

Erinnyen

Zeitschrift für materialistische Ethik

Herausgegeben vom Verein
zur Förderung des
dialektischen Denkens

Die Zeitschrift erscheint in zwangloser
Folge

Sommer 2012

Nr. 22

Schwerpunktthema:
Metaphysik und Moralphilosophie



Impressum

Erinnyen Nr. 22
Zeitschrift für materialistische Ethik
ISSN 0179-163X

Verantwortlicher Redakteur: Bodo
Gaßmann (Gassmann)

Die Zeitschrift wird vom „Verein zur
Förderung des dialektischen Denkens, e.
V.“ herausgegeben, im Selbstverlag
produziert und die Druckfassung zum
Selbstkostenpreis verkauft.

Bis 2012 sind 22 Nummern erschienen.

Die Erinnyen Nr. 22 können als PDF-
oder Word-Datei kostenlos
heruntergeladen werden - siehe
Startseite der Erinnyen 22 im Internet:

www.erinnyen22.erinnyen.de

Postadresse

von Redaktion und Verein:

Vereindialektik (oder)
Erinnyen-Redaktion
Hertzstraße 39
D-30827 Garbsen

Telefon: 05131 1623

Verkauf

Preis: z. Z. 4,50 € plus Porto.

(Wir liefern portofrei ab einem Bestellwert von 5,- € für
private Bezieher / Buchhandlungen mit
Händlerrabatt beliefern wir portofrei ab 30,- €
Bestellwert. Kauf über unseren **Internetbuchladen:**
www.erinnyen.com)

Spenden an unseren Verein sowie Zahlungen für
unsere Zeitschrift, Bücher und Broschüren auf das
Postgirokonto:

Bodo Gaßmann
Postgirokonto-Nr. 515055-302
BLZ 25010030 (Han)

Copyright

Alle Rechte liegen bei der Zeitschrift "Erinnyen" oder
bei den Autoren.

Alle Texte und Medien dieser Webseiten von
www.zserinnyen.de, www.erinnyen.de,
www.erinnyen22.erinnyen.de und der anderen Seiten
unseres Projekts sind urheberrechtlich geschützt. Das
Copyright namentlich gekennzeichnete Beiträge liegt
bei dem jeweiligen Autor. Bei nicht namentlich
gekennzeichneten Beiträgen liegen alle Rechte bei der
Redaktion der "Erinnyen".

Wir gestatten, wenn nicht anderes vermerkt, den
kostenlosen Nachdruck einzelner Textbeiträge und
Medien oder deren Veröffentlichung im Internet,
soweit es keine namentlichen Beiträge sind, unter der
Bedingung, dass die Quelle angegeben wird. Nicht
gestattet ist die kostenlose Veröffentlichung der
gesamten Webseiten oder die Veröffentlichung
einzelner Beiträge zu kommerziellen Zwecken oder um
die Inhalte verfälscht darzustellen.



Inhalt

Impressum 1

Editorial 3

Aphorismen 4

Joachim Gauck - Der richtige Präsident im
Zeitalter des Fetischismus 4

Das staatliche Strafen 5

Ideologiekritik 10

„Wenn wir Reis haben, können wir alles
haben“
Zur Kritik der Ideologie und Praxis der Roten
Khmer 10

Essay 21

Versuch über den Privatgelehrten 21

Moralgesetz 28

Auszüge aus dem Buch von Bodo Gaßmann:
Die metaphysischen und ontologischen
Grundlagen des menschlichen Denkens.
Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen
2012.

Auszug aus Kapitel „24. Exkurs: Die
metaphysische Begründung des
Moralgesetzes als notwendige Ergänzung zur
Gesellschaftstheorie“ 28

Auszug aus Kapitel „27. Abstrakte Negation
aller Metaphysik und Ontologie im
Logischen Empirismus“ 39

Rezensionen 45

Stéphane Hessel: Empört euch! 45

Werner Seppmann: Krise ohne Widerstand?
47

Kurt Wallau (Pseudonym) über:
Bodo Gaßmann: Die metaphysischen und
ontologischen Grundlagen des menschlichen
Denkens. Resultate der kritischen
Philosophie. 51

Gerhard Stein (Pseudonym):
Warum nochmals Hegelianismus?
Gegen das Buch von Gaßmann: Die
metaphysischen und ontologischen
Grundlagen des menschlichen Denkens.
Resultate der kritischen Philosophie. 54

Bodo Gaßmann
Einige nicht verwunderliche Anmerkungen
zu den Rezensenten 55

Glossar 56

Zum „höchsten Gut“ bei Kant 56

Anhang 58

Selbstdarstellung
des Buches von Bodo Gaßmann:
Die metaphysischen und ontologischen
Grundlagen des menschlichen Denkens.
Resultate der kritischen Philosophie

Zum Buch 58

Abstrakt 59

Inhaltsverzeichnis 60

Impressum 61

Zum Autor 61



Editorial

Nicht nur rechte Kreise oder verbohrt Schlesier leben in Wahnwelten, kapseln sich ab und basteln sich eine Weltanschauung zusammen, die aus irrationalen Vorurteilen, Geschichtsfälschungen und Ressentiments bestehen, von Religionsgemeinschaften ganz zu schweigen. Auch in gutbürgerlichen Kreisen und in der Intelligenzschicht blühen Ideologeme und Irrationalismen, die sich unter anderem darin zeigen, dass Begriffe besetzt sind, eine stereotype Reaktion hervorrufen und das Bewusstsein in höheren Vorurteilen einrasten lassen. Es fehlt in der Gesellschaft Philosophie, recht verstandene Philosophie, die argumentiert und an ihrem traditionellen Wahrheitsanspruch festhält. Deshalb steht im Mittelpunkt dieser Ausgabe der *Erinnyen* Nr. 22 das Buch von unserem Redakteur Bodo Gaßmann:

Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012.

Das Werk ist in dieser Ausgabe der *Erinnyen* erstmals positiv und auch negativ rezensiert worden, letztere Besprechung mit einer Entgegnung des Autors.

Alle Denkansätze, die behaupten, der Kapitalismus würde aus innerer Dynamik heraus sich zum Sozialismus hin revolutionieren, erwiesen sich als falsches Bewusstsein. Auch Formulierungen von Marx, die solches anklingen lassen, sind falsch, bestenfalls die Betonung des agitatorischen Moments seiner Theorie. Spätestens 1914 erwies sich das „Hineinwachsen in den Sozialismus“ (Bernstein) auch historisch als widerlegt. Eine grundlegende Veränderung verlangt Bestimmungen, die von außen zu möglichen sozialen Bewegungen hinzukommen müssen. Das wirft die Frage auf, wie solche Bestimmungen zu begründen sind. Das wiederum ist das Problem einer Metaphysik, die solche Bestimmungen rational begründen kann.

Metaphysik als Wort entstand aus einer Verlegenheit: Bei der Ordnung der Schriften von Aristoteles sind einige Texte ohne Titel nach seiner Physik (Naturphilosophie) eingeordnet worden: *meta ta physika*. Aus diesem Wort wurde ein Begriff, denn in diesen Schriften nach der Physik ging es um Fragen geistiger Begriffe, die sich nicht direkt auf die empirische Welt bezogen, wie z. B. Sein, Wesen, Widerspruchsfreiheit, Kategorien u. a. Auch der ontologische Bezug der Begriffe war Gegenstand der Metaphysik des Aristoteles, die bis heute grundlegend für ein Philosophiestudium ist.

Eine moderne Gestalt der Metaphysik ist die kantische Transzendentalphilosophie, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellt ist. Sie ermöglichte es Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, ein moralisches Gesetz allein aus der Vernunft, also metaphysisch zu begründen. Auszüge aus einem Exkurs zur metaphysischen Begründung des moralischen Gesetzes (kategorischer Imperativ) im Zusammenhang mit der marxischen Theorie haben wir aus dem Buch von Gaßmann abgedruckt. Dieses metaphysische Moralgesetz stellt genau einen der Aspekte dar, der von außen in eine mögliche antikapitalistische Bewegung hineingetragen werden muss, denn die Alternative dazu ist die Permanenz eines Kampfes eines jeden gegen jeden – bis zum Untergang der Spezies Mensch.

Gewiss, ein solches moralisches Gesetz lässt sich in einer antagonistischen Gesellschaft nicht durchgängig einhalten, deshalb kann es zunächst nur als innerer Maßstab gelten. Aber ohne einen solchen verbindlichen inneren Maßstab würde die „alte Scheiße“ nur durch eine moderne abgelöst (Ausdruck von Marx!).

Die naheliegende Frage, was mir ein solches moralisches Gesetz persönlich bringt, wird im Glossar über das höchste Gut bei Kant erörtert, ein Begriff, in dem es um das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit geht.

Dass dieses moralische Gesetz als Verallgemeinerungsregel von Maximen auch den Wissenschaften zugrunde liegt, die Anspruch auf Wahrheit (die immer einen ontologischen Bezug haben muss) erheben, also nicht bloß Ideologieproduktion betreiben, zeigt ein weiterer Auszug aus Gaßmanns Werk, der sich mit der These des Logischen Empirismus / Positivismus von der Wertfreiheit befasst.

Gewiss, diese Auszüge bilden nicht den Schwerpunkt von Gaßmanns Schrift über Metaphysik und Ontologie, sondern zeigen nur die Auswirkungen der metaphysischen Positionen, aber diese praktischen Konsequenzen sind das Thema einer ethischen Zeitschrift, deshalb werden sie hier mit Erlaubnis des Autors abgedruckt.

Was die subjektiven Bedingungen sind, Wahrheiten herauszufinden, nicht die Garantie dafür, zeigt der Essay über den Privatgelehrten. Er enthält auch eine Kritik der heutigen Bildungssituation an den Universitäten.

Die anderen Beiträge der *Erinnyen* Nr. 22 können als Aspekte einer Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft gelesen werden, die nicht nach dem Sittengesetz von Kant funktioniert, also unsittlich ist. Ein Beitrag der „Jungen Linken“ zeigt die Fragwürdigkeit des Strafens in der kapitalistischen Gesellschaft auf. Ein weiterer Beitrag kritisiert das

ideologische Ausschlächten solcher Regime wie das von Pol Pot in den bürgerlichen Medien. Während im Geraune der Öffentlichkeit Pol Pot als Todschlagargument gegen jede Form des Kommunismus verbraten wird („Kommunismus ist Terror“), zeigt der Text der Jungen Linken, dass es sich um eine nationalistische Bewegung handelte, die mit Kommunismus (der auf Marx zurückgeht) lediglich das Wort gemeinsam hatte, nicht aber den Begriff.

Die Verbreitung von Interesse geleiteter Lügen in den bürgerlichen Medien ist nicht nur antiaufklärerisch, sie ist auch ein Verstoß gegen das Sittengesetz, denn, wenn die Maxime, ich darf aus Gründen des eigenen Interesses lügen, verallgemeinert würde, ginge die Kommunikation in diesem Lande und mit ihr das gesellschaftliche Zusammenleben zu Bruch – geistig ist es längst geschehen.

Die Redaktion



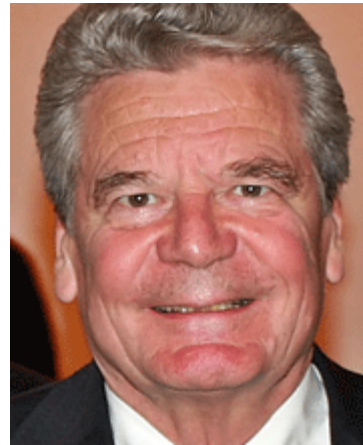
Aphorismen

Joachim Gauck Der richtige Präsident im Zeitalter des Fetischismus

In Platons Dialog „Gorgias“, in dem es um Rhetorik geht, spricht Gorgias von der Rede, die glauben machen will, im Gegensatz zu Platons Sokrates, der die Rede in den Dienst der Erkenntnis stellt, um mit Pro- und Kontra-Argumenten die Wahrheit herauszufinden. Gorgias will seine Zuhörer für seine Interessen manipulieren, Sokrates will die Hörer zur Selbsterkenntnis bewegen. Für Gorgias sind die Zuhörer Objekte, um ihm zu dienen, für Sokrates sind sie vernunftbegabte Menschen in der Polis, der Gemeinschaft der freien Bürger.

Nun hat Joachim Gauck von seiner zukünftigen Präsidentschaft gesagt, er möchte dazu beitragen, dass die Menschen wieder ihren Staat lieben. Es war kein Bild-Reporter wie einst bei dem

Präsidenten Heinemann, der nach der Liebe zum Staat fragte, sondern Gauck hat von sich aus diese Äußerung (im Fernsehen) gemacht.



(Wikipedia, J. Fischer/ Commons-Lizenz)

Heinemann hatte einst die Falle in dieser Frage des Bild-Reporters sofort erkannt. Würde er geantwortet haben, er liebe den Staat nicht, dann hätte er sich gegenüber dem Bildpöbel als vaterlandsloser Geselle geoutet. Hätte er gesagt, er liebe den Staat (entgegen seiner Überzeugung), dann hätte ihn das Boulevardblatt der Heuchelei überführt aufgrund vorgängiger Sätze. Heinemann zog sich aus der Affäre, indem er äußerte: „Ich liebe meine Frau.“ In diesem Ausweichen der Frage liegt die aufklärerische Überzeugung begründet, dass Gefühle Privatsache sind, weder vom Staat eingefordert noch von einer Öffentlichkeit als Bekenntnisse erzwungen werden können, zumal man für seine Gefühle selbst nichts kann noch sie willentlich herbeizuführen vermag.

Die Frage, ob man überhaupt den Staat lieben könne, ist allerdings durchaus legitim zu stellen. Nach dem Aufklärer Kant ist der Staat eine „Maschine“ (in: „Was ist Aufklärung?“), also ein Beamtenapparat, ein Instrument der Politiker, um ihre Zwecke durchzusetzen. Und diese Politiker sind in der Marktwirtschaft selbst Getriebene, also selbst Instrumente, sie müssen machen, was das anonyme Kapital will: Gute Bedingungen für Wachstum generieren, die eigene „Volks“-wirtschaft im Konkurrenzkampf der Nationen fit halten usw., was nichts mit ihren individuellen Interessen zu tun hat. (Deshalb musste Wulff gehen, er hat seine privaten Interessen mit den allgemeinen Interessen der Wirtschaft konfundiert und so seine und die Sonderinteressen einer Kapitalfraktion bedient, also die Konkurrenzgleichheit gefährdet, zumindest wenn die Vorwürfe der Korruption stimmen.) Heute herrscht allerdings eine Sprachverwirrung, die unter „Staat“ alles Mögliche verstehen will, so z. B.: Der Staat sind doch wir alle, d. h., alle sollen Teil der Maschine sein. Oder: Der Staat ist das

Land, die Landschaft mit ihren Menschen – aber wer liebt schon die ganze Landschaft - die Zersiedlung und die Betonierung durch Autobahnen liebe ich jedenfalls nicht; und alle Menschen, auch die mit Dummheit geschlagen sind, zu lieben ist wohl auch kaum möglich. Oder der Staat wird symbolisiert in Muskelmänner und -frauen als Sportskanonen, aber diese haben nur die Funktion das Prestige des Staates, also der Maschine, zu fördern und die Hooligans für diese Maschine zu begeistern, damit sie sich nicht weiter mit Polizisten, also einem Teil der Maschine, prügeln.

Schließlich sei der Staat das Parlament, die Regierung, die Hinterzimmer, die Lobbyisten – aber in diesen Institutionen kommt doch immer nur das heraus, was dem höchsten Zweck des Staates dient: das Wachstum. Parlamente sind in der marktkonformen Demokratie auch nur Instrumente des modernen Gottes.

Wenn nun der zukünftige Präsident Gauck sagt, er will dafür sorgen, dass die Menschen wieder so wie er den Staat lieben, dann fordert er, man solle eine Maschine, also ein totes Ding, lieben – das aber ist genau das, was den Begriff des Fetischismus ausmacht. Es hat die gleiche Qualität, wie wenn ein Jungmanager liebevoll über seinen ersten Sportwagen streichelt oder jemand sein Auto gut zuredet, damit es anspringt (was jeder als idiotisch erkennt). Mit solchem Fetischismus, man solle die Maschine Staat lieben, die einst Vaterland hieß, hat man zweimal im 20. Jahrhundert Millionen junger Menschen – leichtgläubig, wie sie waren – in den Tod der Weltkriege getrieben.

Gauck ist also kein Sokrates, sondern ein Gorgias, der seine Hörer Glauben einreden, aber nicht von einer Wahrheit überzeugen will. Damit er von den Politikern als Präsident inszeniert werden kann, muss er aber noch andere Qualitäten haben, und die hat er: Nach der HAZ (vom 20.02.12, S. 3) strahlt er „Charisma“ aus, kann druckreife Sätze sprechen, fühlt sich zu „Höherem“ berufen, spricht mit sonorer Stimme, die Medien rufen Gauck als Präsident der Herzen aus. Und vor allem: Er ist konservativ, Kapitalismuskritiker sind ihm „unsäglich albern“, die demonstrierenden Globalisierungsgegner bezichtigte er, „romantische Vorstellungen“ zu haben. Sarrazin mit seinen rassistischen Thesen attestierte er Mut, weil er offen gesprochen habe. Was er sonst noch von sich gibt, ist die vorherrschende Meinung, die immer die Meinung der Herrschenden ist: Ungleichheit ist notwendig, Hartz IV war notwendig, „noch bewegt sich die Politik in den Bahnen paternalistischen Verteilens“ (Welt-Online, v. 7. 6. 2010), d. h., wer als Arbeitskraft überflüssig ist und aussortiert wird, soll verhungern. Sein Thema, das ihn als Präsident

prädestiniert, ist die demokratische Kultur in Deutschland, er bezeichnet sich selbst „eitel“ „als reisender Demokratielehrer“.

Ob solcher Abstraktion von allen konkreten Inhalten kann ihm die Demokratie nur als Fetisch unterkommen. Das entspricht seinem Beruf als Theologe, eine Spezies, die uns, entgegen aller Erkenntnis, immer noch einreden will, nach dem Heldenod oder der pünktlichen Pflichterfüllung für die Maschine Staat oder den Moloch Wirtschaft kämen wir im Jenseits ins ewige Leben. Allerdings verbietet selbst der christliche Gott, da er als Geist stilisiert ist, einen Fetisch, ein totes Ding, also einen Götzen zu lieben.



Das staatliche Strafen (1) Teil I



In regelmäßigen Abständen ist hierzulande Kriminalität ein Thema – ebenso regelmäßig wird darüber diskutiert, wie Kriminalität denn am besten zu verhindern sei. Man ist sich zwar in Politik und Öffentlichkeit über die konkreten Schritte zur Bekämpfung von Verbrechen selten einig, aber dass man überhaupt Strafen und staatliche Gewalt braucht, darüber herrscht Einigkeit von rechts bis links (2). Staatliche Gewalt zur Durchsetzung von gesellschaftlichen „Regeln“ und zum Schutz wichtiger Rechtsgüter – wie etwa das Recht auf Eigentum oder die Freiheit der eigenen Person –, sei unverzichtbar. Ohne Strafen gäbe es keinen ordentlichen Schutz der Bürger und ihrer Rechte. Zwar fällt es einigen Menschen durchaus auf, dass (mehr) Strafen bzw. härtere Strafen Verbrechen nicht verhindern. Und es wird gelegentlich zugestanden, dass der Nutzen von Strafen - etwa für die Opfer von Straftaten - fraglich ist. Schließlich machen Strafen das Geschehene für diese Opfer nicht wieder gut,

sondern fügen der Gewalt der Straftat bloß weitere Gewalt hinzu. Trotzdem wird immer wieder auf die Unverzichtbarkeit einer abschreckenden Wirkung von Strafen hingewiesen: Ohne Sanktionen und deren abschreckende Wirkung funktioniert ein soziales Zusammenleben „leider“ nicht. Die durchgesetzte Vorstellung über das Strafrecht, besagt, es diene dazu, ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. *„Das Strafrecht dient [...] dem [...] Rechtsgüterschutz und ist in seiner Existenz demzufolge gerechtfertigt, wenn das friedliche und materiell gesicherte Zusammenleben der Bürger nur durch eine Strafandrohung bewahrt werden kann.“* (Roxin u.a.: „Einführung in das Strafprozessrecht“, 5. Auflage, S. 4). Gegen die Vorstellung, dass Strafrecht sei so eine Art selbstloser Dienstleistung des Staates für seine Bürger in Sachen friedliches Zusammenleben sollen im Folgenden einige Einwände formuliert werden. (3)

1. Zum Unterschied zwischen Rechtsgüterschutz und dem Schutz von materiellen Interessen

Die Existenz oder ein wahrgenommener Anstieg von Kriminalität lösen bei vielen Menschen Ängste aus. Strafen begrenzen Kriminalität. Dies und der Umstand, dass Verbrechen oft Schäden für die Betroffenen beinhalten, legt ein weit verbreitetes Missverständnis nahe: Handlungen seien deshalb unter Strafe gestellt, weil durch sie Menschen in ihrer Gesundheit geschädigt oder der Mittel ihres Unterhalts beraubt würden. Die damit mitunter verbundene Unterstellung, es ginge dem Staat mit seinem Strafrecht entscheidend um die Gesundheit oder die Mittel des Einzelnen zum Leben, ist aber falsch.

- Klaut jemand ein Auto, dann ist das Diebstahl. Entlässt dagegen ein Unternehmen 2.000 seiner „Beschäftigten“, weil in einem anderen Land billiger und damit rentabler zu produzieren ist, dann ist das rechtens. Unabhängig davon, was das für die entlassenen Menschen bedeutet, ihr Einkommen zu verlieren und damit die Mittel ihres Unterhalts. Das Unternehmen nimmt einfach und brutal sein Recht als Eigentümer wahr, während der Dieb den Willen zur Achtung vor dem Eigentum und damit vor dem Recht vermissen lässt.
- Das „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ gilt für alle: Auf den Schutz seiner Person kann ein Arbeitnehmer sich berufen, wenn er von seinem Chef geschlagen wird – aber nicht, wenn er sich kaputt gearbeitet hat. Während „Körperverletzung“ als Delikt mit empfindlichen Strafen geahndet

wird, ist die Zerstörung von Körper, Geist und Psyche in kapitalistischen Fabriken im Strafgesetzbuch nicht zu finden. (Wenn sie ein durchschnittliches und als solches sogar erlaubtes Maß übersteigt, hat das Unternehmen allenfalls mit einer Buße zu rechnen.)

- Es gibt Handlungen, bei denen niemand geschädigt wird und die dennoch bestraft werden, z.B. einvernehmlicher Inzest. (Das dürfte daran liegen, dass dieser der aktuell vorherrschenden Vorstellung von der bevölkerungspolitischen Aufgabe der Familie widerspricht.)

Hieran zeigt sich: Mit dem Strafrecht wird an das Handeln der Privatsubjekte ein Maßstab angelegt, für den es nicht entscheidend ist, dass es durch eine Tat zu einer Schädigung kommt. (Weder kommt es bei jeder „kriminellen“ Tat zu einem Schaden, noch ist jede Schädigung verboten.) Es gibt noch einen gravierenden Unterschied zwischen Rechtsgüterschutz (4) und dem Schutz vor Schädigung: Wenn Verbrechen bestraft werden, reagiert der (Rechts-)Staat als Betroffener. Wo er auf eine Schädigung durch Verbrechen mit seinem Strafrecht reagiert, interessiert diese den Staat von vornherein nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, nämlich als Verletzung von Rechtsgütern. Für den Staat ist mit dem Autodiebstahl nicht die Sache weg, auf die man angewiesen ist, um zur Arbeit zu kommen. Für den Staat ist mit dem Autodiebstahl etwas ganz anderes geschädigt: Das von ihm etablierte Rechtsgut namens *Eigentum*. Das Eigentum und mein Auto sind verschiedene Sachen. Der Unterschied macht sich für mich als Geschädigten darin bemerkbar, dass die Reaktion auf die Verletzung eines Rechtsgutes mittels des Strafrechts einen anderen Zweck verfolgt als den Schadensausgleich. Dem Zwecke der Strafe bezogen auf die Straftat ist dann genüge getan, wenn der Täter die verdiente Strafe erhalten hat.

2. Warum Rechtsbruch und bürgerliche Ordnung zusammengehören

Eigentum: Eine wesentliche Grundlage für Massenkriminalität (5)

Auch wenn sie selbst ihren Mangel nicht so sehen mögen: Durch das Privateigentum sind die meisten Menschen von vielen Dingen erst mal ausgeschlossen, die sie für ihre Bedürfnisbefriedigung benötigen würden. Der Ausschluss der meisten Menschen von vielen Mitteln des Bedarfs durch die Eigentumsgarantie ist immer wieder Anlass dafür, das Recht auf Privateigentum oder andere Rechte zu verletzen, um auf diese Weise die eigenen materiellen Interessen besser durchzusetzen oder überhaupt

zu verwirklichen.

Hierbei muss man weder zuerst an spektakuläre Banküberfälle denken, noch an Delikte wie Kohlenklau oder ähnliche Diebstähle in Osteuropa oder Drittweltländern, die dem nackten Überleben dienen. Taten wie beispielhaft die folgenden geschehen auch in erfolgreicheren kapitalistischen Nationen wie der BRD täglich, und zwar zum Teil massenhaft:

- Menschen besorgen sich illegale Kopien von Musik, Spielen und anderen digitalen Gütern, weil das „kostenlos“ ist.
- Menschen fahren „schwarz“ und wandern dafür in den Knast, weil sie es zum wiederholten mal getan haben und das Bußgeld nicht bezahlen können
- Menschen betrügen bei der Steuererklärung
- Menschen „betrügen“ den Staat beim Bezug von Sozialleistungen, indem sie Arbeitseinkommen oder Vermögen verheimlichen.

Diese Beispiele für „Kriminalität“ sind u.a. ein Hinweis darauf, dass auch das Leben in kapitalistisch vergleichsweise erfolgreichen Staaten wie der BRD zumindest für die meisten abhängig Beschäftigten kein Leben ist, in dem es wesentlich um ihre Bedürfnisse ginge.

Keine Kriminalität ohne Recht

Anders als unterstellt, reagiert der Staat mit seinem Recht bzw. seinem Strafrecht nicht auf Verletzungen von Interessen, die er in der Gesellschaft vorfindet. Er trägt entscheidend mit dazu bei, dass es diese Interessenverletzungen überhaupt gibt: Die Garantie etwa des Rechts auf Eigentum zwingt nämlich jeden, mit seinem Eigentum sein „Glück“ auf dem Markt bzw. in einer kapitalistischen Ökonomie zu suchen. Die materiellen Ursachen für die massenhafte Verletzung von Eigentum bringt der Staat insofern selbst hervor, als er alle auf die Existenz als Eigentümer und damit als Marktteilnehmer verpflichtet und sie den Marktgesetzen aussetzt. Das bürgerliche Recht unterstellt damit eine Notwendigkeit verschiedener Interessenverletzungen im menschlichen Zusammenleben, die es ohne das bürgerliche Recht selbst nicht geben *müsste*.

=====

(1) Es handelt sich bei diesem Text um eine leicht überarbeitete und erheblich gekürzte Version des Textes der unter gleichem Namen unter <http://www.junge-linke.org/de/staatliches-strafen> zu finden ist.

(2) Auch manche Linksradikale finden Strafen gut, wenn diese Strafen sich gegen die „Richtigen“ wenden, z. B. Nazis oder Steuerhinterzieher.

(3) Im Folgenden geht es um das staatliche Strafen in Gesellschaften mit kapitalistischer Wirtschaftsweise und einem demokratischen Rechtsstaat. Es geht in diesem Text also nicht um die Frage, wie man in einer befreiten Gesellschaft mit Menschen umgeht, die anderen Menschen Gewalt antun. Um Missverständnisse zu vermeiden: Wir schließen nicht aus, dass es in einer befreiten Gesellschaft Übergriffe auf Leib und Leben anderer Menschen geben wird. Zum Schutz vor einzelnen mag auch dann hin und wieder irgendeine Form von Zwang nötig sein – ansonsten wäre man jeglicher Gewalt einfach ausgesetzt. Allerdings sehen wir einen Unterschied zwischen zeitweiligem Zwang oder dauernder Notwendigkeit eines staatlichen Strafwesens.

(4) Rechtsgut zu sein bedeutet, dass etwas eine besondere ideelle Qualität hat, z.B. hat ein Auto außer seinem konkreten Nutzen als Transportmittel noch die Qualität Eigentum zu sein. Die Qualität Rechtsgut zu sein beinhaltet die Selbstverpflichtung des Staates, diese Güter zu schützen.

(5) Wir gehen im Folgenden vor allem auf „Delikte“ ein, in denen es in irgendeiner Weise um die illegale Erlangung materiellen Reichtums geht. Hierzu müssen auch viele „Delikte“ gezählt werden, in denen Gewalt angewandt wird, wie z. B. Erpressung oder Raub, die aber in der Öffentlichkeit nicht als „Eigentumsdelikt“ eingeordnet und besprochen werden. Zwar haben nicht alle Formen von Kriminalität ihren Existenzgrund in der Abhängigkeit von Eigentum und Lohnarbeit. Allerdings hat der größte Teil der Kriminalität den materiellen Mangel, der mit der Abhängigkeit von Lohnarbeit verbunden ist, zur Voraussetzung. In dieser Massenkriminalität, und nicht in den Gewalttaten, die in der Öffentlichkeit den größten Platz einnehmen (Vergewaltigungen, Amokläufe, Gewalttaten von „psychisch Kranken“), ist die Notwendigkeit eines Strafsystems in bürgerlichen Gesellschaften begründet.

Das staatliche Strafen Teil II

3. Die Notwendigkeit des bürgerlichen Rechts

Begrenzung der Interessendurchsetzung von Eigentümern ...

Der Staat weiß, dass das wirtschaftliche Leben von Interessengegensätzen durchzogen ist, deren ungeordnete Austragung das dauerhafte Funktionieren von kapitalistischem Wachstum in

Frage stellt. Mit seinem Recht und seinem Gewaltmonopol sorgt er dafür, dass die Austragung dieser Interessengegensätze so abläuft, dass die Verfolgung der Interessen das Wachstum befördert oder diesem zumindest nicht widerspricht.

Im **Zivilrecht** regelt er das Verhältnis der Bürger untereinander. U.a. wird darin geregelt, welche Ansprüche die Bürger als Vertragspartner gegeneinander haben können und wie sie diese Ansprüchen rechtmäßig durchsetzen dürfen. Unter der Bedingung, dass ihre Ansprüche sich vor Gericht als rechtmäßig erweisen, können sie diese gegen die andere Partei gegebenenfalls mit Hilfe der Staatsgewalt durchsetzen (sei es durch Zwangsäumung, Pfändung oder Zwangsversteigerung)

Mit dem **Strafrecht** legt der Staat u.a. fest, welche Verstöße gegen seine Rechtsordnung er als so schwerwiegend ansieht, dass er sie mit Sanktionen in Form von Strafen ahnden will und er legt fest, wie schwer diese ausfallen. Zwar erwartet der Staat unbedingte Unterwerfung aller Bürger unter das Recht. Er geht aber davon aus, dass die freiwillige Unterordnung der Mehrheit der Bürger immer auch Resultat von Berechnung ist, wie gut ihnen ihre Rechtstreue bekommt. Er setzt darauf, dass diese Berechnung in aller Regel für die Einhaltung der Gesetze ausfällt. Allerdings geht er auch davon aus, dass die Berechnung der Bürger wie gut ihnen unbedingte Rechtstreue bekommt bei einer mehr oder großen einer Minderheit zuungunsten dieser Rechtstreue ausfällt. Dass der Staat das Verhältnis seiner Bürger zum Recht in der eben beschriebenen Weise einschätzt, zeigt sich in seiner Nutzung des Strafrechts und der Strafverfolgungsbehörden. Der Staat nutzt die Strafgesetzgebung - neben der Steigerung der Effektivität der Strafverfolgungsbehörden – um, z.B. durch Strafmaßverschärfung, in seinem Sinne Einfluss auf die von ihm allen Bürgern unterstellten Berechnungen zu nehmen: Die potentiellen Rechtsbrecher unter den Bürgern sollen durch ihre Interesse an Schadensvermeidung von Rechtsbrüchen abgehalten werden. Den Bürgern, die sich deswegen an das Recht halten, weil sie sie einen Nutzen darin sehen, soll signalisiert werden: Rechtsverletzer haben von ihrer Rechtsverletzung keine Vorteile. Funktioniert die Kalkulation des Staates bezüglich der Wirkung seines Strafrechtes bzw. der verhängten Strafen gesamtgesellschaftlich, dann kann sich jeder Bürger darauf verlassen: Schwarzfahren, Autodiebstahl und Steuerbetrug bleiben Ausnahmen.

... damit deren Interessengegensätze produktiv werden für das nationale Wirtschaftswachstum

Wenn Strafrecht gerechtfertigt werden soll, dann ist in der Regel von dessen gesellschaftlicher Leistung die Rede. Sie begrenze Kriminalität. Die Existenz oder ein wahrgenommener Anstieg von Kriminalität lösen bei vielen Menschen Ängste aus. Den Bürgern erscheinen Strafen als Maßnahmen des Staates für ein „menschliches“ Zusammenleben schlechthin. Die meisten Menschen wissen in der Regel schon aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen mit der Knappheit ihrer finanziellen Mittel, dass sie selber im Kaufhaus mehr oder weniger häufig nicht bezahlen würden, wenn es keine Polizei und keine Strafen für Diebstähle gäbe. Sie können sich denken, dass für die Benutzung von Bussen und Bahnen viele Menschen keine Tickets kaufen würden, gäbe es keine Kontrollen und keine Bußgelder. Bei solchen Gedankengängen gehen die, die sie anstellen, von den Verhältnissen in einer bürgerlichen Gesellschaft aus und überlegen sich dann, wie denn wohl „die Welt“ aussähe, wenn es kein staatliches Gewaltmonopol und keine staatlichen Bußgelder und Strafen gäbe. Übrig bleiben in ihrer Vorstellung Verhältnisse, in denen Rechte niemand mehr ernst nimmt und in denen daher Chaos und Not herrschen. (6) Kaufhäuser müssten dicht machen und Verkehrsbetriebe ihren Betrieb einstellen, weil sich Geschäfte nicht rentieren würden. Angesichts einer solchen Alternative erscheinen den Menschen das staatliche Gewaltmonopol und Sanktionen für menschliches Zusammenleben schlechthin als unverzichtbar. Wenn durch solche Gedankenexperimente aber überhaupt etwas „bewiesen“ wird, dann der Umstand, dass ein halbwegs friedliches Zusammenleben in einer Welt mit Eigentum, Konkurrenz und dem dazugehörigen Mangel ohne Gewalt nicht geht. Der zentrale Fehler bei dieser Art von „Begründung“ staatlichen Strafens mit der Bedrohung von Rechten durch Rechtsverletzer besteht darin, sich die überhaupt erst durch den Staat eingerichteten Verhältnisse einfach ohne den Staat zu denken. Die Konkurrenz aller gegen alle und der daran hängende materiellen Mangel werden dann als vorstaatliche gedacht. Das Ausmalen einer „Welt“ ohne Strafrecht soll „begründen“, wofür Strafe notwendig sei: Strafe gäbe es um, „ein friedliches und materiell gesichertes Zusammenleben“ zu ermöglichen. Dieses Urteil trifft aber nicht den Zweck, zu dem es Recht bzw. Strafen in einer bürgerlichen Gesellschaft gibt. „Rechtsgüterschutz“ mittels Recht bzw. Strafrecht schließt die systematische wechselseitige Verletzungen von Interessen gar nicht aus. Im Gegenteil: Schädigungen, die für das Funktionieren von Staat und kapitalistischer Wirtschaft als unerlässlich oder produktiv angesehen werden, sind mit dem Recht in gewissen Grenzen erlaubt und gewollt. Das erklärt, warum es nicht verboten ist, Leute zu entlassen bzw. sie mittels Kündigung aus dem eigenen Wohnraum zu entfernen, sehr wohl aber

so zu streiken, dass die Existenz eines Unternehmens auf dem Spiel steht.

4. Das Strafrecht: Nicht die Verwirklichung eines Ideals von Gerechtigkeit, ...

Verschiedene Formen von Kriminalität haben nur eins gemeinsam: Sie sind staatlicherseits verboten und mit Strafandrohung belegt. Das erscheint zunächst vielleicht banal. Klar: Ohne Eigentum keine Diebstahl. Aber der Zusammenhang zwischen „Kriminalität“ und Recht ist noch enger: Die staatliche Festsetzung, was als Rechtsgut und was als Rechtsgutsverletzung gilt, sorgt nämlich ganz entscheidend dafür, dass es die Formen von Interessenverletzungen gibt, die ein Strafrecht nötig machen.

Bei der Festlegung von Straftatbeständen und der Festlegung des jeweiligen Strafrahmens geht der Staat in seiner Funktion als Gesetzgeber folgendermaßen vor: Alles, was die Leute tun – oder tun könnten – bezieht er auf seine grundlegenden Rechtsgüter. Er entscheidet einfach anhand seiner politischen Interessen, welche dieser Taten er als grundsätzliche Gefährdung der Rechtsordnung bestraft sehen will und in welchem Maße. Er folgt hierbei nicht einem überzeitlichen Ideal von Gerechtigkeit. Allein der Umstand, dass eine Vielzahl von Strafgesetzen Eigentum voraussetzen, zeigt, dass die Kriterien, nach denen die Auswahl von schützenswerten Gütern geschieht, nicht von (überzeitlichen) Maßstäben herrühren, sondern von solchen, die für eine bürgerliche Gesellschaft maßgeblich und funktional sind. Das Strafrecht ist wie das Recht überhaupt die Verkörperung des politischen Willens eines bürgerlichen Staates. Es zeigt sich daher auch im Strafrecht, was ein solcher Staat seinen Bürgern erwartet. Dass es darüber innerhalb der Parteien auch mal unterschiedliche Meinungen gibt und sich die „gültige Meinung“ im Streit der Parteien durchsetzen muss, stimmt. Das ändert aber an den grundlegenden Maßstäben der Beurteilung vom Strafrecht insgesamt nichts Wesentliches.

...sondern Ausdruck der Herrschaftsinteressen eines bürgerlichen Staates...

