

Von Marx zu Nietzsche... und darüber hinaus

Franz J. Hinkelammert

Manuskript
Noviembre 2018

Inhalt

Einleitung S. 5

I. Das marxsche Projekt der Kapitalismuskritik und die daraus folgende Umformung unserer Gesellschaft. Die Kritik von Max Weber S. 11

Die Methode der Kapitalismuskritik von Marx. S. 11

Max Weber und die Marxsche Kapitalismuskritik. S. 22

Die Methodologie Max Webers. S.25

Die Methode der Sozialismus-Kritik S. 17

Die Bewertung der Ergebnisse des Markthandelns. S. 31

Bürokratie und formale Rationalität. S.33

Die Webersche Sozialismuskritik. S. 37

a. Wirtschaftsrechnung und Sozialismus. S. 38

b. Bürokratisierung und Sozialismus. S. 42

c. Formale Rationalität und Ethos der Massen. S. 45

Formale Rationalität und wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität. S. 49

Die wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität und die Utopie. (Die Funktion des kollektiven Selbstmords) S. 53

II. Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen. S. 59

Die Person Nietzsches. S. 63

Nietzsche, der Kämpfer. S. 65

Die Unreinheit des Unten-Liegenden. S. 66

Der Reinlichkeitsinstinkt. S.69

Die Höhenluft. S. 70

Der Aufstand gegen die Gleichheit. S. 72

Moral und Gewissen. S. 78

Moral und Wille zur Macht. S. 83

Nietzsche und die Abschaffung der Moral. S. 90

Die Kritik von Gesetz und Gewissen. S. 98

Die Abschaffung der "wahren Welt": die Utopiekritik von Nietzsche. S. 104

Die Verwirklichung der Utopie Nietzsches: Die Hölle auf Erden. S. 111

Der Nazismus und der Antisemitismus Nietzsches. S. 120

III. Popper: Die Utopie der sogenannten Freien Welt: die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde. S. 133

Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit, keine Toleranz für die Feinde der Toleranz. S. 136

Die Utopie der offenen Gesellschaft ohne ihre Feinde. S. 140

Aus dem Himmel in die Hölle: die utopistische Suche nach dem Unmöglichen. S. 146

Die naturwissenschaftliche Methode und die Stückwerktechnologie. S. 149

Die Methodologie. S. 151

IV. Markt und Marktgleichgewicht: Hayek und die unsichtbare Hand S. 160

Die unsichtbare Hand: automatische Tendenz zum Gleichgewicht? S. 163

Die nicht-intentionalen Effekte des intentionalen Handelns. S. 170

V. Das Problem der Alternative zum gegenwärtigen neoliberalen Kapitalismus: der Humanismus der Praxis. S. 177

Die Leben-Tod-Urteile S. 177

Max Weber und die Widersprüchlichkeit seiner Methodologie. S. 178

Die Leben-Tod-Urteile in anderen klassischen Autoren S. 180

Die Kritik des Kapitalismus bei Marx und die Leben-Tod-Urteile S. 181

Die Kultur des Todes S. 182

Die Kultur des Lebens S. 187

Der Humanismus der Praxis S. 189

Wer sind die falschen Götter? S. 190

Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen als das Wahrheitskriterium über Religionen. S. 194

Die irdischen und die himmlisch-transzendenten Götter. S. 196

VI. Die marxsche Dialektik und der Humanismus der Praxis. S. 200

Wie der Marx von 1859 den Marx des Jahres 1844 sieht. S. 200

Der Humanismus der Praxis S.202

Zu einigen Thesen von Althusser – und zu Marx, Feuerbach und Hegel S. 203

Der Brudermord als Gründungsmord S. 208

Der marxsche Begriff der Praxis und seine Entwicklung als Humanismus der Praxis heute. S. 210

Was geschieht mit der Kommunismusvorstellung von Marx und des darauf folgenden Marxismus? S. 211

Neue Argumentationen S. 212

Die Rückgewinnung der menschlichen Emanzipation S. 213

Nachwort: Ethik und Kritik der politischen Ökonomie.

Die Marktreligion als Instrument des kollektiven Selbstmords der Menschheit S.216

Einleitung

In dieser Einleitung möchte ich zeigen, welche marxsche Vorstellung von der Gesellschaft meinen weiteren Analysen zugrunde liegt. Mir scheint dies nötig deshalb, weil ja das marxsche Denken sich in einem ständigen Prozess der Entwicklung bewegt hat und noch bewegt.

Marx definiert im Jahre 1859 im Vorwort zu seiner Kritik der Politischen Ökonomie diese menschliche Gesellschaft und durch sie hindurch seinen historischen Materialismus auf folgende Weise:

„Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen.“¹

Diese Gesellschaft befindet sich in ständiger Veränderung:

„Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Grundbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten.“²

Die Formulierung von Marx ist zumindest durchaus mehrdeutig. Mit diesem: „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um“, wird eine Wirkungsrichtung angedeutet, die Marx nie wiederholt. Überhaupt gibt er später – seit dem ersten Band des Kapitals – dieser ganzen Beziehung von Basis und Überbau so gut wie keine Bedeutung mehr. Stattdessen sieht er das Problem in einem ganz neuen Sinne. Was er im Vorwort sagte, war die Sicht, wie sie ein Beobachter haben könnte. Was er jetzt sagt, ist eher eine Phänomenologie der menschlichen Gesellschaft, deren Dynamik Marx jetzt auf eine völlig neue Weise sichtbar macht. Es ist die Sicht einer Person, die das geschilderte Drama miterlebt.

Marx sagt jetzt im ersten Band des Kapitals folgendes:

"Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst umtauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu

¹ Marx, Karl: Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. MEW, Bd. 13 S. 8

² Marx, op.cit. S. 9

beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die andre veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das **ökonomische Verhältnis** widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur als Representanten von Ware und damit als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, dass die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikation der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten."³

Ich meine, dass dieses Zitat von zentraler Bedeutung ist für die weitere Auffassung des historischen Materialismus und damit der menschlichen Gesellschaft von Seiten von Marx. Hier gibt es nicht mehr eine Bedingtheit des Überbaus durch die Basis. Überhaupt wird nicht mehr von Basis in bezug auf einen Überbau gesprochen. Stattdessen gibt es die Beziehungen zwischen Dingen, die Waren sind (oder es potentiell sind) und die das ökonomische Verhältnis (was gleichzeitig auf Eigentumsverhältnisse und Produktionsverhältnisse hinweist) ausmachen, das dem Rechtsverhältnis entspricht. Diese Entsprechung ist die einer Widerspiegelung. Diese Widerspiegelung aber geschieht in einer überraschenden Richtung: Das ökonomische Verhältnis – also die gelebte Wirklichkeit- hat das Rechtsverhältnis zum Spiegel und spiegelt sich daher in ihm.

Man kann das auch so sagen: Das Rechtsverhältnis ist der kategoriale Rahmen, innerhalb dessen die Welt gesehen und interpretiert wird. Mit dem Rechtsverhältnis gibt aber der kategoriale Rahmen gleichzeitig das Warenverhältnis und daher die Produktionsverhältnisse wieder. Was vorher der Überbau war, ist jetzt der kategoriale Rahmen des Wirklichen. Marx benutzt dafür das Wort Spiegelungen, weil ihre Anwendung die Welt umkehrt oder auf den Kopf stellt. In dieser von Marx aufgezeigten und kritisierten Sichtweise wird der Ausgangspunkt der Wirtschaft, nämlich das menschliche Leben, sekundär, und die Institutionen, vor allem die des Marktes, werden zum Ausgangspunkt erklärt. Der Mensch wird zu einem verachteten und ausgebeuteten Wesen. Er wird dies durch die kategoriale Form des Sehens selbst. Die Sehenden werden blind.

Diese Umkehrung dessen, was Marx im Prolog sagt, deutet sich allerdings bei Marx schon im Jahre 1859 an. Er schreibt nicht nur das Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, sondern auch eine Einleitung, die er dann nicht veröffentlichte und die erst sehr viel später bekannt wurde. In dieser Einleitung gibt es bereits Hinweise auf diese andere Form, den historischen Materialismus aufzufassen, und zwar insbesondere in seiner Diskussion des Verhältnisses von Produktion und Konsum.

³ Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW. Bd.23, S.99/100

In seiner Analyse im Kapital ist diese Theorie der Widerspiegelung das Ergebnis seiner Analyse der Warenform in der vorhergehenden Analyse seiner Wertlehre. Sie schafft aber die Theorie der Bedingtheit des Überbaus durch die Basis nicht einfach ab, sondern schlägt einen anderen Weg ein: sie nimmt jetzt die Lebenswirklichkeit zum Ausgangspunkt. Sie entwickelt jetzt das Verhältnis vom Subjekt aus. Sie ist damit das Ergebnis seiner Fetischismusanalyse.

Ein Objekt, in dem kein Wille irgendeines Eigentümers haust, ist ein verlassenes oder weggeworfenes Objekt. Es ist keine Ware, sondern ein "herrenloses Objekt", z.B. Müll. Wenn es sich in diesem Zustand befindet, kann jeder es sich aneignen. Allerdings, sobald jemand es sich aneignet und seinen Willen in ihm sich hausen macht, wird es der Möglichkeit nach wieder Ware, die Eigentum dessen ist, der es sich aneignet. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen einem verlassenen Objekt, das sich jeder aneignen kann, und einem Objekt, das Eigentum ist, ein Unterschied, der letztlich juristisch ist. Aber die Objekte spiegeln dieses Rechtsverhältnis auf eine Weise wieder, dass wir mit unseren Sinnen zwischen verlassenen Objekten und solchen, die Eigentum darstellen, unterscheiden können. Ausserdem ist es gefährlich, diese Unterscheidung nicht richtig zu treffen, denn die Polizei wacht über jede Verletzung des Privateigentums. Daher ist das verlassene Objekt objektiv und sichtbar in diesem Zustand, obwohl kein körperlicher Unterschied die Unterscheidung leiten kann. Das Objekt spiegelt für uns seine Position im Rechtsverhältnis wieder.

Das Ganze ist die Entwicklung der Verdopplung von Gebrauchswert und Tauschwert. Die Welt der Gebrauchswerte ist jetzt das „ökonomische Verhältnis“ das sich widerspiegelt im Rechtsverhältnis, das der juristisch gefasste Markt ist. Dieses Verhältnis ist in dauernder Bewegung von Kauf und Verkauf. Aber es reduziert den Menschen darauf, Marktwesen zu sein, das seinen Willen in den Gegenstand legt, der die Marktbewegung durchmacht. Es handelt sich um eine Bewegung von Waren, die dem Menschen vorschreibt, was er zu tun hat. Was den Menschen bewegt, ist der Markt. Schliesst man in dieses Argument die Entwicklung des Kapitals ein, so bewegt sie sich auf dem Weg über den Markt in der Richtung dessen, was die Technik vorschreibt. Die Technik zwingt sich auf. Sie ist „Gestell“, das auferlegt ist. Hier erscheint dann als Folge der Rückwirkungen auf den Menschen die Erfahrung der Abwesenheit aller Menschlichkeit, die nur als Abwesenheit anwesend ist, aber als solche Abwesenheit sich dennoch ständig und überall bemerkbar macht.

Die Befreiung von dieser Unterordnung unter die durch die Kategorien des Rechts vorgeformten Erscheinungen des Marktes setzt daher eine Unterordnung des Marktes unter das Leben des konkreten Menschen in seinem Verhältnis zu den Gebrauchswerten voraus. Das aber heisst, dass eine solche Befreiung eine Kritik der politischen Ökonomie voraussetzt.

Hieraus ergibt sich eine Polarisierung, die Marx im ersten Band des Kapitals entwickelt und die sich herausbildet zwischen einer universal gewordenen Marktordnung, der sich

der Mensch unterwerfen soll, und dem konkreten Menschen, der sein Leben bestimmen will.⁴

Es ist diese Marktordnung, die Marx aufzeigt und die eine Herrschaftsordnung ist. Diese Marktordnung ist als Wettbewerbsordnung gleichzeitig eine Kampfordnung. Sie hat Gewinner und Verlierer, daher Herrscher und Unterworfenen. Man kann daher zeigen, dass sie eine Klassenkampfordnung ist, in der der Markt selbst die Struktur dieses Klassenkampfes angibt. Dieser Klassenkampf ist ein Klassenkampf von oben, in dem die Gewinner dieses Wettbewerbs die Gesamtordnung diktieren können. Alle anderen haben sich ein- und unterzuordnen. Dies hat ständig aufs neue zu extremen Widersprüchen geführt.

Es handelt sich um eine Ordnung, die durch ihre Ergebnisse zu Ungleichgewichten und weiteren Unordnungen führt. Es handelt sich um eine Ordnung, die sich ständig absichern muss durch die Reaktion auf Unordnungen. Sie führt daher zu Reaktionen, die einen Klassenkampf von unten entwickeln. Dieser kann natürlich die verschiedensten Formen annehmen.

Dieser Entwicklung gegenüber entsteht die Interpretation, die häufig die Form von Wissenschaft hat und die überwiegend beherrscht wird durch die Gruppen, die in diesem Wettbewerb als Sieger darstehen. Diese baut eine ganz extreme Ideologie auf, die jeden Widerstand gegen diese Tendenzen des Wettbewerbs und gegen die Interessen der diesen Wettbewerb beherrschenden Gruppen unmöglich machen soll und sie gleichzeitig als illegitim darstellt.

Hierbei entsteht eine Marktideologie, die gleichzeitig Marktreligion ist. Sie taucht als scheinbare Wissenschaft auf, wenn sie von diesem ganzen Machtspiel behauptet, dass in ihm eine automatische Tendenz zum Marktgleichgewicht gegenwärtig ist. Jeder Widerstand gegenüber den Ergebnissen dieser Marktordnung wird als irrational dargestellt und immer wird diese Behauptung durch die These begleitet, dass dieser Marktautomatismus immer und überall die optimale Lösung in Aussicht stellt, sodass alle Interventionen in den Markt notwendigerweise schlechtere Ergebnisse haben als eine Unterwerfung unter die Tendenzen des Marktes, seien sie so zerstörerisch wie sie nur sein können.

Dieser Behauptung einer solchen automatischen Tendenz zum Gleichgewicht des Marktes tritt dann eine religiöse Form zur Seite, die von der „unsichtbaren Hand“ des Marktes spricht und die zum ersten Mal durch Adam Smith vorgestellt wurde. Diese unsichtbare Hand hat eine lange vorherige Tradition. Sie wurde von der antiken Philosophie der Stoa dem Kosmos und seinem Funktionieren als Hand irgendeines

⁴ Ich setze hier die Analyse des Geldes voraus, die Ulrich Duchrow und ich in folgender gemeinsamer Veröffentlichung vorgelegt haben und die das Ergebnis einer längeren Zusammenarbeit zu diesem Thema ist: Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert. Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums. Publik-Forum 2002

Gottes unterstellt. Später benutzte Newton diesen Ausdruck, um zu erklären, dass die Ordnung der himmlischen Planeten durch eine solche unsichtbare Hand gesichert wird. Adam Smith übernimmt diese unsichtbare Hand dann, um die ungebliche Ordnung des Marktes zu rechtfertigen. Er vervollständigte damit eine vorherige religiöse Interpretation der Marktordnung durch Hobbes, der sie als das Wirken eines Ungeheuers darstellte, das er Leviathan nannte und der vom einem transzendenten Gott im Himmel garantiert wird. Der Name Leviathan stammt aus der Bibel, wo er im Buch Job als Sinnbild der Fruchtlosigkeit von Hiobs Aufbegehren gegen sein Schicksal dient.

Auf diese Weise wurde der Markt – und damit das Geld und das Kapital – zum höchsten Wesen für den Menschen, und man verlangte von allen, sich diesem Markt als Gott zu unterwerfen. Dies hat sich im wesentlichen bis heute erhalten und wurde durch den gegenwärtigen Neoliberalismus nur zu einem neuen Extrem geführt. Immer geht es darum: Der Markt ist das höchste Wesen für den Menschen, was ja auch unsere gegenwärtige Kanzlerin immer wieder klar macht. Ich werde dies im sechsten Kapitel dieses Buches ausführlicher analysieren.

Marx stellt all sein Denken als Antwort auf dieses durchaus mythische Weltbild der modernen Marktordnung dar. Marx tut dies schon zu Beginn seiner Kritik der politischen Ökonomie in einem Artikel mit dem Titel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ aus dem Jahre 1844. Dort stellt er dann die Antwort auf diese Ideologie des Marktsystems vor, indem er sagt: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Dies sagt, dass eben nicht der Markt, aber auch nicht Geld oder Kapital das höchste Wesen für den Menschen sind. Wenn Marx dann auf den Kommunismus der Zukunft verweist, ist diese Vorstellung eben das, worauf die Erklärung des Menschen als höchstes Wesen für den Menschen hinzielt. Es handelt sich um eine Aussage, die ebenfalls eine lange und tausendjährige Geschichte in der jüdisch-christlichen Kultur hat, die aber jetzt mit einer ganz besonderen Klarheit ausgedrückt wird. Dies ist jetzt die marxsche Wurzel der Antwort auf den Klassenkampf von oben, wie ihn die moderne Marktordnung insbesondere seit Hobbes entwickelt hat.

Im Folgenden möchte ich einige wichtige Marxkritiken von bürgerlicher Seite vorstellen und ebenfalls auch darauf antworten. Ich werde dabei mit einer Analyse des marxschen Projekts der Kapitalismuskritik beginnen, die mit einer Darstellung und Diskussion der Kritik von Max Weber verbunden wird.

Hierauf folgt dann die Analyse der Kritik von Nietzsche, obwohl diese Kritik weitgehend indirekt ist. Der Name Marx kommt überhaupt nicht vor, aber häufig ersetzt der Name Paulus ihn, sodass man oft schlechthin erraten muss, gegen wen sich die entsprechende Kritik Nietzsches überhaupt richtet. Trotz dieses indirekten Charakters der Kritik von Nietzsche definiert Nietzsche, was weitgehend die Basis der Marxkritik und auch der Sozialismuskritik der bürgerlichen Gesellschaft selbst heute noch wird.

Ich möchte dies dann in den weiteren Kapiteln aufzeigen. Ich werde beziehen. Alle diese Kritiken sind widersprüchlich und haben immer den Charakter mich dabei insbesondere auf die Kritiken von Karl Popper und Martin Heideggers eines Aufrufs, sich endlich vom

Kritisierten abzuwenden. Es besteht fast kein Interesse, zu einem wirklichen Dialog zu kommen, sondern alles wird auf eine Verurteilung der Meinungen von Marx abgestellt. Dies zeigt sich etwa ganz offensichtlich in Friedrich von Hayek, wenn er sagt: „Estoy de acuerdo en que todo error ayuda al avance del conocimiento, y Marx es evidentemente error puro.”⁵ (“Ich bin damit einverstanden, dass jeder Irrtum zum Fortschritt der Wissenschaft beiträgt, und Marx ist offensichtlich reiner Irrtum.“) Wenn alles von Marx offensichtlich reiner Irrtum ist, so ist dieses Urteil a priori falsch. Es ist einfach nur demagogisch begründbar. Auch Hayek möchte hier, zusammen mit Nietzsche, Max Weber und Popper, offensichtlich im Namen irgendeiner Kritik alles Kritisierte, aber auch alle sonstigen Meinungen der Gegner, einfach auf den Müll werfen. Dies ist ein rein totalitärer Anspruch, der jeden Dialog ausschliesst. Nicht einmal die sowjetische Stellungnahme zum bürgerlichen Denken hatte diesen dogmatischen Extremismus. Wenn man dort vom bürgerlichen Denken sprach, sprach man von der „bürgerlichen Wissenschaft“. Diese Kritiker aber erklären, dass das gesamte marxsche Denken überhaupt kein wissenschaftliches Denken und daher nicht einmal ernst zu nehmen ist.

Schon wegen ihres dogmatischen Charakters, sind diese Marxkritiken immer sehr problematisch und müssen mit Vorsicht behandelt werden. Aber sie sind deshalb nicht notwendig falsch. Es ergibt sich vielmehr die Notwendigkeit, diese gesamte Marxkritik aufs Neue zu diskutieren von einem Standpunkt aus, der den Dialog sucht und nicht einfach einen scheinbar wissenschaftlich geführten Bürgerkrieg. In den folgenden Analysen versuche ich dies jedenfalls. In den beiden letzten Kapiteln dieses Buches vor allem möchte ich dann versuchen, so etwas wie eine Synthese dieser Marx-Kritiken und ihrer kritischen Bewertung vorzulegen.

⁵ In einem Interview aus dem Jahr 1980 von Diego Pizano Salazar, veröffentlicht in *Algunos Creadores del Pensamiento Económico Contemporáneo*, herausgegeben vom Fondo de Cultura Económica, F.C.E., México D.F, in der Colección Popular (S. 201).

I. Das marxsche Projekt der Kapitalismuskritik und die daraus folgende Umformung unserer Gesellschaft. Die Kritik von Max Weber

Die Methode der Kapitalismuskritik von Marx.

Die marxsche Kapitalismuskritik ist ein Angelpunkt in der Entwicklung der bürgerlichen Wissenschaften. Sie beendet die bis dahin gültigen Vorstellungen von der Legitimität der kapitalistischen Gesellschaft und zwingt dazu, alle Begriffe der bürgerlichen Wissenschaften neu zu formulieren. Die bürgerliche Gesellschaft antwortet daher auf diese Kapitalismuskritik durch eine Umformulierung aller ihrer Grundlagen. Dies aber bedeutet, daß sie vor allem dadurch antwortet, die Methodologie der Wissenschaften in Frage zu stellen und Marx selbst jetzt methodologisch zu kritisieren. Diese methodologische Diskussion nimmt ihren Ausgangspunkt von der Frage der Werturteile in den Wissenschaften, die von Marx in einem ganz bestimmten Sinne aufgeworfen worden war. In der Marxkritik wird daraus die Behauptung, daß Sachurteile und Werturteile völlig unterschiedlicher Art sind, so daß es keine Möglichkeit gibt, eines in das andere zu überführen. Dies ist gerade die Position von Max Weber.

Die Diskussion über das Projekt von Marx wird hier nicht mehr als eine Diskussion im Namen irgendwelcher Werte im menschlichen Leben geführt. Dies gilt von Anfang an für die Position von Marx, wird dann von Max Weber durchaus weitergeführt.

Schon zur Zeit von Marx existiert ein entsprechender rationaler, konkreter Bezugspunkt für eine Wertediskussion überhaupt nicht mehr. Gerade das bürgerliche Naturrecht hat dieses bereits aufgelöst. Wir finden dies bei Locke und Smith bereits vollendet. Wenn Locke aus der Gleichheit aller Menschen die Legitimität der Sklaverei, aus der Freiheit die Legitimität der Despotie, aus dem Recht auf den eigenen Körper die Legitimität der Folter ableitet, dann gibt es keine Werte mehr, da jeder Wert eben durch sein Gegenteil verwirklicht werden kann, die Gleichheit durch die Sklaverei, die Freiheit durch die Despotie, die Unversehrtheit des Körpers durch die Folter. Smith fügt dem explizit den Markt hinzu, in dem es zur Nächstenliebe wird, keine Nächstenliebe zu üben und in dem der Tod der überflüssigen Menschen zur Durchgangsstation der Harmonie unter den Menschen wird. Da kann man nicht mehr über Werte sprechen, denn alle Werte sind durch die Existenz des Marktes verschluckt, sodaß die Marktgesetze ihre eigentliche und einzige Verwirklichung werden. Man kann solch einem System gegenüber nicht mehr Gerechtigkeit verlangen. Nicht, weil es Gerechtigkeit ablehnt, sondern weil es sich selbst qua Struktur zur Gerechtigkeit erklärt. Es wird die Forderung nach Gerechtigkeit annehmen, aber antworten, daß ja das, was ist, genau dieser Gerechtigkeit entspricht. Jede Alternative wäre folglich ungerecht. Sind die Werte auf diese Weise zerstört, gibt es keine Diskussion, die von Werten ausgehen könnte.⁶

⁶ siehe hierzu Hinkelammert, Franz: Die Umkehrung der Menschenrechte: der Fall John Locke. In Hinkelammert, Franz: Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts. Edition ITP-Kompass, Münster 2007. Band 7

In der bürgerlichen Gesellschaft werden jetzt alle Werte auf den Fortschritt, der durch den Markt erzeugt wird, projiziert, sodaß der Fortschritt diese völlige Zerstörung der Werte durch sein Versprechen einer besseren Welt kompensiert. Diese Vorstellung von der Welt ist bei Smith bereits abgeschlossen und bestimmt dann das 19.

Jahrhundert. Die Werthhaftigkeit des Fortschritts verdeckt die vollständige Aushöhlung aller Werte. Über welche Werte kann man reden, wenn John Locke, der die erste Gleichheitserklärung des Menschen abgibt, die vom ganzen Bürgertum gehört wird, ein ideologischer Vertreter der Sklaverei ist? Wenn die US-Verfassung sich auf diese Gleichheitserklärung gründet, den Verfassungsvätern aber nicht einmal einfällt, daß diese der herrschenden Zwangsarbeit durch Sklaverei widersprechen könnte? Es ist die gleiche Aushöhlung der Werte, die die Stalin-Verfassung des Jahres 1936 in der Sowjetunion erzeugt, wenn sie Bürgerrechte verkündet und nicht einmal die Zwangsarbeit des Gulags im Widerspruch zu dieser Verfassung zu sein scheint. Wenn die Gerechtigkeit durch ihr Gegenteil durchgesetzt wird, wie kann man dann noch über Gerechtigkeit sprechen oder irgendetwas von ihr ableiten? Da sie sie selbst und auch ihr Gegenteil bedeutet, folgt aus ihr nichts. Das ist der wirkliche Nihilismus der Werte, dem sich die Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts gegenüber sieht.⁷

Dies ist der Grund, warum Marx, wenn er zum Proletariat sprechen will, einen völlig anderen Zugang zu den Werten suchen muß. Denn alle Grundlagen der Werte sind aufgelöst. Er muß folglich von der Sache ausgehen, und daher von der Sachaussage.

Damit die Option für den Kapitalismus ein fiktives präskriptives Urteil ist, dem keine effektive Möglichkeit zukünftiger Existenz entspricht, muß Marx also zeigen, daß der Kapitalismus destruktiv ist bis zur Zerstörung des Menschen und der Natur und dass er diese Zerstörungstendenzen aus seiner inneren Dynamik heraus produziert. Er sagt dies auf folgende Weise:

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

⁷ so sagt Marx über Proudhon: "Weiß man etwa mehr über den 'Wucher., wenn man sagt, er widerspreche der 'justice éternelle' und der 'équité éternelle, und der 'mutualité éternelle' und anderen 'verités éternelles', als die Kirchenväter wußten, wenn sie sagten, er widerspreche der 'grâce éternelle' der 'foi éternelle', der 'volonté éternelle de dieu'?" Marx, Karl: Das Kapital. Bd.1, MEW 23, S.100, Fußnote.

Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter."⁸

Dies ist ein Sachurteil über den Kapitalismus, das diesen als große Zerstörungsmaschine des Menschen und der Natur darstellt und daher zu dem Schluß führt, daß die Menschheit nicht weiterleben kann, wenn sie zum Kapitalismus keine Alternative findet. Marx nennt diese Alternative Sozialismus.

Marx führt dieses Argument in allen seinen späteren Schriften weiter. In der marxistischen Tradition wird es als das **Verelendungsgesetz** bezeichnet. Es behauptet, daß die kapitalistischen Produktionsverhältnisse als solche, durch nichtintentionale Effekte, diese Zerstörung des Menschen und der Natur hervorbringen, die keineswegs als solche in der Absicht der Kapitalisten liegt oder liegen muß. Die Menschen bringen diese Zerstörung nicht hervor, weil sie zerstören wollen, sondern weil sie sich zueinander in kapitalistischen Produktionsverhältnissen verhalten, die als nicht-intentionalen Effekt die Zerstörung des Menschen und der Natur schaffen. Als Gesetz formuliert, hat es zwei Ebenen:

1. das allgemeine Gesetz könnte man etwa so formulieren: eine Gesellschaft, deren Produktionsverhältnisse sich als unfähig erweisen, das konkrete Leben der Menschen und der Natur zu reproduzieren, zerstört sich selbst und ist nicht auf lange Sicht lebensfähig. Um weiterleben zu können, muß sie ihre Produktionsverhältnisse an diese Überlebensbedingungen einer Reproduktion des konkreten Lebens anpassen und daher verändern.

2. die Anwendung dieser allgemeinen Form auf den Kapitalismus: der Kapitalismus ist eine Gesellschaft, deren Produktionsverhältnisse auf nichtintentionale Art Mensch und Natur zerstören, sodaß er das konkrete Leben der Menschen nicht auf lange Sicht reproduzieren kann. Soll die Gesellschaft auf lange Sicht existieren, muß sie diese Produktionsverhältnisse durch andere alternative ersetzen, die diese Reproduktionsbedingungen erfüllen können.

Marx weitet diese Erklärung dann auf die Geschichte aus und behauptet, daß alle großen Revolutionen erklärt werden können durch einen solchen Konflikt zwischen Produktionsverhältnissen, die Mensch und Natur tendenziell zerstören, und den Menschen, die die Reproduktionsbedingungen ihres konkreten Lebens durchsetzen müssen. Insbesondere erklärt Marx auf diese Weise das Ende des römischen Reiches und seinen Übergang zum europäischen Feudalismus. Aber für die Marxsche Kapitalismuskritik ist eine solche Ausweitung auf die Gesamtgeschichte keineswegs wesentlich.

Da es uns hier nur um eine Erklärung des Arguments von Marx geht, können wir auf eine inhaltliche Diskussion des Verelendungsgesetzes verzichten. Ist es richtig, folgt tatsächlich, daß die Menschheit, wenn sie den kollektiven Selbstmord verhindern will,

⁸ Karl Marx, Das Kapital, III, MEW, 23, S. 528/530

eine Alternative zur kapitalistischen Gesellschaft suchen muß. Diese Notwendigkeit ist dann die Folge einer Sachaussage und keiner Wertentscheidung. Ist es falsch, so wäre eine Ersetzung des Kapitalismus nur durch eine Wertentscheidung argumentierbar, die durch Sachurteile nicht vorentschieden werden kann. Im folgenden setzen wir seine Gültigkeit voraus, um zeigen zu können, wie Marx sein Argument durchführt.

Das Argument von Marx enthält keine präskriptives Urteil, sondern behauptet, daß die Option für den Kapitalismus ein fiktives präskriptives Urteil ist und daher nicht zur Wahl stehen kann. Es ist, wenn das Marxsche Sachurteil über den Kapitalismus richtig ist, keine wählbare Option. Ist der Kapitalismus destruktiv, und zwar in akkumulativer Weise, dann wäre die Wahl des Kapitalismus die Wahl für den kollektiven Selbstmord. Marx ist hierin wahrscheinlich zu optimistisch, indem er die Möglichkeit des kollektiven Selbstmords ohne weitere Begründung ausschließt. Schließt man sie aus, und akzeptiert das Sachurteil von Marx über den Kapitalismus, so ist jedenfalls tatsächlich der Kapitalismus auszuschließen, sodaß nur die Option für den Sozialismus übrigbleibt. Eine Wahlsituation kann angesichts dieses Sachurteils nur vorausgesetzt werden, wenn man den kollektiven Selbstmord als möglich oder als wählbar unterstellt. Es ergäbe sich dann die Wahl zwischen kollektivem Selbstmord und Sozialismus.

Ausgehend von der Wahlsituation zwischen Kapitalismus und Sozialismus, behauptet Marx also, daß diese Wahlsituation nur scheinbar existiert. Der Kapitalismus ist keine effektive, sondern eine fiktive Alternative, da er einen Zerstörungsmechanismus enthält, der die Tendenz hat, den Menschen und die Natur zu zerstören. Die Wahlsituation verändert sich also in eine Wahl zwischen kollektivem Selbstmord und Sozialismus. Kann man den kollektiven Selbstmord ausschließen, so hört die Wahlsituation auf, zu existieren. Es bleibt nur eine einzige Alternative, nämlich der Sozialismus. Marx spricht daher davon, daß der Übergang zum Sozialismus ein Gesetz ist, und zwar ein Gesetz der Geschichte. Dies ist als solches kein metaphysisches Geschichtsgesetz, sondern ein ganz einfaches Ergebnis einer Methode, bestimmte Wahlsituationen mit Hilfe von Sachurteilen zu lösen. Es ist allerdings sehr einfach, daraus ein metaphysisches Geschichtsgesetz zu konstruieren.

Diese Behandlung der Wahlsituation setzt allerdings voraus, daß die beiden Alternativen sich ausschließen. Daher muß jede in sich definiert sein. Dies ist beim Kapitalismus leicht, da dieser eine bestimmte institutionelle Organisation ist, die von den Produktionsverhältnissen her definiert ist. Daher ist die kapitalistische Ethik durch einfache Normen bestimmt, insbesondere durch Privateigentum und die Erfüllung der Verträge. Wo diese Ethik verwirklicht wird - und zwar als oberste alle anderen Werte hierarchisierende Ethik - dort besteht der Kapitalismus. Der Sozialismus ist aber nicht auf diese Art zu bestimmen. Im Grunde läßt er sich nicht als Produktionsverhältnis bestimmen, sondern nur als ein Verhältnis zu den Produktionsverhältnissen. Sozialismus ist die alternative Gesellschaft zum Kapitalismus, der einen Zerstörungsmechanismus in sich hat. Der junge Marx definiert ihn als eine Gesellschaft, die die Verkehrsverhältnisse (später Produktionsverhältnisse) selbst produziert. Es ist die Gesellschaft, die die Produktions- und Eigentumsverhältnisse so bestimmt, daß sie nicht dem Zerstörungsprozeß des Menschen und der Natur unterliegt. Das können

einmal solche und einmal andere Produktionsverhältnisse sein. Sozialismus ist Freiheit gegenüber den Produktionsverhältnissen, damit die Logik eines Produktionsverhältnisses nicht den Menschen und die Natur zerstören kann.

Das ist keine eindeutige, direkte Definition, sondern eine Bestimmung, die aus der Kritik des Kapitalismus entsteht. Sie sagt letztlich, daß der Sozialismus diejenige Gesellschaft ist, die die Probleme löst, die der Kapitalismus verursacht hat und nicht lösen kann, die aber unbedingt gelöst werden müssen. So etwas aber kann man nicht wählen. Man kann nur eine Gesellschaft wählen, die institutionell bestimmt ist als eine solche, die diese Probleme lösen kann. Die gibt es aber nicht. Denn jede kann sich ja unter den Kriterien der Marxschen Kritik wieder als eine Gesellschaft erweisen, die den Menschen und die Natur zerstört und folglich wieder umgewälzt werden muß. Was Marx daher aufzeigt, ist ein Prinzip der Änderung der Gesellschaft, nicht eine Gesellschaft, die das Problem definitiv gelöst hat.

Bleibt er dabei, so könnte er allerdings nichts mehr darüber sagen, wohin eigentlich die Gesellschaft sich entwickeln muß. Aus seiner Kapitalismuskritik würde dann die Freiheit folgen, Produktionsverhältnisse immer so zu ändern, daß Mensch und Natur nicht zerstört werden, ohne ein eindeutiges institutionelles Kriterium nennen zu können. Daraus hätte er dann eine ständige Reformpolitik folgern müssen, die, notfalls durch extremen Konflikt, die Institutionen - kapitalistisch oder nicht - mit den Überlebensbedingungen des Menschen und der Natur konfrontiert und sie ständig soweit verändert, wie es diese Überlebensbedingungen aller verlangen. Bei Marx gibt es viele Ansätze in dieser Richtung. Es würde sich nicht einfach um Reformen im Kapitalismus gehandelt haben, sondern eine Entwicklung, die, vom Kapitalismus ausgehend, diesen weiterentwickelt durch Gegenüberstellung mit dem Anspruch, den Menschen und die Natur nicht zu zerstören. Sollte sich dann herausstellen, daß man über den Kapitalismus hinausgehen muß, so muß man dies angesichts der Überlebensbedingungen von Mensch und Natur eben tun. Stellt es sich aber nicht als nötig heraus, so braucht man es eben nicht zu tun. Das ist eben die Freiheit gegenüber den Produktionsverhältnissen. Eine prinzipielle Position kann es da nicht geben. Es gibt nur Kriterien des Urteils.

Das Hauptargument von Marx aber ist anders. Er sucht eine definitive Bestimmung dessen, was Sozialismus ist und die dazu führen sollte, den Kapitalismus effektiv durch den Sozialismus abzulösen. Er kann dafür aber keine Institutionen anbieten. Der Kapitalismus kann durch das Privateigentum definiert werden, der Sozialismus aber nicht durch das Staatseigentum oder irgendein Genossenschaftseigentum oder ähnliches. Er ist ja durch die Lösung eines Problems bestimmt, nicht durch eine Institution, die immer nur Instrument zur Lösung eines Problems sein kann. Geschieht also die Bestimmung durch die Lösung eines Problems, kann dadurch keine bestimmte Institution bestimmt werden. Die Institution, die bestimmt wird, ist die, die das Problem löst, und das muß sich herausstellen. Löst eine Institution es nicht, muß es eben eine andere sein. Aber man wählt keine Institution, sondern man wählt das, was zur Lösung erfordert ist. Dies aber bestimmt, auf welche Institution man zurückgreifen muß.

Will Marx daher eine definitive Gesellschaft dem Kapitalismus gegenüberstellen, so kann diese eben nur eine Gesellschaft ohne Institutionen sein. Daher konzipiert er den Sozialismus als klassenlose Gesellschaft, die die Warenbeziehungen und den Staat abschafft. Es ist der radikale Gegenpol der kapitalistischen Gesellschaft, der dem totalen Markt der bürgerlichen politischen Ökonomie die Abschaffung des Marktes überhaupt entgegenstellt. Kein Markt, kein Staat, keine herrschenden Klassen als Bedingung dafür, die Produktionsverhältnisse geschmeidig den Bedingungen des Lebens von Mensch und Natur anpassen zu können.

Diesen jetzt nicht institutionell, sondern anti-institutionell definierten Sozialismus stellt Marx dem Kapitalismus gegenüber. Den Kapitalismus begreift er als Zerstörungsmaschine, und stellt ihm den Sozialismus als Lösung gegenüber.

Das Argument ist ein Sachargument, das den Kapitalismus als Alternative ausschaltet und nur den Sozialismus übrig läßt. Daher stellt sich Marx überhaupt nicht die Frage, ob denn ein solcher Sozialismus überhaupt möglich ist. Aus der Unmöglichkeit des Kapitalismus schließt er auf die Möglichkeit eines so definierten Sozialismus, der die einzige Alternative ist, die er sieht.

Da aber diese Definition des Sozialismus keineswegs die positiven Werte des Sozialismus bestimmt - er hat ja nicht den Wert des Sozialismus nachgewiesen, sondern nur, daß er die einzige Alternative ist - benutzt er den Fortschrittsbegriff, so wie ihn das 18. Jahrhundert entwickelt hat, um die bessere Gesellschaft abzuleiten, auf die hin der Sozialismus sich bewegen wird. Er erwartet daher eine immer bessere Welt aus einem Fortschritt, der durch sozialistische Produktionsverhältnisse abgesichert ist. Der Wert des Sozialismus wird daher aus diesem Fortschrittsbegriff auf eine bessere Welt hin positiv unterbaut. Er ist nicht nur, negativ gesehen, einzige Alternative, sondern ist, positiv gesehen, durch den Fortschritt ein Weg in eine immer bessere Welt.

Dieser Fortschrittsargumentation liegt seit Locke ebenfalls eine Verwandlung von Sachaussagen in Wertaussagen zugrunde. Aus den Sachaussagen werden jetzt nicht einfach Alternativen ausgeschlossen, weil sie fiktive präskriptive Aussagen implizieren, sondern positive Werte abgeleitet. Während aber die Diskussion der Möglichkeit von Alternativen ein völlig legitimes, obwohl häufig mißbrauchtes Verfahren der Erfahrungswissenschaft ist, handelt es sich hier um die Konstruktion einer einfachen Projektion, einer Fata Morgana, die methodologisch nicht gerechtfertigt werden kann. Ihre Überzeugungskraft ist intuitiv, aber rational nicht argumentierbar. Wo argumentiert wird, geschieht dies durch einen schlecht unendlichen Progreß. Man verlängert dann durch Projektion die technische Entwicklung ins Unendliche, sodaß eine Gesellschaft vorgespiegelt wird, die alle ihre Probleme gelöst hat. Jeder Schritt der Entwicklung scheint dann eine Annäherung an dieses projektierte Ideal zu sein, sodaß die Entwicklung als Fortschritt erscheint. Dieser Art Argumentation finden wir auch heute noch, so bei den Futuristen der 60er Jahre, selbst bei Popper. Sie war sehr explizit in der Kommunismuskonstruktion in der Sowjetunion zur Zeit von Chruschtschow. Auch in der optimistischen Version der heutigen offiziellen US-Ideologie ist sie noch weitgehend vertreten und taucht in den ideologischen Konstruktionen des Silicon Valley auf.

Daneben ist aber längst eine pessimistische entstanden.

Das, was dieses Argument von Marx ausmacht, ist eben die Epistemologie der Praxis. An die Stelle des Fortschrittsmythos aber muß jene Freiheit treten, die darin besteht, den Menschen zu emanzipieren. Sie kann nur ausgehen von der Schaffung der Werte in den direkten menschlichen Beziehungen, die ständig vor sich geht und von der Inversion durch Umkehrung wieder zerstört wird. Aber sie hat keinen vorgeschriebenen Weg. Daß Sachurteile sie nicht determinieren können, das ist eben der Raum der Freiheit. Die Fortschrittsmythologie ist eine illegitime Form dieser Determination. Aber diese Schaffung der Werte kann nur die Wertkrise überwinden, wenn sie durch die Marxsche Kapitalismuskritik abgestützt wird. Die Abstützung ist negativ, und in diesem Sinne geht sie durch Sachurteile hindurch. Sie bestimmt, daß jede Entwicklung von Werten in einem Raum vor sich gehen muß, der durch das Postulat, den Menschen und die Natur nicht zu zerstören, abgesteckt ist.

Die Methode der Sozialismus-Kritik.

Sieht man die Marxsche Kapitalismuskritik aus der heutigen Perspektive, so ist völlig klar, wie die bürgerliche Sozialismuskritik ausfallen wird. Sie wird an der Marxschen Sozialismusvorstellung anknüpfen und sie als "Utopie" kritisieren. Es ist heute kaum noch verständlich, wie man vom 19. Jahrhundert an bis in die 60er Jahre dieses Jahrhunderts an die effektive Möglichkeit glauben konnte, eine klassenlose Gesellschaft ohne Staat und Warenbeziehungen an die Stelle des Kapitalismus setzen zu können. Kaum jemand zweifelt noch daran, daß dies unmöglich ist. Die Tatsache aber ist, daß eine solche Vorstellung logisch möglich ist, da sie ja in sich keine Widersprüche enthält. Aber eine Vorstellung einer anderen Gesellschaft ist nicht deshalb schon verwirklichtbar, weil sie ohne Widersprüche logisch möglich ist. Marx selbst kennt überhaupt keine ernsthafte Reflektion über dieses Problem der Faktibilität von Gesellschaftsvorstellungen, die widerspruchsfrei gedacht werden können. Daher sagt Marx:

"...stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind."⁹

Es ist doch in Wirklichkeit eher umgekehrt. Die Menschheit hat sich immer Aufgaben gestellt, die sie nicht verwirklichen kann, und im Verhältnis zu diesen Aufgaben dann das bestimmt, was sie verwirklichen kann. In bezug auf diese Aufgaben, die sich die Menschheit stellt, ohne daß sie sie verwirklichen kann, hat daher immer die Religion eine Rolle gespielt, die diese Aufgaben in den Himmel transponieren kann und sie damit als nicht-verwirklichtbar aufhebt und sichtbar macht.

⁹ Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. MEW, Bd.13, S.9 Vorwort.

Es handelt sich um eine Faktibilitätsgrenze, die die Gesamtheit aller logisch widerspruchsfrei denkbaren Gesellschaftsvorstellungen in zwei Gruppen aufteilt, nämlich in diejenigen, die verwirklichtbar sind und diejenigen, die es nicht sind. Religiös gesprochen, handelt es sich um diejenigen Vorstellungen, die nur im „Himmel“ oder im Paradies verwirklichtbar sind, und solche, die man auf Erden verwirklichen kann, wobei der Himmel immer den Rahmen dessen vorgibt, was auf Erden in verwirklichtbarer Form dann antizipiert wird. Die verwirklichtbaren Gesellschaftsvorstellungen sind daher immer Transformationen von nicht verwirklichtbaren Vorstellungen, die den Gesetzen der Kontingenz unterworfen werden.

Marx sieht dieses Transformationsproblem gar nicht, so wie es auch die vorherige bürgerliche Ideologie mit ihrem Mythos der unsichtbaren Hand gar nicht sieht. Es ist faktisch durch die Säkularisierung zum Verschwinden gebracht worden, so daß jetzt das Faktibilitätsproblem gar nicht mehr gesehen wird. Für die Entstehung der modernen Mythen vom Mythos der unsichtbaren Hand über den Anarchismus bis zum Kommunismus ist dies ein entscheidendes Element. Das Himmelreich scheint auf der Erde zu sein, sei es als Marktharmonie oder als anarchistisch-kommunistische Harmonie. Aber es ist nicht mehr das Himmelreich, sondern ein mit der Sozialstruktur verbundener Heilsmythos geworden. Das Bürgertum hat das Himmelreich durch die Säkularisierung nicht zum Verschwinden gebracht, sondern jetzt zu einem sozialen Mythos von der Marktharmonie umgewandelt. In dieser Form lebte es weiter, aber jetzt ohne jegliches Bewußtsein des Problems der Faktibilität (was das Kontingenzproblem ist). Die Marktharmonie wurde zur großen innerweltlichen Erlösungsreligion. Anarchismus und Kommunismus haben dies weiterentwickelt, ohne aber das Problem der Faktibilität zu entdecken.

Der Glaube an den Himmel war realistischer als die bürgerliche Ideologie, denn er versetzte eine unmögliche Vorstellung der Gesellschaft in den Himmel und machte dadurch klar, daß sie unmöglich war. Man konnte dann die Erde unter dem Aspekt des Himmel betrachten, ohne ständig glauben zu müssen, daß man sie in den Himmel verwandeln müßte. Da die Vollendung im Himmel war, war es völlig klar, daß die Antizipation des Himmels auf der Erde unter dem Gesetz einer Faktibilitätsgrenze steht. Die bürgerliche Religion, ganz gleich welcher Konfession, hat einen solchen Himmel nicht mehr gehabt. Der feudale Himmel des Mittelalters war noch ein vollkommene Erde, wenn auch schon im Abbruch, weil er der Himmel von Feudalherren ist. Der christliche Himmel der ersten Christen war so, daß man ihn die Neue Erde nannte. Glaubt man an den Himmel als Neue Erde, so kann man die Erde verändern, ohne zu glauben, sie in das Himmelreich zu verwandeln. Der bürgerliche Himmel hingegen spricht keine Faktibilitätsgrenze mehr aus, es ist der Himmel reiner Seelen, die häufig nicht einmal einen Körper haben. Er spricht gerade die himmlische Dimension eines Denkens aus, das keine Faktibilitätsgrenze kennt. Es ist die Marktharmonie als Himmel gedacht, eine himmlische Ergänzung der Zerstörung des Menschen und der Natur, die der Markt anrichtet.

Genau hier ist auch der Realismus des Wunderglaubens. Wunder sind logisch widerspruchlose Aktionen, die für den Menschen nicht faktibel sind. Indem man sie Gott

zuschreibt, erklärt man ja, daß sie für den Menschen nicht machbar sind. Der Wunderglaube ist der Antipodo des Fortschrittsmythos. Denn alles, was der ins Unendliche projizierte technische Fortschritt verspricht, ist ein Wunder. Clark¹⁰ in seinen Grenzen des Möglichen projiziert in den technischen Fortschritt alle Wunder der religiösen, vorbürgerlichen Tradition. Der Fortschrittsmythos hat sich das Wunder angeeignet, so daß ein Wunderglaube eben nur noch als Fortschrittsglaube möglich ist. Als solcher aber hat er die Säkularisation bestens überstanden. Fortschrittsmythos ist ein säkularisierter Wunderglaube, der sogar die Auferstehung von den Toten einschließt: Millionäre lassen sich eineisen, um ihre Auferstehung zu erleben, wenn der technische Fortschritt soweit fortgeschritten ist, daß er sie wieder zum Leben erwecken kann.¹¹ Das heutige Christentum hat auch den Wunderglauben nicht mehr, kann daher auch seinen Realismus nicht vertreten. Soweit er in Sekten weiter praktiziert wird, ist er in die Antizipation von etwas verwandelt worden, das auf lange Sicht dem Fortschrittsmythos verspricht.

Marx ist allerdings gleichzeitig auch der erste Autor, der solch eine Faktibilitätsgrenze entdeckt. Diese Entdeckung ist die Grundlage seiner gesamten Kapitalismuskritik. Diese nimmt den Kapitalismus als innerweltliche Heilsreligion, und kritisiert ihn folglich durch seine Fetichismustheorie. Er nimmt ihn als eine durch die Heilsreligion verdunkeltes Sozial- und Wirtschaftssystem, und streitet ihm die Faktibilität ab: dies tut er durch das Verelendungsgesetz. (das zum ersten Mal von Smith dargestellt wird, allerdings in der Annahme, daß hieraus keine Kritik am Kapitalismus erwachsen könne. Die Bourgeoisie glaubt sich absoluter Herr.) Da der Markt zur Heilsreligion geworden ist, wird die Faktibilitätsgrenze unsichtbar und führt dadurch zur Zerstörung von Mensch und Natur.

Aber es fällt Marx nicht einmal ein, diese seine Kapitalismuskritik auf seine eigene Sozialismusvorstellung anzuwenden. Indem der Sozialismus ohne jedes Bewußtsein von der Faktibilitätsgrenze konstruiert wird, kann er ja nur zu einer Neuauflage der bürgerlichen Heilsreligion führen. Er muß sie reproduzieren.

Ganz sicher ist es heute schwer vorstellbar, warum man ein ganzes Jahrhundert lang so sicher an die Faktibilität des Sozialismus als klassenlose Gesellschaft ohne Warenbeziehungen und ohne Staat geglaubt hat. Das ist heute so schwer, weil dieser Glaube heute selbst in den sozialistischen Ländern zusammengebrochen ist. Man weiß heute ganz allgemein, daß es der Glaube an einen Mythos war. Will man allerdings verstehen, wie solch ein Glaube überhaupt möglich war, muß man sich an die heute gültigen Mythen wenden.

Heute ist es vorwiegend das bürgerliche Denken, das in einer innerweltlichen Heilsreligion befangen bleibt, die sich überhaupt keiner Faktibilitätsgrenzen bewußt ist. Wenn Reagan sagt: Wir haben keine Probleme mit dem Staat, der Staat ist das Problem, so bewegt er sich im gleichen mythischen Raum, in dem der Mythos von der

¹⁰ Arthur C. Clarke: Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible. 1962

¹¹ s. Unsterblichkeit: Silicon Sowjets "Philosophie Magazin" Nr. 03/2018 siehe ebenfalls Die Zeit online vom 8.4.2018

klassenlosen Gesellschaft entstand. Nach einer zeitlichen Abschwächung durch den Reformkapitalismus, ist heute der Markt als innerweltliche Heilslehre wieder so intakt, wie er es im 18. und 19. Jahrhundert war. Die Mythologie des Marktes ist wieder extrem geworden, und der Markt ist vor allem seit den 80er Jahren wieder in alle seine Zerstörungsfunktionen eingesetzt worden, die vorher durch den Reformkapitalismus abgeschwächt waren. Die Kritik am Mythos der klassenlosen Gesellschaft ist nicht zu einer Kritik des Mythos überhaupt geworden, sondern hat den Mythos des Marktes zum ausschließlichen und alles bedrohenden Mythos unserer Zeit werden lassen. Ein Mythos hat über einen anderen Mythos gesiegt, eine Form, die Faktibilitätsgrenze zu leugnen, hat über eine andere Form, genau dasselbe zu tun, gesiegt.

Wenn man heute verstehen will, daß eine ganze Arbeiterklasse über die Faktibilitätsgrenze hinaus an die Möglichkeit der klassenlosen Gesellschaft glaubte, dann muß man zuerst verstehen, warum die heutige Bourgeoisie an den Mythos des Marktes glaubt, ohne jede Fähigkeit, die Probleme der Faktibilitätsgrenze zu sehen. Wenn selbst Hans Albert den Mythos des Anarchokapitalismus, wie er in den 70er Jahren entstand, als realistisch einstuft, so sieht man die völlige Unfähigkeit auch heute noch, dieses Problem zu erkennen. Produziert nicht angeblich der, der den Himmel auf Erden machen will, die Hölle? Ist diese Staatsabschaffung denn kein Himmel auf Erden? Kann man nicht in der Dritten Welt die Hölle studieren, die dieses bürgerliche Versprechen des Himmel erzeugt?

Wenn man versteht, warum heute die Bourgeoisie völlig ohne Bewußtsein dieser Faktibilitätsgrenze vorgeht, dann kann man verstehen, warum auch die Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts diese Faktibilitätsgrenze überhaupt nicht sah. Es handelt sich um einen aus der Säkularisierung entsprungenen Mythos des Okzidents, der in allen möglichen Facetten auftaucht. Man lacht nicht und man weint nicht, sondern bleibt völlig ernst. Man glaubt, realistisch zu sein, wenn der Marktmythos gepredigt wird. Dabei kann man die gesamte neoklassische Wirtschaftstheorie als ein großes Manöver interpretieren, um die Faktibilitätsgrenze unsichtbar zu machen (insbesondere durch die Voraussetzungen, unter denen sie argumentiert, z.B. absolute Variabilität der Löhne oder der völligen Faktenkenntnis der Marktteilnehmer).

Dieselbe Blindheit für die Faktibilitätsgrenze finden wir in der katholischen Kirche, die gerade 1870 im I. Vatikanum ihre Behauptung, *societas perfecta* zu sein, auf die Spitze führt und die Unfehlbarkeit des Papstes verkündet. Sie wird daher zum Begleiter dieser säkularisierten Formen der *societas perfecta*, auf die hin sich die Utopien bewegen. Die Unfehlbarkeit setzt voraus, unfehlbare Sätze bilden zu können, setzt folglich eine völlig eindeutige Sprache voraus. Alle Aussagen in Sprachform aber sind immer mehrdeutig und umkehrbar. Jede Aussage hat mehrere Versionen der Interpretation und hat immer auch Inversionen, wenn sie sich auf die Totalität des menschlichen Lebens bezieht. Daher sind unfehlbare Aussagen in Sprachform gar nicht formulierbar. Wenn aber ihre sprachliche Formulierung nicht möglich ist, kann es sie auch nicht geben. Man kann einfach den Sinn der Unfehlbarkeit von Aussagen nicht ausdrücken. Sie müßte pneumatisch sein, einsichtig für den, der die Gnade dazu hat. Das aber ist nicht gemeint. Daher kann es auch kein unfehlbares Wort Gottes geben. Ist es ein Wort, dann ist es

mehrdeutig und dann ist eine eindeutige Klarheit nicht möglich. Wieder hat Unfehlbarkeit keinen Sinn. Unter allen möglichen Deutungen und Inversionen von Aussagen kann nur eine das Wort Gottes sein. Welche es ist, kann aus dem Text der Aussage nicht hervorgehen. Wir müssen sie also selbst finden, und kein Papst kann uns da helfen, sei er so unfehlbar wie er will. Nicht nur Marx sollte man nicht wie eine Bibel lesen. Die Bibel auch nicht.

Auch die Kritik Hayeks an der Voraussetzung vollkommenen Wissens erreicht keineswegs ein Wissen von der Faktibilitätsgrenze. Sie führt ihn dazu, zu behaupten, daß Planung nicht möglich sei. Aber sie führt ihn überhaupt nicht zu einer Kritik am Markt, die ja folgen müßte. Daher wird er den Markt als die Institution bezeichnen, die das Handeln von Menschen, die keine vollständige Faktenkenntnis haben, so lenkt, als ob sie vollständige Faktenkenntnisse hätten. Jetzt überschreitet der Markt die Faktibilitätsgrenze, indem behauptet wird, er habe eine Tendenz zum Gleichgewicht.

Die Argumentation ist ähnlich wie die des Papstes Ratzinger, wenn er richtig behauptet, daß der Staat keine *societas perfecta* ist. Aber dahinter versteckt sich nur sein eigener Glauben, der blind für die Faktibilitätsgrenze ist: er will sagen, nur die Kirche sei eine *societas perfecta*. Das Problem der Faktibilitätsgrenze aber ist, daß es überhaupt keine *societas perfecta* gibt, sei sie Kirche, Markt oder Staat.

Einer schlägt dem andern die Unmöglichkeit seiner Projekte um die Ohren, und versteckt hinter dieser Kritik nur die Unmöglichkeit seines eigenen.

Die bürgerliche Sozialismuskritik ergibt sich aus dieser Analyse. Sie wird sich als Utopiekritik entwickeln, aber auf die Marxsche Kapitalismuskritik nicht einmal antworten. Indem sie sich auf diese Utopiekritik beschränkt, wird sie in eine sehr simple Kapitalismusapologie einmünden.

Die Vorgehensweise der bürgerlichen Utopiekritik läßt sich ausgehend von der Analyse, die wir von der Marxschen Kapitalismuskritik gemacht haben, darstellen. Wir können dabei wieder von der Wahlsituation zwischen Kapitalismus und Sozialismus ausgehen. Die bürgerliche Kritik des Sozialismus geht jetzt, methodologisch gesehen, ganz wie die Marxsche Kritik vor, kehrt sie aber um. Daher wird sie ebenso wie Marx ablehnen, daß es sich um Alternativen handelt, die durch Apellation an irgendwelche Werte entschieden werden kann. Daher wird sie durch ein Sachurteil die sozialistische Alternative beseitigen, sodaß wieder ein Ergebnis herauskommt, für das es nur eine einzige Alternative gibt. Diese ist jetzt der Kapitalismus. Wenn man den marxschen Ausdruck benutzen will, so wird die bürgerliche Sozialismuskritik zum Ergebnis kommen, daß die Kontinuität des Kapitalismus das Geschichtsgesetz ist. Die Lösung ist spiegelverkehrt, wobei die Marxsche Kapitalismuskritik einfach übergangen wird.

Hatte Marx gesagt, daß es keine Alternative zum Übergang zum Sozialismus gibt, so sagt die bürgerliche Marxkritik, daß es keine Alternative zum Kapitalismus gibt. Max Weber erklärt daher, der Kapitalismus sei eine Fatalität. Ein Geschichtsgesetz haben sie beide, und sie haben es auf die gleiche Weise abgeleitet, nur in spiegelverkehrter Form.

War die Marxsche Kapitalismuskritik eine Kritik bestehender Produktionsverhältnisse, von denen behauptet wurde, daß sie den Menschen und die Natur zu zerstören zwingen und daher zum kollektiven Selbstmord der Menschheit führen, so ist jetzt die bürgerliche Sozialismuskritik eine Utopiekritik, die behauptet, daß es unmöglich sei, sozialistische Produktionsverhältnisse - als Produktionsverhältnisse ohne Warenproduktion und ohne Staat - überhaupt herzustellen.

Die erste relativ vollständige Ausarbeitung dieser Utopiekritik finden wir bei Max Weber. Auf dem Umweg über Popper verwandelt sie sich in die Utopiekritik der Zeit nach dem II. Weltkrieg, die zur konstituierenden Ideologie der sogenannten Freien Welt wird und heute weiterhin herrscht.

Max Weber und die Marxsche Kapitalismuskritik.

Max Weber geht auf zwei Weisen auf diese Kapitalismuskritik ein. Die erste besteht darin, diese einfach auf ein Werturteil zu reduzieren, so wie Max Weber Werturteile versteht. In dieser Betrachtungsweise verwandelt Max Weber die Marxsche Kapitalismuskritik in eine Aussage, die wissenschaftlich nicht kritisierbar und folglich auch nicht ernst zu nehmen ist, obwohl er dies in einem entsprechend feierlichen Ton tut. Er sagt daher:

"So steht es schon mit der 'Idee' des 'Nahrungsschutzes' und manchen Theorien der Kanonisten, speziell des heiligen Thomas, im Verhältnis zu dem heute verwendeten idealtypischen Begriff der 'Stadtwirtschaft' des Mittelalters, den wir oben besprachen. Erst recht steht es so mit dem berüchtigten 'Grundbegriff' der Nationalökonomie: dem des wirtschaftlichen 'Werts'. Von der Scholastik an bis in die Marxsche Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas 'objektiv' Geltendem, d.h. Seinsollendem, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung. Und jener Gedanke, daß der 'Wert' der Güter nach bestimmten, 'naturrechtlichen' Prinzipien reguliert sein solle, hat unermeßliche Bedeutung für die Kulturentwicklung - und zwar nicht nur des Mittelalters - gehabt und hat sie noch."¹²

Damit wird die Kapitalismuskritik von Marx auf ein Sollen reduziert, zu dem die Wissenschaft nicht Stellung nehmen kann und auch nicht muß. Dies Sollen wird gefeiert als Kulturbedeutung, aber damit gerade als völlig unbedeutend dargestellt. Allerdings, indem es gefeiert wird, wird es gerade in seiner Kulturbedeutung untergraben.

