

Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie (Hrsg.)

Walter Adolf Jöhr-Vorlesung 1997

an der Universität St. Gallen

Prof. Dr. Hans Christoph Binswanger

Chinesische Ökonomik Fünf ordnungspolitische Denkrichtungen in der chinesischen Ökonomik und ihre europäischen Parallelen

St. Gallen, Juni 1997

Walter Adolf Jöhr-Vorlesung an der Universität St. Gallen



Walter Adolf Jöhr

Die Walter Adolf Jöhr-Vorlesungen finden seit 1988 in jährlichem Abstand an der Universität St. Gallen statt. Ins Leben gerufen wurde diese Vortragsreihe zu Ehren von Professor Dr. Walter Adolf Jöhr (1910 - 1987), der von 1937 an fünfzig Jahre lang an der Universität St. Gallen wirkte. Als Rektor nahm Professor Jöhr in den Jahren 1957 bis 1963 entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der Universität. Die Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie an der HSG wurde von Professor Jöhr gegründet und massgeblich geprägt. Dem Wissenschaftler Walter Adolf Jöhr haben wir verschiedene bahnbrechende Publikationen aus dem Bereich der Volkswirtschaftslehre zu verdanken.

Herausgeberin: Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie
an der Universität St. Gallen
Dufourstrasse 48, CH-9000 St. Gallen
Tel. 224 23 00
Fax 224 26 46

Auflage: 1100

Copyright: Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie,
Juni 1997

Druck: Difo-Druck GmbH
Laubanger 15, D-96052 Bamberg

Prof. Dr. Hans Christoph Binswanger

Chinesische Ökonomik

Fünf ordnungspolitische Denkrichtungen in der chinesischen Ökonomik und ihre europäischen Parallelen

In seiner Einleitung zum dogmenhistorischen Teil der ausgewählten Schriften Walter Adolf Jöhrs, die 1990 unter dem Titel „Der Auftrag der Nationalökonomie“ erschienen sind, schreibt Francesco Kneschaurek: *„Es entspricht dem Universalgeist Adolf Jöhrs, dass er sich zur Dogmengeschichte durch ihren die Grenzen der reinen Nationalökonomie bei weitem sprengenden Charakter besonders hingezogen fühlte. Man spürt nachgerade die Begeisterung, die Jöhr für die Dogmengeschichte hegte, wenn er das Wesen und die Aufgaben dieses Wissenschaftsgebietes zu umschreiben versucht“* (S. XXVI). Kneschaurek bezieht sich dabei auf einen Aufsatz von Jöhr mit dem Titel „Vom Sinn der Dogmengeschichte“ (1942). Diese soll, gemäss Jöhr, sowohl die Werke und ihren zeitlosen Sinngehalt, als auch die Forscher, das Werden der wissenschaftlichen Persönlichkeit und die zeitabhängigen Einflüsse schildern. Die Dogmengeschichte befasst sich aber nicht nur mit einzelnen Forschern, sondern auch mit ganzen Denkrichtungen und Schulen. Diese *„interessieren uns schliesslich“*, so heisst es bei Jöhr, *„sowohl in ihrem zeitlosen Gehalt wie in ihrem Werden“* (S. 118). Dabei *„lehrt uns die Dogmengeschichte“*, so fügt er hinzu, *„dass auch in der Nationalökonomie neue Wege nur dann mit Erfolg beschritten werden können, wenn der Blick ihrer Forscher über den engen Horizont des eigenen Fachgebietes hinausreicht“* (S. 135).

Kneschaurek schliesst seine Einleitung zum dogmenhistorischen Teil der ausgewählten Schriften mit der Bemerkung: Jöhr *„stilisiert ... - und wir meinen mit Recht - die Dogmengeschichte zu einer höchsten und anspruchsvollsten Form intellektueller Auseinandersetzung um die urtümlichen, ins*

Philosophische reichenden Bestimmungsgründe wirtschaftlichen Handelns, Tun und Denkens empor“ (S. XXVII).

Damit ist die Grundlage gelegt für das Thema, das ich heute behandeln möchte: Die Denkschulen der chinesischen Ökonomik. Diese sind von Interesse sowohl wegen ihrer historischen Einbettung, als auch - und vor allem - wegen ihres zeitlosen und universellen Gehalts.

Was ich Ihnen dazu bieten kann, ist allerdings nur ein Ausflug in die chinesische Dogmengeschichte. Mein Vortrag ist nicht das Ergebnis einer langjährigen Forschungsarbeit, sondern im wesentlichen - von begleitender Lektüre abgesehen - das Ergebnis der Beschäftigung mit **einem** Buch. Das Buch, um das es sich handelt, heisst „A Concise History of Chinese Economic Thought“. Sein Autor ist Hu Jichuang. Es ist 1988 in der Foreign Languages Press, Peking, erschienen. Eigenartigerweise ist es bei uns völlig unbekannt geblieben, obwohl der Autor, der als junger Mann noch in England studiert hatte, es in einer für uns durchaus verständlichen Form geschrieben hat. Mein Vortrag bezweckt daher u.a. auch, auf dieses Buch hinzuweisen; denn es ist eine Fundgrube, die ich in meinem Vortrag nur zu einem geringen Teil ausschöpfen kann.

