht mehr, die Welt zu erklären, sondern sie soll und muß verändert werden, und zwar in die Richtung, die die Bewegungsgesetze anzeigen.

Ob und wieweit nach Marx die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen ein naturgeschichtlicher Prozeß ist, in dessen Verlauf Tendenzen mit „eherner Notwendigkeit“ wirken und „naturgemäße Entwicklungsphasen“ vorliegen, die man weder überspringen noch wegdekretieren kann, läßt sich kaum eindeutig klären. Die Aussage im Vor- und Nachwort zum „Kapital“ lautet zusammenfassend: die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen ist mit Notwendigkeit vorgezeichnet und verläuft analog einem naturgeschichtlichen Prozeß (Marx, 1955, 5–92; Fleischer, 128). Diese Sicht wird besonders bei Engels betont, demzufolge der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird und es nur darauf an-

kommt, diese Gesetze zu entdecken (Bd. 21, 297). Andererseits verweist Fleischer darauf, daß es sich bei Marx insgesamt nicht um die Verwirklichung eines essentiell vorgezeichneten Ziels handelt, sondern um einen „bedingten, offenen und kontingenten Prozeß“ (190). Interessant ist sein Hinweis auf Lukács, demzufolge notwendige Entwicklungen nur für den kapitalistischen Entwicklungsprozeß gelten sollen, während die geschichtlichen Aktionen des Proletariats unter anderen Gesetzen stehen (Fleischer, 130).

Es ist sicherlich kein Zufall, daß sich in den entscheidenden Industrialisierungsphasen Osteuropas eine Marx-Interpretation durchsetzte, die den notwendigen Charakter des Entwicklungsprozesses betont (Bocheński, 91, 118). Industrialisierung, als Teil der Entwicklung des Menschen durch den Menschen, kommt gewiß. Der Einsatz hierfür ist unausweichlich. Der Weg ist klar: „Das industriell entwickelte Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eigenen Zukunft“ (Marx, 1955, 6)².

Eine Interpretation dieser Art, die sich auf viele Stellen der Werke von Marx und Engels stützen kann, ist offensichtlich besser geeignet, Mehrarbeit und Konsumverzicht im Entwicklungsprozeß zu motivieren als die Vorstellung eines kontingenten Prozesses. Es liegt nahe anzunehmen, daß sie deshalb im Vordergrund stand, als es galt, kritische Phasen der Industrialisierung zu meistern (vgl. Bocheński über Lenin, 98), und daß sie danach Schritt für Schritt einer anderen Marx-Interpretation zu weichen scheint.

Bei Hegel treibt der Staat den Industrialisierungsprozeß voran, bei den orthodoxen Marxisten ist es die Partei. Sie rechtfertigt ihre Machtfülle aus der Einsicht in das „vernünftige“ und zugleich „notwendige“ Ziel und sie leitet daraus ein Sendungsbewußtsein ab, stärker und konsequenter, als es der Staat hegelianischer Prägung je konnte. Die Partei, einsichtig in die übergeordneten Zusammenhänge des Weltablaufs, hat das Recht, ja die Pflicht, in der richtigen Richtung voranzutreiben und diejenigen, die ihre höhere Freiheit nicht erkennen, die den vorgezeichneten Weg nicht gehen wollen, zur Mitarbeit zu veranlassen.

Denken dieser Art fordert zum instrumentalen Handeln auf. Es läßt der Reflexion nur die Möglichkeit, die geeigneten Mittel zu bedenken und das Tempo. Ein Entwicklungsethos dieser Art ist für den Entwicklungstechniker und -planer von größter Attraktion. So groß die Schwierigkeiten auch sein mögen, so steht es doch außer Zweifel, daß das Ziel erreicht wird. Der endgültige Erfolg ist gewiß. Man hat eine einleuchtende Rechtfertigung für Machtausübung, notfalls für Druck und Zwang, im Entwicklungsprozeß. Man ist nicht mehr verpflichtet, Mehrheiten zu fragen, zumal diese noch unvernünftigen Vorstellungen anhängen, noch nicht emanzipiert sind. Wirtschaftliche Entwicklung ist undiskutierbar der Auftrag der politischen und wirtschaft-

² Dies erklärt möglicherweise die osteuropäische Politik in der Dritten Welt, die Präferenz für „bürgerliche“ Reformer und für politisch-strategische Placierung der Entwicklungshilfen, während die Angelsachsen ein „outcropping of best economic chances“ anstreben, mit wesentlich kürzeren Zeithorizonten.

lichen Entscheidungsträger³. Der Nachteil dieser Konzeption liegt bekanntlich darin, daß sie als Rechtfertigung von allerlei Art von Herrschaft dienen kann, jedenfalls aus der Sicht derjenigen, die nicht Marxisten sind.

Das Argument der Neo-Marxisten

Für die Neo-Marxisten sieht die Entwicklungsfrage wesentlich anders aus. Sie geben nicht vor, die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze ein für allemal erkannt zu haben. Für sie ist Fortschritt nicht etwas mit Sicherheit Kommendes, sondern eine Möglichkeit, die es zu realisieren gilt. Dementsprechend formuliert z. B. J. Nyerere (1969): „To plan is to choose, choose to go forward.“

Die Neo-Marxisten vertreten in Anlehnung an Marx und Hegel – ungeachtet der erheblichen Unterschiede innerhalb dieser Gruppe – die Vorstellung eines Weltablaufs, der die Menschen zu einer „höheren Bestimmung“ führen kann, nicht muß. Das Wort „Entwicklung“ legt sprachlogisch die Annahme nahe, daß das, was wir durch Entwicklungsbemühungen erreicht haben, im Vorher vorhanden war, daß es in der Welt, wie sie vor Millionen Jahren bestand, in „eingewickelter Form“ schon vorlag. Sie rechnen, Marx folgend, mit endogenen, automatischen Lernprozessen. Auf lange Sicht ist eine Kumulation von erfolgskontrollierten Erfahrungen und eine Erweiterung des technischen Wissens unvermeidlich. Aufwickeln dessen, was als Möglichkeit die Menschen haben, ist damit ein dem Menschen verbundenes Prinzip. „Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat“, schreibt Bloch (89). „Der Hunger der Menschen ist selten einstöckig wie der der Tiere, was er ißt, schmeckt nach mehr“ (36). „Der Hunger wird zur Produktivkraft an der immer wieder aufbrechenden Front einer unfertigen Welt“ (47).