Friedliche Fabrikbesetzungen im Rahmen „wilder“ Streiks zur Durchsetzungen von Lohnerhöhungen etwa fallen in der BRD unter den Tatbestand der Nötigung, während der Einsatz von Polizeigewalt gegen solche Besetzungen oder Aussperrungen erlaubt ist. Die Tätigkeiten von Schleppern oder Schleusern gilt in bürgerlichen Staaten nicht als Beruf wie jeder andere, sondern als Verbrechen. Während das StGB die vorsätzliche Tötung eines Menschen unter Strafe stellt, stellt die vorsätzliche Tötung anderer Menschen durch deutsche Soldaten keine

Straftat dar, wenn sie mit ihrem Auftrag vereinbar ist. An den Kriterien dafür, was unter Strafe steht, wird auch deutlich: Schädigungen von Menschen stehen nur dann unter Strafe, wenn sie von einem Staat als Gefahr für sich, für die bürgerliche Ordnung oder für das „friedliche“ Zusammenleben der Konkurrenzsubjekte in ihr eingeschätzt werden. (7)

...woran Strafrechtsreformen auch nichts ändern

Ändern sich die Einschätzungen über die Folgen, die von sanktionierten Handlungen für ein schützenswert erachtetes Rechtsgut (z.B. Ehe und Familie) und für das Zusammenleben in einer bürgerlichen Gesellschaft ausgehen, dann kann dies auch zu Veränderungen im Strafrecht führen. Das kann für Einzelne – etwa im Bereich des Sexualstrafrechts - eine Verbesserung ihrer Lebenssituation bedeuten, ändert aber nichts grundsätzliches an den Beurteilungsmaßstäben. „Bis etwa zum 2. Weltkrieg betrachtete der bürgerliche Staat Sexualität als Gefahr für die Gesellschaft. Er forderte Unterordnung, Verzicht, Bescheidenheit und Unterwerfung; auch in Sachen Sexualität. Da passte eine Sexualität, die nur auf Lust aus war, nicht recht ins moralische System. Entsprechend ging der Staat dagegen vor und eröffnete nur eine alternativlose Weise, die Sexualität sozial anerkannt und staatsdienlich auszuüben: die Ehe.“ (8) "Abweichende" Formen der Sexualität wurden kriminalisiert und sanktioniert. So galt etwa in Deutschland bis 1969 die Homosexualität als Straftatbestand (§ 175 StGB). Ebenfalls bis 1969 existierte der sogenannte Kuppeleiparagraph (§ 180 StGB). Der stellte es unter Strafe, einem Mann und einer Frau ohne Trauschein eine Gelegenheit zur „Unzucht“ zu verschaffen. (9) In dem Maße, in dem sich bei den Regierungsparteien und in der Öffentlichkeit die Einschätzung durchsetzte, dass „abweichende Formen“ der Sexualität die Ehe und ihre Aufgaben – nämlich den Zwang zur wechselseitigen Versorgung und Verpflichtung zur Erziehung des Nachwuchses – nicht gefährden, sondern eher stabilisieren, hat der Staat Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre eine ganze Reihe von Gesetzen abgeschafft, mit denen er früher seinen Bürgern das Leben schwerer gemacht hat.

(6) Anlass zur Bestätigung und zum Ausmalen dieser Auffassung bieten regelmäßig Medienberichte über Plünderungen und Gewalt in Gegenden dieser Welt, in denen es kein staatliches Gewaltmonopol gibt oder dies vorübergehend außer Kraft gesetzt ist. Letzteres war z.B. 2005 in der überschwemmten und von Seiten des Staates vorübergehend nicht mehr kontrollierten Stadt New Orleans der Fall.

(7) Im Strafrecht spiegelt sich daher immer auch wider, was für ein Umgang der Menschen miteinander in bürgerlichen Staaten allgemein üblich ist.

(8) S. auch unser (bisher unveröffentlichter) Text „Haben sie Geschlecht heute Nacht?“

(9) Z.B. konnten sich Vermieter der „Kuppelrei“ strafbar machen, wenn sie nicht-eheliche Sexualität in ihren Wohnungen ermöglichten.



Ideologiekritik

**„Wenn wir Reis haben,
können wir alles haben“ (1)**

Zur Kritik der Ideologie und Praxis der Roten Khmer

Autoren: junge linke gegen kapital und nation

1. Die Roten Khmer sind heute ein Synonym für den Terror „des“ Kommunismus geworden. Wo immer jemand heute für eine andere

Gesellschaft plädiert, ist neben Stasi & Mauer, Stalin & Gulag auch Pol Pot und sein angeblicher „Steinzeitkommunismus“ als „Gegenargument“ im Gebrauch, das zeigen soll, was passiert, wenn Leute radikale Gesellschaftsveränderung anstreben. Das „Demokratische Kampuchea“ (2) scheint wie gemacht dafür: Eine Gruppe von linken Studenten, die in Paris den Marxismus (bzw. was man damals so dafür hielt) kennen lernen, später in die KP eintreten, in ihr Heimatland heimkehren, dort nach einigen Reformversuchen in den Untergrund gehen, mit einer Guerilla-Armee die Macht erobern, und dann eine Terrorherrschaft aufrichten: Alle Städter werden aufs Land vertrieben, das Geld wird abgeschafft, gefolgt vom Verbot des Privateigentums, Verpflichtung zur einheitlichen Kleidung, der Bildung von Volkskommunen mit gemeinsamen Essen, Arbeiten und Wohnen. So hat sich der bürgerliche Alltagsverstand schon immer den Kommunismus ausgemalt, entsprechend groß ist die Empörung, entsprechend gering, das Interesse daran, zu klären, warum die Roten Khmer denn nun gemacht haben, was sie taten.

2. Und damit da keine Missverständnisse aufkommen: Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Kommunistische Partei Kampuchreas Millionen von Menschen auf dem Gewissen hat, sei es durch Erschießungen und Massenhinrichtungen mit Hacke und Stab, durch Folter und durch die Hungersnöte, die sie herbeiführte. Auch klar ist, dass die Roten Khmer ein Leben in Volkskommunen durchsetzten, das mit einer „freien Assoziation freier Produzenten“ nichts zu tun, mit einem Arbeitslager mit Einheitskleidung, Mangelernährung und wechselseitiger Kontrolle, Einschränkung und Bespitzelung hingegen verteuftelt viel Ähnlichkeit hat. Und so ziemlich das Gegenteil von dem ist, was mensch sich so für die eigene Zukunft wünscht.
3. Darum ist es auch von mehr als akademisch-historischem Interesse, sich zu erklären, warum die Roten Khmer ihr Regime so eingerichtet haben. Dafür ist es nötig, sachlich zu prüfen, was die Bedingungen waren, unter denen Pol Pot und seine Schergen agierten, was ihre Ziele, was ihre Mittel – und was ihr Selbstverständnis, was ihre Ängste, wer

ihre realen oder imaginierten Gegner und Verbündeten waren. Dabei gibt es mehrere Probleme: Die Roten Khmer hinterließen nur wenig Schriftliches, vieles gibt es nur als Erinnerung von Flüchtlingen, als vom US-Geheimdienst abgehört und übersetzten Radioberichten und aus ein paar Dokumenten, die aus dem Khmer ins Französische, manchmal vom Französischen dann noch ins Englische und am schlimmsten dann noch vom Englischen ins Deutsche übersetzt wurden. Und zwar von ausgewiesenen Gegnern der Roten Khmer, die zudem zumeist ganz falsche Theorien über der Kommunistischen Partei Kampuchéas (KPK) hatten und mit dieser Brille auch die Dokumente lasen und übersetzten. Auch die chinesischen, vietnamesischen und nordkoreanischen Archive sind nicht zugänglich; Verbündete wie Gegner geben sich recht wortkarg – sie werden schon wissen, warum. Die Kader der Roten Khmer haben, solange sie an der Macht waren, versucht ihre Praxis zu verschleiern, nachdem sie von den Vietnamesen vertrieben wurden, haben sie schlichtweg gelogen („Alles Agenten Vietnams“) – und ihre Aussagen vor Gericht sind nun ja auch Quellen, die einiges mit den Interessen an Freispruch, mildem Urteil usw. zu tun haben dürften. Diese grundsätzlichen Quellenkritik heißt erst mal nur eins: Dass eine gewisse Vorsicht gegenüber dem genauen Wortlaut angesagt ist und mögliche Widersprüche auch auf interessierte Lesarten, Übersetzungsfehler, Übersetzungsungenauigkeiten hin zu untersuchen sind.

4. Um den Sieg der Roten Khmer 1975 besser zu verstehen, mag ein kurzer Abriss der kambodschanischen Geschichte hilfreich sein. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten marxistisch-leninistische Guerillatruppen in Indochina, v.a. in Vietnam, der französischen Kolonialmacht eine vernichtende Niederlage zugefügt. Zusammen mit Nord- und Süd-Vietnam und Laos wurde auch Kambodscha - unter einem von Frankreich eingesetzten König - in die Unabhängigkeit entlassen. Jener König namens Sihanouk bestimmte zwischen 1953 bis 1970 die Politik Kambodschas, auch in der Zeit, in der er kurz Thronverzicht übte. Seine Politik nannte sich „buddhistischer Sozialismus“ – und die Verbindung der Vorstellung von irgendeiner Sorte

Gemeinwirtschaft mit einem religiösen Ideal, das im Regelfall auf Entsagung und Bedürfnislosigkeit setzt, deutet es schon an: Dieser „Volkssozialismus“ (3) hatte mit dem Wohlergehen der Leute und einer halbwegs vernünftigen Bedürfnisbefriedigung aller nicht allzu viel zu tun. Über 90 % der Bevölkerung arbeitete in der Landwirtschaft, die bis auf den Tribut an den König auf Subsistenz ausgerichtet war, die Lebensbedingungen waren dürrftig und bei schlechten Ernten waren Hungersnöte häufig. Kunstdünger war kaum verbreitet, technische Hilfsmittel selten eingesetzt. Industrieproduktion wurde in erster Linie durch ausländische Entwicklungshilfe angeschoben und am Export ausgerichtet, der geringe Außenhandel war staatlich kontrolliert und die Banken verstaatlicht. Die Außenpolitik orientierte sich an freundschaftlichen Kontakten mit Frankreich, Japan, der UdSSR und der VR China und versuchte sowohl die Blockkonfrontation, als auch den sino-sowjetischen Streit für sich auszunutzen – durch Neutralität möglichst viel nationale Unabhängigkeit. Das Sihanouk-Regime hatte sogar versucht, sich aus dem sich zuspitzenden Vietnamkrieg herauszuhalten. Es duldete allerdings, dass die kommunistischen Vietcong über kambodschanisches Gebiet ihre Genossen in Südvietnam versorgten.

5. Die Kader der Roten Khmer waren häufig Studenten, die die Sihanouk-Regierung in den 1950er Jahren nach Paris zum Studieren geschickt hatte und die dort - nicht ganz im Sinn des königlichen Stipendiengebers - mit der Kommunistischen Partei Frankreichs in Kontakt kamen. Ebenso wie die wenigen übrig gebliebenen Kader der Kommunistischen Partei Indochinas waren diese Studenten vor allem eins: Glühende Liebhaber ihres Vaterlandes, aber ziemlich unzufrieden mit den sozialen, ökonomischen und politischen Zuständen und Abhängigkeiten ihrer Nation. Von den gewöhnlichen Wald- und Wiesen-Patrioten unterschieden sie sich dadurch, dass sie mit „dem Marxismus“ in Berührung kamen. Das hieß damals für die meisten, dass die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sei, die Kapitalisten - böse! - objektiv abgewirtschaftet hätten und die Arbeiter - gut! - über kurz oder lang mittels der Kommunistischen Partei den ganzen Laden übernehmen

würden Sehr viel mehr als den Hinweis, dass es auch in ihren Ländern Klassen und Klassenkämpfe gäbe, haben die späteren Roten Khmer – und alle möglichen anderen Intellektuellen aus den damals unabhängigen gewordenen oder gerade werdenden Ländern – dem Werk von Marx wohl nicht entnommen. Aber selbst mit dieser nicht gerade tief schürfenden Einsicht hätte mensch ja was machen können, z.B. mit Rosa Luxemburg annehmen können, auch im eigenen Land sei der Nationalismus nur „ein Ausdruck der aufstrebenden eingeborenen Bourgeoisie, die nach selbständiger Ausbeutung des Landes für eigene Rechnung strebt“ (4). Statt dessen beruhigten sich die jungen unzufriedenen Nationalisten noch nicht mal mit Lenins These, jeder Antimperialismus sei mittlerweile in letzter Instanz objektiv fortschrittlich, weil er das Gesamtsystem schwäche. (5) Richtig umgekehrt zu Lenins instrumenteller Einschätzung (Befreiungsnationalismus gut für Sozialismus) entdeckten sie im Sozialismus die Erfüllung aller Hoffnungen wahrhafter Patrioten und machten sich auf, die gesellschaftlichen Klassen in ihrer Heimat danach zu durchleuchten, ob sie für den nationalen Reichtum nützlich seien oder gar Geschäfte mit dem bösen, kapitalistischen Ausland machen würden. Als radikale Idealisten ihres Nationalstaates waren sie insoweit jederzeit bereit, jeden „wahrhaftigen Patrioten“ als Verbündeten zu sehen; kein Wunder, dass Anfang der 1960er Jahre drei Kommunisten kurzfristig sogar königliche Minister wurden. Das hätte gut gehen können, denn die Roten Khmer hatten nicht nur einen ziemlich un-klassenkämpferischen Stolz auf die alte Khmer-Kultur von Angkor Wat, sondern waren sich auch mit dem Sihanouk-Regime ganz einig, dass das Ausland Kambodscha ausnütze und ausbeute und darum ganz viel nationale Unabhängigkeit gut sei, weil in der Geschichte alles Schlechte und Böse aus dem Ausland gekommen sei und die Nachbarn Vietnam und Thailand auch schon in grauer Vorzeit versucht hätten, das großartige Khmer-Volk zu versklaven (6). Nur: Das ging nicht gut. Denn für einen ordentlichen Patrioten sind Leute, die Klasseninteressen im nationalen Volksganzen entdecken und gar meinen, die Unteren der Nation hätten irgendwie Grund sich gegen die von oben gesetzten Zumutungen zu

wehren, von vornherein verdächtig, gar keine „Patrioten“, sondern „Umstürzler“ zu sein. Und darum wurden Mitte/Anfang der 1960er Jahre die Kommunisten Kambodschas verfolgt, ihre Kader ebenso wie angebliche Sympathisant_innen gefoltert und ermordet. Die KPK mussten sich in die ärmsten und am weitesten von Phnom Penh entfernten Bergregionen zurückziehen. Auf Hilfe von ihren sowjetischen, chinesischen oder vietnamesischen Genoss_innen konnten sie indes nicht hoffen – denn die waren Sihanouk ziemlich dankbar dafür, dass er ihnen im Vietnam-Krieg nicht in den Rücken fiel und wollten ihn nicht dadurch vergraulen, dass sie nun eine kommunistische Guerillatruppe gegen ihn unterstützten. Das bestärkte die KPK in ihrer Überzeugung, dass vom Ausland, egal ob kapitalistisch oder sozialistisch, nichts Gutes zu erwarten sei. Die Leute, die sich in dieser Gegend von der KPK anwerben ließen, waren im Regelfall verzweifelt, wütend und unterernährt und hatten auch sonst wenig zu verlieren.

6. Als die USA beschlossen, auch kambodschanisches Gebiet zu bombardieren – eine der vielen brutalen Geheimaktionen der Nixon-Administration – brach das Sihanouk-Regime die Beziehungen mit den USA ab und intensivierte andererseits die Verfolgung der Roten Khmer, die nach langen Jahren relativer Bedeutungslosigkeit immer mehr Zulauf erhielten. Das hielten einige rechte Militärs, die sich Sorgen über eine kommunistische Machtübernahme machten, nicht für eine kohärente Strategie – und putschten 1970, als der König gerade auf Staatsbesuch in der UdSSR war. Plötzlich war Kambodscha eine Republik unter Führung des Generals Lon Nol. Dieses „republikanische“ Regime arbeitete eng mit den USA zusammen, erlaubte die Bombardierung kambodschanischen Gebiets und bat sogar um militärische Hilfe bei der Bekämpfung der kommunistischen Guerilla, zu deren Erfolg der immer rücksichtsloser werdende Krieg gegen die eigene Bevölkerung und die hohe Zahl an Bombentoten durch US-Bombardement (200.000 bis 700.000 oder mehr – das lässt sich nicht mehr feststellen (7)) beitrugen. In dieser Situation ließ sich 1973 König Sihanouk von der VR China breitschlagen, die Führung des

„Demokratischen Kampuchea“ zu übernehmen – deren Hauptträger die Roten Khmer waren. Gegen diese lustige Koalition hatte das gleichermaßen korrupt-ineffiziente wie brutale Regime Lon Nols keine Chance, v. a. als die USA Mitte der 1970 Jahre beschlossen, ihre Machtdemonstration in Indochina nicht mehr nötig zu haben und das südvietnamesische wie das kambodschanische Regime aufzugeben. Am 18. April 1975 zogen die siegreichen Roten Khmer in Phnom Penh ein.

7. Die erste Amtshandlung der neuen Machthaber – die sich zunächst nur „Angkar“ (übersetzt in etwa: Organisation) nannten – war es durch Lautsprecher allen Bewohner_innen mitzuteilen, sie hätten 48 Stunden Zeit Phnom Penh zu räumen. Im Krieg war die Einwohnerzahl der Hauptstadt von 600.000 auf zwei Millionen angewachsen (8), darunter viele Flüchtlinge, Verletzte und Verstümmelte. Nun erzählte man den EinwohnerInnen, es drohe ein Bombardement durch die US-Luftwaffe und die Räumung dauere nur eine Woche (9). Vom Kindergarten bis zur Intensivstation mussten sich die Bewohner der Städte – in den anderen Städten war es nicht wesentlich anders – zu Fuß auf den Weg machen und wurden, sofern sie den tage- und wochenlangen Fußmarsch mit wenig Nahrung, Schlägen, Vergewaltigungen und Exekutionen überlebten, auf die Landkommunen verteilt. Pol Pot behauptete 1978, es habe keinen festgelegten Plan gegeben, sondern die Räumung habe sich aus der damaligen Situation ergeben. Das ist unwahrscheinlich, da die Aktion nicht nur gut vorbereitet war, zumindest was die Austreibung der Bevölkerung betrifft, sondern die Roten Khmer bei zuvor eroberten Städten bereits ähnlich verfahren waren. Pol Pot begründete die Räumung vor allem mit wirtschaftlichen Notwendigkeiten, die Bevölkerung zu ernähren und für die Produktion zu nutzen. Dies ist aber nach heutigem Kenntnisstand vorgeschoben gewesen (10). Als zweiten Aspekt erwähnte er die Gefahr eines US-imperialistisch inspirierten Aufstandes. (11) Ieng Sary, ein führender Repräsentant der Roten Khmer, meinte, die Städte wären aufgrund von Geld, Alkohol und Prostitution eine Gefahr für die Kampfkraft der revolutionären Truppen gewesen. (12) Ein anderes, düsteres Licht wirft – so sie authentisch ist – eine
8. Vor allem die brutale Zwangsumsiedlung der städtischen Bevölkerung durch die Roten Khmer wird häufig so interpretiert, sie hätten einen „kommunistisch-primitivistischen Bauernstaat“ (14), „eine Art Agrarkommunismus“ (15), oder kurz und bündig einen „Steinzeit-Kommunismus“ (16) aufbauen wollen, sie wären von der romantischen Illusion besessen gewesen, „to turn back the clock to something pure and authentic“. (17) Die häufig zitierte Parole „Wenn wir Reis haben, haben wir alles“ (18) scheint genau dies zu besagen: Eine bornierte Beschränkung auf landwirtschaftliche Produktion, v.a. auf das Produkt, von dem das Leben der Bewohner_innen Kambodschas abhing (und abhängt); daraus, resultierend die Strategie, die Städte zu leeren und alle Leute aufs Land zu verfrachten.
9. Aber war es tatsächlich die reaktionäre Utopie eines Bauern'kommunismus'? Es mag helfen, den Rest von dem Zitat zu hören: „Wenn wir Reis haben, haben wir alles; unser Volk kann sich satt essen und wir können ihn für harte Währung exportieren. Je mehr wir exportieren, umso besser können wir es uns leisten, technische Geräte, Maschinen und andere Instrumente, die nötig zum Aufbau einer Industrie [...] und zur schnellen Veränderung der Landwirtschaft sind, zu kaufen.“ (19) Ein 'Steinzeitkommunismus' auf Devisenjagd also. Und klingt es eigentlich nach Bauernstaat, wenn Pol Pot 1977 erklärte: „Wir nehmen die Landwirtschaft als die Basis und benutzen die Früchte der Landwirtschaft um systematisch eine Industrie aufzubauen [...] Wir wollen das rückständige Agrarland Kampuchea schnell in ein industrialisiertes Kampuchea verwandeln, und dabei an den fundamentalen Prinzipien von

Unabhängigkeit, Souveränität und Eigenständigkeit festhalten“ (20)?

besonders guten Feldern sogar 6 bis 7 Tonnen pro Hektar zu ernten. (23)

10. Der 1976 beschlossene Vierjahresplan spricht genau dieselbe Sprache. Die KPK ging davon aus, dass Kambodscha von nirgendwo uneigennützig Hilfe erwarten könne (womit die KPK ausnahmsweise sogar mal recht hatte), keine natürliche Reichtümer habe und seine Industrie auch nichts taue, aber eine erfolgreiche Partei, ein arbeitsames Volk und eine deutlich verbesserbaren Reisanbau vorweisen könne. Und als stolze Nationalisten besannen sie sich auf genau diese Seiten ihres Landes. Also beschloss die Partei den Aufbau des Sozialismus und zwar dadurch, dass der Reisanbau intensiviert und ausgeweitet werden sollte, um die Überschüsse zu exportieren und mit den Exporterlösen Industrieanlagen einzukaufen. Der Plan sah vor, in Zukunft drei Tonnen Reis pro Hektar zu ernten, in dem das ganze Land mit Bewässerungsanlagen überzogen würde, die in Zukunft mindestens zwei, besser drei Ernten ermöglichen sollten. Diese Bewässerungsanlagen zu bauen und Reis zu pflanzen, sollte nun die Aufgabe des ganzen Volkes sein. Wer da nicht mitmachen wollte oder konnte, gehörte nicht zum Volk. Und das war im „Demokratischen Kampuchea“ im Regelfall ein Todesurteil.
11. Reden wir über Reis. Reis ist keine Wasserpflanze. Aber viele Sorten Reis gedeihen besser (auch wegen Schädlingen, Unkraut usw.), wenn die Felder unter Wasser stehen (Sumpfreis). In bergigen Regionen gibt es auch Trockenreis-Anbau; dieser ist aber deutlich unergiebig. Die Erträge vieler Sorten können dadurch gesteigert werden, dass die Felder mehrfach unter Wasser gesetzt und wieder entwässert werden (21). Dafür benötigt man ein ausgeklügeltes System von Kanälen, Dämmen, Zu- und Abflüssen. Die Produktivität des Reisanbaus in Kambodscha war 1975 relativ gering: 1970 – also vor Beginn des Flächenbombardements und der Ausweitung des Bürgerkriegs – war der Durchschnittsertrag 1 (in Worten: eine) Tonne pro Hektar, zum Vergleich: 7,6 Tonnen pro Hektar in Australien, 3,3 Tonnen pro Hektar in der UdSSR (22). Der Vierjahresplan von Mitte/Ende 1976 sah vor, in normalen Reisfeldern 3 Tonnen pro Hektar, auf einigen
12. Könnte man den Plan, innerhalb von vier Jahren in einem durch Krieg zerstörten Land den landwirtschaftlichen Ertrag zu verdreifachen, „mutig“ nennen – und mutig heißt in Sachen planvolles Wirtschaften „klappt eher nicht“ –, so kann man die Methoden nur bescheuert nennen. Es lässt sich schon arg darüber streiten, ob es eine kluge Idee ist, Krankenschwestern, Lehrer, Apotheker und Taxifahrer nur noch Schlamm schippen und Reis pflanzen zu lassen – aber dass in Notzeiten auch Leute bei Kram mithelfen, für den sie nicht ausgebildet sind, ist ja durchaus eine denkbare Strategie. Mies und menschenfeindlich ist hingegen die Technik, Leute aus ihrer Wohnung zu vertreiben, nach Geschlechtern in Arbeitsbrigaden aufzuteilen und mit Gewalt und Drohung zur Arbeit unter mörderischen Arbeitsbedingungen zu treiben. Zudem war sie auch denkbar kontraproduktiv. Wer solche Arbeitskräfte dann noch über Monate mit dünner Reissuppe – oder sogar noch schlimmer: mit Reishüllensuppe – ernährt, und das zum Teil nur einmal am Tag, gleichzeitig „zur Bekämpfung kapitalistischer Tendenzen“ den privaten Anbau von Spinat, Kohl oder Tomaten bekämpft, während Kader und Soldaten ordentliche Rationen bekommen (24) und dann zusätzlich noch fortfährt, „tausende Tonnen Reis zu exportieren, um Kapital für die nationale Verteidigung und den Wiederaufbau zu akkumulieren“ (Pol Pot 1977) (25) – wie soll man solche Leute eigentlich nennen? Arschlöcher? Schweinehunde? Verbrecher? Auf jeden Fall so: Nationalisten. (26)
13. Denn für die Roten Khmer löste sich nicht nur alles auf der Welt nur noch in die Frage „Khmer oder Nicht-Khmer“ auf, mit der bitteren Konsequenz dass alle, die ihnen nicht passten, mal eben aus dem Volk ausbürgert wurden und dann ihres Lebens nicht mehr sicher waren. Sie brachten es zusätzlich noch fertig – sei es aus Angst vor ausländischer Einmischung, sei es aus patriotischem Stolz – trotz eines grassierenden Versorgungsmangels und eines medizinischen Notstandes alle ausländischen Hilfsorganisationen aus dem Land zu werfen. Und stolz klopfen sie sich auf die Schulter, es ganz anders zu machen als die vietnamesischen,

chinesischen, nordkoreanischen oder sowjetischen Kommunist_innen – und fanden es darum unter ihrer Würde, die staatssozialistischen Staaten um Hilfe zu bitten, auch wenn es ums bloße Überleben der Leute ging, die da plötzlich unter ihre Herrschaft geraten waren. Für solch brutal-fahrlässige Behandlung von Leuten als bloßes Material staatlicher Pläne braucht mensch – das zeigt die Geschichte der kapitalistischen Nationalstaaten – keine ausgeprägte Stalin-Lektüre, die ganz ordinäre Vorstellung, dass die Nation wichtiger als der Einzelne ist, reicht da völlig aus. Darum: In erster Linie waren die Roten Khmer Nationalisten.

14. Hinzuzufügen wäre zudem: Ein Haufen „Knallköpfe“. Denn der Aufbau eines Systems von Dämmen und Kanälen erfordert durchaus ein bisschen Wissen darüber, wie tief mensch solche Kanäle buddelt, wie Dämme haltbar gemacht werden, wie mensch es hinkriegt, dass das Wasser dann – und nur dann – fließt, wenn es beabsichtigt ist usw. Gut wäre es auch, wenn die Kanäle nicht so tief sind, dass das Wasser mühsam auf die Felder gepumpt werden müsste und durchaus hilfreich wäre es auch, wenn die Dämme z.B. stärkere Regenfälle aushalten würden. Mensch ahnt es schon: Der Großteil der neugebauten oder wiederhergestellten Bewässerungsanlagen war ein Griff ins Klo, sie waren z.T. ineffektiv, z.T. sinnlos, z.T. gingen sie bei ersten Regenfällen kaputt und begruben Reisfelder, manchmal aber auch Dörfer unter Schlammlawinen. (27) Auch wenn nach drei Jahren schlimmster Misserfolge und einer z.T. dramatisch gesunkenen Reisproduktion dann – wohl eher durch Versuch und Irrtum, als durch systematische theoretische Überlegung – ein Teil der Bewässerungsanlagen funktionierte, so war die Produktivität unterernährter, ausgelaugter, traumatisierter und verzweifelter Menschen, die zudem unter völlig anderen Bedingungen arbeiten mussten als vorher, nicht im Mindesten so hoch, wie die Roten Khmer geplant hatten.
15. Khieu Samphan, ab 1977 Staatsoberhaupt des „Demokratischen Kampuchea“, soll erklärt haben: „Wer politisch denkt, wer das Regime begriffen hat, der kann alles, die Technik kommt später ... wir brauchen keine Ingenieure, um Reis anzubauen, Mais zu

pflanzen oder Schweine zu züchten“ (28) Diese – maoistisch inspirierte – Überlegung ist erst mal ein Hirnriss allererster Güte: Kluge politische Überlegungen sind sicherlich bei Technikentwicklung, Technikerprobung und Technikanwendung hilfreich (29); es kommt ja auf einen politischen Zweck an, der damit verwirklicht werden soll. Nur: Damit ist Technik selbst keineswegs schon richtig verstanden. Und gerade wenn es um so direkte Auseinandersetzung mit der Natur wie Landwirtschaft geht, ist es erst mal wichtig, richtiges Wissen über die Natur zu haben, wie und womit und mit welchen Auswirkungen mensch sie beeinflusst.

16. Und nur um Missverständnisse zu vermeiden: Es ist schon gut und richtig zu erkennen, dass die jeweils bestehenden Verhältnisse verändert werden können und dass häufig auch Leuten, die unter solchen Verhältnissen leiden, die Phantasie, fehlt sich vorzustellen, wie es anders gehen könnte. Fraglich, ob man wirklich Mut zum Träumen braucht, um Kraft zum Kämpfen zu gewinnen – bislang haben uns unsere Träume weder bei der Organisation unseres Sommercamps noch bei der Gestaltung unserer Webseite geholfen. Aber es ist schon eine wichtige Erkenntnis, dass man gegen das Sich-Abfinden mit der Welt agitieren muss und dass manche nötige Veränderungen und Verbesserungen auch schon mal einen kollektiven Kraftakt erfordern, von dem man Leute überzeugen muss, weil auch mancher, der/die was zu kritisieren hat, sich von der Macht der Verhältnisse blenden lässt. Und ungefähr das ist der vernünftige Kern der Anarcho-Sprüche à la „Seien wir realistisch, versuchen wir das Unmögliche“ usw. Wenn Anarchist_innen und Maoist_innen darauf beharren, dass sie politisch etwas wollen, was es momentan nicht gibt und dass ohne den Willen zur Veränderung sich daran auch nichts ändern wird, dann haben sie mit dieser – ein bisschen banalen – Einsicht erstmal recht. Und wirken da weitaus sympathischer als die Stalinist_innen, die ja bei jedem Dreck, den sie anrichten, immer die gute Ausrede vorweisen, dieses sei „historisch notwendig“, so und nicht anders. Wer will, mag den Maoisten und der KPK sogar zugute halten, dass ohne ein gewisses starrköpfiges Festhalten am eigenen politischen Programm ganz

unabhängig von dessen konkreten Realisierungschancen sie nie und nimmer irgendwann in die Situation gekommen wären, mal was zu verändern. Nur: Das ist etwas ganz anderes, als dem stumpf-affirmativen Realismus, der sich nichts anderes vorstellen kann, weil er sich nichts anderes vorstellen will, einen Idealismus entgegensetzen, der die Realität mal eben für unerheblich erklärt und anstelle einer Analyse ein paar mehr oder minder zündende Mutmacherparolen setzt, die im Zweifelsfall eher zu einem Kirchentag – der Glaube versetzt Berge – als zum Aufbau einer richtig schicken Planwirtschaft passt. Produktivkraftentwicklung ist kein Tüdelü; ein Plan ohne Sicherheitsnetz ist Mist und utopisches Denken führt, wenn es sich nicht um Verwirklichungsbedingungen kümmert, tatsächlich in die Katastrophe. So geschah es – zusätzlich zu den direkt beabsichtigten Brutalitäten – auch im „Demokratischen Kampuchea“.

17. Diese offensichtlichen Probleme des „sozialistischen Aufbaus“ musste Gründe haben, und die Roten Khmer machten sich auch sogleich auf die Suche. An der Partei konnte es nicht liegen; die hatte ja die richtige Linie, und das Khmer-Volk, auf dessen gute Eigenschaften ein kambodschanischer Patriot ja nichts kommen lassen konnte, schied als Schuldiger auch aus. Also mussten ja wohl an allen Ecken und Enden Verräter und Saboteure am Werke sein. Grundsätzlich verdächtig waren da die vietnamesische und die chinesische Minderheit, die in der alten Gesellschaft vor allem Handwerker und Händler gewesen waren (30); ebenso wie die muslimische Minderheit, die wegen ihres Glaubens und ihres Lebenserwerbs (Fischerei) in den Augen der KPK nicht zum traditionellen Khmer-Reisbauern-Volk dazugehörte. Städter waren selbstverständlich verdächtig, Privilegierte des alten System oder gar Flüchtlinge vor den Roten Khmer-Truppen gewesen zu sein. Generell unterschieden die Roten Khmer zwischen den „old people“, die schon länger unter ihrer Herrschaft überlebt hatten, und darum vertrauenswürdiger waren, als die „new people“, die erst vor Kurzem unter ihre Fuchtel geraten waren. Und schließlich mussten sich auch in die KPK Diversanten und Verräter geflüchtet haben, denn ansonsten hätten ja die Saboteure nicht

ihr schändliches Werk verrichten können, ohne dass Angkar sie bemerkt hätte. Hatten die Roten Khmer zunächst v.a. Anhänger des alten Regimes, Soldaten der Lon Nol-Truppen und städtische Intellektuelle umgebracht, und dann Exilanten, die irrtümlich gedacht hatten, nun sei der Krieg vorbei und sie könnten beim Aufbau des Demokratischen Kampuchea mit helfen, verlegten sich die Roten Khmer bald darauf, auch in ihren eigenen Reihen zu foltern und zu morden und jeden der Spionage zu verdächtigen. (31) Gleichbleibend war der Terror auf dem Land gegen jeden, der nicht die geforderte Arbeitsleistung erbrachte, der sich aus Hunger an der Ernte oder Essensresten vergriff, oder es gar wagte, heimlich ein Tier zu schlachten. Kranke, Alte, Schwache, Verletzte, Behinderte usw. wurden als unnütze Esser im besten Fall sich selbst und damit häufig dem Hungertod überlassen, oder auch einfach umgebracht. Wer einen Witz über Angkar machte, an einer Maßnahme Kritik übte oder sich sonstwie dem Regime „feindlich“ zeigte, kam nur selten mit dem Leben davon. Aber auch wem ein Pflug kaputtging, wem ein Büffel nicht gehorchte oder wer gar unerlaubte sexuelle Beziehungen unterhielt, konnte mindestens mit öffentlicher Demütigung, häufig mit rigider Bestrafung, manchmal auch mit dem Tod rechnen. Es wird geschätzt, dass Kambodscha 1975 ca. 7,4 Millionen EinwohnerInnen hatte. 1979, als vietnamesische Truppen dem Spuk ein vorläufiges Ende machten, betrug die Bevölkerung noch ca. 5,8 Millionen Menschen. (32)

18. Wie kann man den Terror und den massenhafte Umbringen von Leuten erklären? Häufig wird der Gegensatz zwischen den Gräueltaten und dem angeblich sanftmütigen und freundlichen Nationalcharakter der Kambodschaner hervorgehoben. Aber diese rassistisch-idiotische Vorstellung eines homogenen Wesens einer Bevölkerung täuscht nationalistisch geschulte Küchenpsychologen nicht über die dunkle Seite der Khmer-Volksseele hinweg. Und selbst bei eingeschwohrenen Antikommunisten, für die ja eigentlich Hegel und Marx unmittelbar für die Killing Fields verantwortlich zu machen sind, darf der Nationalcharakter als Erklärungsmuster nicht fehlen: im Falle Kambodschas die „Tradition der Grausamkeit, die hinter dem sanften

Antlitz Buddhas schlummert“. Das schöne Khmer-Wort „kum“ soll die Erklärung sein, die man sich am Besten von einem 'Eingeborenen' bestätigen lässt: „kum ist ein kambodschanisches Wort für eine besondere kambodschanische Mentalität der Rache – genauer gesagt: ein lang anhaltender Groll, der irgendwann in einen Racheakt mündet, dessen Schaden viel größer ist als die ursprüngliche Verletzung [...] Es ist eine Infektion, die sich in unserer Volksseele ausbreitet.“ (33) Soso. Verwunderlich, dass angesichts dieser Volksseeleninfektion heute ehemalige Rote Khmer und Rote Khmer-Gegner anerkanntermaßen in den höchsten Rängen des neuen kambodschanischen Königreichs zusammenarbeiten. Ob das *kum* wohl gerade Pause macht? Selbst wenn man annehmen wollte, dass es solche gesellschaftlich verankerten und durchgesetzten Mentalitäten flächendeckend gäbe, wäre ja zumindest die Frage angebracht, woher denn der Groll kam, den es ja tatsächlich und ziemlich unbestreitbar gab.