*

Nun zum Thema: Die fünf ordnungspolitischen Denkrichtungen, auf die ich zu sprechen kommen möchte, stammen alle aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten. Damals hat sich das ökonomische Denken ausgebildet, das bis heute für die Weiterentwicklung der chinesischen Nationalökonomie in vielerlei Hinsicht massgebend geblieben ist. Das Faszinierende ist aber, dass sich diese Schulen - mutatis mutandis - auch im europäischen Denken, und zwar z.T. zur gleichen Zeit, wiederfinden; die Parallelen sind tatsächlich erstaunlich. Die frühe Entwicklung des ökonomischen Denkens in China und Europa hängt damit zusammen, dass etwa vom 7. Jahrhundert v. Chr. an hier wie dort die Geldwirtschaft Fuss fasste und damit die Voraussetzung für die Entfaltung der arbeitsteiligen Marktwirtschaft. Die damit verbundene Denzentralisierung der Produktions- und Konsumententscheidungen machte die Erforschung der wirtschaftlichen Zusammenhänge mit der sich daraus

ergebenden möglichen Gesetzmässigkeiten nötig. So entstand die Nationalökonomie, die allerdings zuerst noch ein Teil des allgemeinen theologischen, philosophischen und staatspolitischen Denkens war.

Ich wende mich zuerst den drei ordnungspolitischen Denkrichtungen der chinesischen Ökonomik zu, die auf der marktwirtschaftlichen, wenn auch noch feudal gefärbten Ordnung aufbauen und sie in der einen oder anderen Weise ausbauen bzw. reformieren, aber nicht grundsätzlich ändern wollen. Es handelt sich

- erstens um die Schule des Konfuzianismus, die in China dominant geworden ist; mit Konfuzius als Begründer (Konfuzius lebte von 551-479 v. Chr.);
- zweitens um die Schule der Legalisten, deren Hauptvertreter Shang Yang (ca. 390-338 v. Chr.) und Han Fei (280-233 v. Chr.) sind;
- und drittens um die Schule des Guan Tse; dies ist der Name eines Buches, das mehrere Autoren hat, die im 4.-3. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben.

*

1. Konfuzianismus

Die Grundlage des Konfuzianismus sind vier kanonische Bücher, von denen allerdings nach allgemeiner Meinung nur das erste - die „Analects“ - authentische Aussagen von Konfuzius enthält; sie wurden von seinen Schülern notiert. Die drei anderen haben Schüler bzw. Nachfolger zu Autoren, worunter der wichtigste Menzius ist, der 150 Jahre später lebte (390-305 v. Chr.).

Das Grundprinzip der konfuzianischen Wirtschaftsordnung ist die Ausrichtung der Wirtschaft auf ethische Standards. Das bedeutet nicht, dass man das Streben nach mehr Reichtum aufgeben, also grundsätzlich den Egoismus überwinden soll - dieser gilt vielmehr als dem Menschen natürlich -,

sondern dass das Verfolgen des Reichtumsziels der Sorge um die gute Ordnung der Gemeinschaft unterzuordnen ist. So sagt Konfuzius: „*Es ist eine Schande, reich und in erhobener Position zu sein, wenn Chaos im Staate herrscht.*“ Wenn aber der Staat den rechten Weg verfolgt, d.h. die sittliche Ordnung gewährleistet ist, soll auch jeder seine eigenen Interessen verfolgen dürfen. Das heisst: Der Mensch ist in erster Linie ein homo ethicus und muss sich als solcher bewähren, wenn die Sorge um die Gemeinschaft dies verlangt. In zweiter Linie ist der Mensch aber doch auch ein homo oeconomicus, der sich berechtigterweise um seine eigenen Ziele kümmert.

Das ökonomische Streben nach mehr Reichtum wird allerdings eingedämmt durch das „Prinzip der Genügsamkeit“, das darauf hinausläuft, dass jeder - hier kommt die feudalistische Ordnung zur Geltung - mit seinem Status zufrieden sein und seinen Lebensstil diesem Status anpassen soll. Damit soll allerdings vor allem der Unersättlichkeit der herrschenden Klasse ein Riegel geschoben werden.

Generell wird Sparsamkeit empfohlen. Diese darf aber nie so weit gehen, dass die Riten - dazu gehören insbesondere die Bestattungszeremonien und die Opfergaben - nicht eingehalten werden können.

Im übrigen ist wirtschaftlicher Erfolg und Misserfolg in hohem Masse vom „Himmel“ abhängig, worunter in der chinesischen Sprechweise immer die Naturkräfte gemeint sind, die im Jahresablauf wirksam werden. Der Mensch kooperiert mit der Natur.

Der Staat soll sich möglichst nicht einmischen. Insbesondere aber soll er auch seine Bürger nicht mit Steuern belasten; eine 10%ige Steuer auf den Jahresertrag ist genug. Durch die prozentuale Festlegung der Steuer wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der Ertrag von Jahr zu Jahr unterschiedlich sein kann, je nach den Bedingungen des „Himmels“.

Menzius hat die Doktrin von Konfuzius in mehrfacher Hinsicht ergänzt, ohne sie grundsätzlich zu verändern. Die ethische Ausrichtung bleibt. Neu ist die Bedeutung, die Menzius dem privaten Eigentum zumisst. Er spricht vom sogenannten „permanenten Eigentum“. Es soll möglichst viele Eigentümer geben. Denn diejenigen, welche permanentes Eigentum haben, verfolgen mit Ausdauer ihr Ziel. Wer kein permanentes Eigentum hat, hat keine Beharrlichkeit. Wenn die Menschen keine Beharrlichkeit haben, sind sie zügellos und verschwendungssüchtig. Dabei spricht Menzius sowohl vom landwirtschaft-

lichen wie vom gewerblichen und kommerziellen Eigentum. Eigentum - auf viele kleine Wirtschaftseinheiten aufgeteilt - ist die Voraussetzung dafür, dass eine möglichst hohe Produktivität erreicht wird und die soziale Ordnung intakt bleibt. Nur die Gelehrten hätten, so meint Menzies, auch ohne Eigentum genügend Beharrlichkeit ...(?)