Tatsächlich bezieht sich Marx überhaupt nicht auf irgendein Naturrecht, sondern auf ein Sachurteil. Ich zitiere aufs Neue::

"Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles

¹² Weber, Max: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. Aus: Max Weber. Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröner, Baumgarten, Eduard (Hrsg.) Stuttgart, 1956. S.241

Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter."¹³

Marx spricht von einem Zerstörungsprozeß, der aufgehalten werden muß, wenn die menschliche Geschichte weitergehen soll.

Dies ist allerdings nicht die einzige Form, in der Max Weber auf das Verelendungsgesetz eingeht. Dann behandelt er es tatsächlich als ein Sachurteil. Max Weber beschreibt nun auf folgende Weise dies Verelendungsgesetz:

"Eine Gesellschaftsklasse wie das Bürgertum... kann nur dann ihre Herrschaft behaupten, wenn sie der unterworfenen Klasse - das sind die Lohnarbeiter - wenigstens die nackte Existenz garantieren kann. Das war bei der Sklaverei der Fall, meinen die Verfasser (des Kommunistischen Manifests F.J.H.), das war auch so bei der Fronhofverfassung usw. Da hatten die Leute wenigstens die nackte Existenz gesichert und deshalb konnte sich die Herrschaft halten. Das kann aber die moderne Bourgeoisie nicht leisten...

Diese sogenannte Verelendungstheorie ist in dieser Form heute ausdrücklich und ausnahmslos von allen Schichten der Sozialdemokratie als unrichtig aufgegeben."¹⁴

Es ist sichtbar, daß Max Weber überhaupt kein Argument gegen diese Theorie hat. Es ist offensichtlich, daß hier kein Naturrecht bemüht wird. Die ganze Hilflosigkeit Max Webers dieser Theorie gegenüber führt ihn daher zu einem rein dogmatischen Gegenargument. Daher seine Behauptung, daß diese Theorie heute "ausdrücklich und ausnahmslos von allen Schichten der Sozialdemokratie als unrichtig aufgegeben" worden ist. Seit wann wird eine Theorie dadurch wiederlegt, daß die sozialdemokratische Partei sie für unrichtig erklärt? Ist für Max Weber die Meinung der sozialdemokratischen Partei ein Wahrheitskriterium? Für die Geltung einer Theorie ist diese Meinung völlig gleichgültig. Zu dieser Hilflosigkeit Max Webers gehört auch seine Bezeichnung der Verelendungstheorie als "sogenannte Verelendungstheorie". Ist sie gar keine Theorie, sodaß er sie nicht ernst zu nehmen braucht? Wo er zu widerlegen hätte, bestreitet er einfach den Wert als Theorie.

Das Verelendungsgesetz, so wie Max Weber es beschreibt, fasst er dann folgendermaßen zusammen:

"Eine Gesellschaftsklasse... kann nur dann ihre Herrschaft behaupten, wenn sie der unterworfenen Klasse... wenigstens die nackte Existenz garantieren kann."

Dies ist die Formulierung des Verelendungsgesetzes, wie sie Max Weber gibt, aus der einfach alle konkreten Bezüge auf bestimmte Produktionsverhältnisse herausgestrichen sind. Die Frage muß doch lauten: ist das ein Gesetz oder nicht? Gilt es oder nicht?

Ein solches Gesetz sollte eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein. Es folgt einfach aus der Tatsache, daß eine Gesellschaft nur existieren kann, wenn ihre Mitglieder existieren,

¹³ Karl Marx, Das Kapital, MEW, 23, S. 530.

¹⁴Weber, Max: Werk und Person. Baumgarten, Eduard (Hrsg): Tübingen 1964, S.256

wozu eben die Voraussetzung ist, daß diese zumindest ihre nackte Existenz sichern können müssen. Nimmt man dies in Betracht, so ist überhaupt die Webersche Beurteilung des aristotelisch-thomistischen Naturrechts als Werturteil zweifelhaft. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch dieses Naturrecht unter dem Gesichtspunkt des Verelendungsgesetzes entwickelt worden ist. Eine Gesellschaft kann eben nur existieren, wenn sie sich dementsprechend verhält, was doch wahrscheinlich Aristoteles und Thomas bewußt war. Folglich drücken sie in normativer Form durchaus ein Sachurteil aus. Auch folgendes Werturteil ist die normative Form eines ähnlichen Sachurteils: man soll das Huhn nicht schlachten, das goldene Eier legt.

Nun hatte Max Weber gesagt: "Diese sogenannte Verelendungstheorie ist in dieser Form" nicht gültig. Leider aber sagt er uns nicht, ob sie vielleicht in anderer Form gültig ist. Wenn er allerdings das Ende der Sklaverei im alten Rom argumentiert, tut er es von dem Verelendungsgesetz aus, ohne es zu erwähnen:

"Der Friede bedeutete das allmähliche Versiegen der Sklavenzufuhr: für einen Menschenverschleiß, wie ihn die Plantagen, nach Varros Ideal, betreiben sollten, und wie ihn die Bergwerke bedurften, war die spekulative Sklavenaufzucht und der friedliche Sklavenhandel nicht ausreichend. Der Sklavenpreis stieg anfangs rapide, weil die Versorgung des Marktes mangelte, - in der Spätzeit des Reiches steht er umgekehrt außerordentlich niedrig, weil inzwischen der Bedarf durch Umgestaltungen in der Wirtschaftsorganisation tief gesunken war."¹⁵

Es wird eine Wirtschaftsorganisation beschrieben, die nicht fähig ist, die Menschen zu reproduzieren, also ihre nackte Existenz zu erhalten. Als Ergebnis ändert sie sich, so daß sie wieder fähig ist, eine funktionierende Arbeitsordnung zu sichern. Diese Art Argumentation nennt Marx das Verelendungsgesetz. Es gibt keinen Grund, es als ein "sogenanntes" Verelendungsgesetz zu bezeichnen oder es gar als "Werturteil" anzusehen, über das die Wissenschaft nichts sagen kann. Marx behauptet nun, daß eine solche Situation auch im Kapitalismus vorliegt und dieser daher durch eine neue Wirtschaftsordnung abgelöst werden muß. Sei dies nun richtig oder falsch, es handelt sich doch um eine wissenschaftliche These, die nicht einfach abgetan werden kann, als wenn es sich um ein "Werturteil" handele. Es ist daher doch wohl falsch, wenn Weber behauptet: "Von der Scholastik an bis in die Marxsche Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas 'objektiv' Geltendem, d.h. Seinsollendem, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung." Hier ist gar nichts verquickt, sondern alles klar. Aber offensichtlich will Max Weber die Auseinandersetzung umgehen. Daher dieser Dogmatismus.

Eine existierende Gesellschaft unterliegt daher immer diesem Gesetz. Die Frage, die empirisch zu diskutieren ist, ist eine andere. Es ist die Frage danach, ob tatsächlich die bürgerliche Gesellschaft fähig ist, dieses Problem der Reproduktion des Menschen und der Natur zu lösen. Die Marxsche Behauptung ist ja, daß die bürgerliche Gesellschaft den Menschen und die Natur zerstört, weil ihre Entscheidungsmechanismen notwendig zu

¹⁵ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit. Aus: Max Weber. Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröner, Stuttgart, 1956. S.51

einem solchen Ergebnis führen. Dies aber kann sich nur in der Argumentation erweisen. Max Weber aber entzieht sich der Argumentation, indem er von der "sogenannten" Verelendungstheorie spricht und schließlich sogar die Meinung der sozialdemokratischen Partei als Autorität anführt.

Die Methodologie Max Webers.

Es gibt eine berühmte Formulierung, durch die Max Weber seine Position in bezug auf das Verhältnis der Erfahrungswissenschaft und der Ethik ausdrückt:

"Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und - unter Umständen - was er will."¹⁶

Hier werden Sachurteile und Werturteile streng getrennt: Können und Sollen. Zwischen beiden erscheint keine Brücke, so daß die Sphäre der Ethik - des Sollens - völlig getrennt erscheint von der Sphäre der Sachurteile, die sich auf das Können beziehen. Im Kapitel "Soziologische Grundbegriffe" von "Wirtschaft und Gesellschaft" führt Weber diese Trennung geradezu manichäisch durch.¹⁷ Danach kann die Erfahrungswissenschaft nur zweckrationale Urteile abgeben, während alle wertrationalen Urteile - alle Werturteile - der wissenschaftlichen Argumentation nicht zugänglich sind.

In seiner Wirtschaftssoziologie geht Weber auch von dieser manichäischen Position aus, es zeigt sich aber bald, daß er sie nicht völlig durchhalten kann. Er muß daher immer stärker die gegenseitige Durchdringung von Sachurteilen und Werturteilen, von Zweckrationalität und Wertrationalität berücksichtigen. Es zeigt sich als unmöglich, beide zu trennen. In seiner dann folgenden Sozialismuskritik gibt er diese manichäische Form der Trennung beiden Typen von Urteilen sogar auf, ohne jemals eine methodologische Reflektion sei es seiner Wirtschaftssoziologie sei es seiner Sozialismuskritik anzustellen. Es ergibt sich dann ein Abgrund zwischen seinen methodologischen und seinen empiriebezogenen Analysen, wobei der expliziten Methodologie seiner methodologischen Analysen ständig durch die implizite Methodologie seiner empiriebezogenen Analysen widersprochen wird. Dieser Widerspruch zieht sich durch das gesamte Werk von Max Weber hindurch.

In seiner Wirtschaftssoziologie spricht Max Weber nicht mehr von zweck- und wertrationalen Urteilen, sondern von formaler und materialer Rationalität. Dies erklärt sich dadurch, daß er jetzt über den wirtschaftlichen Kalkül spricht, wie er insbesondere beim Geldkalkül vorliegt und der jetzt zum Modell zweckrationaler Urteile wird. Die materiale Rationalität wird im Verhältnis zur formalen Rationalität jetzt als eine Restgröße aufgefaßt, die alle Entscheidungen erfaßt, die nicht aus dem Zweck-Mittel-Kalkül der formalen Rationalität folgen.

¹⁶ Weber, Max: Die "Objektivität"... op.cit. S.190

¹⁷ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Mohr, Tübingen 1972, besonders im §2, S.12/13)

"Als formale Rationalität eines Wirtschaftens soll hier das Maß der ihm technisch möglichen und von ihm wirklich angewendeten Rechnung bezeichnet werden. Als materiale Rationalität soll dagegen bezeichnet werden der Grad, in welchem die jeweilige Versorgung von gegebenen Menschengruppen (gleichviel wie abgegrenzter Art) mit Gütern durch die Art eines wirtschaftlich orientierten sozialen Handelns sich gestaltet unter dem Gesichtspunkt bestimmter (wie immer gearteter) wertender Postulate, unter welchen sie betrachtet wurde, wird oder werden könnte. Diese sind höchst vieldeutig."¹⁸

Dies erklärt er weiter:

"Dagegen ist der Begriff der materialen Rationalität durchaus vieldeutig. Er besagt lediglich dies Gemeinsame: daß eben die Betrachtung sich mit der rein formalen (relativ) eindeutig feststellbaren Tatsache: daß zweckrational, mit technisch tunlichst adäquaten Mitteln, gerechnet wird, nicht begnügt, sondern ethische, politische, utilitarische, hedonistische, ständische, egalitäre oder irgendwelche anderen Forderungen stellt und daran die Ergebnisse des - sei es auch formal noch so 'rationalen', d.h. rechenhaften - Wirtschaftens wertrational oder material zweckrational bemißt. Der möglichen, in diesem Sinn rationalen, Wertmaßstäbe sind prinzipiell schrankenlos viele, und die unter sich wiederum nicht eindeutigen sozialistischen und kommunistischen, in irgendeinem Grade stets: ethischen und egalitären, Wertmaßstäbe sind selbstverständlich nur eine Gruppe unter dieser Mannigfaltigkeit."¹⁹

Die formale Rationalität gründet bei Max Weber auf dem Marktkalkül, der in Geld durchgeführt wird:

"Rein technisch angesehen ist Geld das 'vollkommenste' wirtschaftliche Rechnungsmittel, das heißt: das formal rationellste Mittel der Orientierung wirtschaftlichen Handelns. Geldrechnung, nicht: aktueller Geldgebrauch, ist daher das spezifische Mittel zweckrationaler Beschaffungswirtschaft."²⁰

Formale Rationalität ist daher eine Rationalität, wie sie die kapitalistische Unternehmung verwirklicht. Daher kann er sagen:

"Formal 'rational' soll ein Wirtschaften je nach dem Maß heißen, in welchem die jeder rationalen Wirtschaft wesentliche 'Vorsorge' sich in zahlenmäßigen,, 'rechenhaften' Überlegungen ausdrücken kann und ausdrückt (zunächst ganz unabhängig davon, wie diese Rechnungen technisch aussehen, ob sie also als Geld- oder Naturalerschätzungen vollzogen werden). Dieser Begriff ist also... eindeutig wenigstens in dem Sinn, daß die Geldform das Maximum dieser formalen Rechenhaftigkeit darstellt (natürlich auch dies:

¹⁸ Weber, op.cit. Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens. §9, S.44

¹⁹ Weber, op.cit. §9, Nr.3, S.45

²⁰ Weber, op.cit. §10, S.45

ceteris paribus!)."21

Nun aber kommt erst das Problem der manichäischen Trennung von zweck- und wertrationalen Urteilen. Damit eine solche formale Rationalität gesichert ist, ergeben sich materiale Bedingungen ihrer Existenz. Es handelt sich nicht um Werte, auf die hin das formal rationale Handeln orientiert werden soll, sondern um Werte, die dieses formal rationale Handeln selbst konstituieren. Weber beschreibt diese Situation wie folgt:

"Die formale 'Rationalität' der Geldrechnung ist also an spezifische materiale Bedingungen geknüpft, welche hier soziologisch interessieren, vor allem:

1. den Marktkampf (mindestens: relativ) autonomer Wirtschaften. Geldpreise sind Kampf- und Kompromißprodukte, also Erzeugnisse von Marktconstellationen. 'Geld' ist keine harmlose 'Anweisung auf unbestimmte Nutzleistungen', welche man ohne grundsätzliche Ausschaltung des durch Kampf von Menschen mit Menschen geprägten Charakters der Preise beliebig umgestalten könnte, sondern primär: Kampfmittel und Kampfpfeis, Rechnungsmittel aber nur in der Form des quantitativen Schätzungsausdrucks von Interessenkampfchancen.
2. Das Höchstmaß von Rationalität als rechnerisches Orientierungsmittel des Wirtschaftens erlangt die Geldrechnung in der Form der Kapitalrechnung, und dann unter der materialen Voraussetzung weitestgehender Marktfreiheit... Strenge Kapitalrechnung ist ferner sozial an 'Betriebsdisziplin' und Appropriation der sachlichen Beschaffungsmittel, also: an den Bestand des Herrschaftsverhältnisses, gebunden.
3. Nicht 'Begehr' an sich, sondern: kaufkräftiger Begehr nach Nutzleistungen regelt durch Vermittlung der Kapitalrechnung material die erwerbsmäßige Güterbeschaffung."22

Durch diese Kampfkonstellation werden die Initiativen geschaffen:

"Entscheidender Antrieb für alles Wirtschaftshandeln ist unter verkehrswirtschaftlichen Bedingungen normalerweise 1. für die Nichtbesitzenden: a) der Zwang des Risikos völliger Unversorgtheit für sich selbst und für diejenigen persönlichen 'Angehörigen' (Kinder, Frauen, eventuell Eltern), deren Versorgung der Einzelne typisch übernimmt..."23

Es handelt sich um materiale Postulate, die als materiale Postulate die formale Rationalität begründen. Formale Rationalität kann es nicht geben, wenn diese materialen Postulate nicht erfüllt werden. Das ist jedenfalls die Meinung von Max Weber. Daraus folgt aber, daß die formale Rationalität eine Ethik impliziert, ohne die sie nicht einmal gedacht werden kann. Wer für diese formale Rationalität plädiert, der kann auch nur für die Ethik plädieren, die in ihr impliziert ist. Dann aber steht sich nicht mehr formale und materiale Rationalität gegenüber, sondern es stehen sich verschiedene

21 Weber, op.cit. §9, S.45

22 Weber, op.cit. §13, S.58/59

23 Weber, op.cit. §14, S.60

Rationalitäten gegenüber, die jeweils eine materiale Ethik implizieren. Max Weber hat hier die manichäische Trennung von zweck- und wertorientiertem Handeln auf einmal aufgegeben. Er selbst hat seine eigene Methodologie aufgehoben, weil er sie gar nicht aufrechterhalten konnte, sobald er über das Wirtschaftssystem und nicht mehr über Einzelhandlungen innerhalb des Wirtschaftssystems spricht.

Er bemerkt den Widerspruch, wischt ihn aber einfach vom Tisch:

"In Verbindung mit der - im Fall voller Marktfreiheit - absoluten Indifferenz gerade der formal vollkommensten Rationalität der Kapitalrechnung gegen alle, wie immer gearteten, materialen Postulate begründen diese im Wesen der Geldrechnung liegenden Umstände die prinzipielle Schranke ihrer Rationalität. Diese ist eben rein formalen Charakters. Formale und materiale (gleichviel an welchem Wertmaßstab orientierte) Rationalität fallen unter allen Umständen prinzipiell auseinander, mögen sie auch in noch so zahlreichen (der theoretischen, unter allerdings völlig unrealen Voraussetzungen zu konstruierenden, Möglichkeit nach selbst: in allen) Einzelfällen empirisch zusammentreffen."²⁴

Damit kommt er in Widerspruch zu seiner eigenen Analyse: "Formale und materiale... Rationalität fallen unter allen Umständen prinzipiell auseinander". Dabei hat er uns doch gesagt, daß die formale Rationalität materiale Bedingungen hat, die eine ganze Ethik ausmachen. Folglich fallen sie nicht prinzipiell auseinander. Die Verwirrung entsteht, weil er einmal die materiale Rationalität als eine die formale Rationalität konstituierende Rationalität ansieht, und dann wieder als materiale Postulate über das Ergebnis des Prozesses. Diese Verwirrung entsteht, weil er die materiale Rationalität einfach als Restgröße behandelt hat.

In anderem Zusammenhang entsteht die gleiche Verwirrung:

"Die Marktgemeinschaft als solche ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können. Nicht weil der Markt einen Kampf unter den Interessenten einschließt. Jede, auch die intimste, menschliche Beziehung, auch die noch so unbedingte persönliche Hingabe ist in irgendeinem Sinn relativen Charakters und kann ein Ringen mit dem Partner, etwa um dessen Seelenrettung, bedeuten. Sondern weil er spezifisch sachlich, am Interesse an den Tauschgütern und nur an diesen, interessiert ist. Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur das Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten, keine der urwüchsigen, von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen. Sie alle bilden Hemmungen der freien Entfaltung der nackten Marktvergemeinschaftung und deren spezifische Interessen wiederum die spezifische Versuchung für sie alle. Rationale Zweckinteressen bestimmen die Marktvorgänge in besonders hohem Maße, und rationale Legalität, insbesondere: formale Unverbrüchlichkeit des einmal Versprochenen, ist die Qualität, welche von den Tauschpartnern erwartet wird und den Inhalt der **Marktethik** bildet, welche in dieser

²⁴ Weber, §13, S.59

Hinsicht ungemein strenge Auffassungen anerzieht: in den Annalen der Börse ist es fast unerhört, daß die unkontrollierteste und unerweislichste, durch Zeichen geschlossene Vereinbarung gebrochen wird. Eine solche absolute Versachlichung widerstrebt, wie namentlich Sombart wiederholt in oft glänzender Form betont hat, allen urwüchsigen Strukturformen menschlicher Beziehungen. Der 'freie', d.h. der **durch ethische Normen nicht gebundene Markt** mit seiner Ausnutzung der Interessenkonflikte und Monopollage und seinem Feilschen **gilt jeder Ethik als unter Brüdern verworfen**. Der Markt ist in vollem Gegensatz zu allen anderen Vergemeinschaftungen, die immer persönliche Verbrüderung und meist Blutsverwandtschaften voraussetzen, jeder Verbrüderung in der Wurzel fremd."²⁵

Hier analysiert Weber in den höchsten Tönen das, was er selbst die Marktethik nennt. Er spricht aber vom "durch ethische Normen nicht gebundenen Markt" und sagt, daß dieser "jeder Ethik als unter Brüdern verworfen" gilt. Wenn es eine Marktethik gibt, dann muß der Markt doch ethischen Normen unterliegen, und dann kann der Markt nicht jeder Ethik als verworfen gelten: zumindest doch der Marktethik nicht.

Wieder will er den Markt als formale Rationalität jeder Ethik als materialer Rationalität gegenüberstellen, entgeht aber der Tatsache nicht, daß der Markt schließlich selbst eine Ethik impliziert, ohne die er nicht gedacht und auch nicht gemacht werden kann, und daher nicht als eine Sphäre behandelt werden kann, die frei von aller Ethik ist. Seine aprioristische manichäische Trennung von formaler und materialer Rationalität ist völlig unvereinbar mit den Ergebnissen seiner eigenen Analyse. Da er aber dogmatisch an diesem a priori festhält, fällt er in Widersprüche.

Diese Marktethik erscheint schließlich bei Weber als eine Produkt der kapitalistischen Institutionalität selbst, die - einmal entstanden - sich selbst reproduziert:

"Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich im Wege der ökonomischen Auslese die Wirtschaftssubjekte - Unternehmer und Arbeiter -, deren er bedarf."²⁶

Weber müßte daher in bezug auf diese Ethiken zwischen der den Markt selbst konstituierenden Ethik - der Marktethik - und solchen Ethiken unterscheiden, die sich auf die Ergebnisse des Marktes beziehen. Tatsächlich schließt die Marktethik alle ethischen Urteile über die Ergebnisse des Marktes aus. Sie ist eine Ethik, die die Brüderlichkeitsethik verwirft oder sogar verteufelt. In unserer Gesellschaft führt dies dazu, daß die Marktethik zu einer antiemanzipatorischen Ethik geworden ist, die alle emanzipatorischen Ethiken im Namen der formalen Rationalität des Marktes verwirft. Sie hört deshalb aber nicht auf, eine Ethik zu sein. Sie ist eine aus dem ethischen Universalismus entstandene Ethik, die sich im Namen der von ihr entwickelten Marktethik gegen den ethischen Universalismus wendet.

²⁵ Weber, op.cit. Die Marktvertgesellschaftung, S.382/383

²⁶ Weber, Max: Die protestantische Ethik. Hrgb. Johannes Winkelmann. Siebenstern, München und Hamburg, 1965, S.45

Es stehen sich diese Ethiken gegenüber, und nicht etwa Zweckrationalität und Wertrationalität. Wenn Max Weber dies zwar entwickelt, hinterher aber leugnet, so erliegt er der Illusion seiner Analyse der soziologischen Grundbegriffe. In dieser geht er von Einzelhandlungen aus, denen das Gesellschaftssystem vorgegeben ist. Folglich kann er relativ eindeutig zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität, Sachurteilen und Werturteilen unterscheiden. In seiner Wirtschaftssoziologie hingegen spricht er vom Gesellschaftssystem - in diesem Falle vom Wirtschaftssystem aus - das in seiner Analyse der soziologischen Grundbegriffe einfach nur Rahmen war. Sobald er aber über diese Gesellschafts- und Wirtschaftssystem selbst spricht, kann er eben nicht mehr in dieser vereinfachten Form Zweck- und Wertrationalität unterscheiden. Er hat es jetzt mit der Totalität aller Handlungen zu tun, die innerhalb dieses Systems stattfinden. Folglich sind Zweck- und Wertrationalität nicht mehr trennbar. Weber selbst aber glaubt natürlich, von etwas ganz anderem zu sprechen als er es tatsächlich tut. Wenn er glaubt, daß die Sozialwissenschaft nur von individuellen Handlungen sprechen kann, dann kann er eben nicht von der Gesamtheit dieser individuellen Handlungen sprechen. Dann aber kann er keine Wirtschaftssoziologie, aber auch keine Wirtschaftswissenschaft, machen. Wenn er über den Markt spricht, spricht er von der Gesellschaft als Totalität und nicht von individuellen Erscheinungen innerhalb des Marktes oder innerhalb der gegebenen Gesellschaft. Wenn er das nicht will, darf er eben dieser Art Soziologie nicht machen:

"Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menschengestalt beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er 'wesentlich' im Sinne von 'wissenswert' sein solle."²⁷

Hierzu gehört auch:

"Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüchtig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strom des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, 'historisches Individuum' wird. Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein, solange nicht chinesische Erstarrung des Geisteslebens die Menschheit entwöhnt, neue Fragen an das gleich unerschöpfliche Leben zu stellen."²⁸

Seine Analyse des Marktes ist anders. Hier wird nicht ein endlicher Teil der Wirklichkeit, sondern - in abstrakter Form - die Gesamtheit aller individuellen Handlungen zum Gegenstand der Analyse gemacht. Der Markt wird als die Instanz analysiert, die alle diese Handlungen untereinander koordiniert und in ein Verhältnis setzt. Da eine solche Analyse stattfindet, kann Weber eben nicht mehr auf dieser Ebene Zweck- und Wertrationalität trennen und einander gegenüberstellen.

²⁷ Weber, die "Objektivität".. op.cit. S.212

²⁸ Weber, Die "Objektivität"... op.cit. S.227

Überhaupt ist dieser "unendliche Strom des Individuellen" ja nicht selbst etwas Individuelles, sondern die Gesamtheit aller individuellen Vorgänge. Kann man denn über sie nichts aussagen? Wenn man darüber nur aussagen könnte, daß man diese Gesamtheit nicht vollständig kennen kann, hat man dann etwa nichts über diese Gesamtheit ausgesagt? Wenn man sagt, daß kein Mensch ins Zentrum der Erde gehen kann, hat man dann etwa nicht etwas über die Erde gesagt? Wenn er jetzt schließt, daß man nur individuelle Teile dieser Gesamtheit kennen kann, dann hat er diese individuellen Teile als Teil der Gesamtheit in den Blick genommen. Zum Individuellen kommt er ja nur durch Negation der Gesamtheit, die immer eine Charakterisierung der Gesamtheit ist. Folglich konstituiert er ja das Individuelle durch diese Negation der Gesamtheit. Das aber setzt doch voraus, daß er über die Gesamtheit spricht und zumindest fähig ist, zu erkennen, daß es eine solche Gesamtheit überhaupt gibt.

Spricht er jetzt über den Markt, so spricht er über ihn als die Organisation der Gesamtheit, um zum Schluß zu kommen, daß diese Gesamtheit am besten behandelt ist, wenn man im Markt tätig ist, ohne an sie zu denken. Das ist die These von der unsichtbaren Hand. Sie ist eine These über das Verhältnis individueller Akte zur Totalität aller individuellen Akte, die behauptet, daß dieses Verhältnis harmonisch ist. Wie kann man dann sagen, daß man nur über individuelle Ereignisse spricht? Er benutzt den Totalitätsbegriff, um zu begründen, daß man ihn nicht benutzen soll. Wenn er ihn wirklich nicht benutzen will, dann soll er ihn auch nicht benutzen. Dann möge er das Verbot, ihn nicht zu benutzen, durch eine Begründung unterbauen, die auch auf die Negation des Totalitätsbegriffes verzichtet. Negation ist Position. Sollte sich herausstellen, daß er die Benutzung des Totalitätsbegriffes nur begründen kann, indem er ihn als negierten Begriff einführt, so ist seine Ablehnung durch diese Argumentation selbst widerlegt.

Die Bewertung der Ergebnisse des Markthandelns.

Weber ist damit zum Ergebnis gekommen, daß die Marktethik unter Berufung auf die formale Rationalität, die durch diese Ethik begründet wird, alle Bewertungen der Ergebnisse des Marktes verwirft. Sie verwirft also jede Ethik, die diese Ergebnisse zu beurteilen unternimmt. Max Weber, darüberhinaus, erklärt, daß kein Urteil bezüglich dieser Ergebnisse wissenschaftlich begründbar ist. Alle Urteile über die Ergebnisse des Marktes gelten ihm als materiale Rationalität, die wissenschaftlich nicht begründbar sei. Alle materiale Rationalität aber erklärt er als ethisches Urteil, folglich als Urteil, das wissenschaftlich disqualifiziert ist. Diese faktische wissenschaftliche Disqualifizierung aber versteckt er hinter großen Worten von einer angeblichen Kulturbedeutung, die nichts bedeutet, wenn die Vernunft sie nicht stützen kann.

Dies aber bedeutet, daß er sich der Marxschen Kapitalismuskritik durch Definitionen, statt Argumenten, entledigt hat. Er behandelt sie als Ethik, und folglich hat er als Wissenschaftler nicht auf sie zu antworten. Seiner Methodologie nach, kann er nicht einmal darauf antworten. Würde er es tun, würde er unwissenschaftlich werden, denn

er würde versuchen, wissenschaftlich eine Ethik zu begründen. Das aber kann man ja, Weber gemäß, nicht. Seine hohe Wissenschaftlichkeit zwingt ihn daher dazu, die Marxsche Kapitalismuskritik zu verwerfen, ohne über sie überhaupt zu argumentieren, ja, ohne sie überhaupt näher zu kennen.

Die Marxsche Kapitalismuskritik allerdings behauptet, daß diese Ergebnisse des Markthandelns keineswegs nur unter Wertgesichtspunkten kritisierbar sind. Benutzt man die Terminologie von Weber, so behauptet Marx, daß es materiale Kriterien über diese Ergebnisse gibt, die sich nicht aus Wertgesichtspunkten herleiten. Max Weber behauptet hingegen ohne jede Begründung, daß materiale Kriterien in bezug auf das formal rationale Handeln des Marktes nur Wertkriterien sein können, die wissenschaftlich nicht argumentierbar sind. Hier ist die entscheidende Differenz zwischen Weber und Marx, die Weber einfach durch apriorische Definitionen zu beseitigen sucht:

"Der möglichen, in diesem Sinn rationalen, Wertmaßstäbe sind prinzipiell schrankenlos viele, und die unter sich wiederum nicht eindeutigen sozialistischen und kommunistischen, in irgendeinem Grade stets: ethischen und egalitären, Wertmaßstäbe sind selbstverständlich nur eine Gruppe unter dieser Mannigfaltigkeit.."29

Diese sozialistischen und kommunistischen Wertmaßstäbe sind gerade nicht "ethisch und egalitär". Obwohl diese Wertungen das Resultat sind, so beruhen sie nicht auf einer ethischen Argumentation. Sie beruhen auf Argumenten, die wir im Zusammenhang mit dem Marxschen Verelendungsgesetz diskutiert haben.

Marx behauptet daher, daß die Ergebnisse der Marktentscheidungen zur Zerstörung des Menschen und der Natur führen, sodaß in ihrer Konsequenz der Markt sich selbst zerstören muss. Das ist, im Weberschen Sinne, eine Argumentation im Rahmen einer materialen Rationalität, hat aber nichts mit einem ethischen Urteil zu tun. Im Weberschen Sinne, handelt es sich um ein zweckrationales Urteil, das allerdings jetzt die gesamte Webersche Konzeption der formalen Rationalität problematisiert. Max Weber selbst hat ja mit einem solchen Urteil das Ende der römischen antiken Sklaverei begründet:

"Der Friede bedeutete das allmähliche Versiegen der Sklavenzufuhr: für einen Menschenverschleiß, wie ihn die Plantagen, nach Varros Ideal, betreiben sollten, und wie ihn die Bergwerke bedurften, war die spekulative Sklavenaufzucht und der **friedliche Sklavenhandel** nicht ausreichend."30

Dies ist, ohne daß Max Weber es bemerkt, ebenfalls ein Urteil materialer Rationalität, das kein Werturteil ist. Die "Wirtschaftsorganisation" muß umgestaltet werden, weil sie die Arbeitskraft nicht reproduzieren kann. Wo ist denn das Werturteil? Marx behauptet ebendies über die kapitalistische Wirtschaftsorganisation. Er behauptet, daß die

29 Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. §9, Nr.3, S.45

30 Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit. Aus: Max Weber. Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröner, Stuttgart,1956. S.51

Ergebnisse der Marktentscheidungen - der formalen Rationalität im Sinne von Max Weber - ganz ebenso die Reproduktion der Faktoren, auf deren Existenz der Markt beruht, zerstören: den Menschen und die Natur. Da ist kein ethisches Urteil, sondern ein zweckrationales Urteil, das die Rationalität der Marktentscheidungen bestreitet. Als solch ein zweckrationales Urteil mündet dieses Urteil allerdings in ein Urteil ein, das auf materialer Rationalität begründet ist. Aber es ist kein ethisches Urteil. Schon gar nicht stammt es aus egalitären Werten oder ähnlichem. Es ist ein Leben-Tod-Urteil. Diese Problematik des Verelendungsgesetzes ist doch zweifellos eine ganz moderne Problematik. Wenn heute die Naturzerstörung überhaupt die Existenz der Menschheit und damit auch die des Marktkalküls bedroht, so ist dies doch ein Ergebnis des Markthandelns. Aber nicht nur des Markthandelns, sondern des Geldkalküls überhaupt. Denn das Kalkül der Wachstumsraten - der Geldkalkül der sozialistischen Länder - hat ganz genau das gleiche Ergebnis gehabt und ist im Sinne von Weber ganz genauso ein Kalkül formaler Rationalität.

Sicher, auch Werte spielen eine Rolle. Aber das Problem, das die Menschheit heute mit der Naturzerstörung hat, ist doch nicht reduzierbar auf ein Problem der Ethik. Es ist das Problem der Zerstörung der Menschheit und, folglich, der formalen Rationalität selbst. Wenn wir heute gegen die Zerstörung der Natur auftreten, handelt es sich dann wirklich um ein Werturteil, über das die Wissenschaft gar nichts zu sagen hat, oder um ein Existenzproblem, das wissenschaftlich diskutiert werden muß? Heute wäre es doch geradezu selbstmörderisch, die Apologetik, die Max Weber von der bürgerlichen Gesellschaft gibt, weiter zu führen.

Gerade heute zeigt sich, daß die Marxsche Kapitalismuskritik recht hat. Aber sie ist mehr als Kapitalismuskritik. Nehmen wir den Begriff von Max Weber, so ist sie Kritik der Eigengesetzlichkeit der formalen Rationalität. Diese ist dabei, den Menschen und die Natur zu zerstören, und sie zerstört die Natur so, dass selbst ihre Zerstörung wiederum den Menschen zerstört. Nur durch eine Analyse der Ergebnisse der Entscheidungen, zu der sie führt, können wir die Eigengesetzlichkeit der formalen Rationalität wirklich enthüllen.

Gerade durch die Ergebnisse der formal rationalen Entscheidungen werden die Springquellen des Reichtums zerstört. Folglich müssen wir entdecken, daß die materiale Rationalität gerade den Bezugspunkt abgibt, unter dem die formale Rationalität zu befragen ist. Aber diese materiale Rationalität ist eben gerade nicht eine Wertrationalität im Sinne von Max Weber. Sie ist die Zweckrationalität der Gesellschaft als Gesamtheit betrachtet, die ihrerseits nicht auf einen Geldkalkül zurückgeführt werden kann.

Bürokratie und formale Rationalität.

So wie er die Unternehmung unter dem Aspekt der formalen Rationalität analysiert, so betrachtet Max Weber den Staat unter dem Aspekt einer Bürokratie, die ihrerseits der formalen Rationalität unterliegt. Überhaupt analysiert er die Entwicklung der formalen Rationalität sowohl unter dem Gesichtspunkt der Unternehmung, wo sie den Aspekt des

Kapitalkalküls hat, als auch unter dem des Staates, wo sie den Aspekt der Bürokratie hat. In beiden aber entsteht diese formale Rationalität, wobei Max Weber die Entstehung der staatlichen Bürokratie als Bedingung für die Möglichkeit der Entwicklung der kapitalistischen Unternehmung ansieht.

"Die bürokratische Struktur ist überall spätes Entwicklungsprodukt. Je weiter wir in der Entwicklung zurückgehen, desto typischer wird für die Herrschaftsformen das Fehlen der Bürokratie und des Beamtentums überhaupt. Die Bürokratie ist 'rationalen' Charakters: Regel, Zweck, Mittel, 'sachliche' Unpersönlichkeit beherrschen ihr Gebaren. Ihre Entstehung hat daher überall in jenem besonderen, noch zu besprechenden Sinne 'revolutionär' gewirkt, wie dies der Vormarsch des Rationalismus überhaupt auf allen Gebieten zu tun pflegt."³¹

Die formale Rationalität der Bürokratie ist bei Weber einfach die andere Seite der kapitalistischen formalen Rationalität.

"Dagegen verfügte der Okzident über ein formal durchgebildetes Recht, das Produkt des römischen Genius, und die an diesem Recht geschulten Beamten waren als Verwaltungstechniker allen anderen überlegen. Wirtschaftsgeschichtlich wurde diese Tatsache dadurch von Bedeutung, daß das Bündnis zwischen Staat und formaler Jurisprudenz indirekt dem Kapitalismus zugute kam."³²

"Wie der sogenannte Fortschritt zum Kapitalismus seit dem Mittelalter der eindeutige Maßstab der Modernisierung der Wirtschaft, so ist der Fortschritt zum bürokratischen, auf Anstellung, Gehalt, Pension, Avancement, fachmäßiger Schulung und Arbeitsteilung, festen Kompetenzen, Aktenmäßigkeit, hierarchischer Unter- und Überordnung ruhenden Beamtentum der ebenso eindeutige Maßstab der Modernisierung des Staates, des monarchischen ebenso wie des demokratischen."³³

"Der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der Kalkulation. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso an festen generellen Normen rational kalkuliert werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung einer Maschine kalkuliert."³⁴

"Denn.. diese modernen Betriebsformen (sind) mit ihrem stehenden Kapital und ihrer exakten Kalkulation gegen Irrationalitäten des Rechts und der Verwaltung viel zu empfindlich."³⁵

Der Kapitalismus braucht "ein Recht, das sich ähnlich berechnen läßt wie eine Maschine;

³¹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.578/579

³² Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.817

³³ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.825

³⁴ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.826

³⁵ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.826

rituell-religiöse und magische Gesichtspunkte dürfen keine Rolle spielen"³⁶

"Das römische Recht war hier (wie auch sonst) das Mittel der Ekrasierung des materialen Rechtes zugunsten des formalen."³⁷

Hat er in dieser Weise die moderne Bürokratie als formale Rationalität analysiert, so wird er dann dazu übergehen, die Elemente der materialen Rationalität darzustellen, auf denen diese formale Rationalität als ihrer Bedingung beruht.

"Der echte Beamte... soll seinem eigentlichen Beruf nach nicht Politik treiben, sondern: 'verwalten', unparteiisch vor allem... Sine ira et studio, 'ohne Zorn und Eingenommenheit', **soll** der Beamte seines Amtes walten... **Ehre des Beamten** ist die Fähigkeit, wenn - trotz seiner Vorstellungen - die ihm vorgesetzte Behörde auf einem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche: ohne diese im höchsten Sinn **sittliche Disziplin und Selbstverleugnung** zerfiele der ganze Apparat."³⁸

"Die Eigenart der modernen Kultur, speziell ihres technisch-ökonomischen Unterbaues aber, verlangt gerade diese 'Berechenbarkeit' des Erfolges. Die Bürokratie in ihrer Vollentwicklung steht in einem spezifischen Sinn auch unter dem Prinzip des 'sine ira et studio'. Ihre spezifische, dem Kapitalismus willkommene, Eigenart entwickelt sich **umso vollkommener, je mehr sie sich 'entmenschlicht'**, je vollkommener, heißt das hier, ihr die spezifische Eigenschaft, welche ihr als **Tugend** nachgerühmt wird: die Ausschaltung von Liebe, Haß und allen rein persönlichen, überhaupt **allen irrationalen, dem Kalkül sich entziehenden, Empfindungselementen aus der Erledigung der Amtsgeschäfte**, gelingt. Statt des durch persönliche Anteilnahme, Gunst, Gnade, Dankbarkeit, bewegten Herrn der älteren Ordnung verlangt eben die moderne Kultur, für den äußeren Apparat, der sie stützt, je komplizierter und spezialisierter sie wird, desto mehr den menschlich unbeteiligten, daher streng 'sachlichen' Fachmann."³⁹

"'Sachliche' Erledigung bedeutet in diesem Fall in erster Linie Erledigung 'ohne Ansehen der Person' nach berechenbaren Regeln. 'Ohne Ansehen der Person' aber ist auch die Parole des 'Marktes' und aller nackt ökonomischen Interessenverfolgung überhaupt." ⁴⁰

Auf diese Weise hat Max Weber eine materiale Rationalität abgeleitet, die ganz so Bedingung der formalen Rationalität der Bürokratie ist, wie er das vorher an Hand der Marktethik für die formale Rationalität der Kapitalrechnung im Markt gezeigt hatte. Er ist sich durchaus bewußt, daß es sich um so etwas wie eine Ethik der Bürokratie

³⁶ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.817

³⁷ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.817

³⁸ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.833

³⁹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.563

⁴⁰ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.562

handelt, die von der formalen Effizienz der Bürokratie selbst gefordert wird und in ihr impliziert ist. Wieder handelt es sich um eine Ethik des formalen Vorgehens selbst, und nicht eine Ethik, die sich auf die Ergebnisse der formal-rationalen Entscheidungen der Bürokratie bezieht. Wo diese formalrationale Bürokratie auftaucht, muß daher notwendigerweise auch diese Ethik auftauchen, denn ohne die Erfüllung dieser Ethik, kann es keine formal-rationale Bürokratie geben.

Aber Weber macht diese Tatsache wiederum nicht zum Gegenstand einer methodologischen Analyse. Zweckrationales und wertrationales Handeln kann sich nicht so gegenüberstehen, wie Weber es in seiner Methodologie behauptet, wenn die Zweckrationalität selbst eine Ethik impliziert. Hier taucht das gleiche Problem auf, wie wir es anlässlich der Marktethik gesehen haben. Sobald die Zweckrationalität als formale Rationalität eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystem gesehen wird, kann sie nur noch als eine Handlungsform gesehen werden, die selbst eine Ethik ist und die andern Ethiken entgegengesetzt ist und sich mit diesen auseinandersetzt.

Bei dieser Ethik handelt es sich um eine Form des Handelns, die, wie Weber sagt, "umso vollkommener (ist), je mehr sie sich 'entmenschlicht'". Von den Vorstellungen anderer Ethiken her, handelt es sich tatsächlich um eine Ethik der "Entmenschlichung". Das aber ändert nichts daran, daß es sich um eine Ethik handelt, die anderen Ethiken gegenüber als Antiethik auftritt. Es handelt sich sogar um eine höchst anspruchsvolle, asketische Ethik, deren Entstehen Weber im Puritanismus des 18. Jahrhunderts in England ausführlich untersucht. Das Wort von der Ethik, deren Inhalt es ist, nichts Menschliches im Menschen zu lassen, stammt von Bernhard von Clairvaux, und tatsächlich bedeutet es bei ihm schon dasselbe, wie später in der Ethik der formalen Rationalität:

"Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit?" (Wäre Gott alles in allem, wenn im Menschen etwas vom Menschen überlebte?)⁴¹

Dies zeigt aber auch, daß man die Entstehung des Kapitalismus bis weit hinter den Puritanismus zurückverfolgen muß. Sie bringt dann eine Gesellschaft hervor, die auf diese Ethik angewiesen ist, wenn sie überhaupt existieren will. "Die Eigenart der modernen Kultur, speziell ihres technisch-ökonomischen Unterbaues aber, verlangt gerade diese 'Berechenbarkeit' des Erfolges." Und diese Berechenbarkeit dieses Erfolges wird eben durch die Ethik der Bürokratie und die Marktethik erst ermöglicht.

Es handelt sich um eine Ethik, die die Annullierung aller andern Ethiken zu ihrer Voraussetzung macht, vor allem auch der traditionellen Ethiken. Dies erklärt den Schein, daß hier ein Handeln ohne Ethik der Ethik gegenübersteht. Dasselbe folgt, wenn man bedenkt, daß es sich um eine Ethik der Entmenschlichung des Menschen handelt. Aber an die Stelle dieser Ethiken tritt eben ein ebenfalls ethisch begründetes Handlungssystem, das im Namen seiner Ethik alle anderen Ethiken überrollt. Indem es

⁴¹ Bernhard von Clairvaux: Liber de diligendo deo. Nr.28, Obras Completas de San Bernardo, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I,S.341

sie überrollt, behauptet es sogar, die wahre, die rationale, die realistische Form der Verwirklichung aller anderen Ethiken zu sein.

Aber auch im Falle der materialen Bedingungen der formalen Rationalität der Bürokratie geht Weber dem Problem überhaupt nicht nach. Er zeigt es, analysiert es aber nicht. Denn für alle formale Rationalität taucht ja jetzt eine doppelte Ebene ihrer Verwirklichung auf. Die eine Ebene ist die des Kalküls von Handlungsalternativen, und die andere ist die Sicherung der materialen Rationalität als Bedingung für die Möglichkeit dieser Kalküle. Beide Ebenen zusammen aber machen erst den Komplex des formal-rationalen Handelns aus. Weber sagt es, zieht aber nie Konsequenzen:

"(Der Kapitalismus) braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso an festen generellen Normen rational kalkuliert werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung einer Maschine kalkuliert."⁴²

Wenn das stimmt, dann ist der Inhalt dieser Normen eben durch die formale Rationalität der Kapitalrechnung bereits vorgegeben. Folglich handelt es sich um Normen, die in der formalen Rationalität selbst bereits impliziert sind. Sie stehen daher nicht dem formal-rationalen Handeln gegenüber, sondern garantieren es und sind sein normativer Ausdruck. Sie können also mit Hilfe der Weberschen Methodologie - die Zweck- und Wertrationalität manichäisch gegenüberstellt - überhaupt nicht verstanden werden. Tatsächlich ist ja die liberale Vorstellung des Nachtwächterstaats die eines Staates, der nichts weiter tut als die in der formalrationalen Kapitalrechnung implizierte Ethik durchzusetzen und aufzuzwingen. Dieser Nachtwächterstaat repräsentiert eine Gesellschaft, deren einziges Prinzip die Kapitalrechnung im Markt ist. Diese braucht natürlich eine materiale Rationalität, einfach, weil die formale Rationalität ja auf ihr beruht. Der Staat verwaltet die Justiz, damit sie diese (Markt)-Ethik durchsetzt. Damit er es kann, braucht er eine Bürokratie, die diese Funktion nur ausüben kann, wenn sie die Ethik der Bürokratie verwirklicht. Folglich muß die Justiz auch diese verwirklichen, so daß die gesamte Staatsverwaltung zu einer formal-rationalen Bürokratie werden kann. Damit können wir dann den Nachtwächterstaat als einen Staat bezeichnen, in dem alle Staatsfunktionen darauf reduziert sind, die formale Rationalität der Kapitalrechnung im Markt zu sichern. Er hat die Ethik der formalen Rationalität, aber keine andere. Diese Ethik aber kann nicht als der formalen Rationalität entgegengesetzte materiale Rationalität behandelt werden. Sie ist die Gegenwart der formalen Rationalität in der materialen. Entgegen den Resultaten seiner eigenen Analyse hält Max Weber daran fest:

"Formale und materiale (gleichviel an welchem Wertmaßstab orientierte) Rationalität fallen unter allen Umständen prinzipiell auseinander..."⁴³

Die Webersche Sozialismuskritik.

⁴² Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.826

⁴³Weber, §13, S.59

Von der Sozialismuskritik Webers aus wird vielleicht verständlich, warum er an der manichäischen Gegenüberstellung von Zweck- und Wertrationalität entgegen den Resultaten seiner Analyse festhält.

Wir können diese Sozialismuskritik hier auf drei Ebenen verfolgen. Es handelt sich erstens um die Kritik, die von den Kriterien wirtschaftlicher Rationalität ausgeht. Sie mündet in die Behauptung von der Unmöglichkeit der Wirtschaftsrechnung im Sozialismus ein. Es handelt sich zweitens um die Kritik der Bürokratisierung. Sie mündet in die Behauptung ein, daß die Logik der Bürokratisierung zu einer Versteinigung der Gesellschaft tendiert, die die individuelle Freiheit erstickt. Es handelt sich drittens um die Kritik des Ethos der Massen, wenn diese eine materiale Rationalität gegenüber der formalen Rationalität der Kapitalrechnung und der Bürokratie einfordern. Diese mündet in die Behauptung ein, daß die materiale Rationalität alle Rechenhaftigkeit zerstört und daher in das Chaos umschlägt.

a. Wirtschaftsrechnung und Sozialismus.

Die hierauf bezügliche Argumentation von Max Weber stammt aus den Jahren kurz vor dem I. Weltkrieg bis in die Zeit danach. Es handelt sich um einen Zeitraum, in dem gerade in Deutschland eine heftige Diskussion um die Faktibilität einer Wirtschaftsrechnung im Sozialismus einsetzt. Ein Buch von Otto von Neurath versucht zu zeigen, daß eine sozialistische Wirtschaft durchaus auf die Geld- und Kapitalrechnung verzichten kann.

Dies wird zur Position eines Teils der Sozialdemokratie, obwohl es überall Zweifel und Kritik auslöst. Die Position von von Neurath ist eine Ausarbeitung einer Sozialismusvorstellung, die teilweise von Marx, aber insbesondere von Engels ausgeht und die auf der Marxschen Kapitalismuskritik beruht. Sie ist völlig polar und manichäisch, und stellt die Frage von Kapitalismus oder Sozialismus als Frage von Markt oder Plan dar. Innerhalb dieser Vorstellungswelt behauptet von Neurath die Möglichkeit einer Wirtschaftsplanung ohne Markt.

Max Weber antwortet innerhalb dieser Fragestellung, und übernimmt die polare, manichäische Zweiteilung, wie sie in der Sozialdemokratie vor dem I. Weltkrieg entstanden war. Daher stellt er die Frage nach der Möglichkeit des sogenannten "Vollsozialismus", wie ihn von Neurath vertrat. Sie wird daher bei ihm zur Frage danach, ob man den Markt, d.h. die Geld- und Kapitalrechnung abschaffen und durch eine andere, nämlich den Plan, ersetzen kann.

Es ist heute keine Frage mehr, daß man den Markt mit seiner Geld- und Kapitalrechnung nicht abschaffen kann. Wenn wir also dem Argument von Max Weber weiterhin nachgehen, so hat dies seinen Grund darin, die dort angewendete Methodologie zu untersuchen. Die entscheidende Frage ist folgende:

"Die Frage: ob man 'Planwirtschaft' (in gleichviel welchem Sinn und Umfang) schaffen

soll, ist in dieser Form natürlich kein wissenschaftliches Problem. Es kann wissenschaftlich nur gefragt werden: welche Konsequenzen wird sie (bei gegebener Form) voraussichtlich haben, was also muß mit in Kauf genommen werden, wenn der Versuch gemacht wird."⁴⁴

Nun war das Marxsche Problem aber nicht, ob Planwirtschaft gemacht werden solle. Das Problem war die Kapitalismuskritik, die behauptete, daß der Kapitalismus - oder, in den Worten von Weber: die formale Rationalität - in ihrer Logik den Menschen und die Natur zerstört. Da Marx dieser Meinung war, schloß er, daß Sozialismus notwendig sei, wenn man den Menschen und die Natur nicht zerstören will. Da gibt es kein Sollen, sondern ein Müssen. Der Sozialismus aber schien nur möglich auf der Basis der Planwirtschaft, die dann vor allem seit Engels - vor allem nach dem Tode von Marx - als Vollsozialismus vertreten wurde und so in die Tradition einer der Linien der sozialdemokratischen Partei einging.

Aus diesem Müssen wird ein Sollen, aber durch einfache Transformierung. Dies geschieht dadurch, daß man Zwischenpositionen ausschaltet und daher nur die Extreme übrig behält: Markt oder Plan. Gegenüber diesem Sollen argumentiert Max Weber jetzt mit der Frage nach der Faktibilität. Ist Planwirtschaft - als Ersetzung der Marktwirtschaft - möglich? Die Frage hat nur Sinn, wenn dahinter die Überzeugung steht: Was man nicht kann, kann man auch nicht sollen. Er konfrontiert das Sollen mit einer Sachaussage. Das aber impliziert eine normative Bedeutung von Sachaussagen.

"Mit der Annahme, daß sich ein Rechnungssystem 'schon finden' bzw. erfinden lassen werde, wenn man das Problem der geldlosen Wirtschaft nur resolut anfasse, ist hier nicht geholfen: das Problem ist ein Grundproblem aller 'Vollsozialisierung', und von einer rationalen 'Planwirtschaft' jedenfalls kann keine Rede sein, solange in dem alles entscheidenden Punkt kein Mittel zur rein rationalen Aufstellung eines 'Planes' bekannt ist."⁴⁵

"Aber die konkrete Feststellung: ob nach den an einem konkreten Ort gegebenen standortwichtigen Umständen ein Betrieb mit einer bestimmten Produktionsrichtung oder ein anderer mit einer modifizierten rational wäre, ist... natural-rechnungsmäßig nur in ganz groben Schätzungen möglich, geldrechnungsmäßig aber trotz der Unbekannten, mit denen stets zu rechnen ist, eine im Prinzip stets lösbare Kalkulationsaufgabe."⁴⁶

Es entsteht folglich ein Problem, das nur "in Anlehnung entweder: an die Tradition, oder: an einen diktatorischen Machtanspruch"⁴⁷ lösbar ist.

Aber auch das wäre keine Lösung:

⁴⁴ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.61

⁴⁵ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.55/56

⁴⁶ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.56

⁴⁷ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.56

"Auch dann aber bliebe die Tatsache bestehen: daß die Naturalrechnung das Problem der Zurechnung der Gesamtleistung eines Betriebes zu den einzelnen 'Faktoren' und Maßnahmen nicht in der Art zu lösen ist, **daß also gerade die heutige Massenversorgung durch Massenbetriebe ihr die stärksten Widerstände entgegenstellt.**"⁴⁸

Hier ist jetzt das entscheidende Argument zu finden. Weber hatte angedeutet, daß die Vollsozialisierung ein Sollen ausdrückt, dem kein Können entspricht. Daraus folgt, daß das Sollen selbst deslegitimiert wird durch die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung. Die Vollsozialisierung ist also keine Alternative zum Kapitalismus, da sie unmöglich ist. Ein Sachurteil eliminiert folglich die Alternative, sodaß der Kapitalismus die einzig mögliche Alternative bleibt. Es ergibt sich folglich ein neues Sollen: man soll beim Kapitalismus bleiben. Weber selbst drückt dieses Sollen dadurch aus, daß er sagt, daß der Kapitalismus eine Fatalität sei.

Hier wird natürlich im Namen der Wissenschaft ein Sollen abgeleitet. Dies geschieht in zwei Etappen. Zuerst wird der Sozialismus als Sollen analysiert, und Weber kommt zum Ergebnis, daß diesem Sollen kein Können entspricht. Folglich wird das Sollen im Namen der Wissenschaft deslegitimiert. Darauf folgt eine umgekehrte Analyse: da es keine Alternative zum Kapitalismus gibt, soll man den Kapitalismus weiterführen.

Entscheidend für diese Webersche Ableitung von Werten im Namen der Wissenschaft ist das Argument, das Weber letztlich benutzt, um die Unmöglichkeit der Natural-Wirtschaftsrechnung zu begründen. Er sagt, "daß also gerade die heutige Massenversorgung durch Massenbetriebe ihr die stärksten Widerstände entgegenstellt."

Tatsächlich, wäre die Massenversorgung durch einen solchen Mangel der Wirtschaftsrechnung nicht gefährdet, dann würde dieser Mangel überhaupt keine Bedeutung haben. Nur die Tatsache, daß diese Massenversorgung gefährdet ist, macht die Natural-Wirtschaftsrechnung unmöglich. Auf sie gestützt, könnte man die Massen nicht mehr versorgen, so daß das Wirtschaftssystem zusammenbrechen müßte.

Das Argument überrascht allerdings. Im Sinne Max Webers ist es ein Argument materialer Rationalität. Weber hat aber immer behauptet, daß materiale Rationalität Wertrationalität ist und daher wissenschaftlich nicht argumentiert werden kann. Jetzt verwendet er sie selbst, und es ist tatsächlich nicht sichtbar, warum es sich um Wertrationalität in dem Sinne handeln sollte, in der Weber dieses Wort versteht.

Das Argument ist sogar mehr: es ist die Anwendung des Marxschen Verelendungsgesetzes auf die sozialistische Gesellschaft, als "Vollsozialisierung" verstanden. Weber hatte dieses Verelendungsgesetz auf folgende Weise zusammengefaßt:

"Eine Gesellschaftsklasse... kann nur dann ihre Herrschaft behaupten, wenn sie der

⁴⁸ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.56

unterworfenen Klasse... wenigstens die nackte Existenz garantieren kann."⁴⁹

Er hatte uns erklärt, daß selbst die sozialdemokratische Partei nicht mehr auf diesem Gesetz besteht. Und jetzt benutzt er es selbst, allerdings gegen den Sozialismus. Auf einmal vergisst er, daß das doch Argumentation mit Werten ist, die seiner Meinung nach wissenschaftlich nicht möglich ist. Wenn Marx eben dieses Argument in seiner Kapitalismuskritik verwendet, erklärt er, daß es sich um eine naturrechtliche Argumentation handelt. Ist es das auf einmal nicht mehr?

Tatsächlich hat ihn die Logik seines eigenen Arguments hierhin geführt, eine materiale Rationalität zu konzipieren, die keineswegs ein Werturteil impliziert. Nur deshalb ist sein Argument gegen die Vollsozialisierung ja richtig.

Engels hat dies Argument wie folgt zusammengefaßt:

"Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet."⁵⁰

Es handelt sich um die gleiche Auffassung. Aus dieser Aussage von Engels folgt eben, daß, wenn die Natural-Wirtschaftsrechnung unmöglich ist und diese die Massenversorgung unmöglich macht, sie dann auch nicht durchgeführt werden darf. Denn die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens ist eben die letzte Instanz, die darüber entscheidet. Max Weber zieht ganz genau diesen Schluß. Wieso er den historischen Materialismus widerlegt zu haben beansprucht, ist einfach nicht einzusehen.

Max Weber macht diese einfachsten Reflektionen nicht. Tatsächlich benutzt er doch wissenschaftliche Argumentationen, um Werturteile auszuschalten und zu deslegitimieren. Ebenso benutzt er in seiner wissenschaftlichen Argumentation Argumente materialer Rationalität, von denen er völlig richtig voraussetzt, daß sie keine Argumente ethischer Herkunft sind. Damit aber übernimmt er die Marxsche Methode, obwohl er sie jetzt zur Kritik des Sozialismus benutzt.

In seinen Aufsätzen zur Methodologie aber kann man über diese Methode nichts lesen. Weber lebt offensichtlich in einer völligen Spaltung. Wenn er als Methodologe schreibt, schreibt er nicht über die Methode, die er in seinen Analysen anwendet. Wenn er Analysen macht, wendet er eine Methode an, über die er als Methodologe niemals spricht.

Diese Spaltung aber ermöglicht es ihm, weiterhin die Marxsche Kapitalismuskritik abzulehnen, ohne sie überhaupt ernst zu nehmen zu brauchen. Diese Kritik beruht auf Kriterien materialer Rationalität, die wissenschaftlichen Charakters und nicht abstrakt ethischer Art sind. Weber lehnt diese Kriterien ab, wenn Marx sie benutzt. Weber

⁴⁹ Baumgarten, Eduard (Hrsg): Weber, Max: Werk und Person. Tübingen 1964, S.256

⁵⁰ Engels, F., Brief an Joseph Bloch in Königsberg; London, 21. September 1890, in: MEW 37, S.463.

benutzt sie aber, wenn es ihm darum geht, den Sozialismus zu widerlegen. Würde er seine eigene Methode - seine wirkliche Methode, wie er sie in seinen Analysen benutzt - zur Methodologie erheben, müßte er Marxist werden. Deshalb zieht er die Spaltung vor.

Aus der Marxschen Kapitalismuskritik folgt nicht mit Notwendigkeit der Vollsozialismus. Es folgt aus ihr sogar die Webersche Kritik am Vollsozialismus. Aus der Marxschen Kapitalismuskritik folgt die Notwendigkeit, eine Alternative zum Kapitalismus zu finden, wenn man die Zerstörung des Menschen und der Natur verhindern will.

b. Bürokratisierung und Sozialismus.