19. Die Terrorherrschaft der Roten Khmer war vermutlich unter anderem auch deswegen so brutal, weil hier der – von der Kolonialpolitik hinterlassene und den jeweiligen Eliten verwaltete – polit-ökonomische und soziale Konflikt zwischen armen Bauern und städtischen Mittelklassen mit Gewalt ausgetragen wurde, der ja jüngst auch in Thailand zu allerhand blutigen Gemetzeln geführt hat. Er konnte ausgetragen werden, weil die Roten Khmer in einem destabilisierten Land sich an die Spitze einer Bauernguerilla setzten und in einem imperialistisch geschaffenen Machtvakuum gewinnen konnten. Damit war eine Seite schlichtweg unterlegen, und zwar ausnahmsweise die, die bisher ihre Interessen immer noch etwas besser durchsetzen hatte können. Und er wurde so blutig ausgetragen, weil der Hass auf die Städter eine ganz gute Mobilisierungsideologie war für die Strategie, sich für den Aufbau eines unabhängigen Kampuchea zunächst auf die Landwirtschaft zu konzentrieren – und zudem zu den faschistischen (34) 'Reinigungsphantasien' dieser rot lackierten Khmer-Nationalisten passte.
20. Was waren die Roten Khmer denn nun für welche? Am einfachsten ist es natürlich, sie als wahnsinnige Verbrecher darzustellen, deren Theorie ein „morbides Konglomerat utopischer Ideen ... die sich schon gar nicht an den Erkenntnissen marxistischer Theorien orientierten“ (35) war – so zumindest wies mensch in der DDR jede Beziehung zwischen ML und Roten Khmer zurück. Das ist offensichtlich ungenügend. Häufig ist zu hören, die Roten Khmer wären „Ultra-Maoisten“ (36), Leute, die eine „radikalen Maoismus“ (37) pflegten und sich in ihrer Politik vom „Großen Sprung nach vorn“ und der Kulturrevolution hätten inspirieren lassen (38). Das ist nicht haltbar: Der große Sprung nach vorn sollte den Kommunismus in drei Jahren aufbauen, der Vier-Jahres-Plan der Roten Khmer Exportüberschüsse zum Einkauf von Waffen und Industrieanlagen einbringen. Das „Hauptquartier“ zu bombardieren, also regelmäßig die eigene Parteibürokratie in Angst und Schrecken zu versetzen, davon hielt Angkar definitiv nichts. Die maoistische Theorie vom zunächst nötigen Bündnis mit der nationalen Bourgeoisie wiesen die Roten Khmer sogar explizit zurück: „In Kambodscha gebe es keine nationale Bourgeoisie, alle Bourgeois sind Ausländer“ (39) Das enge Bündnis mit China – das sich zu Zeiten der Roten Khmer ja längst auf dem Weg zur „sozialistischen Marktwirtschaft“ gemacht hatte – hatte nicht so viel mit den paar ideologischen Gemeinsamkeiten, sondern vor allem mit gemeinsamen Feinden zu tun: Der Sozialistischen Republik Vietnam, die bekanntlich ein Verbündeter der UdSSR war. Und auch von ihrem anderen Verbündeten Nordkorea übernahmen die Roten Khmer ideologisch wenig. Weder hatten sie einen sonnengleichen Führer – dass Pol Pot ihr Obermacker war, erfuhren die Kambodschaner erst 1977, andere behaupten sogar noch später- noch waren die Roten Khmer etwa auf die nordkoreanische Schwachsinnsidee verfallen, eine eigenständige Staatsideologie namens „Juche“ zu entwickeln – wesentlicher Inhalt: Volkseinheit ist besser als Klassenkampf – und damit den Marxismus-Leninismus „dialektisch weiterzuentwickeln“. Sicher waren die Roten Khmer stolz darauf, einen bislang nicht gekannten und gewagten, genuin kampucheanischen Weg zum Aufbau des Sozialismus zu beschreiten. Aber sie waren in vieler Hinsicht, bei allem Khmer-Nationalstolz, ganz orthodoxe Marxisten-Leninisten.

21. Hat Pol Pot aber denn nicht „bis in die letzte Konsequenz“ „die sofortige und vollständige Einführung des Kommunismus ohne lange Übergangsperiode, die eigentlich zu den Grundsätzen des orthodoxen Marxismus-Leninismus“ gehöre (40), versucht? Wollten die Roten Khmer „nach der Revolution eine kommunistische Gesellschaft ... errichten und das Stadium des Sozialismus einfach ... überspringen“ (41), was ja zu einigen Überlegungen Anlass gäbe? Handelte es sich um „Kriegskommunismus“ (42)? Und versprachen die Roten Khmer mit dem Vier-Jahres-Plan eine „blühende kommunistische Zukunft“ zu errichten? (43) Auch wenn die Angkar sich nie offiziell auf den Marxismus-Leninismus berufen hat (44), zeigen ihre theoretischen Dokumente sie als besonders dummbatzignationalistische und paranoide MLer. In den Dokumenten ist durchgängig vom „Sozialismus“ und nicht etwa vom Kommunismus die Rede (45) und der Politik ging es um Agrarüberschüsse und Devisenerlöse – so irre die Strategie dafür auch gewesen sein mag und wie unreal auch die weiteren Annahmen (z.B. ein konstanter Reispreis auf dem Weltmarkt).
22. Das sollte übrigens nicht zu dem gegenteiligen Irrtum führen, die Rote-Khmer-Herrschaft sei ein „Staatskapitalismus“ gewesen. Wohl nahmen die Roten Khmer mit ihren Zielen Bezug auf den Weltmarkt und hätten Kambodscha nur zu gern in einen landwirtschaftlichen Zulieferer des internationalen Kapitalismus verwandelt. Nur: Dazu kam es nie. Und anders als in der Sowjetunion wurde nicht mal versucht, Lohn, Preis und Profit zu Faktoren der Planung zu machen. Statt zu versuchen, über Geld zu planen – was nicht Kapitalismus, aber schlechte Planwirtschaft bedeutete –, musste in Kampuchea der Reis abgeliefert werden. Einen „Binnenmarkt“, egal ob kapitalistischer oder staatssozialistischer Art gab es nicht; das bereits gedruckte Geld des „demokratischen Kampuchea“ wurde nicht als Währung eingeführt.
23. Linke wollten lange nicht glauben, dass im „Demokratischen Kampuchea“ ein derartig übles Regime regierte. Dafür gab es Anlass: „Fälschungen und bewusste Lügen, die nachgewiesen werden konnten, machten rare Quellen unglaubhaft“. So z.B. der Bericht eines französischen Arztes vom 30.4.1975 über verschiedene Gräueltaten, die definitiv nicht stattgefunden hatten, angebliche Augenzeugenberichte gegen Dollars an der thailändischen Grenze von Leuten, die zu der Zeit gar nicht in Kambodscha waren, gestellte Fotos, die der thailändische Geheimdienst zur Wahlbeeinflussung produziert hatte oder das berühmteste Foto, das in der Welt mit der Unterschrift „Ein roter Khmer kauft am Tag der Befreiung mit der Pistole ein“ – in Wirklichkeit forderte er Plünderer auf, sofort aufzuhören (46). Vor diesem Hintergrund mag die Haltung der westeuropäischen und nordamerikanischen Linken unerfreulich gewesen sein, aber sie war nicht unverständlich – angesichts der völligen Abschottung Kampucheas waren Informationen nur von Gegnern der Roten Khmern zu bekommen, die zum größten Teil eben nicht sonderlich seriös waren. Gruselig, aber eine wirklich vernachlässigenswerte Minderheit sind da höchstens jene Linken, die auch später noch an den Roten Khmern festhielten. Was freilich die meisten moralisch empörten Antikommunisten ganz gerne verdrängen, ist, dass nach der Vertreibung durch die vietnamesische Armee der freie Westen die Roten Khmer-Mörderbanden finanzierte und militärisch unterstützte – und ihnen damit übrigens erlaubte, in den Grenzregionen zu Thailand ihre Schlächtereien fortzusetzen. „Mit Hilfstruppen darf man nicht zimperlich sein“: Dieses Schlächterwort von Franz-Josef Strauss hat der Westen in seinem Kampf gegen die UdSSR und Vietnam wahrlich beherzigt.
- Aus der Wikipedia-Diskussion darüber, ob die Roten Khmer maoistisch-nationalistisch oder maoistisch waren**
http://de.wikipedia.org/wiki/Diskussion:Rote_Khmer#Zweifelhafte_C3.84nderungen
 „ich frage mich, wem damit gedient ist, die Tatsachen über die Roten Khmer zu vertuschen, und diese als "nationalistisch" zu bezeichnen, obwohl deren Absichten, nämlich die Erschaffung eines kommunistischen Bauernstaates, Abschaffung der Religion, Abschaffung der Klassen etc., rein Kommunistischer Natur waren!“
- „Der Kommunismus sowie der Versuch der Verwirklichung kostete auf der Welt an die 100 Mio Opfer. Warum es so wichtig ist, dies zu verschweigen, ja sogar regelrecht eine Zensur darüber zu legen, kann ich in keinsten Weise

nachvollziehen. Ich verlange ein bisschen mehr Respekt vor den Toten! --[Epikur](#) 23:43, 24. Jul 2004 (CEST)

„aber Nationalismus ist nicht der Hauptgrund für den Genozid und die Massenmorde. Die stehen nämlich hauptsächlich im Kontext der Umstrukturierung der Gesellschaft zum kommunistischen Bauernstaat sowie in der Abschaffung der Religion“

„Die historischen Fakten zeigen doch klar, wohin die leider noch legale kommunistische Tagträumerei führt: regelmässig zu Massenmorden. In diesem Fall zur Ausrottung eines Viertels der Bevölkerung. Die kambodschanischen Marxstudenten, die in den 60ern in Paris diese Bewegung gegründet haben, haben sich anfangs auch nur über "Dialektik" unterhalten. (*nicht signierter Beitrag von 78.51.109.209 (Diskussion | Beiträge)* 01:02, 27. Apr. 2009 (CEST))“

Literatur

Chandler, David P.: Pol Pot plans the Future – confidential leadership documents from Democratic Kampuchea. New Haven, Conn. 1988.

Jackson, Karl D. : Ideology of total Revolution. In: Jackson, Karl D. (Hg.): Cambodia 1975-1978. Rendezvous with Death. Princeton, J. 1989.

Lenin, Wladimir Iljitsch: Über das Selbstbestimmungsrecht der Nationen (1914). In: Lenin, W.I.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Frankfurt: VMB 1970 Bd. II.

Locard, Henri: Pol Pot's little Red Book – the Sayings of Angkar. Chiang Mai 2004.

Luxemburg, Rosa: Fragment über Krieg, nationale Frage und Revolution.(1918) Rosa Luxemburg Gesammelte Werke. Berlin (DDR): Dietz 1972 Bd. 4.

Margolin, Jean-Louis: Kambodscha: Im Land der unfaßbaren Verbrechen. In: Courtois, Stéphane et al. : Das Schwarzbuch des Kommunismus. München 1998

Schmidt, Klaus-Jürgen: Leben im Reisfeld. Wuppertal 1984.

Sontheimer, Michael: Kambodscha – Land der sanften Mörder. Reinbek 1990.

Thürk, Harry: Der Reis und das Blut.

Kambodscha unter Pol Pot. Berlin (DDR) 1990.

Twining, Charles h. : The Economy. In: Jackson, Karl D. (Hg.): Cambodia 1975-1978. Rendezvous with Death. Princeton, J. 1989.

Anmerkungen

1 Radio Phnom Penh v. 21.02.1976, zit. n. Rousset, Pierre: Kambodscha – Fragen zur Revolution. In: INPREKOR, Informationsbulletin des Vereinigten Sekretariats der vierten Internationale v. 04.06. 1976. Zu den verschiedenen Varianten des Spruchs später mehr.

2 Die Roten Khmer nannten nach ihrer Machtübernahme das Land „Kambodscha“ in Kampuchea um. Der Grund war wohl, dass das Wort Kambodscha als kolonialistische Bezeichnung galt. Heute heißt das Land wieder Kambodscha, wir benutzen darum diese Bezeichnung und reden über „Kampuchea“ nur, wenn Kambodscha in der Zeit von 1975 bis 1979 gemeint ist.

3 So nannte sich die politische Bewegung, der der Herr König vorstand.

4 Luxemburg: Fragment. RLGW Bd.4, S.369

5 "Jeder bürgerliche Nationalismus einer unterdrückten Nation hat einen allgemein demokratischen Inhalt, der sich *gegen* die Unterdrückung richtet und diesen Inhalt unterstützen wir *unbedingt*." Lenin: Selbstbestimmungsrecht. LAW Bd. II, S. 414. Hervorh.i.O.

6 Dass dabei locker irgendwelche Herrschaften mit den neu entstandenen Nationalstaaten identifiziert wurden, störte die Khmer-Nationalisten nicht. Wie auch! Ihnen galt ja ihr kampucheanisches Volk als der Erbe des großen Khmer-Volkes, also als ein biologisch oder kulturell bestimmter Volkszusammenhang.

7 Sontheimer: Kambodscha, 22.

8 Sontheimer: Kambodscha,31 .

9 Siehe die entsprechenden Parolen in Locard: Pol Pot's Little Red Book.

10 Twining: Economy, S. 115 .

11 Schmidt: Leben, 173.

12 Sontheimer: Kambodscha, 31.

13 Schmidt: Leben, 174, angeblich ein Diskussionsergebnis der Gruppe um Pol Pot vor der Machtübernahme, kein Beleg angegeben.

14 http://www.w-w-w.de/Pol_Pot.html,
22.07.210, 17:00

15 http://de.wikipedia.org/wiki/Rote_Khmer,
22.7.2010

16 http://www.welt.de/print-welt/article649068/Pol_Pot_Inkarnation_des_Terrors.html, Artikel vom 07.06.96, Meldung von AFP, April 1998, zitiert auf <http://www.buddhanetz.org/aktuell/polpot.htm>
22.7.2010.

17 Twining: Economy, S. 125.

18 Margolin: Kambodscha, 693; als Slogan liegt z.B. vor „Wer Reis hat, besitzt alles“, „Wer Reis hat, besitzt absolut alles“ (Locard: Pol Pot's little red Book, 238)

19 Jackson: Ideology, 60.

20 Twining: Economy, 110, eigene Übersetzung aus dem Englischen . Das letzte Wort in dem Satz kann auch als Autarkie übersetzt werden. Im Text wurde der Landesname „Cambodia“ benutzt, es ist aber unwahrscheinlich, das er diesen Ausdruck benutzt hat. Darum wurde der Landesname mit Kampuchea übersetzt. Es ist kein Beleg angegeben.

21 Brockhaus 1970, → Reis.

22 Brockhaus 1970, → Reis, → Kambodscha

23 „The Part's Four Year Plan to Build Socialism in all Fields. Abgedruckt in Chandler: Pol Pot plans the future, S.51 Vermutlich sollten die einschränkenden Bemerkungen, man habe nicht alles verfügbare Land gezählt, der KPK irgendwie das Gefühl geben nicht grundlos optimistisch zu sein.

24 Twining: Economy, 116.

25 Twining: Economy, 148.

26 „If there was a key phrase used in lectures give the people from 1975 until the collapse of Democratic Kampuchea , it was 'national independence'“.Twining: Economy, 116.

27 Margolin: Kambodscha, 667, vgl. auch Twining: Economy, 130.

28 zit. n. Margolin: Kambodscha, 694.

29 Wie das? Kluge politische Überlegungen würden z.B. dafür sorgen, dass möglichst rasch

gefährliche oder unangenehme Arbeiten mechanisiert werden, wo dies möglich ist, aber auch z.B. dabei helfen Maschinen so zu entwickeln, dass sie nicht nur produktiv sind, sondern auch die Arbeiter_innen nicht kaputt und fertig machen oder keine doofen Effekte für die Umgebung haben (sei es Lärm, sei es Gift, sei es wasauchimmer). Bei der Technikerprobung käme es z.B. darauf an, auf solche Effekte zu achten, bei der -anwendung im Zweifelsfall nachzubessern, sofern dergleichen doch auftritt.

30 Daran ist nichts ungewöhnliches. In vielen vorkapitalistischen Gesellschaften werden Bereiche außerhalb von Landwirtschaft und traditionellem Herrschaftsapparat Gruppen zugewiesen, die aus diesen oder jenen Gründen keinen Platz in der traditionellen Gesellschaft hatten, nicht selten Zugewanderten oder Andersreligiösen. Da die Sphäre des Handels bei beginnender kapitalistischer Entwicklung objektiv eine zerstörerische Rolle für die traditionelle Produktion spielt, werden diesen Gruppen häufig die Verantwortung für die Ekligkeiten kapitalistischer Modernisierung (und kolonialer Politik) zugeschoben. Kommt noch eine Kolonialmacht dazu, die Unterschiede mehr oder minder geschickt nutzt, verschiedene Gruppen der Kolonialisierten gegeneinander aufzuhetzen, braucht sich niemand zu wundern, dass manche „nationale Befreiung“ ein paar zünftige Pogrome gegen diese Minderheiten mit sich brachte.

31 Sontheimer: Kambodscha, 43.

32 Twining: Economy, 150. Andere Zahlen, die 3 Millionen Opfer nahelegen, waren vermutlich vietnamesische Propaganda.

33 Zit. n. Sontheimer: Kambodscha, 65/66.

34 Das Wort „faschistisch“ soll hier nicht Totalitarismus-mäßig missverstanden werden. Staatssozialistische und faschistische Regimes haben eine Reihe von grundlegenden Unterschiede, von denen zu abstrahieren, einfach Käse ist und endgültig nichts mehr erklärt. Allerdings muss mensch auch zugeben, dass bei den chinesischen, nordkoreanischen und kampucheanischen Varianten des Staatssozialismus sich aufgrund des dortigen radikalen Nationalismus die Ähnlichkeiten mit den üblichen Faschistereien in bürgerlichen Nationalstaaten mehren, während irgendwelche Vorstellungen einer emanzipatorischen Gesellschaftsveränderung kaum noch zu entdecken sind. Einer der Slogans in den Massenversammlungen soll so gelautet haben: „Wir müssen alle, die sich einbilden, krank zu sein, auslöschen und sie aus der Gesellschaft entfernen“ (zit. n. Locard: Pl Pots little red book)

- 35 Thürk: Reis, 10.
- 36 Süddeutsche Zeitung v. 26.7.2010.
- 37 [http://www.sueddeutsche.de/politik/kambodsc ha-und-die-roten-khmer-tage-terror-1.488469-10, 22.7.2010.](http://www.sueddeutsche.de/politik/kambodsc ha-und-die-roten-khmer-tage-terror-1.488469-10, 22.7.2010)
- 38 Twining: Economy, S. 111.
- 39 Schmidt: Leben, 174.
- 40 Margolin: Kambodscha, 643.
- 41 Sontheimer: Kambodscha, 87.
- 42 Margolin: Kambodscha, 692.
- 43 [http://de.wikipedia.org/wiki/Rote_Khmer, 22.7.2010.](http://de.wikipedia.org/wiki/Rote_Khmer, 22.7.2010)
- 44 Margolin: Kambodscha, 692.
- 45 Für beide Begriffe gibt es unterschiedliche Wörter in der Khmer-Sprache, so dass es sich auch nicht um Übersetzungsfehler oder -probleme handeln dürfte.
- 46 Schmidt: Leben, 156/157.



Essay

Bodo Gaßmann

Versuch über den Privatgelehrten

Ich hân mîn lêhen
mir ist mîner swære buoz
muos niht singen vor fürsten unde pfaffen
zwo zungen stânt uenebne in einem munde
uns dunket einez was gelogen
(Frei nach Walter von der Vogelweise)

Der Privatgelehrte ist ökonomisch unabhängig.
Die erste Freiheit der Wissenschaft im

Kapitalismus ist es, kein Gewerbe zu sein. Diese Freiheit nimmt sich der Privatgelehrte, von wem oder wodurch immer sein Lebensunterhalt finanziert wird. Er hat es nicht nötig, seine Reputation durch einen Dokortitel zu steigern, um Professorenstellen zu konkurrieren, er braucht nicht vom Verkauf seiner Bücher zu leben, für ihn gilt nicht *publish or perish*, um seine Reputation außerwissenschaftlich zu stärken. Der Privatgelehrte muss sich nicht der neoliberalen Ökonomisierung der Wissenschaft, d. h. ihrer Zerstörung, aussetzen, er schaut zwar mit Entsetzen auf die intellektuelle Dekadenz der Vernunft an den Universitäten und den irrationalen Wissenschaftsbetrieb, aber von diesem Entsetzen muss er sich nicht übermannen lassen. Er hat seine Wut sublimiert, indem er sie ausdrückt („Ein Gott gab mir zu sagen, wie ich leide.“ Tasso in Goethes gleichnamigem Stück.) Für die Politiker, die Universitäten in Lernfabriken und Stätten der Produktion verwertbaren Wissens umwandeln wollen, in denen nicht das Ideal der Wahrheit und Bildung, sondern das Profitinteresse der Manager gilt, hat er nur Verachtung übrig. Er nimmt sich die Freiheit zur Kontemplation und Reflexion, er beschäftigt sich mit dem, was heute freie Künste genannt werden könnte, also Wissenschaften, die nicht dem Erwerbsleben dienen, sondern Wissen um des Wissens willen anstreben, wie Philosophie in ihrem Weltbegriffe, die sich mit den letzten Zwecken beschäftigt, ja er geht soweit, Erkenntnisse als Selbstzweck zu suchen, als Spiel schöner, weil wahrer Begriffe – denn er weiß, dass die Wahrheit schon ihre Praxis finden wird. Eine Praxis, die nicht mit Erfolg zu verwechseln ist, der immer nur der partikularer Interessen ist, sondern den moralischen Aspekt, d. h. die notwendige Veränderung dieser Gesellschaft, in der ein Mensch ein verächtliches Wesen ist, einschließt.

Der Privatgelehrte hat das Privileg, sich von den Herrschenden und ihrer anonymen Machtausübung fernzuhalten. Vielleicht hat er einmal seine Arbeitskraft verkauft, um Leben zu können, jetzt ist er dem enthoben. In die Herrschaft des Kapitals ist er nur noch insoweit verstrickt, als er seine Lebensmittel kaufen muss, also den in den Waren inkarnierten Mehrwert für das Kapital realisieren hilft. Das aber kann er nicht vermeiden, wenn er leben will, er kann es sich nur bewusst machen als Verstrickung ins falsche Ganze. Als Rentner oder Pensionär (vielleicht auch durch einen Mäzen) bezieht er ein Salär – und er weiß, dass die Mehrwertproduzenten, die keine Stimme haben, ihn alimentieren. Das ist seine einzige soziale Verpflichtung, die er noch hat, für die Stimmlosen, die ihn ohne es zu wissen unterhalten, zu denken und zu reden, insofern diese Nicht-denkenden objektiv das Allgemeine wollen müssen, das dereinst die Trennung

zwischen Denkenden und Arbeitenden aufheben wird.

Eine soziale Bewegung muss auf einer wahren Theorie beruhen, sonst kann sie ihre selbstgesteckten Ziele nicht erreichen, sie würde in den bestehenden Kräfteverhältnissen etwas anderes befördern, als sie bezweckte. Eine Theorie ist niemals „wertfrei“, sondern ist an allgemeine Interessen gebunden wie die Naturbeherrschung oder die Einrichtung einer vernünftigen Gesellschaft. Deshalb hat man die „Einheit von Theorie und Praxis“ in der sozialistischen Arbeiterbewegung gefordert. Unter dieser Losung aber wurde die Theorie zum Anhängsel der jeweiligen Parteidoktrin, sie unterlag Denkverboten und Dogmatisierungen, die spannungsvolle Einheit wurde also zugunsten der Praxis aufgehoben. Indem aber die Theorie zum Propagandaanhängsel der Partei wurde, konnte sie gerade das nicht leisten, was von einer Theorie verlangt wird: ein Selbstbewusstsein über die Praxis zu schaffen. Sie machte dadurch die eigene Praxis blinder, als sie hätte sein können. So war in der Sowjetunion noch nicht einmal der Standard der bürgerlichen Gesellschaft, das Humboldt'sche Universitätsmodell möglich, das die Wissenschaftler zwar finanziell durch den Staat absicherte, ihnen aber dennoch die Wissenschaftsfreiheit garantierte. (Ein Modell übrigens, das durchaus systemkritische Wissenschaftler qua Berufung auf Lehrstühle meist ausschloss, seit seinem Bestehen auch zur unkritischen Anpassung ans Bestehende bei den Professoren führte und dennoch gerade zerschlagen wird.) Der Privatgelehrte weiß dies, er pocht deshalb nicht nur auf seine finanzielle Unabhängigkeit, sondern auch auf die Selbstständigkeit gegenüber den sozialen Bewegungen und Parteien, denen er nahesteht. Er weiß, dass die Selbstständigkeit der Theorie das Interesse von Praxis selber ist. Ohne eine Theorie auf dem avancierten Stand der Vernunft reduziert sich das Theoretische auf Weltanschauung, die Praxis auf ein Herumwurschteln im Kräfteparallelogramm der kapitalistischen Gesellschaft, in der doch immer als Resultante der Mechanismus der Mehrwertökonomie sich durchsetzt. Der Privatgelehrte ist sich bewusst: „Heute, da der allherrschende Betrieb Theorie lähmt und diffamiert, zeugt Theorie in all ihrer Ohnmacht durch ihre bloße Existenz gegen ihn. Darum ist sie legitim und verhaßt; ohne sie könnte die Praxis, die immerzu verändern will, nicht verändert werden. Wer Theorie anachronistisch schilt, gehorcht dem Topos, was als Vereiteltes weiter schmerzt, als Veraltetes abzutun.“ (Adorno: Negative Dialektik, S. 147)

Der Privatgelehrte wird durch die bürgerliche Presse verhöhnt als Eigenbrötler, er habe nicht viel zu melden, seine obskuren Spezialitäten seien im modularen Studiensystem nicht gefragt, er sei

ein brotloser Künstler, der keine Macht habe, jemand, der in sich versunken sei, als Beschwörer der Einsamkeit, als unfähig, sein Dasein als Ich-AG zu führen, als Mensch, der kein Talent zur Selbstvermarktung habe. Von der Geschichte des kapitalistischen Fortschritts überrollt worden zu sein, gehöre zu seiner geistigen Physiognomie. Doch man unterschätze die Macht des Geistigen nicht. Philosophische Gedanken wirken nur und sind nur verständlich durch den sanften Zwang des Arguments (Aristoteles), mit Macht durchgesetzt (wie curricularer Zwang, Prüfungsmacht usw.) werden sie unverständlich, deshalb können sie auch von den Opportunisten der Macht nicht verstanden werden. Letztlich waren alle großen Philosophen bis in die frühe Neuzeit hinein Privatgelehrte (Platon und Aristoteles hatten ein Vermögen, von dem sie lebten, Descartes lebte von seinem Erbe, Spinoza hatte ein anständiges Handwerk, das ihm seine Unabhängigkeit garantierte). Der Privatgelehrte Karl Marx, alimentiert durch seinen Freund Friedrich Engels, hat mit seiner Theorie des Mehrwerts das bestehende Falsche ins Wanken gebracht. Vielleicht kommt ein neuer Privatgelehrter und bringt es zu Fall. Nicht jeder Privatgelehrte wird wie Nietzsche verrückt oder wie der Dichter Hölderlin zum Narren, nicht jeder zum Märtyrer wie Walter Benjamin.

Der Privatgelehrte sollte auch kein Mister Pickwick sein, eine Romanfigur bei Dickens, die durch England zieht und alles noch einmal neu entdeckt, was andere längst herausgefunden haben.

Der Privatgelehrte forscht und schreibt nicht um des Nutzens willen in dem Sinne, wie dies ein Ingenieur tut, der ein Bauwerk errichtet. Der Privatgelehrte macht zwar allgemeine Arbeit, aber ob die Klassengesellschaft oder die in ihr, die seine Erkenntnisse brauchen könnten, die Lohnabhängigen, seine Erkenntnisse abrufen, ist für ihn zwar nicht unwichtig, aber zweitrangig. Er erfreut sich daran, Wahrheiten erkannt zu haben, dies ist zwar nicht genug, aber als Lohn reicht es allemal. Denn Wahrheiten kann man nicht widerlegen, wie schon Platon wusste. Wenn andere sie zur Kenntnis nehmen – umso besser, aber angewiesen ist er auf das Bedürfnis der anderen nach Erkenntnis nicht. Er ist autark und aufgrund dieser Autarkie kann er es sich leisten, geistig autonom zu sein. Wissen hat für ihn auch einen selbstgenügsamen Aspekt.

Von Kierkegaard stammt das Bild von dem leidenden Künstler. Dieser ist in einem Stier aus Eisen eingesperrt. Der brutale Herrscher lässt unter dem Stier ein Feuer anzünden. Indem der Künstler sich verbrennt, stößt er Schreie aus, die durch die Nüstern des eisernen Stiers nach draußen dringen und sich anhören wie süße Flötentöne. Der Künstler im Bauch des eisernen

Stiers ist der an den Verhältnissen leidende, sensible Mensch, er sieht das Leid auf der Erde, die Unterdrückung und Ungerechtigkeit, den Snobismus der Vermögenden und den Opportunismus der Kleineigentümer wie die Verblendung der Volksgemeinschaft. Aus seinem Leid aber schafft er schöne Kunst. Das Eiserne ist die verhärtete Gesellschaft und das Feuer unter dem Stier halten die Herrschenden in Gang, die auch nur Charaktermasken ihrer selbst erzeugten Mechanismen sind. Die süßen Flötentöne sind dann die schönen Künste, die Belletristik und die anmutigen Gestalten der Bildhauerei. Aber die autonome Kunst ist heute selbst nicht mehr schön, wenn sie denn autonom ist und nicht an ihrer Verkäuflichkeit ausgerichtet wird. Sie sieht das Leben mit negativem Blick und – um im Bild zu bleiben – ihre Stimme, die aus den Nüstern dringt, ist schrill geworden, sodass die Masse, die sie verstehen sollte und sie benötigt, sich von ihr abwendet.

Der Denker aber, der nicht ständig grübelt und in sein Selbst versunken ist wie bei Rodin, ist derjenige, der wie Kierkegaard das ganze Bild überblickt - auch seine Entwicklung. Er erkennt die gegenseitigen Abhängigkeiten: den eisernen Stier wie das Feuer als ein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, den es zu durchschlagen gilt. Derart spricht der Privatgelehrte seine Einsichten aus, um sie denen zukommen zu lassen, die sie brauchen, damit sie dem permanenten Feuer einst entgehen können.

Der Privatgelehrte hat sich eine Aufgabe gestellt – bedingt durch Neigung, langjährige Berufserfahrung, gesellschaftliche Umstände usw. Diese Aufgabe ist das Denken, das kann er am besten, also wird er sich auf diese Aufgabe konzentrieren. Es gibt eine Menge interessanter Dinge wie spanische Literatur, neueste Erkenntnisse der Astronomie, Jagen in Afrika, Musik, Wohnprojekte, politische Arbeit, damit kann man sich beschäftigen und es ist keinem Übel zu nehmen, wenn er sich dafür engagiert. Um aber etwas zustande zu bringen, muss man sich für etwas Bestimmtes entscheiden und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Es gehört zur Bildung der eigenen Person, sich nicht in zufällige Verlockungen zu verzetteln, alles Mögliche einmal auszuprobieren (das ist ein Vorrecht der Jungen), sondern seiner einmal eingeschlagenen Berufung zu folgen. Dies ist bei dem Privatgelehrten die Theorie, die nicht erst bei Kant nur noch den „kritischen Weg“ einschlagen kann, wie Sokrates demonstriert hat, der dafür mit dem Leben büßte. Für ihn war die Gemeinschaft der freien Bürger, die Polis, ein träges Pferd, das gestochen werden musste, damit es galoppiert. Der Galopp sollte in Richtung von Einsicht und humanem Fortschritt gehen, der kritische Intellektuelle war die Bremse, die das träge Pferd stach, indem er jeden Einzelnen fragte, ob er sich

mehr um Geld und Wohlstand kümmerte oder um eine gute Seele. Da dieser Begriff heute „obsolet“ geworden ist, kaum noch verstanden wird, muss man den Begriff einer guten Seele an einem Beispiel erläutern. Ich fuhr einmal mit einem jungen Mann im Auto, der mit seiner neuen Stereoanlage prahlte. Gefragt, ob er etwas von Musik verstehe, musste er dies verneinen. Das ist ein Beispiel für den Stand der Seele, wo Geld zu verdienen, um sich sinnlosen Konsum zu leisten, wichtiger ist, als mit Sachwissen und philosophischen Einsichten der eigenen Seele ein Fundament zu geben. Erst wenn man die Negativität der Musik etwa eines Schönberg verstanden hat und hören kann, ist der neueste Stand der Lautsprechertechnik eine sinnvolle Anschaffung. Der Privatgelehrte hört in den harmonischen Klängen der Pop-Industrie, die dieser junge Mann vermutlich bevorzugte, die Absicht heraus, die Arbeitenden bei der Stange zu halten, damit sie am Montag wieder freudig Leistung bringen und das Negative der Gesellschaft durch ihr eingeübtes Harmoniebedürfnis in sich blockieren. So dringen sie nicht zum Begreifen der gesellschaftlichen Realität vor.

Der negative Blick äußert sich schon dadurch, dass der Privatgelehrte Unterschiede in der Wirklichkeit erkennen will, Unterschiede aber haben die Form des negativen Urteils: A ist nicht B. Spricht ein Manager von seinen Mitarbeitern, dann erkennt der Privatgelehrte den Unterschied von Lohnabhängigen und Kapitaleignern, zu denen die Manager zuzuschlagen sind. Spricht eine Kanzlerin von „wir Deutsche“, dann erkennt er den Unterschied zwischen der herrschenden Klasse und denen, die nur ihre Arbeitskraft auf dem Markt anbieten können, um zu überleben. So ist die negative Sicht auf die Verhältnisse die *conditio sine qua non*, um in dieser Gesellschaft nicht das Bewusstsein sich vernebeln zu lassen und um nicht unterzugehen. Die Logik aber des negativen Blicks ist die negative Dialektik.

Zwei Nachteile oder Gefahren hat die Stellung als Privatgelehrter – oder besser: zwei Gefahren muss er umgehen. Seine Urteilskraft, das Subsumieren von Gegenständen unter ein Gesetz oder eine Regel, kann nicht gelehrt, auch nicht angelesen werden, sondern nur geübt werden, ein Leben lang. Der Privatgelehrte bedarf deshalb einer Kontrolle, die er nur schwer selbst ausüben kann, wenn er nicht bereits geübt im Denken ist. (Von anderem wird er sie kaum bekommen, weil andere – sei es aus Bequemlichkeit, sei es als Mangel an Kenntnissen – entweder nur begeistert zustimmen oder schroff, d. h. ohne Argumente, ablehnen.) Wenn man als Reaktion auf seine Argumentation zu hören bekommt, das sei veraltetes Denken, dann ist der Gegenüber meist ein Hohlkopf, im raffinierteren Falle ein Ideologe, der weiß, dass er Ideologie verbreitet.

Da man die Urteilskraft nicht lehren, sondern nur einüben kann, Kant hält sie deshalb für eine „Naturgabe“, hat sich unter dem Schlagwort „Selbstdenken“ ein wilde Art zu spekulieren breit gemacht, die bei gymnasialen Fachleitern der Philosophie ein Schenkelklopfen auslöst, wenn darin nur eine gewisse Raffinesse liegt. Ein solches „Selbst-Denken“ ist aber, da es souverän die logischen Regeln ignoriert, widersprüchlich. Ein Denken aber, das sachliche Widersprüche akzeptiert, zerstört sich selbst, es hätte ein so vielfältiges Bewusstsein, wie es Sachen denkt, und ist dadurch kein identisches Bewusstsein mehr, im Extremfall ist es weniger als ein Mythos und – wenn sich ein solches Denken auf den Alltag ausweitet – psychopathologisch. Mit einem Wort: Widersprüchliche Bestimmungen der Sache zerstören die Ich-Identität. Und ein solches wildes Denken hat kein Selbst mehr – ist also das Gegenteil von „Selbstdenken“, sondern fremde Sachen, die widersprüchlichen Verhältnisse, denken in ihm und zerstören sein Bewusstsein, also sein spezifisches Menschsein. Was darin raffiniert ist, bleibt ein gehaltloses Klappern. Dieser Gefahr kann der Privatgelehrte nur entgehen, wenn er seine Urteilskraft bereits an Gegenständen geschult hat, Lebenserfahrung gewonnen hat, die nicht im sinnlich Konkreten verharret, sondern zu vernünftigen Verallgemeinerungen gekommen ist, und die harte Berufswelt ohne gravierende *deformation professionell* überstanden hat, also auch kein allzu junger Mensch mehr ist.

Die zweite Gefahr, der sich ein Privatgelehrter aussetzt, ist mehr ökonomischer Art, liegt also kaum in seiner Macht. Gegen das Hauslehrertum im 18. Jahrhundert hat Lenz in seinem „Hofmeister“ zurecht eingewandt, dass es zwar Bildung für einige Kinder reicher Eltern hervorbringe, aber die öffentlichen Schulen den minderwertigen Lehrern überlasse, die wie in seiner Satire ausgediente Soldaten waren, die lateinische Sprüche klopfen, aber z. T. noch nicht einmal lesen und schreiben konnten. Gegen den Privatgelehrten lautet deshalb der Vorwurf, er halte seine Talente, seine Kenntnisse und sein Denken den öffentlichen Bildungsstätten, insbesondere den Universitäten vor und ziehe sich auf das Schreiben von Büchern zurück, denen die öffentliche Resonanz der Universitäten fehle, zumal diese nur jemand aus ihren Reihen und auch nur mit akademischem Titel anerkennen, Außenseiter ihrer Zunft aber ignorieren. Schopenhauer und Nietzsche sind Beispiele dafür aus dem 19. Jahrhundert, Walter Benjamin und Karl Heinz Haag aus dem 20. Jahrhundert, deren Werk zunächst nicht von den Akademikern rezipiert wurde und bei Benjamin unter anderen Umständen erst nach ihrem Tod öffentlichkeitswirksam in Erscheinung trat. Dieses Argument besteht zu Recht, es hängt aber nicht nur vom Privatgelehrten ab.

Hatte Marc Aurel als römischer Kaiser noch vier philosophische Lehrstühle in Athen finanziert (Akademie, Peripatos, Stoa und Epikureer), sodass alle wichtigen Richtungen vertreten waren, so verschwinden heute an Marx orientierte Philosophen von den Lehrstühlen – sei es, dass sie (die einstigen 68er) aus Altersgründen emeritiert werden, sei es, dass Neubesetzungen mit modischen Fachgebieten wie etwa die Hirnforschung oder eine aufs Mathematische reduzierte Wissenschaftstheorie belegt werden, die dem wissenschaftlichen Bewusstsein kaum Neues zuführen, die ohne Selbstdenken sind – bis hin zu Scharlatans-Wissenschaften, die beständig den freien Willen des Menschen bestreiten, den sie doch bei jedem Satz, den sie schreiben – ob wahr oder falsch –, aktualisieren. Unter einem solchen intellektuellen Klima, das neoliberale Politiker und ihre willigen Vollstrecker unter den Universitätsprofessoren erzeugt haben, hat der Privatgelehrte, der nur der Wahrheit verpflichtet ist, kaum eine Chance, ohne intellektuelle Verbiegung an den öffentlichen Anstalten zu lehren. Selbstverständlich gelten an den Universitäten die akademischen Regeln, dass jede Position durch ihre Argumente bestehen muss, dass sie sich im Streit der Meinungen behaupten soll, dass also auch der Privatgelehrte sich einbringen kann und dann werde sich schon zeigen, ob seine Argumente überzeugen. Doch diese ideale Kommunikationssituation ist eine Illusion – unter dem Schein rationaler Prüfung von Argumenten setzt sich letztlich das ökonomische Interesse an einer unkritischen Wissenschaft durch, d. h. einer Wissenschaft, die nicht das System aus Ökonomie und Wissenschaftspolitik angreift (während Kritik an der Verbesserung des Bestehenden, d. h. der privaten Kapitalakkumulation, weiter erwünscht bleibt). Es ist auch deshalb eine Illusion, weil die verschiedenen philosophischen Richtungen untereinander kaum diskutieren, sondern sich gegenseitig isolieren, denn da es ihnen schon lange nicht mehr um Wahrheit (mit Ausnahme von Detailwissen, von Tatsachen) geht, ist diese Kommunikation auch nicht mehr nötig. Der stillschweigende Auftrag des Systems, dem sie dienen, lautet, für jede Denkrichtung, jede philosophische Sackgasse, jede Spinnerei, etwas zu bieten, den Schein von Neuem aufrechtzuerhalten, das Wesentliche auf Unwesentliches zu reduzieren und so die eigentlichen Probleme auszuklammern. Dieser verschwiegenen Strategie folgen mittlerweile auch Autoren, denen man das Etikett Marxismus anhängt, von den Marxisten-Leninisten ganz zu schweigen, deren affirmative Funktion bekannt ist, die sie weiterverfolgen, obwohl ihnen der Gegenstand ihrer Apologie abhandengekommen ist.