Nach der Gründung des Kaiserreichs unter Shih Huang-Tse im Jahr 221 v. Chr. wurden die Bücher der Philosophen, darunter diejenigen des Konfuzius und seiner Nachfolger, zum grossen Teil vernichtet. Es war verboten, diese Lehren zu verbreiten. In der folgenden Han-Periode wurden sie wieder rekonstruiert. *„Doch wurden sie dabei in dem Sinne verändert, dass die Feudalperiode der Vergangenheit als Verfall eines einstmals geeinten Reiches erschien, das nun die Han-Dynastie wieder aufgerichtet habe“* (Anthony Christie, Chinesische Mythologie, S. 36). *„Die Werke des Konfuzius ... weitete man zu einem allgemeinen Moralsystem aus, dessen genauere Festlegung und Durchsetzung der Klasse der Gelehrten oblag. Aber den Status der Gelehrten erwarb man nicht mehr, wie zur Zeit des Konfuzius, durch vornehme Geburt, sondern allein durch Erziehung“* (Ebenda). In diesem Zusammenhang wurde die ethische Grundlage des Wirtschaftens, die Idee der Redlichkeit und des Masshaltens verstärkt. Damit war die Ablehnung von Kräften, die es gefährden können, verbunden. Es entstand der „chinesische Weg“ des konservativen „equilibrating feedback system“, wie ihn Kurt Dopfer in seinem Aufsatz über „Ideas as Determinants of Economic Development: East Asian Concepts of the Proper Way“, erschienen in der Festschrift für Hans Schmid, beschreibt.

Die Idee einer durch ethische Regeln ergänzten und getragenen Wirtschaftsordnung ist auch in der europäischen Tradition verankert, obwohl sie hier nie die gleiche Bedeutung erhalten hat wie in China. Sie ist auf Aristoteles (384-322 v. Chr.) zurückzuführen, der zur gleichen Zeit wie Menzies gelebt hat. Ähnlich wie dieser hebt Aristoteles die Bedeutung des Privateigentums für ein effizientes Wirtschaften hervor. Gleichzeitig sollen aber gemäss Aristoteles im sozialen und im wirtschaftlichen Leben bestimmte Proportionen eingehalten werden, die als gerecht gelten. Im wesentlichen handelt es sich dabei um Leistungsgerechtigkeit. Die aristotelische Ethik hat später eine grosse Rolle in der mittelalterlichen, d.h. der scholastischen Ökonomie und

seit dem 19. Jahrhundert in der katholischen Soziallehre gespielt; sie wurde ausserdem von der Historischen Schule in Deutschland und von Institutionalismus in den Vereinigten Staaten aufgegriffen.

In neuester Zeit hat sie wieder einen allgemeineren Stellenwert bekommen. Nicht zufällig haben wir ja auch ein wirtschaftsethisches Institut an unserer Universität.

2. Die Legalisten

Parallel und in Antagonismus zum Konfuzianismus entwickelte sich eine andere Lehre, die die Berufung auf die Ethik verwarf. Es handelt sich um die sogenannte Schule der Legalisten. Diese behaupten, dass nur den Gesetzen, nicht der Ethik, ordnende Kraft zukommt. Daher stammt auch die Bezeichnung „Legalisten“, abgeleitet von lat. *lex* (= das Gesetz). Die Berufung auf das Gesetz - das im Chinesischen das „fa“ heisst und ursprünglich einfach die quantifizierbare Norm bedeutete - entspricht in besonderem Ausmass der europäischen Denkweise. China ist in den folgenden zwei Jahrtausenden doch dem Konfuzianismus und seiner Vorstellung einer ethische Ordnung - dem „li“, wie es im Chinesischen heisst -, treu geblieben (wie wir bereits wissen), während sich in Europa die Idee, dass der Staat eine Rechtsgemeinschaft sei, die durch positive Gesetze geregelt werden muss, in den Vordergrund trat. Dies war der Grundgedanke des Römischen Imperiums, der bis zum heutigen Tag in Europa massgebend geblieben ist.¹

Das Primat des Rechts, das mit polizeilicher Gewalt durchgesetzt wird, entbindet den Menschen weitgehend von der ethischen Verantwortung und gibt den Raum frei für die Durchsetzung der Eigeninteressen, soweit sie durch die Rechtsordnung ermöglicht werden bzw. erlaubt sind. Dadurch wird die Stellung des homo oeconomicus wesentlich gestärkt.