Max Weber hält die Tendenz zu einer Bürokratisierung der Wirtschaft in einem Ausmaß, in dem die staatliche Bürokratie die Privatwirtschaft aufschluckt und daher alle wirtschaftliche Tätigkeit bürokratisch verwaltet, durchaus für möglich. Aber auch gegenüber einer solchen Tendenz besteht er darauf, daß sie auf so unüberwindbare Widerstände und Hindernisse stößt, daß sie schließlich daran zugrunde gehen müßte. Er nimmt an, daß dies zu einer völligen Lähmung der Initiative führen müsse, sodaß das Ergebnis nur eine totale soziale Erstarrung sein könne:

"Eine 'organische', d.h. eine **orientalisch-ägyptische Gesellschaftsgliederung**, aber im Gegensatz zu dieser: so streng rational, wie eine Maschine ist, würde dann heraufdämmern. Wer wollte leugnen, daß derartiges als eine Möglichkeit im Schoße der Zukunft liegt?"⁵¹

Weber ist geradezu fasziniert von dieser Idee einer "orientalisch-ägyptischen Gesellschaftsgliederung", die alles menschliche Leben erstickt:

"Wo aber der moderne eingeschulte Fachbeamte einmal herrscht, ist seine Gewalt schlechthin unzerbrechlich, weil die ganze Organisation der elementarsten Lebensversorgung alsdann auf seine Leistung zugeschnitten ist. Theoretisch wohl denkbar wäre eine immer weitergehende Ausschaltung des Privatkapitalismus, - wenschon sie wahrscheinlich keine solche Kleinigkeit ist, wie manche, die ihn nicht kennen, träumen. Aber gesetzt, sie gelänge einmal: so würde sie praktisch keineswegs ein **Zerbrechen des stählernen Gehäuses der modernen gewerblichen Arbeit** bedeuten, vielmehr: daß nun auch die Leitung der verstaatlichten oder in irgendeine 'Gemeinwirtschaft' übernommenen Betriebe bürokratisch würde."⁵²

"Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur, daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation mit ihrer

⁵¹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.835/836

⁵²Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.835

Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnisse darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht einst die Menschen sich, wie die Fellachen im **altägyptischen Staat**, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamten-Verwaltung und -Versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll. Denn das leistet die Bürokratie ganz unvergleichlich viel besser als jegliche andere Struktur der Herrschaft."⁵³

Er sieht eine unentrinnbare Macht auftauchen, die alles erfaßt und unter ihre Herrschaft bringt:

"Die Lebensformen der Angestellten und Arbeiter in der preußischen staatlichen Bergwerks- und Eisenbahnverwaltung sind durchaus nicht irgendwie fühlbar andere als die in den großen privatkapitalistischen Betrieben. **Unfreier jedoch sind sie, weil jeder Machtkampf gegen eine staatliche Bürokratie aussichtslos ist** und weil keine prinzipiell gegen sie und ihre Macht interessierte Instanz angerufen werden kann, wie dies gegenüber der Marktwirtschaft möglich ist. Das wäre der ganze Unterschied. Die staatliche Bürokratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, allein. Die jetzt neben und, wenigstens der Möglichkeit nach, gegeneinander arbeitenden, sich also immerhin einigermaßen gegenseitig im Schach haltenden privaten und öffentlichen Bürokratien wären in eine einzige Hierarchie zusammengeschmolzen. Etwa wie in **Ägypten im Altertum**, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarer Form."⁵⁴

So fragt er nach der Möglichkeit, individuelle Bewegungsfreiheit zu erhalten:

"Wie ist angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung überhaupt noch möglich, irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinn 'individualistischen' Bewegungsfreiheit zu retten? Denn schließlich ist es eine gröbliche Selbsttäuschung zu glauben, ohne diese Errungenschaften aus der Zeit der 'Menschenrechte' vermöchten wir heute - auch der Konservativste unter uns - überhaupt zu leben."⁵⁵

Hat Max Weber in seiner Wirtschaftssoziologie mit der Unmöglichkeit einer Wirtschaftsrechnung im "Vollsozialismus" (d.h. Sozialismus ohne Marktkalkül) argumentiert, so argumentiert er jetzt mit Werten. Das Argument der Wirtschaftsrechnung entschied er damit, daß im Vollsozialismus der Versorgung der Massen scheitern müsse und folglich dieser Sozialismus unmöglich sein müsse. Jetzt arbeitet er mit dem Bild einer totalen Bürokratisierung, die mit der individualistischen Bewegungsfreiheit unvereinbar sein müsse und die zu der Drohung führt, alle

⁵³ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.835

⁵⁴ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.835

⁵⁵ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.836

Entwicklung in altägyptischer Starre aufzuheben. Werte, "Errungenschaften aus der Zeit der 'Menschenrechte'" müßten sich einer solchen Entwicklung widersetzen, und man spürt bei Weber sogar die Hoffnung, daß sie sie unmöglich machen könnten.

Wieder sehen wir uns auf ein Argument materialer Rationalität zurückgeworfen, das wiederum nicht aus einem Sollen abgeleitet wird. Weber sagt nicht etwa, daß wir einer solchen Bürokratisierung widerstehen sollen, sondern sagt, daß es Werte wie die individualistische Bewegungsfreiheit gibt, die zum Widerstand führen. Es handelt sich um Werte, die nicht einfach zum Verschwinden gebracht werden können, sondern die da sind und Widerstand ausüben. Diese Werte werden ganz so behandelt, wie vorher die Versorgung der Massen. Ihre Erfüllung ist objektiv notwendig, nicht aus Gründen, die ihre Geltung voraussetzen. Sie sind da und die moderne Gesellschaft hat sie produziert und produziert sie noch, so dass sie nicht einfach über sie hinweggehen kann. Da die Menschen diese Werte haben, werden sie zu ihrer Verteidigung reagieren. Dies wird daher zu einer Grenze dieser Tendenzen zur Bürokratisierung.

Wieder wird mit einer materialen Rationalität argumentiert, ohne daß das Argument ein Sollen impliziert. Es wird analysiert, daß bestimmte Werte entstanden sind und entstehen, und daraus wird auf einen Konflikt zwischen diesen Werten und der Bürokratisierung geschlossen.

Die Webersche Behauptung von der alles überrollenden Dynamik der Bürokratisierung wird dadurch durchaus relativiert. Soweit die moderne Gesellschaft notwendig solche Werte der individualistischen Bewegungsfreiheit hervorbringt, muß ja tatsächlich eine solche Bürokratisierungstendenz auf innere Widerstände stoßen, die von den von ihr selbst produzierten Werten ausgehen. Sie bringt dann die Widerstände selbst hervor, die sie begrenzen. Ist das so, so ergibt sich, daß die Tendenz zur Bürokratisierung reiner Schein ist. Wo sie auftritt, wird sie durch die Werte, die sie selbst - ohne das zu wollen - produziert, wieder in ihre Schranken verwiesen. Wir haben damit ein Argument materialer Rationalität, das von Werten ausgeht, ohne die Geltung dieser Werte zu behaupten. Daher ist es tatsächlich wissenschaftlich möglich. Es ähnelt übrigens - methodologisch gesehen - der Werttheorie, die Marx aus der Entfremdungstheorie ableitet. Auch dort wird mit der materialen Rationalität von Werten argumentiert, ohne ihre Geltung wissenschaftlich beweisen zu wollen. Es genügt zur Begündung der materialen Rationalität, daß man die Entstehung solcher Werte erklären kann. Als entstandene Werte wird dann ihre Wirksamkeit erklärt.

In den methodologischen Schriften von Weber taucht dieses Argument ebenfalls nicht auf. Weber spricht zwar davon, daß die Wissenschaft von Werten sprechen kann, wenn sie diese Werte als ihr Objekt analysiert, ohne ihre Geltung zu behaupten oder bestreiten. Hier aber sagt er etwas ganz anderes. Er behauptet, es gebe Werte, zu denen die individualistische Bewegungsfreiheit gehört, ohne die wir gar nicht leben können. Denn "ohne diese Errungenschaften aus der Zeit der 'Menschenrechte' vermöchten wir heute - auch der Konservativste unter uns - überhaupt zu leben." Daher müssen wir sie verteidigen, um überhaupt leben zu können, und wenn wir sie verlieren, können wir gar nicht mehr leben. Ohne zu sagen, daß sie gelten, sagt er, daß

wir sterben, wenn sie nicht gelten. Ihre Geltung ist also eine Frage von Leben und Tod. Schließen wir daher die Bereitschaft zu sterben aus, so müssen wir auf ihrer Geltung bestehen.

Dies ist eine Art Verelendungsgesetz, das jetzt auf Werte angewandt wird. So wie im Falle des Fehlens einer Wirtschaftsrechnung die Versorgung der Massen nicht mehr gewährleistet werden kann, so daß ihnen der Tod droht, so kann jetzt im Falle eines Verlusts dieser Werte die Menschlichkeit nicht mehr gewährleistet werden, so daß ebenfalls der Tod droht. Wir können dann fragen: welches sind die Werte, ohne die wir nicht leben können? Die Wissenschaft kann jetzt offensichtlich in der Form von Sachurteilen Werte ableiten.

Wieder haben wir eine Methode, mit Hilfe der Wissenschaft eine materiale Rationalität abzuleiten. Wieder handelt es sich um eine Methode, die von Weber zwar benutzt wird, die aber in seinen methodologischen Schriften nicht nur nicht auftaucht, sondern deren Möglichkeit bestritten wird.

Gleichzeitig vermissen wir notwendigerweise eine Analyse dieses Prozesses der Zerstörung von Werten aus unserer „Zeit der Menschenrechte“ nicht nur in bezug auf die öffentlichen Bürokratien, sondern insbesondere in bezug auf die tatsächlich heute zur totalen Herrschaft gekommenen privaten Bürokratien der kapitalistischen Grossunternehmungen. Das Problem des Totalitarismus ist doch heute vor allem ein Problem der Totalität und des Totalitarismus der von privaten Bürokratien beherrschten Märkte und nicht der öffentlichen Bürokratien.⁵⁶

c. Formale Rationalität und Ethos der Massen.

Sahen wir bisher die Argumente Webers, die dem Sozialismus die Möglichkeit einer formalen Rationalität bestreiten, so haben wir es jetzt mit einem Argument zu tun, das den Ursprung des Sozialismus selbst treffen soll. Wenn der Sozialismus mit der formalen Rationalität nicht vereinbar ist, dann bleibt natürlich die Frage, warum er dann überhaupt entsteht. Da Weber die Marxsche Kapitalismuskritik einfach ausgeblendet hat, kann er überhaupt keinen rationalen Grund mehr für das Entstehen einer sozialistischen Bewegung finden. Daher sucht er den Grund in der Irrationalität der Massen, in ihrem Ethos:

"Die 'Rechtsgleichheit' und das Verlangen nach Rechtsgarantien gegen Willkür fordern die formale rationale 'Sachlichkeit' der Verwaltung im Gegensatz zu dem persönlichen freien Belieben und der Gnade der alten Patrimonialherrschaft. **Das 'Ethos' aber, wenn es in einer Einzelfrage die Massen beherrscht** - und wir wollen von anderen **Instinkten** ganz absehen -, stößt mit seinen **am konkreten Fall und der konkreten Person orientierten Postulaten nach materieller 'Gerechtigkeit'** mit dem

⁵⁶ s. Hinkelammert, Franz: Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. (Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als das höchste Wesen) Akal. México, 2018

Formalismus und der regelgebundenen kühlen 'Sachlichkeit' der bürokratischen Verwaltung unvermeidlich zusammen und muß dann aus diesem Grund **emotional verwerfen, was rational gefordert** worden war. Insbesondere ist den **besitzlosen Massen** mit einer formalen 'Rechtsgleichheit' und einer 'kalkulierbaren' Rechtsfindung und Verwaltung, wie sie die 'bürgerlichen' Interessen fordern, nicht gedient. Für sie haben naturgemäß Recht und Verwaltung **im Dienst des Ausgleichs der ökonomischen und sozialen Lebenschancen gegenüber den Besitzenden zu stehen**, und diese Funktion können sie allerdings nur dann versehen, wenn sie weitgehend **einen unformalen, weil inhaltlich 'ethischen', ('Kadi'-) Charakter** annehmen."⁵⁷

Die ganze Verachtung Webers für die "Massen" kommt jetzt zum Ausdruck. Eine Ethik haben sie gar nicht, sondern nur ein "Ethos". Das "'Ethos' aber, wenn es in einer Einzelfrage die Massen beherrscht" ist nicht mehr als ein "Instinkt", der nach "am konkreten Fall und der konkreten Person orientierten Postulaten nach materieller 'Gerechtigkeit'" beherrscht ist. Es sind "besitzlose Massen" die "emotional verwerfen, was rational gefordert worden" ist. Sie wollen, daß "Recht und Verwaltung im Dienst des Ausgleichs der ökonomischen und sozialen Lebenschancen gegenüber den Besitzenden" stehen. Dafür wollen sie einen "unformalen, weil inhaltlich 'ethischen', ('Kadi'-) Charakter" der Justiz und überhaupt der gesamten staatlichen Verwaltung. Man kann nur den Schluß ziehen, daß der Sozialismus ein Produkt des Neides und des Ressentiments ist.

Dieses Bild der besitzlosen Massen hat sicher mit der sozialistischen Bewegung nicht das geringste zu tun. Weber kann es nur verbreiten, weil er seine Methodologie gespalten hat zwischen seinen methodologischen Aufsätzen und der faktischen Methodologie seiner Argumentation. Daher vergißt er jetzt, daß es ja eine materiale Rationalität gibt, die völlig wissenschaftlich argumentierbar ist. In seiner Sozialismuskritik hat er sie ja ausgearbeitet. Es handelt sich einerseits um die notwendige Versorgung der Massen, ohne die ein Wirtschaftssystem nicht funktionieren kann, und andererseits um jene Werte ohne die man nicht leben kann. Daß es den besitzlosen Massen im Kapitalismus um beides geht, will er jetzt nicht sehen. Die ganze Kapitalismuskritik von Marx basiert aber darauf. Aber Weber hat sie nicht einmal in Betracht gezogen, obwohl er alle ihre Argumente benutzt, wenn sie zur Kritik des Sozialismus nützlich scheinen.

Statt jetzt mit dieser Methode die "besitzlosen Massen" zu interpretieren, sieht er nicht mehr als "Instinkte" am Werk, die die formale Rationalität bedrohen und die den "Besitzenden" gegenüber Vorteile herauschinden und irgendwelches Sollen durchsetzen wollen, ohne sich darum zu kümmern, daß sie ja damit die Rechtsgleichheit und die Rechtsgarantien zerstören. Es folgt dann der Schluß, durch den Weber sich in eine Jahrhunderte alte Propaganda gegen die "besitzlosen Massen" einreihet, eine

⁵⁷ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.565

Propaganda, die bis heute immer mehr radikalisiert worden ist:

"Die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen, da er auf Fachschulung, arbeitsteiliger Fachspezialisierung und festem Eingestelltsein auf gewohnte und virtuos beherrschte Einzelfunktionen in planvoller Synthese beruht. Stellt er seine Arbeit ein oder wird sie gewaltsam gehemmt, so ist die Folge ein **Chaos**, zu dessen Bewältigung schwer ein Ersatz aus der Mitte der Beherrschten zu improvisieren ist. Dies gilt ganz ebenso auf dem Gebiet der öffentlichen wie der privatwirtschaftlichen Verwaltung. **Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu**, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer **utopischer**."⁵⁸

Sicher, "die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen", denn auch wenn sie siegen, müssen sie diesen Apparat aufs neue aufrichten. Weber erklärt diese Tatsache aufs neue durch eine materiale Rationalität, die er doch gerade in der Diskussion der Gründe für die Bewegungen zum Sozialismus hin abgelehnt hatte: "Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu..." Wieder ist es das materielle Schicksal der Masse, das als letzte Instanz die Tatsache begründet, daß ein bürokratischer Herrschaftsapparat notwendig ist.

Aber die sozialistische Bewegung entsteht doch nicht, um den bürokratischen Herrschaftsapparat abzuschaffen, sondern, weil diese "Masse" der Meinung ist, daß "das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen" das "materielle Schicksal der Masse" gerade bedroht. Das behauptet jedenfalls das Marxsche Verelendungsgesetz. Es geht eben bei der Kritik des Kapitalismus und bei der Forderung nach dem Sozialismus gerade um dieses "materielle Schicksal der Masse" und keineswegs um die Abschaffung des bürokratischen Herrschaftsapparats als einer Forderung von Instinkten, die "emotional verwerfen, was rational gefordert worden" ist.

Selbst wo man die Abschaffung dieses bürokratischen Herrschaftsapparats fordert, tut man dies, weil man glaubt, daß nur dadurch dieses "materielle Schicksal der Masse" gesichert werden kann. Max Weber legt hingegen einfach dogmatisch fest, daß "das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen" eben auch dieses materielle Schicksal der Masse sichert. Ob es das tut oder nicht, ist doch gerade die Frage. Es handelt sich nicht notwendig um die Abschaffung des Herrschaftsapparates selbst (obwohl in der sozialistischen Tradition häufig, einschließlich von Marx, auch diese Abschaffung

⁵⁸ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.570

gefordert wurde).

Indem aber Weber wiederum dieses Problem des Verelendungsgesetzes ausspart, kann er dann zum eigentlichen Ziel seiner Argumentation kommen. Er beschreibt daher das Ziel als **Utopie** - "der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer utopischer." - , und den Versuch, diese zu verwirklichen, als Weg ins **Chaos** - "so ist die Folge ein Chaos"-.

Dies ist das Luzifer-Problem, das jetzt auf die sozialen Beziehungen übertragen wird. Es ist gleichzeitig das Problem des "Sein wollen wie Gott" und "Gottwerdung durch Revolution". Es handelt sich um ein Problem, das von Max Weber in die Sozialwissenschaften eingeführt wird, nachdem es vorher bereits zu einer gängigen Argumentation in der anti-sozialistischen Propaganda geworden war. Max Weber führt es in die Wissenschaft ein, so daß er jetzt im Namen der Wissenschaft den Gegner als Teufel hinstellen kann. Diese Verteufelung des Gegners im Namen der Wissenschaft - einer Wissenschaft, die angeblich gar keine Werturteile fällt -, ist seit Weber nicht mehr aus der bürgerlichen Wissenschaft verschwunden. Man beweist, daß der Gegner ein luziferischer Teufel ist, aber man beweist es völlig "wertfrei".

Popper, sehr viel weniger vorsichtig als Weber, beschreibt es auf folgende Weise:

"Wie andere vor mir, so gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stiles ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu Verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln - eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können."⁵⁹

Es handelt sich bei diesem Mythos des Luzifer um eine mit der Christianisierung des römischen Imperiums einsetzende Transformation der griechischen Vorstellung von der Hybris und der römischen von der superbia, die dann in die jüdische-christliche Tradition projiziert wurde, obwohl sie mit dieser sehr wenig zu tun hat. Luzifer, höchster der Engel, macht einen Aufstand gegen Gott, um sich an die Stelle Gottes zu setzen und den Himmel für sich zu erobern. Mit dem Schlachtruf: Wer ist wie Gott! tritt der Erzengel Michael ihm gegenüber und verstößt ihn in die Hölle, wo er jetzt als Fürst der Hölle residiert und die Menschen dazu verführt, diese seine luziferische Sünde zu begehen: wie Gott sein zu wollen und das Himmelreich auf Erden zu begründen. Deshalb gilt die luziferische Sünde als die Sünde des Stolzes und der Hybris, während der Erzengel Michael auf der Seite der Demut, die jetzt als zentraler Tugend der Mächtigen gilt, kämpft.

In dieser Form ist der Luzifer-Mythos immer ein Mythos der Herrschaft geworden, und er richtet sich gegen die Beherrschten, denen, sobald sie Widerstand gegenüber der Herrschaft ausüben, die luziferische Sünde vorgeworfen wird. Dies verwandelt sie in Dämonen und Teufel, die dann von der Herrschaft als solche behandelt werden. Die

⁵⁹ Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1974, S.VIII

Herrschaft, diejenigen, die die Macht ausüben und den Reichtum in ihren Händen konzentrieren, erscheinen jetzt als die wahrhaft Demütigen. Die Beherrschten hingegen, wenn sie die Herrschaft nicht ertragen, erscheinen als die Hochmütigen und die Stolzen, die die Sünde der Hybris begehen.

Dieser Luzifermythos unterliegt der gesamten okzidentalen Geschichte seit der Christianisierung des Imperiums, wird aber erst seit dem XI. Jahrhundert zu einem wirksamen Instrument zur Legitimierung der Macht. Er unterliegt den Hexen- und Ketzerverbrennungen, den Kreuzzügen, der Eroberung Amerikas, der Kolonialisierung, der Versklavung Afrikas und führt bis zum Antikommunismus des XX. Jahrhunderts, sei es in der Form des Nazismus oder der sogenannten Freien Welt. Jeder, der gegen diese Expansion des okzidentalen Imperiums Widerstand ausübte, wurde des Aufstands gegen Gott und der luziferischen Sünde bezichtigt. Araber, die sich den Kreuzzügen entgegenstellten, Afrikaner, die sich gegen die Versklavung wehrten, Indios, die ihr Land gegen die Eroberer verteidigten, Sowjets, die sich gegen die Invasion des Nazi-Deutschlands wehrten, Kolonialländer, die um ihre Unabhängigkeit kämpften. Allende war ein Luzifer, die Sandinisten sind Luzifer. Selbst für Stalin war jene Anarchistin, die das Attentat auf Lenin verübte, an dessen Folgen er starb, ein Luzifer.

Dieser Luzifer wurde in der imperialen Tradition immer mit der Kreuzigung Christi verbunden. Die Juden, die Christus kreuzigten, begangen die Sünde des Luzifer, Aufstand gegen Gott, Hybris. Daher die enge Verbindung, die der Antisemitismus mit der Luzifertradition hat. Die Sünde des Luzifer war der Gottesmord.

Max Weber, wenn er seine Sozialismuskritik auf die Dialektik von Utopie und Chaos gründet, schreibt sich in diese Tradition des Luzifermythos ein.

Formale Rationalität und wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität.

Max Weber hatte gesagt:

"Die Beherrschten ihrerseits.. können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen..."⁶⁰

Für die Beherrschten selbst ist also die Erhaltung des "bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparats" unvermeidlich. Dies heißt aber, daß sie ihn wieder errichten müssen, sollten sie ihn einmal zerstören. Unter bürokratischem Herrschaftsapparat versteht Weber hier sowohl die privatwirtschaftlichen Bürokratien der Unternehmungen als auch die staatlichen Bürokratien. Weber behandelt also diesen "bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat" als Geschichtsgesetz.

⁶⁰ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op.cit. S.570

Die drei erwähnten weberschen Argumente zur Kritik des Sozialismus (hier immer als "Vollsozialismus" verstanden) stellen den Beweis für diese Aussage dar. Weber versteht sie daher als wissenschaftliche Aussage.

Nun hat er aber gezeigt, daß diese Herrschaftsapparate eine materiale Rationalität implizieren, die er Marktethik und Moral der Bürokratie nannte. Sie implizieren also eine Ethik. Daraus folgt, daß er ganz ebenso behaupten muß, daß die Beherrschten nicht auf die Geltung der in der Ausübung der Herrschaft implizierten Ethik - Marktethik und Moral der Bürokratie - verzichten können. Sie können sie ebenfalls weder entbehren noch ersetzen. Auch die Geltung dieser Ethik ist unvermeidbar. Wiederum geht dies auf den gleichen wissenschaftlichen Beweis zurück. Folglich handelt es sich um eine Ethik, die von Weber wissenschaftlich begründet wird und werden kann.

Sicher, Weber sagt nicht: diese Ethik soll gelten. Er sagt vielmehr: es ist unvermeidlich, daß diese Ethik gilt. Die Behauptung bleibt der Form nach ein Sachurteil. Dieses Sachurteil aber behauptet jetzt, eine Ethik als unvermeidlich nachweisen und dadurch wissenschaftlich begründen zu können. Ist der Herrschaftsapparat unvermeidlich, so ist es auch die den Herrschaftsapparat konstituierende Ethik. Die Wissenschaft kann also zwischen Ethiken unterscheiden, deren Geltung unvermeidlich ist, und anderen Ethiken, deren Geltung beliebig ist.

Dies ist das Ergebnis der Weberschen Analyse. Es ist offensichtlich konträr zu seinen methodologischen Schriften, in denen er der Wissenschaft jede Möglichkeit abspricht, über materiale Rationalität urteilen zu können. Methodologisch betrachtet aber wendet er die gleiche Methode der wissenschaftlichen Begründung von Ethiken an, die Marx entwickelt hatte. Denn auch Marx behauptet nie, die Geltung einer Ethik ableiten zu können. Auch Marx will wissenschaftlich die Unvermeidbarkeit und daher Notwendigkeit einer Ethik ableiten. Wir kommen wieder auf das Problem der Spaltung im Denken Webers. Die gleiche Form, in der er selbst wissenschaftlich die Ethik begründet, kritisiert er in Marx als unwissenschaftlich. Er kann das tun, da er zwei konträre Methodologien vertritt. Je nach ideologischer Konvenienz, wird er die eine oder die andere herausstellen.

Allerdings leitet Marx eine andere Ethik ab, als dies Weber tut. Sagt Max Weber: "Die Beherrschten ihrerseits.. können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen" so wird Marx diese Behauptung von Weber umdrehen: Die Herrschenden können die Beherrschten weder entbehren noch ersetzen. Dies weitet er dann aus in: ein Herrschaftsapparat kann nur bestehen, wenn es sowohl den Beherrschten als auch den Herrschenden eine Überlebensmöglichkeit läßt. Es ist unvermeidlich, daß der Herrschaftsapparat sich um die Überlebensmöglichkeiten der von ihm beherrschten Menschen kümmert: tut er es nicht, so geht er unter. Er würde Selbstmord begehen.

Wieder taucht ein Argument materialer Rationalität auf: das der angemessenen Versorgung der Massen. Daraus folgt: Ein Herrschaftsapparat, der im Ernst an die Methodologie glaubt, die Max Weber lehrt, müßte notwendig untergehen. Da er der

Meinung wäre, daß die Frage der Versorgung der Massen mit der Zweckrationalität nichts zu tun hat und daher von der Wissenschaft nicht behandelt werden kann, würde er sehr bald keine Beherrschten mehr haben, über die er herrschen könnte: nicht einmal das nackte Überleben würden die Beherrschten noch haben. So wie Weber behauptet, daß ein Herrschaftsapparat unvermeidlich ist, so folgt, daß es unvermeidlich ist, daß ein Herrschaftsapparat, dessen Existenz andauert, das Überleben der Beherrschten sichert. Daher ist es unvermeidlich, Normen des Überlebens zu haben. Wenn man dann Aristoteliker oder Thomist ist, kann man sagen: es ist unvermeidlich, daß eine Art aristotelisch-thomistisches Naturrecht gilt. Vom Standpunkt der Beherrschten aus ist ein solches Recht ganz ebenso unvermeidlich, wie es die Marktethik vom Standpunkt der Herrschenden aus ist. Auch hier handelt es sich um Werte, ohne die man nicht leben kann. Da ist überhaupt kein "Werturteil" impliziert.

Es ist auch möglich, daß beide Recht haben. Ein Herrschaftsapparat ist unvermeidlich, und ebenso unvermeidlich ist eine Überlebensnorm für die Beherrschten. Wir haben dann im Namen der Wissenschaft einen ethischen Rahmen für die Gesamtgesellschaft abgeleitet, ohne ein Werturteil im weberschen Sinne gefällt zu haben. Alle Behauptungen über die Unvermeidlichkeit bestimmter Ethiken folgen aus Sachaussagen. Daraus aber folgt die Konstituierung dieser Ethiken. Das was Weber Werturteile nennt, ist dafür völlig überflüssig. Soweit es so etwas gibt, handelt es sich um Geschmacksurteile, die mit Ethik nichts zu tun haben.

Es zeigt sich jetzt aber eine Grenze der Weberschen Formulierung: Die Beherrschten ihrerseits können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen. Der Herrschaftsapparat kann gar nicht in dieser metaphysischen Form zementiert sein, wie das Weber hier darstellt. Tritt er in Konflikt mit der Möglichkeit, die doch unvermeidliche Überlebensnorm für die Beherrschten zu erfüllen, muß er sich ändern, geschehe diese Änderung durch eine gewaltsame Revolution oder nicht. Aber er muß umstrukturiert werden, damit er weiterhin Beherrschte hat, denen gegenüber er Herrschaftsapparat ist. Ohne Beherrschte geht das nicht.

Damit führt uns die Logik der weberschen Argumentation - fast - zurück bis zum berühmten Vorwort von Marx zur Kritik der Politischen Ökonomie aus dem Jahre 1859. Weber hat die Argumentationsstruktur des Marxschen Denkens überhaupt nicht überwunden, sondern nur amputiert. Seine eigene Logik führt ihn zum historischen Materialismus zurück, den er doch angeblich überwunden hat.

Das neue, was er hinzufügt, ist allerdings die Utopiekritik. Aber sie führt nicht zum Widerspruch mit dem historischen Materialismus, sondern beschreibt eine Stufe, die dieser ersteigen muß, wenn er realistisch sein will. Allerdings entsteht auch hier wieder eine Differenz zu der weberschen, bereits zitierten Formulierung: Die Beherrschten ihrerseits können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen. Sicher, die Beherrschten können den Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen. Sie können ihn aber verändern. Weber hat ja nicht nachgewiesen, daß aus der Utopiekritik der Kapitalismus als einzige Alternative folgt.

Das glaubt er, aber es ist nicht so. Was er nachgewiesen hat, ist die Existenz eines Spielraums, der nicht in utopischer Richtung überschritten werden kann. Dafür hat er 3 Kriterien abgeleitet:

1. Jede Alternative zum Kapitalismus muß sich in einem Rahmen bewegen, in dem die Wirtschaftsrechnung möglich ist. Folglich muß sie auf Marktbeziehungen basieren.
2. Jede Bürokratisierung - privatwirtschaftliche oder staatliche - trifft auf ihre Grenze, wenn sie solche individualistischen Bewegungsfreiheiten unterdrückt, ohne die wir nicht leben können.
3. Die Forderungen der Beherrschten müssen sich auf Werte beziehen, die institutionalisierbar sind, so daß ihre Verwirklichung nicht die Möglichkeit formaler Rationalität zerstört.

Hier trägt Weber etwas bei, das offensichtlich Marx nicht bewußt war. Er trägt daher Argumente vor, die einen guten Teil der Krisen des heutigen Sozialismus erklären können.

Es handelt sich um die Beschreibung der Faktibilitätsgrenze (der *conditio humana*) in bezug auf den Sozialismus, und daher um die Kritik des sozialistischen Utopismus. Alle Transformationen des Kapitalismus müssen notwendigerweise diese Grenze beachten, wenn sie realistisch und folglich erfolgreich sein wollen. Das ist dann auch das Problem der Marxkritik. Marx hat den Sozialismus ohne Bewußtsein von dieser Faktibilitätsgrenze konzipiert. Marx glaubte daher, die von ihm durchaus richtig abgeleitete materiale Rationalität des Standpunkts der Beherrschten so ausweiten zu können, daß die Herrschaft selbst von ihm als abschaffbar gedacht wurde. Dies ist seine Utopie von der klassenlosen Gesellschaft. Sie stößt - das ist heute offensichtlich - an eben diese Grenzen, die Max Weber herausstellt.

Die Utopie selbst stellt sich als etwas heraus, das nicht verwirklichbar ist. Sie verwandelt sich in einen transzendentalen Begriff, der die Vorstellung einer anderen Wirklichkeit beinhaltet, die nicht durch instrumentales Handeln herstellbar ist. Sie verwandelt sich folglich in ein Sollen, dem kein Können entspricht. Wie weit sie daher verwirklichbar ist, hängt von den Freiheitsspielräumen ab, die die Faktibilitätsgrenze offen läßt. Nur in diesem Rahmen kann sie ein der Möglichkeit nach legitimes Sollen ausdrücken.

Nun ist die Existenz einer solchen Faktibilitätsgrenze nicht einfach ein Problem des Sozialismus. Es ist ein Problem der menschlichen Existenz und ihrer Kontingenz. Als solches ist es natürlich auch ein Problem des Sozialismus. Da es ein Problem der menschlichen Existenz selbst ist, ist es eben auch ein Problem des Kapitalismus und überhaupt jeder Institution. Alle Institutionen stoßen an diese Faktibilitätsgrenze. Sie ist nicht empirisch sichtbar, - sie ist kein Gesetz der Erfahrungswissenschaften - sondern nur erschließbar. Indem der Versuch, Ziele jenseits der Faktibilitätsgrenze zu verwirklichen, zur Zerstörung des menschlichen Zusammenlebens führt, kann aus diesem Effekt auf die Faktibilitätsgrenze geschlossen werden. Sichtbar ist sie aber nicht, so daß verständlich wird, warum sie so leicht übersehen wird.

Die Marxsche Form des Überschreitens dieser Faktibilitätsgrenze ist allerdings schon die Reaktion darauf, daß das bürgerliche Denken sie völlig ignoriert hatte. Die Vorstellungen von der Marktautomatik, von der unsichtbaren Hand, von der automatischen Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht zeigen, daß jedes Bewußtsein von der Faktibilitätsgrenze fehlt. Daher die zerstörerische Kraft, die der Kapitalismus entfaltet hat und noch entfaltet. Die Marxsche Kapitalismuskritik hat ja gerade dieses Element herausgestellt, um dann allerdings im Gegenzug eine Lösung zu suchen, die die Faktibilitätsgrenze ganz genau so überschreitet, wie es im Kapitalismus geschieht.

Überhaupt scheint sich die Moderne dadurch auszuzeichnen, daß sie keine Faktibilitätsgrenze zu akzeptieren vermag. Dies gilt aber nicht nur für die säkularen Ideologien der Moderne, vom Liberalismus über den Anarchismus und den Sozialismus schließlich bis hin zum Nazismus, sondern, wie wir bereits vorher gezeigt hatten, ganz ebenso für die religiösen Äußerungen eben dieser Zeit. In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, in der alle diese Strömungen gleichzeitig existieren und sich bekämpfen, beschließt die katholische Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes. Es handelt sich um die gleiche Unfähigkeit, Faktibilitätsgrenzen zu erspüren, die auch die säkularen Ideologien zeigen.

Daher handelt es sich auch nicht einfach darum, daß der Versuch, Utopien zu verwirklichen, zerstörerisch ist. Zerstörerisch ist es, Ziele zu verwirklichen zu versuchen, die über diese Faktibilitätsgrenze hinausgehen. Das ist eben nicht nur der Fall, wenn es um Utopien geht.

Dies aber ist gerade bei Max Weber sichtbar. Er zeigt nicht das geringste Bewußtsein von einer Faktibilitätsgrenze, wenn er den Kapitalismus behandelt. Unter dem Schutz und Schild der Utopiekritik erzeugt er die Vorstellung einer kapitalistischen Fatalität, die jetzt die Zerstörung von Mensch und Natur im Namen eines völlig unrealistischen "Realismus" als unvermeidbar in Kauf nimmt und eine unvergleichbare Agressivität gerade in Verteidigung der Irrationalität des Kapitalismus erzeugt. Daraus entsteht dann ein Kapitalismus, der im Namen dieses Realismus viel zerstörerischer wird, als es irgendeine Utopie je sein könnte. Wenn heute die Existenz der Menschheit und der Natur bedroht ist, so ist dies nicht die Folge irgendeiner Utopie, sondern das Resultat dieses angeblichen Realismus, der die Utopiekritik als Vorwand für eine Agressivität benutzt, gegen die es dann möglicherweise überhaupt kein Gegenmittel mehr gibt. Gerade bei Max Weber wird es deutlich, wie die Utopiekritik benutzt wird, um den alles zerstörenden Prozeß des Kapitalismus ohne Grenzen weiterführen zu können.

Die wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität und die Utopie. (Die Funktion des kollektiven Selbstmords)

Alle Argumente, seien es die von Marx oder von Weber, die eine materiale Rationalität wissenschaftlich begründen, tun dies, indem sie die Alternative Leben oder Tod ausspielen. Wenn Weber die Unvermeidlichkeit des Herrschaftsapparats begründen will, so zeigt er, daß die Alternative das Chaos ist. Das Chaos aber ist nur ein Wort für

den kollektiven Selbstmord. Entweder der Herrschaftsapparat oder kollektiver Selbstmord, das ist die Alternative, die herausgestellt wird. Weber setzt voraus, daß niemand das Chaos will, und folglich geht er davon aus, nachgewiesen zu haben, daß der Herrschaftsapparat unvermeidlich ist. Aber er ist unvermeidlich nur, weil er den kollektiven Selbstmord als Alternative a priori ausgeschlossen hat. Wenn er die Möglichkeit einer unbegrenzten Bürokratisierung in Zweifel zieht, tut Weber dies im Namen von Werten der individualistischen Bewegungsfreiheit "ohne die wir nicht leben können". Auch dies setzt voraus, daß der kollektive Selbstmord ausgeschlossen wird. Dasselbe aber gilt für das Verelendungsgesetz von Marx. Es zwingt die Gesellschaft dazu, das Überleben der Beherrschten zu sichern, weil sie sonst nicht weiterexistieren kann. Wieder ist vorausgesetzt, daß der kollektive Selbstmord auszuschließen ist.

Würde man den kollektiven Selbstmord nicht ausschließen, so könnte man keine Entscheidung fällen. Die Wissenschaft kann daher nur eine materiale Rationalität begründen, indem sie a priori den kollektiven Selbstmord ausschließt. Das Wertproblem der materialen Rationalität ist also dadurch gelöst worden, daß es verschoben worden ist.

Es scheinen sich also wieder zweckrationale und Werturteile gegenüberzustehen, wenn auch auf völlig anderer Ebene. Gehen wir aber den zweckrationalen Urteilen nach, so werden wir eine ähnliche Feststellung machen. Auch zweckrationale Urteile werden nur relativ eindeutig dadurch, daß a priori der kollektive Selbstmord (oder sogar die Sterblichkeit selbst) ausgeschlossen wird.

Max Weber erkennt dies durchaus, ohne daraus aber Konsequenzen zu ziehen. So sagt er gegen Robert Liefmann:

"Diese und ... jede ähnliche Darstellung nimmt aber eine Reihe von Voraussetzungen als selbstverständlich an, die es nicht sind: zunächst, daß das Interesse des Einzelnen über seinen Tod nicht nur faktisch hinausreiche, sondern auch als darüber hinausreichend ein für allemal gelten solle. Ohne diese Übertragung aus dem 'Sein' in das 'Sollen' ist die betreffende, angeblich rein ökonomische Wertung nicht eindeutig durchführbar. Denn ohne sie kann man z.B. nicht **von den Interessen perennierender Personen** reden. Daß der Einzelne die Interessen seiner Erben in Betracht zieht, ist aber keine rein ökonomische Begebenheit mehr. **Den lebendigen Menschen werden hier vielmehr Interessenten substituiert**, welche 'Kapital' in 'Betrieben' verwerten und um dieser Betriebe willen existieren. **Das ist eine für theoretische Zwecke nützliche Fiktion.**"⁶¹

Auf die Ablehnung eines faktischen Sollens - mit einer Rationalität über den Tod hinaus zu handeln - folgt hier die Behauptung, daß es eben eine nützliche dann aber auch notwendige theoretische Fiktion ist, den lebendigen Menschen Interessen zu substituieren, die Kapital in Betrieben verwerten und um dieser Betriebe willen

⁶¹ Weber, Max: *Der Sinn der "Wertfreiheit" der Sozialwissenschaften*. In: Eduard Baumgarten (Hrsg.): *Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Kröner, Stuttgart, 1956.

existieren. Innerhalb dieser theoretischen Fiktion werden also die lebendigen Personen durch perennierende Interessen ersetzt, was übrigens die Bedingung überhaupt dafür ist, allgemeine Gesetze abzuleiten. Weber fügt hinzu:

"Nur dann, wenn 1. ausschließlich **dauernde Rentabilitätsinteressen konstant gedachter Personen** mit konstant gedachten Bedürfnissen als leitender Zweck, -..... vorausgesetzt werden, ist die Ansicht von Liefmann auch nur theoretisch korrekt und dann freilich selbstverständlich richtig.... Die zu theoretischen Zwecken nützlichen Fiktionen der reinen Ökonomik können aber nicht zur Grundlage von praktischen Wertungen realer Tatbestände gemacht werden." ⁶²

Hier kommt Weber auf das Problem der begrifflichen Konstituierung der Zweckrationalität durch die Abstraktion vom Tode zu sprechen, geht ihr aber nicht weiter nach. Er hält dies einfach für eine nützliche Fiktion. Ich glaube aber, daß es eine Notwendigkeit jeder Erfahrungswissenschaft ist, sobald sie formalisierte Handlungsmodelle entwickelt. Diese sind nur durch Abstraktion von der Sterblichkeit des Menschen möglich. Daher kommt die Sterblichkeit des Menschen in solchen Modellen nicht vor. (oder, wenn sie vorkommt, dann in einer Weise, in der das Modell weiß, wann sie sterben werden) Die Abstraktion von der Sterblichkeit in formalen Modellen ist eine Folge ihrer Abstraktion von der Zufälligkeit, ohne die ein formales zweckrationales Modell nicht möglich ist. Dies aber ist die Abstraktion von der Kontingenz. Daraus folgt natürlich kein Sollen. Dennoch ergibt sich die Parallelität: die wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität ist nur möglich, wenn man a priori den kollektiven Selbstmord ausschließt, also unterstellt, daß die Gesellschaft kontinuierliche Existenz hat.

Die Sozialismuskritik von Weber und auch seine Auffassung von der in der formalen Rationalität implizierten materialen Rationalität der Marktethik aber argumentieren von einer Gesellschaft aus, die kontinuierlich im Zeitablauf reproduziert wird. Nur deshalb kann das Chaos ein Argument sein. Warum sollte das Chaos d.h. der Tod aller, etwas Schlimmes sein, es sei denn, daß man die Gesellschaft als perennierend voraussetzt? Setzt man die Gesellschaft nicht mehr als perennierend voraus, fällt die gesamte Sozialismuskritik von Weber, ebenso aber auch die Kapitalismuskritik von Marx, hin und verliert jeden Wert. Die wissenschaftliche Ableitung einer materialen Rationalität erfolgt allerdings nicht ausgehend von den Interessen perennierender Personen, sondern von den Existenzbedingungen einer perennierenden Gesellschaft aus.

Es scheint daher so, daß der Verzicht a priori auf den kollektiven Selbstmord nicht nur die wissenschaftliche Möglichkeit der Ableitung einer materialen Rationalität begründet, sondern die Rationalität überhaupt.

Wir können also durch wissenschaftliche Argumentation nur die Wertprobleme

⁶² Weber, *op.cit.* S.296/297

entscheiden, die durch den Ausschluß des kollektiven Selbstmords entscheidbar werden. Aber man lebt schließlich nicht dadurch, daß man den kollektiven Selbstmord ausschließt. Es ergibt sich nur ein Rahmen des möglichen Lebens, nicht eine Leitlinie um zu leben. Es ergibt sich nicht einmal ein Grund, warum man eigentlich den Selbstmord ausschließen sollte. Daß die Wissenschaft auf den Ausschluß des kollektiven Selbstmords der Menschheit begründet ist, bedeutet ja nicht, daß der Mensch sein Leben auf diesen Ausschluß gründen könnte oder auch sollte. Außerdem, auch wenn die Wissenschaft auf dem Ausschluß a priori des kollektiven Selbstmords gegründet ist, so gibt es im Leben eben den Selbstmord und auch den kollektiven. Dieser kann sogar zweckrational geplant und durchgeführt sein.

Es geht um das, was man früher vielleicht einmal dadurch gelöst hat, daß man dem Leben einen Sinn zuschrieb. Der Katechismus gab die Antwort darauf, warum wir auf der Erde leben: "um den Willen Gottes zu tun und dadurch in den Himmel zu kommen". Dies scheint dann das Gegengewicht gegen den Selbstmord gewesen zu sein. Wahrscheinlich aber ist dieser Sinn nie der Grund gewesen. Da man keinen Grund brauchte, konnte man den Schein schaffen, für einen Sinn zu leben. Durch diesen Sinn, den man dem Leben gab, hat man dann den Grund, auf dem man lebte, aufgelöst.

Man mußte dann den Sinn des Lebens auflösen, um wieder Grund zu finden. Der Sinn des Lebens aber ist ein Instrument der Herrschaft. Wie aber kann man sich frei denken gegenüber der Herrschaft, wenn diese das Denken an den Sinn des Lebens aufzwingt? Dadurch, daß man das Leben als Fülle denkt, und das heißt eben, als Leben ohne Herrschaft. Es ist die Utopie der Freiheit, die anarchistische Utopie, die vom Diktat des Sinns des Lebens befreit und einfach das Leben bejaht.

Diese Utopie denkt positiv das, was in der Wissenschaft negativ den kollektiven Selbstmord a priori ausschließt. Sie ist die andere Seite der Wissenschaftlichkeit, dasjenige, was der Wissenschaftlichkeit jetzt Sinn gibt, der sie bestätigt. Sie denkt daher das Leben als Fülle des Lebens, eines Lebens, das durch keinen Tod, daher keine Faktibilitätsgrenze und daher durch keine Kontingenz mehr beschränkt ist. Da aber die Faktibilitätsgrenze letztlich die Gegenwart des Todes im Leben ist, denkt sie das Leben ohne den Tod. Sie tut daher das, was die Wissenschaft auch tut, obwohl als andere Seite desselben Phänomens. Eine Wissenschaft, die anti-utopisch wird, widerspricht daher sich selbst. Um kohärent zu sein, muß die Wissenschaft die Utopie einschließen.

Daher taucht jetzt die Forderung nach dem Lebensrecht - dem Recht, effektiv leben zu können, das zur Forderung der Achtung der Überlebensebene aller wird - zusammen mit dieser Utopie auf. Diese ist nicht ein neuer Sinn des Lebens, sondern der rationale Ausdruck dafür, daß das Leben keinen Sinn gebraucht, um gelebt zu werden. Die Utopie ist immer in ihrem Wesen anarchistische Freiheit.

Als Utopie ermöglicht diese anarchistische Freiheit, Werte abzuleiten und in die Wirklichkeit einzuführen. Die Erde dem Himmel ähnlich zu machen, das ist das Wertproblem. Indem die Utopie die Erde als Erde ohne Kontingenz denkt, denkt sie die Erde als Himmel: als diese Erde ohne den Tod. Dies ist, was das Urchristentum unter der

Neuen Erde verstand. Auch wenn die Utopie dies häufig nicht expliziert, so kommt sie implizit immer darauf hinaus. Das Problem eines rationalen Verhältnisses zu dieser Utopie ist daher in der Frage eingeschlossen, wie man die Erde dem Himmel ähnlich machen kann, ohne durch Übersehung der Faktibilitätsgrenze in neue Formen der Zerstörung der Erde einzumünden. Aber darum dreht sich alles: die Erde dem Himmel ähnlich machen.

Sie taucht auf gegenüber einem Herrschaftsapparat, der im Namen einer anti-utopisch interpretierten Faktibilitätsgrenze das Lebensrecht zerstört. Dieser Herrschaftsapparat argumentiert immer in Bezug auf die Utopien mit der Faktibilitätsgrenze, er besteht immer darauf, daß Utopien Himmel sind, die die Hölle schaffen, daß es die Utopie ohne die Sünde Luzifers nicht gibt. Der Herrschaftsapparat stellt die Anti-Utopie gegen die Utopie, und träumt jetzt seine eigene, anti-utopische Utopie: die Utopie einer Gesellschaft, in der der Herrschaftsapparat nicht mehr utopisch denkenden Beherrschten gegenübersteht.

Dies aber ist der wahrhaft zerstörende Utopismus. Gegen die Utopie des Himmels der Beherrschten setzt der Herrschaftsapparat die Utopie der Hölle der Herrschaft, die als Himmel ausgegeben wird. Die Utopie einer Herrschaft, die sich nicht mehr mit Utopien auseinandersetzen muß, ist die Utopie einer Gesellschaft, über deren Tor geschrieben steht, was nach Dante über dem Tor zur Hölle geschrieben steht: Wer hier eintritt, lasse alle Hoffnung fahren. Diese anti-utopische Utopie ist auch die Utopie Max Webers. Es ist die Utopie einer Gesellschaft, in der man nicht leben kann.

Es ist die Utopie einer Herrschaft, die beliebig über die Lebensrechte der Menschen und der Natur verfügt, und die schließlich, mit dem Menschen und der Natur, sich selbst zerstört. Die anti-utopische Utopie wird dann zur Utopie des kollektiven Selbstmords, eines Traumes von einem tausendjährigen Reich, in dem niemand mehr von tausendjährigen Reichen träumt. Wo aber der Traum der Utopien des Lebens aufhört, da bleibt nur der Tod. Nicht nur ohne individualistische Bewegungsrechte, gerade ohne diesen Traum von der Fülle des Lebens kann man nicht leben. Der Herrschaftsapparat aber träumt davon, diesen Traum von der Fülle des Lebens völlig zerstören zu können, um so zur Perfektion der Herrschaft zu kommen. Die Perfektion der Herrschaft aber ist der Tod. Die Perfektion der Herrschaft ist der kollektive Selbstmord.

Diejenigen, die glauben, daß, wer den Himmel auf Erden will, die Hölle auf Erden schafft, können gar nicht anders, als die Hölle auf Erden wollen, die dann als Himmel ausgegeben wird. Sie wird von ihnen sogar als Himmel auf Erden erlebt. Auch die Teufel, die die Hölle bedienen, glauben sich im Himmel. Sie sind ja die wahren Machthaber in der Hölle. Die Nazis nannten diese als Himmel ausgegebene Hölle das tausendjährige Reich. In Wirklichkeit gilt: die Hölle auf Erden schafft, wer den Himmel nicht will.

Es zeigt sich dann, was in Wirklichkeit gilt: wer nicht den Himmel auf Erden zu schaffen sucht, schafft die Hölle auf Erden. Utopien können auch scheitern, ausser diesen einen: der Utopie einer Gesellschaft ohne Utopien. Sie schafft mit voller Sicherheit die Hölle auf Erden, die sie als ihr Ziel angibt.

II. Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen.

Die Philosophie Nietzsches entsteht in einem Moment, in dem die bürgerliche Ideologie, wie sie sich im 18. Jahrhundert gebildet hatte, ihre Funktionen der Stabilisierung der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr befriedigend erfüllt. Ihre Basis ist die Gleichheitserklärung aller Menschen, und sie legitimiert die bürgerliche Gesellschaft, indem sie diese erklärte menschliche Gleichheit ins Gegenteil umkehrte. Daher legitimiert sie im Namen der Gleichheit die Ungleichheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegeben ist, insbesondere die Sklaverei und die Verletzung der Menschenrechte in allen ihren Formen. Im Namen der Gleichheit aller Menschen entsteht die Ideologie der Sklaverei, des Kolonialismus, des Rassismus und die Ausbeutung.

Im XIX. Jahrhundert hingegen wird, gegen die bürgerliche Gesellschaft, aus der Gleichheit eine andere Konsequenz gezogen. Gleichheit wird als Emanzipation aller Menschen interpretiert, sodaß jetzt eine Serie emanzipativer Bewegungen beginnt: Emanzipation der Sklaven, der Frauen, der Juden, der Rassen, der Kolonien, der verschuldeten Bauern und, was in den zentralen Ländern ganz besonders durchschlägt, die Emanzipation des Proletariats. Diese Bewegungen hatten bereits innerhalb der französischen Revolution begonnen, wurden aber gewaltsam unterdrückt. Man kann diese Unterdrückung durch drei Morde symbolisieren: Es handelt sich um den Mord von Olympe de Gouges, die das Recht der Frau vertrat, Staatsbürgerin zu sein und die zur Guillotine geschickt wurde. Ebenso starb Babeuf, der das Assoziationsrecht der Arbeiter vertrat, unter der Guillotine. Toussaint Louverture, der Sklavenbefreier von Haiti, wurde verhaftet und durch die extremen Haftbedingungen, unter denen man ihn sterben liess, unter dem Kaiser Napoleon getötet.

Diese emanzipative Gleichheit entsteht im Bürgertum selbst. Im Fall der französischen Revolution ist es gerade eine bürgerliche Revolution, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend von der Aufklärung, die Emanzipation aller Menschen erträumt. Die französische Revolution erklärt daher 1794 die Emanzipation der Sklaven und ebenfalls die der Juden, und es beginnt die Forderung nach der Emanzipation der Frau. Insbesondere die Emanzipation der Sklaven (sie führt allerdings zur Sklavenbefreiung in Haiti, das sich durch einen Befreiungskrieg unabhängig macht) wird nie wirklich durchgeführt und 1802 wird von Napoleon die Zwangsarbeit durch Sklaverei auch rechtlich wieder eingeführt, und die Emanzipation der Juden wird bald wieder beschränkt. Aber die französische Revolution führt zu einer Anerkennung der Emanzipationsbestrebungen in der Folge der Gleichheitserklärung aller Menschen, wobei sie diese Emanzipation als etwas interpretiert, das im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft selbst vor sich geht und mit ihr vereinbar ist. Das Verhältnis zu diesen Emanzipationen ist daher zwar durchaus konfliktiv, wird aber nicht als einen absoluten Widerspruch angesehen.

Im XIX. Jahrhundert werden diese emanzipatorischen Bewegungen weitergeführt und führen zu Massenbewegungen. Diese aber fordern jetzt die bürgerliche Gesellschaft

heraus und verbinden die Forderung der Emanzipation des Menschen mit revolutionären Impulsen. Dies ist insbesondere die Folge der Forderung nach der Emanzipation des Proletariats. Im XIX. Jahrhundert setzt sich die Überzeugung durch, daß eine Emanzipation des Menschen nur gegen die bürgerliche Gesellschaft durchsetzbar ist und daher eine neue Revolution bedeutet.

In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts fühlt sich das Bürgertum tatsächlich durch die Emanzipationsbewegungen bedroht. Dies aber bedeutet, daß es sich nicht mehr auf der Basis der Gleichheitserklärung aller Menschen legitimieren kann. Diese hat ja zu den Emanzipationsbewegungen geführt, die sich jetzt gegen die bürgerliche Gesellschaft selbst wenden. Dabei ist die Unabhängigkeit Haitis wichtig: es handelt sich um die erste Sklavenbefreiung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Diese aber ist Ergebnis eines erfolgreichen Sklavenaufstands, der einen Befreiungskrieg gewinnt. Das Bürgertum fühlt, daß die Zwangsarbeit durch Sklaverei, die bisher einer der Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaft war, bedroht sein könnte. Es fühlte daher auch, daß ein Zusammenstoß zwischen bürgerlicher Gesellschaft und den Bewegungen zur menschlichen Emanzipation bevorstand.

In der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts werden diese Emanzipationsbewegungen zum wichtigsten Problem für die Legitimierung der bürgerlichen Gesellschaft. Der Kommuneaufstand 1871 der Arbeiter von Paris führt zum ersten großen Völkermord an einer solchen Bewegung in einem zentralen Land, zeigt daher auch die Bedrohtheit der Situation des Bürgertums. In derselben Zeit wird in den USA zwischen 1865 und 1869 die Zwangsarbeit durch Sklaverei aufgehoben. Es beginnen jetzt auch die ersten bedeutenden Befreiungsbewegungen in den Kolonien. Der indische Aufstand (Indian Mutiny) von 1857/1858 kann nur mit Mühe niedergeschlagen werden, und 1885 wird der "Indian National Congress" gegründet. Zur gleichen Zeit wird auch die Emanzipation der Frau zu einem dringenden Problem.

Alle diese Oppositionsbewegungen treten im Namen der Gleichheitserklärung aller Menschen auf, wie sie am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft selbst gestanden hatte. Das Bürgertum kann daher nicht mehr auf die Ideologie der Gleichheit zurückgreifen, um seine Macht und die Niederschlagung aller dieser Bewegungen zu legitimieren. Daher wird jetzt dem Bürgertum diese menschliche Gleichheit verdächtig und immer mehr definiert es sich gegen die Gleichheit aller Menschen.

Nietzsche wird zum Philosophen dieser Reaktion des Bürgertums. Er wird zum Führer eines bürgerlichen Aufstands gegen die Gleichheit aller Menschen, einer pro-slavery-rebellion, die im XX. Jahrhundert die gesamte bürgerliche Welt ergreift und im deutschen Nazismus nur ihre schrecklichste Ausdrucksform fand.

Dieser Aufstand gegen die Gleichheit erfolgt gegen eine Gleichheit, die ihrerseits als Aufstand interpretiert wird. Es ist ein Aufstand gegen den Sklavenaufstand, ein Aufstand gegen die Emanzipation des Menschen. Im Gefolge dieses Aufstands gegen die Gleichheit aller Menschen wird die bürgerliche Wissenschaft weitgehend umgewälzt. Alle traditionellen Begriffe werden umgedacht, um ihre Beziehung zur menschlichen

Gleichheit zu beseitigen oder unsichtbar zu machen. Eine bürgerliche Ideologie, die durch Umkehrung der Gleichheitsvorstellung begründet worden war, wird jetzt zu einer Ideologie umgeformt, die diese Gleichheit diabolisiert.

Dieser Aufstand des Bürgertums gegen die Gleichheit aller Menschen führt zu einer Neudefinition aller Grundlagen der Wirtschafts-ideologie. Seit John Locke war die Eigentums-ideologie aus einem bürgerlichen Naturrecht begründet worden, dessen Zentrum die Aussage war, daß alle Menschen gleich geboren sind. Die bürgerliche Wirtschaftswissenschaft verabschiedet sich jetzt von dieser Beziehung. Sie hört überhaupt auf, den Kapitalismus ausschliesslich durch eine Eigentumslegitimation zu begründen. Diese Neuformulierung hat zwei Etappen. Zuerst wird eine neue ökonomische Werttheorie entwickelt - die sogenannte subjektive Werttheorie - und darauf aufbauend, eine neue Theorie des wirtschaftlichen Gleichgewichts, deren wichtigste Ausführung das Gleichgewichtsmodell von Walras-Pareto wurde. Es entsteht erstmals ein rein abstraktes Gleichgewichtsmodell, das dann den Namen des Modells einer "vollkommenen Konkurrenz" bekam. Damit wurde eine abstrakte Idealkonstruktion - eine transzendente, utopische Abstraktion, wie dies auch der Name sagt - zur Referenz der Legitimation des Kapitalismus.

In ihrer Radikalität löst diese Konstruktion jedes Werturteil auf. Da sie den Wert der Waren auf ein Nutzenkalkül reduziert, wird aus jeder Wahl des Konsumenten jetzt eine Sachentscheidung. Der Konsument kalkuliert den maximalen Nutzen und, wenn er rational ist, entscheidet er sich dafür. Im Grunde kann er sich auch für nichts anderes entscheiden, denn jede Entscheidung wird tautologisch beweisen, daß in ihr der maximale Nutzen verwirklicht wurde. Werturteile haben dann überhaupt keinen Sinn mehr, da niemand sagen könnte, was das überhaupt ist. Aus der Entscheidung für das Wirtschaftssystem ist ein Sachurteil geworden, und aus allen Werturteilen ist mit der subjektiven Werttheorie ein Sachurteil, ein Urteil geworden, das den Nutzen maximiert. Wenn auch Max Weber eine gewisse Differenz zwischen Nutzenurteilen (als Sachurteilen) und Werturteilen bewahren will, so ist doch diese Konsequenz der Auflösung aller Werturteile in Sachurteile, die am radikalsten der Neoliberalismus und insbesondere die Theorie vom "public choice" zieht, in der Weberschen Annahme der Grenznutzentheorie bereits enthalten.

Max Weber formuliert diese Beziehung dann als "formale Rationalität", in deren Namen jetzt der Kapitalismus legitimiert wird und die ihrerseits das Privateigentum legitimiert. Der durch die formale Rationalität legitimierte Kapitalismus legitimiert jetzt seinerseits das Privateigentum. Vorher war die Beziehung genau umgekehrt: das naturrechtlich legitimierte Privateigentum legitimiert den Kapitalismus.

Indem jetzt die formale Rationalität das Naturrecht ablöst, wird alle Wert-rationalität aus den Wissenschaften verbannt. Es folgt daher die Behauptung, daß die Wissenschaft zu Wertproblemen keine Stellung beziehen kann. Damit wird überhaupt allen Wertdiskussionen der Boden entzogen, und die Behauptung, im Namen der Vernunft Werte ableiten zu können, wird zur Scheinwissenschaft und zu einer sinnlosen Aussage erklärt. Werte erscheinen jetzt als etwas, das die Wissenschaft, aber auch das rationale

Handeln stört. Sie werden zur Gefahr einer vernünftigen Ordnung der Gesellschaft. Es entsteht eine Vorstellung, in der sich die Gesellschaft im Namen der Ordnung gegen den irrationalen Einbruch der Werte verteidigen muß. Die Moral selbst scheint sich in den Feind der Menschheit verwandelt zu haben. So verwandelt sich der Aufstand gegen die Gleichheit in einen Aufstand gegen die Moral und gegen jede universalistische Ethik.

Die universalistische Moral und ihre Gleichheitsethik aber wurden begründet durch den Rationalismus der Aufklärung. Daher folgt jetzt der Aufstand gegen den Rationalismus. Schließlich aber ist jede universalistische Ethik mit der Vorstellung von einer neuen Gesellschaft verknüpft. Daher folgt der Aufstand gegen den Begriff der Gesellschaft als Ganzheit (als Totalität) und gegen die Utopie als Vorstellung einer anderen, wahren Welt, an der sich diese Welt orientieren soll. Der Aufstand gegen die Gleichheit wird folglich zu einem Aufstand gegen die Moral, gegen den Rationalismus, gegen die Ganzheit als Totalität, gegen die Utopie als Vorstellung einer neuen Welt und damit gegen die Emanzipation des Menschen, gegen jede Form von universalistischem Humanismus und daher sogar gegen jeden Fortschritt.