Der Rückblick auf das Erreichte gibt uns die Hoffnung, daß das Paket noch nicht völlig ausgewickelt ist. Die Entwicklungsbemühungen sind dabei zielgerichtet. „Alles, was lebt, muß auf etwas aus sein oder muß sich bewegen und zu etwas unterwegs sein“, fährt Bloch fort (35, 36, 89). Entwicklungsziel ist dabei „Heimat“, d. h. die Welt, in der der arbeitende Mensch mit „aufrechtem Gang“, ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie lebt. Kurzum, die Zukunft bringt nicht nur Änderung, sondern in ihr kann eine bessere Welt als die heutige erreicht werden.

Die Neo-Marxisten vertreten dabei die Auffassung, daß aus der jeweiligen gesellschaftlichen Konstellation das, was heute und hier zu tun ist, was sinnvoll ist, „objektiv“ nachweisbar ist. Adorno und Habermas, Horkheimer und Marcuse, die sonst recht

³ Hegel schreibt über sie: „Die welthistorischen Menschen . . . wissen . . . und wollen ihr Werk, weil es an der Zeit ist . . . , sie haben das Recht auf ihrer Seite, denn sie sind die Einsichtigen . . . und wissen am besten, um was es zu tun ist, und was sie tun, ist das Rechte. Die anderen müssen gehorchen, weil sie das fühlen. Sie (die welthistorischen Menschen, H. R.) sind die Geschäftsführer eines Zweckes . . . , der eine Stufe in dem Fortschrittsgang des allgemeinen Geistes bildet“ (1970, 424 und 426).

unterschiedliche Meinungen vertreten, argumentieren in dieser Hinsicht ähnlich. Für Marcuse z. B. ist die Verbesserung der Zivilisation und die freiere Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse ein Wert und er vertritt die Auffassung, daß dieses Werturteil von den Begriffen „objektive Wahrheit“ und „Vernunft“ nicht abgelöst werden kann (205, 232). Das geschichtliche Kontinuum in der „freieren Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse“ liefert ihm zufolge den objektiven Grund zur Bestimmung der Wahrheit von Entwicklungsentwürfen (232). Adorno liefert ein Beispiel hierzu:

„Nicht ließ als Wert sich abstrakt etwa dekretieren, daß alle Menschen zu essen haben müßten, solange die Produktivkräfte nicht zur Befriedigung der primitivsten Bedürfnisse aller hinreichten. Wird in einer Gesellschaft, in der Hunger angesichts vorhandener und offensichtlich möglicher Güterfülle jetzt und hier vermeidbar wäre, gleichwohl gehungert, so verlangt das Abschaffung des Hungers durch Eingriff in die Produktionsverhältnisse“ (1970, 74).

Hieraus ergibt sich zu unserem Thema:

1. Wirtschaftliche Entwicklung in Entwicklungsländern ist für Neo-Marxisten eine Aufgabe größter Dringlichkeit. Die Beseitigung von Hunger und Krankheit bedeutet angesichts der technischen Möglichkeiten etwas, was in absehbarer Zeit geleistet werden kann. Wirtschaftliche Entwicklung ist aber kein Wert schlechthin. In hoch industrialisierten Ländern ist die weitere Konsumausweitung fragwürdig, und die Neo-Marxisten wenden sich gegen die „Konsumgesellschaft“, die sich so verhält, als sei das Ende der Welt unausweichlich nahe und als sei es deshalb ratsam, alle Hilfsquellen der Welt in einer Art Konsumraserei möglichst rasch zu verbrauchen.

2. Die positive Bewertung anfänglicher wirtschaftlicher Entwicklung ist keine subjektive Aussage, basierend auf den Überzeugungen einzelner, sondern aus der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation heute und hier „objektiv“ nachweisbar. Der Fortschrittssinn der Gesellschaft wird damit zum Prüfstein ihrer Sittlichkeit (Hofmann, 38).

Die Legitimation für entwicklungspolitisches Handeln liegt aus neo-marxistischer Sicht einmal darin, daß die „Emanzipation“ des Menschen gefördert wird, wobei unter Emanzipation sowohl eine wachsende Naturbeherrschung verstanden wird als auch die schrittweise Beseitigung der Herrschaft von Menschen über Menschen. Dabei soll aber das entwicklungspolitische Handeln möglichst auf einem herrschaftsfreien Diskurs beruhen, in dessen Verlauf „Vernünftige“ zu vernünftigen Lösungen kommen (Habermas in Habermas/Luhmann, 261 ff.). In den Entwicklungsländern mit ihrem großen Bedarf an Reform, Innovation und Kapitalbildung einerseits und mächtigen traditionellen Abhängigkeiten andererseits fehlen die Voraussetzungen für den herrschaftsfreien Diskurs. Herrschaft von Menschen über Menschen ist vorerst noch notwendig. Die Legitimation dieser Herrschaft liegt eben darin, daß sie „fortschrittlich“ handelt und die Voraussetzungen für den nachfolgenden, erwarteten Zustand des herrschaftsfreien Diskurses schafft.

Die Argumente der anderen

Grundsätzlich verschiedene Auffassungen vertreten viele andere, die von ihren Gegnern, meist unzutreffend, als Positivisten zusammengefaßt werden und unter denen besonders die kritischen Rationalisten wie Popper und Albert oder einzelne, wie z. B. Topitsch, bekannt sind. So unterschiedlich die Auffassungen auch sein mögen, so ist man sich doch darin einig, daß letzte Wertaxiome nicht begründet werden können, also auch wissenschaftlich nicht bestimmbar sind. Wohl kann man die Herkunft der Werte erforschen, ihr Entstehen aufzeigen, sie einer rationalen Kritik unterziehen, aber der Versuch, eine objektive, d. h. allgemein mit Verstand nachvollziehbare Rechtfertigung des entwicklungspolitischen Handelns aus der Sinndeutung der Geschichte, aus gesellschaftlichen Widersprüchen oder diskursiver Kommunikation abzuleiten, wird als unwissenschaftlich betrachtet (Albert, 1970, 212). Die Wertprämissen werden außerwissenschaftlich gesetzt.