Auch die chinesischen Legalisten gehen von der Figur des homo oeconomicus aus. Dies wird in den Ausführungen des Legalisten Han Fei deutlich (ich

¹Vgl. dazu Joseph Needham: „Wären [die Legalisten] erfolgreich gewesen, so hätten sie ... ein abstraktes System menschlicher Beziehungen schaffen können, das dem grossen Gebäude des römischen Rechts ähnlich gesehen hätte.“ (Wissenschaft und Zivilisation in China, S. 349).

beschränke mich im folgenden auf diesen Autor). Er sagt: *„Der Pferdehalter liebt die Pferde, weil er auf ihnen reiten will. Der Prinz liebt sein Volk, weil es für ihn kämpfen kann. Der Arzt saugt das Blut aus der Wunde eines Patienten, nicht, weil er blutsverwandt ist, sondern weil er einen Gewinn davon hat. Ein Handwerker, der Wagen fabriziert, wünscht, dass viele Menschen reich und vornehm werden, aber ein Handwerker, der Särge herstellt, wünscht, dass die Menschen schon jung sterben. Dieser Unterschied erklärt sich nicht durch das Wohlwollen des ersteren und die Böswilligkeit des letzteren. Es ergibt sich vielmehr daraus, dass Wagen nicht verkauft werden können, wenn es keine reichen und vornehmen Leute gibt, und Särge nicht nachgefragt werden, wenn Leute nicht sterben. Es ist nicht so, dass es in der menschlichen Natur liegt, andere zu hassen, aber die Menschen wollen Gewinn machen selbst auf Kosten des Todes anderer“* (Hu Jichuang, A Concise History, S. 198).

Der Herrscher kann nun aber - darauf richtet sich das spezielle Interesse der Legalisten - die Eigeninteressen der Bürger zu seinen Gunsten instrumentalisieren, d.h. seine Macht dadurch stärken, dass er sie entweder durch materielle Vorteile privilegiert oder durch materielle Nachteile bestraft. In diesem Sinne hat der homo politicus Vorrang vor dem homo oeconomicus, allerdings nicht in der Person des Bürgers, sondern in der Person des Herrschers; der homo oeconomicus ist dem homo politicus untertan.

Die Vorstellung, dass der Herrscher danach streben soll, sein Reich in einen Zustand zu bringen, in dem die Menschen zufrieden sind, ist gemäss Han Fei vollkommen verfehlt. Im Gegenteil: das darf nie geschehen, denn wenn sie zufrieden sind, werden die Menschen faul und verschwenderisch. Dazu wird es seiner Auffassung gemäss allerdings auch nie kommen, da tendenziell die Bevölkerung über den Nahrungsmittelspielraum hinaus wächst. Viele Menschen werden also hungrig bleiben. Mit dieser Vorstellung nimmt Han Fei die Bevölkerungstheorie von Sir Robert Malthus (1766-1834) vorweg, der mit dem übermässigen Bevölkerungswachstum die Existenz der Armut in England erklärte. Han Fei wendet sich gegen Landverteilung an die Armen und andere soziale Unterstützungsmassnahmen mit der Begründung: *„Wenn der Herrscher den Reichen etwas wegnimmt und den Armen gibt, dann nimmt er etwas von denen, die sorgsam und andauernd arbeiten, und gibt es denen, die sich nicht anstrengen wollen und vergeuden“* (Ebenda, S.

202). Auch dies ist ganz im Sinne von Malthus und anderen englischen Klassikern, die sich entschieden gegen die Armengesetze wehrten, die zu ihrer Zeit eingeführt werden sollten.

In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich aber Han Fei doch von der klassischen englischen Nationalökonomie.

Einmal hat für ihn die Landwirtschaft die grössere Bedeutung als Handwerk und Handel. Jene nennt er das „Fundament“, diese die „Peripherie“ - eine Unterscheidung, die vom späteren Konfuzianismus übernommen wurde. In dieser Hinsicht steht Han Fei der französischen Schule der Physiokraten des 18. Jahrhunderts nahe, die nur die Landwirtschaft als „produktiv“ erklärten, während Handwerk und Handel als „steril“ galten.

Vor allem aber ist das System der Legalisten - darauf habe ich bereits hingewiesen - auf die Erhaltung der Staatsmacht ausgerichtet. Privateigentum und Markt werden - immer im Rahmen einer feudalen Ordnung - nicht in Frage gestellt. Aber der wichtigste Zweck der Wirtschaft ist - ich zitiere -, *„den Staat in Friedenszeiten reicher zu machen und die Armee in Zeiten des Krieges zu unterstützen“* (Ebenda, S. 203). In dieser Hinsicht ist Han Fei eher den Merkantilisten zuzuordnen, d.h. den französischen und englischen Ökonomen des 16. bis 18. Jahrhunderts, die in der Stärkung der Wirtschaft vor allem auch eine Unterstützung des absoluten Herrschers als eine besondere Form des homo politicus sahen. Der Herrscher nutzt den Eigennutz der Untertanen, um seine Macht zu stärken.

3. Die Lehre des Guan Tse

Wenn die Lehren des Konfuzianismus und der Legalisten zwar wesentliche Überlegungen zur marktwirtschaftlichen Ordnung enthalten, so erklären sie doch kaum, wie der Markt selber funktioniert. Eine solche Marktlehre im engeren Sinne wird aber in einer dritten Schule entwickelt, nämlich im Buch Guan Tse, das im 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. Als Autor gilt Guan Zhong; es scheint aber, dass mehrere Autoren daran beteiligt waren. Diese sind beeinflusst durch die frühere Schule von Mo Di (468-367 v.Chr.), der im Gegensatz zu Konfuzius den Eigennutzen zur Grundlage des Wirtschaftens

machte, aber im Zusammenwirken der Eigennutzen den gemeinsamen Nutzen entstehen sah.

Guan Tse geht von einem materialistischen Standpunkt aus: *„Die Menschen achten die Sitten nur, wenn die Speicher voll sind, und kümmern sich um Ehre und Unehre nur, wenn sie Kleidung und Nahrung haben“* (Ebenda, S. 101). Ich nehme an, dass Bert Brecht diesen Passus gelesen hat, bevor er in der Dreigroschenoper schrieb: *„Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“*

Im Gegensatz zu den Legalisten waren die Verfasser des Guan Tse der Meinung, dass der Herrscher den Menschen zu Reichtum verhelfen sollte; denn Armut führe leicht zur Rebellion. Darum ist ein gut regierter Staat immer ein reicher Staat, ein Herrscher - ich zitiere - *„der ein guter Herrscher ist, wird daher zuerst sein Volk reich machen. Er muss bewirken, dass das bebaute Land und die Städte prosperieren ..., die Speicher sich füllen und die Gefängnisse leer sind“* (Ebenda, S. 102).