Nietzsche formuliert als Philosoph diesen Aufstand. Er ist nicht seine Ursache. Aber auf eine unvergleichliche Art hat er ihm einen Ausdruck gegeben, der alles spätere bürgerliche Denken beeinflusst hat. Er hat den Nazismus wesentlich beeinflusst, der die grösste politische Aufstandsbewegung gegen die menschliche Gleichheit war. Er hat aber ebenso die Ideologie der sogenannten "Freien Welt" nach dem II. Weltkrieg entscheidend beeinflusst, wie sie auf der Grundlage von Max Weber und Nietzsche insbesondere durch Popper entwickelt wurde. Und heute ist sein Einfluß in der US-Ideologie der Nationalen Sicherheit völlig unverkennbar. Alle diese Ideologien behandeln die Gleichheit aller Menschen als den wahren Feind aller menschlichen Gesellschaft.

Nietzsche ist fasziniert von der Sklaverei, und es gibt keine Emanzipationsbewegung, die nicht von ihm denunziert würde. Emanzipation der Frau, des Proletariats, der Sklaven, der Kolonien, der Rassen. Selbst einer möglichen Emanzipation der Natur setzt er die Sklaverei der Natur entgegen. In aller Emanzipationsbewegung entdeckt er die Gleichheit, sodaß alle Emanzipationsbewegungen sich bei ihm durch eine einzige Ursache erklären: den Sklavenaufstand in der Moral, der vom Judentum und Christentum durchgesetzt wurde. Er hat zur Erklärung der Gleichheit aller Menschen geführt und ist in einem Aufstand gegen die Gleichheit niederschlagen.

Nietzsche erweist sich so als ein Extrempunkt der bürgerlichen Kritik am Sozialismus und ebenso an Marx. Das Denken von Nietzsche macht diese revolutionären Bewegungen und Kritiker zum Gegenstand seiner Kritik, aber tut dies ohne auch nur Marx oder den Sozialismus oder auch Anarchismus direkt zu analysieren und indem er sie kaum erwähnt.

Alle seine Kritik richtet sich daher gegen Ersatzgegner, die letztlich das Judentum und das Christentum sind und die dann im Namen Paulus allesamt zusammengefasst werde. Paulus ist der Gegner, den er ständig nennt und der Marx und den Sozialismus, um die es sich vor allem handelt, versteckt. Dabei sieht er zum guten Teil zu recht eine positive

Verbindung von Paulus und Marx, die tatsächlich im 19. Jahrhundert nur Nietzsche und eben auch Marx bewusst sind. Marx aber erwähnt diese Verbindung zu Paulus fast nicht. Nietzsche zeigt seine Auffassung in folgender Weise:

„Paulus, der fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hass gegen Rom, gegen ‚die Welt‘, der Jude, der ewige Jude par excellence. Was er erriet, das war, wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christen-Bewegung abseits des Judentums einen ‚Weltbrand‘ entzünden könne, wie man mit dem Symbol ‚Gott am Kreuze‘ alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. ‚Das Heil kommt von den Juden.‘“⁶³

Daraus folgt dann die „Nächstenliebe a la Nietzsche“

„Die Schwachen und Missratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen – das Christentum...“⁶⁴

Man sieht daher, dass der Antichrist von Nietzsche in Wirklichkeit ein Anti-Paulus ist. Aber der Anti-Paulus ist gleichzeitig ein Anti-Marx. So spricht Nietzsche vom „Weltbrand“, den er löschen will, wobei er den, der den Weltbrand heute verursacht – nämlich Marx - nicht direkt benennen will. Marx ist jemand, über den Nietzsche nicht ein einziges Mal direkt spricht. Ich nehme an, dass er ihm „schlecht riecht“, wie er dies ja zum Beispiel von Augustinus direkt sagt. Aber es ist für Nietzsche derjenige, der in die Fusstapfen von Paulus tritt.

Es handelt sich bei Nietzsche keineswegs um einen Versuch, etwas zu verstehen oder in irgendeinen Dialog einzugehen. Die anderen, auf die er sich bezieht, sind einfach das Unten-Liegende, das Missratene, sie riechen schlecht... Das Denken von Nietzsche ist ein vernichtendes Denken, das alles Denken, mit dem Nietzsche zusammenstößt, einfach in den Mülleimer werfen will.

Die Person Nietzsches.

Nietzsche ist ein friedlicher Mensch, allerdings ein bißchen kauzig und pedantisch. Er geht gern spazieren, liebt die Berge, ist tierlieb und tut niemandem weh. Da er Tiere liebt, kann er sie nicht einmal zur Jagd totschießen. Als er in den Krieg zog, tat er es als Sanitäter, die legitimste Form der Teilnahme daran. Er hat eine schwache Gesundheit und nimmt sich daher bei Essen und Trinken in acht. Seine Gesundheit verbietet ihm, Alkohol zu trinken, sodaß er sich auf Wasser beschränkt. Er ist geistreich. Er ist Teil der Erziehungsbürokratie seines Landes, die ihm als Professor ein Gehalt bezahlt. Als er

⁶³ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, 58 II, 1230

⁶⁴ Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, Nr.2. Herausgegeben von Karl Schlechta II, S.1165/1166

wegen Krankheit nicht weiter arbeiten kann, bezieht er eine Pension, die ihm ein nur bescheidenes, aber ausreichendes Auskommen gibt. Dabei ist Nietzsche persönlich eher menschlich und sogar mitleidig: er bricht endgültig zusammen, als er sieht, wie ein Pferd mißhandelt wird. Weinend umarmt er es.

Er leidet an einer unheilbaren Krankheit, die ihn 1889 zur geistigen Umnachtung führt. Er weiß, daß ihm dies Schicksal bevorsteht, und arbeitet daher in den Jahren vor seinem Zusammenbruch mit einem fanatischen Tempo. In keinem Jahr schrieb er so viel Bücher, wie gerade im Jahre 1888.

Aber, merkwürdigerweise, denkt er sich auf seinen Spaziergängen ein Menschenideal aus, das mit seinem tatsächlichen Leben nicht das geringste zu tun hat, es sei denn, daß es das genaue Gegenteil davon ist. Da liebt er den Krieg, ist eine blonde Bestie, eine Raubkatze, erhebt sich über den Schwachen - er, der ein Schwacher ist - den, wenn er fällt, man noch stoßen muß, damit er falle. Da ist er ein Herr von Sklaven - dieser Mann, der viel zu feinsinnig ist, um die Peitsche auf einen Menschenrücken niedergehen lassen zu können. Aber er träumt von Sklaven, er empört sich über den Sklavenaufstand und die Sklavenbefreiung, er fasziniert sich mit der Vorstellung von Herren, die den Sklaven zu beherrschen verstehen. Sklaven will er haben, Sklaven will er beherrschen. Alle Frauen sind für ihn zur Sklaverei geboren. Er hat von der Sklavenbefreiung in den USA gehört, und glaubt, daß damit eine Welt untergeht, er will zurückschlagen. Vielleicht glaubt er sogar, daß sein durchaus bescheidenes Gehalt in Gefahr ist. So geht er spazieren, steigt die Berge herauf und wieder herunter, und gibt sich solchen Phantasien hin. Jetzt ist er Renaissancemensch, von unendlicher physischer Kraft, homerischer Held, Aristokrat, Wikinger. Wenn er mit sich selbst diskutiert, glaubt er ein Schwert zu ziehen, wenn er schreibt, glaubt er eine Schlacht zu kämpfen. Er, der nur einen Federhalter in der Hand hat. Voller Ressentiments ist gerade er, der scheinbar so friedlich spazieren geht und am Brunnen Wasser trinkt. Er hat Zorn auf die Schlechtweg-gekommenen, die er nicht einmal kennt, die er für neidisch hält. Sie sollen es niemals haben, sie nicht. Sklaven sollen sie bleiben. Ihr Aufstand ist Neid und Ressentiment, und er zieht sein Schwert: es ist der Spazierstock, mit dem er zornig einen Ast abschlägt. Er sieht Blut spritzen und freut sich. Dabei ist es nur der Tau von den Blättern.

Eine ganze deutsche Mittelklasse - und nicht nur die deutsche - fängt an, so zu fantasieren. Sympathische Spaziergänger, die Hunde lieben und mit ihren Nachbarn streiten und sich wieder verstehen. Und eines Tages machen sie das, was sie sich auf diesen Spaziergängen ausgedacht haben. Etwas, das vielleicht gar nicht mit dem Willen ausgedacht wurde, gemacht zu werden. Etwas, das sich in eine eigene Welt verwandelte, die dann eben doch gemacht werden wollte. Etwas, das zu einer der größten Menschheitskatastrophen wurde. Etwas, das man ein tausendjähriges Reich nannte und als solches empfand: ein Reich, in dem die blonde Bestie - Bestie Erlöser - die Schlechtweggekommenen, diese Leute, die schlecht riechen, dahin schickte, wohin sie gehören. Damit beginnt die Bestie ihren Höhenflug. Auf seinen friedlichen Spaziergängen, am Brunnen Wasser trinkend, denkt Nietzsche sich das tausendjährige Reich aus, so wie es dann verwirklicht wurde: "Das Paradies ist unter dem Schatten der

Schwerter' - auch ein Symbol und Kerbholz-Wort, an dem sich Seelen vornehmer und kriegerischer Abkunft verraten und erraten."⁶⁵

In Wirklichkeit hat er kein Schwert, sondern nur einen Federhalter. Dennoch, ein solcher Federhalter, der sich Held und Heros dünkt, ist und kann offensichtlich viel gefährlicher werden als ein Schwert.

Dies entspricht genau der paranoischen Welt, die den Nazismus hervorbringt. Aber vielleicht fällt Nietzsche nicht einmal ein, daß seine Träume eines Tages verwirklicht werden könnten. Auch die, die es verwirklichen, sind friedliche Leute wie Nietzsche, lieben Spaziergänge und klassische Musik. Allerdings verwirklichen sie das, was vorher von ebenfalls friedlichen Leuten wie eben Nietzsche ausgedacht worden ist, und in ihrer Freizeit gehen sie wieder spazieren und hören klassische Musik. Nietzsche selbst hingegen würde wahrscheinlich diese Leute wieder verachtet haben, so wie er, in der Höhenluft der Berge, alle verachtete.

Diese schrecklichen Träume solch friedlicher Spaziergänger, die nur Wasser trinken und vielleicht sogar Vegetarier sind, kann man heute in den Fernsehfilmen studieren, die das US-Fernsehen für Kinder nach Lateinamerika und in die ganze Welt schickt. Da sind alle diese infernalisches Vorstellungen aufs neue dargestellt, gut verpackt, für begeisterte, friedliche Kinder, und es gibt keine Möglichkeit, sie vor dieser Hinterlist zu schützen.

Nietzsche, der Kämpfer.

Nietzsche, die freundliche, frühpensionierte Mittelklassenbürger sieht sich so:

"Ein ander Ding ist der Krieg. Ich bin meiner Art nach kriegerisch, Angreifen gehört zu meinen Instinkten,. Feind sein können, Feind sein - das setzt eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur. Sie braucht Widerstände, folglich sucht sie Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso notwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl zur Schwäche."⁶⁶

Er hat Feinde, kämpft gegen sie: in Selbstgesprächen und mit Tinte. Er vergeistigt seine Feindschaft, so glaubt er wenigstens. In Wirklichkeit ist er völlig unfähig, Konflikte menschlich auszutragen. Dies zeigt gerade sein Konflikt mit Richard Wagner, den Nietzsche geradezu zu einem metaphysischen Zusammenstoß hochstilisiert, sodaß Wagner nie verstehen kann, was da eigentlich geschehen sein soll:

"Die Vergeistigung der Sinnlichkeit heißt Liebe: sie ist ein großer Triumph über das Christentum. Ein anderer Triumph ist unsere Vergeistigung der Feindschaft. Sie besteht darin, daß man tief den Wert begreift, Feinde zu haben... **Man hat auf das große Leben**

⁶⁵ s. Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag München, 1982 Also sprach Zarathustra. Bd. III,505

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich. Ecce homo. op.cit. Bd. II,1078

verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet..."⁶⁷

Nietzsche ist ein völlig normaler Durchschnittsbürger, der allerdings größenwahnsinnige Fantasien hat, eine Art Karl May. Er fühlt sich als blonde Bestie, obwohl er mit Sicherheit völlig unfähig wäre, es zu sein.

"Nicht Zufriedenheit, sondern Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg.. Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen."⁶⁸

"Nichts ist ungesunder, inmitten unserer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen - das gehört zu uns, das ist unsre Art Menschenliebe, damit sind wir Philosophen, wir Hyperboreer!--"⁶⁹

"..- ich bin sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat."⁷⁰

Er ist es aber nicht, er lebt als völlig tugendhafter Mensch - mit einigen Seitensprüngen.

"-Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft."⁷¹

Tatsächlich, er macht aus ganz gewöhnlichen persönlichen Konflikten große Kriege: übrigens die einzigen Kriege, die er führt. Als er am deutsch-französischen Krieg teilnahm, war er Sanitäter, und erkrankte sehr bald in dieser Höhenluft des Krieges. Er ist ein Federhalterkrieger.

"Im Gegenteil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit."⁷² 1079

Er fühlt sich im Angriff, Säbel, Krieg, wenn er ganz einfach das Buch eines anderen kritisiert und einen Federhalter führt.

Die Unreinheit des Unten-Liegenden.

Nietzsche empfindet ständig Unreinheiten. Es riecht schlecht. Von dem schlechten

⁶⁷ Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Moral als Widernatur, Nr.3, II,966/967

⁶⁸ Nietzsche, op.cit Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Nr.2, II,1164/1165

⁶⁹ Nietzsche, op.cit 7. II,1169

⁷⁰ Nietzsche, op.cit ECCE HOMO, II,1065

⁷¹ Nietzsche, op.cit. ECCE HOMO, Nr.3, II, S. 1066

⁷² Nietzsche, op.cit. ECCE HOMO , Nr.7 1079

Geruch weg möchte er in die reine Luft, die Höhenluft. Er ist fasziniert davon, wie schlecht die von unten riechen, ihre Fäulnis, ihr Gift, ihre Verwesung, ihre Mißgeburt. Vor denen, die schlecht riechen, hat er Ekel:

"Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts, sodaß ich die Nähe oder - was sage ich? - das Innerlichste, die **'Eingeweide' jeder Seele psychologisch wahrnehme - rieche...** der viele verborgene Schmutz auf dem Grunde mancher Naturen, vielleicht in schlechtem Blut bedingt.. wird mir fast bei der ersten Berührung schon bewußt... **Der Ekel am Menschen, am 'Gesindel' war immer meine größte Gefahr.**"⁷³

Daher stinkt ihm das Christentum:

"Wie armselig ist das 'Neue Testament' gegen Manu, wie schlecht riecht es!"⁷⁴

Er sieht Fäulnis, das Leben, das reine Sauberkeit sein sollte, wird durch das schlecht riechende Evangelium vergiftet:

"Unter Umständen **vergiftet** eine solche **aus Fäulnis gewachsene Giftbaum-Vegetation** mit ihrem Dunste weithin, auf Jahrtausende hin das Leben..."⁷⁵

Nicht nur das Evangelium riecht schlecht, auch die, die es verbreiten:

"Man lese nur irgendeinen christlichen Agitator, den **heiligen Augustin** zum Beispiel, um zu begreifen, **um zu riechen, was für unsaubere Gesellen damit obenauf gekommen sind...** Die Natur hat sie vernachlässigt - sie vergaß, ihnen eine bescheidne Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben.. **Unter uns**, es sind nicht einmal Männer."⁷⁶

Dies, das schlecht riecht, macht einen Aufstand:

"Das Christentum ist ein Aufstand alles **Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat: das Evangelium der 'Niedrigen' macht niedrig...**"⁷⁷

Das aber ist Mißgeburt, Korruption, Verwesung, schlecht riechende Verwesung:

"...scheint es denn nicht, daß ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen **eine schlimme Mißgeburt** zu machen?"⁷⁸

Auch den Tod Gottes riecht man, der Leichnam Gottes verwest:

⁷³ Nietzsche, op.cit. ECCE HOMO, II, S.1080

⁷⁴ Nietzsche, op.cit. Götzen-Dämmerung. Die "Verbesserer" der Menschheit. Nr.3, II,980

⁷⁵ Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen. Nr. 35, II,1010

⁷⁶ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. II,1231/1232

⁷⁷ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, , II,S.1206

⁷⁸ Nietzsche, op.cit. Jenseits von Gut und Böse. Nr.62, II,624

"Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? **Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?** - auch Götter verwesen!.. "79

In den ersten christlichen Gemeinde schon riecht man diese Korruption:

"Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugnis für die bereits unaufhaltsame **Korruption** innerhalb der ersten Gemeinde. ... Die Evangelien stehen für sich. Die Bibel überhaupt verträgt keinen Vergleich. **Man ist unter Juden:** erster Gesichtspunkt, um hier nicht völlig den Faden zu verlieren. Die hier geradezu **Genie werdende Selbstverstellung ins 'Heilige'**,... Hierzu gehört Rasse. Im Christentum, als der Kunst, heilig zu lügen, kommt das ganze Judentum, eine mehrhundertjährige jüdische allerernsthafte Vorübung und Technik zur letzten Meisterschaft. **Der Christ, diese ultima ratio der Lüge, ist der Jude noch einmal - dreimal selbst...** "80

Es ist der Geruch des Unten-Liegenden, den man in Paulus spürt. Er erkannte daher:

"...wie man mit dem Symbol 'Gott am Kreuze' alles **Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische**, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. 'Das Heil kommt von den Juden.' - ..Dies war sein Augenblick von Damaskus:"81

"...jetzt ist das Gesetz tot, jetzt ist die Fleischlichkeit, in der es wohnt, tot - oder wenigstens **in fortwährendem Absterben, gleichsam verwesend.**"82

Eine Mißgeburt bereitet sich vor:

"...scheint es denn nicht, daß ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen **eine schlimme Mißgeburt** zu machen?"83

Dahinter entdeckt er die schlechten Instinkte, ein Gift:

"Das **Gift** der Lehre 'gleiche Rechte für alle' - das Christentum hat es am grundsätzlichen ausgesät; ... einen Todkrieg aus **den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte** gemacht - .. Die Unsterblichkeit jedem Petrus und Paulus zugestanden, war bisher das größte, das bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit. - "84

Ungesund, schmutzig ist alles, und so kann nur ihr Gott sein:

"...er blieb **Jude, er blieb der Gott der Winkel, der Gott aller dunklen Ecken und Stellen, aller ungesunden Quartiere der ganzen Welt!**.. Und er selbst, so blaß, so

79 Nietzsche, op.cit. Die fröhliche Wissenschaft. 125 II,127

80 Nietzsche, op.cit. Der Antichrist,44 II,S.1206

81 Nietzsche, op.cit. Der Antichrist 58 II,S.,1230

82 Morgenröte, Erstes Buch, Nr.68. I, S.1057.

83 Nietzsche. op.cit. Jenseits von Gut und Böse. Nr.62, II,624

84 Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, 43 1205

schwach, so *décadent*.."85

Der Reinlichkeitsinstinkt.

Ständig verbindet er dieses schlecht-riechen mit der Verdauung und den Eingeweiden. Er ist ständig mit seiner Ernährung und Verdauung beschäftigt. Er sagt es ausdrücklich im *Ecce Homo*, aber man merkt es allen seinen Büchern an. Seine physische, übrigens sehr schwache Kondition beschreibt er:

"Daß der Magen als Ganzes in Tätigkeit tritt, erste Voraussetzung einer guten Verdauung. Man muß die Größe seines Magens kennen."86

"Alle Vorurteile kommen aus den Eingeweiden."87

"Der klimatische Einfluß auf den Stoffwechsel, seine Hemmung, seine Beschleunigung, geht so weit, daß ein Fehlgriff in Ort und Klima jemanden nicht nur seiner Aufgabe entfremden, sondern ihm dieselbe überhaupt vorenthalten kann: er bekommt sie nie zu Gesicht."88

"...wie hast gerade du dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von virtú im Renaissance-Stil, von moralinfreier Tugend zu kommen?"89

"Christentum, Alkohol - die beiden großen Mittel der Korruption..."90

"Alkoholika sind mir nachteilig; ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein 'Jammertal' zu machen - in München leben meine Antipoden."91

Seine Antipoden leben nicht nur in München. Seine Antipoden sind gerade jene Renaissance-Menschen, die er doch so verehrt. Was haben denn die mit solch einem Pedantismus zu tun? Er hat eine physische Kondition, die es ihm gar nicht erlaubt, den Renaissance-Menschen zu spielen. Aber er will wenigstens die Pose haben, und wird dadurch lächerlich. Er posaunt genau das Gegenteil vom dem heraus, was sein Schicksal ist, das er eben zu ertragen hätte.

Stattdessen projiziert er die Probleme seiner Eingeweide auf den deutschen Geist. Er beklagt sich über

"die Herkunft des deutschen Geistes - aus betrübten Eingeweiden.. Der deutsche Geist ist eine Indigestion, er wird mit nichts fertig.."92

85 Nietzsche. op.cit. *Der Antichrist*. 17 II, 1177/1178

86 Nietzsche, op.cit. *ECCE HOMO*, Warum ich so klug bin. 1 II, 1084

87 Nietzsche, op.cit. *ECCE HOMO* Warum ich so klug bin. 1 II, 1085

88 NIETZSCHE, op. cit. *ECCE HOMO* Warum ich so klug bin. 2 II, 1085

89 NIETZSCHE, op.cit.. *ECCE HOMO*. Warum ich so kluag bin. 1 II,1082

90 Nietzsche, op.cit. *Der Antichrist*, 60 II,1232

91 Nietzsche, op.cit. *ECCE HOMO*, Warum ich so klug bin. 1 II, 1083

92 Nietzsche, op.cit. *ECCE HOMO*. Warum ich so klug bin. 1 II,1083

Was er uns mitteilt, sind seine Probleme, nicht die des deutschen Geistes, weder die der Renaissance-Menschen noch der blonden Bestien. Sogar eine Genietheorie macht er daraus:

"Eine zur schlechten Gewohnheit gewordene noch so kleine Eingeweide-Trägheit genügt vollständig, um aus einem Genie etwas Mittelmäßiges, etwas 'Deutsches' zu machen."⁹³

Aus seiner eigenen physischen Schwäche macht der daher einen Grund zur Aggression, und zeigt nicht die geringste Reife, sie zu verarbeiten. Ganz so macht er es mit seiner eigenen Krankheit. Er wendet sie aggressiv gegen andere. Über Kant sagt er folgendes:

"Kant wurde Idiot. - Und das war ein Zeitgenosse Goethes! Dies Verhängnis von Spinne galt als der deutsche Philosoph - gilt es noch!..."⁹⁴

Nicht nur Kant wurde Idiot. So spricht er auch über Rousseau:

"Das Krankhafte an Rousseau am meisten bewundert und nachgeahmt... Bei Rousseau unzweifelhaft die Geistesstörung, bei Voltaire eine ungewöhnliche Gesundheit und Leichtigkeit. Die Rankune des Kranken; die Zeiten seines Irrsinns auch die seiner Menschenverachtung und seines Mißtrauens."⁹⁵

Nicht nur Kant wurde Idiot. Nietzsche, der sein eigenes Schicksal vorhersieht, wendet es gegen andere. Er ist krank, jetzt will er krank machen, Kranke verfolgen, Kranke beleidigen. Er begeistert sich an der Gesetzgebung Manus. Krank machen, das macht gesund. Die Moral hat krank gemacht.

Er war - wenigstens indirekt - durch die christliche Moral krank geworden, jetzt besteht er auf seiner Gesundheit, indem er die krank machen will, auf deren Seite, wie er glaubt, die christliche Moral steht. Sehr konkret scheint Nietzsche davon überzeugt zu sein, daß die christliche Moral ihn krank gemacht hat.

Die Höhenluft.

Wer so sehr vom schlechten Geruch verfolgt wird, sucht Höhenluft:

"-Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft."⁹⁶

In dieser Höhenluft entstand der Ewige-Wiederkunft-Gedanke:

⁹³ Nietzsche, op.cit. Warum ich so klug bin.2 II, 1085

⁹⁴ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist 11 II, 1172

⁹⁵ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass der achtziger Jahre. III, S.508

⁹⁶ Nietzsche, op.cit. Ecce Homo, Nr.3, II, 1066

"Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des Werks, der Ewige-Wiederkunft-Gedanke, die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann -, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: '6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit'."⁹⁷

In dieser Höhenluft genießt er seine Vornehmheit, die er überhaupt nicht realisieren kann:

"Im großen Menschen sind **die spezifischen Eigenschaften des Lebens - Unrecht, Lüge, Ausbeutung** - am größten."⁹⁸

Der Mensch wird zu etwas Höherem, er wird es dadurch, daß er sich über die Niedrigen, die Unten-Liegenden, erhebt. Die, die schlecht riechen, werden zu Sklaven. Für den Höheren wird alles zum Sklaven. Nicht nur die Natur, ebenso alle Menschen und unter ihnen besonders die Frauen:

"Es kommt der Zeitpunkt, wo der Mensch Kraft im Überfluß zu Diensten hat: die Wissenschaft ist darauf aus, diese **Sklaverei der Natur** herbeizuführen. Dann bekommt der Mensch **Muße: sich selbst auszubilden, zu etwas Neuem, Höherem**. Neue Aristokratie."⁹⁹

Das Tier muß heraus, denn es ist das Höhere: Nietzsche verkündet die Tierwerdung des Menschen. Der höhere Mensch ist der Barbar.

"**Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvoll nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen**; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, **das Tier muß wieder heraus**, muß wieder in die Wildnis zurück ... in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Die vornehmen Rassen sind es, die den Begriff '**Barbar**' auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind..."¹⁰⁰

Und jetzt will Nietzsche zuschlagen:

"Um sich aus jenem **Chaos** zu dieser Gestaltung emporzukämpfen - dazu bedarf es einer Nötigung: man muß die Wahl haben, entweder zugrunde zu gehn oder sich durchzusetzen. **Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen**. Problem: **wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren** - es werden die Elemente sein, die der größten Härte gegen sich selber fähig sind, und den längsten Willen garantieren können."¹⁰¹

⁹⁷ Ecce homo. Als sprach Zarathustra. Nr.1, II,1128

⁹⁸ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,861

⁹⁹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,859

¹⁰⁰ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. Nr.11. II, S.786

¹⁰¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,690

"Sozialismus oder Barbarei", diese Alternative stammt nicht aus den 30er Jahren und auch nicht von Adorno oder Horkheimer. Sie stammt von Nietzsche. Barbarei statt Sozialismus, das ist seine Lösung.

Diese Höhenluft verursacht bei ihm den Höhenkater. Er verfällt in die Orgie einer seinen Fantastereien entsprechenden Eitelkeit, die er ohne jede Selbstironie ausposaunt: "Warum ich so weise bin." "Warum ich so klug bin." "Warum ich so gute Bücher schreibe." sind die Titel, unter denen er solche Sachen vorlegt, sagt uns aber zumindest: "daß jeder Mann gerade so viel Eitelkeit hat, als es ihm an Verstande fehlt."¹⁰²

Dies ist der kategoriale Rahmen, in dem Nietzsche philosophiert. Von Bertold Brecht gibt es hierzu eine Persiflage, die eine direkte Antwort darauf zu sein scheint. Im Lied von Orge, das Baal singt, ist das genaue Gegenteil dessen, was Nietzsche sagt, zu hören: "Orge sagte mir: Der liebste Ort, den er auf Erden hab/ sei nicht die Rasenbank am Elterngrab./ Sei nicht ein Beichtstuhl, sei kein Hurenbett/ Und nicht ein Schoß, weich, warm und fett./ Orge sagte mir: der liebste Ort/ auf Erden sei ihm der Abort./ Dies sei ein Ort, wo man zufrieden ist/ daß drüber Sterne sind und drunter Mist./ Ein Ort der Demut, dort erkennst du scharf:/ Daß du ein Mensch nur bist, der nichts behalten darf."¹⁰³

Der Aufstand gegen die Gleichheit.

Nietzsche spricht von der menschlichen Gleichheitsforderung als einem großen Entsetzen, als einer Katastrophe für die Menschheit, als Folge niedriger Instinkte, als Ergebnis von Neid und Ressentiment, als Bedrohung aller Kultur:

"Das Gift der Lehre 'gleiche Rechte für alle' - das Christentum hat es am grundsätzlichen ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heißt die Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Kultur einen Totkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht - es hat aus dem ressentiment der Massen sich die Hauptwaffe geschmiedet gegen uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden.. Die Unsterblichkeit jedem Petrus und Paulus zugestanden, war bisher das größte, das bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit. -"¹⁰⁴

Er erträgt es nicht, die "Unsterblichkeit jedem Petrus und Paulus" zuzugestehen, er, der sich jetzt als der Vornehme, der Hochherzige gegen sie stellt: Wir, die Vornehmen. Die Vornehmen, das sind er und die, zu denen er spricht. Es ist ganz biedere Mittelklasse, es ist er, Mitglied der Erziehungsbürokratie seines Landes, der wegen Gesundheitsproblemen frühpensioniert ist. Die Vornehmen sind alles ganz gewöhnliche Leute, die jetzt glauben, den status der Vornehmheit annehmen zu müssen und das nur

¹⁰² Nietzsche, op.cit. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück. I,250

¹⁰³ Brecht, Bertold: Baal. Szene: In der Branntweinschenke

¹⁰⁴ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, 43 II, 1205

dadurch tun zu können glauben, daß sie anderen diesen status bestreiten. Die Vornehmheit, die darin besteht, den anderen als Person anzuerkennen, fehlt diesen "Vornehmen" aber völlig. Sie wollen Sklaven haben, wenn auch nur in ihrer Phantasie. Daraus, daß jede Kultur bisher auch barbarisch gewesen ist, schließen sie, daß man Barbar werden muß, um die Kultur zu fördern. Sie, die doch in der Gesellschaftsskala keineswegs besonders oben stehen, wenden sich gegen die Niedrigen. Indem sie das tun, glauben sie, Aristokraten zu sein. Dabei kennen sie wahrscheinlich überhaupt keine Aristokraten:

"Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben; und **wenn der Glaube an das 'Vorrecht der Meisten' Revolutionen macht und machen wird - das Christentum ist es, man zweifle nicht daran, christliche Werturteile sind es, welche jede Revolution bloß in Blut und Verbrechen übersetzt!** Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat: das Evangelium der 'Niedrigen' macht niedrig..."¹⁰⁵

Sie, die Blut vergießen und Verbrechen begehen wollen, werfen jetzt der Gleichheitsforderung vor, daß sie "jede Revolution bloß in Blut und Verbrechen übersetzt". Sie, die sich bedroht fühlen dadurch, daß Menschen ihre Menschenwürde verlangen, projektieren in diejenigen, die angeblich unter ihnen stehen, den Neid und das Ressentiment. Sie, die die Anerkennung des andern nicht ertragen können, sprechen jetzt die Sprache einer angeblichen Vornehmheit. Sie können ihr Ressentiment nicht beherrschen und projektieren es folglich in die anderen.

Es entsteht dann eine Verbindung, die im Namen einer Analyse der Vergangenheit jene Vorstellung schafft, gegen die sich Nietzsches Aufstand richtet: die Verbindung von Gleichheit aller Menschen, Anarchie, Sozialismus, inneren Umtrieben, Christentum, Judentum, Unsterblichkeitsglauben, Lebensverneinung und Höllenglauben:

"Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Haß gegen Rom, gegen die 'Welt', der Jude, der ewige Jude par excellence.... Was er erriet, das war, wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christen-Bewegung abseits des Judentums einen 'Weltbrand' entzünden könne, wie man mit dem Symbol 'Gott am Kreuze' **alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich**, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. **'Das Heil kommt von den Juden.'** - ..Dies war sein Augenblick von Damaskus: er begriff, daß er den Unsterblichkeits-Glauben nötig hatte, um 'die Welt' zu entwerten, daß der Begriff 'Hölle' über Rom noch Herr wird - daß man **mit dem 'Jenseits' das Leben tötet... Nihilist und Christ:** das reimt sich, das reimt sich nicht bloß.." ¹⁰⁶

Dabei spielen auch Tatsachen gar keine Rolle: Paulus ist unter allen Aposteln derjenige, der ganz sicher nicht an eine Hölle geglaubt hat. Rom hingegen glaubte an die Hölle. Schon Cicero in seinen antikatilinarischen Reden droht den Anhängern des Aufstands

¹⁰⁵ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist 43 II,S.1206

¹⁰⁶ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, 58 II, 1230

von Catilina mit ewigen Höllenstrafen. Die "Vornehmen" haben sicher auch sehr viel mit der Erfindung der Hölle zu tun. Die Höllenvorstellung im Christentum ist wohl eher eine Bekehrung des Christentums durch Rom, als eine Bekehrung Roms durch das Christentum.

Nietzsche verbindet dies mit der antisemitischen Tradition:

"Das ganze Verhängnis wurde dadurch allein ermöglicht, daß schon eine verwandte, rassenverwandte Art von Größenwahn in der Welt war, der jüdische; sobald einmal die Kluft zwischen Juden und Judenchristen sich aufriß, blieb letzteren gar keine Wahl, als **dieselben Prozeduren der Selbsterhaltung, die der jüdische Instinkt anriet, gegen die Juden selber anzuwenden**, während die Juden sie bisher bloß gegen alles Nicht-Jüdische angewendet hatten. Der Christ ist nur eine Jude 'freieren' Bekenntnisses." ¹⁰⁷

Selbst im Antisemitismus, wie ihn das zum Imperium bekehrte Christentum begründet hatte, sieht Nietzsche noch diese jüdische Wurzel. Er wendet das, was "der jüdische Instinkt anriet, gegen die Juden selber" an. Die Juden bekommen jetzt die Schuld an allem, selbst am Antisemitismus, den Nietzsche, so wie er ihn vorfand, für ein jüdisches Produkt hielt. Die Juden werden daher von Nietzsche zu jenem Volk hochstilisiert, das in geradezu bewundernswerterweise die Menschheit verdorben hat:

"Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein um jeden Preis vorgezogen haben: dieser Preis war die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äußeren.... sie haben, der Reihe nach, die Religion, den Kultus, die Moral, die Geschichte, die Psychologie auf eine unheilbare Weise in den Widerspruch zu deren Natur-Werten umgedreht.... Die Juden sind damit das verhängnisvollste Volk der Weltgeschichte; in ihrer Nachwirkung **haben sie die Menschheit dermaßen falsch gemacht, daß heute noch der Christ anti-jüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Konsequenz zu verstehn.**" ¹⁰⁸

Diese Radikalität der Bosheit ist so groß, daß Nietzsche selbst den Antisemitismus seiner Zeit - den er verachtet - als letzte jüdische Konsequenz ansieht. Er wird gerade dadurch zum Begründer eines völlig neuen Antisemitismus. Nur so ist es ihm möglich, den Aufstand gegen die Gleichheit mit dem Antisemitismus zu verbinden.

"Christentum, Alkohol - die beiden großen Mittel der Korruption... An sich sollte es ja wohl keine Wahl geben, angesichts von Islam und Christentum, so wenig als angesichts eines Arabers und eines Juden. Die Entscheidung ist gegeben, es steht niemandem frei, hier noch frei zu wählen. Entweder ist man ein Tschandala, oder man ist es nicht... " ¹⁰⁹

¹⁰⁷ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, 44 II, 1208

¹⁰⁸ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. 24 II 1184)

¹⁰⁹ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. Nr.60, II, S.1232/1233

Für die Kritik der Gleichheit ist diese Neubegründung des Antisemitismus durch Nietzsche und seine überaus heftige Reaktion gegen den Antisemitismus seiner Zeit besonders erhellend. Soweit dieser Antisemitismus aus der christlichen Tradition stammt, ist er tatsächlich völlig unvereinbar mit dem Aufstand gegen die Gleichheit, den Nietzsche vertritt. Dieser Antisemitismus stammt ja gerade aus der Umkehrung der Gleichheit, wie sie im Christentum vorgenommen wurde und ist daher Teil der Gleichheitsvorstellung.

Nach dieser christlich-orthodoxen Vorstellung hat Jesus alle Menschen erlöst, sodaß vor Gott eben alle Menschen gleich sind. Die Juden aber haben diese Erlösung nicht angenommen, und Jesus, der Gott ist, getötet. Sie haben Gott getötet, indem sie Christus töteten. Aber sie sind zur Erlösung berufen wie alle anderen Menschen auch. Da sie diese aber ablehnen, werden sie verurteilt.

Dies ist eine Verurteilung der Juden. Aber sie geschieht ja gerade im Namen einer Gleichheitsideologie, in der auch die Juden erlöst sein könnten. Sie werden verurteilt im Namen der Erlösung aller Menschen. Daß sie Gott getötet haben - den Gott der Erlösung aller Menschen - ist der Grund für die Verurteilung. Ihre Ungleichheit wird ja gerade aus der Gleichheit aller begründet.

Wenn man wie Nietzsche die Gleichheit selbst zum Feind erklärt, muß man diesen Antisemitismus samt aller antisemitischen Ideologien, die ihn in säkularisierter Form weiterführen, ablehnen.

So entsteht jetzt eine neue Form, sowohl die Erlösung als auch den Mord Gottes zu betrachten. Bei Nietzsche führt dies zu seiner Vorstellung vom Tod Gottes, wie er ihn in "Die fröhliche Wissenschaft" unter dem Titel "Der tolle Mensch" darstellt:

"'Wohin ist Gott?' rief er, 'ich will es euch sagen! **Wir haben ihn getötet - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!** Aber wie haben wir dies gemacht?... Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? **Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?** - auch Götter verwesen!.. Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?... **Dies ungeheure Ereignis** ist noch unterwegs und wandert - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen... **Diese Tat** ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne - **und doch haben sie dieselbe getan!**' - Man erzählt nur noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedenen Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: 'Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind.'"¹¹⁰

Hier ist jetzt die klassisch-orthodoxe christliche Vorstellung vom Gottesmord völlig umgedreht. Es sind nicht mehr die Juden, die Gott gemordet haben, sondern "Wir alle sind seine Mörder". Wörtlich genommen, könnte dies auch die orthodoxe Theologie sagen. Aber in der orthodoxen Theologie ist dieser Mord immer eine Schuld, die

¹¹⁰ Nietzsche, op.cit. Die fröhliche Wissenschaft. 125 I1 127/128

abgetragen werden muß, um schließlich doch noch an der Erlösung durch den auferstandenen Gott teilzunehmen. Sie wird antisemitisch, indem sie die Juden denunziert, nicht an dieser Erlösung teilnehmen zu wollen.

Dies ist bei Nietzsche jetzt anders. "Gott ist tot" bedeutet jetzt, daß seine Zeit vorbei ist. Ihn getötet zu haben, ist eine Heldentat, ein ungeheures Ereignis, das den Übergang in eine neue Geschichte beschreibt. Der Tod Gottes ist jetzt der Tod der Gleichheit und daher der Tod der Moral der Gleichheit. Der Gott, vor dem alle Menschen gleich sind, ist tot. Daher ist auch die Gleichheit tot. Die Juden werden jetzt ganz anders gesehen: sie sind schuld daran, daß es diesen Gott überhaupt gegeben hat. Sie sind die Begründer des Verhängnisses, das der Glaube an diesen Gott bedeutet hat. Sie haben diesen Gott geschaffen, den wir jetzt getötet haben. Die diesen Gott getötet haben, können daher nicht die Juden sein, auch nicht die Christen, und schon gar nicht Anarchisten oder Sozialisten. Der Tod Gottes ist ja gerade die Erklärung einer Befreiung der Menschheit vom Judentum, Christentum und Sozialismus. Denn alle diese - wobei das Judentum die Wurzel des Übels ist - haben diesen Gott geschaffen und am Leben erhalten.

Jetzt aber ist er tot und "Wir alle sind seine Mörder". Aber er ist noch nicht begraben, das Ereignis ist nicht abgeschlossen. Er wird begraben, dies aber dauert lange. Er verwest, und man riecht den Geruch dieser göttlichen Verwesung. Wenn Nietzsche sagt: „Wir alle sind seine Mörder“, handelt es sich nicht tatsächlich etwa um alle Menschen. Wenn er sagt, „Wir alle“ sind die Mörder, dann handelt es sich um ein ganz besonderes „wir alle“. Es sind nämlich gar nicht alle, sondern alle „Vornehmen“ und Aristokraten, zu denen Nietzsche selbst gehört, wie er ständig betont. Alle andern gehören einfach nicht dazu, denn das würde ja nur die Gleichheit aller Menschen beinhalten.

"Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch jahrhundertlang seinen Schatten in einer Höhle - einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. - Und wir - **wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!**"¹¹¹

Gott ist tot, aber wir müssen noch seinen Schatten besiegen. Seine Leiche ist doch noch über der Erde, man riecht es. Um seinen Schatten zu besiegen, muß man jetzt diejenigen besiegen, die diesen Schatten Gottes weiter erhalten: das Judentum, das Christentum, den Anarchismus, den Sozialismus, überhaupt alles, was sich auf die menschliche Gleichheit gründet. Es ergibt sich ein Antisemitismus, der nicht mehr den Juden als Gottesmörder anklagt, sondern als Schöpfer und Erhalter dieses moralischen Gottes, der schon tot ist, dessen Schatten aber noch besiegt werden muß. Das Verbrechen, das dieser Antisemitismus verfolgt, ist nicht, Gott getötet zu haben. Das Verbrechen ist, ihn geschaffen zu haben und weiterzuführen, indem man weiterhin die menschliche Gleichheit vertritt:

"Ihr höheren Menschen, dies lernt von mir: auf dem Markt glaubt niemand an höhere

¹¹¹ Nietzsche, op.cit. Die fröhliche Wissenschaft, 108 II 115

Menschen. Und wollt ihr dort reden, wohlan! Der Pöbel aber blinzelt 'wir sind alle gleich'.
'Ihr höheren Menschen' - so blinzelt der Pöbel - 'es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott - sind wir alle gleich!'
Vor Gott! - Nun aber starb dieser Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein. Ihr höheren Menschen, geht weg vom Markt!
Vor Gott! - Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr.
Seit er im Grabe liegt, seid ihr wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch - Herr!... Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir - daß der Übermensch lebe."¹¹²

Gott ist tot. Sein Tod ist die Auferstehung der "höheren Menschen". Es ist der Tod der Gleichheit aller Menschen im Namen des "höheren Menschen". Aber der Pöbel glaubt es nicht. Man muß darum kämpfen, damit der Tod Gottes sich durchsetzen kann.

Dabei hat diese These vom Tod Gottes durchaus keine atheistische Absicht. Keineswegs geht es um die Behauptung, daß es keinen Gott gibt. Eine solche Behauptung hätte für Nietzsche überhaupt keinen Sinn. Es geht ausschließlich um den Gott der menschlichen Gleichheit, den moralischen Gott:

"Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott 'jenseits von Gut und Böse' zu denken? Wäre ein Pantheismus in diesem Sinne möglich? Bringen wir die Zweckvorstellungen aus dem Prozesse weg und bejahen wir trotzdem den Prozeß? - Das wäre der Fall, wenn etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben erreicht würde - und immer das Gleiche. Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine logische Notwendigkeit hat: und er triumphierte mit seinem logischen Grundinstinkt über eine solche Weltbeschaffenheit."¹¹³

Es geht darum, diesen Gott zu überwinden, der eben der Gott der Gleichheit aller Menschen ist. Daher interessiert es Nietzsche überhaupt nicht, ob der Anarchismus oder Sozialismus atheistisch sind oder nicht. Aus diesem Gott sind sie entstanden, und daher kann er ohne Probleme Christentum und Atheismus auseinander ableiten:

"Die Religionen gehen am Glauben an die Moral zugrunde. Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich 'Atheismus' - wie als ob es keine andere Art Götter geben könne."¹¹⁴

Nietzsche sucht vielmehr andere Götter:

"Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. In ihm verehrt es Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden, - es projiziert seine

¹¹² Nietzsche, op.cit. Also sprach Zarathustra. Vierter Teil. Vom höheren Menschen.1-2 II, 522/523

¹¹³ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III 853/854

¹¹⁴ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass III,496

Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann. Wer reich ist, will abgeben; ein stolzes Volk braucht einen Gott, um zu opfern... Religion, innerhalb solcher Voraussetzungen, ist eine Form der Dankbarkeit. Man ist für sich selber dankbar: dazu braucht man einen Gott. - ...In der Tat, es gibt keine andre Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht - und so lange werden sie Volksgötter sein -, oder aber die Ohnmacht zur Macht - und dann werden sie notwendig gut..."¹¹⁵

Daher auch sein Ausruf:

"..sie haben seitdem keinen Gott mehr geschaffen. Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! Sondern immer noch und wie zu Recht bestehend, wie ein ultimum und maximum der gottbildenden Kraft, des creator spiritus im Menschen, dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus!"¹¹⁶

Nietzsche wird daher die Schuldigen suchen dafür, daß dieser Gott weiterexistiert. Hier kommt dann eine Schuld der Juden zum Ausdruck, die schlimmer ist als die Schuld, die man ihnen am Gottesmord zusprach: es ist die Schuld, Gott am Leben zu erhalten. Denn wo Gott lebt, kann der "höhere Mensch" nicht leben. Daher sind wieder die Juden daran Schuld, daß die Erlösung von der Erlösung nicht stattfindet. Denn das Leben ist zu Ende, wo das Reich Gottes beginnt:

"Jeder Naturalismus in der Moral, das heißt jede gesunde Moral, ist von einem Instinkt des Lebens beherrscht -... Die widernatürliche Moral, das heißt, fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens - sie ist eine bald heimliche, bald laute und frische Verurteilung dieser Instinkte... Das Leben ist zu Ende, wo das 'Reich Gottes' anfängt..."¹¹⁷

Wo die Gleichheit erscheint, hört das Leben auf. Mit dem Anspruch auf die Gleichheit aller Menschen kann man nicht leben. Daher kann man mit Gott nicht leben.

Moral und Gewissen.

Nietzsche führt die Entstehung des Gewissens auf die Ethik der Gleichheit aller Menschen zurück. Hier wurzelt daher das Sündengefühl, das in bezug auf einen Gott entsteht, gegenüber dem alle gleich sind. Dies Gewissen mit seinem Sündengefühl behandelt Nietzsche als die große Krankheit, von der die Menschheit befallen wurde. Eine Krankheit, die den Vornehmen angetan worden ist, indem man ihre Werte umwertete.

"Alles, was auf Erden gegen 'die Vornehmen', 'die Gewaltigen', 'die Herren', 'die

¹¹⁵ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist, Nr.16, II,1176

¹¹⁶ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist 19 II 1178/1179

¹¹⁷ Nietzsche, op.cit. Götzen-Dämmerung. Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde., Nr.4. II,967/968

Machthaber' getan worden ist, ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, **was die Juden gegen sie getan haben**; die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch **einen Akt geistigster Rache** Genugtuung zu schaffen wußte.... Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut= vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und **mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht)** festgehalten haben, nämlich 'die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit - dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!.. Man weiß, wer die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat..."¹¹⁸

Die Umkehrung der Werte, die diese Moral verursacht, unterwirft sich die Vornehmen und die Herren, indem sie ihrer Machtausübung ein schlechtes Gewissen gibt. Dadurch macht sie sie krank und zerstört ihre Lebenskraft. Sie fühlen sich als Sünder und können ihre Macht nur noch ausüben im Namen der Tugend und der Moral selbst. Folglich sind sie unterworfen von einer Moral, die die Moral der Niedrigen ist, die sich durchsetzen. Daher sieht er die Moral als "Sklavenaufstand", der gesiegt hat:

"- daß nämlich **mit den Juden der Sklavenaufstand in der Moral** beginnt: jener Aufstand, welcher eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat und der uns heute nur deshalb aus den Augen gerückt ist, weil er - siegreich gewesen ist..."¹¹⁹

Dieser ist aus der Rache geboren, jener Rache, die im Judentum entstanden ist. Nietzsche konzipiert eine Geschichtstriade, in der es einen ursprünglichen Zustand gibt, der sich dadurch auszeichnet, daß die Herrschaft durch keine Moral der Beherrschten beschränkt ist. Nur die Herren haben eine Stimme, die Beherrschten aber nicht. Aus dieser Willkür der Herrschenden stammt die Kultur. Sie trifft aber schließlich auf den Widerstand der Beherrschten, die allerdings sich den Herrschern nicht mit denselben Mitteln entgegenstellen können, mit denen diese die Herrschaft errungen haben. Dies Mittel ist der Krieg zwischen den Vornehmen. Die Beherrschten sind ja gerade die, die in diesem Krieg verloren haben und ihn immer wieder verlieren werden.

Aber sie wollen Macht, die sie mit den Mitteln der Macht nicht haben können. Daher entsteht in ihnen das Rachegefühl, damit aber das Ressentiment, und aus dem Ressentiment der Vorwurf gegen die Herrschenden. Die Beherrschten können nur Macht bekommen, wenn sie den Herrscher moralisch bezwingen, ihn also überzeugen, daß er Unrecht tut, wenn er seine Herrschaft ausübt. Gelingt es ihnen, so können sie sich die Herrschenden unterwerfen. Folglich muß ihr Aufstand gegen die Herrschaft ein Aufstand der Moral sein.

¹¹⁸ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. Nr.7, II, S.779/780

¹¹⁹ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. Nr.7. II,780

"-Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch imaginäre Rache schadlos halten."¹²⁰

Ihnen ist "die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt", weil sie verlieren, wenn die Mittel der Tat gelten. Folglich schaffen sie die Werte der Gleichheit aller Menschen, um Macht haben zu können. Das Ressentiment gebiert jetzt Werte. Dies aber ist die Tat der Juden, die dieses Mittel, dennoch siegen zu können, zu einem erfolgreichen Instrument gestalteten:

"Die Juden machen den Versuch, sich durchzusetzen, nachdem ihnen zwei Kasten, die der Krieger und die der Ackerbauern, verlorengegangen sind; sie sind in diesem Sinne die 'Verschnittenen': sie haben den Priester - und dann sofort den Tschandala...

Wie billig kommt es bei ihnen zu einem Bruch, zu einem Aufbruch der Tschandala: der Ursprung des Christentums." ¹²¹

Sie sind diejenigen, die das Modell geben, das dann zum Sieg über die Herrschenden führt. Es ist der Priester, der hier über den Krieger siegt. Nietzsche behauptet sogar, daß sie dies als Methode entdeckten, und als Mittel ihres Willens zur Macht einsetzten. Sie wollten siegen, Rache nehmen an den Herren. Da sie es nicht durch die Tat konnten, taten sie es als Priester, durch die Moral. Sie siegen über den Vornehmen nicht dadurch, daß sie sich ihm im Kampf stellen, sondern indem sie ihn krank machen, krank dadurch, daß ihm ein Gewissen eingepfht wird.

"Psychologisch nachgerechnet, ist das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft, welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, *décadence*-Instinkte annimmt - nicht als von ihnen beherrscht, sondern weil es in ihnen eine Macht erriet, mit der man sich gegen 'die Welt' durchsetzen kann. **Die Juden sind das Gegenstück aller *décadents*:** sie haben sie darstellen müssen bis zur Illusion, sie haben sich mit einem non plus ultra des schauspielerischen Genies, an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu stellen gewußt (-als Christentum des Paulus-), um aus ihnen etwas zu schaffen, das stärker ist als jede Ja-sagende Partei des Lebens. **Die *décadence* ist, für die im Juden- und Christentum zur Macht verlangende Art von Mensch, eine priesterliche Art, nur Mittel:** diese Art von Mensch hat ein Lebens-Interesse daran, die Menschheit krank zu machen und die Begriffe 'gut' und 'böse', 'wahr' und 'falsch' in einem lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehn."¹²²

Die Juden sind keine *décadence*, sondern ein Volk höchster Lebenskraft, das die Moral entwickelte, um herrschen zu können. Dasselbe sieht Nietzsche im Christentum wirken.

¹²⁰ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. Nr10. II, S.782

¹²¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass III,696

¹²² Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. 24 II,1184/1185

Die Moral der Gleichheit aller Menschen als ein Instrument der Macht, um die Welt zu beherrschen dadurch, daß er die Vornehmen durch das Gewissen krank macht. Es handelt sich um ein Instrument der Macht, das sich als stärker herausstellt als die Tat der Vornehmen. Hierin besteht das Genie der Juden, die hierdurch die Umwertung aller Werte der Vornehmen durchsetzen konnten. Sie sind effektiver Gegenpol der Vornehmen, die um die Macht kämpfen, indem sie die Moral benützen, die zur Erhebung der Beherrschten, der Schlecht-weg-gekommenen führt.

Nietzsche kann daher geradezu bewundernd über die Juden sprechen, etwa so, wie im christlichen Religionsunterricht bewundernd über Luzifer gesprochen wird: der höchste der Engel, von einer Schönheit und Klugheit und Macht, die ihn nur etwas unter Gott stellt. Nachdem er gefallen ist, bewahrt er die Eigenschaften, sie zeigen aber jetzt nur an, wie gefährlich Luzifer angeblich ist. Ganz so spricht Nietzsche über die Juden. Er lobt sie auf eine Weise, die gleichzeitig ihre Gefährlichkeit sichtbar machen soll.

"Die Juden - ein Volk, 'geboren zur Sklaverei', wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, 'das auserwählte Volk unter den Völkern', wie sie selbst sagen und glauben - die Juden haben jenes Wunderstück von Umkehrung der Werte zustande gebracht, dank welchem das Leben auf der Erde für ein paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhalten hat - ihre Propheten haben 'reich', 'gottlos', 'böse', 'gewalttätig', 'sinnlich' in eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort 'Welt' als Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werte... liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes: mit ihm beginnt der Sklavenaufstand in der Moral."¹²³

Das Gute, das die Juden gebracht haben, ist immer auch das Schlimme. Sie sind wie der Luzifer für das orthodoxe Christentum: das Gute das sie haben, begründet gerade ihre Fähigkeit, auf geniale Weise das Böse zu tun:

"Was Europa den Juden verdankt? - Vielerlei, Gutes und Schlimmes, und vor allem eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten - und folglich gerade den anziehendsten, verfänglichsten und ausgesuchtesten Teil jener Farbenspiele und Verführungen zum Leben, in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Kultur, ihr Abend-Himmel, glüht - vielleicht verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden - dankbar."¹²⁴

Als solche spricht er ihnen "Rasse" zu.

"Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zähste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt; sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen... vermöge irgendwelcher Tugenden, die man heute gerne zu Lastern stempeln möchte - dank vor allem einem resoluten Glauben, der sich vor den 'modernen

¹²³ Nietzsche, op.cit. Jenseits von Gut und Böse, Nr. 195. II,653

¹²⁴ Nietzsche, op.cit. Jenseits von Gut und Böse, Nr.250. II,716

Ideen' nicht zu schämen braucht.."125

Wenn er sagt: ".. sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen... vermöge irgendwelcher Tugenden, die man heute gerne zu Lastern stempeln möchte.." dann geht es gerade darum, daß er ihnen den Willen zur Macht zuspricht. Dabei hat er nicht den geringsten Zweifel, daß sie diesen Willen zur Macht gerade dadurch durchgesetzt haben, daß sie die Welt durch das Gewissen krank gemacht haben und folglich zur Katastrophe für die Welt geworden sind. Wieder möchte er ihren Willen zur Macht retten, aber ihn jetzt auf neue Weise kanalisieren. Es ist sein letzter Akt zur Bekehrung der Juden:

"Daß die Juden, wenn sie wollen - oder, wenn man sie dazu zwänge, wie es die Antisemiten zu wollen scheinen -, jetzt schon das Übergewicht über Europa haben könnten, steht fest; daß sie nicht darauf hinarbeiten und Pläne machen, ebenfalls. Einstweilen wollen und wünschen sie vielmehr, sogar mit einiger Zudringlichkeit, in Europa, von Europa ein- und aufgesaugt zu werden, sie dürsten danach, endlich irgendwo fest, erlaubt, geachtet zu sein und dem Nomadenleben, dem 'ewigen Juden' ein Ziel zu setzen -; und man sollte diesen Zug und Drang (der vielleicht schon die Milderung der jüdischen Instinkte ausdrückt) wohl beachten und ihm entgegenkommen, mit Auswahl; ungefähr so, wie der englische Adel es tut. Es liegt auf der Hand, daß am unbedenklichsten noch sich die stärkeren und bereits fester geprägten Typen des neuen Deutschtums mit ihnen einlassen können, zum Beispiel der adelige Offizier aus der Mark: es wäre von vielfachem Interesse, zu sehen, ob sich nicht zu der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens - in beidem ist das bezeichnete Land heute klassisch - das Genie des Geldes und der Geduld (und vor allem etwas Geist und Geistigkeit, woran es reichlich an der bezeichneten Stelle fehlt-) hinzutun, hinzuzüchten ließe."126

Er will sie jetzt zur Züchtung benutzen, der Züchtung eines neuen Deutschtums, das stark genug wäre, diese "Rasse" sich zu eigen zu machen ohne den Willen zur Macht auf "jüdische" Weise auszuleben. Er denkt wie jener Christ, der klug wie Luzifer sein möchte, ohne in die Sünde Luzifers zu fallen. Daraus gehen dann die Naivitäten der ferngelenkten Züchtung von Offizieren aus der Mark hervor.

Schon in "Morgenröte" 1881 wollte Nietzsche, so wie fast alle Antisemiten, die Juden bekehren und hofft darauf, daß dies möglich ist:

"Dann, wenn die Juden auf solche Edelsteine und goldene Gefäße als ihr Werk hinzuweisen haben, wie sie die europäischen Völker kürzerer und weniger tiefer Erfahrung nicht hervorzubringen vermögen und vermochten, wenn **Israel seine ewige Rache in eine ewige Segnung Europas verwandelt haben wird**: dann wird jener siebente Tag wieder einmal da sein, an dem der alte Judengott sich seiner selber, seiner Schöpfung und seines auserwählten Volkes freuen darf, - und wir alle, alle wollen uns

125 Nietzsche, op.cit. Jenseits von Gut und Böse, Nr.251 II 717

126 Nietzsche, op.cit. Jenseits von Gut und Böse. Nr.251, II.S.717/718

mit ihm freuen!"¹²⁷

Der Judengott ist allerdings zum Heidengott geworden, was Nietzsche wollte. Damit er seine ewige Rache, wie Nietzsche es nennt, in ewige Segnung verwandelt, darf er nicht mehr der Gott der Armen und Schwachen sein, der Gott der Schlecht-weg-gekommenen, wie Nietzsche sie nennt. Tut der Gott der Juden das, dann ist er eben der Heidengott der Juden. Das würde Nietzsche feiern: "und wir alle, alle wollen uns mit ihm freuen!" Nicht alle. Alle, außer den Schlecht-weg-gekommenen.

Als Nietzsche einsieht, daß dies nicht geschehen wird, mündet er in einen rabiaten Konflikt ein, wie er ihn in "Zur Genealogie der Moral" 1887 ausruft. Er macht eine ähnliche Entwicklung wie Luther, der am Anfang seiner Tätigkeit die Bekehrung der Juden erhofft, um dann, nachdem diese Hoffnung schwindet, zu einer extremen Agressivität gegen die Juden überzugehen.

Moral und Wille zur Macht.

Moral heißt bei Nietzsche fast immer Moral auf der Grundlage einer Erklärung der Gleichheit aller Menschen. Daher ist sie für ihn etwas, das grundsätzlich negativ, also etwas zu überwindendes ist. Er erklärt die Moral als Produkt des Ressentiments der Schwachen, die die Moral als Instrument ihres Kampfes um die Macht benutzen. Sie unterminieren die Vornehmheit der Herrschenden, indem sie der Herrschaft Moralprinzipien aufzwingen, die in ihrer Folge die Herrschenden krank machen. Daher schafft Moral Krankheit, sie ist sogar eine Krankheit, von der man nur gesunden kann, indem man die Moral abschafft und an ihre Stelle das Bewußtsein setzt, daß der Wille zur Macht das Innere allen Lebens, also auch der Moral ist. Die Moral allerdings führt diesen Kampf um die Macht auf kranke, verlogene, den Menschen zerstörende Weise durch. Nur Wahrhaftigkeit des Lebens kann die Krankheit der Moral überwinden. Es handelt sich um eine Wahrhaftigkeit, die diese Grundlüge der Moral aufhebt. Nietzsche ist daher ständig beschäftigt, die Moral als Lüge zu entlarven. Dies bedeutet keineswegs, daß der Wille zur Macht nicht die Lüge benutzen soll. Das wäre nur eine neue Moral. Er bekennt sich zu dem was er tut, auch wenn er lügt, lügt er nicht. Die Moral aber ist eine Lüge, die selbst lügt, wenn sie die Wahrheit sagt. Daher spricht Nietzsche ständig über "die tiefe und verächtliche Verlogenheit des Christentums in Europa..."¹²⁸

Obwohl Nietzsche durchaus von der Moral der Vornehmen spricht, so hat dies keineswegs die Bedeutung einer Erfüllung irgendeiner anderen, normativen Moral:

"Wer befehlen kann, wer von Natur 'Herr' ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt - was hat der mit Verträgen zu schaffen."¹²⁹

¹²⁷ Nietzsche, op.cit. Nietzsche, op.cit. Morgenröte. Nr. 205. I, 1154

¹²⁸ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,659

¹²⁹ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung. Nr.17. II 827

Was Nietzsche hier von Verträgen sagt, gilt ganz genau so von allen Gesetzen. Der "Herr" hat überhaupt mit Gesetzesnormen nichts zu schaffen, er steht über den Normen, weil er ja die Normen setzt. Aber Normen haben keine Geltung als solche, sondern nur abhängig vom Kriterium eines Willens zur Macht. Der "Herr" gibt Gesetze und nutzt sie aus, er herrscht im Namen der Gesetzeserfüllung, unterliegt aber den Gesetzen nicht.