Während sich Popper vor allem gegen die Vermengung von inner- und außerwissenschaftlichen Werten wendet, gegen den Versuch, letzte Wertaxiome wissenschaftlich zu finden, kritisiert Topitsch die Teleologien, d. h. die Weltanschauungen, denen zufolge letzte Werte aus dem Ablauf der Geschichte erkannt werden können. Topitsch fragt (1969, 129): Wenn die Welt auf ein Ziel hin unterwegs ist, welches ist der Beweis für die Existenz des Ziels? Wenn aus der historischen Situation Werte abgeleitet werden können, wie erklärt sich dann die offensichtliche Wertindifferenz des Weltablaufs? Wenn in der Welt richtungsmäßig ein determinierter Prozeß abläuft – und das Argument teilen die Hegelianer mit den orthodoxen Marxisten, aber nicht mit den Neo-Marxisten –, wie kann man dann von den Menschen Entwicklungsbemühungen erwarten und wie kann man sie dann für Unterentwicklung und Ungerechtigkeit verantwortlich machen? Warum steht eine komplexe Zivilisation „höher“ als traditionelle Einfachheit? Warum ist eine Eiche „besser“ als eine Eichel? (Hegel, 1970, 131).

Offensichtlich finden diese Fragen bei den Menschen keine übereinstimmenden Antworten. Zugleich besteht die Gefahr, daß diejenigen, die mit Vernunft „objektive“ Werte erkennen, die zu wissen glauben, wo „vorwärts“ liegt, die Macht in „richtiger“ Weise zu gebrauchen meinen, Machtmißbrauch betreiben, jedenfalls aus der Sicht derjenigen, die die jeweilige Teleologie nicht teilen.

Der Historizismus Hegels, und schlechthin alle ihm nachfolgenden Verfahren „objektiver“ Wertesetzung stellen sowohl nach Ansicht Topitschs als auch der kritischen Rationalisten eine Art von Aberglauben dar. Nach Popper hat die Geschichte keinen Sinn, den es zu entdecken gilt, sondern die Menschen können ihr einen geben. Sie haben die Freiheit, im Rahmen der naturgegebenen Möglichkeiten, das anzustreben, was sie wollen. Es bleibt ihnen überlassen, ob sie wirtschaftliche Entwicklung wollen oder nicht, und ob diese langsam oder rasch erfolgen soll. Keine andere Entscheidungsfrage liegt vor, als daß die einzelnen handeln aufgrund dessen, was sie für richtig hal-

ten, und dieser Satz gilt ungeachtet der Feststellung, daß das, was die Menschen wollen, in erheblichem Maß durch ihre Umwelt bestimmt wird.

Wirtschaftliche Entwicklung – soweit sie stattfindet – beruht damit auf dem Entschluß einer großen Zahl von Menschen, die sie aufgrund ihrer Überzeugung wollen, nicht aufgrund eines „objektiven“ Wissens von Notwendigkeiten. So kann sich ein kritischer Rationalist wie z. B. Popper für Entwicklung engagieren. Für ihn ist sie Teil der vielleicht größten aller moralischen und geistigen Revolutionen unserer Geschichte, die die Menschen von der Herrschaft der Autoritäten und des Vorurteils befreien soll und die zugleich vermeidbares Leid mindert (1970, 8). Aber bei diesem Engagement sind Grenzen einzuhalten, und deshalb „dürfen wir nicht argumentieren, das Elend einer Generation als bloßes Mittel zu dem Zweck anzusehen, dauerhaftes Glück einer späteren Generation oder späterer Generationen sicherzustellen . . . Alle Generationen sind vorübergehend. Alle können den gleichen Anspruch geltend machen, in Betracht gezogen zu werden“ (324). Popper fordert als Entwicklungsprinzip: „Arbeite lieber für die Beseitigung konkreter Übel als für die Verwirklichung abstrakter Güter. Suche nicht, mit politischen Mitteln Glück zu schaffen. Vielmehr setze dich für die Beseitigung konkreter Mißstände ein“ (322). Andererseits könnte ein kritischer Rationalist auch wie Flaubert behaupten: „Hein, le progrès, quelle blague“ (Zitiert bei Th. Mann, 16).

Das Argument der Luhmannschen Systemtheorie

Eine andere Sicht des Entwicklungsproblems – formuliert von Luhmann – beruht auf Anregungen der Kybernetik, der biologischen Systemtheorien und der Verhaltensforschung. Bei Luhmann beruht Entwicklung weder auf der „Subjektivität des Meinens“ noch auf der „alten Erwartung“, daß es so etwas wie letzte Gründe menschlichen Zusammenlebens gibt, noch auf einem Gesellschaftsvertrag oder auf Maßnahmen, die zu diesem Idealzustand, beispielsweise zum herrschaftsfreien Diskurs, führen sollen. Entwicklung ergibt sich vielmehr aus dem Entwicklungsprozeß selbst, dessen Anfang und Ende unbestimmt ist und in dessen Verlauf die in den jeweiligen Gesellschaftssystemen eingebetteten Menschen aus ihrer Zeit heraus, aus ihrem Erleben Ziele finden, die sie für sinnvoll halten, und entsprechend handeln. Aus der großen Zahl von Möglichkeiten zum Handeln wählen sie die vorteilhafteren aus.