Um dieses Ziel zu erreichen, soll der Herrscher das Eigeninteresse der Menschen für sich nutzen - in dieser Hinsicht gleicht die Lehre des Guan Tse der Lehre der Legalisten -, aber die Verfolgung der Eigeninteressen hat durchaus einen Selbstzweck. Jedermann soll gut leben können. Es geht hier also eher darum, den Herrscher zu überreden, es sei in seinem Interesse, die Interessen aller zu fördern. Wenn die Menschen dem Eigeninteresse folgen, so heisst es, *„gehen sie vorwärts, ohne dass jemand sie stossen oder jemand sie ziehen muss, und der Herrscher gerät in keine Schwierigkeiten, während das Volk ganz von selbst reich wird. Es wird sein wie ein Vogel, der auf seinen Jungen brütet, still und schweigend da sitzt, indem er darauf wartet, dass die Jungen aus den Eiern schlüpfen“* (Ebenda, S. 108).

Daraus folgt nicht, dass der Staat sich vollständig aus der Wirtschaft heraushalten soll, sondern nur, dass er sich möglichst direkter Eingriffe enthält. Eine gewisse Teilnahme des Staates am Markt ist jedoch erlaubt und geboten (ich komme darauf zurück).

Im Zentrum steht aber eindeutig der Markt selbst. Er wird reguliert durch die Preise. Ihre jeweilige Höhe wird erklärt durch die „Leicht-Schwer-Theorie“. Die Güter gelten als schwer, wenn sie teuer sind, und leicht, wenn sie billig sind. Sie sind teuer, wenn das Angebot knapp ist im Verhältnis zur Nachfra-

ge, im umgekehrten Fall sind sie billig. Dabei spielt die künstliche Verknappung eine grosse Rolle: Wenn Güter gehortet oder in Erwartung steigender Preise vom Markt zurückgehalten werden, werden sie schwer, sobald sie enthortet bzw. auf den Markt gebracht werden, werden sie wieder leicht. Die Preise werden daher immer schwanken; es gibt keine determinierten Preise.

Eine besondere Rolle spielt die „Leicht-Schwer-Theorie“ bezüglich des Güter-Dreiecks „Geld-Getreide-übrige Waren“. Die „übrigen Waren“ werden zusammengefasst in einen allgemeinen Warenkorb. Es kommt immer auf die Relationen zwischen diesen drei Gütern an. Wenn Geld schwer ist, ist der Warenkorb leicht, das heisst: das Preisniveau ist tief und der Geldwert - das ist der Preis des Geldes - hoch. Ähnliches gilt für das Verhältnis von Geld und Getreide und von Getreide und dem Warenkorb.

Das Besondere an dieser Feststellung ist die Möglichkeit der Einflussnahme des Staates auf diese Relationen. Insbesondere kommt der Geldpolitik, d.h. der Erhöhung oder Verknappung der umlaufenden Geldmenge - es handelt sich immer um Metallgeld - die Rolle zu, unabhängig von der Variation der Einzelpreise das allgemeine Preisniveau einigermaßen stabil zu halten. Dies ist ja eine durchaus moderne Vorstellung. Darüberhinaus konnte und sollte aber der Staat durch geschickte Buffer-Stock-Politik sowie die Kreditgewährung an die Bauern zur Überbrückung der Zeit zwischen Saat und Ernte die Getreidepreisschwankungen in Grenzen halten. Dies war in der damaligen Zeit natürlich von grösserer Bedeutung als heute, in der der Getreidemarkt weltweit organisiert ist und daher Preisschwankungen wegen unterschiedlicher Ernteergebnisse besser ausgeglichen werden können.

Generell gilt, dass unter **anormalen** Umständen, entweder bei zu reichlicher Getreideernte oder aber bei Missernten die Schwere bzw. die Leichtigkeit des Getreides die Preise der übrigen Waren bestimmt, unter **normalen** Bedingungen aber die Menge des Geldes massgebend ist.

Eine eigentliche Werttheorie, d.h. eine Orientierung der Preise an Werten, entweder im Sinne von Durchschnittskosten oder im Sinne des Grenznutzens bzw. der Grenzproduktivität, fehlt. Nur die immer wiederkehrende Bemerkung über Differenzen zwischen dem Marktpreis und einem Gleichgewichtspreis lassen vermuten, dass doch eine gewisse Wertvorstellung hinter der Preistheorie steht. Diese dürfte eher der klassischen Theorie

der europäischen Nationalökonomie entsprechen, welche die Arbeit in den Mittelpunkt stellt. Der Boden ist zwar gemäss Guan Tse an der Produktion massgeblich mitbeteiligt - deswegen kommt dem Bodenbesitzer auch eine Rente zu -, aber nur die Arbeit macht den Boden fruchtbar. Der entscheidende Faktor der Wertbildung ist daher - im Gegensatz zur Lehre der Legalisten, die ja die Bedeutung des Bodens hervorhoben - die Arbeit.