Seit das Kapital als Gesamtheit der ökonomischen Verhältnisse immer weitere Bereiche des

gesellschaftlichen Lebens unter sich subsumiert hat und direkt bestimmt (das Parlament müsse sich nach Angela Merkel „marktkonform“ verhalten), verschärft sich die Dialektik der Aufklärung. Sie besteht darin, dass zur Kritik an der Herrschaft diese vorausgesetzt ist. Kritik kann nur durch allgemein geltende Urteile geübt werden, die Herrschaft ist aber immer nur partikular. Da aber, um notwendig Allgemeines herauszufinden, die Freistellung von der Arbeit gehört, deshalb Herrschaft eine Voraussetzung des Denkens ist, besteht ständig die Gefahr, dass die Kritik an Herrschaft umschlägt in deren Affirmation. Dem will der Privatgelehrte entgegen, auch indem er auf seine ökonomische Unabhängigkeit pocht.

Deshalb kann man sagen: Der Privatgelehrte ist der letzte Priester der Wahrheit. Er vertritt einen eminenten Wahrheitsbegriff, das heißt einen solchen, der sich der metaphysischen Implikationen und der ontologischen Fundierung bewusst, nicht aber an partikularen Interessen ausgerichtet ist. Privat heißt wörtlich: Beraubung, ein Privatier ist von der Gesellschaft beraubt, er ist nicht eingebunden in den Funktionszusammenhang von Kapitalproduktion und Konsum, sondern steht daneben, sodass er mit fremdem Blick darauf schauen kann.

Er ist nicht an das Ideal gebunden, das die besseren Möglichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, sondern er kann sein Ideal radikal dem Bestehenden entgegenstellen, weil er ohne Rücksicht auf Karriere, herrschende Meinung und die Ansichten der angepassten Intellektuellen denken kann, er ist nur dem triftigen Argument aufgeschlossen und akzeptiert nur dieses.

Stünde er auf einem ausgesetzten Pfad, unter ihm der steile Abhang, in den zu stürzen tödlich wäre und in den er jederzeit fallen könnte, ohne etwas dagegen tun zu können, etwa weil ein Steinschlag drohte, und hätte er die Alternative, ein Bewusstsein vom nahenden Tod zu haben oder sich zu berauschen, in Illusionen zu verlieren, durch Wegschauen die Gefahr zu verdrängen, er würde das Bewusstsein wählen, auch wenn es noch so schmerzt. Sein Privileg ist es, mit Bewusstsein unterzugehen.

Der Privatgelehrte sieht in den heutigen Universitäten nur einen leerlaufenden akademischen Betrieb, auch wenn im Einzelnen immer noch gute Arbeit geleistet wird. Der Wissenschaftsbetrieb ist heute durch drei Tendenzen gekennzeichnet:

- Umwandlung der Naturforschung in Technologie
- Ökonomisierung der Wissenschaft und damit Liquidation der Tradition

- Verbiegung des Selbstbewusstseins der Studierenden und ihrer Lehrer.

Nach Michael Wolf ist der Bologna-Prozess, der an den Universitäten durchgesetzt wurde und immer noch wird, ein hochschulpolitischer Putsch. (www.kritiknetz.de) Die Autonomie der Universitäten, wie sie das humboldtsche Universitätsmodell intendierte, wird zerschlagen. Hochschulen sollen analog zu Wirtschaftsunternehmen strukturiert werden, mit Marx ausgedrückt: Die Hochschulen sollen real unter das Kapital subsumiert werden. Der Zweck dieser Ökonomisierung der Hochschulen ist es, die Sozialisation und Qualifikation der Arbeitskräfte auf das zu reduzieren, was das Kapital benötigt. Die Wissenschaftsfreiheit wird eingeschränkt durch Umsetzung von Managementstrukturen, Kommerzialisierung menschlicher Ressourcen, die einer solchen Kommerzialisierung nicht zugänglich sind. Eine Reflexion des Wissens und ein Selbstbewusstsein über die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen das Wissen steht, sollen verhindert werden: durch abfragbares Wissen, Extensivierung von Prüfungen, Gängelung durch Studienpläne. Bildung wird zur fachidiotisierenden Schmalspurausbildung ohne Freiräume für geistige Erfahrung, Kreativität und Reflexivität. Versucht wird ein subtiler, aber dennoch totaler Zugriff auf die menschliche Subjektivität. Die Universität zerfällt in partikuläre Abteilungen ohne Zusammenhänge, die Studiengänge werden modalisiert. Die Studenten werden analog zur Wirtschaft angesehen als Unternehmer ihrer selbst, die sich mit ihrem angelegten Wissen vermarkten sollen.

Die neoliberalen Eiferer fordern von einem (angehenden) Akademiker, sich marktkonform zu verhalten und sich selbst als Humankapital zu betrachten, um sich selbst am besten zu verwerten zu können, d. h. sich geeignet zur Ausbeutung durch das Kapital zu machen. Dagegen pfeift der Privatgelehrte auf den Markt, er ist sich Zweck an sich selbst und kein Mittel des Kapitals mehr, dessen Ausbeutung er sich entzogen hat. Das ermöglicht ihm, privilegiert zu sein. Der Bologna-Prozess zwingt die Studenten, sich vervielfachten Prüfungen auszusetzen - der Privatgelehrte setzt sich nicht dieser Demütigung und diesem Misstrauen aus, sondern prüft die Inhalte, die bloß abgefragt werden, ob sie begründet oder wahr sind. Man zwingt die Studenten, sich der Straffung und Verkürzung der Studienzeiten zu unterwerfen – der Privatgelehrte nimmt sich Zeit, geistige Prozesse laufen nicht nach der mechanischen Zeit ab. Er durchdenkt manchmal einen Satz mehrere Tage. Die angehenden Akademiker sollen ihr Verhalten und Denken der kalkulierenden Denkungsart unterwerfen und den Habitus der Selbstvermarktung einüben – der Privatgelehrte will seine Bildung nicht dem Markt

zuföhren, auch wenn er Bücher verkauft, er übt den Habitus des Gelehrten ein, der Wahrheiten herausfindet und sie als allgemeine Arbeit der Gesellschaft zur Verfügung stellt, damit sie das unsägliche Wirtschaftssystem überwindet. Das Kapital **fordert** von angehenden Akademikern „**Autonomie**“ – ein Widerspruch in sich -, d. h. im Rahmen der Erfordernisse des Marktes und des politischen Machterhalts Eigeninitiative, Anpassungsfähigkeit, Mobilität und Flexibilität zu entwickeln. Der Privatgelehrte ist demgegenüber ein Denker, der das System sprengen will; seine Eigeninitiative ist grenzenlos, wenn es um die Errichtung einer vernünftigen Gesellschaft geht; er passt sich nicht an bis hin zur Sturheit, wenn es darum geht, an erkannte Wahrheiten festzuhalten; er sitzt zu Hause bei seiner handwerklichen Produktionsweise und ist bestenfalls mobil und flexibel, wenn er Vorträge hält, Kurse gibt oder seine Bücher vorstellt; der Privatgelehrte ist der wahre Autonome (Selbst-Gesetzgebende), weil er sich an der Vernunft orientiert. Dem Privatgelehrten kommt deshalb heute ein „heroisches Moment“ bei der Bekämpfung des herrschenden Blödsinns zu, auch wenn er weiß, dass eine Gesellschaft, die Helden braucht, nicht in Ordnung ist.

Zwar kommen dem Denkenden nicht die Gedanken als „Geschehen“, er muss schon aktiv werden, aber wenn die Gedanken ein *fundamentum in re* haben, dann sind sie auch nicht bloß seiner Willkür oder seiner wissenschaftlichen Spontaneität geschuldet: Spontaneität des Denkens, die Anstrengung des Begriffs und die Offenbarung der Gegenstände gehören bei der Wahrheitsfindung zusammen.

Doch der Privatgelehrte muss sich hüten, die Gedanken, die ihm kommen, als bloße Fundstücke zu behandeln. Nicht selten sind solche Fundstücke bloß höhere Vorurteile, ihre Auswahl bestimmenden Kriterien die Vorurteile des Wissenschaftsbetriebs oder der Kulturindustrie. Wenn sich Philosophen weigern, einen Gedanken zu reflektieren, nur weil er von Marx oder Adorno kommt, dann ist dies die krasse Variante eines inzestuösen Geistes, der sich seiner Aufgabe wohl bewusst ist: die Legitimierung des Bestehenden um jeden Preis. Er legt von vornherein den Polizeimaßstab an und beurteilt alles danach, ob es erlaubt, d. h. dem System verträglich und der Karriere nützlich, ist oder nicht. Daran hat sich seit dem Kaiserreich und seinen autoritären „Geisteswissenschaftlern“ nichts geändert, auch wenn die äußeren Formen legerer geworden sind.

Nach der FAZ ist der Denker ein Heros: „Im entrückten Blick, der den pragmatischen Lebenszusammenhang überschreitet, anders als der Blick des Träumers aber konzentriert und entschlossen ist, fasst die populäre Ikonographie

dieses Paradoxes zusammen. Der Denker fungiert, exemplarisch in Rodins berühmter Skulptur dargestellt, oft als nach innen gewendeter Heros. In sich versunken, blickt der, das Kinn auf den Handrücken gestützt, gleichsam seine Gedanken an, denen er sich eher konfrontiert, als ihnen nachzuhängen.“ (Magnus Klaue, in: www.faz.net) Dagegen ist der Privatgelehrte, dessen geistiges Herz links schlägt, eher ein verhinderter Revolutionär, der, da er nichts verändern kann, umso gründlicher den falschen ontologischen Zustand der Gesellschaft aufklären, die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie präzise herausarbeiten will und mit seiner Feder oder seinen Computer in das Rauschen der Meinungen kritisch eingreift. Der wahre Privatgelehrte ist nicht nur Denker, sondern wenn es sein muss und wenn es die historische Situation verlangt, zugleich politischer Aktivist, ein Status, von dem er letztlich träumt, vor dem er aber sich auch innerlich distanzieren muss, um nicht in theorieleeren Aktivismus zu verfallen. Er kann die Reflexion der Gedanken und die politische Aktion miteinander dann verbinden, wenn er lehrend ein kritisches, eingreifendes und aufstachelndes Bewusstsein schafft – nur fehlen ihm meist die aufgeschlossenen Zuhörer. Diejenigen, die aktiv sind, sind meist von der Intellektuellenfeindlichkeit der heutigen Gesellschaft angekränkt, nur das negative Vexierbild der herrschenden Vorurteile, so wie die Amokläufer regelmäßig ihre Morde mit Bestrafung, also dem Grundgedanken der bürgerlichen Justiz in der kapitalistischen Gesellschaft rechtfertigen, aus der sie doch vorgeben auszubrechen. Der Privatgelehrte gehört auch nicht zu denen, die über Fakten aufklären, in denen die regierenden Prinzipien nicht erkennbar sind. Indem Faktenhuberer sich vom Geist abkehren, ist ihre Parteinahme für die Unterdrückten immer schon das Einverständnis mit den bestehenden Verhältnissen, die sie nicht erkennen können oder wollen. Und die Reste des Bildungsbürgertums, die dem Privatgelehrten zuhören oder lesen wollen, genießen lediglich die pluralistische Meinungsfreiheit, wollen auch einmal kritisches Gedankengut zur Kenntnis nehmen, vielleicht auch sich wegen der dargestellten Probleme ein wenig gruseln, um andern Tags wieder ihren Beruf, ihrer häuslichen Pflichten nachzugehen und sich ansonsten mit den Glücksurrogaten der Kulturindustrie, an die sie von klein auf gewöhnt sind, zufriedenzugeben. Wer noch im Wohlstand lebt, will die Welt nicht verändern, es sei denn, er wird vom kritischen Gedanken erfasst.

Der Privatgelehrte ist weder ein Müßiggänger im Garten des Wissens, der sich bloß kontemplativ daran erfreut, wie weit es doch die Menschen an Einsichten gebracht haben; noch ist er ein Wissender im arbeitsteiligen Produktionsprozess,

der von der Anwendung seiner Spezialkenntnisse seine Brötchen verdient. Er ist weder Wissensflaneur noch Fachidiot, sondern will, was die Menschheit sich erarbeitet hat, mit seinem ganzen Selbst genießen, um es produktiv weiter zu führen. Ob ihm das gelingt, kann nur von seinen Resultaten her beurteilt werden. Ob er ein Publikum findet, hängt nicht nur von ihm ab, sondern auch von denen, die ihm das Wissen abverlangen.

Der Privatgelehrte nimmt seine Bildung ernst. Er studiert das, was er heute in seiner Substanz an sich ist, von ihrer Entstehung her: sein ästhetisches geschultes Gefühl, seine technischen Fertigkeiten und sein wissenschaftliches und philosophisches Wissen, und begreift, warum seine Substanz, man kann auch sagen seine Seele, so geworden ist, wie sie ist. Mit jeder Einsicht bleibt der Privatgelehrte nicht, wie er ist, sondern er verändert sich – oft nur in kleinen Schritten. Er zehrt seine Substanz auf, indem sie ihn zu einer selbstbewussten Substanz wird. Jede Aneignung von Wissen ist ihm zugleich eine Modifikation seines Selbst, ohne dass dadurch seine Identität Achterbahn fährt. Bloßes Wissen lernen für äußere Zwecke, wäre ihm ein Gräuelp. Wenn er sich mit einer Sache beschäftigt, dann verliert er sich in den Gegenstand, sein Geist ist ihm nur im absoluten Anderssein des Gegenstandes bei sich selbst. Und je mehr er allgemeine Gegenstände sich aneignet, umso mehr ist er seiner selbst gewiss. Der Privatgelehrte zweifelt an allem Möglichen, dieser Zweifel führt bei ihm aber nicht zur Resignation, sondern zur Einsicht, dass sein Wissen beschränkt ist und immer bleiben wird, und deshalb kommt er zu dem Anspruch, Begriffe der intensiven Totalität aller Existierenden zu finden. Er wird die Unmöglichkeit, als Einzelner alles zu wissen, dadurch mildern, dass er sich Prinzipienwissen aneignet, dass er, wenn er einer Sache auf den Grund geht, nicht fürchten muss, sie sei nach ein paar Jahren überholt – denn Wahrheit kann man nicht widerlegen.

Wer diese Vorstellung von Bildung bestreitet und sagt, man sei längst darüber hinaus, der argumentiert nicht, er sagt gar nichts, er hat noch nicht einmal diesen Begriff von Bildung verstanden. Er ist, um es polemisch zu bezeichnen, auf dem Stand der frühen Steinzeit, wo man noch keine begriffliche Sprache hatte und sich allein durch Angrunzen verständigen konnte. Diese literarischen Analphabeten sind die Feinde des Privatgelehrten, wenn sie penetrant auf dieser Selbstreduktion beharren.

Der Privatgelehrte sucht in den erschienenen philosophischen Positionen nicht Meinungen, Standpunkte, Kenntnisse, sondern den lebendigen Geist in ihnen. Dieser ist die Entwicklung des Gedankens zur Wahrheit, zu dem jede Position

der Philosophie nur ein argumentatives Durchgangsstadium, ein Moment im heutigen System der Philosophie ist, wenn es solch ein System bereits gäbe. Sein Interesse ist nicht, die Philosophie nach äußeren Interessen zu katalogisieren, etwa ob ein Philosoph ein Materialist oder Idealist sei, gar ein Halbmaterialist usw., sondern er will in jeder Gestalt der Philosophie das herausholen, was zu ihrem Fortschritt die entscheidenden Argumente (Beweisgründe) lieferte. Er weiß, dass jenes Ziel, die Wahrheit zu begründen, nicht in ihrer Totalität erreicht ist, er kann nicht sagen, ob es überhaupt erreichbar ist, aber deshalb lässt er sich nicht aus Bequemlichkeit zum Skeptizismus verleiten, der im krassen Widerspruch zum angehäuften Sachwissen steht, sondern er geht von einem avancierten Stand der Vernunft aus, zu dessen Weiterentwicklung er mit seiner allgemeinen Arbeit, sprich Wissenschaft, beitragen will.

Freiheit ist die Realisierung vernünftiger Zwecke. Sie beruht auf bereits angehäuften Produktivkräften, die objektivierte Freiheit sind, die aber nicht den vernünftigen Zwecken einer freien solidarischen Gesellschaft gehorchen, sondern vom Automatismus der Produktion um der Produktion willen, der permanenten Akkumulation von Mehrwert bestimmt werden. Insofern sind die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft unfrei, auch der Privatgelehrte. Da er aber diesen Automatismus und den entfremdeten Zweck der Gesellschaft durchschaut, hat er ein Stück Freiheit diesem gegenüber gewonnen, in deren Perspektive die Abschaffung des automatischen Subjekts der Gesellschaft am Horizont erscheint. Dies ermöglicht ihm, ein Moment von Glück der Erkenntnis zu empfinden. Hatte Aristoteles noch in der Erkenntnis des Wahren das Glück des Geistes gesehen und darin das spezifisch menschliche Glück, so ist dies angesichts des Elends auf der Südhälfte der Erde und der angehäuften Destruktivkräfte im Zusammenhang mit der Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr möglich. Die erkannte Wahrheit gewährt kein Glück mehr. (Angesichts der Sklaverei in der Antike, etwa in Athens Silberminen, und der vielen Kriege galt dieses Argument bereits gegen Aristoteles.) Aber indem der Gelehrte die Wahrheit über das Falsche erkennt und ausspricht, betätigt er seine heute mögliche Freiheit und genießt ein Glück des Bewusstseins, das in das universale Unglück hineinreicht. „Daß an Erkenntnis, deren mögliche Beziehung auf verändernde Praxis zumindest temporär gelähmt ist, auch in sich kein Segen sei, dafür spricht vieles. Praxis wird aufgeschoben und kann nicht warten; daran krankt auch Theorie. Wer jedoch nichts tun kann, ohne daß es, auch wenn es das Bessere will, zum Schlechten auszuschlagen drohte, wird zum Denken

verhalten; das ist seine Rechtfertigung und die des Glücks am Geiste.“ (Adorno: Neg. Dial., S. 242 f.) Die temporär verstellte verändernde Praxis „gewährt paradox die Atempause zum Denken, die nicht zu nutzen praktischer Frevel wäre“. Auch das Verhalten des *homo theoreticus* ist ein „Stück Praxis, sei diese sich selbst noch so sehr verborgen“. (Ebda.)

Diejenigen aber, die gegen das Glück des Bewusstseins das pure sinnliche Vergnügen pointieren, vergessen, dass sie dadurch das spezifisch Menschliche, das Denken, ausblenden, sodass ihr sinnliches Vergnügen regrediert zum Gemeinen und bloß Tierischen. Wahres sinnliches Glück bedarf des Geistes, wie das Denken auf die Sinnlichkeit angewiesen ist. Das zeigt sich z. B. an Kants formale Bestimmung des Schönen als Übereinstimmung von Sinnlichkeit und Verstand, an dem sich die Popkultur regelmäßig blamiert, weil in ihr der Verstand nicht anwesend ist.

Auch an den Universitäten wird das Glück am Geiste, das in der Erkenntnis der Wahrheit liegt, systematisch verhindert. Im Konzert der akademischen Lehren, die alle ihre Auffassung über einen Gegenstand als wahr oder doch als wahrscheinlich ausgeben, also sich widersprechen, kann es nur zwei Reaktionsweisen geben: Resignation oder selbst der Sache auf den Grund zu kommen. Die Resignation äußert sich in der Vorstellung: Jeder habe seine eigene Meinung, ansonsten lernt man, was von einem verlangt wird. Um Examen zu bestehen, redet man seinem Professor nach dem Mund, im Übrigen hat man seine eigene Meinung, die zwar auch nicht besser begründet ist, aber den Schein von Unabhängigkeit gegenüber dem Dogma des Professors verbürgt. Die Folge ist, man versteht nicht einen philosophischen Gedanken adäquat. Der Privatgelehrte versucht dagegen, der Sache auf den Grund zu gehen. Er hat intellektuelles Selbstvertrauen genug, um sich dieser Aufgabe zu stellen. Er nimmt den Ärger in Kauf, der ihm droht, wenn er unbegründete Lehren nicht mehr hinnimmt. Sein Ziel ist es, ein wahres Selbstbewusstsein seiner Gesellschaft zu begründen.

Eine Gesellschaft, die ihr Selbstbewusstsein verliert, ist blind, ein bloßes Objekt fremder Mechanismen, heute die der Kapitalproduktion, von denen sie kein kritisches Bewusstsein mehr hat. Und da, wo Kritik geübt wird, ist sie flach, an bloßen Phänomenen ausgerichtet, nicht auf das Prinzipielle gehend – etwa wenn die Finanzwelt für die Krisen des Kapitalismus verantwortlich gemacht wird, wo doch jedes Kapital in seinem Prozess immer wieder auch als Bankkapital erscheint. Das ist das Propagandaniveau des deutschen Faschismus, der zwischen raffenden (Bank-)Kapital und schaffenden (Industrie-)

Kapital unterschieden hat, um von den wahren Verhältnissen abzulenken.

Nur wenn die Individuen gebildet sind, sich also den objektiven Geist angeeignet haben, also ein Selbstbewusstsein (Bewusstsein von Gehalt des Bewusstseins) besitzen, weiß die Gesellschaft von sich, ihren Prinzipien und den sie beherrschenden Mechanismen. Versagen die Universitäten ein solches Selbstbewusstsein zu vermitteln, wird nur noch dogmatisiertes Fachwissen gelehrt, Aufklärung auf empiristische Faktenhuberei restringiert, dann ist der Privatgelehrte der einzige Typ des Intellektuellen, der die Gesellschaft davon abhält, vollends in Prinzipienblindheit zu verfallen. Angesichts der destruktiven Möglichkeiten, die in der kapitalistischen Gesellschaft offensichtlich existieren und noch versteckt in ihr schlummern, ist ein wahres Selbstbewusstsein über sie die Voraussetzung, dass sie nicht die letzte in der Geschichte der Menschheit sein wird.

So wird der Privatgelehrte sich bemühen, für den Rest seines aktiven Lebens derart zu sein, wie hier sein Typus skizziert wurde.



Moralgesetz

Auszüge aus dem Buch von Bodo Gaßmann:

Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie,

Garbsen 2012.

- **Auszug aus Kapitel „24. Exkurs: Die metaphysische Begründung des Moralgesetzes als notwendige Ergänzung zur Gesellschaftstheorie“**

(Der folgende Ausschnitt aus einem Exkurs, das Kapitel 24, gehört nicht zum Kernthema des Buches, stellt aber eine wichtige metaphysische Bestimmung dar als praktische Konsequenz aus der kantischen Philosophie. Gerade deshalb drucken wir ihn in den „Erinnyen. Zeitschrift für materialistische Ethik“ ab.)

Der Maßstab der marx'schen Ökonomiekritik

Der Beruf des Kapitalisten, und das gilt auch für die Manager, die den individuellen Kapitalisten in den großen Konzernen abgelöst haben und die allerdings waghalsiger sind, als es den Eigentümern oft lieb ist, für der Beruf des Kapitalisten gilt: „rückverwandelt möglichst großen Teil des Mehrwerts oder Mehrprodukts in Kapital. Akkumulation um der Akkumulation, Produktion um der Produktion willen (...). Wenn der klassischen Ökonomie der Proletarier nur als Maschine zur Produktion von Mehrwert, gilt ihr aber auch der Kapitalist nur als Maschine zur Verwandlung dieses Mehrwerts in Mehrkapital. Sie nimmt seine historische Funktion in bitterem Ernst.“ (Marx: Kapital I, S. 621) Technisch heißt dies: Produktion von Produktivität, da Akkumulation nur sinnvoll ist, wenn sie höhere Produktivität hat als vordem. Ein Kapitalist, der philanthropisch seinen Arbeitern wesentlich über den tariflichen oder üblichen Lohn hinaus zahlen würde, müsste Abstrich vom Mehrwert bzw. Profit machen, er könnte weniger Mehrwert akkumulieren, er könnte zumindest langfristig nicht mit der Produktivkraftentwicklung mithalten und im Konkurrenzkampf, der in der Produktion ausgetragen wird, unterliegen. Bei Strafe seines ökonomischen Ruins muss er auf Profitmaximierung und Kapitalakkumulation drängen. Ökonomisch ist der **oberste Zweck des Kapitals** die Produktion von akkumulierbaren Mehrwert.

Ihm moralische Vorwürfe zu machen wie es heute in linksbürgerlichen und alternativen Kreisen üblich ist, ist illusionär, weil man die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise nicht ernst nimmt und idealistisch Verhältnisse unterstellt, die es gar nicht gibt. Marx macht dies Illusionäre einer moralisierenden Kritik am Beispiel der Getreidehändler in Frankreich zu seiner Zeit deutlich. Die Getreidehändler, an deren philanthropisches Gewissen appelliert wurde, „gingen sie etwa von der Idee aus, daß, weil das Publikum jetzt am meisten des Getreides bedürfte, es nun ihre Pflicht sei, ihm Getreide zu wohlfeileren Bedingungen abzulassen, oder stürzten sie nicht vielmehr auf die Bank, um das Steigen der Getreidepreise, die Not des Publikums, das Mißverhältnis seiner Nachfrage zur Zufuhr zu exploittieren? Und die Bank soll von diesem allgemeinen ökonomischen Gesetze ausgenommen sein? Quell idee!“ (Marx: Grundrisse, S. 55 f.) Die Bank diskontiert die Wechsel der Getreidehändler und verdient an der Knappheit des Getreides, das den Preis nach oben treibt, mit.

Alles Gerede davon, dass Lebensmittel kein Objekt der Spekulation sein sollen, blamiert sich an den Tatsachen des Marktes und seiner

Gesetzmäßigkeit. Den unmittelbaren Wirtschaftssubjekten Unmoral vorzuwerfen, hat die gleiche abstrakte Gestalt, wie jeden Soldaten als Mörder zu bezeichnen, nur weil er Soldat ist. Eine solche moralisierende Bewertung sagt nichts über die Ursachen des Krieges aus, sowenig die moralisierende Kritik am Spekulanten etwas über das Wirtschaftssystem aussagt, dem die Moraliserer ebenfalls angehören, das sie in Gang halten, wenn sie leben wollen, und von dem sie abstrahieren, um sich ein gutes Gewissen zu verschaffen, das doch nur geheuchelt ist. Moralische Kritik an dem Verhalten der unmittelbaren Wirtschaftssubjekte, Kapitalist, Manager, Banker, Spekulant usw., aber auch Lohnarbeiter, ist bloß ein Moralisieren, d. h. eine moralische Kritik ohne Sachkenntnis. Dies ist einer der Gründe, warum in der Arbeiterbewegung Moral einen schlechten Ruf hat. Doch so einfach ist es mit der Moral nicht.

Kritisiert man die kapitalistische Produktionsweise, dann benötigt man einen Maßstab der Kritik, der außerhalb dieser Ökonomie liegt und der immer auch einen moralischen Aspekt hat. Kritisiert man den Kapitalismus nicht, dann erklärt man sein Einverständnis mit allem, was dieser hervorgebracht hat: Verelendung von Teilen der Bevölkerung, Permanenz der Kriege bis hin zu zwei Weltkriegen, man akzeptiert, dass man für das nationale Kapital krepieren soll, dass man Bombenkrieg ertragen muss, dass Kriege um Rohstoffquellen, Handelswege und Absatzmärkte (Auftrag der Bundeswehr) geführt werden, man ist theoretisch hilflos gegenüber dem Massenmord in Vernichtungslagern und letztlich gegen die Eliminierung der Spezies Mensch durch einen Atomkrieg.

Ist man aber von einer kritischen Haltung und einem daraus folgenden kritischen Verhalten überzeugt, dann muss man einen Maßstab der Kritik begründen, der es erlaubt, die Scheußlichkeiten dieser Produktionsweise radikal zunächst mental, dann real zu negieren. Für Marx ist dieser moralische Maßstab, der seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ zugrunde liegt, die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Er kritisiert zunächst, dass die Arbeitenden (sogar die Organisatoren der Produktion und Distribution, siehe obiges Zitat: „der Kapitalist nur als Maschine“) zum bloßen Mittel der Kapitalproduktion werden. So erscheint das Kapital in der Bewegung als Geld – Ware – Geld plus Profit, „nicht nur als Mittel“, „sondern als Selbstzweck“ (Marx: Grundrisse, S. 144) Wenn aber das Kapital zum Selbstzweck wird, dann sind alle anderen Aspekte seines Kreislaufs bloße Mittel, so vor allem die unmittelbaren Produzenten und ihre Arbeitskraft. „Produktion von Mehrwert oder Plusmacherei ist das absolute Gesetz dieser Produktionsweise. Nur soweit sie

die Produktionsmittel als Kapital erhält, ihren eignen Wert als Kapital reproduziert und in unbezahlter Arbeit eine Quelle von Zuschußkapital liefert, ist die Arbeitskraft verkaufbar.“ (Marx: Kapital I, S. 647) Die lebendige Arbeit, die für das Kapital den Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft darstellt, die der Arbeiter dem Kapital verkauft, ist „ein bloßes Mittel“, „um die vergegenständlichte tote Arbeit zu verwerten, mit belebender Seele zu durchdringen und ihre eigene Seele an sie zu verlieren“ (Marx: Grundrisse, S. 374). Die Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Beziehungen „erscheinen dem Kapital nur als Mittel und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren“ (a. a. O., S. 602). Deshalb ist auch die freie Zeit der Lohnabhängigen ein Gegenstand der Vermarktung durch die Konsum- und Kulturindustrie.

Das aber soll nicht sein. Apagogisch wird auf das kontradiktorische Gegenteil geschlossen: Wenn die Arbeitenden (und letztlich die ganze Gesellschaft) nicht nur bloße Mittel der Kapitalproduktion sein sollen, ein der Vernunft der Gesellschaft gegenüber entfremdeter und unbeherrschbarer Mechanismus, dann ist der implizite und explizite Maßstab der Kritik die Selbstzweckhaftigkeit aller Menschen als anzustrebendes Ziel. Der Kapitalismus hat Produktivkräfte entwickelt, die den Menschen allgemein als Selbstzweck überhaupt erst ermöglichen. War in der Antike der Zweck der Arbeit die Befriedigung der Bedürfnisse, also Selbstzweck – allerdings in angemessener Form nur für wenige Reiche –, so ist dies durch den Stand der Produktion für alle möglich. „So erscheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgesteift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzungen als die vorhergegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? (...) In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung; diese

universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußeren Zweck. Daher erscheint einerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form und gegebne Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.“ (Marx: Grundrisse, S. 395 f.)

Aus der Entfremdung der bürgerlichen Verhältnisse kann man aber auch andere Schlüsse ziehen, so z. B. das Einrichten in der Befriedigung mit Surrogaten der Kulturindustrie, die „gemein“ sind; oder die Fortentwicklung zu einer Volksgemeinschaft mit faschistischem Staat, oder das, was heute im Gange ist, die Entwicklung zu einer Oligarchie der Vermögenden mit einer marktconformen Demokratie; möglich wäre auch eine Ökodiktatur, die den Kapitalismus einschränkt, aber bestehen läßt usw. Eine andere bereits ausprobierte reale Möglichkeit ist der autoritäre Staatssozialismus oder bürokratische Kollektivismus, wie er im Osten bestand. Warum also eine Revolutionierung der Verhältnisse hin zu einem Sozialismus, in dem alle Individuen Selbstzweck sein können? Dieses Ziel der Entwicklung liegt nicht in den Gesetzen der Kapitalproduktion beschlossen, es muss von außen dazukommen, es ist eine Entscheidung, die aus der Vernunft begründet werden muss. Diese Begründung aus der Vernunft liegt in der kantischen Moralphilosophie vor, ihr Resultat ist der kategorische Imperativ in seiner zweiten Gestalt: „*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“ (Kant: GMS, S. 61/BA 67) Dieses Moralgesetz, das zum Sittengesetz und damit ontologisch zum gesellschaftlich vorherrschenden Habitus werden soll, muss durch die Vernunft mit Notwendigkeit, d.h. nicht nur pragmatisch, sondern auch metaphysisch, begründet werden.

Warum Vernunft als Erkenntnisgrund?

Die erste Entscheidung zur Begründung eines allgemeinen Moralprinzips, das einmal zum Sittengesetz werden soll, ist die Wahl seines Erkenntnisgrundes: Soll das Moralprinzip aus der Natur des Menschen, seinen Gefühlen (Lust und Unlust), aus seinen Interessen, aus den empirischen oder strukturellen gesellschaftlichen Verhältnissen, also der sozialen Wirklichkeit, entnommen werden – oder soll es ein Prinzip der reinen Vernunft sein?

Die Natur des Menschen ist nicht ein für alle Mal gegeben, sondern sie ist als biologische Natur überformt durch Kultur, d. i. eine zweite Natur,

die nicht nur historisch, sondern auch durch Ungleichzeitigkeit in einer Epoche geprägt ist, sodass sie nicht Grundlage eines allgemeinen Prinzips sein kann. Gefühle sind immer ambivalent, Lust gibt es nicht ohne gleichzeitige Unlust, wie schon Platon wusste (siehe 6.). Es ist kein konsistenter Grund eines Moralgesetzes. Da die gesellschaftlichen Verhältnisse durch Klassenantagonismen, allgemein durch Herrschaft, bestimmt sind, kann auch aus diesen Verhältnissen kein allgemein anerkanntes Prinzip begründet werden. Auch die Interessen, weil sie gegenseitig im Kampf liegen, können kein allgemeines Moralprinzip begründen. Nur ein vernunftbestimmter allgemeiner Willen kann kategorische Gesetze begründen. Denn wenn wir einen solchen allgemein-gesetzgebenden Willen „denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelt eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.“ (Kant: GMS, S. 64/BA 72). Selbst das wohlverstandene Eigeninteresse, das die berechtigten Interessen der anderen einbezieht, kann nicht zum allgemeinen Sittengesetz taugen, weil in einer antagonistischen Gesellschaft die Interessen der gegnerischen Klasse nicht berücksichtigt werden können, ohne seine Interessen aufzugeben; in einer nichtantagonistischen Gesellschaft bliebe die Einbeziehung der berechtigten Interessen anderer, da diese von Individuen abhängen, immer eine zufällige Allgemeinheit, die nicht für alle verbindlich sein kann.

Eine theologische Begründung scheidet ebenso aus, da es keinen Gott gibt, alle Gebote Gottes also Menschenwerk sind, die heteronome Absicherung der Gebote als göttliche nur rhetorische Qualität hätte (vgl. Gaßmann: Entstehung). Auch die eigene Glückseligkeit, die doch jedermanns Pflicht ist anzustreben, kann kein allgemeines Prinzip des Handelns liefern. „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust und Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf,

bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müßte.“ (Kant: KpV, S. 133/A 46) Im Umkehrschluss heißt dies, ein allgemeines Handlungsgesetz kann immer nur formal sein, wenn es für alle Handlungen (bis auf die Adiaphora) gelten soll. Konnte Aristoteles in einer Armutsgesellschaft noch Glückseligkeit allgemein bestimmen, aber nur indem er sie auf Geistiges reduzierte, so erlaubt die Entdeckung von vielen neuen Eigenschaften der Dinge und ebenso die Entwicklung von neuen Genüssen, die diese Eigenschaften gewähren, die auch massenhaft befriedigt werden können, ein sinnlich differenziertes Glück neben dem Genuss des Geistes. „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein *subjektiv notwendiges* Gesetz (als Naturgesetz) ist also *objektiv* ein gar sehr *zufälliges* praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung dieses Gesetzes zu erwarten habe.“ (A.a.O., S. 133 f./A 46)

Es bleibt also nur die andere Alternative zur Bestimmung eines allgemeinen Moralprinzips, nämlich die Vernunft als Vermögen zu Ideen, also reinen Begriffen, die nichts Empirisches enthalten, aber gerade deshalb die empirischen Verhältnisse regeln könnten. Während der Verstand als Vermögen zu Begriffen in das Empirische verstrickt ist, kann sich die Vernunft als oberstes Erkenntnisvermögen aus dieser Verstrickung heraushalten. „Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letztere, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.“ (Kant: KrV, S. 687/B 779) Lehnt man diesen Primat der Vernunft über alle Streitigkeiten ab, dann ist Vernunft nur in unvernünftiger Form gegeben oder sie bestimmt wie im Empirismus nur die Mittel der Handlungen und der Glückseligkeit. Das aber ist ein Zustand des Krieges, in welcher offenen oder verdeckten Form er auch geführt wird. Ohne die Kritik der Vernunft „ist die Vernunft gleichsam im Stande

der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anderes geltend machen, oder sichern, als durch *Krieg*. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeiten nicht anders führen, als durch *Prozeß*.“ (Ebda.)

Die Alternative zum avancierten Stand der Vernunft ist der „Naturzustand“, wie ihn Hobbes beschrieben hat als Krieg eines jeden gegen jeden. Zwar ist dieser „Naturzustand“ ein theoretisches Konstrukt, doch beschreibt er die bürgerliche Gesellschaft, wenn sie nicht durch Gesetze und eine staatliche Macht eingeschränkt ist. „Auch nötigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgendeiner Kritik dieser Vernunft selbst, und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich den gesetzlichen Zwänge zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jeder anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.“ (A. a. O., S. 688/B 780) Der Fehler von Hobbes und Kant ist, dass dieser gesetzliche Zustand in antagonistisch verfassten Verhältnissen selbst nur eine andere Form des Naturzustandes ist, „ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit“, in dem das Unrecht lediglich gesetzlich stillgestellt ist; so z. B. schützt das Eigentumsrecht die Konsumgegenstände der Menschen vor Diebstahl, den großen Diebstahl der kostenlosen Aneignung des Mehrwerts jedoch sanktioniert das Eigentumsrecht und sichert es mit staatlicher Gewalt ab.