Daher kann Nietzsche jetzt von zwei einander entgegengesetzten Moralien sprechen, die beide nicht durch Normenerfüllung definierbar sind:

"Ich habe in meiner 'Genealogie der Moral' zum ersten Male den Gegensatz-Begriff einer vornehmen Moral und einer ressentiment-Moral psychologisch vorgeführt, letztere aus dem Nein gegen die erstere entsprungen; aber dies ist die jüdisch-christliche Moral ganz und gar."¹³⁰

Beide befinden sich in einer polaren Beziehung, in der sie sich gegenseitig ausschließen:

"..vielmehr frage man sich doch, wer eigentlich 'böse' ist, im Sinne der Moral des Ressentiments. In aller Strenge geantwortet: eben der 'Gute' der andern Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur ungesehen durch das Giftauge des Ressentiments. Hier wollen wir eins am wenigsten leugnen: wer jene 'Guten' nur als Feinde kennen lernte, lernte auch nichts als böse Feinde kennen und dieselben Menschen.... die andererseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz, und Freundschaft sich beweisen - sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene **Raubtiere**."¹³¹

Diese Moral des Raubtiers ist für Nietzsche die ursprüngliche Moral, die durch die Moral der Gleichheit unterminiert wurde. Diese Wertgleichung "gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt" impliziert Nietzsches Moral der Vornehmheit. Es ist für ihn die wahre Moral, weil die Wahrheit des Menschen und des Universums selbst eben der Wille zur Macht ist.

Die Moral der Gleichheit aber ist unwahr, weil sie dieser Grundtatsache des Lebens nicht ins Auge sieht und sie leugnet. Daher schafft sie den Konflikt von Leben und Moral. Gegen diese Moral spricht Nietzsche daher vom "Leben". Es ist nichts weiter als die Wertgleichung von gut= vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt. Daher hält er die Moral der Vornehmheit für eine Moral ohne Konflikte, die den Verzicht auf das Gewissen einschließt. Denn das Ressentiment macht krank durch die Schaffung des Gewissens hindurch.

Moral der Gleichheit ist daher ein als Liebe versteckter Haß:

"Das aber ist das Ereignis: aus dem Stamme jenes Baums der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses - des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werte

¹³⁰ Nietzsche, op.cit. Der Antichrist. 24 II 1184

¹³¹ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung. Nr.11. II, 785/786

umschaffenden Hasses, dessengleichen nie auf Erden dagewesen ist - wuchs etwas ebenso Unvergleichliches heraus, eine neue Liebe, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe -... Daß man aber ja nicht vermeine, sie sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen! Nein, das Umgekehrte ist die Wahrheit! Die Liebe wuchs aus ihm heraus, als seine Krone, als die triumphierende, in der reinsten Helle und Sonnenfülle sich breit und breiter entfaltende Krone, welche **mit demselben Drange gleichsam im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verführung aus war**, mit dem die Wurzel jenes Hasses sich immer gründlicher und begehrlischer in alles, was Tiefe hatte und böse war, hinuntersenkten."¹³²

Es ist eine Liebe, die auf Beute ausgeht, die die Macht will, und die daher Lüge ist. Die den Menschen zerstört im Namen der Erlösung des Menschen. Sie kämpft um die Macht, indem sie behauptet, keine Macht zu wollen. Daher ist sie Lüge des Gewissens. Die Moral der Vornehmheit hingegen enthält diesen Widerspruch nicht: sie tut das, was sie sagt.

Die Moral kann nur die Herrschaft der Moral wollen, und die Herrschaft der Moral ist Herrschaft im Namen der Moral: die Herrschaft, die im Namen der Moral gewollt wird, ist daher, an den Standards der Moral gemessen, immer und notwendig unmoralisch.

"Freiheit von der Moral, auch von der Wahrheit, um jenes Zieles willen, das jedes Opfer aufwiegt: um der Herrschaft der Moral willen - so lautet jener Kanon. Die Moralisten haben die Attitude der Tugend nötig, auch die Attitude der Wahrheit; ihr Fehler beginnt erst, wo sie der Tugend nachgeben, wo sie die Herrschaft über die Tugend verlieren, wo sie selbst moralisch werden, wahr werden. Ein großer Moralist ist, unter anderem, notwendig auch ein großer Schauspieler; seine Gefahr ist, daß seine Verstellung unversehens Natur wird, wie es sein Ideal ist, sein esse und sein operari auf eine göttliche Weise auseinanderzuhalten; alles, was er tut, muß er sub specie boni tun - ein hohes, fernes, anspruchsvolles Ideal! Ein göttliches Ideal! Und in der Tat geht die Rede, daß der Moralist damit kein geringeres Vorbild nachahmt, als Gott selbst: Gott, diesen größten Immoralisten der Tat, den es gibt, der aber nichtsdestoweniger zu bleiben versteht, was er ist, der gute Gott..."¹³³

Die Herrschaft der Moral ist Inmoralismus der Tat. Sie ist nicht zu verurteilen, weil sie Inmoralismus ist, denn das wäre die Rückkehr der Moral. Sie ist zu verurteilen, weil sie heuchlerisch und verlogen ist, weil sie krank macht. Es geht nicht darum, moralisch

¹³² Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. Nr.8. II,780

¹³³ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass,, III 688 Man sehe hierzu der Gott von de Sade:

"Als ihr gesehen habt, dass auf der Erde alles lasterhaft und kriminell ist - wird ihnen das höchste Wesen voller Bosheit sagen - warum habt ihr euch auf den Wegen der Tugend verirrt...? Und was habt ihr denn bei mir gesehen, was mich als Wohltäter ausweist? Als ich euch die Pest, die Bürgerkriege, Krankheiten, Erdbeben, Orkane schickte? Indem ich über euren Köpfen die Schlangen der Zwietracht schüttelte, habe ich euch überzeugt, dass mein Wesen gut ist? Dummköpfe! Warum habt ihr mich nicht nachgeahmt? Und er steckt die Tugendhaften in die Hölle. Gott schickt sie in das ewige Feuer und setzte zu seiner Seite diejenigen, die mit ihm zusammen gearbeitet hatten."

de Sade: El día del Juicio Final. Zitiert nach: Savater, Fernando: Nihilismo y Acción. Taurus, Madrid 1984, S.33.

besser zu sein, es geht darum, wahrhaftig zu sein. Es geht um das wahre Bewußtsein, von dem aus die Welt neu zu sehen und zu machen ist. Sei was du bist, heißt hier: bejahe den Willen zur Macht, denn du bist Willen zur Macht. Diesen Willen zur Macht abzustreiten, wäre falsches Bewußtsein, das den Menschen unglücklich macht.

"Christentum, Revolution, Aufhebung der Sklaverei, gleiche Rechte, Philanthropie, Friedensliebe, Gerechtigkeit, Wahrheit: alle diese großen Worte haben nur Wert im Kampf, als Standarte: nicht als Realitäten, sondern als Prunkworte, für etwas ganz anderes (ja Gegensätzliches!)."134

Sie sind Kampf, aber Kampf unter falscher Flagge, Kampf mit falschem Bewußtsein, Kampf, der sich einbildet, etwas anderes zu sein als er ist.

"Sünde, so wie sie jetzt überall empfunden wird, wo das Christentum herrscht oder einmal geherrscht hat: Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung, und in Hinsicht auf diesen Hintergrund aller christlichen Moralität war in der Tat das Christentum darauf aus, alle Welt zu 'verjüdeln'. Bis zu welchem Grade ihm dies in Europa gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grade von Fremdheit, den das griechische Altertum - eine Welt ohne Sündengefühle - immer noch für unsre Empfindung hat, trotz allem guten Willen zur Annäherung und Einverleibung, an dem es ganze Geschlechter und viele ausgezeichnete Einzelne nicht haben fehlen lassen. 'Nur wenn du bereust, ist Gott dir gnädig' - das ist einem Griechen ein Gelächter und ein Ärgernis: er würde sagen 'so mögen Sklaven empfinden'. Hier ist ein Mächtiger, Übermächtiger und doch Rachlustiger vorausgesetzt: seine Macht ist so groß, daß ihm ein Schaden überhaupt nicht zugefügt werden kann außer in dem Punkte der Ehre... Ob mit der Sünde sonst Schaden gestiftet wird, ob ein tiefes, wachsendes Unheil mit ihr gepflanzt ist, das einen Menschen nach dem andern wie eine Krankheit faßt und würgt - das läßt diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel unbekümmert: Sünde ist ein Vergehen an ihm, nicht an der Menschheit! - wem er seine Gnade geschenkt hat, dem schenkt er auch diese Unbekümmertheit um die natürlichen Folgen der Sünde."135

Diese "natürlichen Folgen der Sünde" beziehen sich bei Nietzsche immer nur auf dieses Krankwerden durch das Gewissen, keineswegs auf konkrete Konsequenzen der Sünde. Die jüdische Sündenvorstellung kümmert sich gerade um die "natürlichen Folgen der Sünde", die dort eben Ungerechtigkeit, Tod, Hunger, Armut sind. Wegen dieser natürlichen Folgen der Sünde entsteht überhaupt im Judentum das Gewissen. Daher ist die Sünde Gott gegenüber immer eine Sünde gegenüber dem Mitmenschen. Eine Sünde, die nicht gleichzeitig gegen den Mitmenschen gerichtet wäre, gibt es dort gar nicht. Der Protest gegen diese Folgen der Sünde führt zum Gewissen. Das wird bei Nietzsche jetzt umgedreht. Er protestiert gar nicht mehr gegen diese konkreten Folgen der Sünde, sondern gegen das Gewissen, das gegen die Folgen der Sünde gerichtet ist. Nietzsche hat überhaupt nicht die konkrete Welt im Auge, sondern das Bewußtsein von dieser Welt. Folglich protestiert er gegen das Gewissen, das doch gerade die "natürlichen Folgen der

134 Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass., III 668

135 Nietzsche, op.cit. Die fröhliche Wissenschaft. Nr.135. II 131/132

Sünde" einklagt.

Daher diese Vorstellung von der Sünde: "Ob mit der Sünde sonst Schaden gestiftet wird, ob ein tiefes, wachsendes Unheil mit ihr gepflanzt ist, das einen Menschen nach dem andern wie eine Krankheit faßt und würgt - das läßt diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel unbekümmert: Sünde ist ein Vergehen an ihm, nicht an der Menschheit!" Da er die Sünde nämlich von ihren konkreten Folgen abgelöst hat, wird jetzt das Gewissen zu einer Krankheit, die "faßt und würgt". Daß das Gewissen ja gerade gegen eine Krankheit, die faßt und würgt (nämlich gegen Ungerechtigkeit, Hunger und Armut) entstanden ist, fällt bei Nietzsche weg.

Sicher, er stößt mit einem bestimmten Gottesbegriff zusammen, den von einem "orientalischen" Despoten, der durch die Sünde in seiner Ehre getroffen ist. Das ist ganz sicher nicht der jüdische Gott, wohl aber der Gott der christlichen Orthodoxie, wie er endgültig durch Anselm von Canterbury definiert wurde. Hier wird von den natürlichen Folgen der Sünde, nämlich von Ungerechtigkeit, Hunger und Armut völlig abstrahiert, sodaß die Sünde zu einem persönlichen Verhältnis des Individuums zu Gott wird. Alles wird zur blossen Gersetzerfüllung, das heisst, zur Zahlung der Schulden. Hieraus folgt dann das: Rette Deine Seele! Man kann jetzt seine Seele retten, ohne daß über die natürlichen Folgen der Sünde, nämlich über Ungerechtigkeit, Hunger und Armut überhaupt gesprochen werden müßte.

Nietzsche bricht gar nicht mit der Konsequenz dieser mittelalterlichen christlichen Orthodoxie, sondern führt sie nur zu ihrem Extrem. Genau wie diese wird er von den "natürlichen Folgen der Sünde" abstrahieren. Seine Negation der Gleichheit aller Menschen ist doch nichts weiter als das. Aber er wird eine Konsequenz ziehen, die neu ist: Wozu eigentlich das Gewissen? Diese Frage ist wirklich zu stellen: Wenn man mit der mittelalterlichen Orthodoxie und dem Liberalismus Lockes die "Befreiung vom Übel" als das wahre Übel ansieht, warum dann eigentlich ein Gewissen? Die Verachtung für den Menschen, der von allem Übel frei sein will, haben alle doch gemeinsam. Die mittelalterliche christliche Orthodoxie des Anselmus über Bernhard von Clairveaux bis zu Thomas Kempis und vor allem der Liberalismus denken doch von dieser "Tschandala" fast so wie Nietzsche. Sie haben doch gar kein Gewissen, das gegenüber der Ungerechtigkeit sprechen würde, obwohl es Richtungen gibt, die solch ein Gewissen haben. Aber diese werden doch im allgemeinen marginiert.

Die Frage ist doch, warum sie eigentlich das Gewissen benutzen, um zu herrschen. Und das führt zur anderen Frage, warum eigentlich jetzt Nietzsche das Gewissen abschaffen will, um auch zu herrschen. Ist tatsächlich das Gewissen überflüssig geworden, nachdem es tausend Jahre lang das zentrale Mittel der Herrschaft war, das doch gerade dazu benutzt wurde, die Herrschaft zu stärken und den Beherrschten jede Legitimität ihrer Forderungen der Herrschaft gegenüber zu bestreiten? Gibt es eigentlich Herrschaft, ohne sie durch das Gewissen hindurch auszuüben? Sollte dieses Gewissen eine Krankheit sein, dann müßte doch wohl die Herrschaft eine Krankheit sein!

Diese entscheidende Frage umgeht Nietzsche überall. Das Gewissen ist zweifellos gerade

als Reaktion gegenüber den natürlichen Folgen der Sünde entstanden, nämlich als Reaktion gegen die Ungerechtigkeit und folglich eng verbunden mit der Gleichheit aller Menschen und der Erlösung von allen Übeln. Aber ebenso zweifellos wurde das Gewissen, sobald in seinem Namen die Herrschaft ausgeübt wurde, von den natürlichen Folgen der Sünde abgelöst, sodaß im Namen des Gewissens alle verurteilt wurden, die die natürlichen Folgen der Sünde, nämlich die Ungerechtigkeits, anklagten. Diese Herrschaftsausübung durch das Gewissen hindurch beginnt doch im römischen Reich vom 4. Jahrhundert an, und ist seither aus der Herrschaft nicht mehr verschwunden. Sie hat doch offensichtlich Herrschaftsformen erlaubt, die weit mehr Macht entwickelten als irgendeine Herrschaft vorher.

Nun ist es in diesem Zusammenhang gerade interessant, wie Nietzsche aus seiner Moralkritik eine Utopiekritik macht. Er ist sich dabei überhaupt nicht bewußt, daß dieser Art Utopiekritik ja nur eine Radikalisierung jener Utopiekritik ist, die beginnt, als das Gewissen zum Herrschaftsinstrument wurde, d.h. vom 4. Jahrhundert an. Die Grundlage der Utopiekritik, in deren Tradition sich Nietzsche befindet, wurde im 11. und 12. Jahrhundert durch die mittelalterliche Theologie systematisch ausgearbeitet. In theologischer Form handelt es sich um die Ausarbeitung des Luzifermythos.¹³⁶

Das Problem wird bei Nietzsche durchaus deutlich, wenn er über Paulus spricht:

"Das Gesetz war das Kreuz, an welches er sich geschlagen fühlte: wie haßte er es! wie trug er es ihm nach! wie suchte er herum, um ein Mittel zu finden, es zu vernichten, - nicht mehr es für seine Person zu erfüllen! Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf, zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte: ihm, dem wütenden Eiferer des Gesetzes, der innerlich dessen totmüde war, erschien auf einsamer Straße jener Christus, den Lichtglanz Gottes auf seinem Gesichte, und Paulus hörte die Worte: 'warum verfolgst du mich?' Das Wesentliche, was da geschah, ist aber dies: sein Kopf war auf einmal hell geworden; 'es ist unvernünftig,' hatte er sich gesagt, 'gerade diesen Christus zu verfolgen! Hier ist ja der Ausweg, hier ist ja die vollkommene Rache, hier und nirgends sonst habe und halte ich ja den Vernichter des Gesetzes!' Der Kranke des gequältesten **Hochmuts** fühlt sich mit einem Schlage wieder hergestellt, die moralische Verzweiflung ist wie fortgeblasen, **denn die Moral ist fortgeblasen, vernichtet, - nämlich erfüllt, dort am Kreuze!...** Die ungeheuren Folgen dieses Einfalls, dieser Rätsellösung wirbeln vor seinem Blicke, er wird mit einem Male der glücklichste Mensch, - das Schicksal der Juden, nein, aller Menschen scheint ihm an diesen Einfall, an diese Sekunde seines plötzlichen Aufleuchtens gebunden, er hat den Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, **das Licht der Lichte; um ihn selber dreht sich fürderhin die Geschichte!** Denn er ist von jetzt ab der Lehrer der **Vernichtung des Gesetzes!** Dem Bösen absterben - das heißt, auch dem Gesetz absterben; **im Fleische sein - das heißt, auch im Gesetze sein!** Mit Christus eins geworden - das heißt, auch mit ihm der Vernichter des Gesetzes geworden; mit ihm gestorben - das heißt, auch dem Gesetze abgestorben!... **Gott hätte den Tod Christi nie**

¹³⁶ Anselm von Canterbury: De casu diaboli. In: Obras Completas de San Anselmo. BAC. Madrid 1953. ,p. 592

beschließen können, wenn überhaupt ohne diesen Tod eine Erfüllung des Gesetzes möglich gewesen wäre; jetzt ist nicht nur alle Schuld abgetragen, sondern die Schuld an sich vernichtet; jetzt ist **das Gesetz tot**, jetzt ist die **Fleischlichkeit**, in der es wohnt, tot - oder wenigstens in fortwährendem Absterben, gleichsam **verwesend**.¹³⁷

Sehen wir von den negativen Bezugnahmen auf Paulus ab. Ob Paulus ein Epileptiker war oder nicht, spielt für ein Argument überhaupt keine Rolle. Man sollte ihm auch nicht a priori Rache unterstellen. Dies führt nur zum Dogmatismus.

Dennoch erkennt Nietzsche durchaus einen Wesenszug der paulinischen Gesetzestheologie. Man muß hierzu allerdings in Betracht ziehen, daß für Paulus Fleischlichkeit und Körperlichkeit keineswegs dasselbe sind. Die Fleischlichkeit ist eine Körperlichkeit, die den anderen Menschen in seiner Körperlichkeit zerstört. Das Fleisch verlassen, bedeutet eine Körperlichkeit, die das körperliche Leben des anderen achtet und ermöglicht. Nietzsche kann so etwas nicht einmal denken, genau so wenig, wie es die mittelalterliche christliche Orthodoxie noch der Liberalismus können. Nimmt man dies aber in Betracht, so sind Nietzsches Aussagen über Paulus erstaunlich hellhörig. Dies gilt vor allem deshalb, weil im 19. Jahrhundert Paulus im allgemeinen und weitgehend noch heute ganz anders und als Vertreter des Gesetzes gelesen wurde.

Was ist nun Paulus gemäß Nietzsche? "Das Gesetz war das Kreuz, an das er sich geschlagen fühlte", er ist "Vernichter des Gesetzes", er hat "die Moral... vernichtet", "Dem Bösen absterben - das heißt, auch dem Gesetz absterben", und "Gott hätte den Tod Christi nie beschließen können, wenn überhaupt ohne diesen Tod eine Erfüllung des Gesetzes möglich gewesen wäre", der Tod Christi als "Erfüllung des Gesetzes", "das Gesetz (ist) tot, jetzt ist die Fleischlichkeit, in der es wohnt, tot".

Das ist wirklich die Theologie des Paulus. Sie befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der Theologie Jesu.

Nietzsche spricht von Paulus nun als dem "Kranke(n) des gequältesten Hochmuts". Warum eigentlich? Warum ist Paulus, als "Vernichter des Gesetzes" Vertreter des Hochmuts? Nietzsche selbst wird sagen: "Schaffen wir die wahre Welt ab: und um dies tun zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral..."¹³⁸

Nietzsche, der doch selbst die Moral abschaffen will, bezichtigt Paulus des Hochmuts, weil für diesen "die Moral... fortgeblasen, vernichtet - nämlich erfüllt dort am Kreuze" ist. Offensichtlich wollen doch, nach Nietzsches Worten, beide die Moral abschaffen. Warum ist Paulus wegen dieses Grundes hochmütig, Nietzsche aber, wegen desselben Grundes, demütig und bescheiden?

Es ist wegen der paulinischen Körperlichkeit. Was Nietzsche die Leiblichkeit oder Körperlichkeit oder das Leben nennt, nennt Paulus Fleischlichkeit. Die Körperlichkeit ist für Paulus solidarisch. Wer seine Körperlichkeit ohne Fleischlichkeit durchsetzt, setzt sie

¹³⁷ Nietzsche, op.cit. Morgenröte, Erstes Buch, Nr.68. I,1056/1057.

¹³⁸ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,737

in einer Form durch, in der er die Körperlichkeit des anderen achtet, ihn daher nicht tötet. Die Durchsetzung der Körperlichkeit hingegen, die durch den Tod des anderen erfolgt, nennt Paulus Fleischlichkeit. Bei Nietzsche ist das genau umgekehrt. Das Leben ist für Nietzsche ein Kampf auf den Tod, und der Sieger hat das Leben. Sein Leben hat er gerade durch den Tod des anderen, und er ist vornehm, wenn er dieses Leben in allen körperlichen Dimensionen auslebt.

Die solidarische Körperlichkeit als Befreiung des Körpers, wie sie in der paulinischen Vorstellung dominiert, ist vom Standpunkt Nietzsches - und in Wirklichkeit auch - Sklavenaufstand. Zuerst Sklavenaufstand in der Moral, dann aber Sklavenaufstand in der Wirklichkeit. Hinter der Sklavenbefreiung seiner Zeit entdeckt Nietzsche christliche und vor allem paulinische Wurzeln. Nietzsche entdeckt, daß die paulinische Körperlichkeit utopisch ist, daß sie in eine emanzipatorische Utopie einmündet. Im Namen dieser Utopie ist Paulus tatsächlich ein "Vernichter des Gesetzes". Nietzsche entdeckt dies entgegen aller herrschenden Interpretation seiner Zeit.

Nietzsche weiß ganz genau, daß, wer das Gesetz vernichtet, die Herrschaft vernichtet. Paulus aber entdeckt, daß das Gesetz - und das Gesetz ist die gesetzliche Herrschaft - den Tod bringt. Folglich erhebt er sich über das Gesetz. Wieweit er es tatsächlich "vernichtet", kann dabei offen bleiben. Zumindest in transzendentaler Perspektive handelt es sich bei Paulus um Vernichtung.

Nietzsche spricht von Hochmut. Es handelt sich um die griechische Hybris, die hier angeklagt wird. Auch das ist richtig. Paulus tut gerade das, was die Griechen Hybris nennen. Er fordert das Gesetz heraus und stellt sich über das Gesetz. Kaum eine Herrschaft wird jemals so etwas dulden. Aber wieder ist Nietzsche in einer Tradition, die er doch gar nicht will. Es ist die Tradition der christlichen Orthodoxie des Mittelalters und des Liberalismus, die er einnimmt und nur radikalisiert. Das ist die Tradition der Herrschaft, folglich auch der christlichen Herrschaft. Aus diesem Grunde hat ja die christliche Herrschaft Paulus so völlig umgedeutet, daß seine wahren Quellen kaum noch erkennbar sind. Sie spricht ja von Hybris in genau dem gleichen Sinne wie Nietzsche, und nur deshalb überzeugt Nietzsche so sehr gerade in diesen Kreisen. Die gleiche Vorstellung von Hybris finden wir bei Popper, bei Hayek, aber auch bei Hitler.

Nietzsche und die Abschaffung der Moral.

Wenn Nietzsche selbst die Abschaffung der Moral will, dann hat das einen entgegengesetzten Sinn. Er will eine Herrschaft, die keineswegs das Gesetz abschaffen will, sondern die über dem Gesetz steht, und die selbst keinem Gesetz unterliegt. Aber das ist auch wieder nicht so neu. So ist alle Herrschaft, insbesondere auch die christliche und die liberale. Nietzsche allerdings träumt jetzt von einer anderen Herrschaft: eine Herrschaft, die nicht mehr die Moral umkehrt und im Namen der Moral die Moral verletzt, sondern die jenseits von Gut und Böse ist. Hier erst entsteht etwas neues, nämlich die Vorstellung einer Welt, in der keine paulinische Gesetzeskritik mehr stört, in der es keine Utopie mehr gibt und in der nicht mehr im Namen der Moral die Unmoral vertreten wird. Daher seine Kritik der Tugend der Moralisten:

"Freiheit von der Moral, auch von der Wahrheit, um jenes Zieles willen, das jedes Opfer aufwiegt: um der Herrschaft der Moral willen - so lautet jener Kanon. Die Moralisten haben die Attitude der Tugend nötig, auch die Attitude der Wahrheit..."¹³⁹

Daraus schließt er dann:

"...daß man die Herrschaft der Tugend schlechterdings nur durch dieselben Mittel erreichen kann, mit denen man überhaupt eine Herrschaft erreicht, jedenfalls nicht durch die Tugend..."¹⁴⁰

Wenn etwas ein Ideal ist, wie kann man es dann verwirklichen? Würde man es verwirklichen oder verwirklichen können, dann wäre es doch kein Ideal! Die Tugend bezieht sich auf Werte, die nicht verwirklicht werden können. Auf was soll sie sich denn sonst beziehen? Die Tugend wird doch nicht vorschreiben, hin und wieder Kaffee zu trinken. Das tut man ja. Sie wird auch nicht vorschreiben, in Zukunft spazieren zu gehen, wenn man es bisher nicht getan hat. Das kann man ja. Sie wird aber vielleicht vorschreiben, niemandem ein Leid anzutun. Das wäre eine Tugend, gerade deswegen, weil es unmöglich ist. Wäre es möglich, dann wäre es ja keine Tugend, sondern ein praktischer Rat.

Dasselbe gilt für Gebote, die der normative Ausdruck von Tugenden sind. Du sollst nicht töten. Dies kann ein Gebot sein, eben weil es unmöglich ist, es zu erfüllen. Jede Gesellschaft, auch die grausamste die wir uns vorstellen können, hat dieses Gebot. Es ist aber unmöglich, es zu halten. Nicht nur, weil Morde geschehen. Auch die Notwehr schafft Gelegenheiten, in denen das Gebot gebrochen werden muß. Selbst die Hilfe, die man dem Nächsten bringt: ein Chirurg, dem eine Operation mißlingt, tötet. Das Gebot muß also immer begleitet sein von Ausnahmen, die als legitim gelten. Darüber hinaus, muß es demjenigen gegenüber gebrochen werden, der das Gebot bricht. Der Mörder wird getötet, und wo es keine Todesstrafe gibt, kommt er ins Gefängnis, das immer die gemilderte Form einer Todesstrafe ist. Das alles ist notwendig, und ergibt sich daraus, daß das Gebot notwendigerweise etwas unmögliches verlangt. Jedes Gebot ist utopisch. Wer lebt, zeigt dadurch an, daß er lebt, daß er herrschende Normen gebrochen hat.

Nietzsche entdeckte auf dem Boden der Moral ein Interesse, das durch die Moral, zumindest sofern sie eine formale Ethik zugrunde legt, nie ausgedrückt wird. Die Moral ist also heuchlerisch, und sie ist es umso mehr, je mehr sie dieses Interesse leugnet. Die interesselose Moral wendet sich dann gegen die Begierde, also gegen den Genuß, der nur noch als Begierde gesehen wird. Moral wird erfüllt, damit sie erfüllt wird, rein um ihrer selbst willen. Tugend ist, was schwerfällt. Jeder Genuß wird zum Zeichen dafür, daß ein Laster vorliegt, man flieht vor dem Genuß, um nicht ins Laster zu fallen. Natürlich ist das eine Moral, die ein Interesse verdeckt. Sie paßt vor allem ausgezeichnet für die kapitalistische Gewinnethik, kann aber auch vieles andere verdecken und damit möglich machen. Das führt bis zu Wilhelm II, mit seinem: Deutsch ist, eine Sache um ihrer selbst

¹³⁹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Ablass...III,688

¹⁴⁰ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,687

willen tun.

Nun geht alle Moral in gewissem Umfang auf formale Ethik zurück. Moral kann nicht einfach offener Ausdruck von Interessen sein. Dann gäbe es keine Moral mehr. Moral ist also heuchlerisch, und zwar mit Notwendigkeit. Wendet man jetzt das Kriterium der Wahrhaftigkeit auf die Moral an, muß man die Interessen offenlegen, die, versteckt hinter der Moral, vertreten werden. Man muß also die Moral auflösen. Denn eine ehrliche Moral ist nicht möglich. Die Moral bringt zwar das Kriterium der Wahrhaftigkeit hervor, die radikale Wahrhaftigkeit aber schafft die Moral ab:

"Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die **Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral**, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung - und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzutun, gerade als Stimulans. Wir konstatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Wert zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus - das, was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen - ergibt den Auflösungsprozeß."¹⁴¹

Der Auflösungsprozeß führt daher zur Anerkennung des wirklichen Interesses, das sich durch die Moral hindurch immer durchgesetzt hat. Als dieses Interesse, in seiner von allen konkreten Inhalten abstrahierenden Form, nennt Nietzsche es den Willen zur Macht. Wird er wahrhaftig, und nicht hinter Moral versteckt, vertreten, führt er zum Willen der Abschaffung einer Moral, die schon vorher in einen Auflösungsprozeß eingetreten ist.

Es ist gerade diese Wahrhaftigkeit, die die Nazis faszinierte. Ein Wert, in dessen Namen alle Werte abgeschafft werden, um den Willen zur Macht offen und ehrlich zu bejahen. Daher ihre Kritik am englischen Imperialismus, am "falschen Albion". Sie ist genau so richtig wie die nietzschesche Kritik an der Verlogenheit der Moral. Der englische Imperialismus war grenzenlos heuchlerisch und verlogen, und wird darin nur noch vom heutigen US-Imperialismus übertroffen. Der Nazi-Imperialismus war stolz, wahrhaftig zu sein. Das hat ihn aber nicht besser gemacht, sondern erheblich schlimmer. Hätte man nur die beiden zur Wahl, würde man immer den englischen vorziehen müssen. Nicht obwohl er heuchlerisch war, sondern weil er es war. Die Heuchelei bedeutet eine Grenze der Unmenschlichkeit dieses Imperialismus, obwohl eine unglaublich weite Grenze. Die Wahrhaftigkeit des Willens zur Macht hat nicht einmal diese Grenze. Auch die stalinsche Herrschaft hat Grenzen, die durch ihre Heuchelei gesetzt waren, und die der Nazi-Imperialismus nicht kannte. Wenn heute die Krimtataren in ihre Heimat zurückwollen, sind sie Zeugen des stalinistischen Unrechts. Indem sie aber ihren Willen dafür ausdrücken, sind sie auch Zeugen der Grenzen der stalinschen Herrschaft: es gibt dieses Krimtataren nämlich noch. Die Juden können nicht zurückwollen nach Osteuropa, da es sie nicht mehr gibt. Auch andere können nicht mehr die Wiedergutmachung des gegen

¹⁴¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,852

sie begangenen Unrechts fordern. Die Apatschen und die Navajos wollen auch nicht mehr in ihre Heimat zurück: es gibt sie nämlich gar nicht mehr.

Nun liegt der Schutz nicht in der Heuchelei, sondern in der Moral, die ohne Heuchelei gar nicht bestehen kann. Wenn es die Heuchelei gibt, beweist das gerade, daß es irgendeine Moral noch gibt. Es beweist keineswegs, daß die Moral keine Wirksamkeit hat. Es beweist nur, daß die Heuchelei ein Teil der Wirksamkeit der Moral ist. Wenn man heuchelt, muß man bis zu einem gewissen Grade die Moral respektieren, nämlich soweit, daß die Heuchelei noch glaubhaft ist. Wenn man dennoch nicht die Wahrhaftigkeit eines Willens zur Macht proklamiert, heißt das eben, daß man nicht nur ein Heuchler ist. Die Moral hat dann doch eine gewisse Wirksamkeit, die möglicherweise nicht besonders groß ist. Aber warum soll man denn diese minimale und doch häufig so wichtige Wirksamkeit der Moral zerstören, um angeblich wahrhaftig zu sein?

Nehmen wir die Formulierung des Willens zur Macht an, die Nietzsche gibt, so kann man durchaus sagen, daß der Wille zur Macht der Moral zugrunde liegt, da jede Moral auf Interessen basiert. Die Unwirksamkeit der Moral aber folgt nicht. Tugenden sind unmöglich zu realisieren, und alle davon abgeleitete Moral verwirklicht sich durch Heuchelei und Verlogenheit hindurch. Beides ist richtig. Aber daraus folgt überhaupt kein Schluß im Sinne von Nietzsche. Wenn man die Tugenden nicht realisieren kann, dann muß man sie soweit wie möglich realisieren. Wenn alle Moral durch Heuchelei und Verlogenheit hindurch wirksam ist, dann muß man versuchen, Heuchelei und Verlogenheit soweit wie möglich zu überwinden. Eine Moral ohne Heuchelei kann man nur haben, wenn man Tugenden hat, die verwirklichtbar sind. Da sie es nicht sind, kann man eine solche Moral auch nicht haben. Das anzuerkennen, wäre Wahrhaftigkeit.

Zu sagen, daß sich hinter aller Moral etwas wie ein Wille zur Macht verbirgt, ist etwas völlig anderes, als zu sagen, daß der Wille zur Macht das Wirkliche ist, und alles andere nur Vorwand oder Überbau. Zu sagen, daß sich hinter allem das Recht des Stärkeren durchsetzt, ist etwas völlig anderes, als das Recht des Stärkeren als das Wahre zu erklären. Erklärt man das Recht des Stärkeren, dann zerstört man die gesamte Gesellschaft, man zerstört alles. Erklärt man den Willen zur Macht, so erklärt man, ohne es zu sagen, den Willen zum Nichts.

Hat man dadurch die Moral überwunden? Oder ist es nur ein Kampf gegen die Moral, den man gar nicht gewinnen kann? Die bisher einzige Gesellschaft, die im Namen der Wahrhaftigkeit den Willen zur Macht auf ihre Fahnen schrieb, um die Moral und das Gewissen abzuschaffen, löste damit diesen Willen zum Nichts aus und versuchte den kollektiven Selbstmord. Dies war der deutsche Nazismus. "Wenn wir von dieser Weltbühne abtreten müssen, so werden wir die Tür hinter uns zuschlagen, daß das Weltall erzittert", sagte Goebbels kurz vor dem Ende. Aus dem Willen zur Macht wurde der Wille zum Nichts, als der Wille zur Macht an eine unüberwindliche Grenze traf.

War sie wirklich unüberwindlich, oder war es nur der Zufall einer historischen Situation, der zu diesem Ende führte? Ist es möglich, die Moral abzuschaffen, und den Willen zur Macht rein und wahrhaftig auszudrücken? Gibt es eine Welt ohne Moral? Das ist keine

moralische Frage, sondern eine empirische: ist es faktibel und möglich, eine Welt ohne Moral zu schaffen? Wenn wir die Moral abschaffen sollen, so ist eine solche Norm nur dann gültig, wenn wir sie abschaffen können. Jede Norm muß sich vor einem Sachurteil legitimieren, um ihre Gültigkeit behaupten zu können. Das Sachurteil aber hat normative Kraft immer dann, wenn es beweist, daß eine Norm letztlich nicht faktibel ist und daß es unmöglich ist, sie zu verwirklichen.

Nietzsche stellt diese Frage überhaupt nicht, und die Nietzscheaner auch nicht. Es ist die Frage nach der Faktibilitätsgrenze. Er macht aber eine Reflektion über Macchiavelli, die einen Hinweis geben könnte:

"Nun wird kein Philosoph darüber in Zweifel sein, was der Typus der Vollkommenheit in der Politik ist; nämlich der Macchiavellismus. Aber der Macchiavellismus, pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté ist übermenschlich, göttlich, transzendent, er wird von Menschen nie erreicht, höchstens gestreift."¹⁴²

"Thukydides und, vielleicht, der Principe Macchiavells sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn - nicht in der 'Vernunft', noch weniger in der 'Moral'..."¹⁴³

Das ist nun gerade keine Abschaffung der Moral, wenn auch eine Wendung gegen den ethischen Universalismus. Hier wird vom Typus der Vollkommenheit eines Handelns geredet, der von Menschen nie erreicht wird, und der übermenschlich, göttlich, transzendent ist. Dies ist ein Ideal, eine Moral, keine abgeschaffte Moral. Daß dies Ideal die Vernunft in der Realität ausdrückt, kennen wir aus der Geschichte der Moral. Das haben schon Aristoteles und Thomas von Aquin gesagt. Nietzsche fordert ständig die Abschaffung der Moral, aber über diese Forderung kommt er nicht hinaus. Es ergibt sich, daß diese Abschaffung der Moral selbst eine Moral ist. Es ist jetzt die nihilistische Moral der ewigen Wiederkehr und des Willens zur Macht. Das aber ist die Moral des kollektiven Selbstmords der Menschheit.

Macchiavelli setzt geradezu die Moral voraus. Als Typus der Vollkommenheit ist der Principe gerade der perfekte moralische Heuchler. Er weiß, daß er die Moral braucht, um zu herrschen, und herrscht, indem er die Moral soweit respektiert, wie es seine Herrschaft erfordert. Innerhalb dieses von der Moral selbst gesetzten Rahmens ist er unmoralisch. Da ist von Abschaffung der Moral nicht die Rede und kann es auch gar nicht. Würde der Principe die Moral abschaffen, wäre er ja kein Typus der vollkommenen Herrschaft mehr. Er wäre dann Nietzscheaner. Die Möglichkeit des Principe setzt die Moral voraus. Er bewegt sich in ihrem Rahmen.

Der Principe macht einen Minimalkalkül der Moral, um den möglichen Raum für seine Inmoral zu beschreiben. Er kann die Moral brechen nur im Rahmen der Moral, muß also wissen, wieweit er damit gehen kann und wieweit er die Moral respektieren muß. Nur

¹⁴² Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,687/688

¹⁴³ Nietzsche, op.cit. Götzen-Dämmerung, Nr.2 II,1028

innerhalb dieses von der Existenz der Moral gezogenen Rahmens kann er unmoralisch sein. Dieser Moralkalkül setzt die Moral voraus, als objektiv gesellschaftliche Tatsache. Diese muß also irgendwo in der Gesellschaft hervorgebracht werden. Sicher ist auch der Principe daran interessiert, daß diese Moral effektiv existiert. Er wird ihre Existenz fördern, obwohl er für sich den Raum maximiert, in dem er unmoralisch sein kann. Ohne Moral könnte er ja nicht herrschen. Er ist wie ein Rauschgifthändler, der die Verbote umgeht, aber in jedem Moment daran interessiert ist, daß sie nicht aufgehoben werden. Auch der Rauschgifthändler wird immer eine Moral fördern, die das Rauschgift verbietet. Er hängt von ihr ab. Er kann nicht einmal wollen, daß alle zu Rauschgiftabhängigen werden, denn wer wird denn dann das Rauschgift bezahlen und produzieren? Innerhalb dieser Moral wird er dann einen Minimalkalkül der Moral anstellen.

Wenn die Moral notwendig ist, um zu leben, dann muß eben der Principe die Moral fördern, um zu herrschen. Um so willkürlich wie möglich zu herrschen, muß er dann innerhalb der von ihm geforderten Moral einen Minimalkalkül machen, um zu wissen, in welchem Umfang er die Moral brechen kann.

Die Moral abschaffen, hat damit gar nichts zu tun. Der Principe denkt nicht daran, die Moral abzuschaffen. Nietzsche irrt sich völlig darin, was die sogenannten Renaissancemenschen sind. Aber richtig ist natürlich, daß dieser Macchiavellismus die Werte aushöhlt. Werte wachsen nicht aus dem Kalkül, die Überzeugung, daß Werte notwendig sind, schafft keine Werte. Im Gegenteil, sie höhlt sie aus. Werte entstehen nur bei der Überzeugung, daß ihre Gültigkeit nicht aus einem Nutzenkalkül folgt. Dies bedeutet keineswegs, daß sie um ihrer selbst willen erfüllt werden müssen, um zu entstehen. Werte, die um ihrer selbst wegen erfüllt werden, sind nutzlos und verlieren sich deshalb. Werte haben einen Nutzen, aber der Kalkül des Nutzens ist nicht der Grund, um sie zu haben. Nur nützliche Werte können sich in Werte verwandeln, aber sie tun es nicht wegen des Nutzens. Sie entstehen durch einen Prozeß der gegenseitigen Anerkennung zwischen Wesen von Fleisch und Blut, die die Nutzensphäre einschließt. Aber erst die Anerkennung gibt ihnen ihre transzendente Bedeutung.

Daher kann der Principe gerade zeigen, warum die Herrschaft im Namen der Moral ausgeübt wird. Nicht etwa weil die Herrscher moralisch sind oder sein möchten, sondern weil die Moral einen außerordentlichen Zuwachs an Macht bringt. Die Sündenvorstellung, wie sie sich insbesondere seit Augustin im Christentum durchgesetzt hat, ist eine Technik der Macht und überhaupt kein Sieg der "Niedrigen". Sie ist ein Sieg derer, die die Herrschaft ausüben. Daher stammt sie ja gar nicht von Jesus oder Paulus.

Wenn Augustinus über den Sklavenaufstand spricht, verbietet er ihn. Er behauptet, daß er ein Produkt der Konkupiszenz sei. Der Sklave, der frei sein will, erliegt der Begierde, der „concupiscencia“. Nietzsche sagt uns, der Sklavenaufstand sei ein Produkt des Ressentiments. Der Sklave, der frei sein will, erliegt der Begierde des Ressentiments und des Neids. Dieser Unterschied ist nicht so gross, damit Nietzsche über Augustin sagen kann:

"Man lese nur irgendeinen christlichen Agitator, den heiligen Augustinus zum Beispiel, um, zu riechen was für unsauberere Gesellen damit obenauf gekommen sind. .. Die Natur hat sie vernachlässigt - sie vergaß, ihnen eine bescheidne Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben.."144

Von der concupiscencia sind wir zum Ressentiment gekommen, na und? Augustinus wird natürlich behaupten, daß die Fleischlichkeit, von der Paulus spricht, eben diese concupiscencia sei. Sie ist es aber nicht. Augustinus hat bereits die solidarische Körperlichkeit als der Vorstellung vom befreiten Körper bei Paulus völlig vergessen. Damit hat er eine Linie begründet, in der Nietzsche nur letztes Extrem ist. Ganz sicher aber kein Kritiker.

Aber das, was Augustinus über den Sklavenaufstand sagt, das würde genauso auch der Prinzipe sagen und nichts in Macchiavelli widerspricht dem. Das ist doch Machttechnik, so wie sie heute auch gemacht wird. Genau die gleichen Dummheiten hören wir doch heute über die Auslandsschuld der Dritten Welt, über Befreiungsbewegungen, selbst über die Gewerkschaften.

Allerdings ist richtig, daß Augustinus jetzt in eine Moral einmündet, die die Herren selbst mitbetrifft. Um den Sklavenaufstand als concupiscencia zu verurteilen, verurteilt er alles körperliche Leben, alle Reaktionen des Körpers, als concupiscencia. Aber da ist keine Spur von "Schlecht-weg-gekommenen", die dafür verantwortlich wäre. Denn diese fordern ihr Recht gerade im Namen des körperlichen Lebens, das Augustinus verurteilt und das Nietzsche, was sie betrifft, ganz genauso betrachtet wie Augustinus.

Tatsächlich begründet Augustinus diesen Typ von Gewissen. Es ist ein Gewissen, das nicht, wie bei Paulus, den Körper befreien will, sondern das frei vom Körper werden will. Im Namen dieser Freiheit vom Körper verurteilt Augustinus jetzt die Befreiung der Beherrschten, die Befreiung der Sklaven. In der Herrschaft selbst entsteht jetzt dieses Gewissen, das aber nicht etwa die Herrschaft begrenzt, sondern ihr erst das gute Gewissen gibt. Das schlechte Gewissen von Augustinus schafft das gute Gewissen der Herrschaft. Gerade weil die christliche und danach die liberale Herrschaft ein so schlechtes Gewissen gegenüber der Körperlichkeit haben, haben sie ein so gutes Gewissen, wenn sie ihre Herrschaft gegen die Körperlichkeit der Beherrschten ausüben. Die Herrschenden zahlen mit ihrem schlechten Gewissen für das gute Gewissen, mit dem sie die Herrschaft ausüben. Indem sie dieses schlechte Gewissen allgemein machen, schaffen sie daher den Beherrschten ein schlechtes Gewissen für den Fall, daß sie sich von der Herrschaft befreien wollen. Denn die Beherrschten müssen davon überzeugt werden, daß ihre Forderung, frei zu sein, die Sünde der concupiscencia, der Begierde,, oder des Ressentiment, oder des Neids ist. Alle gemeinsam unterwerfen sie sich einer antikörperlichen Moral, durch die hindurch die Herrschaft legitimiert wird. Es ist verständlich, daß Nietzsche hiergegen reagiert. Denn tatsächlich leiden auf diese Weise auch die Herrschenden an ihrer Herrschaft. Die Marxsche Entfremdungslehre drückt ebenfalls genau dies aus. Nietzsche möchte jetzt alles dies behalten, aber die

144 Nietzsche, op.cit.Der Antichrist, II,1231/1232

Herrschenden von ihren Gewissensproblemen befreien. Nicht etwa, der Unterdrückung ein gutes Gewissen geben. Das hat sie ja schon. Die christliche oder liberale Herrschaft hat doch keine Gewissensprobleme gegenüber ihrer Herrschaft und hat sie auch nie gehabt. Es geht vielmehr um Gewissensprobleme, die dadurch entstehen, daß die Herrschaft ein gutes Gewissen hat. Dies sind aber die Gewissensprobleme, die die absolute Herrschaftsethik hinterlässt. Ausschließlich hierum geht es daher bei Nietzsche.

Folglich will er die Instinkte befreien, was nur ein anderes Wort dafür ist, was er darunter versteht dem Körper wieder sein Recht zu geben. Aber eben nur für die Herrschenden. Ein Recht auf körperliches Leben wird zur Sache einer Elite, die dieses Recht nur dadurch erwirbt, daß sie es den anderen bestreitet. Herrschende, die gesund werden dadurch, daß sie die andern krank machen. Da dies aber nicht mehr durch das moralische Gewissen stattfinden kann, muß es jetzt durch die Erklärung der brutalen Gewalt geschehen. Nietzsche ruft daher nach den neuen Barbaren.

Das ist nicht mehr Macchiavelli. Dieser will das Gewissen der Herrschenden auflösen, es aber für die Beherrschten weiterführen. Gewissen für die Beherrschten, Gewissenlosigkeit für die Herrschenden. Nietzsche will tatsächlich mehr. Überhaupt kein Gewissen, weder für die Herrschenden noch die Beherrschten. Dafür aber will er jetzt die Beherrschten einfach der brutalen Macht unterwerfen, ohne jede Legitimierung ihnen gegenüber. Denn diese müßte immer über das Gewissen geschehen.

Damit tritt Nietzsche in eine ganz neue Problematik der Moral ein. Er will mit dem Tod des moralischen Gottes die Moral selbst abschaffen, um die Barbarei der Herrschenden an ihre Stelle zu setzen. Er will die Unmoral zur Herrschaft führen. Aber es ist derselbe Nietzsche, der zeigt, dass dies genau auch nicht geht. Nietzsche sagt über diese Unmoral:

"Es ist leicht, von allen Arten amoralischer Handlungen zu sprechen, aber wird man die Kraft haben, sie auszuhalten? Ich z.B. werde einen Wortbruch oder einen Totschlag nicht ertragen können; ich werde mehr oder weniger lang daran siech liegen und dann sterben, das wäre mein Los."¹⁴⁵

Diese Umoral hat genau die gleichen Probleme, wie sie Nietzsche in der Moral gezeigt hat. Nur ergeben sich diese Probleme jetzt umgekehrt. Wenn der moralisch Handelnde die Moral häufig nicht erfüllen kann und dann unmoralisch wird, so kann zurück der amoralisch Handelnde die Umoral nur schwierig verwirklichen und fällt dann zurück in moralische Positionen. Die Umoral als Anti-Moral ist auch eine Moral. Beide Mal entsteht das Problem der Heuchelei und der Verlogenheit. Offensichtlich hat Nietzsche diese Tatsache bemerkt. In jedem Falle zeigt diese Umkehrung, dass das ganze Argument von Nietzsche überhaupt keine Überzeugungskraft hat. Nietzsche kann nicht

¹⁴⁵ Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. rororo. Reinbek bei Hamburg, 1969. S.93 Ich habe dieses Zitat in meiner Nietzsche-Lektüre nicht gefunden, daher zitiere ich nach Camus. Ich bin überzeugt, dass Camus ein solches Zitat nicht erfindet.

aufzeigen, wie dieses Problem lösbar gemacht werden kann. Innerhalb der Analyse, die Nietzsche macht, hat es jedenfalls keine Lösung.

Die Kritik von Gesetz und Gewissen.

Nietzsche sieht nicht sehr klar, daß es zwei Formen von Gewissen gibt, die in der christlichen Tradition entstanden sind. Es handelt sich um das Gewissen im Sinne der paulinischen Gesetzestheologie auf der einen, und das Gewissen, das die Herrschaft propagiert, auf der anderen. Es handelt sich um die Moral der solidarischen Körperlichkeit und die antikörperliche Moral, die jeweils verschiedene Gewissensformen hervorbringen. Die erste fordert die Herrschaft heraus, die zweite ist gerade die Moral der Herrschaft. Sie haben ebenfalls unterschiedliche Sündenvorstellungen.

Die paulinische Sündenvorstellung geht von einer solidarischen Körperlichkeit aus, in der die Gerechtigkeit darin besteht, das eigene Leben nur dadurch durchzusetzen, daß der jeweils andere sein eigenes immer auch körperliches Leben ebenfalls durchsetzen kann. Daher ist die Sünde mit dem Tod verknüpft: Sünde ist das, was den Tod bringt. Dieses führt zu einer Gesetzestheologie, in der behauptet wird, daß das Gesetz in seiner Logik den Tod bringt, so daß die Sünde durch die Erfüllung des Gesetzes geschieht. Sünde ist daher bei Paulus nicht primär Gesetzesverletzung, sondern sie geschieht in der Gesetzeserfüllung. Die Erfüllung des Gesetzes ist unter Kritik, nicht die Gesetzesverletzung. Dies entspricht ganz den andern Schriften des Neuen Testaments, vor allem den Evangelien. Jesus klagt nirgendwo eine Sünde an, die in der Gesetzesverletzung bestünde. Er klagt die Sünde in der Erfüllung des Gesetzes an. "Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen". Wenn der Mensch für den Sabbat da ist, dann führt die Gesetzeserfüllung zur Sünde. Jesus gibt daher auch den Gesetzesverletzungen kaum Bedeutung, obwohl er sie durchaus als Sünde bezeichnet. Aber da gilt ihm immer: "Wer von euch keine Sünde hat, der werfe den ersten Stein". Für dieser Art Sünden verlangt er nicht einmal Reue, um sie zu vergeben. Dies ist dann auch die ursprüngliche Auffassung der Kreuzigung Jesu. Sie wird nicht etwa den Juden angelastet, sondern dem Gesetz. Da die Sünde durch die Erfüllung des Gesetzes hindurch geschieht, sucht man die Sünde, die zur Kreuzigung Jesu führt, eben in der Erfüllung des Gesetzes. Nicht etwa irgendeines Gesetzes, das dann ein falsches Gesetz wäre. Die Logik des Gesetzes ist der Tod, folglich geschieht durch das Gesetz die Sünde, und die Kreuzigung Jesu ist Erfüllung des Gesetzes, nicht etwa Gesetzesbruch. Dies offenbart jedenfalls, daß diese ersten Christen die Sünde mit der Erfüllung des Gesetzes verbanden, und nicht primär mit Gesetzesverletzungen. Tatsächlich ist es dafür gleichgültig, um welches Gesetz es sich handelt. Es kann das mosaische Gesetz, das römische Recht, aber auch das bürgerliche Recht, ein Geschichtsgesetz wie das Marktgesetz oder das des Sozialismus sein. Das Gesetz ist der Ort, an dem die Sünde durch Erfüllung geschieht.

Heute spielt diese Sündenauffassung eine Rolle in der lateinamerikanischen Kirche, wenn sie von "struktureller Sünde" spricht. Es ist eine Sünde, die man innerhalb und

durch die Legalität eines Gesetzes begeht. Dies etwa bei der heutigen Zahlung der Auslandsschulden Lateinamerikas. Die Einziehung dieser Schulden ist natürlich legal, und sie ist bürgerliches Gesetz. Da sie aber der Grund eines ungeheuerlichen Völkermords an der Dritten Welt ist, ist sie eben in diesem Sinne eine Sünde, die durch die Gesetzeserfüllung stattfindet. Sie wird zum Verbrechen.

Spätestens von Augustinus an, sieht das Christentum die Sünde als Gesetzesverletzung an, und der Gesichtspunkt der Sünde, die durch Gesetzeserfüllung begangen wird, verschwindet schließlich fast völlig. Eine solche Ethik der Gesetzeserfüllung kann nur eine antikörperliche Ethik sein, da sie ja den Tod des andern als Produkt der Gesetzeserfüllung in Kauf nehmen muß. Sie erklärt daher den körperlichen Tod als irrelevant und ersetzt weirgehend den Körper durch die Seele. Wenn die Seele lebt, kann der Körper sterben. Ein solches Christentum kann daher den Tod Jesu auch nicht mehr als Erfüllung des Gesetzes als solchem begreifen, sondern allenfalls als Erfüllung irgendeiner Wahrsagung oder eines falschen Gesetzes, das eben nicht das Gesetz Gottes ist. Daher ist Jesus jetzt gestorben, weil die Menschen das Gesetz nicht erfüllt haben. Damit entsteht die Figur des Juden als Gottesmörder, der gegen das Gesetz Gottes rebelliert und damit die Sünde Luzifers begeht.

Diese Ethik der Erfüllung des Gesetzes, in der die Sünde Gesetzesverletzung ist, ist die Ethik der Herrschaft. Es ist die Ethik der Bezahlung von Schulden, in der der Schuldner, der nicht bezahlt oder nicht bezahlen kann, der Schuldige ist. Es ist auch die Ethik der heutigen Schuldeneintreibung von seiten der Dritten Welt. Wer nicht zahlt, ist der Sünder. Daß aber der Völkermord durch das Eintreiben der unbezahlbaren Schulden eine Sünde ist - überhaupt die eigentliche Sünde - wird durch das Sündengefühl der Erfüllungsethik gerade verdeckt. Je mehr dieses Sündengefühl der Erfüllungsethik entwickelt ist, desto weniger wird es noch ein Sündengefühl in der Ausübung der Herrschaft geben.

So stehen sich die Ethik der Aufhebung des Gesetzes und die der Erfüllung des Gesetzes gegenüber und schließen sich tendenziell aus. Nietzsche sieht dies in einem gewissen Grade. Aber es gelingt ihm nicht, das Problem tatsächlich zu thematisieren. "Gott hätte den Tod Christi nie beschließen können, wenn überhaupt ohne diesen Tod eine Erfüllung des Gesetzes möglich gewesen wäre...", ist nach Nietzsche die Meinung des Paulus. Dies setzt eben voraus, daß die Erfüllung des Gesetzes der Tod ist. Nicht nur der Tod Jesu, sondern der Tod derer, denen die Erfüllung des Gesetzes aufgezwungen wird.

Nietzsche sieht daher durchaus, daß die Konsequenz der Ethik der Überwindung des Gesetzes die Abschaffung des Staates und des Marktes und damit der Herrschaft ist. Im paulinischen Sinne handelt es sich um eine Neue Erde, die diese Erde ist ohne den Tod. Staat und Markt sind Herrschaft und als solche sind sie Verwaltung des Todes, und können ohne die Verwaltung des Todes nicht bestehen. Folglich kann die Neue Erde weder Staat noch Herrschaft noch Geld noch Privateigentum kennen:

"Das ursprüngliche Christentum ist Abolition des Staates: es verbietet den Eid, den Kriegsdienst, die Gerichtshöfe, die Selbstverteidigung und Verteidigung irgendeines

Ganzen...

Das Christentum ist auch Abolition der Gesellschaft: es bevorzugt alles von ihr Geringgeschätzte, es wächst heraus aus den Verrufenen und Verurteilten, den Aussätzigen jeder Art... es verschmäht die Reichen, die Vornehmen, die Tugendhaften die „Korrekten.

Eine wenig reine Luft!"¹⁴⁶

Wenn man die Ethik der Überwindung des Gesetzes auf die Spitze treibt, ist das genau das Ergebnis. Dies ist auch die Vorstellung des ursprünglichen Christentums. Dennoch wird man bemerken, daß Nietzsche den Sack schlägt, aber den Esel meint.

Wenn man in der Zeit, in der Nietzsche lebt, über die Abschaffung des Staates und der Gesellschaft - also ebenfalls des Geldes und des Privateigentums - spricht, dann ist es höchst unwahrscheinlich, daß man sich auf das Christentum bezieht, das in derselben Zeit ziemlich genau wie Nietzsche denkt. Nietzsche bezieht sich, obwohl er das nicht erwähnt, auf Anarchismus, Sozialismus und Marxismus. Nietzsche bezog sich schon nur deshalb auf Paulus, weil er ein Tabu seiner Zeit respektierte, das es verbot und auch heute noch verbietet, Jesus direkt anzugreifen. Er attackiert Paulus und meint Jesus. Jetzt aber attackiert er Paulus und meint den Sozialismus. Er respektiert damit ein umgekehrtes Tabu, das es in diesen bürgerlichen Kreisen verbot und weitgehend heute noch verbietet, sich mit Anarchismus, Sozialismus oder Marxismus überhaupt auseinanderzusetzen. Daher diese enorme Zuspitzung seiner Attacken gerade auf Paulus.

Das ist nicht einmal völlig falsch. Tatsächlich ist der Weg von Paulus zu Marx sehr kurz, breit und bequem zu gehen. Ganz anders als etwa der Weg von Paulus zur mittelalterlichen christlichen Orthodoxie, der schmal, steinig, kurvenreich und schwer durchzustehen ist. Nimmt man die paulinische Gesetzestheologie und fügt in sie das Wertgesetz des Marktes als Gesetz ein, auf das man diese Theologie bezieht, dann kommt man direkt und ohne viele Umschweife zur Marxschen Theorie des Fetischismus. Was Paulus unter Sünde versteht ist dem, was Marx unter Fetisch versteht, häufig ganz außerordentlich verwandt.¹⁴⁷ Dies gilt, obwohl Marx wahrscheinlich seine Fetischismustheorie weitgehend unabhängig von der paulinischen Gesetzestheologie entwickelt hat. Wo nämlich Marx Paulus interpretiert (Heilige Familie, Deutsche Ideologie) interpretiert er ihn ständig in der Richtung der christlichen Orthodoxie. Er beweist durch seine häufigen Pauluszitate allerdings, daß er diesen kennt, so daß ein zumindest halbbewußter Einfluß durchaus möglich ist.

Wir haben also in der christlichen Tradition zwei sich bekämpfende Ethiken, und nicht einfach eine christliche Ethik. Es entsteht zuerst die Ethik der Überwindung des Gesetzes, gegen die dann die Ethik der Erfüllung des Gesetzes entsteht. Die letztere ist

¹⁴⁶ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,659/660

¹⁴⁷ s. Franz Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes, Zur Metapsyk des Kapitalismus, Exodus. Freiburg (Schweiz) 1985; ebenfalls Franz Hinkelammert, Sacrificios humanos y sociedad occisental. Lucifer y la Bestia. Editorial DIE, Costa Rica, 1991

die Sündenethik, d.h. die Ethik, die jetzt Gesetzesverletzungen als einzige Sünde zuläßt und deshalb eine Ethik der Herrschaft ist. Denn Herrschaft heißt Gesetz. Die Ethik der Überwindung des Gesetzes ist hingegen eine Ethik, die die Sünde ganz vorwiegend als Ergebnis der Gesetzeserfüllung, und folglich als Ergebnis der Herrschaft ansieht. Es ist daher eine Ethik vom Standpunkt der Schwachen, der Beherrschten und der Armen aus. Die Ethik der Überwindung des Gesetzes ist das, was Nietzsche den Standpunkt der Niedrigen und Schlecht-weg-gekommenen nennt.