In bezug auf die Verteilungsfrage sind die Verfasser von Guan Tse weniger extrem als die Legalisten. Die Differenz von „Reich“ und „Arm“ ist zwar naturgegeben. Ein gewisser Antagonismus zwischen Reichen und Armen wird daher immer bleiben. Aber man kann und soll im Interesse des inneren Friedens die Differenz nicht zu gross werden lassen. Die Ursachen für die Entstehung von Reichtum und Armut werden sehr differenziert betrachtet. Sie liegen zum einen in der unterschiedlichen Verteilung des Landes, d.h. in der Ausgangsverteilung des Vermögens - das wird anerkannt -, aber auch in den Unterschieden, die sich aus den grösseren oder geringeren Fähigkeiten derjenigen ergeben, die das Land bearbeiten. Die Ernteergebnisse sind im übrigen auch von den Witterungsbedingungen abhängig, die regional unterschiedlich sind. Aber auch die Steuern bzw. die Erhebung der Steuern kann eine grosse Rolle spielen. Diese sollen vor allem nicht in Zeiten von Missernten erhoben werden, um den Bauer nicht zu zwingen, dass er die geringe Getreideernte (zu) billig verkaufen muss, nur um die Steuer zahlen zu können. Im übrigen sollte der Staat die Geld- und Getreidepreise so lenken, dass die Reichen sich nicht durch spekulative Preissteigerungen an den Armen noch zusätzlich bereichern können.

Die Einkünfte des Staates resultieren vor allem aus seiner Beteiligung am Markt. Darüberhinaus sind fiskalische Monopole zugelassen, sowie Steuern; diese sollen jedoch nicht zu hoch sein. Auch eine „ökologische Steuerreform“ ist vorgesehen, natürlich nicht aus ökologischen, sondern aus fiskalischen Gründen. Die Verfasser von Guan Tse schlagen statt einer Steuer, welche die Arbeit belastet, vor, eine Steuer auf „Berg- und Wasserressourcen“ zu erheben, also eine Steuer auf die Gewinnung bzw. die Nutzung von Rohstoffen, Wald, Weideland, Kanälen usw.

Alle diese Regelungen ergänzen den Marktmechanismus, sie ersetzen ihn aber nicht; denn - so lautet das Hauptcredo von Guan Tse -: „*Der Markt ist ein Instrument zur Gewinnung von Reichtum aus Himmel und Erde, und ist gemeinsam und vorteilhaft für alle Menschen*“ (Ebenda, S. 145).

Man könnte die Verfasser des Guan Tse als Vertreter einer sozialen Marktwirtschaft auffassen, in welchem der rationale homo oeconomicus im Zentrum steht, wie ihn Gebhard Kirchgässner in seinem einschlägigen Buch beschreibt (vgl. Gebhard Kirchgässner, Homo oeconomicus). Der Markt ist die Grundlage der Wirtschaft. Der Staat tritt als Partner des Marktes auf, im besonderem Masse als Verantwortlicher für das Geld und die Geldpolitik, die für die Preisstabilität zu sorgen hat, sowie als Verantwortlicher für einen gewissen Einkommensausgleich. Man darf daher Guan Tse durchaus in die Nähe der herkömmlichen europäischen Nationalökonomie als ganze stellen, allerdings weniger im Sinne der reinen Lehre als im Sinne einer pragmatischen Fassung derselben.

*

Neben den drei genannten Denkrichtungen, die alle auf der Marktordnung aufbauen, sind in der chinesischen Tradition auch zwei Denkrichtungen enthalten, die sich vom Markt distanzieren. Sie beinhalten allerdings nur Idealvorstellungen, keine ausgereiften Theorien. Sie haben ebenfalls Parallelen im europäischen Denken.

Es handelt sich um die Lehre der „grossen Harmonie“ und die Lehre des Taoismus.

4. Die Lehre von der „grossen Harmonie“

Die Lehre von der „grossen Harmonie“ beruht auf der Idee des Gemeinbesitzes, also auf der des Kommunismus, in welchem alle Menschen solidarisch sind und miteinander auf freiwilliger Basis kooperieren. An die Stelle des homo oeconomicus tritt der homo socialis, der sozusagen a priori gemeinschaftlich denkt und handelt.

Die Beschreibung dieses Idealbildes findet sich im „Buch der Riten“, eines der kanonischen Bücher des Konfuzianismus. Es ist aber unwahrscheinlich, dass es von Konfuzius selber stammt. Der Text wurde seit dem 19. Jahrhundert auch als Vorbild für den Chinesischen Sozialismus angesehen. Ich möchte diesen kurzen, durchaus eindrücklichen utopischen Text in extenso zitieren: *„Wenn der grosse Weg sich öffnet, wird alles unter dem Himmel allen gehören. Es werden die weisen und fähigen Männer für die Ämter ausgewählt werden. Glaube und Treue wird hochgehalten, es herrscht gegenseitiges Wohlwollen. Man sorgt nicht nur für die eigenen Eltern und die eigenen Kinder. Es gibt einen glücklichen Lebensabend für die Alten, Arbeit für die Erwachsenen und Entwicklungsmöglichkeiten für die Jungen, während Witwer, Witwen, Waisen, Kinderlose, Krüppel und Kranke immer versorgt werden. Der Mann wird heiraten können, und die Frau wird ihr Heim haben. Man wird nicht müssig gehen und die Dinge ungenutzt liegen lassen, aber sie auch nicht nur für sich selbst behalten. Man fühlt sich unwohl, wenn man nicht genügend Energie aufbringt, um etwas zu leisten, aber man wird die Energie nicht nur für sich selbst nutzen. Da es so ist, wird es keine Verschwörungen und Intrigen mehr geben; Raub, Diebstahl, Zwietracht und Rebellion werden aufhören, da keine Ursache mehr für sie besteht. Dann braucht man auch nicht mehr seine Haustür zu schliessen. Das ist es, was wir die Grosse Harmonie nennen“* (Hu Jichuang, A Concise History, S. 58).