Dabei ist nach Luhmann eine Tendenz erkennbar: Entwicklung (Evolution) ist Strukturveränderung in Richtung auf größere Komplexität. Im Zeitablauf akkumulieren die Menschen Kenntnisse, so z. B. technische Fortschritte. Diese Akkumulation an Wissen erhöht die Wahlmöglichkeiten, d. h. die Welt wird komplexer⁴. Damit die

⁴ Hier sind allerdings Fragezeichen am Platz. Die Anwendung von Wissen für menschliche Zwecke hat auch Wahlmöglichkeiten eingeschränkt, so sind z. B. einige Pflanzensorten und Tierarten ausgerottet worden mit der Folge, daß die genetischen Wahlmöglichkeiten reduziert wurden. Politische und wirt-

Menschen in einer überschaubaren Welt leben können – dieses Bedürfnis nach Überschaubarkeit, nach Reduzierung komplexer Situationen durch ein gesellschaftliches Normengefüge ist offenbar anthropologisch verankert – haben sie gesellschaftliche Selektionsmechanismen ausgebildet. Man selektiert durch Negieren der weniger vorteilhaften Möglichkeiten. Die im Rahmen des übersubjektiven Lernprozesses der Gesellschaft gewählten Möglichkeiten werden stabilisiert, gewinnen innerhalb des jeweiligen Gesellschaftssystems den Charakter des als selbstverständlich Akzeptierten, solange jedenfalls, wie das Ordnungssystem vorhält.

Der Ablauf des Entwicklungsprozesses umfaßt also drei gesellschaftliche Mechanismen: Projektion neuer Möglichkeiten, Selektion der vorteilhaft erscheinenden Möglichkeiten und Negierung der anderen und Stabilisierung des ausgewählten Systems. Das Arbeiten dieser drei Mechanismen ist von dem jeweils vorliegenden Gesellschaftssystem abhängig, und die Kriterien verändern sich mit diesem.

Entwicklung heißt damit: Steigerung der Komplexität des Gesellschaftssystems. Als Antriebsmechanismus dient grundsätzlich die Differenz zwischen der größeren Komplexität der Welt und der geringeren des Teilsystems der jeweiligen Gesellschaft. Entwicklungspolitisch interessant ist vor allem, daß die Veränderung der einen notwendigerweise die Situation der anderen verändert. So erhöht z. B. die Industrialisierung der heutigen Industrieländer die Umweltkomplexität der Entwicklungsländer. Sie erhalten Wahlmöglichkeiten, die zuvor nicht bestanden, und sie werden zur Steigerung ihrer Selektivität gezwungen, sei es durch Ausnützung der neuen Möglichkeiten (z. B. Japan zur Zeit der Meiji-Herrschaft) oder durch Indifferenz (z. B. Japan in den zwei Jahrhunderten vor der Meiji-Herrschaft). Strukturelle Veränderungen der sich anpassenden Systeme können wiederum die Umwelt derjenigen Systeme verändern, von denen der Impuls ausging, so daß im Lauf der Zeit die Komplexität aller Systeme wächst. Ausgangspunkt ist jeweils die gegebene gesellschaftliche Ordnung. Diese unterliegt im Prozeß der Bestandserhaltung und Möglichkeitenausweitung einer fortlaufenden Veränderung, ist dynamisch-komplex, sozusagen wie eine Amöbe, die langsam auf

schaftliche Veränderungen haben zum Untergang oder der Absorbierung von ethnischen Gruppen geführt, deren Kulturerbe bestenfalls nur bruchstückweise als zukünftige Wahlmöglichkeit erhalten ist. Offenbar wird die Akkumulation an Wissen und dessen Anwendung für menschliche Zwecke von einer Reduzierung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen begleitet. Ein Teil dieser verlorengegangenen Erscheinungsformen wie z. B. nicht mehr existente Pflanzensorten, Tierarten oder ethnische Gruppen sind nicht mehr reproduzierbar und stellen deshalb keine Wahlmöglichkeit mehr dar. Luhmanns Systemtheorie bedingt ferner, daß Komplexität am Grad der wirtschaftlichen und institutionellen Arbeitsteilung gemessen wird. Zwischenmenschliche Beziehungen sind in wirtschaftlich nicht entwickelten Gesellschaften offenbar komplexer als in entwickelten (vgl. z. B. Lévi-Strauss, 1971). Ebenso sind die landwirtschaftlichen Produktionsprozesse und Haushalte in wirtschaftlich unentwickelten Landschaften (z. B. bei Nomaden oder im „shifting cultivation“) meist komplexer organisiert als im modernen arbeitsteiligen Bereich (vgl. Ruthenberg, 1971). Die Zunahme an Wahlmöglichkeiten wird anscheinend von einer Vereinfachung der gewählten Kombination begleitet, und zugleich tritt die Frage auf, ob die nicht gewählten Möglichkeiten, die als Information gespeichert vorliegen, in der Tat realisierbar, also tatsächlich wählbar sind, falls es die Menschen wieder wünschen. Für vergangene Systeme menschlichen Zusammenlebens gilt das sicher nicht.

neues Territorium fließt und anderes freigibt, dabei aber Wissen über das Freigegebene behaltend.

Luhmanns Entwicklungstheorie hat mit der der Marxisten gemeinsam, daß in der Welt ein automatischer Lernprozeß stattfindet, der zur Akkumulation von verwertbarem Wissen führt, daß es also „aufwärts“ geht, wenn man die Zunahme der Wahlmöglichkeiten als „aufwärts“ bezeichnet. Aber ihr fehlt die Erwartung auf eine „bessere“ Welt, auf eine emanzipatorische Veränderung von Institutionen durch Lernprozesse gegenüber Ideologien (Habermas in Habermas/Luhmann, 276). Vorstellungen dieser Art sind für Luhmann einfach nicht relevant. Seiner Meinung nach stellt sich die Vernunft nicht ein, die man von der Emanzipation erwartet. An die Stelle der weitgreifenden Vorstellungen der Marxisten über die schönere Welt von morgen tritt bei Luhmann als fungierender Horizont das Fortschreiten real möglicher Prozesse, die marginale Maßnahme mit kurz- bis mittelfristigem Zeithorizont, geeignet zur Lösung konkreter Probleme, ähnlich wie bei Popper. Andererseits unterscheidet sich Luhmanns Ansatz von dem der kritischen Rationalisten durch den Versuch, eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Veränderung zu bieten, die diese nicht liefern. Er legt eine Theorie mit einem sehr hohen Abstraktionsgrad vor, die den Anspruch erhebt, das Vorsichgehende zu erklären und Prognose zu erlauben.