Die Ethik der Gesetzeserfüllung ist das aber gerade nicht. Es ist eine Ethik der Herrschenden, der "Vornehmen", der Mächtigen. Augustinus ist ein vornehmer Römer, Thomas von Aquin ist ein Mitglied des italienischen Adels, Anselm von Canterbury ebenfalls und genauso Bernhard von Clairveaux. Das sind keine "Schlecht-weg-gekommenen", wie es Maria, Jesus, Petrus und Paulus sind. Es sind Männer, die die Herrschaft sichern und die Rechte der Ausübung der Herrschaft vertreten. Sie sind "staatstragend" im Unterschied zu den Gründern des Christentums, die überhaupt nicht staatstragend sind. Diese Männer machen Imperien, und es ist unvorstellbar, daß ohne ihr Wirken die bürgerliche Gesellschaft entstanden wäre. Diese Männer führen den Okzident zur Eroberung der Welt und sie haben die Macht des Imperiums entwickelt wie nie jemand zuvor. Wenn Nietzsche immer meint, daß sie schlecht riechen, dann fällt ihm gar nicht ein, daß vielleicht die Macht schlecht riecht, die gerade sie geschaffen haben und auf deren Seite Nietzsche ebenfalls steht..

Allerdings ist die Ethik der Erfüllung des Gesetzes die Umkehrung der anderen Ethik der Überwindung des Gesetzes. Diese Inversion des Christentums geschieht in den ersten Jahrhunderten, stellt sich im 4.Jahrhundert klar heraus und bestimmt dann das gesamte mittelalterliche Imperium vom 11.Jahrhundert an. Das Christentum selbst ist das Instrument, mit dem die imperiale Herrschaft ihre Legitimität zurückgewinnt gegen eine Volksbewegung, die im Namen des Christentums stattgefunden hatte. Das Christentum, zu dem sich das vornehme Rom bekehrte, war nicht das Christentum, vor dem das vornehme Rom gezittert hatte. Das Christentum, vor dem dieses Rom gezittert hatte, war ein jüdisch-christliches Christentum. Das Christentum, zu dem sich das vornehme Rom bekehrte, war ein griechisch-römisches Christentum. Rom wehrte sich durch das Christentum gegen das Christentum.

Das jüdisch-christliche Christentum war ein Christentum der römischen Sklaven und sonstigen Unterdrückten, das griechisch-römische Christentum aber war ein Christentum der vornehmen Herren Roms. Das jüdisch-christliche Christentum vermochte, der Herrschaft gegenüber den Menschen zu vertreten, der, weil er die Gleichheit vor Gott lebt, der Herrschaft gegenüber ein Recht hat. Folglich erscheint ein Mensch, der von einer Neuen Erde träumt und diese Erde danach gestalten will. Er wird mit Paulus sagen und empfinden: Das Werk des Gesetzes ist der Tod. Was heißt: Das Werk der Herrschaft ist der Tod. und das heißt: Das Werk Roms ist der Tod. Dies ist das Thema der Apokalypse, des in den ersten Jahrhunderten meistgelesenen Teils des Neuen Testaments. Tod aber heißt vor allem körperlicher Tod: Hunger, Krankheit, Elend.

Das griechisch-römische Christentum wird dies in sein Gegenteil verwandeln, indem es das Leben der Seele an die Stelle des Lebens des Körpers setzt. Dadurch antwortet es auf den drohenden Aufstand der Sklaven. Für diese ist alle Erlösung ein Prozeß, der von der Befreiung des Körpers ausgeht, den man dadurch begründet, daß das körperliche Leben des einen immer dann die Quelle aller Legitimität ist, wenn es das körperliche Leben des andern achtet. Das aber ist Aufstand, auch wenn es ohne jede politische Absicht gesagt wird. Diesen Aufstand aber konnte man nicht bekämpfen, indem man die Gleichheit eines jeden Menschen vor Gott leugnet. Folglich akzeptierte man die Gleichheit. Man bekämpfte den Aufstand, indem man die "wahre" Gleichheit des Menschen als Seele gegen die Gleichheit als Körper setzte. Die Ethik der Überwindung des Gesetzes ist notwendig eine Ethik der solidarischen Körperlichkeit. An ihre Stelle trat jetzt eine Ethik der reinen Seele, die weiterhin eine Ethik der Gleichheit bleibt, diese Gleichheit aber gegen die solidarische Körperlichkeit wendet. Sie ist Ethik der abstrakten Gleichheit.

Dies wurde jetzt zur Ethik der "Vornehmen", und konnte adequat vor allem durch die platonische Philosophie interpretiert werden. Alle Menschen sind vor Gott gleich, aber sie sind es als Seelen, für die der Körper ein Gefängnis ist. Eine solche Vorstellung hat für Paulus oder Jesus nicht den geringsten Sinn. Sie ermöglicht aber, das Evangelium "vornehm" zu machen. Man konnte jetzt den drohenden Sklavenaufstand als Werk der concupiscencia denunzieren, wie dies bereits Augustin tut. Was die Gleichheit vor Gott anbetrifft, hatte man die Gleichheit ja akzeptiert, was aber die Gleichheit des körperlichen Lebens anbetraf, hatte man sie zerstört. Dies insbesondere deshalb, weil jetzt die Beherrschten sich in einer Situation befanden, in der sie von vornherein gar keine realistische Alternative für das Imperium hatten: außer der scheinbaren Alternative ihrer eschatologischen Hoffnung, die immer mehr in eine unbestimmte Ferne rückte.

Nietzsche sieht nur sehr unbestimmt diese Umkehrung des Christentums. Er beurteilt sie aber selbst moralisch, was eben überhaupt nicht adequat ist:

"Moral als Werk der Unmoralität.

1. Damit moralische Werte zur Herrschaft kommen, müssen lauter unmoralische Kräfte und Affekte helfen.

2. Die Entstehung moralischer Werte ist das Werk unmoralischer Affekte und Rücksichten.

...'Unmoralität' des Glaubens an die Moral."¹⁴⁸

Offensichtlich entgeht ihm die Umkehrung. Er meint daher, daß dieses Christentum weiterhin paulinisch ist, aber die Unmoralität braucht, um diese Werte durchzusetzen. Die christliche Herrschaft ist anders. Sie konstituiert eine invertierte Ethik, in der diese Unmoralität gerade durch die Moral gefordert wird. Sie erklärt die Macht, der sie dient, als Moral. Wenn irgendwo je eine Ethik entstanden ist, die die Macht als Moral vertritt, so ist es diese christliche Ethik. Aber Nietzsche scheint diese Inversion zumindest zu erahnen:

¹⁴⁸ Nietzsche, op.cit. AUSA dem Nachlass... III,866

"Jeder nach Herrschaft strebende, aber unter einem Joch befindliche Instinkt braucht für sich, zur Unterstützung seines Selbstgefühls, zur Stärkung, alle schönen Namen und anerkannten Werte: so daß er sich hervorwagt zumeist unter dem Namen des von ihm bekämpften 'Herren', von dem er frei werden will (z.B. unter der Herrschaft christlicher Werte die fleischliche Begierde oder die Machtbegierde).- Dies ist die andere Ursache der Falschheit.

In beiden Fällen herrscht vollkommene Naivität: die Falschheit tritt nicht ins Bewußtsein... Die absolute Unschuld in der Gebärde, im Wort, im Affekt, das 'gute Gewissen' in der Falschheit, die Sicherheit, mit der man nach den größten und prachtvollsten Worten und und Stellungen faßt - alles notwendig zum Siege. Im andern Falle: bei extremer Hellsichtigkeit bedarf es Genie des Schauspielers und ungeheure Zucht in der Selbstbeherrschung, um zu siegen. Deshalb sind Priester die geschicktesten bewußten Heuchler; sodann Fürsten..."¹⁴⁹

"Überall,, wo die Verstellung stärker wirkt, wenn sie unbewußt ist, wird sie unbewußt."¹⁵⁰

Er spricht jetzt von einem nach Herrschaft strebenden Instinkt, - dem Willen zur Macht - der sich unter einem Joch befindet. Das Joch ist angeblich diese paulinische Botschaft, die tatsächlich die theologische Formulierung der Jesusbotschaft ist. Er glaubt allen Ernstes, daß dies die Werte sind, die diesen Instinkt unter ein Joch bringen. Folglich sagt er, daß er sich nur hervorwagt, wenn er diese anerkannten Werte vorweist, und daher in ihrem Namen - als seiner Herren - sein Machtstreben durchsetzt dadurch, daß er es verleugnet. Natürlich ist es richtig, daß jetzt die Ungleichheit im Namen der Gleichheit gerechtfertigt wird, und folglich die Macht im Namen des Verzichts auf die Macht oder im Namen des Kampfes gegen diejenigen, die die Macht wollen. Da man sich gezwungen sieht, die Gleichheit aller Menschen anzuerkennen, muß man aus ihr die Ungleichheit begründen. Dies ist sicher die jetzt entstehenden moralische Heuchelei, auf die sich seither alle Herrschaft begründet.

Was Nietzsche hingegen nicht sieht oder zumindest nicht sehen will - er sagt es ja selbst, und es gilt auch für ihn: "wo die Verstellung stärker wirkt, wenn sie unbewußt ist, wird sie unbewußt" - ist, daß die Gleichheit, in deren Namen die Ungleichheit gerechtfertigt wird, eine ganz andere geworden ist. An die Stelle einer konkreten, von der Bedürfnisbefriedigung des Menschen ausgehenden Gleichheit ist die Gleichheit von Seelen getreten, die den Anspruch auf Bedürfnisbefriedigung als concupiscencia verurteilt. Das aber ist die Gleichheit der "Vornehmen" und der Herren. Daher ist das Ergebnis von Nietzsche völlig falsch, wenn er behauptet:

"...die Moral als Gegenprinzip gegen die furchtbare Explosion der Mächtigen: nützlich für den 'Niedrigen'."¹⁵¹

Diese christliche Moral ist nicht nützlich für die Niedrigen oder sie ist es nur in einer

¹⁴⁹ Nietzsche, op.cit.Aus dem Nachlass.... III,869

¹⁵⁰ Nietzsch, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,870

¹⁵¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass.. III,867

völlig indirekten, ganz begrenzten Form. Es ist eine Moral, die die Niedrigen verurteilt. Glaubt denn Nietzsche im Ernst, daß diese christliche Moral Jesus mit Paulus als "Vernichter des Gesetzes" ansehen wird? Ganz im Gegenteil. Sie wird genau diese Behauptung als Werk des Teufels bezeichnen und Paulus und die Jesusbotschaft völlig verändern. Alles das, was diese Botschaft ausmacht, ist vom Standpunkt dieses Christentums der Herren Teufelswerk und wird als solches angesehen. Daher wird durch diese christliche Moral der Erfüllung des Gesetzes die gesamte Moral der Überwindung des Gesetzes, die im Ursprung des Christentums gestanden hat, verteufelt.

Nietzsche erkennt diese innere Dynamik des Christentums nicht. Das, was Nietzsche völlig zu Recht als Botschaft des Paulus darstellt, ist für das von der Herrschaft interpretierte Christentum gerade der Teufel. Als solcher hat er auch einen Namen: er heißt spätestens seit dem XI. Jahrhundert Luzifer. Alles, was Nietzsche als paulinische Gesetzestheologie darstellt, ist doch das, was die christliche Orthodoxie als Werk des Luzifer-Teufels denunziert. Wo Nietzsche vom Hochmut des Paulus spricht, dort wird die orthodoxe Theologie doch mit ihm übereinstimmen. Sie sieht genau das als Hochmut an, wird aber immer behaupten, daß dies nicht Paulus wiedergibt.

Nietzsche glaubt sich daher in einem Konflikt mit dem Christentum, der gar nicht existiert. Was die "Niedrigen" anbetrifft, ist das orthodoxe Christentum weitgehend auf seiner Seite. Es ist dies auch, was seine Interpretation der paulinischen Gesetzestheologie anbetrifft. Das orthodoxe Christentum verurteilt diese genauso wie Nietzsche auch.

Die Frage ist daher eine andere: braucht die Herrschaft, um sich zu legitimieren, eigentlich das Gewissen einer Ethik der Erfüllung des Gesetzes, oder kann sie einfach darauf verzichten? Kann die Herrschaft darauf verzichten, im Namen der Gleichheit aller Menschen ausgeübt zu werden? Hier erst kommt ein Konflikt mit Nietzsche zustande. Aber es ist ein Konflikt zwischen der Herrschaft und Nietzsche, nicht einfach zwischen dem Christentum und Nietzsche. Denn auch der Konflikt des Christentums kann ein Konflikt mit der Herrschaft sein.

Die Abschaffung der "wahren Welt": die Utopiekritik von Nietzsche.

Was Nietzsche die "wahre Welt" nennt, bezieht sich auf alle begrifflichen einschließlich aller ethischen Bezugssysteme für die Beurteilung der Welt. Diese wird dann zur "scheinbaren Welt", also einer Welt der Erscheinungen. Über der scheinbaren Welt erhebt der Mensch daher eine wahre Welt, und durch Bezugnahme auf diese wahre Welt wird die wirkliche Welt in eine scheinbare Welt verwandelt. Die wahre Welt sieht Nietzsche daher als eine Form der Verachtung für die wirkliche, uns gegebene Welt. Indem wir diese wirkliche Welt durch Bezugnahme auf die wahre Welt verstehen, verwandeln wir sie in eine bloße Welt des Scheins, deren Wirklichkeit eben die andere, die wahre Welt ist. Die wirkliche Welt scheint daher eine bloße Abweichung von der wahren Welt zu sein. Daher verleumdet die wahre Welt die wirkliche Welt.

Nietzsche sieht daher die Konstruktion solcher wahren Welten als den letztlich Grund

für die Moral, das Gewissen, das Ressentiment und die Dekadenz an. Die wahre Welt zerstört die wirkliche Welt, unterminiert sie, leert sie aus und schafft ein Vakuum.

Die wahre Welt, auf die sich Nietzsche bezieht, ist daher die platonische Welt der Ideen, die Vorstellung einer Welt von Menschen, die gleich sind, die Vorstellung einer moralischen Welt, die Vorstellung eines Himmels jenseits des Todes, der Unsterblichkeit aller Menschen, der Tugend und der Seele. Aber sie existiert auch in den Naturwissenschaften, etwa in der Vorstellung des Atoms. "Und selbst noch ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrtum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in Ihrem Atom rückständig! - Gar nicht zu reden vom 'Ding an sich', vom horrendum pudendum der Metaphysiker!"¹⁵²

Sicher würde er sie auch sehen in Vorstellungen wie dem mathematischen Pendel, der unendlichen Ebene, der genauen Uhr und vielen anderen. Nietzsche systematisiert dies nicht, läßt es aber klar werden.

Was er wiederum nicht erwähnt, ist der eigentliche Grund für diese Kritik der "wahren Welt". Es ist die emanzipatorische Utopie, die gerade zur Lebenszeit Nietzsches eine außerordentliche Bedeutung gewinnt, sobald sie tatsächlich von großen sozialistischen Bewegungen aufgenommen wird. Hier entsteht gerade die Vorstellung der "wahren Welt", um die es Nietzsche geht. Es ist die "wahre Welt" als Anarchie, als Kommunismus oder als Sozialismus, die er jetzt mit der gesamten okzidentalen Tradition verbindet und gegen die er sich wendet. Um sich gegen Anarchie und Kommunismus wenden zu können, glaubt er, die ganze okzidentale Tradition vom Tisch fegen zu müssen. Sie scheint ihm ein Monster, das sich im Nihilismus selbst verschlingt.

Immer sieht er diese wahre Welt im Gegensatz zur wirklichen Welt. Seine Kritik der Moral bezieht sich daher letztlich auf diese Gesamtheit der wahren Welt, sodaß er ein Geschichtsbild entwickelt, in dem sich die Dekadenz seit Sokrates entwickelt, die heute zur Krisis des Nihilismus führt und eine Lösung verlangt. Da ist dann ein Urzustand, in dem der Mensch noch keine verleumderische wahre Welt konstruiert hat oder in dem die jenseitige Welt gerade die scheinbare Welt ist. "...könnte doch die andre Welt die 'scheinbare' sein (in der Tat haben sich die Griechen z.B. ein Schattenreich, eine Scheinexistenz neben der wahren Existenz gedacht-"¹⁵³ Darauf folgt die Dekadenz mit ihrem Zerstörungsprozeß der wirklichen Welt, die zur heutigen Krisis führt. Sie ist eine Krankheit, aber eine Krankheit, die zu etwas besserem führt, also eine Krankheit, wie die Geburtswehen eine Krankheit sind. "Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist."¹⁵⁴ Als dritte Phase dieser historischen Triade kündigt er daher die Erlösung von dieser Krankheit an, eine Neue Welt, die keine wahre Welt mehr braucht.

¹⁵² Nietzsche, op. cit. Götzen-Dämmerung. Die vier grossen Irrtümer. Nr.3 Götzen-Dämmerung. Die vier großen Irrtümer, Nr.3, II,973/974

¹⁵³ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,718

¹⁵⁴ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogia der Moral. Zweite Abhandlung. Zweite Abhandlung. Nr.19. II,829

Da diese "wahre Welt" sich im Gegensatz zur wirklichen Welt befindet, löst sie die wirkliche Welt auf und wird zur Bedrohung. Sie zerstört das "Leben". Daher muß man das Leben retten, die Welt von der Erlösung durch die wahre Welt erlösen.

"Es liegt so unsäglich viel mehr an dem, was man 'Leib' und 'Fleisch' nannte: der Rest ist ein kleines Zubehör. Die Aufgabe, die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen, und so, daß der Faden immer mächtiger wird - das ist die Aufgabe.

Aber nun sehe man, wie Herz, Seele, Tugend, Geist förmlich sich verschwören, diese prinzipielle Aufgabe zu verkehren: wie als ob sie die Ziele wären!"¹⁵⁵

Die Welt gemäss Nietzsche ist eine verkehrte Welt und sie muß wieder zu einer richtigen Welt werden. Diese Aufgabe entspricht dem Auflösungsprozeß, der innerhalb der Welt vor sich geht, die sich von einer "wahren Welt" aus versteht. Diesen Prozeß nennt Nietzsche den "Nihilismus", sobald er zur Krisis aller Vorstellungen einer wahren Welt führt:

"Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste? - Ausgangspunkt: es ist ein Irrtum, auf 'soziale Notstände' oder 'physiologische Entartungen' oder gar auf Korruption hinzuweisen als Ursache des Nihilismus... Sondern: in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen, steckt der Nihilismus."¹⁵⁶

Dies ist eine Abwandlung der ersten Sätze des kommunistischen Manifestes:

"Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten."¹⁵⁷

Nach Nietzsche ist dieser Nihilismus als Auflösungsprozeß bereits vor sich gegangen oder unterwegs. Er sieht ihn auf drei Ebenen: als Nihilismus gegenüber dem Begriff des Fortschritts, gegenüber dem Begriff der Totalität und gegenüber dem Begriff der Utopie einer Neuen Welt. Er leitet dies folgendermaßen ab:

"Der Nihilismus als psychologischer Zustand wird eintreten müssen, erstens, wenn wir einen 'Sinn' in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: sodaß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann das Bewußtsein der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des 'Umsonst', die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendwo noch zu beruhigen - die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen... Jener Sinn könnte gewesen sein.... die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand - ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungen ist, daß ein Etwas durch einen Prozeß selbst erreicht werden soll:- und

¹⁵⁵ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass...III,681

¹⁵⁶ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass...III,881.

¹⁵⁷ MEW, Bd. 4, S. 461

nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird.. Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus...."¹⁵⁸

Es gibt kein Ziel, obwohl man es gesucht hat. Das Leben hat keinen Sinn außerhalb des Lebens, es ist nicht für etwas da. Daher auch nicht für einen noch kommenden Glücks- oder Nichts-Zustand. Es bricht also der Glaube an den Fortschritt zusammen.

"Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: so daß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt... Eine Art Einheit, irgendeine Form des 'Monismus': und infolge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein modus der Gottheit... 'Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des einzelnen'... aber siehe da, es gibt kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d.h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, um an seinen Wert glauben zu können."¹⁵⁹

Es geht der Glaube an die Totalität verloren, die als Vorstellung des Ganzen dem Menschen einen Wert geben sollte. Um an seinen Wert glauben zu können, hat der Mensch diese Vorstellung von einem Wert durch die Totalität geschaffen. Damit aber geht auch der Glaube an eine utopische Zukunft (metaphysische Welt) verloren:

"Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine dritte und letzte Form.... bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht **die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt,- welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet.**"¹⁶⁰

Da der Mensch seinen Wert aus dieser wahren Welt abgeleitet hat, entsteht jetzt das Gefühl der Wertlosigkeit:

"Das Gefühl der Wertlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff 'Zweck', noch mit dem Begriff 'Einheit', noch mit dem Begriff 'Wahrheit' der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf... Kurz: die Kategorien 'Zweck', 'Einheit', 'Sein', mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt wertlos aus...

Resultat: Der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus,- wir

¹⁵⁸Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,676/677

¹⁵⁹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,677

¹⁶⁰ Nietzsche, op.cit., III,677

haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen.

... Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen: sich selbst als Sinn und Wertmass der Dinge anzusetzen."¹⁶¹

Fortschritt, Totalität und Utopie als Inbegriff aller "wahren Welt" werden jetzt als Hybris betrachtet, durch die der Mensch sich zum Wertmaß der Dinge macht. Daß der Mensch sich als solchen betrachtet, ist gerade die Zerstörung der Wirklichkeit. Es ist die Verführung zum Nichts:

"Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der 'wünschbare' Mensch irgendeines bisherigen Ideals: daß alle 'Wünschbarkeiten' in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch ihre Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte 'Wünschbarkeit' solchen Ursprungs bis jetzt den Wert des Menschen, seine Kraft, seine Zukunftsgewißheit herabgedrückt hat...; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschenverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große Verführung zum Nichts war..."¹⁶²

Es ist der Ruf zur menschlichen Demut gegen den Hochmut der Hybris. Das Ideal zerstört, man muß die Welt vom Ideal erlösen, d.h. von der Erlösung erlösen.

"Das ist eine jammervolle Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann,- **er erfindet eine Welt, um diese Welt verleunden und beschmutzen zu können**: tatsächlich greift er jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum 'Gott', zur 'Wahrheit' und jedenfalls zum Richter und Verurteiler dieses Seins..."¹⁶³

Man muß das Gute abschaffen, da es die Menschheit ruiniert:

"...daß ein hoher Grad von Macht in den Händen der höchsten Güte die unheilvollsten Folgen ('die Abschaffung des Übels') mit sich bringen würde?- In der Tat, man sehe nur an, was der 'Gott der Liebe' seinen Gläubigen für Tendenzen eingibt: sie ruinieren die Menschheit zugunsten des 'Guten'.- In praxi hat sich derselbe Gott angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Welt als Gott der höchsten Kurzsichtigkeit, Teufelei und Ohnmacht erwiesen: woraus sich ergibt, wie viel Wert seine Konzeption hat. ...-noch jetzt ist die Menschheit in Gefahr, an einer lebenswidrigen Idealität zugrunde zu gehen."¹⁶⁴

Dies heißt: Wer den Himmel auf Erden will, schafft die Hölle auf Erden. Schaffen wir

¹⁶¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,678

¹⁶² Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass,, III,673

¹⁶³ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,739/740

¹⁶⁴ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,671/672

folglich den Himmel ab!

"Und dieses Leben ruht auf unmoralischen Voraussetzungen: und alle Moral verneint das Leben -

- **Schaffen wir die wahre Welt ab:** und um dies tun zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral... Es genügt, nachzuweisen, daß auch die Moral unmoralisch ist, in dem Sinne, in welchem das Unmoralische bis jetzt verurteilt worden ist. Ist auf diese Weise die Tyrannei der bisherigen Werte gebrochen, haben wir die 'wahre Welt' abgeschafft, so wird eine neue Ordnung der Werte von selbst folgen müssen.

Die scheinbare Welt und die erlogene Welt - ist der Gegensatz....

Der Instinkt der *décadence*, der als Wille zur Macht auftritt. Beweis: die absolute Unmoralität der Mittel in der Geschichte der Moral.

Gesamteinsicht: die bisherigen höchsten Werte sind ein Spezialfall des Willens zur Macht; die Moral selbst ist ein Spezialfall der Unmoralität."¹⁶⁵

Nietzsche glaubt jetzt zu entdecken, daß wir die wahre Welt nicht mehr brauchen, ja, daß die Konstruktion der wahren Welt gerade der Grund für ihre heutige Auflösung ist:

"Erster Satz. Die Gründe, daraufhin 'diese' Welt als scheinbar bezeichnet worden ist, begründen vielmehr deren Realität - eine andre Art Realität ist absolut unnachweisbar...,

Zweiter Satz. Die Kennzeichen, welche man dem 'wahren Sein' der Dinge gegeben hat, sind Kennzeichen des Nicht-Seins, des Nichts - man hat die 'wahre Welt' aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der Tat, insofern sie bloß eine moralisch-optische Täuschung ist.

Dritter Satz. Von einer 'andren' Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, daß nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens ins uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines 'anderen', eines 'besseren' Lebens.

Vierter Satz. Die Welt scheiden in eine 'wahre' und eine 'scheinbare', sei es in der Art des Christentums, sei es in der Art Kants (eines hinterlistigen Christen zu guter Letzt -) ist nur eine Suggestion der *décadence* - ein Symptom niedergehenden Lebens..."¹⁶⁶

Jetzt entsteht eine andere Welt:

"Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt bleibt übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!"¹⁶⁷

Jetzt entsteht die wirkliche Welt als unmittelbare Welt. Es gibt keine Welt der Erscheinungen mehr, in der sich als ihr Wesen eine "wahre Welt" ausdrückt. Es ist eine Welt, die keine "wahre Welt" mehr braucht, sodaß auch die wirkliche Welt nicht mehr in

¹⁶⁵ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,737

¹⁶⁶ Nietzsche, op.cit. Götzen-Dämmerung, Die "Vernunft" in der Philosophie. Nr.6, II,960/961

¹⁶⁷ Nietzsche, op.cit. . Götzen-Dämmerung, Wie die ,wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums. II,963

eine Welt der Erscheinungen umgewandelt werden muß. Eine Art Welt mit einem wahren Bewußtsein ist entstanden.

Es ist wirklich eine neue Welt, aber nicht etwa als neuer Glückszustand, sondern als die richtige Art zu leben:

"Kritik der 'Gerechtigkeit' und 'Gleichheit vor dem Gesetz': was eigentlich damit weggeschafft werden soll? Die Spannung, die Feindschaft, der Haß. - Aber ein Irrtum ist es, daß dergestalt 'das Glück' gemehrt wird..."¹⁶⁸

Aus dem Abwerten ist ein Wert geworden: ein Leben ohne Werte:

"Wert alles Abwertens. - Meine Forderung ist, daß man den Täter wieder in das Tun hineinnimmt, nachdem man ihn begrifflich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat; daß man das Etwas-tun, das 'Ziel', die 'Absicht', daß man den 'Zweck' wieder in das Tun zurücknimmt, nachdem man ihn künstlich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat.

Alle 'Zwecke', 'Ziele', 'Sinne' sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des einen Willens, der allem Geschehen inhäriert: des Willens zur Macht. Zwecke-, Ziele-, Absichten-haben, Wollen überhaupt, ist so viel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen - und dazu auch die Mittel wollen."¹⁶⁹

Der Wert ist jetzt darin, mit dem Willen zur Macht auch die Mittel dazu zu wollen und sie nicht mehr unter dem Gegenteil zu verstecken. Die Werte werden zur Emanation dieses Willens zur Macht, der sich offen und direkt in ihnen ausdrückt. Das Leben wird "wahr".

Was aber ist die Vorstellung von einer Welt, die keine wahre Welt mehr braucht und daher die wirkliche Welt nicht mehr in eine Welt der Erscheinung eines Wesens verwandelt? Ist die Vorstellung einer solchen Welt nicht eine Rückkehr der "wahren Welt", die Nietzsche doch abschaffen wollte? Ist sie nicht ein Ideal? Ist sie möglich? Nietzsche selbst spricht jetzt von dieser, seiner neuen Welt als einer "wahren Welt":

"Die Konzeption dieses Werks, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches stößt, ist absonderlich düster und unangenehm: unter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben. **Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und einer scheinbaren Welt: es gibt nur eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn!.. Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt.** Wir haben Lüge nötig, um über diese Realität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen, das heißt, um zu leben... Daß die Lüge nötig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins."¹⁷⁰

Nietzsche sagt uns eben, daß es nur eine Welt gibt, aber daß diese die wahre Welt ist, die

¹⁶⁸ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,857

¹⁶⁹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,679

¹⁷⁰ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,691/692

"falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn" ist. Er hat die gute Welt durch die böse Welt ersetzt, aber beide, die gute oder die böse, sind "wahre Welten", d.h. Utopien. Er hat eine Utopie begründet, die unter dem falschen Schein der Realität vorgestellt wird. Bei Nietzsche entsteht somit die Utopie einer Welt, die "falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn" ist. Es ist ein neues Reich Gottes, ein neues Evangelium, das ein Anti-Reich Gottes ist und ein Anti-Evangelium.: "Denn man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will. 'Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte'..."¹⁷¹

Nietzsche erkennt durchaus, daß er wieder auf eine Utopie herausgekommen ist, obwohl es diesmal eine antiemanzipatorische Utopie ist: Wir haben die Lüge nötig,... um zu leben. Es ist die Utopie einer Gesellschaft ohne Utopien. "Im großen Menschen sind **die spezifischen Eigenschaften des Lebens - Unrecht, Lüge, Ausbeutung** - am größten."¹⁷² Angeblich aber war doch die Verlogenheit der Moral der Grund, sie abschaffen zu müssen. Jetzt aber kommt er zum Ergebnis, daß seine Welt der abgeschafften Moral ebenfalls eine Moral konstituiert, die notwendig verlogen sein muß. Da aber wendet er sich ab:

"Niemand würde, wie es scheint, einer radikalen Verneinung des Lebens, einem wirklichen Neintun noch mehr als einem Neinsagen zum Leben ernstlicher das Wort reden, als der Verfasser dieses Buches. Nur weiß er - er hat es erlebt, er hat vielleicht nichts anderes erlebt! - daß die Kunst mehr wert ist, als die Wahrheit."¹⁷³

Die Verwirklichung der Utopie Nietzsches: Die Hölle auf Erden.

Tatsächlich, sein ganzes Argument ist zu Ende, wenn seine Abschaffung der wahren Welt zu einer neuen wahren Welt wird, wenn seine Vernichtung aller Utopien zu der Utopie einer Welt führt, in der alle Utopien abgeschafft sind. Die Nazis haben genau diese Utopie von der Vernichtung aufgenommen und ihr sogar einen utopischen Namen gegeben: tausendjähriges Reich. Alle Utopien zu vernichten, das wird zur antiutopischen Utopie von einer Welt, in der die Emanzipation des Menschen, die Gerechtigkeit und Gleichheit, vergessen sind.

Nietzsche stellt diese Tatsache zwar fest, aber er stellt sich ihr nicht. Stattdessen flüchtet er sich in die Kunst und spricht vom "Neinsagen zum Leben". Nicht mehr die Wahrheit sei sein höchster Wert, sondern die Kunst. Allerdings spielt Nietzsche hier wohl eher ein ästhetisches Spiel. In Wirklichkeit wird er immer extremer ium Vorantreiben dieser Neuen Welt, die er entdeckt hat. Er hat eine Utopie, die er verwirklichen will. Sie ist aber nicht mehr ein Himmel auf Erden. Das war die emanzipatorische Utopie, gegen die seine Utopie gerichtet ist. Er ist zum Ergebnis gekommen, daß der Himmel auf Erden eine

¹⁷¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,634

¹⁷² Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,861

¹⁷³ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,693

Hybris ist, die die Welt in eine Hölle verwandelt. Wahrhaftig wie er sein will, will er das, was man kann. Er will eine Utopie, die nicht das Gegenteil von dem erreicht, was sie verspricht, eine wahre Welt, die das erreicht, was sie auch ausdrückt, auch wenn sie es nicht völlig erreicht. Seine Utopie ist folglich nicht der Himmel auf Erden, sondern die Hölle auf Erden. Eine Welt ohne Utopie, ohne Emanzipation des Menschen, ohne Gerechtigkeit und Gleichheit. Eine solche Welt ist utopisch, aber dadurch, daß sie das Ende der Utopie verspricht. Es ist eine Welt ohne Hoffnung, und in ihrer Verwirklichung so unmöglich wie es der Himmel ist. Aber sie wird jetzt zum Ziel. Die Hölle auf Erden, so wie Dante sie beschrieb: Wer hier eintritt, lasse alle Hoffnung fahren.

Tatsächlich ist das die Konsequenz. Wer behauptet, daß, wer den Himmel auf Erden will, die Hölle schafft, der kann nur auf eine einzige Art wahrhaftig sein: indem er die Hölle verspricht, auch wenn er sie dann Himmel nennt. Es ist die angebliche Befreiung von der Lüge. So spricht Nietzsche daher vom Erlöser, und bietet sich selbst als Erlöser an. Es ist der Erlöser, der uns vom Erlöser erlöst, der uns vom Ideal erlöst und von dem Fluch, den es bedeutet:

"Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweifelnde Gegenwart ist, muß er uns doch kommen, **der erlösende Mensch der großen Liebe und Verachtung**, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, **dessen Einsamkeit** vom Volke mißverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei - während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder ans Licht kommt, **die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe**: ihre Erlösung von dem Fluch, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, **der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, was aus ihm wachsen mußte**, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, **der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt**, dieser **Antichrist und Antinihilist**, dieser Besieger Gottes und des Nichts - **er muß einst kommen...**"¹⁷⁴

Die Abschaffung der wahren Welt erscheint jetzt als Erlösung, und die Hölle, die Nietzsche verspricht, als der neue Himmel. Jetzt fühlt Nietzsche sich als Antichrist, der Erlöser ist. Der Erlöser vom Christentum und Judentum, vom Antisemitismus, Anarchismus und Sozialismus, von der Gerechtigkeit und von der Gleichheit, vom Gewissen und der Moral. Nietzsche ganz persönlich fühlt sich wirklich als der neue Gekreuzigte: gekreuzigt durch den Gekreuzigten. In den letzten Briefen zur Zeit seines Zusammenbruchs unterschreibt er als Dionysos und als Der Gekreuzigte. Der christliche Erlöser starb am Kreuze, um alles das zu bringen, von dem uns der neue Erlöser erlösen wird. Der neue Erlöser ist auch ein Gekreuzigter, gekreuzigt durch das Kreuz, das der christliche Erlöser gebracht hat. Nietzsche glaubt zu seinem Ende hin immer mehr, krank geworden zu sein durch das Christentum, und daher gekreuzigt zu werden durch

¹⁷⁴ Nietzsche, op.cit. Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung. Nr.24, 836/837

den Gekreuzigten. Jetzt fühlt er sich selbst als Erlöser, der von der ersten Erlösung erlöst. Schließlich fühlt er sich sogar eins mit dem christlichen Erlöser. In einem seiner letzten Briefe, den er an Jakob Burckhardt schreibt, sagt er:

"Ich habe Kaiphas in Ketten legen lassen; auch ich bin voriges Jahr von den deutschen Ärzten auf eine sehr langwierige Weise gekreuzigt worden. Bismarck und alle Antisemiten abgeschafft".¹⁷⁵

Jetzt solidarisiert er sich sogar mit diesem Gekreuzigten, indem er dessen Kreuziger, nämlich Kaiphas, in Ketten legen läßt. Er kreuzigt seinen Kreuziger, nämlich den, der den Gekreuzigten gekreuzigt hat, der wiederum ihn gekreuzigt hat.

In Nietzsche entsteht jetzt gerade ein Gefühl, die Lösung bringen zu müssen. Er denkt sich daher die Schaffung seiner Neuen Welt aus, die Abschaffung der emanzipatorischen wahren Welt. Die Erlösung von der Erlösung wird jetzt zur Befreiung:

"Daß niemand mehr verantwortlich gemacht wird, daß die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, daß die Welt weder als Sensorium, noch als 'Geist' eine Einheit ist, dies erst ist die große Befreiung - damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt... Der Begriff 'Gott' war bisher der größte Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt." ¹⁷⁶

Man muß kämpfen gegen die, die krank machen. Das Christentum hat krank gemacht, folglich muß man dagegen kämpfen:

"Sowohl die Zähmung der Bestie Mensch, als die Züchtung einer bestimmten Gattung Mensch ist 'Besserung' genannt worden: erst diese zoologischen Termini drücken Realitäten aus - Realitäten freilich, von denen der typische 'Verbesserer', der Priester, nichts weiß - nichts wissen will... Die Zähmung eines Tieres seine 'Besserung' nennen ist in unseren Ohren beinahe ein Scherz.... Sie (die Bestie) wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur krankhaften Bestie.- Nicht anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester 'verbessert' hat. Im frühen Mittelalter, wo in der Tat die Kirche vor allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der 'blonden Bestie' Jagd - man 'verbesserte' zum Beispiel die vornehmen Germanen.... Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig; voller Haß gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein 'Christ'... Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie kann Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen." ¹⁷⁷

Wir müssen daher diejenigen krank machen, die uns krank machen. Machen wir diejenigen krank, die nur leben können, indem sie krank machen. Rache nehmen an

¹⁷⁵ Brief vom 6.1.89

¹⁷⁶ Nietzsche, op.cit.... Götzen-Dämmerung. Die vier großen Irrtümer. Nr.8 II,978

¹⁷⁷ Nietzsche, op.cit.... Götzen-Dämmerung. Die 'Verbesserer' der Menschheit. Nr.2. II,979/980

denen, die nur die Rache suchen:

"Nehmen wir den andern Fall der sogenannten Moral, den Fall der Züchtung einer bestimmten Rasse und Art. Das großartigste Beispiel dafür gibt die indische Moral, als 'Gesetz des Manu' zur Religion sanktioniert... Wie armselig ist das 'Neue Testament' gegen Manu, wie schlecht riecht es! - Aber auch diese Organisation hatte nötig, furchtbar zu sein - nicht diesmal im Kampf mit der Bestie, sondern mit ihrem Gegensatz-Begriff, dem Nicht-Zucht-Menschen, dem Mischmasch-Menschen, dem Tschandala. Und wieder hatte sie kein andres Mittel, ihn ungefährlich, ihn schwach zu machen, als ihn krank zu machen - es war der Kampf mit der 'großen Zahl'. Vielleicht gibt es nichts unserm Gefühl Widersprechenderes als diese Schutzmaßregeln der Indischen Moral. Das dritte Edikt zum Beispiel..., das von den unreinen Gemüsen, ordnet an, daß die einzige Nahrung, die den Tschandala erlaubt ist, Knoblauch und Zwiebeln sein sollen... Dasselbe Edikt setzt fest, daß das Wasser, welches sie nötig haben, weder aus den Flüssen, noch aus den Quellen, noch aus den Teichen genommen werden dürfe, sondern nur aus den Zugängen zu Sümpfen und aus Löchern, welche durch die Fußstapfen der Tiere entstanden sind. Desgleichen wird ihnen verboten, ihre Wäsche zu waschen und sich selbst zu waschen, da das Wasser, das ihnen aus Gnade zugestanden wird, nur benutzt werden darf, den Durst zu löschen... - Der Erfolg einer solchen **Sanitäts-Polizei** bleibt nicht aus: mörderische Seuchen, **scheußliche Geschlechtskrankheiten** und daraufhin wieder 'das Gesetz des Messers', die **Beschneidung** für die männlichen, die Abtragung der kleinen Schamlippen für die weiblichen Kinder anordnend. - Manu selbst sagt: 'die Tschandala sind die Frucht von Ehebruch, Inzest und Verbrechen (- dies die notwendige Konsequenz des Begriffs Züchtung). Sie sollen zu Kleidern nur Lumpen von Leichnamen haben... **Es ist ihnen verboten, von links nach rechts zu schreiben** und sich der rechten Hand zum Schreiben zu bedienen: der Gebrauch der rechten Hand und des Von-links-nach-rechts ist bloß den Tugendhaften vorbehalten, den Leuten von Rasse.' -"¹⁷⁸

Krank machen, die krank machen wollen. Rache nehmen an denen, die die Rache wollen: "Es ist ihnen verboten, von links nach rechts zu schreiben." Wieder macht er klar, daß dies das Krankmachen der Juden ist, das allem vorausgeht, denn die Juden schreiben von rechts nach links. Seine Abschaffung der wahren Welt führt ihn in die moralische Lüge, gegen die er antrat.

"Diese Verfügungen sind lehrreich genug: in ihnen haben wir einmal die arische Humanität, ganz rein, ganz ursprünglich - wir lernen, daß der Begriff 'reines Blut' der Gegensatz eines harmlosen Begriffs ist. Andererseits wird klar, in welchem Volk sich der Haß, der Tschandala-Haß gegen diese 'Humanität' verewigt hat, wo er Religion, wo er Genie geworden ist... Unter diesem Gesichtspunkte sind die Evangelien eine Urkunde ersten Ranges; noch mehr das Buch Henoch. - Das Christentum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar - es ist die antiarische Religion par excellence: das Christentum die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-

¹⁷⁸ Nietzsche, op.cit. Götzen-Dämmerung. Die "Verbesserer" der Menschheit. Nr.3, II,980/981

Aufstand alles Niedriggetretenen, Elenden, Mißratenen, Schlechtweggekommenen gegen die 'Rasse' - Die unsterbliche Tschandala-Rache als Religion der Liebe..."¹⁷⁹

Den großen Endkampf konzipiert er auf zwei Ebenen. Er geht einmal gegen die Juden, die die Schuldigen dafür sind, daß die Niedrigen zum Aufstand antreten. Er geht dann gegen die Niedrigen, um sie auf das zu reduzieren, was sie nach Nietzsche eben sind: Tschandala. Diesen großen Endkampf nennt er den "aktiven Nihilismus" der als Durchgangsphase zur Befreiung erscheint.

Den Endkampf gegen die Juden, den er ankündigt, hat alle Elemente einer Endlösung.

"Das Symbol dieses Kampfes, in einer Schrift geschrieben, die über alle Menschengeschichte hinweg bisher lesbar blieb, heißt "Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom": - es gab bisher kein größeres Ereignis als diesen Kampf, diese Fragestellung, diesen todfeindlichen Widerspruch. Rom empfand im Juden etwas wie die Widernatur selbst, gleichsam sein antipodisches Monstrum; in Rom galt der Jude "des Hasses gegen das ganze Menschengeschlecht überführt": mit Recht, sofern man ein Recht hat, das Heil und die Zukunft des Menschengeschlechts an die unbedingte Herrschaft der aristokratischen Werte, der römischen Werte anzuknüpfen.... Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; ...Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sondergleichen innewohnte... Wer von ihnen einstweilen gesiegt hat, Rom oder Judäa? Aber es ist ja gar kein Zweifel: man erwäge doch, vor wem man sich heute in Rom selber als vor dem Inbegriff aller höchsten Werte beugt ... vor drei Juden, wie man weiß, und einer Jüdin...

..gegenüber der alten Lügen-Losung des Ressentiment vom Vorrecht der Meisten, gegenüber dem Willen zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen, die Furchtbare und entzückende Gegenlösung vom Vorrecht der Wenigsten!"¹⁸⁰

Er kündigt die Notwendigkeit an, diesen Gegensatz jetzt endgültig auszukämpfen:

"- War es damit vorbei? Wurde jener größte aller Ideal-Gegensätze damit für alle Zeiten ad acta gelegt? Oder nur vertagt, auf lange vertagt? ... Sollte es nicht irgendwann einmal ein noch viel furchtbareres, viel länger vorbereitetes Auflodern des alten Brandes geben müssen? Mehr noch: wäre nicht gerade das aus allen Kräften zu wünschen? selbst zu wollen? selbst zu fördern?"¹⁸¹

Die Juden sind für Nietzsche die Wurzel allen Übels, aber nicht das Übel selbst. Das Übel aber ist der aus jüdischen Quellen genährte Aufstand der Sklaven und der Niedrigen,

¹⁷⁹ Nietzsche, op.cit... Götzen-Dämmerung. Die "Verbesserer" der Menschheit. Nr.4, II,981/982

¹⁸⁰ Nietzsche, op.c it.... Zur Genealogie der Moral, Nr.16/17, II,795/796

¹⁸¹ Nietzsche, op.c it.... Zur Genealogie der Moral, Nr.17, II,797

derer, die Gerechtigkeit und Gleichheit wollen. Nietzsche wird daher an ihre Vernichtung denken:

"Die Moral hat die Gewalthaber, die Gewalttätigen, die 'Herren' überhaupt als die Feinde behandelt, gegen welche der gemeine Mann geschützt, das heißt zunächst ermutigt, gestärkt werden muß. Die Moral hat folglich am tiefsten hassen und verachten gelehrt, was der Grundcharakter der Herrschenden ist: ihren Willen zur Macht. **Diese Moral abschaffen**, leugnen, zersetzen: das wäre den bestgehaßten Trieb mit einer umgekehrten Empfindung und Wertung ansehen. **Wenn der Leidende, Unterdrückte den Glauben verlöre, ein Recht zu seiner Verachtung des Willens zur Macht zu haben, so träte er in das Stadium der hoffnungslosen Desesperation.** Dies wäre der Fall, wenn dieser Zug dem Leben essentiell wäre, wenn sich ergäbe, daß selbst in jenem Willen zur Moral nur dieser 'Wille zur Macht' verkappt sei, daß auch jenes Hassen und Verachten noch ein Machtwille ist. **Der Unterdrückte sähe ein, daß er mit dem Unterdrücker auf gleichem Boden steht und daß er kein Vorrecht, keinen höheren Rang vor jenem hat.**

Vielmehr umgekehrt! Es gibt nichts im Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht - gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist. Die Moral behütete die Schlechtweggekommenen vor Nihilismus, indem sie jedem einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimass und in eine Ordnung einreichte, die mit der der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. **Gesetzt, daß der Glaube an diese Moral zugrundegeht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben - und zugrunde gehen.**"¹⁸²

Dies ist das Ziel. Jetzt kommt die Strategie:

"Das Zugrunde-gehen präsentiert sich als ein **Sich-zugrunde-richten**, als ein instinktives Auslesen dessen, was zerstören muß. Symptome dieser **Selbsterstörung der Schlechtweggekommenen**: die Selbstvivisektion, die Vergiftung, Berauschung, Romantik, vor allem die instinktive Nötigung zu Handlungen, mit denen man **die Mächtigen zu Todfeinden macht (-gleichsam sich seine Henker selbst züchtend), der Wille zur Zerstörung als Wille eines noch tieferen Instinkts, des Instinkts der Selbsterstörung, des Willen ins Nichts.**"¹⁸³

"Nihilismus, als Symptom davon, daß die **Slechtweggekommenen keinen Trost mehr haben**: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, 'sich zu ergeben' - daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Prinzips stellen und auch ihrerseits Macht wollen, indem sie **die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein.** Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das **Nein-tun**, nachdem alles Dasein seinen 'Sinn' verloren hat."¹⁸⁴

Nietzsche empfindet diese seine Endlösung als großen Prozeß der Reinigung:

¹⁸² Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,854/855

¹⁸³ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,855

¹⁸⁴ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,855

"Was heißt jetzt 'schlechtweggekommen'? Vor allem physiologisch: nicht mehr politisch. **Die ungesundeste Art Mensch in Europa (in allen Ständen) ist der Boden des Nihilismus:** sie wird den Glauben an die ewige Wiederkunft als einen Fluch empfinden, von dem getroffen man vor keiner Handlung mehr zurückscheut: **nicht passiv auslöschen, sondern alles auslöschen machen**, was in diesem Grade **sinn- und ziellos ist**: obwohl es nur ein Krampf, ein blindes Wüten ist bei der Einsicht, daß alles seit Ewigkeiten da war - auch dieser Moment von Nihilismus und Zerstörungslust. - **Der Wert einer solchen Krisis ist, daß sie reinigt**, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich aneinander verderben macht,... - auch unter ihnen **die schwächeren, unsicheren ans Licht bringend** und so zu einer Rangordnung der Kräfte, vom Gesichtspunkt der Gesundheit, den Anstoß gibt... **Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.**"¹⁸⁵

Hier stellt sich dann heraus, wer die Stärksten sind, die die Neue Welt dann herbeiführen werden.

"Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die **Mäßigsten**, die, welche keine extremen Glaubenssätze nötig haben, die, welche einen guten Teil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehn, sondern lieben, die, **welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Wertes denken können**, ohne dabei klein und schwach zu werden; **die Reichsten an Gesundheit...** Menschen, die ihrer Macht sicher sind und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentieren."¹⁸⁶

Es sind die, die "vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Wertes denken können", die nicht mehr glauben, daß er die Krone der Schöpfung ist. Sie, die gegen die Hybris des Menschen für seine Demut kämpfen, sind diejenigen, die diesen Endkampf durchführen werden. Sie bringen die Neue Welt, sie siegen durch diesen aktiven Nihilismus hindurch, um dann den Nihilismus zu überwinden:

"Die 'Not' ist nicht größer geworden: im Gegenteil! 'Gott, Moral, Ergebung' waren Heilmittel, auf furchtbar tiefen Stufen des Elends: **der aktive Nihilismus tritt bei relativ viel günstiger gestalteten Verhältnissen auf.** Schon daß die Moral als überwunden empfunden wird, setzt einen **ziemlichen Grad geistiger Kultur voraus; diese wieder ein relatives Wohleben.** Eine gewisse geistige Ermüdung, durch den langen Kampf philosophischer Meinungen bis zur hoffnungslosesten Skepsis gegen Philosophie gebracht, kennzeichnet ebenfalls den keineswegs niederen Stand jener Nihilisten."¹⁸⁷

Da sie die Niedrigen zerstören, können sie nicht die Niedrigen sein. Sie führen in die Utopie, die Nietzsche dem Bürgertum verkündet:

"Es kommt der Zeitpunkt, wo der Mensch Kraft im Überfluß zu Diensten hat: die

¹⁸⁵ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,855/856

¹⁸⁶ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,856

¹⁸⁷ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,855

Wissenschaft ist darauf aus, diese **Sklaverei der Natur** herbeizuführen. Dann bekommt der Mensch **Muße: sich selbst auszubilden, zu etwas Neuem, Höherem**. Neue Aristokratie. Dann werden eine Menge Tugenden überlebt, die jetzt Existenzbedingungen waren.- Eigenschaften nicht mehr nötig haben, folglich sie verlieren. **Wir haben die Tugenden nicht mehr nötig: folglich verlieren wir sie** (- sowohl die Moral vom 'Eins ist not', vom Heil der Seele, wie der Unsterblichkeit: sie waren Mittel, um dem Menschen eine ungeheure Selbstbezwungung zu ermöglichen, durch den Affekt einer ungeheuren Furcht...).

Die **physiologische Reinigung** und Verstärkung. **Die neue Aristokratie hat einen Gegner nötig**, gegen den sie ankämpft: sie muß eine furchtbare Dringlichkeit haben, sich zu erhalten."¹⁸⁸

Das ist diese Welt als wahre Welt, in einer utopischen Anti-Utopie ausgedrückt. Eine Welt die kommt und auf die wir warten. Daraus folgt dann der Übergang aus der Vorgeschichte in die wahre Geschichte, das was Engels als Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit bezeichnet. Da die Utopie Wirklichkeit werden soll, folgt die Notwendigkeit eines solchen Sprungs. Bei Nietzsche jetzt, - invertiert - ein Sprung aus der Decadence in den aktiven Nihilismus, aus der Welt der Moral in die Hölle der utopischen Anti-Utopie. Ist es in der emanzipatorischen Utopie ein Sprung ins Reich der Himmel, so in der antiemanzipatorischen ein Sprung in die Hölle. Aber ein qualitativer Sprung, ohne den man nicht auskommt, da der Übergang ja immer innerweltlich gedacht werden muß, als Sprung in der Zeit, der einen Zeitpunkt hat.

Warum aber dieser Zeitpunkt, und nicht ein anderer? Da kommt dann die dialektische Triade als historische Triade. Ein Urzustand, ein Verfall und jetzt die Verwirklichung der Utopie, die den Verfall beendet und überwindet. Bei Nietzsche eine vorsokratische Wirklichkeit, eine Decadence die bereits mit Sokrates ansetzt und durch die jüdische Moral zugespitzt wird, - ein Fortschritt allerdings - und dann die Utopie des aktiven Nihilismus, die diese Moral abschafft. Das Konzept ist ziemlich allgemein. Bei Popper ist der Urzustand auch vorsokratisch und dann rein in der Zeit des Perikles. Die offene Gesellschaft ist hier in aller Unschuld wirklich, ist aber noch unvollkommen, da sie mit ihren Feinden nicht umzugehen weiß. Der Verrat von Platon und Aristoteles, später des Christentums, bringen die geschlossene Gesellschaft nach oben, sodaß die offene Gesellschaft in Banden gelegt wird. Mit der Demokratie kommt sie zurück, aber muß immer noch mit den Feinden der offenen Gesellschaft kämpfen. Popper erst zeigt der offenen Gesellschaft, wie sie endgültig mit ihren Feinden fertig werden kann, den "Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen". Bei Marx ist der Urzustand eine Art Urkommunismus, der in einen Verfall eintritt, der gleichzeitig Fortschritt bedeutet. Dieser führt zu solchen Widersprüchen, daß notwendig die Lösung durch die neue, utopische Gesellschaft kommen muß.

Daß diese Lösung kommt, hängt mit diesem Fortschritt zusammen. Eine solche Entwicklung der Produktivkräfte und des Reichtums ist eingetreten, daß ein neues Bewußtsein entstehen kann. Überhaupt ist der Sprung vor allem ein Sprung, der im

¹⁸⁸ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlass... III,859

Bewußtsein stattfindet und von daher dann die Gesellschaft ändern kann. Bei Marx vor allem im Klassenbewußtsein, bei Nietzsche Bewußtsein von der Moral und ihres Endes. Der Stand der Produktivkräfte und das Niveau des Reichtums ist Bedingung, nicht schon die Wirklichkeit des neuen Bewußtseins. Wie Nietzsche sagt: "der aktive Nihilismus tritt bei relativ viel günstiger gestalteten Verhältnissen auf. Schon daß die Moral als überwunden empfunden wird, setzt einen ziemlichen Grad geistiger Kultur voraus; diese wieder ein relatives Wohlleben."¹⁸⁹

Nicht ein Nutzenkalkül aber ist die Basis, sondern ein neues Verhältnis zu den anderen Menschen. Eine Art neuer Mensch: "...was eigentlich damit weggeschafft werden soll? Die Spannung, die Feindschaft, der Haß. - Aber ein Irrtum ist es, daß dergestalt 'das Glück' gemehrt wird..."¹⁹⁰ Das ist ein neues Bewußtsein, das mit einer neuen Beziehung zum Leben verbunden ist. Carl Schmitt spricht vom Übergang von ideologischen Feinden zu realen Feinden, Feindschaft ohne Ideologie, fröhliche Feindschaft. Das Glück wird nicht gemehrt, aber alles ist besser, menschlicher.

Bei dieser modernen Utopie fehlt nie die Muße:

"Es kommt der Zeitpunkt, wo der Mensch Kraft im Überfluß zu Diensten hat: die Wissenschaft ist darauf aus, diese Sklaverei der Natur herbeizuführen. Dann bekommt der Mensch Muße: sich selbst auszubilden, zu etwas Neuem, Höherem. Neue Aristokratie."¹⁹¹

Da ist er, der neue Mensch, der nicht fehlen kann. Die Sklaverei gibt ihm Muße. Aber nicht zu viel Muße, denn Leben ist Kampf, nur Muße zu haben, ist der Tod. Marx braucht diesen Kampf nicht, sondern spricht von der Arbeit. Die Muße ist daher in seiner Utopie Resultat der Arbeit, kann sie sogar begleiten. Bei Nietzsche kann sie nur aus dem Kampf kommen. Sind die Helden müde, dann verdienen sie Muße, aber nur zwischen den Schlachten. Nach jeder Muße muß der Kampf neu beginnen, die Muße ist eigentlich nur die Fortsetzung des Kampfes mit anderen Mitteln. Auch bei Marx, (Verkürzung der Arbeitszeit), dann wieder bei Marcuse spielt die Muße eine entscheidende Rolle in der Formulierung der Utopie. Aber sie ist nicht Lohn für den Kampf, wie bei Nietzsche:

"Die neue Aristokratie hat einen Gegner nötig, gegen den sie ankämpft: sie muß eine furchtbare Dringlichkeit haben, sich zu erhalten."¹⁹²

Aus dem Verhältnis dieser Dringlichkeit und der Muße ergibt sich die Harmonie dieser Utopie.

Die Utopie aber schließt immer auch die Vorstellung eines neuen Verhältnisses zur Natur ein. Bei Marx handelt es sich um die Freundschaft des Menschen mit der Natur,

¹⁸⁹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III, 855

¹⁹⁰ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III,857

¹⁹¹ Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III, 859

¹⁹² Nietzsche, op.cit. Aus dem Nachlass... III, 859

wie Bloch es ausdrückt. Bei Nietzsche kann natürlich ein vollkommenes Verhältnis zur Natur immer nur das eines Besiegten sein, niemals der Freundschaft. Nietzsche kennt Freundschaft nicht einmal, er kennt nur Allianz im Kampf gegen andere. Daher ist für ihn das vollkommene Verhältnis zur Natur das der Sklaverei: "Es kommt der Zeitpunkt, wo der Mensch Kraft im Überfluß zu Diensten hat: die Wissenschaft ist darauf aus, diese Sklaverei der Natur herbeizuführen." Der Besiegte wird zum Sklaven und die Wissenschaft hat die Natur besiegt. Wie der Mensch zum Sklaven wird, wenn er besiegt worden ist, so auch die Natur. Utopie gewordene Sklaverei, in einer zur Utopie gewordenen Hölle.

Der Übergang zu dieser neuen Welt ist notwendigerweise ein Gewaltakt, sei es eine Revolution, sei es irgendein großer Aufstand. Bei Nietzsche war es, wie wir gesehen haben, ganz einfach ein großes Morden.

Das Leben hat gesiegt - meint Nietzsche. Aber Leben ist, wenn Nietzsche es erwähnt, nichts weiter als Wille zur Macht.

Der Nazismus und der Antisemitismus Nietzsches.

Nietzsche hat sich im XX. Jahrhundert in den zentralen Philosophen des Bürgertums verwandelt. Er hat einen Einfluß ausgeübt und übt ihn weiterhin aus, der weit über das Fachgebiet der Philosophie hinausgeht. Er wurde insbesondere in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts von weiten Kreisen des Bürgertum gelesen und bewundert.

Gleichzeitig aber wurde Nietzsche zum Philosophen, der entscheidenden Einfluß auf die heutige Form der bürgerlichen Sozialwissenschaften gehabt hat. Man kann die Methodologie Max Webers und seine Soziologie wohl kaum verstehen, wenn man nicht den entscheidenden Einfluß, den Nietzsche auf ihn gehabt hat, bedenkt. Die Kritik Nietzsches an der "wahren Welt" und seine Kritik des Asketen liegen der Weberschen Soziologie zugrunde. Diesen Einfluß Nietzsches kann man weiterverfolgen insbesondere in der Methodologie der Wissenschaft Poppers, im Neoliberalismus Hayeks und in der Evolutionstheorie von Konrad Lorenz. Die Ablehnung einer Wissenschaft von der Ethik, des Totalitätsbegriff in den Wissenschaften und der menschlichen Glücksvorstellungen, aber auch die Ablehnung des Fortschritts in der Geschichte und jedes konkreten ethischen Universalismus, haben bei Nietzsche ihre Wurzel. Hier begründet sich aber ebenfalls die heutige Utopiekritik, wie sie insbesondere Popper initiiert hat und die die menschliche Freiheit mit der Abwesenheit von Utopien identifiziert. Daher auch die Lösungsvorstellung, die im heutigen Westen allgemein geworden ist: Die neue Welt als eine Welt, in der es keine Utopien mehr gibt, die Utopie einer Welt ohne Utopien, die Utopie als Welt ohne Hoffnung, als Dantesche Hölle. Diese antiutopische Utopie ist zur herrschenden Utopie der westlichen Welt geworden, und ist gerade aus der Ablehnung einer Wissenschaft der Ethik und des Totalitätsbegriffs in den Wissenschaften hervorgegangen. Als solch antiutopische Utopie verspricht sie als ihr Produkt dann das „tausendjährige Reich“, den apokalyptischen Fundamentalismus mit seinem zukünftigen neuen Paradies auf Erden. Ich selbst habe in meinem Leben bereits drei tausendjährige

Reiche erlebt. Das der Nazis zuerst und es dauerte ganze 12 Jahre. Darauf folgte das Millennium von Reagen, und heute erlebe ich das Milenium von Trump, das er in seiner Antrittsrede ankündigte. Die Ant i-Utopie ghibt sich sehr utop[isch, und verbindet sich dabei mit einer grossen Zahl von technischen Utopien, wie sie heute ja auch im Silicon-Valley erfunden werden.