„Dann braucht man auch nicht mehr seine Haustür zu schliessen“! Es ist interessant, dass die gleiche Vorstellung auch in Europa zur Charakterisierung des Kommunismus dient. Plato (427-347 v. Chr.), von dem der erste kommunistische Entwurf stammt - er beschränkt den Kommunismus allerdings auf die herrschende Schicht der „Krieger“ oder „Wächter“ - schreibt vor, dass diese *„keine Wohnung und keine Vorratskammer besitzen, wo nicht jeder nach Belieben Zutritt hat.“* (Plato, Der Staat, Zweites Buch, 416d). Und Thomas Morus (1478-1535), der in seiner „Utopie“ den platonischen Kommunismus verallgemeinert, präzisiert: *„Die Türen der Häuser lassen sich durch ein leichtes Ziehen mit der Hand öffnen - sie schliessen sich von selbst wieder - und verwehren niemand den Eintritt“* (Thomas Morus, Utopia, S. 78). Solche Parallelen bis ins Detail sind bemerkenswert!

Eine andere Parallele ist allerdings gewichtiger. Sie betrifft die Abwehr der kommunistischen Postulate. Relativ kurze Zeit nach ihrer Aufstellung im 5. Jahrhundert v. Chr. - im Buch der „Riten“ und im Platonischen „Staat“ - wird wieder, wie wir schon wissen, die Bedeutung des Privateigentums hervorgehoben, in China durch Menzius, in Europa durch Aristoteles. Beide weisen allerdings auch, sozusagen als flankierende Massnahme, auf die Bedeutung ethischer Anforderungen hin (Menzius) bzw. begründen sie erst (Aristoteles).

5. Der Taoismus

Während sich die „grosse Harmonie“ von der Marktwirtschaft vor allem durch das Postulat des Gemeineigentums unterscheidet, unterscheidet sich der Taoismus von der Marktwirtschaft durch die Ablehnung der Arbeitsteilung, die ja den Markt erst notwendig macht. Er befürwortet eine Wirtschaft, die vor allem auf Selbstversorgung beruht. Der Hauptvertreter des Taoismus ist Lao Tse, der im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. lebte; genau weiss man es nicht.

In Opposition zu den damaligen Expansionsbewegungen der verschiedenen Staaten und der wirtschaftlichen Entwicklung wird von ihm das Ideal der „kleinen Staaten mit wenigen Menschen“ aufgestellt. Berühmt ist folgender Passus: *„Obwohl Boote vorhanden sind und Wagen, wird man keinen Gebrauch von ihnen machen, und obwohl man Rüstungen und Waffen hat, wird man nicht kämpfen. Die Menschen werden wieder lernen, Knoten in Schnüre zu machen, um ihr Gedächtnis zu stützen, anstatt die Schrift zu gebrauchen. Alle werden genug zu essen haben, recht gekleidet sein, das Leben zu Hause geniessen - jedes Dorf ist ein eigener Staat - und mit den örtlichen Sitten zufrieden sein. Nachbarstaaten werden in Sichtweite sein, und man wird gegenseitig das Krähen der Hähne und das Bellen der Hunde hören, aber die Nachbarn werden sich im ganzen Leben nie besuchen“* (Hu Jichuang, A Concise History, S. 213).

Das Ziel ist Zufriedenheit. Wenn man sich mit dem begnügt, was man hat, ist man reich. Wenn man nach mehr strebt, ist man arm. Also soll man reich werden durch Zufriedenheit. Das ist die Grundregel. Der Mensch soll recht-

schaffen sein. Er soll nicht Reichtum und Geld akkumulieren; denn der Weg des Himmels steht in Opposition dazu.

Leistung ist keine Tugend. Es gilt vielmehr: *„Die Tüchtigen nicht bevorzugen, so macht man, dass das Volk nicht streitet. Köstlichkeiten nicht schützen, so macht man, dass das Volk nicht stiehlt. Nichts Begehrtenwertes zeigen, so macht man, dass das volle Herz nicht wirr wird“* (Zitat aus: Patricia Buckley Ebrey, China, S. 48).

Man könnte diese taoistische Schule auch als fundamental-ökologisch bezeichnen. Sie misst der natürlichen Ursprünglichkeit aller Dinge die grösste Bedeutung zu. In ihr liegt der grösste Wert. Darum ist ein nicht bearbeitetes Holz besser als ein bearbeitetes, und sogenannte primitive Menschen besser als die zivilisierten; denn sie standen bzw. stehen der Natur der Dinge näher. Das Menschenbild des Taoismus ist - so könnte man vielleicht sagen - das des „homo oecologicus“, der sich auf seinen natürlichen Ursprung besinnt und darum auch in seinem ökonomischen Tun möglichst wenig die Natur verändern will.

Die taoistischen Postulate liessen sich natürlich nicht verwirklichen. Trotzdem hatten sie in China in Verbindung mit konfuzianischen und ab dem 6. Jahrhundert nach Chr. auch mit buddhistischen Elementen einen beträchtlichen Einfluss auf die spätere Entwicklung im Sinne einer Zurückhaltung gegenüber den moderneren Ideen, wie sie vor allem von den Legalisten und Guan Tse vertreten wurden.