Die Legitimation für entwicklungspolitisches Handeln liegt bei Luhmann weder in gegebenen Werten noch bei den bewußten Dezsionen über Werte durch einzelne noch bei rationalen Eignungsanalysen, die nach Grundsätzlichem fragen, noch in der gewollten Erreichung eines besonders schönen, aber fernen Zustands, sondern sie ergibt sich im Prozeßablauf aus den im Prozeß gewachsenen Institutionen und Entscheidungsträgern. So wird z. B. Kapitalbildung und Sparen, gegebenenfalls Zwangssparen hierzu sinnvoll und legitim, wenn neue technische Möglichkeiten auftauchen, wenn Investieren und Produzieren der Zeitstimmung entspricht oder wenn die Industrialisierung anderer den Bestand des eigenen Systems gefährdet. Bestandserhaltung, nicht im Sinn einer Fixierung von Beständen, sondern einer variablen Ordnung, ist das oberste Gebot jedes Systems, der Sinn, der jedem Sinn vorangeht. Sie ist ein quasi naturgegebenes Gebot, das Luhmann seiner Entwicklungstheorie zugrunde legt. Luhmann teilt also mit den Marxisten die Vorstellung eines gerichteten Weltverlaufs, aber die Richtung liegt bei ihm in der Zunahme an Komplexität. Er wendet sich gegen den Gebrauch des moralisierenden Etiketts „vernünftig“ hierfür, gegen die Idealisierung des Diskurses, der nach Habermas allein in der Lage ist, Handeln zu legitimieren. Für Luhmann ist der Konsensus der Vernünftigen nach allem, was wir heute über die Logik kollektiver Meinungsbildung wissen, keineswegs eo ipso vernünftiger Konsensus (Luhmann in Habermas/Luhmann, 237). Er sieht einen Widerspruch zwischen der Forderung nach allgemeinem Konsensus für eine wachsende Zahl von Entscheidungen und der Zunahme an Komplexität. Konsensus ist oft unerreichbar und beansprucht viel Zeit und Mühe. Komplexe Situationen erfordern dagegen rasche und durch technisches Wissen gesicherte Entscheidungen. Die Legitimation für entwicklungs-

politisches Handeln liegt bei Luhmann vielmehr darin, daß in jedem Gesellschaftssystem, zu jedem Zeitpunkt Institutionen und Entscheidungsträger vorhanden sind, die ohnehin mit hergebrachter Legitimation handeln, die allerdings einem mächtigen Antriebsmechanismus ausgesetzt sind, der seinerseits die Institutionen und die Verhaltensweisen der Entscheidungsträger beeinflusst: Bestandserhaltung des Systems in einer an Komplexität zunehmenden Umwelt durch rasche Anpassung an neue Wahlmöglichkeiten (Selektieren durch Negieren).

Tendenzen in Entwicklungsländern

In den Entwicklungsländern selbst wird die Sinnfrage selten gestellt, und wer sie stellt, findet wenig Echo. Das spricht für die Selbstverständlichkeit, mit der Industrialisierung angestrebt wird. Die Sinnfrage ist offenbar eine Frage der Industrieländer, derjenigen, die den Prozeß hinter sich haben. In der Dritten Welt sieht man den Stand der Industrieländer und will nachholen, und zwar um so mehr, je größer die Diskrepanz wird, fast könnte man sagen, koste es, was es wolle. Das Bild, das sich bietet, entspricht also in bemerkenswerter Weise dem, was aufgrund der Luhmannschen Theorie zu erwarten ist.

Gesucht werden Instrumente, die einen möglichst raschen Machtgewinn versprechen, denn wirtschaftliche und politische Macht wird als erforderlich angesehen, um die eigene Identität vor der Überfremdung durch die Kultur der bereits industrialisierten Länder zu bewahren. So adoptierte Japan seinerzeit die monarchisch geleitete privatwirtschaftliche Ordnung als das damals für diesen Zweck wirkungsvollste Gesellschaftssystem. China folgte Japan insofern, als es mit dem kommunistischen Modell das derzeit wohl effektivste System der Machtausübung übernahm.

In beiden Fällen hat offenbar ein instrumentales Denken dominiert: dasjenige gesellschaftliche System setzt sich durch, das sich zum Zweck der Systemerhaltung (Wahrung der nationalen und kulturellen Identität) durch wirtschaftliche Entwicklung am besten eignet⁵. Die gleiche Tendenz besteht allgemein. Die Gesellschaftsordnungen der Entwicklungsländer werden offensichtlich mit diesem Maßstab beurteilt. Soweit herkömmliche Führungsgruppen nicht in der Lage sind, diesen Prozeß durchzusetzen, müssen sie weichen.

⁵ Auf die Tendenz zum instrumentalen Gebrauch von Werten weist auch Kroker in seinem Aufsatz über Mao hin: „Konfuzius hat die Aneignung des Wissens als Voraussetzung und Mittel der Versittlichung des Menschen verstanden, Mao Tse-tung hingegen sieht in der Sittlichkeit die Voraussetzung und das Mittel der Aneignung des Wissens. Bezeichnend ist..., daß als Ziel... die Industrialisierung... angegeben wird, wobei die Kenntnis des Marxismus und Leninismus als unumgängliches Instrument gilt“ (156). – Vgl. auch die Diskussion mit dem libyschen Staatschef Ghadafi in: „Orient“, September 1972, S. 147.