Die Alternative, Krieg oder avancierte Vernunft, spitzt sich zu, indem sie die Alternative stellt: Herrschaftlich verfasste Gesellschaft und damit permanenter Krieg – oder Abschaffung der Herrschaft und Geltung des Moralgesetzes. Die Forderung nach einem vernünftigen Moralprinzip ist damit nicht erledigt, sondern stellt sich erst in der richtigen Form, nämlich nach der Möglichkeit eines ewigen Friedens, der nur durch die Negation von Herrschaft und unter der Bedingung eines Moralgesetzes zu haben ist. „Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein *Sieg*, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrenteils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die *Sentenz*, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß.“ (A. a. O., S. 688/B 779 f.)

Das Moralprinzip ist keine Ideologie der kapitalistischen Klassengesellschaft, nur weil es

nach Kant über den Interessen steht, um diese regeln zu können, aber dadurch allererst die Interessengegensätze bestätigt, wie Paschukanis meint (Paschukanis: Rechtslehre, S. 139), sondern auf der Grundlage der Kritik der bürgerlichen Ökonomie durch Marx wird es ein entscheidender Grund zur Revolutionierung der antagonistischen Verhältnisse. Oder negativ formuliert: Ohne die Zugrundelegung eines allgemeinen Moralprinzips bleibt jede Veränderung in der dogmatischen Vernunft, im Interessenkampf, in den subjektiven Leidenschaften und in den verschiedenen Glücksansprüchen verstrickt und befangen – oder wie Marx es drastisch ausgedrückt hat, die alte Scheiße wird nur in neuem Gewand weiterbestehen. Wer also gegen die heute überflüssige Herrschaft ist, muss die Vernunft als Leitendes annehmen, wer ewigen Frieden will, muss für ein Moralprinzip sein, wer aber für ein Moralprinzip ist, muss dies mit Notwendigkeit begründen. Ohne notwendige Begründung hätte es keine Verbindlichkeit für alle Menschen, wäre also selbst nur ein Mittel des Kampfes partikularer Interessen.

Die vernünftige Begründung des Moralprinzips

Das Moralgesetz oder das „moralische Gesetz“ (KpV, S. 108 Anm./A 5) oder „Grundgesetz“ (a. a. O., S. 140/A 54), das Kant meist als „Sittengesetz“ (a. a. O., S. 142/A 57) bezeichnet, lautet bei Kant:

„Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant: KpV, S. 140/A 54)

Verbindlichkeit kann nur ein allgemeines und notwendiges Moralgesetz beanspruchen. Insofern ergibt sich diese Bestimmung selbst aus dem Zweck des Moralgesetzes, nämlich dass es „allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jeder anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.“ (Kant: KrV, S. 688/B 780) Nur eine „allgemeine Gesetzgebung“ kann die Freiheit der Menschen untereinander regeln als Gesetz ihrer Freiheit.

Jede empirische Handlung hat es mit sinnlich konkreten Objekten, Zwecken und Absichten zu tun, solche Handlungen können nicht verallgemeinert werden. Deshalb kann ein allgemeines Moralgesetz auch nur die „bloße Form des Gesetzes“ sein (KpV, S. 141/A 55). Zwischen der allgemeinen Form der Gesetzmäßigkeit und der nicht verallgemeinerungsfähigen Handlungen stehen die *Maximen*. Die *Maximen* der konkreten Handlungen sind das Vermittelnde zwischen empirischen Handlungen und allgemeiner Form des Gesetzes. Sie sind subjektiv, insofern sie die Regel für empirische Handlungen sind, sie sind

aber als Regeln schon in der Form der Allgemeinheit, z. B. die Maxime: „Ich belüge immer meine Mitmenschen.“ Als allgemeine subjektive Regel in konkreten Handlungssituationen können Maximen darauf hin überprüft werden, ob sie zu einer allgemeinen Regel, die für alle taugt, fähig sind. Das Beispiel wäre nicht tauglich, denn, wenn alle lügen, bräche die Kommunikation in einer Gesellschaft zusammen, sie könnte nicht existieren. Die Freiheit der Menschen wäre auf dem körperlichen Kampf um die Subsistenzmittel restringiert. Das Moralprinzip, das die Handlungen in einer Gesellschaft kompatibel machen soll, das die Freiheit nur soweit einschränken soll, dass die Freiheit eines jeden mit der Freiheit der anderen nach einem allgemeinen Gesetz bestehen könne, wäre nicht möglich. Also ist die Maxime, immer zu lügen, nicht zu einem allgemeinen Gesetz tauglich, also unmoralisch.

Wenn man akzeptiert, und ich habe dafür mit Kant zwingende Gründe genannt, dass ein Moralgesetz allein aus Vernunft zu begründen ist, dann ist dieser Kategorische Imperativ (unbedingte Befehl), der für alle Sinnenwesen gilt, die auch noch andere Antriebe haben, eine notwendige Regel für das Zusammenleben der Menschen, die einen ewigen Frieden garantieren könnte. Kant nennt dieses Moralprinzip denn auch ein „Faktum der Vernunft“ (KpV, S. 141/A 56). Frank Kuhne hat diesen Ausdruck kritisiert: „Der Ausdruck ‚Faktum der Vernunft‘ ist äquivok. Er bezeichnet zum einen die Art, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes für ein empirisches Subjekt ist: Es findet dieses Bewußtsein faktisch in sich vor, sobald es Maximen entwirft. Er bezeichnet zum anderen, daß man dieses Bewußtsein ‚nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (...), herausvernünfteln‘ oder ableiten kann. In der ersten Bedeutung beschreibt er eine Erfahrung, von der Kant behauptet, daß sie jedermann geläufig ist. Die drastischen Beispiele sollen diese Erfahrung illustrieren. In der zweiten Bedeutung beschreibt er keine Erfahrung, sondern ist gewissermaßen eine transzendente Reflexionsbestimmung des moralischen Bewußtseins, die besagt, daß die Geltung des moralischen Gesetzes nicht bewiesen, das Gesetz nicht deduziert werden kann.“ (Kuhne: Transzendentalphilosophie, S. 145)

Die zweite Bedeutung, dass dies Moralgesetz nicht ableitbar ist, ergibt sich schon daraus, dass es jeder Begründung vorausgesetzt ist. So wie Aristoteles argumentiert, der Satz vom vermeidenden Widerspruch sei keines direkten Beweises fähig, weil jeder Beweis den Satz immer schon voraussetzt, so könnte Kant argumentieren, das Moralprinzip ist jeder wissenschaftlichen Argumentation immer schon vorausgesetzt in der

wissenschaftlichen Maxime, dass Wahrheiten herauszufinden sind, d. h. eine Maxime, die dem Moralgesetz entspricht, also zu einem allgemeinen Gesetz taugt. Wollte man als Maxime behaupten, die Wissenschaft solle Unwahrheiten produzieren oder gar keinen Wahrheitsbegriff haben, wie einige verrückte Pragmatisten sagen, dann würde eine technische Zivilisation, die auf wahre Wissenschaft als ihre Existenzbedingung angewiesen ist, zusammenbrechen. Wollte jemand die Maxime aufstellen und anwenden, Falsches zu produzieren, dann stellte er sich außerhalb der Gemeinschaft der Gelehrten wie die Poststrukturalisten u. a. Insofern ist das Moralprinzip tatsächlich ein Faktum der Vernunft oder ein notwendiges Prinzip des vernünftigen Denkens, das nicht selbst wieder begründet werden kann, da es jeder rationalen Begründung vorausgesetzt ist. Es lässt sich deshalb wie das aristotelische Widerspruchsprinzip nur apagogisch aus der Widerlegung des kontradiktorischen Gegenteils begründen, indem seine Nichtgeltung unmöglich angenommen werden kann, wenn man wahre Wissenschaft betreiben will.

Doch es gibt noch andere Einwände gegen das kantische Moralgesetz, deren Bestätigung oder Kritik weitere Aspekte dieses Gesetzes zum Ausdruck bringen oder deren Widerlegung apagogisch das Gesetz begründet.

Einwände gegen das kantische Moralgesetz

Das Moralgesetz ist nicht empirisch beweisbar

Kant gibt an, das Moralgesetz auch positiv beweisen zu wollen (KpV, S. 140/A 54) – dies widerspricht seiner richtigen Formulierung, es sei ein Faktum der Vernunft, also keines positiven Beweises fähig (a. a. O., S. 141/A 56). Nun ist der Grund von empirischen Handlungen nie eindeutig, ob er aus Vernunft oder aus anderen Gründen wie den Sinnen oder den Interessen usw. folgt. Darauf beruht das stärkste Argument des Utilitarismus gegen jede Art Vernunftmoral. d'Holbach will dies am Konflikt von zwei sinnlichen Antrieben zeigen: „Tatsächlich bestimmte mich der Durst, bevor ich wußte, daß das Wasser vergiftet sei, ebenso notwendig zum Trinken, wie diese neue Entdeckung mich notwendig dazu bestimmt, nicht zu trinken; dann wird der ursprüngliche Antrieb, den der Durst meinem Willen gab, durch den Selbsterhaltungstrieb zunichte gemacht oder aufgehoben; der zweite Beweggrund wird stärker als der erste; die Furcht vor dem Tode siegt notwendig über die unangenehme Empfindung, die der Durst mir verursachte. Aber (...) wenn der Durst sehr stark ist, wird es ein unvorsichtiger Mensch ohne Rücksicht auf die Gefahr dennoch wagen, dieses Wasser zu trinken; in diesem Fall wird der erste Antrieb das Übergewicht haben und ihn notwendig handeln lassen, weil er stärker

ist als der zweite.“ (d’Holbach: System, S. 160)
 Was bei welchem Individuum in welcher Situation als Beweggrund, ob Durst oder Selbsterhaltungstrieb, wirkt, ist nicht entscheidbar. Die Lösung von d’Holbach, einen Determinismus anzunehmen, ist ebenfalls keine Lösung, da er sich selbst widerspricht: Er negiert die Willkür bzw. den freien Willen, der jeder wahren Aussage, also auch der, dass der Determinismus wahr ist, vorausgesetzt sein muss. Wenn es nicht empirisch entscheidbar ist, dann kann auch kein empirischer Beweis für den einen oder den anderen Beweggrund geliefert werden, also ist auch kein empirischer Beweis dafür möglich, ob das vernünftige Moralgesetz oder Bedürfnisse und Interessen die Handlung bestimmen, denn bei einem Sinnenwesen sind letztere immer mit im Spiel (vgl. zu den kantischen Beispielen und der ganzen Problematik Till Streichert: Freiheit, S. 54 ff.)

Kant muss letztlich eingestehen, dass ein positiver Beweis durch empirische Handlungen nicht möglich ist und in der Sphäre der Erscheinungen niemand mit Sicherheit sagen kann, er handle allein aus Vernunft. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ (Kant: KrV, S. 536/B 579) Diese Einsicht in die Grenzen, moralische Schuld und Verdienst bei empirischen Personen zu bestimmen, blamiert jede moralische Anklage, die im Brustton der Überzeugung daherkommt. Der Grund liegt darin, dass die Moralität einer Handlung auf der inneren Zustimmung basiert, zu der von außen kein Zugang besteht und die das Selbst auch nur schwer bis in die Tiefen seiner Seele (dem Unbewusste) ergründen kann.

Aber der kategorische Imperativ ist auch kein empirischer Begriff, sondern eine Vernunftbestimmung. Man kann fordern, dass die Menschen ihn in ihren Handlungen berücksichtigen und einbeziehen. Und weil dies in den antagonistischen Verhältnissen oft nicht möglich ist, kann er zumindest als Maßstab der Kritik an diesen Verhältnissen dienen. Gäbe es kein solches moralisches Vernunftgesetz, dann wäre solche Kritik bloß partikular, kein Grund, das Ganze der Produktionsweise zu verändern, es gäbe kein gemeinsames Ziel der Veränderung, es entstünde, gelänge diese Veränderung, keine qualitativ bessere Gesellschaft als die bestehende.

Die Deduktion des Moralgesetzes

Das Moralgesetz setzt Freiheit voraus, denn sonst bedürfte das vernünftige Sinneswesen Mensch keines Gesetzes. Freiheit ist aber nach Kant nur zu erkennen aus der Aufstellung eines solchen Gesetzes. „Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden* können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* (Existenzgrund, BG) des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* (Erkenntnisgrund, BG) der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob dieses gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein.“ (Kant: KpV, S. 108 Anm./A 5)

Abgesehen von sich widersprechenden Formulierungen Kants, ob das Moralgesetz einer Deduktion fähig ist (vgl. Streichert: Freiheit, S. 56), läßt es sich wohl „deduzieren“, wenn man den kantischen Begriff zugrunde legt. Danach ist Deduktion von reinen Begriffen und Bestimmungen notwendig, da sie „völlig unabhängig von aller Erfahrung“, „bestimmt sind“, also nicht durch Erfahrung ihre „objektive Realität“ begründen können (Kant: KrV, 126/B 117). Deduktion von reinen Verstandes- und Vernunftbestimmungen, also auch des Moralgesetzes, bestimmt Kant so: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben“ (a. a. O., S. 127/B 117). Als Vernunftgesetz beruht der kategorische Imperativ auf transzendentalen Kategorien, die aus wahrer Wissenschaft als deren Bedingung der Möglichkeit erschlossen und auf alle Vernunftgegenstände ausgeweitet wurden. Freiheit ist solch eine notwendige Bedingung der Möglichkeit wahrer Wissenschaft, denn würde man die Freiheit aus dem Denken weglassen, dann gäbe es kein Denken und keine Wissenschaft mehr, denn ohne Freiheit könnte sie nicht überprüfen, ob ihre Bestimmungen mit der Sache übereinstimmen. Wissenschaft ist als allgemeine Arbeit auf die Beherrschung von Naturvorgängen bezogen, hat also bereits einen praktischen Bezug: Die technisch-praktische Freiheit, in den Naturverlauf einzugreifen. Indem die menschliche Vernunft ein praktisches Prinzip für alle Handlungen begründet und seine Beziehung auf Gegenstände über die Maximen mit Notwendigkeit herstellt, ist das Moralprinzip „deduziert“. (Zum Verhältnis von Wissenschaft und Moralgesetz, vgl. die Reflexionen über

„Wertfreiheit“ in 26., Positivismuskapitel) „Wenn das moralische Gesetz, wie Freiheit und Natur auch, als notwendig erkannt sind, sind sie damit bewiesen, oder, nach dem Begriff der Deduktion aus der *Kritik der reinen Vernunft*, deduziert.“ (Streichert: Freiheit, S. 64) Nun ist das Moralgesetz notwendige Bedingung der Möglichkeit von wahrer Wissenschaft – wie oben gezeigt –, also ist es deduziert.

Der Einwand des „Formalismus“

Hegel kritisiert den Formalismus der kantischen Moralphilosophie und des Kategorischen Imperativs. Indem auf jeden Inhalt Verzicht getan wird, sei „jede Bestimmtheit“, die an ihm gesetzt wird, „ungemäß“ (Hegel: Phänomenologie, S. 315). „Indem hiermit auf einen absoluten Inhalt Verzicht getan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit oder dies, daß es sich nicht widerspreche, zukommen; denn die inhaltlose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heißt selbst soviel als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.“ (A. a. O., S. 315 f.) Was von dem Moralgesetz dann übrig bleibt, ist die „reine Form der Allgemeinheit“, die „Tautologie des Bewußtseins“ (a. a. O., S. 326). „Das sittliche Wesen ist hiermit nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Maßstab, ob ein Inhalt fähig sei, Gesetz zu sein oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspricht. Die gesetzgebende Vernunft ist zu einer *prüfenden Vernunft* herabgesetzt.“ (A. a. O., S. 316) Da der Maßstab aber bloß die Widerspruchsfreiheit oder die Tautologie sei, lasse sich das eine, eine Gesamtheit von Maximen, oder sein kontradiktorisches Gegenteil, einer anderen Gesamtheit von Maximen, mit der gesetzprüfenden Vernunft vereinbaren. Der zu prüfenden Inhalt des bloß formalen Moralgesetzes ist „die Zufälligkeit des Wissens, der Wirklichkeit und des Tuns“ (ebda.). „Das Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maßstab die Tautologie und Gleichgültigkeit gegen den Inhalt ist, nimmt er ebenso diesen als den entgegengesetzten in sich auf.“ (A. a. O., S. 317)

Diese Kritik Hegels am Formalismus des Moralgesetzes trifft aber dieses nur teilweise. Hegel ist zu entgegnen: In einer sich in historischer Perspektive schnell wandelnden Welt ist ein Kasuismus des Verhaltens, der für jeden Fall eine moralische Regel parat hat, ebenso eine substanzielle Sittlichkeit, die auf einer ständischen Gesellschaft beruht, wie sie Hegel konzipiert, nicht mehr möglich. Der kantische Formalismus erweist sich dadurch als modernere Form der Moral, weil er nur ein Moralprinzip hat, das auf alle Handlungen in allen Situationen bezogen werden kann, dadurch immer moralische Orientierung erlaubt.

Außerdem ist der Formalismus der ersten Form des Kategorischen Imperativs eingeschränkt durch die zweite Form (nach GMS) in der Gestalt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant: GMS, S. 61/BA 66 f.) In dieser Gestalt des Kategorischen Imperativs ist nicht jedes System von Maximen, die sich als Gesetze verallgemeinern lassen, zugelassen, sondern nur die, welche den Menschen als Zweck an sich selbst gelten lassen, „als einschränkende Bedingung“. „Das Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß.“ (A. a. O., S. 63) Da nur vernünftige Wesen Subjekt aller Zwecke sein können, ist der Mensch als Zweck an sich selbst anzusehen. Er ist aufgrund seines intelligiblen Charakters (seine Fähigkeit aus Freiheit Neues zu schaffen, sich Vernunftzwecke zu setzen) auch metaphysisch begründet Selbstzweck. Dass der Mensch Zweck an sich selbst ist, folgt aus der negativen Metaphysik Kants. Ein zwecksetzendes Wesen als Erscheinung setzt ein entsprechendes intelligibles Substrat in der ontologischen Sphäre, im Ding an sich, voraus, auch wenn wir dieses nicht bestimmen können (deshalb „negative Metaphysik“).

Nach Kant ist „gut“ uneingeschränkt nur der reine gute Wille, der das Moralgesetz aufstellt (Kant: GMS, S. 18/BA 1). Indem er es aus der Vernunft entwickelt, begründet er die Autonomie des Menschen (a. a. O., S. 74 f./BA 87). Das Moralgesetz ist „heilig“, d. h. unantastbar, weil es mit apodiktischer Geltung aus der Autonomie der Vernunft begründet ist (a. a. O., S. 75/BA 88). Wenn aber das Moralgesetz unantastbar ist, dann kann der Mensch mit seinem guten Willen, der das Moralgesetz begründet hat und ihm untersteht, nicht antastbar sein. „Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst sei*, d. i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das

Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen Willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.“ (Kant: KpV, S. 263 f./A 237 f.)

Oder negativ formuliert: Wer das Moralgesetz nicht innerlich anerkennt, also auch den Urheber, die Menschheit als Vernunft in jedem einzelnen Individuum, der erklärt mir den Krieg oder der ist mit mir im Kriegszustand, denn er betrachtet mich potenziell oder tatsächlich als bloßes Mittel seiner individuellen Interessen. So haben diejenigen, die zweimal in Deutschland einen Weltkrieg vom Zaun gebrochen haben, um dem nationalen Kapital die Weltherrschaft zu ermöglichen, nicht nur gegen einen äußeren Feind Krieg geführt, sondern auch gegen die eigenen Soldaten, die sie als „Menschenmaterial“, d. h. als bloße Mittel, für ihre unmoralischen Zwecke geopfert haben, und ebenso haben sie durch Propaganda deren Bewusstsein zerstört, damit sie sich ohne Widerstand opfern und hinschlachten lassen (vgl. Karl Kraus: Die letzten Tage der Menschheit).

Die objektiven und subjektiven Bedingungen des Moralgesetzes

Es ist nicht zufällig, wenn diese metaphysische Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst als moralischer Maßstab in die marxische *Kritik der politischen Ökonomie* eingeht. Denn die Idee darf nicht nur die Wirklichkeit verändern wollen – sozusagen als romantisches Ideal –, sondern eine ideelle Zielsetzung muss auch auf eine Wirklichkeit treffen, die zur Idee hindrängt (MEW 1, S. 383). Marx selbst hat zumindest die objektiven Bedingungen schlüssig begründet, warum Herrschaft, welche die Menschen zum bloßen Mittel macht, abschaffbar ist und alle Menschen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit anerkannt werden können: Die durch den Kapitalismus geschaffenen Produktivkräfte und eine gewaltige Produktion von Gütern mit der Möglichkeit, nicht nur das Elend abzuschaffen, sondern auch „Zuckereisen für alle“ (Heinrich Heine), d. h. allgemeinen Luxus im Vergleich zu früheren historischen Epochen, zu schaffen.

Aber auch die subjektiven Bedingungen, soweit sie moralische sind, lassen sich in Ansätzen und z. T. verkehrter Form nachweisen. Roland Pelzer hat mit Hegel darauf hingewiesen, dass Kants Formalismus immer schon moralische Verhaltensweisen in der sozialen Wirklichkeit voraussetzt. Und insofern habituelles Verhalten

als zweite Natur notwendig zu jeder Gesellschaft spätestens seit der ägyptischen Antike gehört, sind moralische Verhaltensweisen als ontologische in der gesellschaftlichen Praxis vorausgesetzt. „Gegen das kantische Prinzip aber, daß die Maxime einer Handlung als allgemeines Gesetz nicht widersprechend sein soll, wird streng argumentiert, dies allein gebe kein Verbindlichkeit begründendes Kriterium ab; damit ein Widerspruch überhaupt möglich sei, müsse bereits ein gültiger ethischer Sachverhalt, etwa, daß Menschenleben oder daß Eigentum sein solle, vorausgesetzt werden, dem eine Handlungsmaxime, als Gesetz gefaßt, widersprechen könne. Die Stringenz dieses Arguments wird nicht bestritten werden können.“ (Pelzer: Studien, S. 25)

Nun ist in der kapitalistischen Gesellschaft die rechtliche Gleichheit der Menschen vorausgesetzt, ohne die sich kein Arbeitsmarkt und keine Durchschnittsarbeitszeit als Wert bilden kann, auch wenn unter dem Schein des Äquivalententausches in der Zirkulationssphäre Nichtäquivalente in der Produktionssphäre (als Mehrwertabschöpfung) getauscht werden. Die Freiheit der Person ist Voraussetzung, dass sie Verträge abschließen und den Warenverkehr organisieren kann, auch wenn die Freiheit der Person andererseits für die meisten Menschen die Befreiung von den Bedingungen ihrer Existenz bedeutet, sodass sie nur ihre Arbeitskraft verkaufen können, um zu leben. Die Sicherung des Eigentums ist für eine Marktwirtschaft entscheidend, weil das Eigentum die Existenzgrundlage des Einzelnen ist – auch wenn auf der anderen Seite die Eigentumsordnung eine herrschaftsbedingte Scheidung der meisten Menschen vom Produktiveigentum bedeutet. Zumindest ein Minimum an Solidarität der Lohnabhängigen untereinander ist in der kapitalistischen Gesellschaft notwendig, wollen sie nicht dem Ideal des Kapitals erliegen, so wenig wie möglich Lohn auszuzahlen – bis hin zur Vernichtung durch Arbeit (vgl. Bulthaupt: Gesetz, S. 127).

Gleichheit, Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Solidarität als moralische Substanz der bürgerlichen Gesellschaft, so gebrochen sie auch erscheinen, lassen sich verallgemeinern, entsprechen also dem Kategorischen Imperativ in beiden Fassungen. Dieser ist aber auch ein kritischer Maßstab, insofern die herrschenden Bestimmungen in der Gesellschaft Ungleichheit, Unfreiheit, einerseits Armut, andererseits große Vermögen, soziale Unsicherheit für die Lohnabhängigen und letztlich ihre Entsolidarisierung bedeuten. Da die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer Ökonomie zum bloßen Mittel werden, ist der Kategorische Imperativ in seiner zweiten Gestalt sogar ein Grund, diese abzuschaffen und eine

sozialistische Gesellschaft zu errichten. Da aus dem Moralgesetz die Anerkennung von Gleichheit, Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Solidarität folgt, hätte eine sozialistische Gesellschaft diese nicht abzuschaffen, wie im bürokratischen Kollektivismus des Ostens teilweise geschehen, nur weil sie in der bürgerlichen Epoche entstanden und z. T. funktional in dieser involviert sind, sondern von ihren herrschaftlichen Beschränkungen durch das Kapital zu befreien.

Die Bedingungen der Realisierung des Moralgesetzes

Die Postulate von Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele geben bei Kant die metaphysischen Bedingungen an, unter denen allein das Moralgesetz realisiert werden kann. Ihre Kritik als theologische Postulate suspendiert nicht von der darin enthaltenen Problematik einer Etablierung des Moralgesetzes. Dass der Stand der Produktivkräfte eine solche Realisierung ökonomisch erlaubt und dass in der bürgerlichen Gesellschaft moralische Bestimmungen wie in den Menschenrechten bereits involviert sind, wurde schon gezeigt. Die Postulate weisen aber auf weitere Bedingungen einer Realisierung des Moralgesetzes hin.

Kant hat in seiner Moralphilosophie das Problem, wie er das Moralgesetz (Kategorischer Imperativ), das aus reiner praktischer Vernunft gewonnen ist, mit den Naturbedingungen und seien es die zweiter Natur, die geronnene Gesellschaftsstruktur, die insbesondere die Triebstruktur des Menschen prägt, vermitteln kann. Entweder stehen diese Naturbedingungen der Realisierung der Moral diametral entgegen, sodass der menschlichen Vernunft nichts bleibt als das „larmoyante Einverständnis mit den Verhältnissen“ (Peter Bulthaup über Andre Gorz) oder die Vernunft kann auf eine mögliche Verwirklichung vernünftiger Verhältnisse in Form eines moralischen Zustandes (soweit dies Menschen möglich ist) hoffen, in denen das Moralgesetz frei von antagonistischen Sozialverhältnissen die Beziehungen der Menschen als Gesetz ihrer Freiheit regelt. Aus der Natur des Menschen folgt sein berechtigtes Streben nach Glückseligkeit, dass „alles nach Wunsch und Willen geht“ (Kant: KpV, S. 255/ A 224 f.); aus dem Moralgesetz folgt, nach Maximen zu handeln, die sich zum allgemeinen Gesetz verallgemeinern lassen, auch gegen das Streben nach Glückseligkeit, wie es in der Sinnlichkeit angelegt ist. Handelt der Mensch nach der vernünftig bestimmten Sittlichkeit, dann legitimiert dies eine ihr proportionierte Glückseligkeit, beides zusammen ist für Kant das höchste Gut, das Menschen erreichen können.

Da aber aus dem „moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigem Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie (...) mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann“, besteht (KpV; S. 255/A 224 f.), bleibt Kant nichts anderes übrig, als eine metaphysische Annahme zu machen: Er postuliert das Dasein Gottes.

„(...) wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetz des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste (Ursache) der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäßige Kausalität hat.“ (KpV; S. 255 f./A 225 f.) Diese Ursache kann nur eine Intelligenz sein und als Urheber der Natur, der selbst nicht Natur ist, ist sie Gott. „Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (KpV; S. 256/A 226) Betont Kant bei der Begründung des Moralgesetzes die Autonomie, das dieses Moralgesetz allein aus der Vernunft des Menschen folgen solle, so zeigt sich hier, dass diese Autonomie nur möglich ist auf Grund der Heteronomie, dass ein Gott als Vernunftursache das Moralgesetz ermöglichen soll – was die menschliche Autonomie wieder aufhebt.

Dieser „moralische Gottesbeweis“ ist auch in sich problematisch. Ein Postulat ist nach Kant ein Grundsatz, der einen Gegenstand allererst hervorbringt. Er muss deduziert werden, d. h. seine Notwendigkeit als Bedingung der Möglichkeit eines Gegenstandes erweisen. Da das höchste Gut nur eine Möglichkeit ist, kann die

Deduktion als Postulat vom Dasein Gottes auch nur eine Möglichkeit sein. Eine Möglichkeit aber ist widersprüchlich: Sie kann sein, kann aber auch nicht sein – sie hängt letztlich vom Realisierungswillen der Menschen ab. Und so ist das Dasein Gottes aus moralischen Gründen bei Kant auch keine theoretische Einsicht in die Realität Gottes, sondern bloß eine Hoffnung, die sich aus der Konstruktion seiner Moralphilosophie ergibt.

„Gott“ bezeichnet die Möglichkeit bei Kant, den vernünftigen Willen zu realisieren, weiter nichts. Der realisierte vernünftige Wille wäre dann die Realität Gottes in der Welt – oder dieser Gott „als ob“ wäre nur, wenn die Menschen eine vernünftige Welt schaffen, er wäre nur mithilfe der Menschen. Allerdings ist der kantische Gott kein christlicher Gott, keine personifizierte Instanz, sondern ein Begriff, der die Bedingungen der Realisierung des vernünftig bestimmten Willens als möglich garantieren soll. Das aber ist fast schon die hegelsche Theologie, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass aus Kants Postulat bei Hegel eine apodiktische Gewissheit wird. Was sich in diesem Postulat vom Dasein Gottes reflektiert, ist das Problem, wie Moralprinzipien zu vorherrschenden Verhaltensweisen in einer immer auch durch Naturverhältnisse geprägten Gesellschaft werden können. Wenn gilt, dass entweder Moral das gesellschaftliche Leben bestimmt oder ein Krieg eines jeden gegen jeden, also ein Interessenkampf bis hin zum blutigen Krieg (vgl. Kant: KrV., S. 687 f./B 779 f.), dann hat jede praktische Philosophie, die diesen Interessenkampf auf friedliche Regeln restringieren oder gar die antagonistischen Klasseninteressen abschaffen will, das kantische Problem, das dieser mithilfe des Postulats vom Dasein Gottes lösen, jedenfalls seine Lösung als möglich erscheinen lassen wollte. Wäre der vernünftig bestimmte Willen der Menschen und die Naturbedingungen seiner Realisierung (wozu auch die zur zweiten Natur geronnenen gesellschaftlichen Beziehungen gehören) radikal verschieden, dann wären dieser Wille und seine Realisierungsmöglichkeit überhaupt nicht aufeinander beziehbar, oder der vernünftig bestimmte Wille wäre eine Illusion, weil ein Wille, der sich nicht realisieren könnte, ein Wille von Nichts wäre. Fielen dagegen vernünftig bestimmter Wille und sein Realisierungsgrund umstandslos zusammen, dann bedürfte es keiner moralischen Anstrengung, keines Imperativs und keiner Sollensforderung, es gäbe keinen Zwist unter den Menschen und keine Kriege – was offenbar der sozialen Wirklichkeit widerspricht.

Als Vernunftwesen, das an seine Sinnlichkeit gebunden ist, stehen wir aber den Naturbedingungen der Realisierung des vernünftigen Willens gegenüber und müssen

hoffen, dass diese Naturbedingungen (einschließlich der naturalen Beschaffenheit des Menschen) die Realisierung nicht prinzipiell verhindern. Gott ist bei Kant nicht mehr als diese Hoffnung, die mögliche Übereinstimmung von vernünftig bestimmtem Willen und Naturbedingungen. Dann ist das Postulat Gottes etwas, das der Moralphilosophie Kants immer schon vorausgesetzt ist, ohne dieses Postulat von einer der Vernunft kompatiblen Struktur der Natur wäre Moralphilosophie illusionär, ein bloßes Sprachspiel, zu dem sie im *linguistic turn* verkommen ist.

Anmerkung zum marxschen Programm der Realisierung eines Vereins freier Menschen

Die historisch entstandenen Produktionsverhältnisse bestimmen die Gegenwart des Menschen, aber sie bedingen nur die Folgen der Gegenwart in der Zukunft. Zwischen Gegenwart und Zukunft liegt ein Bruch, sodass die Zukunft auch durch den freien Willen der Menschen auf der Basis des Entstandenen bestimmt wird. In der Gegenwart sind die Lohnabhängigen gezwungen, sich dem Kommando des Kapitals zu unterstellen, wenn sie leben wollen. Dadurch wird aber nicht ihr freier Wille ausgeschaltet, sondern im Gegenteil, zur Produktion von Mehrwert, also mehr Wert, als ihre Arbeitskraft kostet, ist ihr freier Wille notwendig. Um z. B. eine Zeichnung in ein Werkstück zu realisieren oder die Kulturpflanze von den Wildkräutern zu trennen, ist ein freier Wille vorausgesetzt. (Deshalb kann auch die Mehrwertproduktion nicht allein von Maschinen ausgeführt werden.) Aber dieser freie Wille muss sich dem Kommando des Kapitals (als anonymes automatisches Subjekt, vertreten durch Meister, Manager, Ökonomen usw.) unterwerfen, das die Zwecke der Produktion setzt. Der freie Wille der unmittelbaren Produzenten ist konstitutiv für die Mehrwertproduktion. Wie der freie Wille der Arbeitenden Voraussetzung ihrer Unterwerfung unter die bestehenden Produktionsverhältnisse ist, so geht der freie Wille nicht in dieser Determination auf, sondern kann sich prinzipiell diesen Verhältnissen verweigern oder sie umgestalten. Der freie Wille der Lohnabhängigen ist Voraussetzung der Herrschaft des Kapitals und zugleich die Möglichkeit, diese Herrschaft abzuschaffen.

Marx hat in seinen Überlegungen zur Revolution und in seiner praktische Tätigkeit das Subjekt der Veränderung der antagonistischen Gesellschaft des Kapitals im Proletariat gesehen. Indem die Lohnabhängigen mit dem industriellen Proletariat als ihrem Kern allein die Macht haben, die kapitalistische Produktionsweise zu beseitigen und an deren Stelle eine Gesellschaft ohne Herrschaft zu etablieren, in der die Freiheit des Einzelnen zur Bedingung der Freiheit aller wird und die

Individuen ihre Verhältnisse nach vernünftigen Zwecken und ihre Ökonomie nach einem verabredeten Plan organisiert regeln, könnte es möglich sein, das Moralgesetz als Gesetz der Freiheit zur Geltung zu bringen und so größere Konflikte auszuschließen. Nachdem aber die Arbeiterklasse es bisher nicht geschafft hat, die Klassengesellschaft mit ihrer zerstörerischen Ökonomie zu beseitigen, bestehen soziale Bedingungen fort, die es prinzipiell verhindern, dass ein Gesetz der Freiheit die menschlichen Verhältnisse regelt. Unter solchen Bedingungen tritt das kantische Problem der Realisierung des vernünftigen Willens noch schärfer auf. Die Hoffnung auf einen Gott als Urheber der Welt, der die Bedingungen der Realisierung des vernünftigen Willens garantiert, ist uns auf dem avancierten Stand der Vernunft nicht mehr möglich. Angesichts der entwickelten Produktivkräfte, die immer auch als Destruktivkräfte genutzt werden, ist es heute sogar möglich, dass sich die Spezies Mensch auf dem Planeten ausrottet. Dennoch haben die Vernünftigen auf der Erde keine andere Wahl, als auf die Möglichkeit zu hoffen, dass die Natur des Menschen es zulässt, vernünftige Verhältnisse einzurichten. Aber es kommt nur so viel Vernunft in die Welt, als die Vernünftigen realisieren (Galilei, in Bertolt Brechts gleichnamigem Stück).

(Es folgt eine Reflexion auf den rationalen Gehalt der Postulate von „Gott“ und der „Unsterblichkeit der Seele“, die sich auf die Bedingungen der Realisierung des Moralgesetzes und die Opfer der Entwicklung in der Geschichte beziehen. Zur Problematik der Bedingungen der Realisierung des Moralgesetzes siehe auch das Glossar in dieser Ausgabe der Erinnyen über Kants „höchstes Gut“.)



Auszug aus Kapitel „27. Abstrakte Negation aller Metaphysik und Ontologie im Logischen Empirismus“

(Nachdem der Logische Empirismus / Positivismus immanent kritisiert wurde, folgt die Reflexion seiner praktischen Folgen. Darunter auch dieses Unterkapitel über die Kritik der Wertfreiheit, ein Begriff, den der Positivismus von Max Weber übernommen hat.)

Positivismus und „Wertfreiheit“

Wissenschaftliche Erkenntnis ist immer allgemein, sie hat die Form von allgemeinen Urteilen, im Logischen Empirismus von „All-Sätzen“, deshalb sei sie „reine Form“. Werte dagegen seien subjektiv auf Erlebnisse bezogen, an Lust und Unlust gebunden. „Erlebnis ist Inhalt, das Erkennen geht seiner Natur nach auf die reine Form. Unbewußte Einmischung des Wertens in reine Wesensfragen verführt immer wieder dazu, beides zu vermischen.“ (Schlick in: Wiener Kreis, S. 175) Die Vermischung von Wertfragen mit objektiven wissenschaftlichen Aussagen müsse zu Fehlern in der Erkenntnis führen, denn Werte ließen sich nicht allgemeingültig begründen, bestenfalls als vorhandene beschreiben, sie sind grundsätzlich nicht empirisch zu begründen (bestenfalls für den Einzelnen), während Wissenschaft objektiv durch Induktion begründet sei. „(...) wenn Werte ebenso gesehen oder getastet werden könnten wie ein Kamelhöcker, so hätte die Ethik keinen Anlaß, ihr Wesen zu diskutieren.“ (Schlick: Ethik, S. 127)

Der logische Empirismus fordert die gleiche „Wertfreiheit“ in den exakten Wissenschaften wie Max Weber in seiner Soziologie: „Bei jeder *beruflichen* Aufgabe verlangt die *Sache* als solche ihr Recht und will nach ihren eigenen Gesetzen erledigt sein. Bei jeder beruflichen Aufgabe hat der, welchem sie gestellt ist, sich zu beschränken und das auszuschneiden, was nicht streng zur *Sache* gehört, am meisten aber: eigene Liebe und Haß.“ (Weber: Wissenschaftslehre, S. 494) Dem widersprechen offen andere Aussagen von Max Weber: „Ohne diesen seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten Rausch, diese Leidenschaft (...) hat einer den Beruf zur Wissenschaft *nicht* und tue etwas anderes. Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit *Leidenschaft* tun kann.“ (A. a. O., S. 588)

Die Auffassung der „Wertfreiheit“ in der Wissenschaft setzt als notwendige Bedingung voraus, dass sich deskriptive Sätze von präskriptiven Sätzen bei der Darstellung eines Sachverhaltes eindeutig unterscheiden lassen. Dabei stellen deskriptive Sätze einen Sachverhalt dar, während präskriptive Sätze den Sachverhalt bewerten, ihm etwas vorschreiben und Normen vorgeben, die nicht im unmittelbaren Sachverhalt selbst liegen. Insofern gehen präskriptive Sätze auf Zwecke und bewerten den Sachverhalt in Bezug auf moralische Prinzipien; präskriptive Sätze sind also nicht beschreibend, sondern vorschreibend.