Aber der Einfluß Nietzsches beschränkt sich nicht nur hierauf. Den gleichen entscheidenden Einfluß gewinnt das Nietzschesche Denken auf den bürgerlichen Antikommunismus des gesamten XX.Jahrhunderts bis heute. Es tut dies in einer Zeit, in der bürgerliches Denken immer mehr einfacher Antikommunismus ist. So wird Nietzsche zum Klassiker der gesamten Ideologie der sogenannten "Freien Welt" vom Anfang des vergangenen XIX. Jahrhunderts an. Er wird es insbesondere für die bisher böseste Form der "Freien Welt", die der Nazismus war. Insbesondere wurde er zum Vordenker der Verbindung von Antikommunismus und Antisemitismus, wie sie der Nazismus herstellte.

Die Schwierigkeit liegt allerdings darin, daß die heutige Freie Welt versucht, den Nazismus aus ihrem Bereich auszuschließen, sodaß eine objektive Diskussion über Nietzsche und den Nazismus außerordentlich schwierig ist. Dies zeigt sich auch in anderen Bereichen. Als Victor Farías das Buch: "Heidegger und der Nationalsozialismus" herausgab, entstand eine Diskussion, deren Schwierigkeit eben hier lag. Heidegger ist ebenfalls ein entscheidender Philosoph der "Freien Welt". Er ist es aber ebenso für den Nazismus. Die Schwierigkeit ist einfach lösbar, wenn man den Schluß zieht, daß eben der Nazismus ein Sonderzustand der "Freien Welt" ist, sozusagen Freie Welt im Ausnahmezustand, totalitäre Freie Welt. Die Freie Welt will dies nicht zugestehen. Sie glaubt und will glauben machen, daß die Freie Welt sich im Kampf mit dem Totalitarismus befindet, der einen homogenen Block darstellt und Nazismus und Kommunismus vereint. Damit wäscht sie sich von dem tatsächlichen Problem rein. Dasselbe Problem ergibt sich im Fall von Carl Schmitt und vielen andern. Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich. Sind diese Größen gleichzeitig Philosophen des Nazismus und der Freien Welt, dann muß die Freie Welt eben den Nazismus in sich enthalten. Die Freie Welt wird daher immer den Schluß ziehen: entweder waren sie Nazi, oder Philosophen der Freien Welt. Sie sind aber beides, als Philosophen der Freien Welt sind sie Nazis. Indem man das leugnet, schafft man sich Probleme, die es gar nicht gibt.

Dieses Problem des Totalitarismus der Freien Welt haben wir gehabt in Gestalt der totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, wie sie etwa in Lateinamerika gerade durch die Freie Welt errichtet worden sind, totalitäre Systeme, die durch die heutigen, dort stattfindenden Demokratisierungsprozesse häufig keineswegs aufgelöst werden und deren Hofphilosoph in fast allen Fällen Popper war. Freie Welt schließt den Totalitarismus keineswegs aus. Der Krieg zwischen den westlichen Demokratien und dem Nazi-Deutschland widerspricht dem keineswegs. Der gleiche Konflikt würde heute innerhalb der Freien Welt ausbrechen, wenn eines der Länder die Hierarchie der imperialen Herrschaft angreifen sollte und versuchen würde, seinerseits die Herrschaft zu erringen. Schon im Malvinen-Krieg (dem sog. Falkland-Krieg) wurde dies klar. Sobald die

argentinische Militärdiktatur, die bis dahin auch für Magret Thatcher ein freies Land war, in den Krieg zog, entdeckte Margret Thatcher sofort, daß es eine Diktatur sei, die nicht einmal die Menschenrechte achtete. Vorher entging ihr das völlig, und hinterher auch wieder.

Der Antisemitismus von Nietzsche hat gerade die spezifische Form von Freier Welt bestimmt, die der Nazismus war. Die heutige Freie Welt aber, für die Nietzsche weiterhin klassischer Philosoph bleibt, muß daher den Zusammenhang zwischen Nietzsche und dem Nazismus leugnen, so wie sie den Zusammenhang zwischen Heidegger oder Carl Schmitt und dem Nazismus leugnet. Sie tut dies insbesondere dadurch, daß sie behauptet, daß es einen Antisemitismus Nietzsches überhaupt nicht gibt und die Nazis sich völlig zu Unrecht auf Nietzsche berufen haben. Dies geht mit einer grenzenlosen Oberflächlichkeit in der Analyse des Denkens von Nietzsche zusammen, von der Kaufmann ein glänzendes Beispiel gibt.

Hans Albert schreibt in seinem Vorwort zum Buch von Kaufmann:

"Während bei uns gemeinhin Nietzsche in die romantische Gegenbewegung gegen Aufklärung und Rationalismus eingeordnet zu werden pflegt und mitunter sogar als Protonazi eingestuft wird, ist er nach Kaufmann ein Aufklärer, der an Goethe und Heine anknüpfte und daher imstande war, die fragwürdigen Aspekte des Kantschen Erbes zu vermeiden. Nationalismus und Militarismus waren ihm fremd, und für den Antisemitismus, dem seine Lehre im Dritten Reich ebenfalls dienstbar gemacht wurde, hatte er nur Verachtung übrig."¹⁹³

Besonders erstaunlich ist Poliakov, in seinem doch sonst hervorragenden Buch: "Die Geschichte des Antisemitismus":

"Welcher Trost und welche Erleichterung ist es, einem Mann wie Nietzsche unter den deutschen Philosophen zu begegnen! Gewiß hat auch er den wissenschaftlichen irrigem Ausführungen seiner Zeit im Blick auf die 'semitische Rasse' seinen Tribut entrichtet; dies geschah aber nur, um sofort daraus Schlußfolgerungen zu ziehen, die sich nur deshalb als überraschend bezeichnen lassen, weil sie dem Strom der allgemeinen Meinung entgegenstanden. Einige dieser kurzen und knappen Auslassungen klingen in dem Abstand von einem Jahrhundert fast prophetisch"¹⁹⁴

Im gleichen Sinne sagt Heer:

¹⁹³ Albert, Hans, Geleitwort zu Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982.S.X. Tatsächlich ist das Buch von Kaufmann eine Nietzsche-Hagiographie, ein wahrer Persilschein, der ihn so reinwäscht, daß Nietzsche am Schluß ein Widerstandskämpfer gegen den Nazismus zu sein scheint.

¹⁹⁴ Léon Poliakov: Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und "Jüdischer Weltverschwörung". Athenäum, Frankfurt 1988.S. 18/19

"Kein Bischof, kein bedeutender Theologe steht in der Inkubationszeit des neudeutschen Antisemitismus ... als großer Warner auf. Diese Mission bleibt dem 'Antichrist' vorbehalten: Friedrich Nietzsche. Nietzsche sieht das Christentum als Produktion des jüdischen Ressentiments an. Zugleich sieht er aber: 'Das Lied zu Ehren der Liebe, welches Paulus gedichtet hat, ist nichts Christliches, sondern ein jüdisches Auflodern der ewigen Flamme, die semitisch ist.' Die Juden sind wie die Griechen Menschen der Leidenschaft, des Lebens- und Liebeswillens."¹⁹⁵

Poliakov zitiert jene Stelle von Nietzsche, die jetzt ständig für diese These herhalten muß:

"Dann, wenn die Juden auf solche Edelsteine und goldene Gefäße als ihr Werk hinzuweisen haben, wie sie die europäischen Völker kürzerer und weniger tiefer Erahrung nicht hervorzubringen vermögen und vermochten, wenn Israel seine ewige Rache in eine ewige Segnung Europas verwandelt haben wird: dann wird jener siebente Tag wieder einmal da sein, an dem der alte Judengott sich seiner selber, seiner Schöpfung und seines auserwählten Volkes freuen darf, - und wir alle, alle wollen uns mit ihm freuen!"¹⁹⁶

Zum gleichen Zweck zitiert Friedrich Heer in "Gottes erste Liebe" ganz die gleiche Stelle. Er fügt sogar noch hinzu:

"Juden sind früh von Nietzsche fasziniert. Mit dem Wiener Juden Dr. Paneth bespricht Nietzsche in den achziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Möglichkeiten einer Regenerierung der jüdischen Massen: in Palästina. Palästina soll - so denkt Nietzsche - ein Modell werden für die Neueinrichtung der Welt und der Diesseitsbezüge. Die richtige Besiedlung und Auswertung der Erdoberfläche, die Höherbildung des Menschen: in Palästina sollen die Juden eine Modellsiedlung als ein Muster für die Zukunftsbildung der Menschheit aufbauen."¹⁹⁷

Dies taucht bei Nietzsche durchaus häufiger auf: würden die Juden vornehm werden, nicht mehr dem Instinkt der Rache und des Sklavenaufstands folgen, dann wäre eine neue Menschheit möglich.

Er scheint gar nicht zu wissen, was bei Nietzsche die "Höherbildung des Menschen" bedeutet. Sie ist das Gegenteil des Jüdischen, Gegenteil des "Ressentiments". Sie befindet sich jenseits von Gut und Böse, denn Gut und Böse sind ja selbst Schöpfungen des Ressentiments. Sie sind: blonde Bestie, Wille zur Macht, ewige Wiederkehr. Die "Regenerierung der jüdischen Massen" ist die Schaffung eines Judentums, das aufgehört hat, jüdisch zu sein. Es ist ein Judentum ohne die Propheten und die Psalmen. Das aufgehört hat, Träger des "Ressentiments" zu sein. Denn Judentum, das ist für Nietzsche Ressentiment. Dann kann natürlich eine "Modellsiedlung als ein Muster für die

¹⁹⁵ Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte. Ullstein Sachbuch. Frankfurt/Berlin 1986.(344/345)

¹⁹⁶ Nietzsche, op.cit. Morgenröte. Nr.205 I,1154

¹⁹⁷ Heer, op. cit. S. 346

Zukunftsbildung der Menschheit" in Palästina entstehen: im gleichen Sinne, wie die Taufe der Juden im Christentum die Bedingung für die Wiederkunft Christi ist. Suchten nicht sogar die Nazis in Paraguay und Madagaskar solche Modellsiedlungen? Wenn es keine Juden mehr gibt, gibt es kein Problem des Judentums mehr. Es ergibt sich sogar die gleiche Mystik: wenn die Juden aufhören, Juden zu sein, kann alle Menschheit aufhören, unerlöst zu sein. Das tausendjährige Reich kommt.

Dies ist einfach die alte Vorstellung alles Antisemitismus von der Bekehrung der Juden. Es setzt doch gerade voraus, daß irgendein angebliches "Judenproblem" zu lösen ist. Der Antisemitismus ist immer von der Vorstellung ausgegangen, daß die Juden bekehrt werden müssen, um aggressiv zu werden, wenn er zum Ergebnis kommt, daß sie nicht bekehrt werden wollen oder können.

Poliakov fügt der zitierten Stelle folgendes über Nietzsche hinzu:

"Damit reichte er unversehens den katholischen Visionären seiner Zeit von Gougenot des Mousseaux bis zu Léon Bloy die Hand.."198

Wenn es sich allerdings nicht um Nietzsche handelt, denkt er ganz anders über die Bekehrung der Juden von seiten des Antisemitismus:

"Gab nicht schon im Jahre 1236 der Heilige Stuhl bekannt, daß zwar die Bekehrung eines Heiden ein heilsames Werk sei, die eines Juden aber einen ganz besonderen Wert habe? Zu diesen Gedankengängen gesellen sich eschatologische Betrachtungen: Wenn, wie man bei dem Apostel Paulus und beim Kirchenvater Augustin nachlesen konnte, die allgemeine Bekehrung der Juden das Ende der Zeit bedeutet, so hing es folgerichtigerweise anscheinend nur von deren guten Willen ab, das Eintreffen des durch Christus stattfindenden Jüngsten Gerichts und die damit zusammenhängende Erneuerung der Welt zu beschleunigen oder zu verlangsamen. So 'wurde das Heil aller Völker durch ihre Boshaftigkeit in einer teuflischen Weise aufgehalten'. (Léon Bloy). Welch schreckliche Gewalt befand sich in ihren Händen! (Man hat gesehen, welche furchtbaren Konsequenzen daraus ein Mann wie Vincent Ferrier {St. Vinzent Ferrier im 15. Jahrhundert: "Geißel der Juden"} zog; es ist ebenfalls leicht, daraus auf die Allmacht der Juden zu schließen!) Man könnte es so formulieren, daß die Kirche in diesem Sinn alles unternommen hat, um bei den Juden die Vorstellung ihrer Einzigartigkeit und ihrer Erwählung zu verbreiten."199

Warum ist plötzlich sogar Léon Bloy ein guter Mann, wenn dies zum Lob von Nietzsche dient?

Bei Luther haben wir doch das gleiche Phänomen. Er beginnt mit der Hoffnung auf die

198 Léon Poliakov: Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und "Jüdischer Weltverschwörung". Athenäum, Frankfurt 1988. S.19

199 Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Worms 1978. S. 58/59

Bekehrung der Juden, um dann in seinen aggressiven Antisemitismus zu verfallen:

"At the outset of his career, Luther seems to have little hope of converting the Jews. Then for a brief time he believed that most Jews would be converted. His optimism was grounded in the naive assumption that their conversion would occur once papal scandals were ended and the loving gospel of Christi was preached clearly. It was also based on the eschatological expectation that God's chosen people would be converted just before the second coming of Christ. Between the treatise *That Jesus Christ Was Born as a Jew* (1523) and *On the Jews and Their Lies* (1543) he vacillated between a messianic hope for their conversion and a traditional hatred for these people who considered the savior of the world to have been the illegitimate child of Mary."²⁰⁰

Dieser Art Traum von der Bekehrung der Juden ist kein Aufhören des Antisemitismus, sondern seine Radikalisierung. Die Nazis haben das ganz richtig interpretiert. Sie sind allerdings einen Schritt weiter gegangen: zum biologischen Verständnis der jüdischen Rasse. Es gibt keine Bekehrung der Juden, weder christliche, noch Nietzsche'sche. Die Juden sind zu vernichten. In jedem Falle: das tausendjährige Reich kommt erst, wenn es keine Juden mehr gibt.

Dies aber hat jetzt einen neuen Sinn: es kommt erst, wenn es keine Ressentiment mehr gibt, es kommt jenseits von Gut und Böse. Die Juden sind die biologischen Rasse-Träger dieses Ressentiments, in ihnen ist es inkarniert. Nur ihre Vernichtung macht es möglich, eine Menschheit jenseits des Ressentiments zu haben.

Jenseits des Ressentiments, das aber ist: jenseits des Sklavenaufstands, jenseits des Protestes der 'Schlechtweggekommenen'. Kein Ressentiment ist nicht einfach: keine Juden. Es geht gegen das, was man als die im Juden fleischgewordene Ethik empfindet: den humanistischen Universalismus, das Recht eines jeden Menschen, in seiner Menschenwürde anerkannt zu werden und würdig zu leben, das Recht nicht ausgebeutet zu werden, das Recht, frei und kein Sklave zu sein. All das ist für Nietzsche Ressentiment, sein wirklicher Ursprung, der von Juda kommt.

Der Antisemitismus, gegen den Nietzsche sich wendet, ist Protest, wenn auch völlig deformiert. Kronawetter, der österreichische Sozialdemokrat, nennt ihn den "Sozialismus des dummen Kerls".²⁰¹ Nietzsche protestiert nicht, sondern verachtet den Protest als Ressentiment. Der Protest muß aus der Welt, nicht ein antisemitischer Protest andere Proteste ersetzen. Die Wurzel aber des Protestes ist jüdisch, denn aus dem Judentum kommt jene Ethik, auf die der Protest des 'Schlechtweggekommenen' sich stützt. Was Nietzsche im Grunde am Antisemitismus seiner Zeit kritisiert, ist, daß er sein Ziel überhaupt nicht trifft. Der Jude ist nicht dort, wo der Antisemit ihn sucht, Nietzsche hingegen zeigt, wo er in Wirklichkeit ist und wo er bekämpft werden muß.

Heer sieht durchaus diese Quelle des Nietzsche'schen Zusammenstoßes mit dem

²⁰⁰ Lewis W. Spitz: *The Protestant Reformation (1517-1559)* New York 1985, p.358

²⁰¹ Heer, op.cit. S. 340

Antisemitismus seiner Zeit:

"Nietzsche erkennt als erster **den plebejisch-revolutionären Charakter des neudeutschen Antisemitismus**. (Es hat geschichts-logisch seinen Sinn, daß Hitler gerade in Bayreuth bei einer 'Rheingold'-Aufführung weilt, während Dollfuß, der österreichische Bundeskanzler, von Nationalsozialisten ermordet, in Wien verblutet.) ... Er sieht, daß der neudeutsche Antisemitismus **ein neuer Sklavenaufstand der 'Schlechtweggekommenen'** ist, der sich gegen das Geld, die Macht, den Geist der Juden wendet. Abenteurer und Fabrikbesitzer, Streber und erfolglose Journalisten, Frömmler und Atheisten, hysterische Weiber beiderlei Geschlechts vereinigen sich. Nietzsche ist überzeugt, daß der **'Kampf gegen die Juden immer ein Zeichen der schlechteren, neidischeren und feigeren Naturen gewesen sei**. Wer jetzt daran teil nimmt, muß ein gutes Stück pöbelhafter Gesinnung in sich tragen'."²⁰²

Eben, Nietzsche meint zu sehen, daß es einen Antisemitismus gibt, der ein neuer Sklavenaufstand der 'Schlechtweggekommenen' ist. Daher ist er gegen diesen anisemitischen Sklavenaufstand, denn er ist gegen jeden Sklavenaufstand. Aber er glaubt auch zu wissen, daß jeder Sklavenaufstand eine jüdische Wurzel hat. Deshalb ist für Nietzsche dieser Antisemitismus seiner Zeit - einschließlich jedes vorhergehenden, auch des christlichen Antisemitismus - jüdisch.

Poliakov stößt auf das gleiche Problem. Er zitiert aus dem Antichrist:

"Die Juden sind damit das verhängnisvollste Volk der Weltgeschichte; in ihrer Nachwirkung **haben sie die Menschheit dermaßen falsch gemacht, daß heute noch der Christ anti-jüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Konsequenz zu verstehen**."²⁰³

und fügt sofort folgende Apologetik hinzu:

"in einem judenfeindlichen Sinn im September 1888, als er schon vom Wahnsinn gezeichnet war"²⁰⁴

Das Problem aber ist nicht, daß Nietzsche hier judenfeindlich ist. Was Nietzsche hier sagt, ist, daß der christliche Antisemitismus selbst jüdisch ist. Indem der Christ antisemitisch wird, ist er noch eine jüdische Konsequenz. Dasselbe gilt für den von Heer erwähnten "plebejisch-revolutionären Charakter des neudeutschen Antisemitismus". Nietzsche lehnt ihn ab, weil er eben angeblich ein "Sklavenaufstand" ist, weil er "Ressentiment" ist, weil er Protest der "Schlechtweggekommenen" ist, eben, weil er jüdisch ist. Nietzsche fühlt sich als der Begründer eines neuen Antisemitismus, der eben nicht mehr Sklavenaufstand, Ressentiment oder Protest von Schlechtweggekommenen ist, sondern die Auslöschung des Sklavenaufstands und des Ressentiments in allen ihren Formen ist. Für ihn ist natürlich dieser Antisemitismus, gegen den er sich wendet, ein

²⁰² Heer, op.cit. S. 345

²⁰³ Nietzsche, op.cit... Der Antichrist. 25. II, 1184

²⁰⁴ Poliakov, VII, S. 165

besonders gefährlicher Feind, da er das vollkommenste Versteck des jüdischen, gegen das er kämpft, ist. Für Nietzsche ist große Gefahr, wenn dieses "Jüdische" sich als Antisemitismus gebiert.

Nietzsche fürchtet die Juden. Sie haben für ihn etwas Luziferisches, etwas Bewundernswertes und Bedrohendes gleichzeitig. Poliakov mißinterpretiert dies völlig, wenn er folgende Stelle zitiert:

"Was Europa den Juden verdankt? - Vielerlei, Gutes und Schlimmes, und vor allem eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten - und folglich gerade den anziehendsten, verhänglichsten und ausgesuchtesten Teil jener Farbenspiele und Verführungen zum Leben, in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Kultur, ihr Abend-Himmel, glüht - vielleicht verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden - dankbar."²⁰⁵

Sartre versteht dieser Art Anspielungen der Antisemiten viel besser:

"Der Antisemit anerkennt freiwillig, daß der Jude klug und arbeitsam ist, er wird sogar zugeben, daß er ihm in dieser Beziehung überlegen ist... Er stellt diese Eigenschaften unter Anführungszeichen, denn für ihn richtet sich ihr Wert nach dem, der sie besitzt. Je mehr Tugenden der Jude hat, um so gefährlicher ist er."²⁰⁶

So wie für den konservativen Christen Luzifer umso gefährlicher ist, je mehr er seine großen Vorzüge lobt - Luzifer, der schönste, klügste, mächtigste aller Engel, direkt unter Gott - so für Nietzsche die Juden. Sie haben Geist, hängen am Leben usw. Aber, solange sie sich nicht bekehren, und aus dem guten, alten Judengott Jahvé einen ganz gewöhnlichen Heidengott machen, zeigt das nur ihre Gefahr. Deshalb möchte Nietzsche ja ihre Bekehrung: um diese Gefahr zu entschärfen und diese Vorzüge auf seiner Seite zu wissen. Wenn sie sich aber nicht bekehren? Dann bleibt nur der Endkampf.

Nietzsche greift auf diese Weise in eine Diskussion ein, die unter den Antisemiten Ende des XIX. Jahrhunderts beginnt. Es ist die Diskussion über den neuen Antisemitismus, der an die Stelle des alten, ressentimenthaften Antisemitismus tritt. Im allgemeinen haben die Konservativen in dieser Zeit das Gefühl, eine Zeitachse zu erleben. Ein Konservatismus, der bis dahin eher rückwärts orientiert war, behauptet jetzt, sich der Zukunft zuzuwenden und sich um eine Gesellschaft zu bemühen, deren Bewahrung sich lohnt. Sie wollen nicht mehr eine gegenwärtige Gesellschaft bewahren noch zu einer vergangenen zurück, sondern eine Neue Welt schaffen, deren Bewahrung sich lohnt. Im Grunde bedeutet dies nichts weiter, als daß sie der bürgerlichen Gesellschaft ihre Liberalität nehmen wollen dort, wo sie sie hat, um sie in eine Agrerssionsmaschine

²⁰⁵ Nietzsche, op.cit. Jwenaseits von Gut und Böse. 250. II.716

²⁰⁶ Jean-Paul Sartre: Betrachtungen zur Judenfrag: Psychoanalyse des Antisemitismus. In: Drei Essays. Ullstein-Materialien. Frankfurt-Berlin, 1986. S. 116

gegen den Sozialismus zu verwandeln. Nietzsche entwickelt das Denken dieser Zeitachse. Er schafft dabei aber ebenfalls eine solche Zeitachse für den Antisemitismus.

Dies entspricht dem damaligen bürgerlichen Zeitgeist, der, da er gegen alle menschliche Emanzipation rebelliert, auch den traditionellen Antisemitismus gerade nicht bejahren kann. So sagt Poliakov über die Entwicklung des Antisemitismus in den 20er Jahren:

"Im Bereich der Lehre entwickelte in dieser Zeit Oberst Fiodor Vinberg, der Lehrer von Schabelski, sehr einfache Gedanken, die vor allem auf H.St.Chamberlain zurückzuführen waren; man kann hier seine Unterscheidung festhalten, die er zwischen dem hochstehenden, menschenfreundlichen, aber unwirksamen Antisemitismus der Zaren und einem praktischen Antisemitismus zog, der die Juden von der Weltkarte streichen würde, wenn Gott nur Erbarmen gegenüber den armen Christen hätte. Der Historiker Walter Laqueur... ist der Meinung, daß Vinberg auf dem Weg über Rosenberg diese Vorstellungen Hitler zugänglich machte."²⁰⁷

Dies bezieht sich auf die Zeit um 1922; tatsächlich schreibt Hitler bereits 1919 von den zwei Antisemitismen, die er in gleicher Weise unterscheidet:

"Der Antisemitismus aus rein gefühlsmäßigen Gründen wird seinen letzten Ausdruck finden in der Form von Pogromen. Der **Antisemitismus der Vernunft** jedoch muß führen zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte der Juden, die er zum Unterschied der anderen zwischen uns lebenden Fremden besitzt (Fremdengesetzgebung). Sein letztes Ziel aber muß unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein."²⁰⁸

Hartog spricht davon, daß Hitler von einem allgemeinen Volks-Antisemitismus zu einem "universalen Antisemitismus" übergegangen sei, sodaß er zu einem "kosmischen" Judenhasser wurde:

"Obwohl Hitler während seines Aufenthaltes in Wien (1907-1913) pathologische Formen des Antisemitismus kennenlernte, hat seine Agitation nach dem Kriege zunächst den Charakter eines radikalen volkstümlichen Antisemitismus. Im Jahre 1924, das der damals 35jährige im Gefängnis Landsberg verbringt, kommt die große Erleuchtung über ihn. Noch in der Zelle läßt er notieren, daß sein Standpunkt zur Judenfrage sich geändert hat: "Ich habe erkannt, daß ich bisher zu milde war. Ich bin bei der Ausarbeitung meines Buches zur Erkenntnis gekommen, daß in Hinkunft die schärfsten Kampfmittel angewendet werden müssen, um uns erfolgreich durchzusetzen. Ich bin überzeugt, daß nicht nur für unser Volk, sondern für alle Völker dies eine Lebensfrage ist. Denn Juda ist die Weltpest.' Mit anderen Worten: In Landsberg nahm Hitler 1924 **Abschied vom**

²⁰⁷ Poliakov, VII, S. 188/189

²⁰⁸ Detlev Claussen: Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte. Luchterhand, Darmstadt 1987. S.46 s. Adolf Hitler, Brief an Adolf Gemlich, 16.9.1919 in: Sämtliche Aufzeichnungen, hg. v. E. Jäckel, S.89

konventionellen Antisemitismus, schlug den Weg eines kosmischen Judenhasses ein und erhob die politische Ideologie zum Dogma der Erlösung."²⁰⁹

Heer weist darauf hin, daß Hitler diesen neuen Judenhaß mit der Befreiung vom Gewissen verbindet, das eine jüdische Erfindung sei:

"Adolf Hitler ist der Überzeugung, daß das Gewissen eine jüdische Erfindung ist. Wenn es gelingt, die Deutschen vom Gewissen zu befreien, werden sie den außerordentlichen Anstrengungen, als ein Herrenvolk Europa zu beherrschen, gewachsen sein."²¹⁰

Der Einfluß Nietzsches ist hier offenbar, denn es ist gerade Nietzsche der den Judenhaß mit dem Gewissen als jüdischer Erfindung verband. Wenn Hitler von einem "Antisemitismus der Vernunft" spricht, so handelt es sich gerade um diese Verbindung.

Sie schließt aber noch ein Element ein, das heute zum gemeinsamen Nenner der ganzen Freien Welt geworden ist. Es entsteht bei Nietzsche aus der Verbindung von menschlicher Gleichheit und Gewissen. Es ist die Vorstellung vom Reich Gottes auf Erden, vom Himmel auf Erden. Nietzsche ist der erste, der diese Vorstellung als das wahre Übel ansieht, das dann die Hölle auf Erden hervorbringt. Sie ist einfach die Entsprechung des Gewissens und daher eine jüdisches Produkt.

Poliakov zitiert Oscar Levy, den englischen Übersetzer von Nietzsche, der für dieses von Nietzsche den Juden vorgeworfene Verbrechen im Namen der Juden folgendes Schuldbekentnis ablegt:

"Wir haben das Gehabe von Rettern der Welt angenommen und haben uns sogar gebrüstet, dieser den 'Retter' der Welt gegeben zu haben - wir sind heute nur noch die Verführer der Welt, ihre Zerstörer, ihre Brandstifter, ihre Henker... **Wir haben versprochen, euch in ein neues Paradies zu führen, und haben schließlich nur darin Erfolg gehabt, euch in eine neue Hölle zu geleiten...**"²¹¹

Hier macht sich Levy, der selbst Jude ist, den Antisemitismus Nietzsches zu eigen und wendet ihn gegen sich selbst. Folglich macht er ein Schuldbekentnis. Als Jude, der Nietzscheaner geworden ist, bleibt ihm gar kein anderer Ausweg. Aber indem er diesen Ausweg wählt, verschließt er sich eben jeden Ausweg. Daher verurteilt er sich selbst.

Wenn er von der Hölle spricht, die das Ergebnis des Versprechens ist, das Paradies zu errichten, meint Levy natürlich die russische Revolution. Daraus folgt die Behauptung vom jüdischen Bolschewismus, die zumindest bis 1945 den ganzen sogenannten freien Westen beherrscht.

Was Levy ausführt, ist die Bekehrung der Juden, wie Nietzsche sie sich vorgestellt hatte.

²⁰⁹ s. L.J. Hartog: Die Welt im Bann der Führerrede. Die Zeit, Nr.5-27.Januar 1989

²¹⁰ s. Heer, op.cit. S.306

²¹¹ Levy, Oskar, Vorwort zum Buch von Pitt-Rivers, George: The World Signification of the Russian Revolution, London 1920, S. X-XI. Zitiert nach Poliakov, op.cit. Bd. VIII, S.83

Jahve ist jetzt für ihn ein Heidengott. Ein mittelalterlicher Jude, wird, wenn er sich bekehrt hat, auch ein Schuldbekenntnis ablegen. Er wird dann sagen "Wir haben Christus, d.h. Gott gemordet". Es war durchaus häufig, daß er dann zu einem aggressiven Inquisitor wurde. Gegenüber Nietzsche allerdings ist das nicht die Bekehrungsformel. Sie ist jetzt so wie sie Levy ausführt, und bedeutet: "Wir haben den Gott des Himmelreichs auf Erden geschaffen, und wir sind euch dankbar, daß ihr ihn getötet habt." Das ist jetzt die Formel des Todes Gottes bei Nietzsche.

George Steiner drückt sich ganz ähnlich aus wie Levy:

"In den diversen Schattierungen von messianischem Sozialismus und im Marxismus kommt jenes utopistische Gedankengut zum Ausdruck, mit dem der Judentum... unsere Zivilisation erpreßte. Marxismus ist in seinem Kern ein ungeduldig gewordener Judentum. Der Messias hat zu lange gebraucht, zu kommen oder - genauer - nicht zu kommen. Das Reich der Gerechtigkeit muß vom Menschen selbst begründet werden, auf dieser Erde, hier und jetzt. Liebe muß gegen Liebe eingetauscht werden, Gerechtigkeit gegen Gerechtigkeit, predigt Karl Marx in seinen Manuskripten aus dem Jahre 1844, wobei er ganz offensichtlich die Ausdrucksweise der Psalmen und der Bücher der Propheten aufnimmt. In dem egalitaristischen Programm des Kommunismus, in der Ökonomie der Finalität, wie sie in der marxistisch-leninistischen Doktrin entworfen wird, gibt es wenig, nach dem Amos nicht schon unerbittlich verlangt, wenn er Gottes Verfluchung der Reichen und Gottes Abschau vor Besitz verkündet. Wo der Marxismus obsiegte, sogar und vor allem in seinen brutaleren Formen, vollzog er jene Rache der Wüste an der Stadt, die im Buch Amos und in anderen prophetisch-apokalyptischen Aussagen über soziale Vergeltung so lautstark angekündigt wird. (Man braucht wohl kaum darauf hinzuweisen, daß die gegenwärtige Krise und der abzusehende Zusammenbruch marxistischer messianischer Immanenz sich zutiefst auf das Geschick und die Zukunft des Judentums auswirken wird.)"²¹²

Hitler entwickelt den dahinter stehenden Antisemitismus:

"(Der Jude) glaubt, die ganze Menschheit unterkriegen zu müssen, um ihr, wie er sich einredet, das Paradies auf Erden verschaffen zu können... Während er sich vorspiegelt, die Menschheit hochzubringen, peinigt er sie in die Verzweiflung, in den Wahnsinn, in den Untergang hinein. Wenn ihm nicht Halt geboten wird, vernichtet er sie... Wenn Du willst: die Tragik des Luzifer."²¹³

"Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Erde, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen menschenleer durch den Äther ziehen... So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn."²¹⁴

²¹² Steiner, George: Der Garten des Archimedes. Hanser. München, 1996. 298/299

²¹³ Hitler, zitiert nach Heer, op.cit. S.377 gemäß Dietrich Eckart "Tischgespräche" von 1922/23. Zuerst herausgegeben unter dem Titel "Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir" Hohenreichen-Verlag, München 1924.

²¹⁴ Hitler, Mein Kampf, 1935, 69/70 (Unterstreichung im Original)

Ebenso sagt Hitler:

"Der Jude ist der **Gegenmensch**, der **Antimensch**. Der Jude ist das Geschöpf eines anderen Gottes. Der **Arier** und der **Jude**.. nenne (ich) den einen Mensch, so muß ich den anderen anders nennen... Er kann gar nicht Mensch im Sinne des Ebenbildes Gottes sein. Der Jude ist das **Ebenbild des Teufels**." ²¹⁵

Ist denn nicht der, der im Namen des Himmels die Hölle schafft, der Teufel? Es ist Luzifer:

"Im russischen Bolschewismus haben wir den im zwanzigsten Jahrhundert unternommenen Versuch des Judentums zu erblicken, sich die Weltherrschaft anzueignen, genau so, wie es in anderen Zeitperioden durch andere, wenn auch innerlich verwandte Vorgänge dem gleichen Ziele zuzustreben suchte. Sein Streben liegt zutiefst begründet in seinem Wesen.... Auch er wird entweder durch außerhalb seiner selbst liegende Kräfte aus seiner Bahn geworfen, oder all sein Weltherrschaftsstreben wird durch das eigene Absterben erledigt.... Somit geht er seinen verhängnisvollen Weg weiter, solange, bis ihm eine andere Kraft entgegentritt und in gewaltigem Ringen den **Himmelsstürmer** wieder **zum Luzifer zurückwirft**." ²¹⁶

Dies verbindet sich mit dem Angriff auf die Gleichheit aller Menschen:

"Von Zeit zu Zeit wird in illustrierten Blättern dem deutschen Spießler vor Augen geführt, daß da und dort zum erstenmal ein Neger Advokat, Lehrer, gar Pastor, ja Heldentenor oder dergleichen geworden ist. Während das blödselige Bürgertum eine solche Wunderdressur staunend zur Kenntnis nimmt, voll von Respekt für dieses fabelhafte Resultat heutiger Erziehungskunst, versteht der Jude sehr schlaue, daraus einen neuen Beweis für die Richtigkeit seiner den Völkern einzutrichternden **Theorie von der Gleichheit der Menschen** zu konstruieren. Es dämmert dieser verkommenen bürgerlichen Welt nicht auf, daß es sich hier wahrhaftig um eine **Sünde an jeder Vernunft** handelt; daß es ein verbrecherischer Wahnwitz ist, einen geborenen Halbaffen so lange zu dressieren, bis man glaubt, aus ihm einen Advokaten gemacht zu haben, während Millionen Angehörige der höchsten Kulturasse in vollkommen unwürdigen Stellungen verbleiben müssen; daß es eine **Versündigung am Willen des ewigen Schöpfers** ist, wenn man Hunderttausende und Hunderttausende seiner begabtesten Wesen im heutigen proletarischen Sumpf verkommen läßt, während man Hottentotten und Zulukaffern zu geistigen Berufen hinaufdressiert... Die gleiche Mühe und Sorgfalt auf Intelligenzrassen angewendet, würde jeden einzelnen tausendmal eher zu gleichen Leistungen befähigen." ²¹⁷

²¹⁵ zitiert nach L.J. Hartog: Die Welt im Bann der Führerrede. Die Zeit, Nr.5-27.Januar 1989

²¹⁶ Hitler, op.cit., S.751

²¹⁷ Hitler, op.cit.. S. 478/479

So entsteht der Hitlersche Antimensch. Sein Traum ist: Gleichheit, Gewissen, die Erde in ein Paradies verwandeln wollen, Hybris des Luzifer. Dies ist ein Antisemitismus Nietzschescher Prägung, der sich grundsätzlich von allem vorherigen Antisemitismus unterscheidet.

Die Formel aber nimmt ihren Gang, und kommt dann in die Freie Welt nach dem II. Weltkrieg. Popper drückt sie auf folgende Weise aus:

"..denn ich versuchte, die weitverzweigten Zusammenhänge zu erfassen, die zwischen der historizistischen und und der utopischen Einstellung bestehen - nicht vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt der Produktivität aus, sondern vom logischen Gesichtspunkt ihrer Durchführbarkeit, (seit wann ist der Gesichtspunkt der Durchführbarkeit etwas logisches? F.J.H.) und vom Gesichtspunkt der menschlichen Folgen des Versuchs, das Unmögliche möglich zu machen... **Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen**, verführt uns dazu, **unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln** - eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können."²¹⁸

Das Grundprinzip der Freien Welt ist jetzt - zumindest scheinbar - vom Antisemitismus gereinigt worden.

²¹⁸ Popper, Karl: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1974, Vorwort, p.VIII

III. Popper: Die Utopie der sogenannten Freien Welt: die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde.

Nach dem II. Weltkrieg ergibt sich eine generelle Umstrukturierung der bürgerlichen Ideologie. Diese Umstrukturierung war notwendig, da der deutsche Nazismus einen zu großen Scheck hinterlassen hatte, um noch als bürgerliche Ideologie vertreten werden zu können.

Schon während des zweiten Weltkriegs hatte sich der neue Begriff der Freien Welt gebildet, in der die Demokratie gegen den Totalitarismus kämpft. Die bürgerliche Welt war daher nicht bereit, den Nazismus als ihr legitimes Kind anzuerkennen und erfand für ihn einen neuen Vater, der sich Totalitarismus nannte. Nicht nur die Freie Welt kämpfte jetzt gegen den Nazismus, sondern das Bürgertum aller Länder, das sich unter dieser neuen Fahne des Antitotalitarismus vereinigte. Der Totalitarismus aber erschien jetzt mit zwei legitimen Söhnen: dem Nazismus und dem Bolschewismus-Stalinismus und dieser dann überhaupt als Sozialismus. Es sind Brüder, und die Tatsache, daß sie verfeindet sind, macht sie eben zu verfeindeten Brüdern.

Nun konnte die Ideologie der Freien Welt nur in Kontinuität mit der bürgerlichen Ideologie der vorangehenden Zeit entstehen. Das aber bedeutete, daß sie auf Nietzsche als ihren Vorgänger nicht verzichten konnte. Etwas ähnliches galt für Heidegger und Carl Schmitt, und überhaupt für das bürgerliche Denken der vor-Nazi-Zeit. Man mußte sich daher vom Nazismus lösen, ohne seine Wurzeln zu beschädigen.

Gerade diese Funktion bekam das Denken der Freien Welt. Es reduzierte den Nazismus auf ein Phänomen, das immer unverständlicher wurde. Da war dann irgendein Antisemitismus, den man überhaupt nicht erklären konnte, vermischt mit einem Irrationalismus, der einfach unbeschränkte Macht suchte und diese auch bekam, weil das Bürgertum sich betrügen ließ. Sie wollten totale Macht, weil sie totalitär waren, und diejenigen, die ihnen diese Macht zubilligten, wußten nicht, was sie taten. Dummheit und Machthunger schienen die wahren Wurzeln des Nazismus zu sein.

Der Nazismus hatte auf einmal nichts mehr mit den Vordenkern des Nazismus zu tun, die allesamt jetzt in die philosophischen Vordenker der Freien Welt verwandelt wurden. Stattdessen verband man ihn jetzt mit Hegel, mit Marx und den Vordenkern des Sozialismus. Das vielleicht wichtigste Werk in dieser Richtung ist das von Popper. Dort ist selbst Platon ein Art Nazi. Nietzsche hingegen kommt gar nicht vor. Stattdessen die Wissenssoziologie, die immer von den Nazis bekämpft worden ist.

Es handelt sich um ein Denken, das die Tradition von Nietzsche völlig aufnimmt und weiterführt. In den ersten Jahren nach dem II. Weltkrieg, als noch ein Bewußtsein von den gedanklichen Verbindungen existiert, werden diese vornazistischen Autoren zwar benutzt, aber nicht erwähnt. Später werden sie immer offener als die Klassiker der Freien Welt dargestellt.

Es ist leicht zu sehen, in welchem Ausmaß Popper die Tradition von Nietzsche aufnimmt, ohne ihn auch nur zu erwähnen. Dasselbe gilt für den Einfluß, den Max Weber auf Popper ausübt und der in genau der gleichen Richtung wirkt. Dies führt dann dazu, daß die Grundlinien des nazistischen Denkens in der Ideologie der Freien Welt reproduziert werden können, ohne daß überhaupt irgendeine Auseinandersetzung mit dem Nazismus stattzufinden braucht. Damit es nie wieder einen Nazismus gebe, mußte man jetzt gegen den Sozialismus kämpfen. d.h. genau das tun, was der Nazismus im Extrem getan hat.

Es gab allerdings ein zentrales Element des Nazismus, das nicht mehr tragbar war. Dies war sein Antisemitismus. Nach den Ungeheuerlichkeiten des nazistischen Antisemitismus war hierfür keine Basis mehr zu finden. Um daher die Ideologie der freien Welt zu begründen, mußte man die Grundlinien des nazistischen Denkens, die man jetzt in die Ideologie der Freien Welt überführte, von ihrer traditionellen Verbindung mit dem Antisemitismus lösen. Paradigmatisch tat man dies an Hand von Nietzsche. Daher stellte man diesen als einen der wenigen Denker dar, die immer gegen den Antisemitismus aufgestanden waren. So konnte man jetzt gerade von Nietzsche die Gesamtstruktur der Ideologie der Freien Welt ableiten, ganz so wie es der Nazismus vorher getan hatte.

So entstand jetzt das Bild der Freien Welt als einer offenen Gesellschaft, die gegen ihre Feinde kämpft. Dieses Feindbild ist im Bürgertum entstanden, als es sich den sozialistischen Bewegungen gegenüber sah, und wurde von Nietzsche und dann Max Weber theoretisch formuliert. Popper wurde zu seinem Popularisator.

Dieses Feindbild durchdringt jetzt die gesamte bürgerliche Wissenschaft. Es konzentriert sich auf die Kritik der Utopie und des Begriffs der Totalität und seines Ursprungs, nämlich der emanzipatorischen Interpretation der menschlichen Gleichheit, wie sie in den sozialistischen Bewegungen aufgetaucht sind. **Emanzipation, Gleichheit, Totalität und Utopie werden in diesem Feindbild zu einer Einheit verschmolzen und mit Gewalt, Terrorismus und Zerstörung, mit Chaos und Tod identifiziert.** Nach Belieben kann man andere negative Bilder hinzufügen: z.B. den Drogenhandel und alle Laster dieser Welt.

Die bürgerliche Gesellschaft wird sich daher als eine militante und kämpfende Gesellschaft verstehen, die gegen diesen Feind ankämpft, ohne noch irgendwelche antisemitischen Positionen auch zu erwähnen. Dieses Feindbild hat sie aber weitgehend gemeinsam mit dem Nazismus, der es zuerst in die politische Auseinandersetzung trug und den Nazismus als militante Gesellschaft gegen diesen Feind begründete. Allerdings konstituiert der Nazismus eine reine Kriegsgesellschaft, die keinerlei Konzeption für eine langfristige Institutionalisierung ermöglicht. Die Freie Welt hingegen institutionalisiert jetzt diesen von eben demselben Feindbild geleiteten Kampf in der kapitalistischen Marktgesellschaft der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg.

Die Ideologie der Freien Welt tut dies, indem sie die Vorstellung vom Markt, von der Technologie und der Methode der Erfahrungswissenschaften völlig von diesem

Feindbild ableitet. Sie wird zu einer Ideologie, die aus der Negation dieses Feindbildes entsteht und entwickelt wird. So entsteht die Zentrierung dieser Ideologie in formale Rationalität im Markt, Stückwerktechnologie für die technologischen Entscheidungen und Falsifizierungskriterium als wissenschaftliches Wahrheitskriterium. Immer ist die Negation der emanzipatorischen Gleichheit, der Totalität und der Utopie der Ausgangspunkt der Ableitung. Immer werden diese Begriffe mit dem Chaos und dem Terror, aber auch mit der Hybris, identifiziert, und immer wird daraus die bürgerliche Gesellschaft als Rettungsanker und daher als Freie Welt deduziert.

Immer mehr aber wird die Ideologie der Freien Welt ihre Kontinuität zur Gesellschaft des Nazismus dadurch leugnen, daß sie den Nazismus selbst, der doch als erster dieses Feindbild entwickelt hat, als Produkt eben dieser Begriffe der emanzipatorischen Gleichheit, der Totalität und der Utopie behauptet.

Wir werden im folgenden diese Ideologie der Freien Welt insbesondere an Hand der Theorien von Karl Popper darstellen. Dabei wird uns insbesondere die Methode der Theoriebildung interessieren, da sie den Wahrheitsbegriff darzustellen erlaubt, der dieser Ideologie zugrunde liegt. Unter diesem methodologischen Aspekt geht es hierbei um die Frage des dialektischen Denkens in der wissenschaftlichen Theoriebildung. Popper entwickelt einen Wahrheitsbegriff, der scheinbar die dialektische Argumentation völlig ausschließt und daher die Dialektik in einen Teil dieses Feindbildes der Freien Welt verwandelt. Die Dialektik bekommt dadurch eine Bedeutung, die sie den Grundzügen des Feindbildes - emanzipatorische Gleichheit, Totalität und Utopie - gleichstellt.

Dies impliziert eine Weiterentwicklung der Ideen von Max Weber, der erklärt hatte, daß die Wissenschaft nicht über Werturteile und materiale Rationalität rational argumentieren kann, sodaß Werturteile als unwissenschaftlich gelten müssen. Dies wird jetzt einfach ausgedehnt, indem behauptet wird, daß jede Forderung emanzipatorischer Gleichheit als Werturteil nicht wissenschaftlich ist. Da aber jede mögliche Argumentation dieser Gleichheit utopisch ist und den Totalitätsbegriff voraussetzt, wird gleichzeitig alles utopische Denken zusammen mit dem Totalitätsbegriff als nicht wissenschaftlich erklärt. Die Methode einer solchen Argumentation kann nur dialektisch sein, so daß eine Vorstellung von Dialektik entsteht, die als Methode alle Grundcharakterzüge dieses Feindbildes in sich zusammenfaßt.

Das methodologische Ergebnis ist allerdings das gleiche wie im Fall von Max Weber. War bei diesem eine völlige Spaltung seiner Methodologie zwischen der Methodologie seiner methodologischen Aufsätze und der tatsächlich angewendeten Methodologie seiner Sachanalysen entstanden, so entsteht jetzt die gleiche Spaltung zwischen der Verurteilung dialektischer Argumente in der expliziten Methodologie und einer dialektischen Argumentation, die zur Ideologie der Freien Welt führt. Die Ideologen der Freien Welt können gar nicht anders, als ihre Ablehnung des von ihnen vorgestellten Feindbildes dialektisch zu argumentieren. Um zu wissen, was sie von der Dialektik halten, darf man sich deshalb nicht an ihre methodologischen Schriften halten, wie etwa an "What is dialektik" von Popper. Diese Schriften sind genauso arrogant wie sie

ignorant sind. Man muß, so wie wir es bei Weber taten, ihre Analysen analysieren, um zu wissen, in welcher Form sie tatsächlich dialektische Argumente benutzen und auch missbrauchen. Das Ergebnis wird sein, daß die Argumentation in diesen Sachanalysen voller dialektischer Argumente ist, die allerdings weitgehend umgeformt werden. Wir werden dies insbesondere an Popper zeigen.

Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit, keine Toleranz für die Feinde der Toleranz.

Popper spricht viel von Paradoxen, vom Paradox der Freiheit, vom Paradox der Demokratie und vom Paradox der Toleranz. Er spricht aber nie davon, was eigentlich solch ein Paradox ist. Das Paradox der Toleranz stellt er wie folgt dar:

"Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen. - Damit wünsche ich nicht zu sagen, daß wir z.B. **intolerante Philosophien auf jeden Fall gewaltsam unterdrücken sollten**; solange wir ihnen durch rationale Argumente beikommen können und solange wir sie durch die öffentliche Meinung in Schranken halten können, **wäre ihre Unterdrückung höchst unvernünftig.** Aber wir sollten für uns **das Recht in Anspruch nehmen, sie, wenn nötig, mit Gewalt zu unterdrücken**; denn es kann sich leicht herausstellen, daß ihre Vertreter nicht bereit sind, mit uns **auf der Ebene rationaler Diskussion** zusammenzutreffen, und beginnen, das Argumentieren als solches zu verwerfen; sie können ihren Anhängern verbieten, auf rationale Argumente - die sie ein Täuschungsmanöver nennen - zu hören, und sie werden ihnen vielleicht den Rat geben, **Argumente mit Fäusten und Pistolen zu beantworten.** Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, **die Unduldsamen nicht zu dulden.** Wir sollten geltend machen, daß **sich jede Bewegung, die die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt**, und wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz und Verfolgung **als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels.**"²¹⁹

Es handelt sich um eine Argumentation, die auf der Inversion des bürgerlichen Gleichheitsprinzips beruht. Ausgehend von der Toleranz, fordert Popper die Intoleranz gegenüber den Intoleranten, wodurch dann die ursprüngliche Toleranz wieder hergestellt wird. Der Intolerante verletzt das Prinzip der Toleranz, sodaß es ihm gegenüber verletzt werden muß, damit die Toleranz gesichert sei. Soweit sich also die Intoleranz gegen Intolerante richtet, ist sie die Verwirklichung der Toleranz.

Ganz das Gleiche wird er uns als Paradox der Freiheit vorstellen:

²¹⁹ Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd.1. UTB, München 1957. S. 359

"Das sogenannte Paradox der Freiheit besteht in dem Argument, daß die Freiheit im Sinne der Abwesenheit aller einschränkenden Kontrollen zu sehr großer Einschränkung führen muß, da sie es dem Gangster ermöglicht, die Friedfertigen zu versklaven."²²⁰

Jetzt geht es darum, daß demgegenüber, der die Freiheit einschränkt, die Freiheit eingeschränkt werden muß. Ähnlich ist das Paradox der Demokratie:

"...das Paradox der Demokratie, genauer, der Herrschaft der Mehrheit, d.h. die Möglichkeit, daß sich die Mehrheit zur Herrschaft eines Tyrannen entschließen kann."²²¹

Er zieht hieraus aber weiter keine Schlüsse, sondern empfiehlt eine liberale Regierung. In der Freien Welt wurde dies dann zur Theorie der kontrollierten Demokratie ausgeweitet. Diese hebt die Demokratie auf für diejenigen, die angeblich gegen die Demokratie sind.

Diese Argumentation durch Inversion übernimmt sichtbar die Argumentstruktur von John Locke. Es handelt sich um die Lockesche Form, eine despotische Gewalt zu legitimieren: Despotismus gegen die Despoten. Wir kennen sie ebenso aus der französischen Revolution, in der der jakobinische Terror auf ganz die gleiche Art begründet wurde. Saint Just formulierte dies ganz so wie Popper: Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit. Ne pas de liberte pour les enemis de la liberte. Schon der Jakobinerterror sprach ganz wie Popper davon, daß sich die Feinde der Freiheit selbst außerhalb des Gesetzes stellen, und daher nicht innerhalb des Gesetzes behandelt werden können. Dies führt dann zu einem: kein Gesetz für die Feinde der Gesetzlichkeit.

Diese Art, despotische Herrschaft zu begründen, ist natürlich uralte. Sie wird aber mit dem Vordringen der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen immer mehr zur ausschließlichen Form der Legitimation despotischer Herrschaft. Bei Locke wird sie erstmals zur Grundlage der politischen Legitimation. Tatsächlich kann jede Form der Despotie daraus abgeleitet werden und ist auch daraus abgeleitet worden. In unserer Gegenwart wurden mit diesen Argumenten die totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika - eine Art sehr verspäteter und dafür besonders schlimmer Jakobinerterror - gerechtfertigt.

Diese Inversion ist ein dialektisches Argument, ganz so, wie Hegel es in seiner Dialektik von Schuld und Sühne, von Verbrechen und Strafe entwickelt. Es handelt sich um eine Art von Negation der Negation, die Popper hier verwendet und die bei Hegel folgendermaßen beschrieben ist:

"Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Tätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus tätigem wieder

²²⁰ Popper, op.cit. S.359

²²¹ Popper, op.cit. S.360

ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist."²²²

Hegel spricht übrigens von einer "verkehrten" Welt dort, wo das Gesetz dadurch verwirklicht wird, daß seine Geltung dem Gesetzesbrecher gegenüber aufgehoben wird. Hegels Kritik setzt daher an dieser Verkehrung der Welt an.

Ganz diese Verkehrung der Welt wird von Popper eingeführt, um die offene Gesellschaft gegen ihre Feinde zu verteidigen. Die Intoleranz gegenüber den Intoleranten wird zur Verwirklichung der Toleranz, ganz so, wie bei Hegel alle Negation der Negation zur Verwirklichung der Position wird. Daß Popper jetzt von einem Paradox und nicht von einem dialektischen Widerspruch spricht, macht einen Unterschied der Worte, aber nicht der Begriffe aus.

Popper leitet nun aus seiner Negation der Negation eine offensichtlich despotische Macht ab. Er erhebt den Anspruch, im Namen der Toleranz ganze Philosophien verbieten zu dürfen: "Damit wünsche ich nicht zu sagen, daß wir z.B. intolerante Philosophien auf jeden Fall gewaltsam unterdrücken sollten; solange wir ihnen durch rationale Argumente beikommen können und solange wir sie durch die öffentliche Meinung in Schranken halten können, wäre ihre Unterdrückung höchst unvernünftig. Aber wir sollten für uns das Recht in Anspruch nehmen, sie, wenn nötig, mit Gewalt zu unterdrücken..." Ob man sie verbietet oder nicht, ist einfach eine Frage der politischen Zweckmäßigkeit.

Sein Verweis auf "rationale Argumente" ist reiner Schein. Denn rationale Argumente sind für Popper nur solche, die mit seiner eigenen Methodologie vereinbar sind. Durch die Definition seines Feindbildes aber - emanzipatorische Gleichheit, Totalität und Utopie - hat er bereits alle Argumente ausgeschlossen, die man seiner Methodologie entgegenhalten könnte. Als Ergebnis fordert er das Recht, alles Denken im Namen der Toleranz unterdrücken zu dürfen, das anders ist als sein eigenes. Intoleranz hört auf, eine Haltung zu sein, sondern wird aus dem Denken deduziert. Wer über die Methodologie anders denkt als Popper, **ist** intolerant. Die Poppersche Inversion der Toleranz führt folglich zu einem extremen Dogmatismus, der das Recht beansprucht, abweichende Meinungen notfalls mit Gewalt zu unterdrücken. Popper legt uns ja nicht auf rationale Argumentation fest, sondern auf seine Theorie der rationalen Argumentation. Und diese Theorie behandelt er als absolut sicher. So sicher, daß er für sie die Gewaltausübung in Anspruch nimmt. Er erklärt die Todesstrafe für den, der seine Theorie nicht annimmt. Einen höheren Grad von "Sicherheitsphilosophie" kann es doch wohl nicht geben. Descartes, nach Popper der "Sicherheitsphilosoph" par excellence, hat das nicht beansprucht.²²³

²²² Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Meiner, Hamburg 1952. S.123/124

²²³ Das rationale Verhältnis zur Methodologie kann man gerade an Freud, den Popper doch so verachtet, sehr gut beobachten. Freud begleitet alle seine Analysen durch ständige methodologische Reflektionen. Jeden Schritt der Argumentation sucht er methodologisch zu begründen. Das ist die Art eines rationalen Dialogs. Marx tut etwas sehr ähnliches. Popper hingegen ist dogmatischer Apriorist. Er will die Argumentation einschnüren, um dadurch alle möglichen Ergebnisse kontrollieren zu können. Er will

Aus diesem Grunde kann er ankündigen, notfalls alle Philosophien verbieten zu lassen, mit denen man nicht "auf der Ebene rationaler Diskussion" zusammentreffen kann. Rationale Diskussion ist einfach nur das, was Popper dafür erklärt hat. Was er beansprucht, ist, jede Meinung verfolgen zu dürfen, die nicht nach seinen Kriterien gebildet ist. Allen diesen Meinungen unterstellt er einfach, in ihrer Konsequenz terroristisch zu sein. Wie Popper dabei vorgeht, können einige Sätze aus der Einleitung von Das Elend des Historizismus vermitteln:

"Ich habe mich aber sehr bemüht, alle denkbaren Argumente, die sich für den Historizismus vorbringen lassen, zu sammeln, um meiner auf die Darstellung folgenden Kritik eine sinnvolle Aufgabe zu stellen. Ich habe mich bemüht, den Historizismus als wohldurchdachte und differenzierte Philosophie darzustellen. Dabei habe ich nicht gezögert, Gedankengänge zur Stützung des Historizismus zu konstruieren, die meines Wissens von den Historizisten nie vorgebracht wurden. Ich hoffe, daß es mir dadurch gelungen ist, einen Standpunkt zu konstruieren, den anzugreifen sich lohnt... Deshalb habe ich auch absichtlich die etwas ungebräuchliche Etikette 'Historizismus' gewählt. Durch Einführung dieses Ausdrucks hoffe ich, Wortklaubereien auszuschalten: es wird, hoffe ich, niemand in Versuchung kommen, die Frage zu stellen, ob irgendeiner der hier besprochenen Gedankengänge, wirklich oder eigentlich oder essentiell historizistisch ist, oder was das Wort 'Historizismus' wirklich oder eigentlich oder essentiell bedeutet."²²⁴

Er konstruiert sich einen Standpunkt, den es lohnt, anzugreifen, aber wird jeden Versuch der ernsthaften Diskussion als Intoleranz abwehren. Er erklärt sich als nicht kritisierbar. Er kämpft gegen von ihm selbst gebaute Vogelscheuchen, denn die wirklichen Gedanken, mit denen er sich auseinandersetzen sollte, lohnen es nicht. Gespenster, die er selbst erfindet, zieht er der Wirklichkeit vor. Wenn man gleichzeitig bedenkt, daß er das Recht auf Gewaltanwendung gegenüber solchen Philosophien wie den von ihm konstruierten 'Historizismus' fordert, gibt es allen Grund, unruhig zu werden. Auf Grund solcher Argumente hat man in der Bundesrepublik vor allem in den 60er bis 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Universitäten von "Radikalen" gereinigt, die allesamt natürlich als intolerant gelten, und deren Intoleranz man durch solch willkürliche Konstruktionen beweist. (Politkommissare vom Bund Freiheit der Wissenschaft fühlten nicht die geringste Scham, in Zusammenarbeit mit den Geheimdiensten, insbesondere dem Verfassungsschutz, ihre Kollegen anzuschwärzen und die Universitäten zu kontrollieren, um sie kritisch-rational sauber zu halten) In den lateinamerikanischen Diktaturen der nationalen Sicherheit hingegen hat man diese Säuberung buchstäblich mit Gewalt durchgeführt, und sich dabei unwidersprochen auf Popper berufen.

Popper unterstellt daher allen, die nicht seine Meinung (über die wissenschaftliche Methodologie) teilen, alles das, was bereits Locke allen unterstellt hat, die nicht der bürgerlichen Gesellschaft angehören: "...wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz

Generalsekretär der Institution Wissenschaft sein, und diese beherrschen, indem er durch seine aprioristische Methodologie die Tagesordnung bestimmt.

²²⁴ Popper, Karl: Das Elend des Historizismus. Mohr. Tübingen 1974. S.2/3

und Verfolgung als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels." Da für Popper eine solche Aufforderung immer dann gegeben ist, wenn jemand Gedanken ausspricht, die nach Poppers Meinung zu Intoleranz und Verfolgung führen müssen, kann er alle seine Gegner ganz wie Locke auf dieses Niveau von Mördern, Räubern und Sklavenhändlern herabsetzen.

Was Popper völlig entgeht, ist, daß ein Dialog, um rational zu sein, immer auch ein Dialog über die methodologischen Grundlagen des Dialogs selbst sein muß. Eine Methodologie, die a priori dogmatisch angewendet werden kann, kann es gar nicht geben. Die Methodologie ist Resultat der Wissenschaft im gleichen Maße, in dem sie ihr Ausgangspunkt ist. Eine a priori bekannte absolute Methodologie, wie Popper sie beansprucht, könnte man gar nicht kennen, sollte es sie geben. Sie stellt nur eine der vielen Konstruktionen einer *societas perfecta* dar, so wie das Modell vollkommener Konkurrenz mit seinem "rationalen Preis".²²⁵

Daher zerstört der Anspruch, eine solche Methodologie zu haben, gerade den Dialog, den man angeblich sichern will.²²⁶

Die Utopie der offenen Gesellschaft ohne ihre Feinde.