Bei Luhmann wird allerdings nicht deutlich, daß deshalb, weil Bestandserhaltung des Systems oberstes Gebot im System ist, die hegelianische und marxistische Interpretation des Weltablaufs an Attraktion gewinnt. Der Mythos, daß es so etwas gibt wie eine objektive Wahrheit der wirtschaftlichen Entwicklung, ableitbar aus den mit Vernunft erkennbaren Entwicklungsgesetzen dieser Welt, wird offenbar „Zeitgeist“ in den Entwicklungsländern, eben deshalb, weil er sich als nützlich für das Ziel erweist: Systemerhaltung durch Aufholen und Überholen im wirtschaftlichen Bereich. Traditionelle Führungsgruppen neigen zur hegelianischen Interpretation, revolutionäre zur marxistischen. „Politische Theologien“ dieser Art bieten den Vorteil, daß sie durch „radikale Vereinfachung der zu bewältigenden Situation die Entscheidung erleichtern und darüber hinaus den Handelnden nicht nur subjektiv von der Verantwortung entlasten, sondern ihm überdies die Gewißheit verschaffen, auf der richtigen Seite zu kämpfen, der Seite, die das Recht und auf die Dauer auch den Erfolg für sich buchen kann“ (Albert, 1972, 102)⁶. „Politische Theologien“ erlauben – wie es das Beispiel der UdSSR oder Chinas zeigt – ein nahezu motivloses, selbstverständliches Akzeptieren bindender Entscheidungen, sowohl im Bereich der Kapitalbildung als auch der Einführung technischer Fortschritte. Sie dienen damit der Systemerhaltung.

Der instrumentale Gebrauch letzter Wertaxiome für das Ziel „Systemerhaltung“ ist dabei sicherlich kein bewußter Vorgang. Es scheint vielmehr so zu sein, daß sich im Entwicklungsprozeß das Bedürfnis nach Gesellschaftsformen durchsetzt, die Reformen, Innovationen und Kapitalbildung beschleunigen. Zur Durchsetzung von Reformen, zur raschen Ausbreitung technischer Fortschritte und vor allem zur Erreichung hoher Spar- und Investitionsquoten gehört eine asymmetrische Verteilung von Einkommen und Macht. Vom indischen Landarbeiter ist keine Präferenz der Investition vor dem Konsum zu erwarten. In den Entwicklungsländern bilden die „absolut“ Armen die Mehrheit. Wirtschaftliche Entwicklung bei hohen Zuwachsraten der Bevölkerung und egalitäre Verteilung von Einkommen und Macht sind kaum vereinbar. Wirtschaftliche Entwicklung hat notwendigerweise paternalistischen Charakter, sei es über Konzentration der Verfügungsgewalt in einer relativ kleinen Gruppe reicher und damit mächtiger Innovateure – Unternehmer Schumpeterscher Art – oder über eine relativ kleine Gruppe mächtiger politischer Funktionäre.

In einer Situation, in der das Ziel „Systemerhaltung durch wirtschaftliches Aufholen und Überholen“ vorliegt – dieses Ziel ist aus der Sicht der Entwicklungsländer sicherlich verständlich –, in der als Instrument für die Erreichung dieses Ziels eine asymme-

⁶ Der Rekurs auf die von Gadamer zitierten übersubjektiven Mächte, die die Geschichte gestalten (436), entfällt bei dieser Betrachtungsweise. Wir sind auch nicht auf Hegels List der Vernunft angewiesen: einer Vernunft, die unsere Leidenschaften als Werkzeug zum instinktiven oder intuitiven Erfassen der „Wahrheit“ benutzt (Popper, 1956, 9). Wir argumentieren umgekehrt: die Ausbreitung der „politischen Theologien“ kann durchaus überzeugend mit Luhmanns Theorie durch die Suche nach Instrumenten zum „Aufholen“ erklärt werden.

trische Machtverteilung gebraucht wird, in der man eine Legitimierung für diese asymmetrische Machtverteilung benötigt und in der das Gleichheitspostulat, einströmend aus den Industrieländern, zum selbstverständlichen Vokabular der Politiker gehört, haben alle die einen schweren Stand, die darauf verweisen, daß es eine „objektive Wahrheit“ wirtschaftlicher Entwicklung nicht gibt. So richtig ihr Hinweis darauf ist, daß die heutigen „politischen Theologien“ nichts anderes sind als einer der vielen Irrtümer, an denen die Geschichte so reich ist, möglicherweise mit schrecklichen Folgen, so bleibt doch das verständliche Bedürfnis nach Systemerhaltung, nach Instrumenten zur Überbrückung der Diskrepanz zwischen dem Ziel „Aufholen“ und der Wirklichkeit der Entwicklungsländer. Zum „take-off“ wird die allgemeine Akzeptierung einer auf Entwicklung ausgerichteten Wirtschaftsgesinnung gebraucht. Der kritische Rationalismus betont dagegen den Prozeß von „trial and error“, die Möglichkeit des Irrtums, nicht nur in taktischer Hinsicht, sondern auch hinsichtlich des übergeordneten Ziels. Es ist offensichtlich schwer, ja vielleicht unmöglich, von der Subjektivität oder durch „freigewolltes Zusammenstehen aus der Gesinnung heraus“ (Weisser, 1970, 39) ausgehend, eine allgemeine Entwicklungspolitik zu formulieren und durchzusetzen, auch wenn diese von den meisten Subjekten gewünscht wird. Der Widerspruch zwischen dem kurzfristigen Eigeninteresse und dem langfristigen Gemeininteresse ist zu groß. Der einzelne in den heutigen Entwicklungsländern ist weithin nicht bereit, selbst Mehrarbeit zu leisten oder zu investieren, aber er beugt sich erstaunlich willig den Mächtigen, wenn sie von ihm – innerhalb kulturell bestimmter Grenzen – Mehrarbeit und Konsumverzicht verlangen mit dem Hinweis auf nationale, höhere Ziele. Die Formulierung und Durchsetzung von Entwicklungszielen im Namen der objektiven Vernunft ist eben zwingender als die Ziel- und Mittelwahl aufgrund individueller Überzeugungen (Horkheimer, 1967, 23).