Oben wurde bereits gesagt, dass ein subjektivitätsfreies Konstitutionssystem nicht möglich ist. Theoretische Annahmen als Projektionen, man denke z.B. an Keplers Ellipsen,

liegen jeder Beobachtung zugrunde. Es bedarf einer Instanz, die solche Annahmen begründet. „Läßt sich nachweisen, daß die Konstruktion dieser Instanz, die mittels theoretischer Setzungen die Beobachtungssätze erst möglich macht, nur in der Form präskriptiver Sätze darzustellen ist, so ist die strikte Trennung von präskriptiven und deskriptiven Sätzen bloßer Schein.“ (Bulthaup: Naturwissenschaften, S. 107) Diese präskriptiven Sätze zeigen sich in jeder wissenschaftlichen Darstellung.

„In den Texten der theoretischen wie in denen der experimentellen Disziplinen der Naturwissenschaften finden sich präskriptive Sätze als integrale Bestandteile. Jedem mathematischen Beweis ist die Anweisung zur Konstruktion des Gegenstandes, von dem etwas bewiesen werden soll, vorangestellt, jeder Beweis beginnt mit einem ‚Es sei ...‘. Jede Darstellung eines eindeutigen Zusammenhangs von Naturerscheinungen beginnt mit der Vorschrift für die Ausführung des Experiments, durch das er zu erhalten ist, und diese Vorschrift ist keine Beschreibung von Sachverhalten, sondern eine Anweisung zu Handlungen, deren Resultat der beschreibbare Sachverhalt ist.“ (A. a. O., S. 107)

In die Darstellung von Naturzusammenhängen, wenn sie nicht nur dogmatisch gelehrt, sondern bewiesen wird, gehen Zwecke ein und Handlungsvorschriften – diese aber unterstehen der Ethik, nicht der Naturwissenschaft. Durch die Akkumulation des Wissens, die als „objektivierte Sachverhalte Elemente der Versuchsvorschrift sein können“ (ebda.), entsteht die Täuschung, „eine Versuchsvorschrift erschöpfe sich in der Beschreibung der Mittel, mit denen der Versuch aufzubauen ist“ (A. a. O., S. 107 f.). Doch diese deskriptiven Elemente sind selbst schon Resultat des vorgängigen Wissenschaftsprozesses. Diese tote allgemeine Arbeit (Resultat der Wissenschaft), die in den Versuchsaufbau eingeht, reicht nicht aus; da die Handlungen in noch nicht standardisierten Naturgegenständen ausgeführt werden, ist immer die lebendige Arbeit des Wissenschaftlers notwendig. Diese lebendige Arbeit bedarf ein zu erreichendes Ziel, das in präskriptiven Sätzen formuliert ist. „Die vergegenständlichte, tote Arbeit ist in deskriptiven Sätzen darzustellen, die lebendige Arbeit aber nur mit präskriptiven Sätzen zu antizipieren.“ (A. a. O., S. 108)

Was für die Binnendarstellung einzelner naturwissenschaftlicher Gegenstände gilt, läßt sich auch auf die Naturwissenschaften als Ganzes beziehen. Sie enthält seit der bürgerlichen Epoche den präskriptiven Zweck, nämlich zur Beherrschung von Teilen der Natur zu dienen. Sie ist „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (Hegel) gegenüber dem Naturzwang. War es für die kontemplative Physik von Aristoteles noch

ausreichend, mit der Leerstelle „innerer Motor“ den fallenden Körper zu erklären, so wollten Galilei und Newton das Sonnensystem verstehen und berechnen, weil es ein fast reines Modell der Bewegung durch die Gravitation darstellt, dessen Gesetzmäßigkeit auch zur Konstruktion von Maschinen dienen kann. Ein Beispiel möge diesen Gedanken der Naturbeherrschung als Zweck verdeutlichen. Die Erdbeschleunigung wird immer mit $9,81 \text{ m/s}^2$ angegeben. Diese Beschleunigung eines fallenden Körpers auf die Erde zu lässt sich nur unter extremen Randbedingungen empirisch beobachten. Ein Fallschirmspringer wird beschleunigt, bis er etwa 200 km/Stunde erreicht hat, dann bleibt seine Geschwindigkeit konstant bis zum Öffnen des Schirms. Eine Bleikugel würde schneller fallen als ein Stück Holz und eine Vogelfeder würde evtl. sogar durch den Wind wieder nach oben geschleudert. Lässt man diese Dinge in einer Vakuumröhre nach unten fallen, also unter extremen Randbedingungen, dann kämen sie zur gleichen Zeit an, sie würden permanent mit $9,81 \text{ m/s}^2$ beschleunigt. Theoretische wäre es nun möglich, die Bleikugel in der Luft als Maßstab zu nehmen und alle anderen Körper einschließlich des Körpers im Vakuum darauf zu beziehen und zu berechnen. Das aber wäre sehr umständlich, letztlich eine kontemplative Spielerei. Man nimmt also den Körper im Vakuum als Maß für die Erdbeschleunigung (obwohl dieser empirisch nur schwer zu beobachten ist), weil sich alle anderen Körper, der Widerstand der Luft usw. dadurch leichter berechnen lassen. Dieses „leichter berechnen lassen“ oder allgemeiner das Ökonomieprinzip in der Naturwissenschaft (vgl. Schlick, in: Wiener Kreis, S. 55; so schon Ockhams „Rasiermesser“; Summe der Logik, S. 15) verdankt sich der präskriptiven Prämisse der Naturwissenschaft, zur Naturbeherrschung beizutragen.

Naturbeherrschung kann aber nur allgemeiner Zweck der Naturwissenschaften sein, wenn der Wille der Forscher selbst schon allgemeiner (bei Kant „reiner“) Wille ist. Da der Wille in den Naturwissenschaften nicht auf besondere Gegenstände geht, sondern auf deren allgemeine Form, ist er selbst schon tendenziell ein allgemeiner Wille, der der Gattung Mensch. Als solcher ist er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ konzipiert und im Moralgesetz formuliert. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant: KpV, S. 140/A 54) Das Moralgesetz ist dann auch die „oberste methodische Regel, der die Wissenschaft gehorcht“ (Bulthaup: Naturwissenschaften, S. 115; siehe dort diesen Zusammenhang ausführlicher dargestellt). Aus diesem Moralgesetz folgt u. a., sich an der Wahrheit zu orientieren, also keine Ideologie, d.i. falsches Bewusstsein, zu produzieren. (Vgl. Kant: KpV, S. 157 / A 75) Der Formalismus dieses

Moralprinzips wird eingeschränkt durch die zweite Form dieses Gesetzes: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant: GMS, S. 61/BA 66 f.; siehe auch 24.) Danach dürften keine Naturwissenschaft und keine daraus folgende Anwendung betrieben werden, die der Menschheit schadet. Die Naturwissenschaftler müssten einen „hippokratischen Eid“ entwickeln, „ihr Wissen einzig zum Wohle der Menschheit anzuwenden“ (Galileis Einsicht, die er aus seinem Versagen vor der Inquisition zog, nach Brechts Stück: „Leben des Galilei“, Ffm. 1978, S. 126). Dem steht aber entgegen, dass die Wissenschaft als Objektivation der Gattungssubjektivität für partikular Zwecke einer herrschaftlich verfassten Produktionsweise benutzt wird. Deshalb bedarf es der moralischen Anstrengung, allgemeine Wissenschaft und ihre partikulare Verwendung, die nicht mit dem Moralgesetz vereinbar ist, zu reflektieren. Die innere Anerkennung des Moralgesetzes und seiner Konsequenzen, ebenso seine Anwendung, soweit es die Verhältnisse nicht verhindern, ist an ein seiner selbst sicheres Subjekt gebunden. Das Subjekt versichert sich seiner selbst, indem es sich die objektivierten Bestimmungen der Wissenschaft aneignet, d. h., zu seinem eigenen Selbst macht und in Kooperation mit anderen Individuen in der Realität durchsetzt, die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins der Gattung Mensch.

Da aber die Mehrzahl der Menschen in ihrer Abhängigkeit von der Kapitalökonomie darauf trainiert werden, sich der Fremdbestimmung anzupassen und ihr vernünftiges Selbstbewusstsein aufzugeben oder gar nicht erst zu entwickeln, da der geniale Erfinder abgelöst wurde durch den in Kooperation und kapitalaufwendig mit großen Maschinerien Forschenden, werden aus den entwickelten Produktivkräften immer aufgrund der Konkurrenz unter den herrschenden Kapitalfraktionen auf der Welt auch Destruktivkräfte gemacht. Die Naturwissenschaftler und Techniker mutieren zu einem „Geschlecht erfinderischer Zwerge, die für alles gemietet werden können“ (Nietzsche von Brecht zitiert: A. a. O., S. 126), die heute der Möglichkeit nach mittels Atomwaffen die Spezies Mensch ausrotten können. Da in der Forschung das objektivierte Wissen in den Instrumentarien die lebendige wissenschaftliche Arbeit des Forschers dominiert, hat die „Forderung nach Wertfreiheit“ „den politischen Sinn, den Wissenschaftsprozess als integralen Zusammenhang der einzelnen wissenschaftlichen Arbeiten aus der Reflexion auszublenden“ (Bulthaup: Naturwissenschaften, S. 118). Die mögliche Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins wird hintertrieben. Dagegen

die „Politisierung der Wissenschaft“ zu fordern, ist nach Peter Bulthaup falsch, da wissenschaftliche Tätigkeit „objektiv immer schon politische Tätigkeit“ ist. Die politische Dimension ihrer Tätigkeit gelte es dem „Bewußtsein der objektiv politisch Agierenden zurückzugewinnen“ (a. a. O., S. 119). Die Trennung von wissenschaftlicher Arbeit und Reflexion auf den Wissenschaftsprozess gilt es aufzuheben.

Der Positivismus dagegen zieht aus den gesellschaftlichen Zuständen und dem immer größeren Vordringen des Instrumentariums gegenüber den lebendigen Subjekten die Konsequenz und verallgemeinert die Abschaffung der vernünftigen Subjektivität zur Doktrin: Er stellt ein Konstitutionssystem, also eine Wissenschafts- oder Erkenntnistheorie, auf ohne Subjekt, er fordert Wertfreiheit, um noch die letzten Reste der Subjektivität aus der Wissenschaft auszublenden, er stellt eine Psychologie auf, den Behaviorismus, dem das Subjektive, das Denken, Vorstellen und Fühlen, zur *black box* wird, er bestreitet in der Hirnforschung die Willensfreiheit und will in der Rechtspraxis die an Ratten erprobte Konditionierung einführen (so Wolf Singer: Menschenbild, S. 33 f.). Dass der Positivismus in seinen theoretisch unhaltbaren Auffassungen zugleich einen unreflektierten Subjektivismus und Dezisionismus huldigt, fällt ihm nicht auf. „Die bewußtlose Praxis der positiven Wissenschaften zeigt, daß die Reflexion der Bedingungen der Wissenschaft kein notwendiger Bestandteil ihrer selbst ist“ (Bulthaup: Naturwissenschaft, S. 108 f.). Da dies so ist, kann auch niemand dazu veranlasst werden, diese Reflexion anzustellen, wenn er nicht von sich aus dazu bereit ist. „Der Weigerung, von der Feststellung der Tatsache: ‚Es gibt in jeder Wissenschaft notwendig präskriptive Sätze‘, überzugehen zur Ermittlung der Bedingungen, unter denen die Formulierung solcher Sätze möglich wird, ist durch keine Argumentation zwingend zu begegnen. Der Versuch einer methodologischen Begründung der Reflexion ist vergleichbar dem, einem Menschen, der beharrlich die Augen geschlossen hält und sie nur dann zu öffnen bereit wäre, wenn ihm vorher bewiesen ist, daß er farbige Gegenstände sehen würde, die Existenz farbiger Gegenstände zu beweisen.“ (A. a. O., S. 108)

Resultat der Objektivierung von Sachverhalten durch die Naturwissenschaften sind die aus Kausalverhältnissen konstruierbaren Techniken. Zweck dieser Techniken ist in der kapitalistischen Produktionsweise die Produktion des akkumulierbaren Mehrwerts. „Gilt als objektiv nur das Objektivierte, dieses als wertfrei, dann wird der Profit, der als *τέλος* der Verwertung des Werts ‚rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen [zwingt (P.B.)]‘, zum *summum bonum* der Wertfreiheit.“

(A. a. O., S. 124) Die Forderung nach Wertfreiheit wird dann zur „Forderung nach Wertblindheit“ (a. a. O., S. 120). Dagegen steht: Alle Handlungen und alle Maximen von Handlungen unterstehen dem Moralgesetz, soll nicht ein Krieg aller gegen alle die Gesellschaft zerstören (vgl. Kant: KrV, S. 687 f./B 779 f.).

Der einfache Appel an die Wissenschaftler, die keine positivistischen Denkblockaden haben, reicht deshalb nicht aus, ihr Spezialgebiet mit dem gesellschaftlichen Ganzen zusammenzudenken und entsprechend danach zu handeln. Adorno hat diesen Zusammenhang in seiner Komplexität reflektiert:

„In unserer Arbeit sind wir, jeder von uns, in weitem Maße nicht wir selber, sondern Träger von Funktionen, die uns vorgezeichnet sind. Nur in Schundromanen werden große medizinische Erfindungen aus Liebe zu den Menschen gemacht, oder große kriegstechnische aus Patriotismus. Unsere persönlichen Motive, und damit jenes Bereichs, das man Ethik zu nennen pflegt, gehen in das, was wir als Berufstätige leisten, nur wenig und vor allem: nur vermittelt ein. Es wäre rückständig, eine Art Maschinenstürmerei auf höherer Stufe, wenn man sich so benähme, als wäre der Atomforscher unmittelbar derselbe wie das Individuum Dr. X, das die Forschung ausübt, und als müßten gar seine privaten Überzeugungen eine Art Kontrolle über seine wissenschaftliche Arbeit ausüben. Ein Ethos, das die Erkenntnis bremst, wäre äußerst fragwürdig. Die Trennung gesellschaftlicher und technischer Vernunft läßt sich nicht überwinden, indem man sie verleugnet. Wohl steht es dagegen an, daß gerade der Techniker warnt vor dem Unabsehbaren, das seine Erfindungen heute der Menschheit androhen. Seine Autorität, die Tatsache, daß er diese Potentialien viel besser einzuschätzen weiß als der Laie, werden seiner Warnung größeres Gewicht verleihen, als den von außen kommenden. Ich glaube aber nicht, daß diese Warnungen entscheiden. Ob die moderne Technik der Menschheit schließlich zum Heil oder Unheil gereicht, das liegt nicht an den Technikern, nicht einmal an der Technik selber, sondern an dem Gebrauch, den die Gesellschaft von ihr macht. Dieser Gebrauch ist keine Sache des guten oder bösen Willens, sondern hängt ab von der objektiven gesamtgesellschaftlichen Struktur. Die Technik würde nicht nur befreit werden, sondern auch zu sich selbst kommen in einer menschenwürdig eingerichteten Gesellschaft. Wenn den Techniker heute zuweilen der Horror vor dem überfällt, was mit seinen Erfindungen geschehen mag, so ist es wohl die beste Reaktion auf diesen Horror, zu versuchen, etwas zu einer menschenwürdigen Gesellschaft beizutragen.“ (Adorno: Technik und Humanismus, S. 315 f.)

Und das heißt, die kapitalistische Ökonomie zu beseitigen zugunsten einer, die es erlaubt, die Lebensbedürfnisse aller zu befriedigen und das Moralgesetz zwanglos als Gesetz der Freiheit zu praktizieren. „Wenn die Forderung der Wertfreiheit interpretiert werden darf als die Befreiung der Wissenschaft von irrationaler Herrschaft, so ist sie nur einzulösen durch die Abschaffung irrationaler Herrschaft, die Ablösung der Herrschaft über Menschen durch die gemeinschaftliche Verwaltung von Sachen. So gewendet ist Wertfreiheit kein methodisches Prinzip, das in den positiven Wissenschaften je schon verwirklicht ist, sondern das von der Idee der Wissenschaft antizipierte Ziel, das nur politisch zu erreichen ist.“ (Bulthaupt: Naturwissenschaften, S. 126) Dann erst könnte die Forderung nach Wertfreiheit zu sich selbst kommen: Sachlichkeit der Wissenschaft und Leidenschaft des lebendigen Forschers bei der Realisierung der selbstbewussten Vernunft könnten dann koinzidieren.

Abschließende Einschätzung

Voraussetzung von Wissenschaft ist die Anerkennung des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch. Der Positivismus erkennt dies an, aber einige Positivisten, so Ernst Topitsch, schließen daraus, dass Dialektik irrational sei, weil sie Widersprüche zulasse: Aus einem Widerspruch lasse sich logisch das eine wie sein kontradiktorisches Gegenteil ableiten. Dialektik sei deshalb irrational (vgl. dazu Adorno: Positivismusstreit, S. 339). Nun hat der Satz des Widerspruchs die allgemeine Form: A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein. Der Begriff des Widerspruchs ist demnach selbst etwas Widersprüchliches (A und zugleich Nicht-A), also nur mit Dialektik als das rationale Denken des Widerspruchs begreifbar. Wenn der Positivismus jeden Widerspruch auszuschließen vorgibt, dann kann er entweder den Widerspruch gar nicht denken, also „Widerspruchsfreiheit“ gar nicht garantieren, weil er keinen Begriff vom Widerspruch hat; oder der Positivismus behauptet einen widerspruchsfreien Begriff vom Widerspruch zu haben, dann aber hat dieser nichts mit dem Gegenstand zu tun, wenn dieser widersprüchlich bestimmt sein sollte.

Ein positivistisches Denken, das den Widerspruch nicht denken kann, begreift weder die Form des allgemeinen Urteils: Die Identität von Identität und Nichtidentität, die formal widersprüchlich ist; noch kann es bloße Denkwidersprüche als falsches Denken von sachlichen Widersprüchen wie den des Prozesses unterscheiden. Wenn es dennoch Widersprüche ausschließt, widerspricht es seinem eigenen Denken. Tatsächlich benutzt der Positivismus metaphysische Begriffe wie den des Widerspruchs, ohne ein Bewusstsein von

ihren metaphysischen Dimensionen zu haben. Insofern ist es eine Philosophie der Verdrängung.

Das Bewusstsein hat einen Inhalt, der durch die Assimilation kontingenter Inhalte vermittels der Wahrheitskriterien wie Widerspruchsfreiheit und Existenzurteil in es aufgenommen wurde. „Durch diese Assimilation wird der zufällige Inhalt des kontingenten Bewußtseins zum tradierbaren Inhalt des allgemeinen Bewußtseins. Tradition und fortschreitende Assimilation bestimmen die Bildungsgeschichte des allgemeinen und mit ihr diejenige eines jeden gegenwärtigen Bewußtseins, das so vergangene, ihm transzendente Voraussetzungen hat. Vergeblich bleibt darum jeder Versuch, von den vergangenen Voraussetzungen des gegenwärtigen Bewußtseins zu abstrahieren“ (Bulthaup: Gesetz, S. 205).

Der Positivismus negiert jedoch abstrakt die Tradition des Denkens und schleppt zugleich Bruchstücke dieser unbewusst fort, weil er sonst gar keinen Inhalt hätte. Er negiert abstrakt metaphysische Bestimmungen und ist sich seiner metaphysischen Implikate nicht mehr bewusst. Die beiden Pole des Positivismus, die Fakten und die formalistische Logik, die seine Aussagen konstituieren sollen, verfallen der Kritik: Die formalistische Logik ist lediglich eine partielle Logik für partikuläre Gegenstände, keine universale Logik, die sich aus einer Reflexion der traditionellen Logik und ihrer Kritik durch die Hegelsche Dialektik ergeben könnte (vgl. Gaßmann: Logik, S. 42 ff.). Auch bloße Fakten lassen sich als Schein überführen: Was Adorno über soziologische Fakten sagt, lässt sich verallgemeinern.

„Es gibt soziologische Theoreme, die, als Einsichten über die hinter der Fassade waltenden Mechanismen der Gesellschaft, prinzipiell, aus selbst gesellschaftlichen Gründen, den Erscheinungen so sehr widersprechen, daß sie von diesen her gar nicht zureichend kritisiert werden können. Ihre Kritik obliegt der konsequenten Theorie, dem Weiterdenken, nicht etwa (...) der Konfrontation mit Protokollsätzen. Fakten sind in der Gesellschaft darum nicht das letzte, daran Erkenntnis ihren Haftpunkt fände, weil sie selber vermittelt sind durch die Gesellschaft.“ (Adorno: Positivismustreit, S. 132 f.)

Das entscheidende Argument aber gegen den Positivismus ist die Ausklammerung der ontologischen Dimension. Die begrifflich fassbaren Eigenschaften erscheinender Dinge können nicht im reinen Nichts fundiert sein, sie bedürfen eines Grundes, der konstitutiv für die rationale Fassung von Seiendem ist. Auch wenn dieser Grund nicht direkt zugänglich ist, so muss er doch notwendig angenommen werden, wenn unsere Theorien sich in der Praxis bewähren. Natur geht nicht auf in ihrer begrifflichen Fassung. Ohne eine präsubjektive Ordnung, in

der die erscheinenden Dinge und ihre wissenschaftliche Erfassung gründen, hinge Wissenschaft in der Luft des reinen Scheins, ohne die Annahme der Ansichbestimmtheit der Gegenstände wäre jede Erkenntnis irrational, ein solipsistisches Kreisen in sich selbst.

„Der logische Positivismus ist, ohne es zu wissen, ein Gefangener der Weltauffassung, die er stets aufs äußerste bekämpfte: der abendländischen *prima philosophia*. Er ist das Resultat ihrer Methode, der fortschreitenden Reduktion von Seiendem auf Begriffe. Über ihre wie über die eigene Position kann ihn erst die Reflexion auf seine geschichtliche Genesis hinausführen. Der positivistische Verzicht auf solche Reflexion zwingt auch zum Verzicht auf Unterscheidung des Richtigen und Falschen in der philosophischen Tradition. Die richtige Erkenntnis, daß ontische Gebilde ontologische Gründe ihres Seins und Werdens voraussetzen, ist ihm eins mit dem irrationalen Verfahren deduktiver Weltsysteme. (...) Diesem Irrationalismus deduktiven Philosophierens entgeht man nicht durch eine Streichung der Dimension des Grundes. Er wird im Gegenteil durch solche Streichung verschärft: selbst die Frage, ob Natur erkennbar sei, ist dann ungehörig. Das positivistische System der physikalischen als der allein rationalen Aussagen umhüllt eine Sphäre des Irrationalen. Sie resultiert aus der Ausklammerung von etwas, das in die Formeln der physikalischen Wissenschaften nicht eingehen kann: eben der Dimension des Grundes.“ (Haag: Fortschritt, S. 160 f.)

Mit dieser Kritik an den beiden Pfeilern des Logischen Empirismus bzw. Positivismus und seiner abstrakt negierten Dimension des Ontologischen fällt diese Position der Philosophie in sich zusammen. Dass sie trotz dieser immanenten Kritik weiter besteht und zur herrschenden Richtung geworden ist, die sich ständig im Kreis dreht, weil sie sich auf kein ontologisches Fundament beziehen kann, ist nicht mehr Gegenstand der immanenten Kritik, sondern gehört zur Ideologiekritik. Diese kann aufdecken, warum sich das Selbstbewusstsein der bürgerlichen Denker im kapitalistischen Zeitalter selbst paralyisiert und dadurch zerstört. (Vgl. Bulthaup: Gesetz, S. 204 – 215)

Zum Abschluss gebe ich wesentliche Kritikpunkte von Horkheimer wieder, der in seinem Aufsatz „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“ bereits 1937 den Positivismus vor allem in Bezug auf die Soziologie und Gesellschaftsanalyse vernichtend kritisiert hat. Diese treffenden Argumente haben allerdings den „Erfolg“ des logischen Empirismus und Positivismus im Wissenschaftsbetrieb keinen Abbruch getan – was wiederum zeigt, dass es in diesem auf Argumente anscheinend nicht mehr ankommt.

Das, was ich allgemein zu der impliziten Metaphysik gesagt habe, macht Horkheimer am synthetischen Urteil a priori deutlich: Der logische Empirismus lehnt synthetische Urteile a priori, die Wahrheiten als notwendige konstituieren könnten, als metaphysisch und damit als sinnlos ab, seine methodische Regel, alles in der physikalischen Sprache zu fassen und auszudrücken, ist aber selbst ein methodisches Urteil a priori (vgl. Horkheimer: Metaphysik, S. 16 f.). Die Eliminierung des Subjekts aus den Wissenschaften „führt notwendig zu einem unhistorischen, unkritischen Begriff der Erkenntnis und zur Hypostasierung einzelner naturwissenschaftlicher Verfahrensweisen.“ (A. a. O., S. 18) Da in den gültigen Resultaten der Wissenschaft das subjektive Moment ihrer Genesis erloschen, nicht mehr erkennbar ist, kann der Positivismus auf dessen Belanglosigkeit schließen. Dadurch aber verliert das Denken die Fähigkeit überhaupt „einen Wald von Beobachtungen zu durchdringen (...), so nehmen sie passiv am allgemeinen Unrecht teil“ (a. a. O., S. 21). Auch die Handelnden gelten dem Positivismus nur als Tatsachen. Die Spannung zwischen dem Bewusstsein, dessen Vernunft sich autonom setzt, und dem gesellschaftlich Seienden, dem sich das vernünftige Selbstbewusstsein kritisch entgegenstellen kann, wird eliminiert. Die Welt ist nur noch eine Summe von Dingen und Ereignissen. Diese „Preisgabe des Subjekts als der kritisch sichtenden Instanz“ hat fatale Konsequenzen. Es entsteht „ein von den Empiristen gespenstisch verzerrtes Bild der Welt, das sie als solches nicht erkennen.“ (A. a. O., S. 24) Auch die Personen zerfallen behavioristisch „in zahllose Funktionen auseinander, der Zusammenhang ist unbekannt.“ (Ebda.) Als Wissenschaftler ist man jemand, der Urteile fällt und Schlüsse zieht, als Handelnder bloßer Gegenstand in seinen vielen Funktionen wie Familienvater oder Geschäftsmann usw.

Die Vernunft reduziert sich auf den Verstand, der nichtssagende Allgemeinheiten des Gegebenen, selbst ein hypostasierter abstrakter Begriff, nach den jeweiligen vorherrschenden Schemata und den „Formen als Konventionen aus dem herrschenden Wissenschaftsbetrieb“ (a. a. O., S. 31) organisiert, sodass die bestehende Welt immer schon bestätigt wird. Für diese „Ohnmacht der Vernunft findet sich kein Ausdruck der Trauer“, sondern im Gegenteil, sie wird als Metaphysik und damit als sinnlos denunziert (a. a. O., S. 26).

Trifft die moderne formalistische Logik auf theoretische Gebilde, die als ganze oder in isolierten Teilen zu ihrem Begriff von Denken nicht passen wollen, so stellt sie nicht etwa die Universalität ihrer eigenen Prinzipien in Frage, sondern den widerspenstigen Anlass, mag er beschaffen sein, wie immer er wolle.“ (A. a. O., S. 40) Das hat für das empiristische Denken fatale

Konsequenzen, diese philosophische Haltung besitzt kein Mittel Wahn und Wirklichkeit zu unterscheiden, wäre der Wahn nur verbreitet genug wie früher der Hexenglauben oder in den Dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts der Rassismus und Antisemitismus. „Dafür gelten ihnen Aristoteles und Kant und Hegel als die grössten Wirtköpfe, ihre Philosophie als ein wissenschaftliches Nichts, bloss weil sie nicht zur Logistik passt und die Beziehung zu den ‚Wurzelbegriffen‘ und ‚Elementarerlebnissen‘ des Empirismus problematisch ist.“ (A. a. O., S. 41) Solche Oberflächlichkeit und Anmaßung sagt etwas über ihre Urheber aus, nichts über die erwähnten Denker der philosophischen Tradition.

Erkenntnistheoretisch aber gilt: „Das Gegebene wird durch die Sprache nicht bloss ausgedrückt, sondern auch gestaltet, es ist vielfach vermittelt.“ (A. a. O., S. 27) Besonders im Bereich der Soziologie muss es auf die Lebensprobleme bezogen werden, wenn es für die Gesellschaft von Bedeutung sein soll. Die Darstellung kann gerade dadurch, dass sie diese Lebensinteressen bewusst als Organisationsprinzip der soziologischen Tatsachen einbezieht, mehr Objektivität haben als die verschwiegene Affirmation des jeweils Bestehenden, das durch Herrschaft geprägt ist, mittels „wertneutraler“ positivistischer Aussagen über die Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft. Die Aufgabe des vernünftigen Selbstbewusstseins im Positivismus wird durch „seine glatt funktionierende Wissenschaft“ (a. a. O., S. 29) noch nicht einmal bemerkt, die Wissenschaft entwickelt sich im Positivismus „trotz einzelner virtuos eingerichteter Teilsysteme (...) zu barbarischem Unwissen und Borniertheit“ (a. a. O., S. 29). Der logische Empirismus „bringt die Erkenntnis auf die Idee eines bürgerlichen Berufs herunter“ (a. a. O., S. 34), zu einem Teilbereich des Ganzen, ohne dass dieses Ganze in den Blick geraten könnte. Man könnte sagen, wenn die Welt untergeht, konstatiert er, wieviel Personen wann und wo in den Bunkern vor den fallenden Bomben Schutz finden, wieviel draußen bleiben müssen und bei lebendigem Leibe verbrennen. Warum im Kapitalismus Kriege immer wieder ausbrechen, ist eine Frage, die er sich noch nicht einmal stellen kann. Diese Richtung betreibt keine „intellektuelle Sauberkeit“, wie sie behauptet, sondern Scheinobjektivität. In Bezug auf den faschistischen Pöbel kann man mit Horkheimer sagen: „Wo die gedankenlose Menge verrückt ist, kann die gedankenlose Philosophie nicht bei Sinnen sein.“ (A. a. O., S. 34)

Der Kampf der Arbeiterbewegung und ihrer kritischen Theorie gegen das Bestehende war einst „die wirkliche Einheit des Gegensatzes von Theorie und Praxis“ (a. a. O., S. 30), der Positivismus zerreißt diese Einheit, indem er die Theorie auf den Tatsachenfetischismus restringiert und jedwede Praxis nicht an Einsicht und daraus folgendem Willen, sondern an den

bloß willkürlichen Entschluss von atomisierten Individuen bindet.

Im Positivismus werden ethische Prinzipien, wenn diese überhaupt zugestanden werden, zur privaten Willkür von Individuen. Dagegen nimmt die kritische Theorie an, dass mit Notwendigkeit begründete, so sage ich, ethische Prinzipien selbst ein integraler Bestandteil der Gesellschaftsanalyse sind. „Der unabhängig Handelnde sieht Einheit und Abhängigkeit, wo für das ergebene Bewusstsein alles disparat erscheint, und umgekehrt, und doch gilt, wo jener in seinem Kampfe Einheit antrifft, z. B. in dem erwähnten System von Unterdrückung und Aussaugung, diese ‚Ereignisreihe‘ nicht bloss als Abkürzung und Fiktion, sondern als bittere Realität. Das sich geschichtlich wandelnde Interesse an der Entfaltung des Allgemeinen, dieses subjektive und sich selbst verändernde Moment, wird in der dialektischen Theorie nicht als bloße Fehlerquelle, sondern als inhärierender Faktor der Erkenntnis verstanden. Alle Grundbegriffe der dialektischen Gesellschaftstheorie, wie Gesellschaft, Klasse, Ökonomie, Wert, Erkenntnis, Kultur und so fort bilden Teil eines theoretischen Zusammenhangs, den subjektives Interesse durchherrscht. Tendenzen und Gegentendenzen, aus denen die geschichtliche Welt sich konstituiert, bedeuten Entwicklungen, die ohne den Willen zu menschenwürdigem Dasein, den das Subjekt in sich selbst erfahren oder vielmehr produzieren muss, nicht zu erfassen sind.“ (A. a. O., S. 31)

Nur der durch das richtige Interesse gelenkte Blick kann Objektivität und vernünftige Erkenntnisse garantieren. Wenn der logische Empirismus die Idee eines menschenwürdigen Daseins „als Vermengung persönlicher Wünsche, moralischem Glauben und Gefühlen mit der Wissenschaft“ kritisiert (a. a. O., S. 32), dann unterschlägt er, dass sein ethischer Relativismus und seine Indifferenz selbst eine Devisen für das Bestehende, d. h. die leichenträchtige kapitalistische Ökonomie und ihre imperialistische Tendenz ist, der z. B. der Positivist Schlick zum Opfer fiel und der viele Mitglieder des „Wiener Kreises“ zur Auswanderung zwang, ohne dass sie mit den Mitteln ihres Logischen Empirismus diese Vorgänge begreifen konnten. Derart impliziert der Positivismus eine affirmative Funktion in der antagonistischen Gesellschaft. „Diese Ideologie, die Identifikation des Denkens mit den Fachwissenschaften, läuft angesichts der herrschenden ökonomischen Gewalten, die sich der Wissenschaft wie der gesamten Gesellschaft für ihre besonderen Zwecke bedienen, in der Tat auf die Verewigung des gegenwärtigen Zustandes hinaus.“ (A. a. O., S. 45)



Rezensionen

Empört euch!

Stéphane Hessel: Empört euch! Aus dem Französischen von Michael Kogon. Berlin 2011 (Ullstein).

Das Büchlein von Hessel konnte in Frankreich große Popularität gewinnen, weil es auf eine Grundstimmung gegen den neoliberalen Kahlschlag der sozialen Absicherung traf und weil Hessel eine moralische Autorität verkörpert. Er war mit seinen Eltern aus dem faschistischen Deutschland nach Frankreich emigriert, war Mitglied der Résistance und überlebte das KZ-Buchenwald. Nach 1945 war er als französischer Diplomat an der Durchsetzung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ in der Generalversammlung der Vereinten Nationen beteiligt und setzte in Frankreich mit der damaligen Führung um Mendès-France die Ideen der Résistance von einer sozialen Absicherung der ärmeren Bevölkerung durch. Diese Absicherung sieht er, inzwischen 93 Jahre alt, in Gefahr und richtet an seine Landsleute den moralischen Appell: „Empört euch!“

Zunächst Grundsätzliches zur Aufforderung „Empört euch“: Die Forderung „Empört euch“ setzt Empörung positiv, die nicht positiv ist. Empörung, gar sittliche Empörung, ist ein Affekt, der nicht auf etwas gerichtet ist, sondern nur sich von etwas affektiv distanziert. Da Empörung nicht ohne Zweck ist, dieser Zweck aber im Dunkeln bleibt, kann mit sittlicher Empörung jedes Falsche bis hin zur Schlächtereie an Menschen legitimiert werden. So hat Hitler mit propagandistisch erzeugter sittlicher Empörung das Sudetenland ohne einen Schuss erobert und später mit Gräuelpopaganda die Deutschen bereit gemacht, den Überfall auf Polen zuzustimmen. Scharping und Konsorten haben die sittliche Empörung über die Schlächtereie im ehemaligen Jugoslawien, die sie selbst mit zu verantworten hatten, dazu benutzt, um sich an dieser Schlächtereie entsprechend ihren imperialistischen Interessen (teile und herrsche) zu beteiligen. Bei Hessel ist der implizite Zweck der Empörung, das Wirtschaftssystem, dessen Erscheinungen Empörung auslösen, zu reformieren und dadurch die Gründe der Empörung zu perpetuieren. Empörung ist ein Affekt, der blind macht, bestenfalls als erste Reaktion akzeptabel, wenn er nicht das Denken ersetzt. Bleibt die Empörung als Affekt bestehen, wird sie nicht zur Erkenntnis sublimiert, dann macht sie den Empörten zum blinden Objekt derer, die empören. Es gelingt zwar mittels

geschickter Propaganda, Gefühle zu provozieren, aber niemand kann von außen über Gefühle gebieten, Gefühle bestimmen zu wollen, ist antiaufklärerisch. Die Individuen, die solcher Propaganda ausgesetzt sind, können sich den Gräuelbildern, die ihnen vorgesetzt werden, entziehen, indem sie den Mechanismus der Emotionalisierung durchschauen und ihrer analytischen Vernunft vertrauen.



Das kleine Pamphlet (mit Erläuterungen und einem Nachwort 30 Seiten) wird eingangs illustriert durch Paul Klees „Angelus Novus“ (1920), ein Aquarell, das Walter Benjamin in seinen berühmten Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ als Sinnbild für eine notwendige Revolution interpretiert, aber nicht in marxscher Bedeutung als Lokomotive der Weltgeschichte, sondern als deren Notbremse. Hessel schmückt sich mit diesem Sinnbild und verweist auch auf Benjamin, meint aber nicht Revolution im Sinne einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und deren politischer Form, sondern er will bloß Reformen, die Rückkehr zu mehr Sozialstaat (S. 8). All dies kommt fast ohne Analyse der Verhältnisse aus, denn der Hinweis auf die Absenkung von Leistungen der sozialen Sicherung ist noch keine Analyse, zu der immer auch die Gründe gehören. Bei Hessel sieht es so aus, als ob bloß der böse Wille der Machtelite, die „niemals so groß, so anmaßend, so egoistisch war wie heute“ (S. 9), die Ursache dieser Verschlechterung sei – also braucht man auch nur die Betroffenen und die Liebhaber der Gerechtigkeit mit moralischen Appellen aufrufen, sich zu wehren.