So radikale Postulate, wie sie der Taoismus vortrug, gab es in Europa nicht, obwohl die Sehnsucht nach Einfachheit und Ursprünglichkeit auch eine gewisse Konstante des europäischen Denkens war und ist. Aber man könnte doch einige Denker nennen, deren Überlegungen sich mit einzelnen Vorstellungen des Taoismus decken. Ich verweise hier nur auf Jean Jacques Rousseau (1712- 1778) mit seinem Slogan „Retour à la nature“ („Zurück zur Natur“).

Was für Folgerungen sollen wir nun aus der Betrachtung der chinesischen Ökonomik und dem Vergleich mit der europäischen Ökonomik ziehen? Ich schlage folgendes vor:

Erstens ersehen wir daraus die Bedeutung der Dogmengeschichte: Nur aus ihr können wir den ganzen Reichtum ökonomischen Denkens ersehen. Dies gilt ganz speziell für die chinesische Ökonomik. Indem wir in die früheren Jahrhunderte, vor allem auch in die vorchristlichen Jahrhunderte zurückgehen, entdecken wir, dass sie wesentlich vielfältiger ist, als sie erscheint, wenn wir nur die späteren Jahrhunderte betrachten, in denen der Konfuzianismus, und dazu in einer relativ engen Form, dominierte. Insbesondere zeigt es sich, dass ursprünglich nicht die Regulierung, sondern der Markt im Zentrum der chinesischen Ökonomik stand. Auch in Europa wird aber der grosse Umfang des ökonomischen Denkens erst deutlich, wenn man bis in die Antike zurückgeht.

Zweitens stellen wir fest, dass es zwei Hochkulturen gab und gibt, die eine Tradition ökonomischer Wissenschaften begründet haben. „Zwei“ ist in einem doppelten Sinne zu verstehen. Nämlich einerseits als „**nur** zwei“. Tatsächlich hat keine andere Kultur in der Welt, auch keine andere Hochkultur, sich so intensiv mit der Wirtschaft beschäftigt wie die chinesische und die europäische (die moderne amerikanische Kultur reihe ich unter die europäische ein). Andererseits ist „zwei“ auch im Sinne von „**immerhin** zwei“ zu verstehen. Das heisst, es gibt nicht nur eine, wie wir Europäer fälschlicherweise lange Zeit geglaubt haben, und vielleicht immer noch glauben. Die chinesische Ökonomik hat durchaus einen eigenen Stellenwert.

Drittens sollten wir gerade aus der Tatsache Nutzen ziehen, dass es diese zwei ökonomischen Traditionen gibt, um voneinander zu lernen. Gerade **weil** die ökonomischen Lehren durchaus Ähnlichkeiten haben - worauf ich ja besonders hingewiesen habe -, ist es auch möglich und sinnvoll, die Unterschiede wahrzunehmen. Dann stellen wir vor allem fest, dass zwar auch in der chinesischen Ökonomik dem Menschenbild des auf Eigennutz bedachten homo oeconomicus eine entscheidende Bedeutung zukommt, dass aber in ihr doch andere „homines“ den Gang der Wirtschaft massgeblich mitbestimmen. Es ist

- der homo ethicus, der sich bestimmten allgemeingültigen, nicht von der jeweiligen Interessenlage abhängigen, Regeln unterwirft;
- der homo politicus im Sinne des Herrschers, der sich den Eigennutz der anderen zunutze macht, um seinen Machtanspruch durchzusetzen (Reichtum- und Machtstreben ist ja - dessen muss man sich immer bewusst sein - keineswegs identisch!);
- der homo socialis, der sich in seinem Selbstverständnis a priori als Teil einer Gemeinschaft betrachtet,
- und der homo oecologicus, der sich als Teil der Natur empfindet und sich an den natürlichen Kreisläufen orientiert.

Jeder Mensch trägt alle diese Menschenbilder in sich. Wenn wir den Menschen in seiner Ganzheit erfassen wollen - auch in der Wirtschaft -, kann für uns die chinesische Ökonomik wegweisend sein.

Ich bin überzeugt, dass alle drei Folgerungen auch dem Anliegen von Walter Adolf Jöhr entsprechen, der in einem ausgesprochen weltoffenen Sinne die Dogmengeschichte betrachtet hat als - ich wiederhole die Worte von Kneschaurek - eine *„anspruchsvollste Form intellektueller Auseinandersetzung um die urtümlichen, ins philosophische reichenden Bestimmungsgründe wirtschaftlichen Handelns, Tun und Denkens.“*

Literatur

Bucley Ebrey Patricia, China, Frankfurt a.M. 1996

Christie Anthony, Chinesische Mythologie, Wiesbaden 1968

Dopfer Kurt, Ideas as Social Determinants: The Asian Concept of the „Proper Way“, in: „Standpunkte zwischen Theorie und Praxis“, Festschrift für Hans Schmid, hrsg. von Andreas Brandenburg, Bern 1995, S. 137-156

Hu Jichuang, A Concise History of Chinese Economic Thought, Foreign Languages Press, Peking 1988 (Übersetzungen des Verfassers)

Jöhr Walter Adolf, Der Auftrag der Nationalökonomie, Tübingen 1990

Kirchgässner Gebhard, Homo oeconomicus, Tübingen 1991

Morus Thomas, Utopia (übersetzt von Alfred Hartmann), Basel 1948

Needham Joseph, Wissenschaft und Zivilisation in China, Frankfurt a.M. 1984

Plato, Der Staat (übersetzt von Rudolf Rufener), Zürich 1974