Wenn Seifert z. B. schreibt, daß kein noch so edles Ziel die Gewaltanwendung auch nur gegen einen einzigen Menschen rechtfertigt (137), so ist das für Entscheidungsträger in den Entwicklungsländern in wachsendem Maß unverständlich. Mehr und mehr betrachten sie es als Pflicht, z. B. Erosionen zu verhindern, Bodenfruchtbarkeit an kommende Generationen weiterzugeben. Arbeitspflicht zum Bau von Terrassen wiederum, die Erosion verhindern, ist ohne Zwang in kaum einem Entwicklungsland vorstellbar. Ähnliches gilt allgemein für die Kapitalbildung in Fabriken und Infrastrukturen. Der dazugehörige Konsumverzicht kann freiwillig kaum erwartet werden, jedenfalls nicht, solange diejenigen gefragt werden, die die hauptsächliche Arbeit leisten. Zur anfänglichen Industrialisierung bei hohen Zuwachsraten der Bevölkerung gehört nun einmal ein erhebliches Maß an Paternalismus. Eine egalitäre Verteilung von Einkommen und Macht läßt sich mit der Durchführung von Reformen, der Durchsetzung von Innovationen und der Kapitalbildung nicht vereinen. Dazu gehört die Konzentration der Macht in einer Gruppe von Neuerern, und deren Macht muß um so größer sein, je rascher die Bevölkerung wächst, je schneller der Entwicklungsprozeß vor sich gehen soll. Die Prinzipien der Entwicklung und der Egalität stehen

zumindest am Anfang des Entwicklungsprozesses in einem klaren Widerspruch zueinander⁷.

Folgerungen

Angesichts dieser Konstellation ist damit zu rechnen, daß in den Entwicklungsländern eine anhaltende, möglicherweise sogar wachsende Tendenz zu „politischen Theologien“ besteht, und zwar deshalb, weil Systemerhaltung (Erhaltung der Identitäten von Kulturen und Völkern) übergeordneter Sinn aller Maßnahmen ist. Wie kann nun in einer solchen Situation die Frage nach dem „rechten“ Maß und dem „rechten“ Gebrauch an Autorität über Menschen wachgehalten werden? „Dieses Problem ist zugleich das schwerste . . . : der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat . . . Wo nimmt er aber diesen Herrn her?“ (Kant, 1965, 15 f.). Der hegelianisch-marxistische Denkansatz rechtfertigt den Machtgebrauch im Namen der objektiven Vernunft. Zugleich ist er mit der Gefahr verbunden, daß vielerlei Art von Herrschaft, auch die, die offensichtlich Machtmißbrauch betreibt, gerechtfertigt werden kann; denn wer bestimmt, was objektive Vernunft ist? Besonders ernst ist die Gefahr, daß sich Herrschaftssysteme bilden und festigen, die ein großes Maß an Herrschaft über die Menschen ausüben, und zwar weit über den Prozeß der anfänglichen Industrialisierung hinaus, also über die Zeit hinaus, in der ein Paternalismus der Industrialisierung tatsächlich dienen kann. Ein Paternalismus, der sich auf eine objektive Vernunft bezieht, der die Hoffnung auf eine „bessere“ Welt, eine reale Utopie voranstellt, wobei keiner recht weiß, was dabei „real“ ist, kann keine vernünftige, meßbare und kontrollierbare Antwort auf die Frage nach dem rechten Maß und dem rechten Gebrauch an Macht über Menschen geben.

Welches sind die Alternativen? Und zwar soll es sich um Alternativen handeln, die den Machtgebrauch für Entwicklung rechtfertigen, denn die Menschen wollen ein materiell besseres Leben, und es gibt keinen vernünftigen Grund, dieses Streben als töricht zu bezeichnen, auch wenn das erwartete „Glück“ ausbleiben dürfte. Es soll sich um Lösungen handeln, die die Freiheit und den Wohlstand sowohl der jetzt Lebenden als auch kommender Generationen berücksichtigen, die also die Bedürfnisse verschiedener Generationen in ein rechtes Verhältnis zueinander setzen. Ich sehe zwei Ansätze:

1. Die Frage nach dem rechten Gebrauch an Macht über Menschen findet eine prinzi-

⁷ Hierbei ist die Unterscheidung zwischen Gleichheit der Chancen und Gleichheit der Einkommen und/oder Machtverteilung wichtig. Es dient wirtschaftlicher Entwicklung, wenn möglichst alle Talente, die für wirtschaftliche Entwicklung relevant sind, entwickelt, entdeckt und gefördert werden, wenn also das Erziehungssystem breit angelegt ist, möglichst vielen gleiche Chancen gibt und nach entwicklungsmäßig relevanter Leistung selektiert. Es dient andererseits wirtschaftlicher Entwicklung, wenn die erfolgreichen technischen und wirtschaftlichen Neuerer, die guten „Wirte“ (Manager) und die mit einer Präferenz für Sparen und Investieren, gleich welcher Hintergrund dafür verantwortlich sein mag, Macht über andere erhalten.

pielle Antwort im Neuen Testament. Ihm liegt einerseits das Vertrösten auf eine schöne Zukunft fern. Es beruht auf dem Glauben an eine die Gegenwart erfüllende Zukunft, die nichts schuldig bleibt. Andererseits verlangt es Arbeit für den Nächsten und damit auch für die Nachfolgenden. Die Rechtfertigung für Entwicklungsmaßnahmen, für Arbeitspflicht und Konsumverzicht liegt nicht bei der Vorbereitung einer besseren Zukunft, sondern bei Leistungen, von denen geglaubt wird, daß sie Gottes Wohlgefallen finden, und dazu gehört auch Fürsorge für die nachfolgenden Nächsten, die auf Kapitalbildung und Kapitalerhaltung durch die heute Lebenden angewiesen sind. Aus der Definition der hierfür erforderlichen Maßnahmen ergibt sich das „berechtigte“ Maß an Paternalismus für die jeweilige Obrigkeit, falls sich diese Obrigkeit durch eine Art Gottesgnadentum gebunden fühlt. Die christliche Lösung verlangt allerdings eine gemeinsame Glaubensbasis, die heute nur bei einigen Gruppen innerhalb der Gesellschaft vorliegt. Sie ist deshalb zur Zeit für einzelne oder Gruppen, aber kaum für ganze Länder relevant.