„Das Grundmotiv der Résistance war die Empörung. Wir, die Veteranen der Widerstandsbewegungen und der Kampfgruppen des *Freien Frankreichs*, rufen die Jungen auf, das geistige und moralische Erbe der Résistance, ihre Ideale mit neuem Leben zu erfüllen und weiterzugeben. Mischt euch ein, empört euch!“ (S. 9)

Dass die Menschenrechte oder ein Teil von ihnen funktional auf das Wirtschaftssystem bezogen sind, kommt Hessel nicht in den Sinn. Für ihn gilt: Hier Moral, die „Grundwerte“ und die Menschenrechte – dort die bösen „Bonibanker und Gewinnmaximierer“ (S. 9). Eine bloß rechtliche Gleichheit heißt in der kapitalistischen Gesellschaft, dass sowohl der Clochard wie der Minister das Recht haben, unter den Seine-Brücken zu schlafen. Die bloß formelle Freiheit heißt in der kapitalistischen Gesellschaft, dass jeder im Rahmen der Gesetze tun und lassen kann, was er will. Der Banker kann nicht nur auf jedem schönen Stück der Erde seine Luxusvilla bauen und der kleine Lohnabhängige kann nicht nur einmal im Jahr in Biarritz Camping machen. Durch die bloß formale Bestimmung der Freiheit im Zusammenhang mit der Garantie des Eigentums vermehrt das Kapital nicht nur sich selbst arithmetisch, sondern sogar geometrisch, d. h., es potenziert sich durch Wiederanlage von Mehrwert, während der Lohn, wenn überhaupt, nur wächst, um durch neue von der Konsumindustrie künstlich erzeugte Bedürfnisse gleich wieder ausgegeben zu werden. Mit dem geometrischen Wachstum des Kapitals wächst auch seine politische Macht, es kann Politiker korrumpieren, Wahlen für genehme Kandidaten finanzieren und diese, wenn sie zu offensichtlich Sonderinteressen vertreten haben, Posten in der Industrie zuschanzen, es kann Lobbyisten installieren und Propagandakampagnen starten bis zur Monopolisierung des Mainstreams, also zur Gleichschaltung der Gehirne, um seine Interessen durchzusetzen. Wir haben also durch das ungeheure Wachstum des Kapitals in Verbindung mit der bloß formellen Universalität der Menschenrechte eine Tendenz, die aus einer Regierung als „ideellen Gesamtkapitalisten“ (Marx), der die Interessen der kapitalistischen Ökonomie als Ganzer vertritt, einen Ausschuss von Politikern macht, der zunehmend die Sonderinteressen der potenten, weltweit agierenden Großunternehmen durchsetzt, dem nichts an einem Wohlergehen ärmerer Schichten der Bevölkerung liegt (und sei es nur, um sie ruhig zu halten), der gegen sie hetzt, weil diese Überschussbevölkerung in der hoch technisierten Welt für das Großkapital noch nicht einmal gut ist, um als Reservearmee, die Arbeitslosen als potenzielle Lohnarbeiter in der Hochkonjunktur, zu dienen.

Dies ist auch der Grund für die Einschränkung des „Recht(es) auf soziale Sicherheit“, die Hessel beklagt, gegen die wir uns empören sollen – ohne uns gegen die Gründe dafür zu empören, weil sie bei Hessel nicht in den Blick geraten. Stattdessen gibt er formelhafte Appelle von sich. „Mein ganzes Leben lang haben sich mir immer wieder neue Gründe zur Empörung geboten.“ (S. 11) Zu diesem Satz habe ich mir beim ersten Lesen notiert: „Und nichts daraus gelernt?“

Die unermessliche Macht des Kapitals hat auch Folgen für die Sphäre der Politik, welche die Menschenrechte selbst tangieren. Stichworte wie Überwachungsstaat, Bespitzelung der Bevölkerung, Ausweitung der Rechte der Polizei, selbst Abbau und drastische Einschränkung der Menschenrechte bis hin zum Wiederaufleben der Folter, weisen auf diesen Zusammenhang hin.

Die Universalität der Menschenrechte, auf die Hessel so pocht (S. 10), bewirkt in Verbindung mit der kapitalistischen Gesellschaft ihre tendenzielle Abschaffung.

Das ist kein Grund, sich vonseiten der Linken gegen die Menschenrechte zu stellen. Das wäre so, als wollte man wegen des Mangels von Kenntnissen bei einem Arzt die Medizin abschaffen. Sondern man muss die Gesellschaft verändern, damit die dann erweiterten Menschenrechte allererst ihren humanen Zweck, der schon längst zur Ideologie der Zirkulationssphäre und Öffentlichkeit verkommen ist, erfüllen können.

Die theoretische Niveaulosigkeit von Hessel kommt nicht nur in klischeehaften Appellen wie: „Das im Westen herrschende materialistische Maximierungsdenken hat die Welt in eine Krise gestürzt“ (S. 19) zum Ausdruck. Gegen den „Materialismus“ wettet der Paps regelmäßig, um Platz für seinen religiösen Aberglauben zu machen, der die gläubigen Schäfchen von der Empörung abhalten soll. Auch entscheidende Begriffe seines Aufrufs sind von den heutigen kapitalistischen Ideologien geprägt. Neben der unkritischen Verherrlichung der Menschenrechte wird die Totalitarismusthese benutzt, sodass man mittels oberflächlicher Phänomene den Faschismus mit dem Stalinismus gleichsetzen kann, um den demokratischen Kapitalismus an sich als besonders gut zu befinden, auch wenn man gegen einige Erscheinungen sich empören soll.

Und da wird von „Werten“, gar „Grundwerten“ (S. 20), geschwafelt, welche die Menschenrechte zu Idealen in einer Wertsphäre machen, denen man folgen kann, aber auch nicht folgen braucht, die also noch nicht einmal moralische Prinzipien sein sollen, hinter denen zumindest die Vernunft und das daraus folgende Gewissen steht, geschweige denn geltendes Recht sind, das man

einklagen kann, wie es die Verfassung einiger Länder vorschreibt. Diese konservative Umdeutung der Menschenrechte zu „Werten“ ist geradezu eine Einladung an die Eliten, sie in ihrer konkreten Politik zu missachten. Hessel verlangt „mehr Gerechtigkeit und Freiheit“ für alle gleichermaßen und sieht nicht, dass diese zu „Werten“ herunter gebrachten Rechte zur Ideologie verkommen, mit denen man heute sogar Kriege begründen kann, ohne dass es einen Aufschrei der Empörung auslöst. Irgendwie hat er die Problematik der Menschenrechte doch gespürt, denn seinen hilflosen Appell nach mehr Freiheit muss er einschränken: „wenn auch nicht zur schrankenlosen Freiheit des Fuchses im Hühnerstall“ (S. 10). Für den kapitalistischen Fuchs im Hühnerstall der Lohnabhängigen ist die Freiheit aber faktisch da.

Moralische Autorität war schon im autoritären Mittelalter nach Thomas von Aquin das schwächste aller Argumente. Man muss erst begreifen, was da läuft, dann kann man auch moralische Maßstäbe in die Debatte einbringen – sonst ist es bloßes Moralisieren, und das hat Nietzsche zurecht als unmoralisch bezeichnet.



Krise ohne Widerstand?

Werner Seppmann: Krise ohne Widerstand? Berlin 2010 (Kulturmaschinen Verlag)

Wer über Alternativen zur kapitalistischen Produktionsweise und ihrer politischen Organisation, den Staat, nachdenkt und sich wundert, dass trotz Krisen und Verschlechterung der Lebensbedingungen der Lohnabhängigen keine Empörung und keine Auflehnung ist, der muss sich zunächst mit Wesensbestimmungen der kapitalistischen Gesellschaft im Klaren sein, ob und inwieweit eine Veränderung möglich ist. Subjekt einer Veränderung können nicht scheinbar autonome Steinewerfer oder andere Randgruppen sein, sondern nur die Mehrwertproduzenten, da diese allein die Möglichkeit haben, die Macht des Kapitals zu brechen. Ein Kapital, das bestreikt wird, ist kein Kapital mehr, sondern nutzloser Schrott während des Streiks. Ein Generalstreik, Besetzung der Betriebe verbunden mit einer politischen Mehrheit würde die leichtenträchtiger Ökonomie des Kapitals beseitigen. Zur lohnabhängigen Klasse gehören 90 % der Erwerbstätigen, also 90 % der Gesamtbevölkerung – das Kräfteverhältnis ist also eindeutig auf Seiten der Lohnabhängigen – warum also beseitigen sie nicht eine

Krisenökonomie, unter der vor allem sie leiden und geschädigt werden?

Die Gesellschaftstheorie kann dafür nur prinzipielle Antworten geben, die den Rahmen der Handlungsmöglichkeiten abstecken. Einerseits fesselt der Kapitalismus die Arbeitenden an sich, andererseits provoziert er auch ständig Empörung gegen sich.

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Überbevölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit, und daher den Arbeitslohn, in einem dem Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeiten vom Kapital.“ (Marx: Kapital I, MEW 23, S. 765)

Gäbe es nur diese Seite der Abhängigkeit der Lohnarbeitenden, dann wäre jeder Widerstand eine Illusion. Marx Hoffnung war es dagegen, dass diese Fesseln der Arbeitenden und ihre Bewusstmachung zur Empörung führen:

„Hand in Hand mit dieser Zentralisation oder Expropriation vieler Kapitalisten durch wenige entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technischen Anwendung der Wissenschaft, die planmäßige Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit, die Verschlingung aller Völker in das Netz des Weltmarkts, und damit der internationale Charakter des kapitalistischen Regimes. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elend, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst

geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse.“ (Marx: Kapital I, MEW 23, S. 790 f.) Und weiter heißt es in einer Fußnote, die aus dem Kommunistischen Manifest zitiert: „Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst weggezogen, worauf sie produziert und ihre Produkte sich aneignet. Sie produziert also vor allem ihre eignen Totengräber.“ (A. a. O. Anm. 252)

Entgegen der agitatorischen Formulierung von Marx, dass diese „Negation der Negation“ des Privateigentums an Produktionsmitteln „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses“ zum Sozialismus führt (ebda.), gibt es noch andere Möglichkeiten im Rahmen der Fesselung der arbeitenden Bevölkerung und ihres möglichen revolutionären Impulses: Das Fortbestehen des demokratischen Kapitalismus, das Abgleiten in einen Faschismus, also die Barbarei, die Auslöschung der Menschheit durch atomare Vernichtung in einem Krieg der nationalen Kapitale oder von kapitalistischen Machtblöcken.

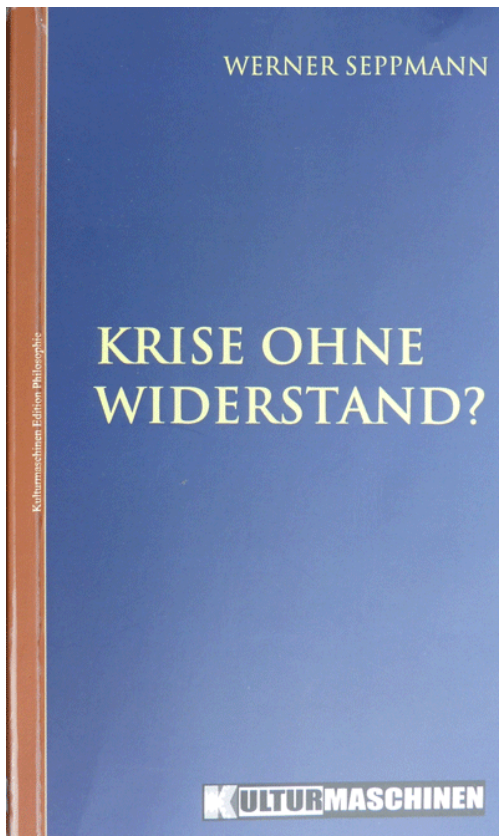
In diesem Zusammenhang fragt Werner Seppmann nun, weshalb in der kapitalistischen Krise „sich die Krisenopfer die vielfältigen Zumutungen gefallen lassen“? (S. 16)

„Wie kann der Widerstand organisiert, wie die Lohnabhängigen gegen die kapitalistische Krisengesellschaft mobilisiert und für sozialistische Orientierungen gewonnen werden?“ (S. 124)

Die neoliberale Deregulierung des Kapitals habe dazu geführt, dass das „Normalarbeitsverhältnis“, das einigermaßen soziale Sicherheit geboten habe, zurückgegangen ist, dass versucht wird, die Arbeiterklasse zu spalten in Arbeitende und Arbeitslose (mit Hetze gegen Langzeitarbeitslose als „Sozialbetrüger“), in Kernbelegschaften und Leiharbeiter, niedrig Entlohnte usw. Ebenso werden ethnische Unterschiede mobilisiert, um Solidarität unter den Lohnabhängigen zu verhindern. Dadurch gelang es auch dem Kapital, die Lohnquote von 2000 – 2008 um 10% zu senken. Allgemein gibt es Verarmungstendenzen und ein Sog nach unten. Zurückzuführen sind diese objektiven Erscheinungen der Ökonomie auch auf die „latente Komplizenschaft von Teilen der Gewerkschaftsbürokratie mit dem Kapital“ (S. 136)

Da diese Tendenzen durch die Krise verstärkt wurden, hatten sie fatale Folgen auf die Menschen, die evtl. Subjekt der Veränderung hätten sein können. Es entstand eine Atmosphäre der Unsicherheit, eine Tendenz zur selbstunterdrückenden Krisenverarbeitung (S. 83). Die antikapitalistischen Kräfte gerieten in die Defensive. Es fehlte das Mindestmaß an

Hoffnung und Glauben an die Zukunft, die notwendig für veränderndes Handeln sei. Besonders die von Arbeitslosigkeit Betroffenen litten unter den Zuständen, die durch die Arbeitsmarktreform des Kapitals erzeugt wurden. Sie führte bei ihnen zur Selbstisolation, Scham (S. 108), zur Apathie und Beklommenheit bis hin zur Selbstaufgabe, sodass gerade von den unmittelbar durch die Krise Geschädigten am wenigsten Empörung zu erwarten sei. Arbeitslosigkeit wirkt als Handlungsbremse (S. 115). Die „Hölle der Arbeitslosigkeit“ (S. 130) führe zur Verweigerung von Bewusstsein über die Krisentendenzen und führe zu Lethargie bis hin zur Selbstaufgabe.



Seppmann differenziert seine Feststellungen, er spricht von Spontaneität, Selbstaufklärung und Bruchstellen innerhalb des Systems psychosozialer Herrschaftsreproduktion (S. 120), muss dann aber resigniert feststellen:

„Paradoxerweise ist es also gerade sein krisenhafter und sozialdestruktiver Charakter, durch den der Kapitalismus Anpassung und Unterwerfungsbereitschaft sichert und (zumindest vorübergehend) seine Machtbasis stabilisiert.“ (S. 88)

Verstärkt wird die Apathie derjenigen, die allen Grund zur Rebellion oder organisierten Widerstand hätten, durch die neoliberale Ideologie, die von Freiheit redet, aber nur die Freiheit des Marktes meint, in den allein das Kapital frei sei. Die weltanschauliche Hegemonie

des „herrschenden Blocks“ durch die „Kolonisierung des Medienkomplexes“ (S. 56) führe zu ideologischen Verarbeitungsformen bei den Krisenopfern, fördere irrationale Einstellungen und ein dramatisches Verkennen der Herrschaftsfunktionalität des Kapitals. Dagegen würden von Seiten der Linken keine moralisch-politischen Appelle helfen, die nur die Anstrengung des Begriffs ersetzen, und ein falscher Optimismus, der die reale Analyse ausklammert und abstrakt von der Macht der Arbeiterklasse spricht, müsse zu Sektierertum und Irrationalismus führen.

Werner Seppmann, der 2010 aus der DKP ausgetreten ist (vgl. <http://www.kominform.at/article.php/20091220213110980/>) emanzipiert sich von einigen Methoden („mangelnde Bereitschaft zur offenen Diskussion“ S. 23) und wohl auch Dogmen seiner ehemaligen Partei, hängt aber immer noch einem ursprünglichen Leninischen Parteikonzept an (vgl. S. 23/83). Was allerdings eine „adäquate Form politischer Organisation“ sein soll, bleibt offen, muss wohl auch offen bleiben, da sie von den Bedingungen des gegenwärtigen Kampfes abhängt.

Seppmann holt sich undogmatisch mögliche Strategien der Veränderung von Autoren wie Marcus, Gorz, Bourdieu und Negt. Vordringliches Ziel der Linken kann zunächst nur die Bewusstseinsarbeit sein. Sie soll das Denken der Lohnabhängigen von den herrschenden Selbsttäuschungen befreien, die soziale Fantasie anregen, um zumindest Ahnungen über historische Alternativen zu erzeugen. Im Spannungsfeld von Spontaneität und Organisation soll ein dauerhaftes politisches Klassenbewusstsein (S. 21) entstehen, das aber die Bewusstseinsarbeit „durch ein Zentrum“ voraussetze (S. 22). Es sollen „transformatorische Handlungsperspektiven“ (S. 25) erarbeitet werden, die auch alltagspraktische Alternativen einschließen, was bei den Linken bisher fehle (S. 115). Ein Bündel überzeugender Übergangsformen soll zu systemüberwindenden Orientierungen führen, auch wenn dies ein langwieriger und mühsamer Prozess sei (S. 131). Als konkretes Ziel nennt Seppmann das Eintreten für eine 30-Stundenwoche, an dieser Forderung lasse sich die Illusion sozialdemokratischer Reformpolitik ebenso ausweisen wie die Möglichkeiten einer Alternative zum Kapitalismus. Er zitiert zustimmend Marcus, dass die Arbeiterklasse nach wie vor der „geschichtliche Träger der Revolution“ ist, weil die Industriearbeiter den Kern der Mehrwertproduzenten, obwohl sie statistisch im Verhältnis zu früher abgenommen haben, sind, mit denen allein die Produzenten die Kontrolle über die Produktions- und Reproduktionsprozesse der Gesellschaft einst

übernehmen könnten. Das Ziel der Bewusstseinsarbeit müsse es sein, die Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln, vor allem im Rahmen betrieblicher Sozialisation und Organisation der Arbeiterklasse, zu entwickeln (S. 85). Sogenannte alternative Organisationen wie etwa Attac zeigten nach Seppmann eine erstaunliche ideologische Wehrlosigkeit (S. 98).

Einschätzung und Kritik

Eine antikapitalistische Linke in Deutschland benötigt Organisationsstrukturen, insofern hat Seppmann recht. Die sektiererische Aufspaltung auf Grund theoretischer Spitzfindigkeiten, die meist an einem wissenschaftlichen Bewusstsein vorbeigehen, ist bloße ideologische und organisatorische Selbstbefriedigung und schädigt die Klasse, die man vorgibt, vertreten zu wollen, mehr als dass sie nützt. Seppmann selbst ist aber nicht frei von den Fehlern der alten Arbeiterbewegung, die sich heute als Sektierertum fortsetzt. Obwohl er gelegentlich von Spontaneität und Selbstaufklärung der Lohnabhängigen spricht, erscheinen diese in seiner Schrift mehr oder weniger als Objekte – sei es der psychischen und ideologischen Deformationen durch das Kapital oder als Objekte des „Aufklärens“ durch Seppmann und seiner Genossen, die ihnen ein wahres Bewusstsein ihrer Lage und entsprechende Handlungsstrategien vermitteln wollen.

Auf die entscheidende Frage, ob die Lohnabhängigen nicht gute Gründe haben, sich im entwickelten Kapitalismus einzurichten, geht Seppmann gar nicht ein. Er kritisiert Habermas mit seiner These, dass die Arbeiterklasse durch Konsum korrumpiert sei, also für den Kapitalismus gekauft wäre. Dieses Argument träfe nur ansatzweise für die Prosperitätszeit des Kapitals bis in die 70er Jahre zu, nicht aber heute mehr. Tatsache ist aber, dass die Lohnabhängigen, selbst wenn die Lohnkosten um 10 % gesunken sind, historisch einen Lebensstandard an Konsumgütern erreicht haben, wie es ihn noch niemals in der Geschichte gegeben hat – jedenfalls nicht in den Metropolen Westeuropas, den USA und Japans.

Die verdächtige Redeweise von Seppmann, wenn er den Sozialabbau kritisiert, wie „immer mehr Betroffene“, „wird ein sich vergrößernde Teil (...) ins Abseits gedrängt“, „immer mehr Menschen“ geraten in eine Sackgasse, „immer häufiger den endgültigen Verlust einer gesicherten Sozialposition“ usw. suggerieren, dass die reichsten Länder der Erde unaufhaltsam zu Armutsgesellschaften werden, wenn nicht der Kapitalismus abgeschafft werde. Allein die Tatsachen nach der Krise, die Senkung der Arbeitslosenzahlen und die erkämpften Lohnerhöhungen, widerlegen solches Gerede.

Selbst ein Hartz IV-Empfänger hat heute einen höheren Lebensstandard als ein Arbeiter etwa um 1900. Für den Einzelnen, der auf Hartz IV abgerutscht ist, mag das demoralisierend wirken, eine revolutionäre Hoffnung lässt sich daraus nicht ableiten. Auch systematisch, aus den Gesetzen der kapitalistischen Produktionsweise, lässt sich nicht mit Elend (in den Metropolen) argumentieren, da das Kapital nicht nur von einer sich selbst tragenden Investitionskonjunktur existieren kann, sondern auch den Massenkonsum benötigt, ohne den die Investitionen sich letztlich nicht auszahlen.

Es gibt keine ausreichenden materiellen Gründe, um eine Revolution zu machen, damit der Lohn und die soziale Absicherung danach etwas höher ist. Hinzu kommt die „lebenspraktische“ Erfahrung mit der DDR, die niemals den Konsumstandard der Westdeutschen erreicht hat. Da sie auch in anderen Aspekten eher abschreckend gewirkt hat, werden wohl 100 Jahre ins Land gehen, ehe eine Abschaffung des Kapitalismus realistisch erscheint.

Andererseits hat Seppmann die Gründe für eine Abschaffung des Kapitalismus, die diese Abschaffung dringend machen, nur nebenbei oder gar nicht behandelt. Die Schleudertendenzen des Marktes, die politisch zu Aggressionskriegen und bei dem Stand der Produktivkräfte, die zugleich als Destruktivkräfte eingesetzt werden, zum Untergang der Gattung führen können, werden erwähnt, aber stehen nicht im Mittelpunkt von Seppmanns Einlassungen. Der moralische Aspekt der bestehenden Unrechtsgesellschaft wird fast gar nicht thematisiert. Die Menschen erscheinen als Opfer der sozialpsychologischen Zerstörungstendenzen des Kapitals oder als Angeleitete, also ebenfalls als Objekte, einer revolutionären Intelligenz.

Schon das Schillermotto am Anfang des Buches zeigt den schiefen Standpunkt von Seppmann an: „(...) zu essen gibt ihn, zu wohnen, Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst“. Heute hungert keiner mehr in den Metropolen und dennoch hat niemand Würde – es sei denn man reduziert sie wie Negt und Seppmann auf Lohnarbeit. Für den Kantianer Schiller war Würde: Keinem Gesetz zu gehorchen, das man sich nicht selbst geben könnte. Niemand kann sich freiwillig den Gesetzen der Ausbeutung und Fremdbestimmung unterwerfen. Lohnarbeit ist also per se würdelos. Hier wäre ein Ansatzpunkt für eine antikapitalistische Orientierung – den aber Seppmann nicht nutzt. Stattdessen singt er mit K. Maase das Hohelied der Arbeit und das heißt heute Lohnarbeit:

„Arbeit bedeutet also auch in der Form kapitalistischer Lohnarbeit „keineswegs nur Schuferei und Unterordnung unter fremde Ziele

– sie erschließt gleichermaßen außerfamiliäre Kontakte und erweitert den Horizont der Erfahrung und Gesprächsthemen. Sie ist der Ort der individuellen Leistungsbewährung, gegenseitiger Hilfe und der Klassensolidarität ...“ (S. 122). Wie kann jemand, der den „Kern der Lohnarbeiter-Identität“ so verherrlicht, die kapitalistische Formbestimmtheit beseitigen wollen, die u. a. in vielen unnützen Produkten, Zerstörung einer lebenswerten Umwelt, Ausbeutung der armen Länder durch den Handel usw. besteht.

Obwohl Seppmann viele Probleme undogmatische anspricht, enthält sein Text, der anscheinend aus verschiedenen selbstständigen Aufsätzen zusammengestellt ist und deshalb Wiederholungen und wenig Struktur besitzt, auch theoretische Unklarheiten. So taucht wieder der tendenzielle Fall der Profitrate auf, der falsche Hoffnungen auf einen automatischen Untergang des Kapitalismus suggeriert. Tatsächlich wirkt er nur innerhalb des Konjunkturzyklus, durch die Krise aber wird so viel Kapital entwertet, dass kein tendenzieller Fall in historischer Perspektive feststellbar ist.

Im Vergleich mit dem anderen Buch, das Empörung hervorrufen will, ist Seppmanns Buch, unter Beachtung meiner Kritik, eine Empfehlung zu lesen wert.



Kurt Wallau (Pseudonym) über:

Bodo Gaßmann: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012.

(Hrsg. vom Verein zur Förderung des dialektischen Denkens; 560 S.; Fadenheftung; Paperback; 24,00 €)

Philosophie verkommt in diesem Lande, das früher das der Dichter und Denker genannt wurde, zum Exotenfach, zum leerlaufenden Wissenschaftsbetrieb, zur Leugnung des spezifisch Menschlichen der Vernunft durch die Repräsentanten der Vernunft selbst, oder gar zum Aptum der Rhetorik und Reklame. Wenn das Standardwerk zur Philosophiegeschichte, der neue „Überweg“, gerade mal eine Auflage von 2500 Exemplaren hat, dann reicht das noch nicht einmal, um alle (größeren) Bibliotheken zu beliefern. Dabei enthält jeder Satz, der über die Darstellung von Fakten hinausgeht,

philosophische Voraussetzungen, deren Ignoranz zwangsläufig zu Fehlern führen muss. Verfällt Philosophie, verfällt das rationale Denken in der Gesellschaft mit der Folge, dass diese Gesellschaft – trotz allen naturwissenschaftlichen Spezialwissens – in Irrationalismus abgleitet und damit ohne Bewusstsein von sich selbst bleibt, wenn sie in die nächste Katastrophe schlittert. Bestenfalls existieren noch Versatzstücke der Philosophie als „Weltanschauung“, eine *contradictio in adjecto*, da die Welt nicht anschaulich ist, oder als Ideologie.

Gegen diesen Verfall des philosophischen Denkens stellt der Autor sein Buch über metaphysische und ontologische Grundlagen des Denkens. Schon allein durch diesen Titel steht das Werk gegen „bürgerliche und modische Philosophie“, wie es im Klappentext heißt, zu erwähnen wäre Habermas mit seiner Schrift „Nachmetaphysisches Denken“. Was bei Gaßmann mit metaphysischen Grundlagen gemeint ist, kann man sich am Beispiel eines physikalischen Gesetzes deutlich machen. Der Satz: Massen gravitieren wechselseitig, enthält den Substanzbegriff der Masse, er enthält die (akzidentelle) Qualität Anziehung, die auch quantitativ bestimmt werden kann, etwa als Erdbeschleunigung. Er enthält die Relation zwischen Massen. Das Gravitationsgesetz ist als solches zeitlos oder überzeitlich, bestimmt aber Erscheinungen in Raum und Zeit. Der obige Satz impliziert also die Kategorien: Substanz, Qualität, Quantität, Relation sowie die Formen der Anschauung Raum und Zeit – alles metaphysische Bestimmungen, mit denen das philosophische Denken begann, die Welt des Menschen zu erkennen, sich seiner selbst zu versichern und so viel Distanz zur Natur zu gewinnen, um Teile der Natur beherrschen zu können. Der Satz ist auch wahr in der Bedeutung eines eminenten Wahrheitsbegriffs, der auch einen ontologischen Bezug hat. Wäre er nur eine Projektion unseres Denkens, dann könnte er nicht das Praxiskriterium erfüllen, nach dem eine wissenschaftliche Aussage, neben ihrer Widerspruchsfreiheit und stimmigen Einfügung in das System der Erkenntnisse, wahr ist, wenn sie zur Bedingung der Möglichkeit der heute existierenden Gesellschaft geworden ist. Als eminente Wahrheit hat dieser Satz dann auch einen ontologischen Bezug: Gaßmann spricht von Begriffen, die etwas in der ontologischen, also extramentalen, Sphäre „treffen“. Dabei wendet er sich zugleich gegen eine Ontologie alles Seienden, die schon Aristoteles abgelehnt hat, weil deren Totalitätsbegriffe widersprüchlich sind (z. B. enthält „körperliche Substanz“ lebendige und zugleich nicht-lebendige Körper unter sich). Der Autor kritisiert aber auch den modernen Nominalismus (*linguistic turn*, Pragmatismus und Poststrukturalismus), weil er kein Fundament in der ontologischen Sphäre mehr denken kann,

Wahrheit also zu formalistischen Wahrheitswerten zusammengeschmurgelt ist oder ganz abgestritten wird.

Damit diese Auffassung von der Stellung des Denkens zur objektiven Realität begründet werden kann, müsse man an die Wurzel der Probleme in der Geschichte der Philosophie gehen, in der sie ganz oder teilweise argumentativ gelöst wurden. Das Historische, die Genesis der Probleme, ist für Gaßmann und der Schule, aus der er kommt und die er „kritische Philosophie“ nennt, ein nicht zu vernachlässigendes Moment des Systematischen heutigen Philosophierens. Diese Verschränkung von Historischen und Systematischen kann erst einen avancierten Stand der Vernunft begründen. Schließe man das Historische aus, dann müsse man alle Fehler der Vernunft in ihrer Entwicklung immer wieder machen. Insofern gibt es für ihn keine veraltete Philosophie, selbst deren Fehler und Sackgassen sind nicht einfach zu eliminieren, sondern als ein Falsches zu betrachten, das einen wahren Begriff begründet hat – zumal die Philosophie als Totalitätswissenschaft keine Experimente an einzelnen Phänomenen durchführen kann, um ihre Thesen zu beweisen, und metaphysische Aussagen sich nur erschließen, aber nicht sinnlich erfahren lassen. Solche Gedanken stehen natürlich quer zu dem heutigen Alltagsbewusstsein, das von oberflächlichen Denkern bestätigt wird, in dem das neueste iPhone, das neueste Auto immer besser sind als das geschichtlich Überholte, ein Bewusstsein, in dem Geschichte bestenfalls als Kuriosität vorkommt.

Gaßmann fängt, nach einer Reflexion über das Verhältnis von Mythos und Logos, mit Parmenides an. Das ist derjenige Philosoph, der als erster einen rein metaphysischen Begriff, den des Seins, begründet hat. Zwar erklärt dieser Begriff kaum etwas an der objektiven Realität, das Kriterium rationaler metaphysischer Begriffe bei Gaßmann, er war aber wichtig als Selbstverständigung des Denkens mit sich selbst, als Selbstgewissheit des Denkens, dass es einen abstrakten metaphysischen Begriff denken kann. Die folgende Entwicklung der Philosophie bis zu Aristoteles liest sich wie ein spannender logischer Roman. Gorgias zeigt, dass das parmenideische Sein als bestimmungsloses nicht vom Nichts, das auch bestimmungslos ist, zu unterscheiden ist. Gegen seine Schlussfolgerung, der Nihilismus, dass gar nichts sei, zeigt Platon die Implikationen im Seinsbegriff auf: Wenn es durch Abstraktion von allen sinnlich erfahrbaren Seienden gewonnen wurde, dann bleibt dies vielfache Seiende als seine Voraussetzung bestehen. Der Begriff des Seins wird in seiner Ideenlehre aufgehoben, Ideen, die ebenfalls das andere des Empirischen sind. Indem Aristoteles die Aporien der Ideenlehre herausarbeitet (Aporie des dritten

Menschen, bloße Behauptung der Methexis (Teilhabe) der empirischen Dinge an den Ideen), gelangt er zu seinem Begriff der Art-Form, des Wesens, des Soseins, das nicht in einer ontologisch gedachten Ideen-Sphäre existiert, sondern real nur in den Dingen selber ist.

Aristoteles, insbesondere seine „Metaphysik“ und „Seelenlehre“, ist dann der Höhepunkt der antiken Philosophie – oder wie Marx sagt: Wir sind heute so weit entwickelt, weil wir auf den Schultern von Aristoteles stehen. Hier ist es nötig, darauf hinzuweisen, dass Gaßmann keine eigenen Forschungen präsentiert, sondern im Zusammenhang mit den Primärtexten den argumentativen Gehalts der Philosopheme darstellt. Für die antike Philosophie bezieht er sich auf Vorlesungen von Peter Bulthaup, dessen Schüler er war, in Bezug auf Kant orientiert er sich an Frank Kuhne, ebenfalls ein Bulthaup-Schüler, und ansonsten stützt er sich auf verschiedene Autoren wie z. B. auf Günther Mensching. Dass die Darstellung Resultate präsentiert, sagt schon der Untertitel des Buches aus. Jemand, der sein Spezialgebiet bei diesen oder jenen Philosophen hat, dessen Probleme und Argumentationen Gaßmann darstellt, dem wird sein Text bestenfalls einige neue Aspekte präsentieren. Für solche Forscher ist das Buch auch nicht in erster Linie verfasst, obwohl mehr erzählend oder hermeneutisch vorgehende Philosophen bei der kritischen Philosophie durchaus eine andere Vorgehensweise zur Kenntnis nehmen könnten. Das Buch ist gedacht für die vielen Bücherschreiber, die sich ihrer philosophischen Implikationen nicht bewusst sind, und selbstverständlich ist es für philosophisch Interessierte geschrieben, die nicht nur Philosophie als Erzählung von Gedanken konsumieren, sondern sie argumentativ durchdringen wollen. Hier wird wohl das Gros der Leser dieses Buches zu finden sein, bei Philosophiestudenten, interessierten Laien und Leuten, die tiefer in die Philosophie eindringen wollen, falls das Werk überhaupt einige Resonanz in der Öffentlichkeit erfährt angesichts der Oberflächlichkeit des geistigen Lebens in diesem Lande. Es ist ihm jedenfalls zu wünschen.

Das philosophische Denken ist nicht bei der antiken Philosophie stehen geblieben. Aus den Aporien der aristotelischen Philosophie ist im Spätmittelalter der Nominalismus eines Ockham entstanden, der dann Voraussetzung nicht nur der Reformation Luthers wurde, sondern auch der Philosophie von Descartes. Ging die antike Philosophie ontologisch vom Seienden aus, so die moderne vom denkenden Ich. Nach Gaßmann, der hier eine These von Günther Mensching wiedergibt, kann die moderne Philosophie jedoch nur den Realitätsbezug ihres Denkens herstellen, wenn sie wieder Begriffe der antiken Ontologie und Metaphysik in sich aufnimmt. Dies zeigt der

Autor an Kant, der Ontologie ablehnt und von der ontologischen Sphäre nur noch die „Dinge an sich“ als unbekannte Ursache der Erscheinungen übrig lässt. Konsequent weitergedacht führt die Transzendentalphilosophie Kants wieder auf ontologische Voraussetzungen, auch wenn Kant sie bestreitet. Hegel geht von der kantischen Transzendentalphilosophie aus, kritisiert sie und entwickelt daraus seine Geist-Ontologie, die ohne das Ontologische auszukommen sucht. Wie jede idealistische Philosophie hat sie die Schwierigkeit, das Besondere zu denken. Mit Argumenten aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“ lässt sich wiederum der objektive Idealismus von Hegel kritisieren.

Dieser letzte Abschnitt meiner Rezension stellt gerade das dar, was Gaßmann am vorherrschenden Philosophiebetrieb kritisiert, dass über Philosophie geredet wird, aber nicht philosophiert wird. Diese Rezension kann jedoch nicht die argumentative Entwicklung des Werkes von Gaßmann wiedergeben, weil dafür schlicht kein Platz ist, es können nur Andeutungen gemacht werden.

Bei Hegel bricht die systematische Entwicklung des philosophischen Denkens erst einmal ab und wird im letzten Kapitel wieder aufgenommen, in dem der Autor Positionen der materialistischen Philosophie in Bezug auf die ontologische Sphäre reflektiert. Es folgen nach Hegel zwei Kapitel, die konträre Standpunkte zum Ontologischen und Metaphysischen haben. In dem Heidegger Kapitel wird dessen sogenannte ontologische Differenz kritisiert und die Gefahren des ontologischen Denkens aufgezeigt. Konträr dazu steht dann der folgende Abschnitt, der den Logischen Empirismus oder Positivismus gewidmet ist. Es wird gezeigt, dass die abstrakte Negation von der Metaphysik und der ontologischen Sphäre zu absurden Konsequenzen führt, weil eine Verleugnung dieser Bezüge das Denken irrational macht. Beide Richtungen koinzidieren in der positiven Anerkennung des Bestehenden.

Das letzte Kapitel reflektiert die negative Metaphysik, die auf Kant zurückgeht und schlüssig in Bezug auf das Wesen von Lebewesen sei, zeigt aber auch, dass ein positiver ontologischer Bezug möglich ist, wie der vorsichtige Ausdruck, unsere Bestimmungen „treffen“ etwas in dieser Sphäre, andeutet. Das Kapitel endet mit der Reflexion von Adornos Begriff der „Ontologie des falschen Zustandes“, in dem die Erkenntnis eingeht, dass Begriffe, die wir in der gesellschaftlichen Realität verwirklichen, auch von uns als ontologische erkannt werden können – eben weil wir sie gemacht haben. Aus dem gleichen Grund können wir sie auch wieder verändern. Das gilt insbesondere für zu kritisierende reale

Bestimmungen, etwa die von Marx in der Kapitalanalyse herausgearbeiteten.

Die Fülle der Argumente konnte in dieser Rezension des Buches von Gaßmann nur angedeutet werden. Kritisieren kann man an dem Buch, das den Anspruch hat, die Philosophie von Parmenides bis Adorno (laut Klappentext) darzustellen, auch wenn er sich auf die Probleme der Metaphysik und Ontologie beschränken will, dass es viele Positionen ausklammert. Das geht nicht, ohne Lücken zu hinterlassen. So fehlen die hellenistische Philosophie wie die Stoa und der Epikureismus, ebenso werden die Skepsis und der Neuplatonismus nicht bedacht. In Bezug auf die mittelalterliche Philosophie verweist der Autor auf ein Werk von Günther Mensching („Das Allgemeine und das Besondere“) und für die Frühneuzeit auf die Darstellungen von Erdmann und Cassirer. Dass von den Philosophien nach Hegel nur Heidegger und der Logische Empirismus erörtert werden, ist wohl der Konzentration auf das Thema geschuldet. Wenn an einer anderen Stelle über das Buch von Gaßmann geschrieben wurde, es ersetze ein kleines Philosophiestudium, dann ist das angesichts dieser Lücken zumindest fraglich, es käme auf den Anspruch an. Andererseits ist die Konzentration auf die zwei grundlegenden Aspekte der Philosophie: Metaphysik und Ontologie, gerechtfertigt. Auch kann ein Buch nicht alles leisten, was zum Thema wünschenswert erscheint. Insofern ist die Auswahl der Philosophen gerechtfertigt. Zwar hätte manches dichter formuliert werden können, aber Gaßmann kommt als ehemaliger Philosophielehrer aus einer Sphäre, wo man versucht, den Hörer oder Leser eine Treppe auch zu den abstraktesten Themen zu bauen.