2. Der andere Ansatz liegt im Negieren der Wert- und Sinnfrage wirtschaftlicher Entwicklung – Luhmanns Systemtheorie entsprechend – einfach deshalb, weil in der Streßsituation, die bei der anfänglichen wirtschaftlichen Entwicklung vorliegt, die Versuchung durch die „falschen Verführer“ und ihre politischen Theologien sehr groß ist, vor allem dann, wenn das rasche Bevölkerungswachstum hohe Zuwachsraten der Wirtschaft verlangt. Vielleicht ist in dieser Situation die Technokratie noch die bessere, die weniger gefährliche Ideologie, zumal dann, wenn – wie weithin heute in der Welt – die Zweckrationalität als nahezu objektive Wahrheit angesehen wird und ständige Veränderung eingebautes Gebot der technokratischen Welt ist. Wenn entwicklungspolitisch legitimes Handeln heißt, daß eine generalisierende Bereitschaft vorliegt, inhaltlich noch unbestimmte Entscheidungen innerhalb gewisser Toleranzgrenzen hinzunehmen, dann handeln viele technokratisch organisierte Gesellschaftssysteme heute legitim. Allerdings sollte diese Legitimität, damit es zum rechten Gebrauch an Macht über Menschen kommt, durch normative „constraints“ gesichert werden, so wie Popper sie formuliert: „Jeder soll soviel Freiheit erhalten, wie es möglich ist, ohne die Freiheit anderer einzuschränken.“ Und Popper sollte ergänzt werden: Die jetzt Lebenden sollen soviel Freiheit erhalten, wie es möglich ist, ohne den zu erwartenden Freiheitsspielraum (und Konsum) kommender Generationen unter das jetzt herrschende (oder jetzt als notwendig erachtete) Niveau zu senken.

Im Rahmen einer derart operationalisierten Zielsetzung sollte es möglich sein, einen Katalog an Zielen aufzustellen, so wie es in den Entwicklungsplänen allgemein der Fall ist. Wesentlich ist dabei, daß Instrumente und Maßnahmen gewählt werden, die diesen konkreten Zielen entsprechen, die nicht auf eine Rechtfertigung durch erhoffte, spätere Glückszustände angewiesen sind. Eine Entwicklungspolitik mit konkreten Zielen dieser Art in einer Welt mit hohen Zuwachsraten der Bevölkerung kann sehr wohl Maßnahmen enthalten, die der Bürger in eigener Sache kaum von seiner Regierung fordern dürfte: Arbeitspflicht, Konsumverzicht, Familienplanung usw. Es handelt

sich dabei in mancher Hinsicht um dieselben Maßnahmen, die auch dann zu erwarten sind, wenn im Namen der objektiven Vernunft regiert wird. Es bleibt jedoch der wesentliche Unterschied, daß diese Maßnahmen nicht durch den Weg des Menschen zu seinem Ideal begründet werden, sondern durch konkrete, meßbare, in ungefähren Größenordnungen festlegbare Bedürfnisse kommender Generationen.

Literatur: Th. W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied 1970); H. Albert, *Theorie und Realität* (Tübingen 1964); ders., *Der Mythos der totalen Vernunft*, in: Th. W. Adorno a. a. O.; ders., *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München 1971); E. Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften* (Frankfurt 1967); I. M. Bocheński, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus* (Bern, München 1967); H. Fleischer, *Marx und Engels* (München 1970); H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965); J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in: Th. W. Adorno a. a. O.; ders., *Theorie und Praxis* (Neuwied 1967); J. Habermas-N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt 1971); G. W. Fr. Hegel, *Recht, Staat, Geschichte* (Auswahl von F. Bülow) (Stuttgart 1970); ders., *Rechtsphilosophie* (Philosophische Bibliothek); W. Hofmann, *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht* (Berlin 1961); M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumental Vernunft* (Frankfurt 1967); I. Kant, *Politische Schriften*, hrsg. v. O. v. d. Gablentz (Köln 1965); E. J. M. Kroker, *Mao und die Veränderung des Bewußtseins*, in dieser Zschr. 189 (1972) 147–164; L. J. Lebrét, *Dynamique concrète du développement* (Paris 1960); C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt 1971); K. Lorenz, *Die instinktiven Grundlagen der menschlichen Kultur*, in: *Die Naturwissenschaften*, Heft 15/16 (August 1967) 377–388; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Berlin 1923); Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Frankfurt 1956); K. Marx, *Das Kapital* (Berlin 1955); K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 21 (Berlin 1956); H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1968); Th. Molnar, *Sartre, Ideologe unserer Zeit* (München, Wien 1970); F. Mordstein, *Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand*, in dieser Zschr. 186 (1970) 304–312; J. Nyerere, *Introduction in: Second Five Year Plan* (Dar-es-Salaam 1969); K. R. Popper, *Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus*, in: *Ordo*, Jahrbuch XIII (1956); ders., *Logik der Forschung* (Tübingen 1966); ders., *Die Logik der Sozialwissenschaften*, in: Th. W. Adorno a. a. O.; ders., *Der Zauber Platons* (Bern, München 1970); H. Ruthenberg, *Farming Systems in the Tropics* (Oxford 1971); R. Schneider, *Die Hohenzollern* (Frankfurt 1971); H. Seifert, *Marxismus und bürgerliche Wissenschaft* (München 1971); P. Tillich, *Das neue Sein. Religiöse Reden II* (Stuttgart 1959); E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* (Neuwied 1967); ders., *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusionen* (Freiburg 1970); G. Vicedom, *Mission in einer Welt der Revolution* (Wuppertal 1969); M. Weber, *Gesammelte Werke zur Religionssoziologie* (Tübingen 1947); B. Wilms, *Planungsideologie und revolutionäre Utopie* (Stuttgart 1969); G. Weisser, *Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre* (Göttingen 1970).