Der Autor hat den Anspruch, auch die praktischen Konsequenzen aus den Varianten der Metaphysik und Ontologie aufzuzeigen. Dass er dabei von einer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgeht, wird in seinen Erörterungen zu Aspekten der marxschen Kapitalanalyse und im letzten Abschnitt zu Adorno deutlich. Das meint auch das „kritische“ im Untertitel. Aber als Anmerkungen kommen diese Konsequenzen zu kurz, es wird nur überhaupt auf sie hingewiesen. Lediglich in einem Exkurs zum Moralgesetz wird ausführlicher auf die metaphysischen Voraussetzungen einer möglichen antikapitalistischen Bewegung eingegangen. Insgesamt vermittelt dieses Werk von Gaßmann einen Begriff von Philosophie, der einen Kontrapunkt im Geraune des Wissenschaftsbetriebs setzt und den interessierten Lesern, die aus der Simulationsgesellschaft kommen, ein philosophisches Bewusstsein vermittelt, das nicht nur auf dem avancierten Stand der Vernunft ist, sondern ihn auch die ontologische Verwurzelung des Denkens aufdeckt

und den Leser intellektuelles Selbstvertrauen geben kann.



Gerhard Stein (Pseudonym)

Warum nochmals Hegelianismus?

Gegen das Buch von Gaßmann: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie.

Vorab muss ich gestehen, dass ich die 560 Seiten des Buches nicht von vorn bis hinten durchstudiert habe. Für meine Kritik, die drei grundsätzliche Aspekte anmerkt, die ich für falsches Denken halte, ist das aber nicht von Belang.

Der erste Grundfehler des Wälzers von Gaßmann liegt bereits in der Methode vor. Er geht von dem aus, was er für den avancierten Stand der Vernunft hält (siehe Einleitung), das aber doch nur eine Richtung des heutigen Philosophierens ist, und konstruiert die Geschichte der Philosophie auf diese seine Richtung hin. Das aber ist ein Zirkelschluss: Die gegenwärtige Position wird dogmatisch vorausgesetzt und die Entwicklung zu ihr in die Geschichte der Philosophie hineininterpretiert. Eine andere philosophische Richtung könnte dies genauso machen und damit ihren Standpunkt legitimieren. Was in der Geschichte der Philosophie entwickelt wird, ist als Resultat fix und fertig vorausgesetzt, und was im Resultat fix und fertig vorliegt, wird in die Geschichte der Philosophie hineinprojiziert. Da wäre es redlicher, gleich bloß den eigenen Standpunkt darzustellen.

Der zweite Grundfehler liegt darin, dass Gaßmann mit der schon bei Kant überwundenen ontologischen Tradition wieder ontologische Fundamente unserer Termini begründen will. Termini bestehen aus Zeichen, sie werden verbunden zu Sätzen, die einen gewissen Sinn für uns haben, und Sätze werden verbunden zu komplexen Satzgebilden oder Theorien. Weder Termini noch Sätze noch Theorien laufen in der Natur oder der ontologischen Sphäre herum, sie haben nichts mit der außermentalen Natur zu tun, können also auch kein – traditionell gesprochen – „fundamentum in re“ haben. Wenn Gaßmann immer wieder das Praxiskriterium nennt als

Kriterium dafür, dass unsere Projektionen etwas in der außermentalen Sphäre „treffen“, gar das Experiment als Tertium Comparationis zwischen menschlichem Denken und ontologischer Sphäre bezeichnet, so muss ihm gesagt werden, dass solch ein Vergleich gar nicht möglich ist. Sowohl die Hypothese, die überprüft werden soll, wie der Aufbau des Experiments, wie die Resultate des Versuchs sind lediglich im Bewusstsein, da wir keinen direkten Bezug zu dem haben, was außerhalb und unabhängig von unserem Bewusstsein ist. Insofern haben diejenigen Recht, die Gaßmann als Skeptizisten beschimpft. Unser Bewusstsein kann nur, wie fast alle modernen Richtungen der Philosophie behaupten, ein fallibilistisches sein, das nur mehr oder weniger einsichtige Hypothesen aufstellen kann. Selbst die Wahrnehmungsbilder, die wir von der Außenwelt in uns wiederfinden, haben keine Ähnlichkeit mit ihren bewusstseinsjenseitigen Ursachen, wie schon John Locke wusste, sie sind bloße Zeichen, die in unserem Bewusstsein jene transzendenten Ursachen symbolisieren. Die dem Bewusstsein transzendente Welt können wir in uns nie zur Gegebenheit bringen. Was die Welt der Phänomene betrifft, so können wir niemals genau unterscheiden, was davon die Phantasie im Bewusstsein erzeugt hat und was von den transzendenten Ursachen erzeugt ist. Es entspricht der Hochnäsigkeit derjenigen, die Gaßmann zur kritischen Philosophie oder Theorie zählt, einen eminenten Wahrheitsbegriff zu behaupten, der auch ontologisch fundiert wäre. Das ist wieder aufgewärmtes traditionelles Denken, das heute völlig überholt ist. Daran ändert auch die Kritik von Gaßmann am Terminus „überholt“ nichts.

In diesem Zusammenhang sei auch die negative Metaphysik von Haag erwähnt, auch wenn Gaßmann sie einschränkt auf die lebendige Natur. Wird bei Naturgegenständen ein immanenter Zweck unterstellt, der aber prinzipiell nicht bestimmbar sein soll (ähnlich dem kantischen „Ding an sich“), dann ist solch ein Begriff ein Unding. Entweder hat der Begriff oder Terminus einen Gegenstand, dann kann man mit ihm vernünftig umgehen, wie schon Aristoteles wusste; oder der Gegenstand ist unbekannt, dann lässt sich über ihn auch kein Begriff bilden. Ein Begriff ohne Gegenstand ist eine Schimäre ohne Erkenntniswert.

Der dritte Grundfehler besteht in dem penetranten Insistieren darauf, dass die Gesellschaft grundsätzlich verändert werden müsse. Selbst wenn man Gaßmann zugesteht, es gäbe in der heutigen Gesellschaft Widersprüche (in Wahrheit gibt es Widersprüche nur im Denken), so ist das noch kein Grund, sie grundsätzlich zu verändern. In welcher Gesellschaftsordnung hat es keine Konflikte

gegeben? Sie lassen sich erkennen und dann eventuell lösen.

Warum soll man die Gesellschaftsordnung radikal verändern, warum den Kapitalismus abschaffen? Nur um den unteren Schichten der Gesellschaft etwas mehr Einkünfte zu sichern? Noch nie ging es den Armen so gut wie heute, selbst mit Harz IV lebt man im Wohlstand gegenüber den Vorfahren in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Das Interesse an einer Emanzipation von (liberaler) Herrschaft der Vermögenden ist deshalb nicht mehr durch ökonomische Bedürfnisse fundiert. Statt persönlicher Herrschaft wirken heute sublimale soziale Mechanismen, die als Sachzwang auftreten und erträglich sind. Und was ist die Alternative, etwa wieder eine Staatsdiktatur wie in der DDR?

Der von Marx avisierte Träger einer sozialistischen Revolution, das Proletariat, hat sich aufgelöst, angepasst oder will gar keine Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel mehr, jedenfalls solange die Arbeitsplätze gesichert sind. Ein revolutionäres Klassenbewusstsein ist selbst in den Kernschichten des Industrieproletariats nicht mehr anzutreffen. „Jede revolutionäre Theorie entbehrt unter diesen Umständen ihres Adressaten.“ (So Habermas schon 1963) Gaßmanns Insistieren auf einer radikalen Veränderung ist deshalb revolutionärer Romantizismus, wenn nicht gar Donquichotterie. Die Thesen des Wälzers sind im Grundsätzlichen falsch und sein Erscheinen deshalb überflüssige Papierverschwendung.



Bodo Gaßmann

Einige nicht verwunderliche Anmerkungen zu den Rezensenten

Zur Rezension von Kurt Wallau möchte ich nur sagen, dass ich nie behauptet habe, das Thema erschöpfend erörtern zu wollen, und nie beansprucht habe, die gesamte Philosophiegeschichte einzubeziehen. Mir kam es darauf an, in einem Werk das heute weitgehend verdrängte oder nur erzählend behandelte Thema an wesentlichen Stationen der Philosophiegeschichte darzustellen. Im Übrigen ist der Vorwurf, etwas stehe nicht in einem Werk, ein unendliches Urteil und damit nichtssagend. Auch die Haarfarbe meines Hundes, die Beschreibung der Rückseite des Mondes, die

Konsistenz meiner Tinte und und und ... kommen in meinem Buch nicht vor. Der Rezensent hätte begründen müssen, warum etwa Thomas von Aquin oder Fichte unbedingt hätten einbezogen werden müssen, warum die neueste Variante der analytischen Philosophie zu kritisieren aufschlussreicher ist als den Wiener Kreis, mit dem die abstrakte Negation der Metaphysik einen ersten Höhepunkt erreichte.

Zu Gerhard Stein: Es gehört zur geistigen Unkultur in diesem Lande, Theorien am eigenen Standpunkt zu messen, sie dann einzuordnen und, wenn sie dem eigenen Standpunkt nicht bestätigen, pauschal zu verwerfen. Dann ist es auch nicht nötig, das ganze Buch zu lesen. Das ganze Werk zu studieren ist aber nötig, um seine Thesen begreifen und danach evtl. widerlegen zu können. Kritik heißt in der Philosophie, das Wahre von Falschen zu unterscheiden. Wahrheiten werden sukzessive in der Abfolge der einzelnen Gestalten der Philosophiegeschichte begründet, um philosophische Wahrheit zu begreifen, muss auch jede Gestalt der Philosophie studiert werden. Das ist auch der Grund, warum der „erste Grundfehler des Wälzers von Gaßmann“ kein Fehler ist. Was ein Philosoph im Reiche der Wahrheit herausgefunden hat, das bleibt bestehen und geht als Wahrheit ein, so etwa der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch von Aristoteles. Wer ihn missachtet, der wird unverstündlich, weil er nichts sagt. Deshalb ist der avancierte Stand der Vernunft auch kein beliebiger Standpunkt im Pluralismus der „philosophischen Meinungen“ (ein irrer Begriff). Ist dem aber so, dann ist die Entwicklung des Denkens in der Philosophiegeschichte auch kein Zirkelschluss. Diese Entwicklung ist weder der notwendige Gang des Weltgeistes, der sich entäußert und dann wieder in der Philosophie zu sich selbst kommt wie bei Hegel noch ein bloßer Steinbruch von Gedanken oder ein Chaos von Termini, sondern in einer Epoche werden geistige Erfahrungen gemacht, die sich über die Spontaneität der Philosophen in begründeten Thesen äußern, und – wenn sie sich als wahr erweisen – zur Grundlage für die weitere Entwicklung der Philosophie werden. Wenn man diese geistigen Erfahrungen kritisieren will, dann muss man dies in ihrer Genesis, im Detail und immanent tun, nicht aber pauschal behaupten, sie würden von einem heutigen Standpunkt hineininterpretiert. Der Beweis für diese notwendige Entwicklung des Denkens ist die Philosophiegeschichte oder deren Darstellung etwa in meinem Buch. Sich weigern, sie im Detail zu studieren, heißt sich von vornherein der Wahrheit verweigern.

Zum „zweiten Grundfehler“, die ontologische Fundierung unserer Begriffe, bringt Stein lediglich ein Argument: Sprachliche Gebilde wären Zeichen oder Symbole, könnten also keine

Entsprechung in der extramentalen Sphäre finden. Mit diesem Argument, das bereits Gorgias vorgebracht und das ihm Platon widerlegt hat (siehe die Kapitel meines Buches), meint der Rezensent, sich die gesamte *Kritik der reinen Vernunft* wie der übrigen philosophischen Erörterungen des Problems erspart zu haben. Zeichen aber bezeichnen etwas, nämlich Gedanken, geistige Gebilde. Haben die Dinge eine innere Form (Wesen), unterstehen sie Naturgesetzen (Allgemeinheiten), dann sind dies ebenfalls geistige Gegebenheiten, die dem menschlichen Denken adäquat sein können, also mehr oder weniger erkannt werden können. Die Problematik besteht nicht so sehr darin, ob wir etwas an der Außenwelt erkennen können, das beweist schon die Umgestaltung der Erde mittels des begrifflichen Denkens, also der Sprache, sondern wie weit wir die Natur erkennen können, wo die Grenzen unserer Erkenntnisvermögen liegen. Im Experiment wird die Natur befragt, wie sie antwortet, hängt nicht vom experimentierenden Subjekt ab, sondern dieser extramentalen Natur selbst. Ist dieses Experiment von allen Wissenschaftlern auf der Welt prinzipiell reproduzierbar, dann ist dessen Resultat wahr in eminenten Bedeutung, also mit einem ontologischen Bezug. Die These, unser Bewusstsein sei prinzipiell fallibilistisch (dem Irrtum unterworfen, unsicher), ist nicht haltbar. Das ist ein allgemeiner Skeptizismus, der sich selbst widerspricht, denn er behauptet allgemein ein fallibilistisches (also skeptisches Bewusstsein) und zugleich setzt er seine Generalthese vom fallibilistischen Bewusstsein dogmatisch als wahr, also als nicht-fallibilistisch, voraus. Die philosophische Popularität eines solchen Skeptizismus erklärt sich aus seinem ideologischen Zweck, nämlich jede Kritik am Bestehenden den erkenntnistheoretischen Boden unter den Füßen zu entziehen, ist alles fallibilistisch, dann auch jede Gesellschaftskritik; Handlungsanweisungen, die sie begründet, gelten dann ebenfalls als unsicher ...

Es ist nicht verwunderlich im heutigen Geistesleben, dass diejenigen wie Stein, die ein fallibilistisches Bewusstsein – gegen alles objektivierte Wissen – predigen, auf Grund des ideologischen Zwecks ihres Skeptizismus sofort dogmatisch (also nicht-fallibilistisch) reagieren, wenn es um die Rechtfertigung des Bestehenden geht. Selbst wenn man unterstellt, für eine revolutionäre Theorie gäbe es keinen Adressaten (was durchaus zu problematisieren wäre), dann bleibt das entscheidende Argument gegen den Kapitalismus, dass dieser ein Wirtschaftssystem ist, das nicht beherrschbar ist, das ein automatisches Subjekt regiert, welches alle Bereiche des Lebens, vor allem die politische Sphäre unter sich subsumiert und beherrscht. Die Kombination dieses unbeherrschbaren Mechanismus mit den angehäuften

Destruktivkräften kann nicht nur zu einem neuen Faschismus führen, sondern bedroht die Existenz der Spezies Mensch. Die Losung „Sozialismus oder Barbarei“ von Rosa Luxemburg hat sich heute verschärft zu: Sozialismus oder Untergang der Menschheit. Das aber begreift ein fallibilistisches Bewusstsein nicht – so wirkt es am möglichen Untergang der Menschheit mit.



Glossar

Zum „höchsten Gut“ bei Kant

Das moralische Gesetz (kategorischer Imperativ) kann nicht empirisch begründet werden, denn sonst hätte es keine allgemeine Geltung. „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.“ (KpV, S. 144 / A 59). Da das moralische Gesetz oder Sittengesetz nur formal ist, die Verallgemeinerbarkeit der subjektiven Maximen zu einem allgemeinen Gesetz fordert, muss Kant auch auf den Inhalt der Maximen, die aus der Heteronomie stammen, eingehen. Dies geschieht im Begriff des höchsten Gutes. Es ist die Verknüpfung von Glückseligkeit und Tugend als Proportion der Würdigkeit, glücklich zu sein, in einer Person. (A. a. O., S. 238 f. / A 199) „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*“ (a. a. O., S. 255). Die Tugend als „moralische Gesinnung *im Kampfe*“ (a.a.O., S. 207 / A 151), die aus dem Moralgesetz folgt, ist dann „die Würdigkeit glücklich zu sein“ (S. 238 / A 198). Sie ist in dieser Verbindung das Höchste im Sinn eines Obersten (supremum), die Bedingung für die Glückseligkeit. Beide zusammen erst machen das höchste Gut (perfectissimum) aus. Wer Glücksgüter genießt, ohne das moralische Gesetz zu beachten, dessen Bewusstsein gerät in einen Selbstwiderspruch, der es als konsistentes zerstören würde. Auf den kategorischen Imperativ zu verzichten, heißt nach Kant: Ich werde in meinen eigenen Augen ein Gegenstand der Verachtung und des Hasses.

Außer dem genannten Grund, das Formale mit dem Inhalt zu verknüpfen, gibt es noch andere zwingende Gründe, das höchste Gut in die Moralphilosophie einzuführen:

- Der Mensch ist nach Kant ein vernunftbegabtes Sinnenwesen (siehe Anthropologie), als Sinneswesen ist der Mensch bedürftig und muss deshalb seine Glückseligkeit befördern.
 - Wäre der Mensch allein durch seine Tugend bestimmt, dann wäre er nichts Eigenständiges, nichts Individuelles mehr. Wenn er bloß durch die Tugend (Sittengesetz) bestimmt wäre, wäre er bloß eine Maschine seines Selbst. So wie die transzendente Apperzeption noch keine reale Seele ist, sondern nur das logische Gerüst der Seele, so ist das Befolgen der Tugend ohne empirisches Subjekt bloß eine Schimäre. Autonomie kann deshalb immer nur einem empirischen Subjekt zukommen.
 - Die Notwendigkeit, die der kategorische Imperativ auferlegt, ist kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit: Warum sollte ein Sinneswesen wie der Mensch dieser Notwendigkeit folgen, wenn ihm nicht auch die Glückseligkeit zumindest als Möglichkeit erschiene.
 - Die vermeintlich höhere Moral ohne höchstes Gut wär die Verneinung der Würde des Menschen. (Wenn Würde heißt, keinem Gesetz zu folgen, dem man nicht selbst zustimmen könnte, so kann ein empirisches Individuum keiner Moral zustimmen, die nicht seine Bedürfnisse als Sinnenwesen einbezieht.)
 - Das Ziel der Moralphilosophie, das allein in der Tugend läge, hätte als letztes Ziel das Nichts. Ohne die Realisierung der Glückseligkeit ist das moralische Gesetz ein leeres Hirngespinnst (KrV, A 811). Die Tugend kann deshalb „noch nicht das ganze und vollendete Gut“ sein (KpV, S. 238 / A 198).
 - Tugend ist auch deshalb noch keine Glückseligkeit, weil die Tugend als Bewusstsein von der Selbstzufriedenheit mit dem eigenen Tun nur innerlich ist (wie bei den Stoikern), Glückseligkeit aber ist immer auch an materiale Objekte gebunden.
 - Glückseligkeit kann andererseits nicht allein schon die Handlungen bestimmen, indem aus ihr die Maximen abgeleitet werden (Epikureer), denn das Glück ist immer auch individuell; eine solche Auffassung würde zu einem Kampf um die Glücksgüter führen. Kants entscheidendes Argument gegen Stoiker und Epikureer ist: Beide, Glückseligkeit und Tugend, sind „ganz ungleichartig“ (KpV, S. 241 / A 203), es lässt sich nicht das eine auf das andere reduzieren.
 - Nach Sala (S. 252) gilt: Ohne Realisierung der Glückseligkeit ist das moralische Gesetz ein *absurdum practicum*. Der Handelnde nach diesem Gesetz wäre ein „Held des Absurden“, ein „tugendhafter Phantast“.
 - Die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes findet erst in ihrem Gegenstück, die Verbindlichkeit des Guten als Gegenstand des Wollens, ihre Rechtfertigung.
 - Andererseits ist das höchste Gut keine „Lohnmoral-Lehre“ für moralisches Handeln (Sala, S. 252), weil zur Beförderung der Glücksmöglichkeit nicht die Befolgung des moralischen Gesetzes dient, sondern die Kenntnis der Naturgesetze und des physischen Vermögens, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. (KpV, S. 242 / A 204 f.)
 - Kant fordert deshalb: „Wir sollen das höchste Gut ... zu befördern suchen“ (KpV, S. 255 / A 225).
- Kritisch ist allerdings zu fragen, ob Glückseligkeit wirklich nur individuell im Rahmen des Sittengesetzes ist oder ob nicht auch eine allgemeine Bestimmung der Glückseligkeit möglich ist, wie sie etwa Aristoteles konzipiert hat. Auf jeden Fall ist das höchste Gut bei Kant sozusagen der materialistische Aspekt seiner Moralphilosophie. Alle Kritik am höchsten Gut bei Kant durch Philosophen, die ansonsten seinem moralischen Rigorismus zustimmen, wird der Bestimmung des Menschen als Sinnenwesen nicht gerecht. Aus dem höchsten Gut ergeben sich aber Antinomien der praktischen Vernunft, die in den irrationalen Postulaten eines höchsten Wesens und der Unsterblichkeit der Seele münden.
- Da nun die Beförderung des höchsten Gutes notwendiges Objekt unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetz „unzertrennlich zusammenhängt“, zugleich aber die Beförderung des höchsten Gutes durch das moralische Gesetz unmöglich ist, da es keinen kausalen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gibt (wie auch die alltägliche Erfahrung lehrt), entsteht hier eine Antinomie (zwei Gesetzesbereiche werden verbunden, die nicht zu verbinden sind bzw. deren Verbindung nur eine Forderung der praktischen Vernunft ist).
- Kant versucht diese Antinomie durch das Postulat eines Schöpfers der Natur zu lösen, der diese von vornherein dem Sittengesetze und den vernünftigen Glücksansprüchen der Menschen kompatibel erzeugt habe. Dann besteht die Hoffnung, das höchste Gut zumindest prinzipiell zu realisieren. Das Postulat eines Schöpfers ist aber aporetisch, nicht rational begründbar.
- Entweder dient das Postulat Gottes dazu, das höchste Gut zu garantieren, dann widerspricht das der menschlichen Autonomie, aus der allein das Sittengesetz folgen soll, denn der immer nur heteronom denkbare Gott garantiert das höchste Gut und damit das Sittengesetz, sodass er zum Begründer des Sittengesetzes würde. Oder das Sittengesetz gilt auch, wenn es kein Postulat

Gottes gäbe, dann folgte daraus die „Nichtigkeit des Endzwecks“ (Sala, S. 297), das Sittengesetz wäre bloß eine absurde Forderung.

Durch einen moralischen Gottesbeweis ist Gott nicht begründbar, auch nicht eingeschränkt als Postulat, das theoretisch nicht gelte, aber praktisch angenommen werden müsse. Kant geht von einem Bedürfnis aus und schließt auf die Existenz dessen, der die Bedürfnisbefriedigung sichern soll. Das ist entweder *wishfull thinking* oder wie bei Kant aus einem vernünftigen Bedürfnis erschlossen, das höchste Gut zu verwirklichen. Aus einem Bedürfnis, auch wenn es eines der Vernunft ist, folgt aber keine, wenn auch nur postulierte, Existenz der theologischen Garantie der Realisierung des Bedürfnisses (vgl. Beck, S. 240 ff.). Ist dieses Bedürfnis nicht realisierbar, dann ist eventuell die ganze Konstruktion der Moralphilosophie falsch, die auf einem nichtrealisierbaren Bedürfnis beruht. Allgemein formuliert: Moral ist in der kapitalistischen Gesellschaft, da, wo sie über die ideelle Existenzbedingung dieser Gesellschaft hinausgeht wie beim höchsten Gut, mehr oder weniger eine Illusion.

Im Übrigen steht die Metapher „Gott“ bei Kant lediglich für die Möglichkeit der Bedingungen der Realisierbarkeit des höchsten Gutes und nichts weiter. Lassen diese Bedingungen das höchste Gut nicht zu, dann müssen die Menschen diese Bedingungen allererst selbst schaffen – soweit dies in ihrer Macht steht. Dieser Gedanke führt direkt zur marxischen Theorie und ihrem historischen Imperativ, „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, S. 385).

Literatur

- Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974.
Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Ffm. 1974.
Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1971.
Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, Berlin 1974.
Sala, Giovanni B.: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, Darmstadt 2004.



Anhang

Selbstdarstellung:

Bodo Gaßmann

Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens.

Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012

Zum Buch

In dieser Schrift wird nicht Philosophie nacherzählt, sondern auf dem avancierten Stand der Vernunft argumentiert. Das Buch steht quer zu den vorherrschenden Ansichten bürgerlicher und modischer Philosophie, die Metaphysik als obsolet denunzieren, während tatsächlich ohne metaphysische Implikationen und ontologische Fundierung keine wissenschaftliche Wahrheit denkbar ist.

Wer sich ein Bewusstsein von den Grundlagen des Denkens aneignen will, eine Voraussetzung geistiger Autonomie, dem bietet dieses Werk eine reflektierte Darstellung metaphysischer und ontologischer Philosopheme von Parmenides bis Adorno. Zugleich wird auf die praktischen Konsequenzen der Theoreme eingegangen.

Nur durch die Verschränkung des Logischen mit dem Historischen lassen sich Begriffe wie Materie und Geist, Seele und Moralgesetz, Raum und Zeit, positive und negative Metaphysik begründen oder falsche Thesen wie die Existenz Gottes oder die Determination der Welt widerlegen. Wer die philosophische Tradition dagegen abstrakt negiert, muss alle ihre Fehler fatal auf die eine oder andere Weise wiederholen.

Dies wird gezeigt an der Widerspiegelungsthese, in der unverhofft das Denken in einen Produktions-Idealismus umschlägt, am Poststrukturalismus, der widerlegte Thesen von Gorgias aufwärmt, am *linguistic turn* und Nominalismus, weil beide kein *fundamentum in re* mehr anerkennen, an der Konsensphilosophie von Habermas, da ontologisch fundierte Wahrheit sich nicht durch einen Konsens ersetzen lässt.

Solche Modephilosophien eignen sich hervorragend zur Ideologieproduktion, das ist die

geistige Absicherung von Herrschaft. Dagegen wird in dieser Schrift gezeigt, dass Herrschaft, heute die des Kapitals, immer partikular ist und schon deshalb im Widerspruch steht zur Wissenschaft, die allgemeingültige Urteile herausfinden will.

Die These von Gaßmanns Buch ist, dass sich unsere theoretischen Projektionen dann als wahr erweisen, wenn sie im Experiment, in der gegenständlichen Tätigkeit und am Praxiskriterium sich bewähren, d. h., dass sie zu Bedingungen der Möglichkeit der heutigen Gesellschaft geworden sind.

Das Buch kann auch gelesen werden als begleitende Lektüre zum Studium der Primärtexte selbst. Ohne eine auf den Gehalt gehende Interpretation müsste der Studierende alles selbst herausfinden, was in der philosophischen Diskussion der Jahrhunderte objektiviert wurde.

Abstrakt

Mythos und Logos sind aufeinander verwiesen. Ohne Mythos (fiktionale Darstellung von Erfahrung, Beschreibung, Mimesis) hätte der Logos (das rationale Denken) keinen Stoff, ohne Logos wäre der Mythos blind. Der Seinsbegriff von Parmenides ist der erste rein metaphysische Begriff, für sich erklärt er nichts (Erklärung als Kriterium für rationale Metaphysik), aber er dient der Selbstversicherung des Denkens. Die Widersprüche in diesem Seinsbegriff führen bei Gorgias zum Nihilismus. Dagegen kann Platon nachweisen, dass der Seinsbegriff nur gewonnen werden kann durch Abstraktion von kontingenten Seienden, dieses also immer vorausgesetzt ist. Da Seiendes nur unterschieden ist durch Nichtseiendes, kann es auch nur durch Dialektik, dem begriffenen Widerspruch, erkannt werden. Das parmenideische Sein führt bei Platon zur Ideenlehre. Die Idee als Urbild ist dem Denken adäquat, Wahrheit ist nicht mehr die Gleichheit (Spiegel der Natur, Widerspiegelung) von Begriff und Sache, sondern deren Angemessenheit. Geist und Materie fallen nicht mehr wie bei Parmenides zusammen, das eine ist das Gegenteil des anderen (gegen Unterstellungen von Hirnforschern). Auf Grund der mangelnden Begründung der Teilhabe von empirischem Gegenstand und Idee verlegt Aristoteles die Art-Form in die einzelnen Dinge und begründet damit den Universalienrealismus. Voraussetzung des rationalen Denkens ist die Widerspruchsfreiheit, der Begriff des Widerspruchs ist aber selbst nur widersprüchlich

zu denken (Dialektik). Damit eine Rede widerspruchsfrei ist, muss sie etwas Bestimmtes aussagen, einen Gegenstand haben und ein identisches Wesen der Sache bestimmen. Die Aporien der aristotelischen Wesensbestimmungen werden von ihm selbst reflektiert und führen unter anderen geschichtlichen Umständen bei Ockham zum Nominalismus. Seine große Leistung ist es, die volle Rolle der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis erkannt zu haben. Während in der antiken Philosophie Ontologie und Metaphysik noch zusammenfallen, sind nun ontologische Aussagen nur noch durch das erkennende Subjekt hindurch möglich (keine *intentio recta*). Nach dem Nominalismus Ockhams soll es in der ontologischen Sphäre nur noch Singularitäten geben, der Begriff Singularität ist jedoch ein Allgemeinbegriff von Einzeldingen, sodass sich der Nominalismus widerspricht. Dessen Aporien führen zu Kants Transzendentalphilosophie, die eine neue Gestalt der Metaphysik ist. Sie lässt von der ontologischen Sphäre nur noch das Ding an sich als intelligible Ursache der Erscheinungen übrig. Aber da sie aus den Bedingungen der Möglichkeit wahrer Wissenschaft erschlossen ist, enthält sie immer schon ontologische Voraussetzungen, wie sie im Experiment erscheinen. An den Ausführungen der *Kritik der reinen Vernunft* kann gezeigt werden, dass bei Kant nicht nur implizit ontologische Bestimmungen eingehen, sondern auch die strikte Trennung von Erscheinung und Ding an sich nicht haltbar ist. Auch kann die transzendente Apperzeption als Garant der Widerspruchsfreiheit selbst nichts unter sich bringen, sondern das können nur empirische Subjekte, deren Leistung aber nicht genügend reflektiert wird. Hegel entwickelt die transzendental begründeten Kategorien systematisch weiter (in seiner Logik) und macht daraus eine Geist-Ontologie, die wiederum mit Argumenten aus Kants Erkenntnisreflexion kritisiert werden kann. Dennoch stellt Hegels Dialektik einen Höhepunkt der Philosophiegeschichte dar, weil er diese in sein System integriert hat. Sie ist als materialistische „Methode“ in die Marxsche Kapitalanalyse eingegangen. Der Begriff des Kapitals entspricht dem idealistischen Wesensbegriff Hegels und ist nach Marx abzuschaffen, weil dieser automatische Mechanismus den einzelnen Menschen bloß als Mittel der Verwertung des Werts behandelt. Die nachfolgende bürgerliche Philosophie fällt hinter Kant und Hegel – z. T. aus ideologischen Gründen – zurück. Bei Heidegger wird eine

ontologische Differenz von Sein und Seiendem aufgemacht, da aber das Sein nicht rational bestimmbar ist, gleitet das Seinsverständnis von Heidegger trotz seines Seinsfatalismus in den Subjektivismus ab, zu dem es bei Sartre explizit geworden ist. Auch seine durch Umdeutung von Kants Kategorien zu Seinsbegriffen gewonnene Ontologie ist nicht haltbar, weil solche Seinsbegriffe Kontradiktorisches enthalten. Dagegen werden vom Logischen Empirismus alle ontologischen und metaphysischen Voraussetzungen abstrakt negiert, sodass er zum Solipsismus mutiert und seine eigenen metaphysischen Implikationen nicht mehr erkennen kann. So ist sein empiristisches Verifikationskriterium nicht auf dieses (metaphysische) Kriterium selbst anwendbar und damit irrational. Das wahre Verhältnis von unseren Begriffen zu der extramentalen Realität ist nach Peter Bulthaupt dies: Begriffe der Natur, die dem Praxiskriterium genügen, treffen etwas in der ontologischen Sphäre, ohne dass eine Ontologie als System der Totalität möglich ist. Von uns Menschen in den Dingen und der Gesellschaft realisierte Begriffe können universalienrealistisch gedeutet werden, wie an der Marxschen Kapitalkritik verdeutlicht werden kann. Lebendige Körper, da ihnen ein immanentes Telos zu unterstellen ist, können in ihrem Wesen nicht positiv bestimmt werden (Kant/Haag). Das Telos ist nicht den naturwissenschaftlichen Methoden zugänglich, sondern muss nur überhaupt angenommen werden (negative Metaphysik). Deshalb dürfen Organismen, insbesondere der Mensch, nicht zum beliebigen Mittel fremder Interessen wie im Kapitalismus gemacht werden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 6

Einleitung 17

I. Resultate der antiken Ontologie und Metaphysik

1. Prolegomena: Mythos und Logos 31
2. Das Parmenideische Sein und der idealistische Begriff der Wahrheit 35
3. Die Begründung des absoluten Raumes als Modell eines metaphysischen Begriffs 40
4. „Nichtseiendes ist“ – der daseiende Widerspruch als Prozess 44

5. Die Zerstörung der Vernunft durch Widersprüche. Gorgias radikale Negation der Philosophie und des vernünftigen Denkens 49
6. Rhetorik und Pragmatik ohne Wahrheit kommen nicht ohne Wahrheit aus. Platons Kritik an Gorgias Nihilismus 54
7. Das Allgemeine und die Herrschaft 71
8. Die Entdeckung des Geistes. Kritik des physikalischen Materialismus 76
9. Kritik des Solipsismus 88
10. Der ontologische Status sittlicher und moralischer Begriffe 92
11. Der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs und seine logischen und ontologischen Implikationen 97
12. Das Wesen einer Sache. Mit einer Anmerkung zum Zeitbegriff 109
13. Materie und Form 121
14. Das zwingende Argument durch ontologische Fundierung 129
15. Der Grundgedanke der Ontologie und des Ontologischen und seine Problematik 133
16. Probleme der Wesensbestimmung 140
17. Die Begründung der Seele durch Aristoteles 146
18. Kritik der Ideenlehre von Platon und der These von der Unsterblichkeit der Seele 156
19. Gegen die These, bei Aristoteles bestehe eine Tautologie von Grund und Begründetem 162
20. Die Aporien der aristotelischen Ontologie 170
21. Nominalismus als Lösung? 183

II. Resultate der modernen Ontologie und Metaphysik

22. Der Übergang zur Philosophie der Moderne 188

23. Das Ontologische und die Metaphysik bei Kant

23. 1. Die Problemstellung Kants 193

23. 2. Der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie 198

23. 3. Metaphysik bei Kant 203

23. 4. Zur transzendentalen Ästhetik 206

23. 5. Konstitution der Erfahrung (Deduktion der Kategorien) Mit einer Anmerkung zur Widerspiegelungsthese 217

23. 6. Das „Ding an sich“ und seine Problematik 235
23. 7. Empirisches und transzendentes Bewusstsein (nach Frank Kuhne) 244
23. 8. Von der Urteilskraft oder der Vorrang des Objekts Mit einer Anmerkung zur produktiven Einbildungskraft 247
23. 9. Verstand und Vernunft 258
- 23.10. Vom transzendentalen Ideal Kollektive und distributive Einheit 269
- 23.11. Kritik des subjektiven Idealismus 274
- 23.12. Freiheit und Notwendigkeit. Zur dritten Antinomie 279
- 23.13. Die menschliche Subjektivität 285
- 23.14. Die Grenzen der Transzendentalphilosophie Kants 296
24. Exkurs: Das metaphysisch begründete Moralgesetz als notwendige Ergänzung zur Gesellschaftstheorie 309
25. Die Restituierung der Ontologie als Negation des Ontologischen im objektiven Idealismus Hegels
25. 1. Der Übergang von Kant zu Hegel 331
25. 2. Hegels Verständnis von Metaphysik und Ontologie 337
25. 3. Der Systemgedanke und Hegels System 342
25. 4. Hegels Übergang vom Sein zum Werden und der Übergang im System überhaupt 358
25. 5. Zur hegelschen Methode 364
25. 6. Das Wesen der Dinge und Hegels Kategorie des Wesens 374
25. 7. Die Tautologie von Grund und Begründetem in Hegels Wesenslogik 391
25. 8. Hegels objektiver Idealismus in der Rechtsphilosophie 395
25. 9. Kritik der hegelschen Philosophie als Ganzer 409
26. Gefahren des ontologischen Denkens. Die Fundamentalontologie Heideggers 420
27. Abstrakte Negation aller Metaphysik und Ontologie im Logischen Empirismus 451
28. Das ontologische Fundament unseres Denkens. Positive und negative

Metaphysik 503

Anhang:

Abkürzungen 546

Literaturverzeichnis 546

Ausführliches Inhaltsverzeichnis 556

Impressum

Bodo Gaßmann: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012. (560 Seiten; Paperback; Fadenheftung; 17 x 24 cm; 24,- €)

ISBN 978-3-929245-05-9

Das Buch wird herausgegeben durch den „Verein zur Förderung des dialektischen Denkens, e.V.“ (Vereindialektik), Hertzstr. 39 / 30827 Garbsen/Tel. 0049(0)5131 1623 / www.erinnyen.org / Unsere aktuelle Seite: www.erinnyen.de / zu beziehen über: **www.erinnyen.com** oder direkt beim Verein.

Copyright: Alle Rechte liegen bei dem Autor. Die Vervielfältigung, die Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien sind nur mit schriftlicher Genehmigung des Autors erlaubt, soweit sie nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet.

Zum Autor

Bodo Gaßmann, Jg. 1947, ist Herausgeber der „Erinnyen. Zeitschrift für materialistische Ethik“ und Vorsitzender des „Vereins zur Förderung des dialektischen Denkens“. Er war langjährig Philosophielehrer und ist jetzt Privatgelehrter. Seine Spezialgebiete sind Logik, Ethik und Moralphilosophie sowie Gesellschaftstheorie. Er war Schüler von Peter Bulthaup und Günther Mensching. Bisherige Veröffentlichungen sind u. a.: „Logik. Kleines Lehrbuch des menschlichen Denkens“; „Ethik des Widerstandes. Abriss einer materialistischen Moralphilosophie“.