²²⁵ Poppers Methodologie entspricht daher dem Denken Hayeks über das Preissystem. Hayek will nicht rationale Preise berechnen, sondern die Vorgehensweise bestimmen, die zu rationalen Preisen führt. Der Markt bestimmt diese Vorgehensweise, so daß dadurch, daß der Markt gesichert wird, die Tendenz zu rationalen Preisen gesichert wird, obwohl man von keinem Preis wissen kann, ob er der rationale Preis ist oder nicht. Im Markt entstehen der Tendenz nach daher Preise, **als ob** man vollkommenes Wissen hätte. Bei Popper nimmt die Methodologie diesen Platz, den der Markt bei Hayek hat, für die Produktion wissenschaftlicher Theorien an. Wird seine Methodologie a priori angewendet, sind die gebildeten Theorien rational, d.h. wissenschaftlich, ohne daß man wissen könnte, ob sie wahr sind. Aber die Methodologie garantiert, daß man sich der Wahrheit annähert oder zumindest annähern kann. Jeder nicht mit der Methodologie Poppers vereinbare Satz aber ist notwendig unwissenschaftlich.

²²⁶ Wenn er von denen spricht, die "Argumente mit Fäusten und Pistolen... beantworten", zitiert er offenbar den Philosophen der spanischen Falange, de Riveira. Dieser hatte angeblich gesagt: Wenn ich das Wort Humanität höre, habe ich Lust, die Pistole zu ziehen. Man braucht aber sicher keine poppersche Methodologie und hat sie auch nie gebraucht, um den Dialog nicht mit Boxkämpfen zu verwechseln. Popper hingegen unterstellt a priori allen, die über rationale Argumente anderes denken als er, mit Fäusten und Pistolen argumentieren zu wollen. Gerade durch diese dogmatische Unterstellung wird seine Philosophie zur Gewaltphilosophie. Es ist nämlich Popper, der den Dialog ablehnt und mit Gewalt seine Theorie rationaler Argumentation aufzwingen will. Popper widmet sein Buch über den Historizismus auf folgende Weise: "Dem Andenken ungezählter Männer, Frauen und Kinder, aller Länder, aller Abstammungen, aller Überzeugungen, Opfer von nationalsozialistischen und kommunistischen Formen des Irrglaubens an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs." Inzwischen muß man dieser Liste die unzähligen Opfer des popperschen Dogmatismus hinzufügen, wie sie den totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika - und ganz besonders im Namen Poppers in Uruguay, Argentinien und Chile - zum Opfer gefallen sind. Popper war der Hofphilosoph dieser Diktaturen. Es hat seine Logik, daß der Freie Westen zum Wilden Westen geworden ist. Heute gilt: Aller Westen ist Wilder Westen.

"Schaffen wir die wahre Welt ab" sagte Nietzsche. Die Freie Welt sagt jetzt: "Wir haben die wahre Welt abgeschafft." Es gibt sie nicht mehr, und wir brauchen sie nicht mehr. Wir haben die offene Gesellschaft, nur ihre Feinde wollen das, was Tatsache ist, nicht anerkennen.

Die Freie Welt bietet sich als die verwirklichte Utopie an, als eine Welt, die die wahre Welt abgeschafft hat. Denn das ist die Utopie, zumindest die moderne seit Nietzsche: die Abschaffung der wahren Welt.

Wahrscheinlich ist die erste Form der Auseinandersetzung mit der „wahren Welt“ die des frühen Christentums. Dieses nennt die abgeschaffte wahre Welt die Neue Erde. Eine Erde ohne Gottesherrschaft, in der Gott alles in allem ist. Eine Erde ohne Tempel und Gotteshäuser. Eine Erde, die ein Paradies ohne verbotenen Baum ist, in dem die Moral abgeschafft ist. Gleichzeitig eine Welt ohne Geldgebrauch. Im Sinne von Paulus ist die abgeschaffte wahre Welt eben: Diese Erde ohne den Tod. Nicht: Zurück ins Paradies, ist das Ziel, sondern: ein neues Paradies, wie es es noch nie gab: Ein Paradies ohne verbotenen Baum. Spuren davon bleiben noch im Felix Culpa des Augustinus. Erst das Mittelalter will zurück ins Paradies, um diesmal gehorsam zu sein und nicht mehr vom verbotenen Baum zu essen. Das Paradies des frühen Christentums hingegen hat gar keinen verbotenen Baum, es ist Neue Erde: diese Erde ohne den Tod. Es handelt sich hier um die christliche Vorstellung von der Gottwerdung des Menschen, die an die jüdische Tradition anschließt.

Allerdings erwarten diese ersten Christen die Abschaffung der wahren Welt - der Gottesherrschaft, der Gotteshäuser und der Moral - aus einer Erlösung, die Gott selbst bringt. Aber die Quelle der Abschaffung der wahren Welt liegt hier.

Sobald die moderne Utopie auftaucht, tut sie es im Namen der Abschaffung der wahren Welt. Dies gilt für den bürgerlichen Libertinismus des XVIII. Jahrhunderts bis zum Marquis de Sade hin, für den Anarchismus, das Denken von Marx, für Nietzsche und eben auch für die Freie Welt. Aber man glaubt, es selbst tun zu können und sich nur dafür entscheiden zu müssen, es endlich zu tun.

Diese Abschaffung der wahren Welt ist immer die Schaffung einer Welt, in der der Mensch keine wahre Welt mehr zu erfinden braucht, um sich in seiner Welt zu orientieren. Immer geht diese Abschaffung der wahren Welt von dieser Welt aus, verstanden als Welt der Phänomene, denen sich der Mensch gegenübersteht. Die Tatsache aber, daß ihr eine wahre Welt gegenübergestellt wird, enthüllt eben, daß das Verhältnis zu dieser Welt gebrochen ist, so daß der Mensch kein unmittelbares Verhältnis zu dieser Welt hat. Die Abschaffung der wahren Welt soll diese unmittelbare Welt ermöglichen, in der der Mensch dieser Welt gegenübersteht, ohne dieses Verhältnis durch eine Vorstellung der wahren Welt zu vermitteln. Dieses Denken ist aller Utopie gemeinsam.

In der marxschen Tradition entstand aus diesem Denken die Kommunismusvorstellung, die eine Verlängerung der Anarchievorstellung des Anarchismus ist. Kommunismus ist

eine solche Umgestaltung dieser Welt, daß eine Welt entsteht, die keine wahre Welt mehr zu ihrer Vermittlung braucht. Kommunismus ist nicht die Verwirklichung der wahren Welt, sondern ihre Überflüssigmachung. Wird die Welt zum Kommunismus hin umgestaltet, so ist keine Vorstellung der wahren Welt, folglich auch keine Religion oder Moral, mehr nötig. Wenn auch die deutschen Arbeiter mit Heine singen: Wir wollen auf der Erde schon das Himmelreich errichten, so steht dennoch dahinter nicht die tatsächliche Vorstellung des Himmelreiches, sondern die einer guten Welt, die folglich ohne Himmelreich auskommt. Die Welt muß aber umgewandelt werden, damit dies eintritt. Und da dies nicht einfach dezisionistisch möglich ist, denkt man bald nach Marx an einen Prozeß, der diese Welt umändert und sie zu einer guten Welt macht, die keine wahre Welt mehr braucht. Diese gute Welt verwandelt sich folglich in die Utopie eines Prozesses, den man den Übergang zum Kommunismus nannte und schließlich ganz scholastisch in Etappen der Zukunft interpretierte.

Diese Umwandlung dieser Welt zur Utopie hin ist die Praxis, die in der marxschen Sicht erforderlich ist, weil die Notwendigkeit der wahren Welt eine Folge davon ist, daß diese Welt eine Welt der Ausbeutung und der Unterdrückung ist. Nur wenn man diese abschafft und eine Welt ohne Ausbeutung aufbaut, kann man die wahre Welt abschaffen. In der marxschen Auffassung ist daher die Abschaffung der wahren Welt das Ergebnis der Schaffung einer guten Welt, denn einzig die gute Welt braucht keine wahre Welt. Es ist die emanzipatorische Utopie des humanistischen Universalismus, der Humanismus der Praxis..

Mit Nietzsche entsteht die entgegengesetzte Utopie. Es handelt sich um die dezisionistische Abschaffung der wahren Welt. Die wahre Welt soll abgeschafft werden, indem man sie sich aus dem Kopf schlägt und gleichzeitig auf die anderen Köpfe einschlägt. Die wahre Welt wird nicht abgeschafft, indem man Ausbeutung und Unterdrückung abschafft, sondern, indem man Ausbeutung und Unterdrückung aus den Fesseln der Vorstellung einer wahren Welt befreit. Es gibt keine wahre Welt mehr, wenn wir uns keine wahre Welt mehr vormachen lassen. Marx hatte ja die wahre Welt durchaus auch als Schein betrachtet, aber als objektiven Schein. Diesen kann man daher nur beseitigen, wenn man seine objektiven Ursachen beseitigt, die eben, u.a., Ausbeutung und Unterdrückung sind. Bei Nietzsche hingegen schlägt man sich diesen Schein aus dem Kopf, um aufeinander loszuschlagen. Die wahre Welt wird abgeschafft, weil man sie abschaffen will. Wenn man es will, dann folgt daraus schon, daß man es auch kann.

Diese wahre Welt, die man abschafft, indem man sie sich aus dem Kopf schlägt, besteht in der Vorstellung des Fortschritts, der Totalität und der anderen Welt als guter Welt. Damit man zu dieser unserer gegebenen Welt ein unmittelbares Verhältnis hat, muß man diese andere, die wahre Welt, abschaffen. Man muß darauf verzichten, auf sie Bezug zu nehmen. Dies ist die Utopie, die das was ist zum Ausgangspunkt nimmt, nicht das was sein soll. Das was ist, muß so werden, daß es an keine wahre Welt mehr glaubt.

Dies ist die Vorstellung: Hat man sich die wahre Welt aus dem Kopf geschlagen, so ist man sie los. Die Utopie von der Abschaffung der wahren Welt ist wirklich geworden. Es

gibt dann nur noch diese Welt, sodaß keine Prozeß des Fortschritts zu dieser Welt hin, die keine wahre Welt mehr braucht, notwendig ist. Als die Nazis diese Welt verwirklichten, versprachen sie daher das tausendjährige Reich nicht etwa für die Zukunft. Sie hatten sich die wahre Welt aus dem Kopf geschlagen, sodaß für sie das tausendjährige Reich da war und nicht etwa noch kommen mußte. Sie hatten diese Welt gefunden, weil sie an keine wahre Welt mehr glaubten. Folglich war es da, das tausendjährige Reich.

Aber nur für die Auserwählten ist das Problem gelöst, indem sie sich die wahre Welt aus dem Kopf geschlagen haben. Sie müssen jetzt gegen alle kämpfen, die das nicht getan haben oder gar nicht tun können. Die Nazis mußten jetzt im Namen der Abschaffung der wahren Welt den Krieg gegen alle führen, die weiterhin an der wahren Welt festhielten, vor allem gegen die Juden, das Christentum, den "jüdischen Bolschewismus" und auch den Liberalismus. Sie mußten die Welt von der Vorstellung einer wahren Welt säubern, damit sich schließlich alle die Vorstellung von der wahren Welt aus dem Kopf schlagen. So entsteht der Kampf gegen alle, die diesen Kampf nicht wollen, der Fortschritt im Kampf gegen den Fortschritt, die universalistische Lösung des Problems der Ausrottung des Universalismus, die totale Organisation gegen die Totalität, das tausendjährige Reich zur Ausrottung des Glaubens an tausendjährige Reiche. Die Utopie dieser Welt, wie sie von Nietzsche begründet war, verwandelte sich in eine utopische Antiutopie.²²⁷

Genau diese utopische Antiutopie wurde von der Freien Welt aufgenommen und zu ihrer Grundlage gemacht. Aus der Tradition, die von Nietzsche zum Nazismus führte, übernahm man gerade diese Vorstellung von der Abschaffung der wahren Welt, und konzentrierte sie insbesondere auf die Abschaffung des Begriffs der Totalität und einer besseren Welt, die durch die Umwandlung dieser Welt zu schaffen wäre. Daher sprach man insbesondere von der Abschaffung der wahren Welt im Sinne der Abschaffung von Totalität und Utopie.

Diese Welt als eine Welt, die sich Totalität und Utopie aus dem Kopf geschlagen hat, ist: die als überflüssig und als abgeschafft erklärte Utopie. So wurde jetzt die bürgerliche Gesellschaft begründet. Aber wieder war das Problem, daß sich nur die Auserwählten - vor allem die bürgerlichen Wissenschaftler - Totalität und Utopie aus dem Kopf geschlagen hatten. Sie begründeten daher die offene Gesellschaft, die von derart Auserwählten geführt wird. Nur wer sich Totalität und Utopie aus dem Kopf geschlagen hat, gehört dazu. Wer das nicht getan hatte, wurde jetzt zum Feind der offenen Gesellschaft erklärt, so daß die offene Gesellschaft eine solche ist, die ständig gegen ihre Feinde kämpft. Sie erkennt ihre Feinde daran, daß sie die Vorstellung einer wahren Welt weiterführen. Daher muß sie kämpfen, um alle Vorstellung der wahren Welt verschwinden zu lassen, damit endlich eine offene Gesellschaft ohne ihre Feinde sei.

²²⁷ Es zittern die morschen Knochen/ der Welt vor dem großen Krieg./ Wir haben die Fesseln gebrochen,/ für uns wars ein großer Sieg./ Wir werden weiter marschieren/ bis alles in Scherben fällt,/ denn heute gehört uns Deutschland/ und morgen die ganze Welt. Dies war eines der wichtigsten Lieder des deutschen Militärs im zweiten Weltkrieg. Das klingt wie heute das America first.

Aber diese Feinde sind ganz außerordentlich den Feinden ähnlich, die die Nazis hatten. Die Ausnahme sind die Juden. Nach dem Judenmord durch die Nazis konnte man die Tradition des Kampfes gegen den sogenannten "jüdischen Bolschewismus" nicht wieder aufnehmen. Man benutzte daher den Judenmord gerade dazu, die Kontinuität von Nazismus und Freier Welt zu bestreiten. Durch nichts konnte man besser beweisen, daß man mit dem Nazismus nichts zu tun hatte, als dadurch, daß man die Verbrechen des Nazismus ausschließlich auf die Judenmorde konzentrierte und sich dann von ihnen absetzte. Alle anderen Feinde blieben die gleichen. Weiterhin waren sie dadurch vereint, daß sie eine "wahre Welt" dieser Welt gegenüberstellten. Ihre Ursünde blieb die Erklärung einer emanzipatorischen Gleichheit aller Menschen und die Vertretung eines humanistischen Universalismus. Der zentrale Feind blieb daher auch der Bolschewismus. Aber es war kein "jüdischer" Bolschewismus mehr. Je mehr die Zeit fortschritt, umso mehr wurde aus dem jüdischen Bolschewismus ein "antisemitischer" Bolschewismus. Auf einmal kämpfte man gegen einen antisemitischen Bolschewismus.

Für die Freie Welt war das egal, da es ja immer um den Bolschewismus und seine Ursachen ging. Und da es ja tatsächlich Antisemitismus auch in sozialistischen Ländern gibt, kann man so etwas immer fabrizieren. Dieselbe Welt, die im Namen des Kampfes gegen das Judentum gegen den jüdischen Bolschewismus zu Feld zog, zog dann im Namen des Kampfes gegen den Antisemitismus gegen den gleichen Bolschewismus zu Felde, den es dann als antisemitischen Bolschewismus vorstellte..

Die bürgerlichen Wissenschaftler aber kämpften noch ihren eigenen Kampf gegen alle ihre Kollegen, die an Totalität und Utopie hingen. Auch sie galten als Feinde der offenen Gesellschaft, obwohl sie das sehr häufig gar nicht wußten. Feind der offenen Gesellschaft zu sein, wurde zu einem objektiven Kriterium, das mit der subjektiven Haltung nichts mehr zu tun hatte, zu einem ideologischen Verbrechen. Man säuberte daher die Universitäten von ihnen. In der Bundesrepublik erfüllten die Politikommissare vom Bund Freiheit der Wissenschaft diese Aufgabe, indem sie zusammen mit dem Geheimdienst und den Kultusministern solche Feinde der offenen Gesellschaft ausschnüffelten und als Radikale der Universität verwiesen.

Allerdings gelingt diese Utopie von dieser Welt ohne eine wahre Welt auch nicht. Sie mündet in einen ewigen Kampf ein, den sie gegen die Feinde der offenen Gesellschaft zu führen hat. Denn immer wieder, im Namen von Totalität und emanzipatorischer Utopie, entstehen solche Feinde. Auch die Auserwählten dieser antiutopischen Utopie müssen weiter marschieren, bis alles in Scherben fällt. Und dabei sind sie.

Allerdings folgt dieser Verdrängung von Totalität und Utopie eben ihre Rückkehr. Die Gesellschaft ohne Utopie ist eben eine neue Utopie, diese Welt ohne eine wahre Welt ist eben eine neue, völlig unmögliche Welt. Selbst Nietzsche nennt sie eine wahre Welt. Aber sie wird utopistisch angezielt und führt daher zur Erklärung der Legitimität der Gewalt gegenüber den sogenannten Feinden der offenen Gesellschaft. Ein ganz manichäischer Kampf wird erklärt, der letztlich ein Klassenkampf von oben ist, der überhaupt keine Vermittlungen kennt.

Aber keineswegs verschwindet jetzt die Bezugnahme zur gesellschaftlichen Totalität. Es geschieht etwas, was völlig parallel ist zu der Ableitung von Werten im Namen der Wissenschaft, wie wir es bei Weber analysiert haben. Die Webersche Methodologie geht überhaupt nicht ein auf die Methode, die Weber in seinen Analysen anwendet. Genau die gleiche Schizophrenie ergibt sich jetzt bei der Ablehnung des Totalitätsbegriffs. Alle bürgerliche Methodologie verurteilt die Benutzung des Totalitätsbegriffs als totalitär. Aber jede bürgerliche Analyse der Gesellschaft muß ihn natürlich benutzen, denn ohne einen Totalitätsbegriff kann man überhaupt nichts erklären.

Das Prinzip, dem die bürgerliche Methodologie folgt, finden wir wiederum bei Max Weber dargestellt:

"Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menschegeist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er 'wesentlich' im Sinne von 'wissenswert' sein solle."²²⁸

Wenn Max Weber die formale Rationalität dem Chaos gegenüberstellt, stellt er dann wirklich einen endlichen Teil der Wirklichkeit dem Chaos gegenüber oder die Gesamtheit aller Wirklichkeit? Dasselbe Problem haben wir bei seiner Analyse der Marktethik und der formalen Rationalität gefunden, die wir im ersten Kapitel begonnen haben und die ich jetzt weiterführen möchte. Wenn Weber in seinen "Soziologische Grundbegriffen" zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität unterscheidet, so spricht er über das einzelne, partikuläre Handeln, folglich über einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Er kann dann beide Rationalitäten als unabhängig voneinander behandeln. Sobald er aber in seinen "Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens" die formale Rationalität des Marktes einführt, spricht er doch offensichtlich nicht mehr über einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Er spricht über eine Gesamtwirklichkeit, die durch den Markt geordnet ist. Er spricht über die Totalität alles menschlichen Handelns unter dem Aspekt des Marktes. Über einen Teil der Wirklichkeit spricht er nicht. Dies würde er tun, wenn er über einen spezifischen Markt sprechen würde, etwa den Kohle- oder Stahlmarkt. Aus eben diesem Grunde kann er daher nicht mehr zwischen Zweck- und Wertrationalität unterscheiden, beide fließen ineinander über. Nur dadurch kann er zu seinem Ergebnis kommen, daß die Totalität der Gesellschaft nur mit Hilfe des Marktes geordnet werden kann und daher die Abschaffung des Marktes das Chaos produziert. Daraus folgt dann die Notwendigkeit der Marktethik. Würde er tatsächlich nur über endliche Teile der Wirklichkeit sprechen, wäre dieses Ergebnis völlig unmöglich.

Das Problem ist innerhalb der Wirtschaftstheorie ganz allgemein. Wenn Adam Smith von der unsichtbaren Hand spricht, die auf nichtintentionale Weise eine Harmonie auf dem Markt erzeugt, so spricht er vom Markt als einer Ordnung für die Gesamtheit allen Handelns, und nicht über einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Wenn die neoklassische Wirtschaftstheorie ein allgemeines Gleichgewichtsmodell entwickelt, so handelt es sich

²²⁸ Weber, Die "Objektivität".. op.cit. S.212

ebenfalls um ein Modell der Totalität allen Handelns, und auch nicht um einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Wenn Marx dann behauptet, daß der Markt auf nichtintentionale Weise statt Harmonie die Zerstörung des Menschen und der Natur hervorbringt, so bezieht er sich auf ganz die gleiche Totalität, obwohl mit anderem Ergebnis. Methodologisch sind alle diese Theorien equivalent, obwohl sie nicht das gleiche Ergebnis haben. Es gehört zur Schizophrenie der bürgerlichen Wissenschaft, Marx jetzt anzugreifen, weil er sich auf die gesellschaftliche Totalität bezieht, aber Adam Smith, die Neoklassiker und Max Weber so anzusehen, als ob bei ihnen diese Totalität überhaupt nicht vorkäme.

Wie sehr das Gleichgewichtsmodell der Neoklassiker ein Totalitätsmodell ist, sieht man schon an seinem Namen: Modell der vollkommenen Konkurrenz. Wer Theologie studiert, lernt, die Welt *sub specie aeternitatis* zu betrachten. Wer Wirtschaftswissenschaften studiert, lernt, die Welt *sub specie competentiae perfectae*, unter dem Gesichtspunkt der vollkommenen Konkurrenz, zu sehen. Beides ist ein sehr gewaltsamer Prozess, aus dem man nur sehr lädiert hervorgeht. In beiden Fällen aber handelt es sich um einen Gesichtspunkt der Totalität, und nicht eines endlichen Teils der Wirklichkeit. Daraus geht eine respektive Utopie hervor: oder ist etwa die Vorstellung einer "vollkommenen Konkurrenz" keine Utopie? Für die bürgerliche Wissenschaft sicher nicht, für sie ist es die reine Wirklichkeit. In Wirklichkeit aber ist es eine Utopie, die sich auf die Totalität der menschlichen Gesellschaft bezieht, auch wenn diese Utopie gleichzeitig ein transzendentaler Begriff ist. So ziehen dann die Anhänger der Utopie der vollkommenen Konkurrenz gegen die Utopien zu Felde, ohne das geringste Bewußtsein davon, wie utopisch sie eigentlich sind. Wieso hat man eigentlich die wahre Welt abgeschafft, wenn man sie *sub specie competentiae perfectae* betrachtet? Wieso darf man sie dann nicht *sub specie comunismae perfectae* betrachten? Wieso ist das zweite totalitär und das erste nicht? Wo bleibt eigentlich die Logik? Wie weit es eigentlich Logik in den bürgerlichen Wissenschaften? Sie bestehen immer darauf, daß $2 \text{ Äpfel} + 2 \text{ Äpfel} = 4 \text{ Äpfel}$ sind, aber auf keinen Fall wollen sie daraus schließen, daß dann auch $2 \text{ Birnen} + 2 \text{ Birnen} = 4 \text{ Birnen}$ sind.

Da sie aber überzeugt sind, daß sie diese Welt entdeckt haben ohne eine wahre Welt, müssen sie eben ihre wahre Welt verdrängen. Sie arbeiten damit, tun aber so, als wäre sie gar nicht vorhanden. Je mehr sie aber ihre wahre Welt verdrängen, umso aggressiver reagieren sie gegen die wahre Welt der anderen. Sie bestehen sogar darauf, daß diese bürgerliche Wissenschaft die Wissenschaft überhaupt ist. Sie bürgerliche Wissenschaft zu nennen, gilt als Affront. Es ist aber eine Schmeichelei.

Aus dem Himmel in die Hölle: die utopistische Suche nach dem Unmöglichen.

Mit der Utopie ist das Problem des Utopismus verbunden. Ist die Utopie unmöglich, so kann man sie nicht verwirklichen. Man kann aber die Unmöglichkeit der Utopie bestreiten und sie durch die Aktion anzielen. Eine solche Aktion aber kann nur irrational

sein, indem sie mit apriorischer Sicherheit ihr Ziel nicht erreichen kann. Dennoch wird der Versuch, dieses Ziel zu erreichen, bestimmte, nicht beabsichtigte Effekte zeitigen.

Diese nicht beabsichtigten Effekte sind nicht notwendig negativ. Dies zeigt die Legende vom Bogenschützen: Ein Bogenschütze wollte seinen Pfeil zum Mond schießen. Er schoß und schoß, aber immer wieder fiel der Pfeil zur Erde. Nie erreichte er den Mond, aber er verwandelte sich in den besten Bogenschützen der gesamten Region. Er wollte den Himmel erreichen, aber er erreichte nur die Erde. Weil er aber den Himmel erreichen wollte, war er seinem Leben auf der Erde besser gewachsen als die, die dies nicht gewollt hatten. Es handelt sich um einen nicht beabsichtigten Effekt seiner unmöglichen Absicht, den Himmel zu erreichen. (Es handelt sich um das gleiche Problem wie: der Weg zum Himmel ist mit guten Absichten gepflastert. Sicher, man muß diesen Weg auch gehen. Aber ohne gute Absichten gibt es keinen Weg.)

Die Ideologie der Freien Welt, wie Popper sie formuliert, ist hingegen von der Unmöglichkeit der Utopie fasziniert. Was unmöglich ist, ist aber verboten. Daher rennt sie ständig hinter Beweisen der Unmöglichkeit von Utopien her. Sie entdeckt auf der Erde lauter verbotene Bäume, und denunziert ständig jeden, der von einem verbotenen Baum isst. Sie fürchtet die Schlange, die Adam und Eva dazu verführte, vom Apfel zu essen und dadurch das Wissen zu erwerben. Die Ideologie der Freien Welt ist von der Sündenfallgeschichte völlig beherrscht. Sie bedauert es, daß jemals Menschen vom verbotenen Baum gegessen haben. Noch der Nobelpreis-Vortrag von Hayek ist eine Interpretation dieser Sündenfallgeschichte, in der Hayek diese ganz im Sinne des konservativsten christlichen Mittelalters vertritt. Wissen haben zu wollen ist das wahrhaft böse, es ist Sündenfall.

Die Ideologie der Freien Welt denunziert das Unmögliche, als wenn es keinen Teil an der Welt hätte. Daher möchten sie es beseitigen, ohne darüber zu sprechen. Nichts scheint schlimmer zu sein, als das Unmögliche zu versuchen. Indem aber keine Analyse stattfindet, bleibt völlig unverstanden, daß es ja gerade unmöglich ist, das Unmögliche nicht zu versuchen. Denn daß etwas unmöglich ist, weiß man nie a priori, sondern nur als Ergebnis des Versuchs, es zu verwirklichen. Kriterien hierfür sind nötig, um ständig Prozesse korrigieren zu können. Die Ideologie der Freien Welt hingegen sucht einen Apriorismus des Unmöglichen.

Wir werden also fragen müssen, in welchen Fällen eigentlich ein unmögliches Ziel zerstörerisch wirkt. Sobald aber diese Frage auftaucht, tut die Ideologie der Freien Welt wiederum einen Sprung und erklärt ein Gesetz, das wiederum mehr verdunkelt als es erhellt. Popper formuliert es auf folgende Weise:

"Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln - eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können."²²⁹

²²⁹ Popper, Karl: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1974, Vorwort, p.VIII

Das Unmögliche zu wollen, heißt jetzt, das Mögliche zu zerstören und damit die Erde in eine Hölle zu verwandeln. Wer in den Himmel kommen will, kommt deshalb, weil er in den Himmel kommen will, in die Hölle. Kommt denn dann, wer in die Hölle kommen will, in den Himmel?

So etwas kann nie ein Gesetz sein, sondern nur ein Risiko. Wer in den Himmel kommen will, kommt nicht deshalb in den Himmel, weil er in den Himmel kommen will, sondern kann auch in die Hölle kommen. Das ist sicher richtig. Aber es ist kein Gesetz. Wer den Himmel auf Erden schaffen will, schafft doch deshalb noch nicht die Hölle auf Erden. Wer denn sonst kann die Erde verbessern als derjenige, der sie - zumindest im Bereich des Möglichen - dem Himmel gleich machen will?

Die Frage muß doch sein: wie kann man es erreichen, daß der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, zur Verbesserung der Erde führt und nicht zu ihrer Zerstörung? Vor allem in der christlichen Tradition kann nur dies die Frage sein, denn dort ist es ja der Auftrag, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen. Es folgt daher die Frage: Was sind die Grenzen des Möglichen dafür, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen?

Hat man diesen Punkt geklärt, dann ist die Antwort leichter darauf, warum eigentlich der Versuch, den Himmel auf Erden zu errichten, zur Zerstörung des Menschen und der Natur führen kann. Dies muß immer dann geschehen, wenn versucht wird, die Totalität durch die Totalisierung eines bestimmten Aspekts der institutionellen Ordnung zu überfallen und gewaltsam zu ordnen. Es geschieht daher, wenn man den Markt totalisiert, um durch seine angeblichen selbstordnenden Kräfte die Totalität erobern zu können. Es geschieht ebenso, wenn man den Plan totalisiert, um dadurch die Totalität in den Griff zu bekommen. Es geschieht aber auch, wenn man die Unfehlbarkeit des Papstes erklärt. Es geschieht aber auch, wenn die wirtschaftliche Planung glaubt, den Kommunismus, wie Marx ihn veratand, verwirklichen zu können. Es ist der Überfall auf die Totalität, die zum Totalitarismus führt. Daher ist ja Popper ebenfalls zum Hofphilosophen der totalitären Regime der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika geworden. Er glaubt ja allen Ernstes, durch die Totalisierung des Marktes die gesellschaftliche Totalität überfallen und sich unterwerfen zu können.

Es geht um ein rationales Verhältnis zur Gesellschaft als Totalität. Und dieses rationale Verhältnis zur gesellschaft schliesst ein rationales Verhältnis zu den Utopien ein, das immer wieder gewonnen und zurückgewonnen werden muss. Gerade hinter dem Verbot, über die Totalität zu sprechen, steht der Totalitarismus des totalen Marktes.

Nun ist es interessant, daß bereits Hegel eine ganz ähnliche Interpretation der französischen Revolution macht, wie sie Popper für den Sozialismus gibt. Auch da wird, wenn auch nicht mit diesen Worten, darüber gesprochen, daß der Versuch, den Himmel auf Erden zu schaffen, zur Hölle auf Erden geführt hat:

"Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlecht wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen, wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte

Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht."²³⁰

Die Ähnlichkeit mit dem Popperschen Argument ist offensichtlich. Aber ebenso sehr ist der Unterschied spürbar. Hegel klagt die Totalisierung durch eine Abstraktion an, nicht den Versuch, die Totalität zu ordnen. Popper hingegen klagt den Versuch an, die Totalität zu ordnen, und fällt dann in den Widerspruch, seine eigene Totalisierung verstecken zu müssen. Die Hegelsche Kritik trifft Popper, der ein jakobinischer Nachschlag ist. Die Poppersche aber trifft Hegel überhaupt nicht. Daher kann uns die Hegelsche Kritik erklären, warum Popper zur Zeit der Militärdiktaturen in Lateinamerika zum Philosophen totalitärer Regime geworden ist.

In der christlichen Tradition handelt es sich um das Luziferproblem. Unter dem Gewand des Engels des Lichts kann der Teufel erscheinen, sagen Paulus und noch Augustinus. Aber der Engel des Lichts ist nicht der Teufel, der Teufel benutzt nur seinen Schein. Vom XI. Jahrhundert an aber **ist** der Engel des Lichts der Teufel und nimmt den Namen Luzifer an.

Die naturwissenschaftliche Methode und die Stückwerktechnologie.

Insbesondere Popper glaubt, die reine erfahrungswissenschaftliche Methodologie in den Naturwissenschaften zu finden. Naturwissenschaften aber sind seiner Ansicht nach nicht ideologisch und stellen keine Utopieprobleme. Sie erscheinen als Musterkinder des menschlichen Denkens und sind daher a priori unschuldig. Popper behauptet daher,

"...daß es im Bereich der Naturwissenschaft und der naturbearbeitenden Technik kein Gegenstück zur holistischen Technik und der ihr entsprechenden „Wissenschaft“ gibt."²³¹

Dagegen stellt er die sogenannte Stückwerktechnik (piece-meal-technology), die darauf beruht, Einzeltechniken zu entwickeln und anzuwenden, ohne sie in eine Gesamtheit aller Techniken einzuordnen. Die Stückwerktechnologie wird angewendet auf Grund von Kriterien, die die Machbarkeit einer Technik auf Grund technischer Ausschnitte aus der Wirklichkeit beurteilt, ohne die Totalität der Wirklichkeit, handele es sich um die Natur oder die Menschheit als Gesamtheit, in Betracht zu ziehen.

Popper hält dies für Realismus und bezeichnet es als Sozialtechnologie.²³² Allerdings entstand eben die "holistische Technik" gerade von den Naturwissenschaften aus, je

²³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts. §258

²³¹ Popper, Das Elend... op.cit. S.65

²³² "Der Ausdruck "Sozialtechnik", der auf diese Analogie (von naturbearbeitender und sozialer Technik) anspielt, wurde von den Utopisten ohne das geringste Recht usurpiert." In Wirklichkeit wurde er von Popper usurpiert. Der Ausdruck stammt nämlich von Stalin, und Popper hat ihn daher übernommen.

mehr ökologische Probleme es offensichtlich machten, daß die technologische Machbarkeit, solange sie sich an technischen Ausschnitten der Wirklichkeit orientiert, völlig orientierungslos ist und mit der Zerstörung der Umwelt letztlich dazu führen wird, auch sich selbst zu zerstören. Der ökologische Gesichtspunkt führte dazu, die Stückwerktechnologie als eine reine Illusion zu erkennen. Die technologische Machbarkeit ist kein Kriterium für die Möglichkeit der Anwendung einer Technik. Was technisch machbar sein kann, kann sich als ökologisch unmöglich erweisen. Technik, und zwar gerade "naturbearbeitende Technik" ist zerstörerisch und bedrohend gerade dann, wenn sie nicht "holistisch" angewendet wird, sondern gemäß den Kriterien eines Ausschnitts aus der Wirklichkeit.

Diese Kritik der Technik wurde erstmals öffentlich gemacht durch den Bericht des "Club of Rome", der 1972 vorgestellt wurde. Seither ist das Problem immer offensichtlicher geworden. Die Technik den Notwendigkeiten der Reproduktion der Natur zu unterwerfen und sie daher als Gesamtsystem im Verhältnis zur Totalität der Natur und nicht als Stückwerktechnologie zu betrachten, ist zu einer Frage von Leben und Tod der Menschheit geworden. Die Erde ist sehr viel runder geworden, als sie vorher war.

Nun ist aber Stückwerktechnologie, so wie Popper sie auffaßt, eine bestimmte Art des Verhaltens zur Natur und zur Umwelt. Sich zu ihr als Stückwerktechnologie verhalten, heißt, nicht zur Kenntnis zu nehmen, daß die Natur und folglich auch die Technik, eine Totalität darstellen, die zerstört werden kann. Der Stückwerktechnologe ist ein Ideologe, der diese Tatsache überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt oder sie einfach durch generelle Behauptungen über die Selbststeuerung der Natur wegwischt. Sie ist die Technologie von Schrebergärtnern.

Die andere Seite aber dieses Stückwerkverhaltens zur Natur und zur Technik ist die Marktentscheidung. Ein Unternehmen, das sich im Markt so verhält, daß es nach Marktkriterien seine Gewinne maximiert, kann überhaupt nur die Haltung der Stückwerktechnologie einnehmen. Aber auch die Dynamik des Marktes zwingt zu einer solchen Haltung, da die Stückwerktechnologie zumindest kurzfristig höhere Gewinne verspricht als ein rationales Verhältnis zu den technischen Alternativen. Soweit dies der Fall ist, muß gerade der Konkurrenzmechanismus solch eine Stückwerkorientierung aufzwingen und dadurch zum Vehikel der Naturzerstörung werden.

Dies ist eine Ausweitung der Marxschen Kapitalismuskritik insofern, als sie die Kritik am Marktmechanismus auf die Natur als Totalität ausdehnt. Auch Marx hatte schon davon gersprolchen, daß der kapitalistische Markt den Menschen und die Natur zerstört. Die Umweltzerstörung hat diese Vorstellung erst in der Zeit nach dem II. Weltkrieg allgemein aufgezwungen. Bei Marx steht noch die direkte Zerstörung des Menschen durch den Markt im Vordergrund.

Stalin sprach von "Sozialingenieuren" und Sozialingenieurie. Bei Popper ist der Ausdruck keineswegs besser als er bei Stalin war. Hierhin gehört auch die heute übliche Bezeichnung des Menschen als "Humankapital" die eine Fortentwicklung des Naziausdrucks vom "Menschenmaterial" ist. Popper, Das Elend... op.cit. S.73

Aus diesem den Menschen zerstörenden Markt ist die heutige Drohung hervorgegangen, die Natur als Ganzheit zu zerstören und damit die Menschheit selbst auszulöschen. Indem der Markt dazu zwingt, alle wirtschaftlichen Entscheidungen unter dem Gesichtspunkt der Stückwerktechnologie vorzunehmen, ist es unmöglich, weder die Menschheit noch die Natur als Gesamtheit und daher als Totalität in Betracht zu ziehen. Die Konsequenzen der Stückwerkorientierung zerstören daher das Ganze, damit letztlich aber alle seine Teile. Daran hat auch der Sozialismus nichts ändern können. Indem er die Maximierung von Wachstumsraten betrieb, mußte er, zumindest was die Natur betrifft, die gleichen Konsequenzen hervorrufen wie der kapitalistische Markt. Denn Wachstumsraten sind Preiskriterien, deren Maximierung analog zur Maximierung des Unternehmungsgewinnes zu sehen ist.

Zerstörung des Menschen und Zerstörung der Natur hängen offensichtlich, wie dies bereits Marx erkannte, sehr eng zusammen. Der gleiche Marktmechanismus unterliegt beiden. Indem man aber die Forderung nach einer Integration der Stückwerkentscheidungen in die Totalität der Menschheit und der Natur ablehnt, führt man diesen Zerstörungsprozeß nur zu seinem Extrem, von dem aus es dann kein Zurück mehr gibt.²³³ Wir haben heute ein untrügliches Symbol für diesen Prozeß: es ist die Eintreibung der Auslandsschulden der Dritten Welt. Wir zerstören die Möglichkeiten eines menschlichen Lebens in drei Kontinenten, und führen diese dahin, ihre Natur zu zerstören, um das angeblich Schlimmste zu vermeiden. Aber dieses Schlimmste kommt gerade durch das Mittel, mit dem man es vermeiden wollte.

Das Unmögliche ist es gerade, mit einer Stückwerkorientierung der Technologie und daher mit einem rein marktorientierten Handeln zu überleben. Dies ist der Utopismus, von dem das Utopieproblem heute ausgehen muss.

Die Methodologie.

Wir haben in der betrachteten Ideologie der Freien Welt ein bestimmtes dialektisches System gefunden, das die gesamte Argumentation beherrscht und seit den 50er Jahren verallgemeinert worden ist. Es besteht aus vier wesentlichen dialektischen Argumenten, aus denen dann ein ideologischer Schluß gezogen wird. Die vier dialektischen Argumente waren folgende:

1. Die Dialektik von Schuld und Sühne. Es ist die Dialektik der Verwirklichung der Toleranz durch Intoleranz gegenüber den Intoleranten, des Terrorismus gegen die

²³³ So sagt Popper: "Die Leugnung des Realismus kommt dem Größenwahn gleich (der verbreitetsten Berufskrankheit der Fachphilosophen)." Popper, Karl: Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973. S.54. Es stellt sich aber heraus, daß gerade diese extreme Forderung nach Stückwerktechnologie Leugnung des Realismus ist. Der Realismus verlangt gerade, alle Technik in die Totalität der Natur und daher aller anderen Techniken einzuordnen. Das ist eine Frage von Leben und Tod der Menschheit, denn andernfalls wird unsere Natur zerstört. Was soll jetzt der Verweis auf den "Größenwahn", wenn nicht eine dogmatische Bestimmung, die uns a priori festlegen soll, ohne noch argumentieren zu können?

Terroristen, der Verletzung der Menschenrechte derer, die die Menschenrechte verletzen, die jakobinische Dialektik des "Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit." Es handelt sich um eine Dialektik der Negation der Negation.

2. Die Konstituierung des Totalitätsbegriffs durch die argumentative Voraussetzung des vollkommenen Wissens. Dieser Totalitätsbegriff erscheint insbesondere als Begriff der "vollkommenen Konkurrenz", aber ebenso als offene Gesellschaft ohne Feinde.

3. Die Dialektik des "schlecht unendlichen Progresses", die ausschließlich gegen die Gegner gewendet wird. Jede Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft kommt unter das Verdikt eines schlecht unendlichen Progresses, sodaß die Möglichkeit von Alternativen ausgeschlossen werden kann.

4. Die Dialektik des Bruchs in der utopischen Vorstellung. Es ist die Dialektik eines Umschlags ins Gegenteil. Wer unter dem Vorwand der Utopie den Himmel verwirklichen möchte, verwirklicht die Hölle auf Erden.

Hieraus wird dann ein Schluß gezogen: es gibt keine Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft. Jede Alternative ist utopisch und schafft daher die Hölle auf Erden. Jede Suche nach Alternativen ist jetzt verteufelt, und die bürgerliche Demokratie wird zum Exorzismus: "Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen" (Popper).

Hieraus folgt dann, daß die Dialektik des "Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit" völlig absolut gilt und überhaupt keine Begrenzung hat. Die bürgerliche Gesellschaft wird totalisiert. Stückwerktechnologie und Marktentscheidungen sind die einzig adäquate Form des Verhaltens zur Totalität, da das Verhältnis zur Totalität durch selbstregulierende Kräfte des Marktes ins Gleichgewicht gebracht wird. Der Markt und die bürgerliche Gesellschaft sind jetzt die Totalität, die Gesetze des Marktes werden zu metaphysischen Geschichtsgesetzen, die niemand überschreiten darf. Das Ergebnis ist also ein reiner Manichäismus, ein Klassenkampf von oben ohne jede Anerkennung von irgendwelchen Grenzen. Es handelt sich letztlich um eine totalitäre Ideologie, deren Konsequenz der kollektive Selbstmord der Menschheit ist.

Die Argumentation stellt zweifellos ein dialektisches System dar. Das ist so sehr der Fall, daß die gesamte Ideologie der Freien Welt zusammenbrechen müßte, würde man ihr diese dialektischen Argumente nehmen. Sie kann ohne sie gar nicht auskommen.

Es handelt sich aber nicht einfach um die Hegelsche Dialektik. Diese ist auf der Suche nach Vermittlungen aufgebaut und ist nicht manichäisch. In ihrer ursprünglichen Form ist sie sicher heute nicht wiederholbar. Dennoch aber ist sie dieser Dialektik der Freien Welt weit überlegen. Diese ist ein billiger Nachklatsch der Hegelschen.

Überraschend aber ist, daß sämtliche Autoren, die dieses dialektische Argumentationssystem ausarbeiten, rabiate Antidialektiker sind. Liest man ihre Aufsätze über Dialektik, so wird man dort die wildesten Verurteilungen finden, ohne jede Fähigkeit, überhaupt das Problem zu sehen. Das Muster hierfür sind die Aufsätze von Popper "What is dialectic?" und "Utopie und Gewalt". Sie sind von unübertrefflicher

Ignoranz. Würde man ihre Ergebnisse gegen Popper richten, müßte man jetzt über Popper und die Freie Welt alles das sagen, was Popper mit der Freien Welt gegen ihre Feinde sagt. Wahrscheinlich würde man sich damit zu einem guten Teil nicht einmal irren.

Würde man es aber tun, so würde man wieder ein gegen dieses dialektische Argumentationssystem der Freien Welt gerichtetes dialektisches Argumentationssystem aufbauen müssen, das seinerseits wieder seine eigene Dialektik verstecken müßte.

Offensichtlich haben diese Angriffe gegen die Dialektik nicht den geringsten Sinn, außer einem ideologischen. Die Frage kann doch nicht sein, ob man dialektisch argumentieren soll oder nicht. Die Frage ist: kann man ohne Dialektik argumentieren? Wenn alle diese rabiaten Antidialektiker mit dialektischen Argumenten gegen die Dialektik zu Felde ziehen, kann man doch nur diese Frage stellen: Ist es für eine Erfahrungswissenschaft möglich, ohne dialektische Argumente zu argumentieren? Denn offensichtlich argumentieren alle Erfahrungswissenschaftler einschließlich der Naturwissenschaftler mit dieser Art dialektischen Argumenten. Da es aber keine kritische Reflektion dieser Dialektik gibt, wird das dialektische Argument völlig willkürlich. Es wird dialektisch gedacht, aber die Dialektik, mit der gedacht wird, ist eine schlechte Dialektik, die ohne jede methodologische Vergewisserung angewendet wird. Dazu hat gerade der antidialektische Fanatismus der bürgerlichen Wissenschaft geführt. Immer wenn man merkt, daß ein Argument dialektisch ist, zieht man aus, um zu beweisen, daß man es nicht braucht. Ohne es zu merken, reproduziert man das dialektische Argument gerade dann, wenn man dabei ist, zu beweisen, daß es überflüssig ist. Auch die Abschaffung der Dialektik führt in einen schlecht unendlichen Progreß.

Die bürgerlichen Methodologen aber haben großes Glück. Sie können alles Mögliche behaupten, und brauchen dafür nie Beweise zu bringen. Bei ihnen gilt die Absicht als Beweis dafür, diese Absicht auch verwirklicht zu haben. Wenn Max Weber erklärt, daß Werturteile nicht wissenschaftlich seien, braucht er nicht nachzuweisen, daß er keine Werte im Namen der Wissenschaft ableitet. Die Absicht genügt und ist Beweis genug. Wenn Popper die Dialektik verteufelt, braucht er auch nicht zu beweisen, daß er keine dialektische Argumentation benutzt. Daß er die Absicht äußert, nicht dialektisch zu argumentieren, ist der Beweis, daß er es auch erreicht. Er hat nichts zu beweisen. Verlangt man aber einen Beweis, so wird er das ganz umgekehrt für den Beweis dafür ansehen, daß der Kritiker nicht wissenschaftlich ist. Folglich braucht er sich um eine solche Aufforderung gar nicht zu kümmern. Der kritische Rationalismus beruht auf dem Verbot, diesen kritischen Rationalismus zu kritisieren. Wer das tut, beweist dadurch, daß er es tut, daß er nicht wissenschaftlich ist.

Daher haben es die bürgerlichen Methodologen so gut. Alle andern Wissenschaftler müssen beweisen, was sie behaupten. Sie nicht.

Dies kommt daher, daß diese Methodologen immer glauben, daß sie über die Wirklichkeit methodologisch sprechen können. Aber Methodologie ist nur möglich als Analyse wissenschaftlicher Theorien, die ihrerseits über die Wirklichkeit sprechen. Der

Methodologe, der diese Tatsache nicht achtet, wird beanspruchen, eine Superwissenschaft zu machen, die anderen Wissenschaften vorzuschreiben hat, wie sie über die Wirklichkeit zu reden haben. Dazu aber ist die bürgerlicher Methodologie geworden, sodaß sie natürlich kein Wahrheitskriterium hat. Sie führt daher ganz willkürlich eines ein, um anschließend wissenschaftliche Theorie als wissenschaftlich oder unwissenschaftlich zu klassifizieren. Aber das Objekt der Methodologie kann nur die Wissenschaft sein, die sich durchaus selbst konstituiert und dazu keine Methodologen braucht. Methodologie kann dann nur die Reflektion der Methoden sein, die diese Wissenschaft anwendet. Es gibt, an den Erfahrungswissenschaften vorbei, nicht diesen "Königsweg" des Methodologen zur Wirklichkeit.

Aber nicht nur für Methodologen gilt dieses Privileg. Es gilt auch häufig für die methodologischen Reflektionen, wenn sie als Teil wissenschaftlicher Theorien auftauchen. So behauptet etwa Sraffa über den ersten Teil seiner Theorie, die er in seinem Buch: "Warenproduktion mittels Waren" entwickelt:

"Wir haben bislang unterstellt, daß die Löhne lediglich den Lebensunterhalt der Arbeiter decken und deshalb in gleicher Weise in das System eingehen wie der Kraftstoff für Maschinen oder das Futter für das Vieh."²³⁴

Das ist eine methodologische Behauptung, die unterstellt, daß man die Produktpreise bestimmen kann, ohne eine Zielfunktion des Produktionsprozesses zu nennen. Daran hat sich eine Diskussion angeknüpft darüber, ob man den Menschen auf der gleichen Ebene wie das Vieh behandeln soll, darf oder muß. Nicht ein Autor fragte überhaupt, ob er das denn wirklich erreicht hat.

Tatsächlich ist das Modell von Sraffa so, daß die Löhne überhaupt nicht in gleicher Weise "in das System eingehen wie der Kraftstoff für Maschinen oder das Futter für das Vieh." Die Behauptung stimmt gar nicht. Das Modell, das Sraffa in §4 und §5 entwickelt, weist den Kraftstoff für Maschinen und das Futter für das Vieh aus, die Löhne aber nicht. Um sie gleich zu behandeln, müßte er auch die Löhne ausweisen, ohne dies in Form einer Zielfunktion zu tun. Dann aber kann er keine Preise mehr ableiten. Folglich versteckt er die Tatsache, daß er effektiv mit einer Zielfunktion arbeitet, dadurch, daß er die Löhne nicht explizit ausweist. Er behauptet aber, etwas ganz anderes getan zu haben, und niemand verlangt von ihm, den Beweis für diese seine Absicht zu führen. Aber nur, wenn es möglich wäre, hätte die Diskussion darüber einen Sinn, ob man dies tun darf, soll oder muß. Denn was man nicht kann, kann man auch nicht sollen.

Damit hat sich die Situation, die wir an Hand von Max Weber gezeigt hatten, völlig verallgemeinert. Eine Methodologie, die mit den tatsächlichen Theorien so gut wie nichts zu tun hat, hat sich installiert und alle Tatsachen verdrängt, die ihr widersprechen.

²³⁴ Sraffa, Piero: Warenproduktion mittels Waren. Akademie-Verlag, Berlin DDR 1968. §8, S.28.

Je weniger sie aber haltbar ist, um so mehr wird sie metaphysisch unterbaut. Man hat insbesondere in der sogenannten biologischen Theorie der Erkenntnis den Weg dazu gesucht. Sie wird jetzt diese Methodologie als ursprüngliches Mitbringsel der Evolution aufweisen.

Riedl erklärt uns die erkenntnistheoretische Position von "Fadenwürmern, Urinsekten, Milben" auf folgende Weise:

"Und will man die erkenntnistheoretische Position solcher Art von Wissensgewinn angeben, so kann man mit Campbell die Organismen bei den "hypothetischen Realisten" einreihen."²³⁵

"Dieser Mechanismus schöpferischen Lernens ist von rigoroser Kontrolle, von Selektion und Falsifikation abhängig. Ganz im Sinne Poppers."²³⁶

"Leben ist "hypothetischer Realist""²³⁷

Die Evolution wird von lauter hypothetischen Realisten gemacht. Sie befinden sich aber auch seit Jahrmilliarden innerhalb einer "Selektion des Marktes"²³⁸. Der Markt und die Stückwerktechnologie zusammen mit dem kritischen Rationalismus sind jetzt nicht mehr nur Geschichtsgesetz, sondern das Gesetz der Natur und des Universums. Ein DIAMAT der Bourgeoisie ist entstanden.

Dieser metaphysische Gebrauch der Evolutionstheorie setzt allerdings eine These voraus, wie sie Konrad Lorenz auch gebracht hat. Es ist die Behauptung, daß es keine a prioris der Erkenntnis gibt. Die a prioris der individuellen Erkenntnis müssen a posterioris der Evolution sein. Die Evolution muß erkennbar sein mit Hilfe einer Rationalität, die Ergebnis der Evolution selbst ist. Es muß sich also um eine Erkenntnis handeln, die bereits in allen Gliedern der Evolution vorhanden ist und in der menschliche Erkenntnis ihren höchsten Entwicklungsstand hat. Dies zwingt zu einer ständigen Hypostasierung der Naturprozesse.

Das Hindernis ist natürlich die Kantsche Erkenntnistheorie. Konrad Lorenz beanspruchte daher, sie widerlegt zu haben. Er tat es so, wie die bürgerliche Methodologie alles tut. Er widerlegte ihn, ohne ihn überhaupt zu kennen. In einem Spiegelinterview sagt er:

"Aber jede sogenannte Originalität ist ja in Wirklichkeit Unbelesenheit. Ich bin der ungebildetste aller Menschen, habe aber trotzdem 1942 eine Widerlegung des Immanuel Kant geschrieben.

²³⁵ Riedl, Rupert: Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit. Piper. München-Zürich 1987. S.87

²³⁶ Riedl, op.cit. S.92

²³⁷ Riedl, op.cit. S. 133

²³⁸ Riedl, op.cit. S.178

Spiegel: Daraus wurde später das Hauptwerk "die Rückseite des Spiegels". Was hat sie dazu gebracht, das ausgerechnet im russischen Kriegsgefangenenlager wieder aufzugreifen?

Lorenz: Weil ich eingesperrt und aufs Philosophieren angewiesen war. Wenn ich Kant gelesen hätte zu der Zeit, hätte ich das Buch wahrscheinlich nicht geschrieben.

...Nein, ich habe ihn erst nach dem Krieg gelesen. Aber eigentlich kann man Kant gar nicht lesen, man kann ihn nur ins Deutsche übersetzen.

Spiegel: Sie haben die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft nie richtig durchgearbeitet?

Lorenz: Niemals."²³⁹

Muß man einen Autor kennen, um ihn zu widerlegen? Wozu eigentlich? Auch Lorenz braucht gar nicht zu beweisen, daß die Widerlegung stattgefunden hat. Er braucht sie nur zu behaupten. Denn die bürgerlichen Denker haben einen "Königsweg" zur Wirklichkeit.

Die Folge ist, daß er seiner eigenen Methode gegenüber gar nicht kritisch ist. Dies mag folgendes methodologisches Argument zeigen:

"Nur darf der Forscher bei seinen analytischen Bestrebungen nie vergessen, daß die Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten des ganzen Systems, so wie diejenigen jedes seiner Untersysteme, jeweils aus den Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten jener Untersysteme erklärt werden müssen, die auf der nächst niedrigeren Integrationsebene liegen. Auch dies ist nur möglich, wenn man die Struktur kennt, in der sich die Untersysteme dieser Ebene zur höheren Einheit zusammenfügen. **Unter Voraussetzungen einer restlosen Kenntnis dieser Struktur kann prinzipiell jedes lebende System, auch das höchststehende, in allen seinen Leistungen auf natürliche Weise, d.h. ohne Heranziehung außernatürlicher Faktoren, erklärt werden.**"²⁴⁰

Das Argument ist dialektisch, aber trotzdem falsch. Es enthält nämlich einen Widerspruch, der kein dialektischer Widerspruch, sondern ein logischer ist. Lorenz sagt uns: "Unter Voraussetzungen einer restlosen Kenntnis dieser Struktur... auf natürliche Weise, d.h. ohne Heranziehung außernatürlicher Faktoren, erklärt werden." Nun ist aber die Voraussetzung einer "restlosen Kenntnis dieser Struktur" ein außernatürlicher Faktor. Er setzt jemanden voraus, der die restlose Kenntnis hat, um zu schließen, daß, von seinem Standpunkt aus, die "Heranziehung außernatürlicher Faktoren" nicht nötig ist. Setzt man also einen außernatürlichen Faktor voraus, dann braucht man keinen außernatürlichen Faktor zur Erklärung. Was soll das? Er fügt dann das Wort "prinzipiell" hinzu, wie dies immer gegenüber solchen Situationen geschieht.

Brauchen wir nun einen "außernatürlichen Faktor" oder nicht? Dabei ist das Problem lösbar, indem wir davon ausgehen, daß diese "restlose Kenntnis" des gesamten Systems

²³⁹ Der Spiegel, Nr.45/1988. S.261/263

²⁴⁰ Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. Piper. München-Zürich 1983. S.53/54

ein transzendentaler Begriff der Totalität ist, mit dessen Hilfe wir uns der Wirklichkeit gegenüberstellen. Ohne einen solchen Begriff wäre das nicht möglich. Was Lorenz hier macht, das ist die Kantsche transzendente Apperzeption, die er doch angeblich widerlegt hat. Sie ist der Ausgangspunkt aller a priori.²⁴¹

Er müßte jetzt zeigen, daß diese transzendente Apperzeption ein aposteriori der Evolution ist. Das aber ist unmöglich, denn sie liegt ja nicht der Evolution, sondern der Theorie der Evolution zugrunde. Hieraus aber folgt, daß die Evolutionstheorie methodologisch überhaupt nicht zu rechtfertigen ist. Und das ist kein logischer Widerspruch, sondern ein dialektischer, der letztlich gar nicht aufhebbar ist.²⁴² Wir können die Evolution nur mit apriorischen Begriffen denken, die nicht selbst Produkt der Evolution sein können, da sie der Theorie der Evolution selbst unterliegen und nicht einfach Erkenntnismittel, durch die die Theorie ohne apriorische Voraussetzungen sprechen könnte. Das aber macht es völlig unmöglich, aus der Evolution die Gesetze unserer Erkenntnis abzuleiten. Wir leiten ab, was wir vorher hereingetan haben.

Lorenz spricht daher, wenn er seine biologische Theorie der Erkenntnis ableitet, überhaupt nicht von Theorien, sondern einfach von empirischen Prinzipien, etwa vom Kausalitätsprinzip. Es handelt sich dabei um empirische Regelmäßigkeiten, die vorausgesetzt sind, wenn man über die Wirklichkeit spricht. Was er aber nicht erklärt,

²⁴¹ Ganz das gleiche Problem taucht auch bei Marx auf: "Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als nichtseiend und willst doch, daß sie sich als seiend dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine Abstraktion von dem Sein der Natur und des Menschen keinen Sinn. Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?" Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW. Ergänzungsband, Erster Teil. S. 545. Marx verlangt etwas ganz unmögliches: ..."wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkst, so denke dich selbst als nichtseiend". Niemand kann sich als nichtseiend denken, wohl aber die andern. Er muß sich immer als der denken, der sich als nichtseiend nicht denken kann. Wir können keinen Satz formulieren, der das nicht täte. Da entsteht ein dialektischer Widerspruch, der wiederum nicht aufhebbar ist. Es entsteht mit Notwendigkeit ein transzendentales Ich, das das Subjekt der transzendentalen Apperzeption ist. Was folgt, ist, daß wir überhaupt nicht die gesamte Welt als nichtseiend denken können, da wir ja Teil von ihr sind. Auch die Erschaffung des Menschen können wir daher nicht denken, da wir uns immer gleichzeitig als transzendentales Ich vor der Erschaffung mitdenken müssen. Zumindest als ewiger Ratschluß Gottes müssen wir uns vor der Erschaffung mitdenken.

²⁴² Das Ergebnis ist, daß die Evolution nicht kontrastierbar ist, da das Wissen um sie auf natürlichen Zeugnissen beruht, nicht auf menschlicher Erfahrung. Solange die menschliche Geschichte betroffen ist, können wir uns auf menschliche Erfahrung berufen. Vor der Existenz des Menschen können wir über die Wirklichkeit nur sprechen, indem wir uns als transzendentales Subjekt in eine Welt einführen, in der es gar keine Subjekte gibt. Es gibt daher keine intersubjektive Vergewisserung. Aus diesem Grunde sind solche Theorien wie der Kreationismus völlig unwiderlegbar. Wird behauptet, daß die Welt von Gott vor etwa 6000 Jahren erschaffen wurde, so können natürliche Zeugnisse kein Gegenargument bilden. Denn man setzt ja voraus, daß Gott die Zeit selbst und daher auch die Zeugnisse der Vergangenheit geschaffen hat. Er hat dann die Zeit mit ihrer unendlichen Rückwärtsperspektive geschaffen. Da kann man nichts beweisen und nichts widerlegen. Das verwandelt allerdings eine solche Vorstellung wie den Kreationismus in einen Solypsismus, ohne daß dies eine Widerlegung wäre.

sind gerade Theorien über diese Wirklichkeit, die solche Regelmäßigkeiten erklären sollen. Die aprioris sind nicht in der Wirklichkeit, sondern in diesen Theorien. Daß ich im Handeln Regelmäßigkeiten voraussetzte, ist etwas ganz anderes, als solche Regelmäßigkeiten zu erklären.

Wenn jeden Tag die Sonne aufgeht, setze ich voraus, daß sie morgen auch aufgehen wird. Das ist eine empirische Regelmäßigkeit, hinter der ich eine Regel voraussetze, die ich als Kausalität bezeichnen kann. Diese Regel erweist sich als falsch, wenn die Sonne eines Tages nicht aufgeht. Eine erfahrungswissenschaftliche Erklärung ist hierfür gar nicht nötig. Die Regel ist einfach empirisch gegeben. Eine Erfahrungswissenschaft hingegen behauptet nicht die Existenz dieser Regel, sondern geht von ihr aus. Sie behauptet daher nicht, daß morgen die Sonne aufgehen wird, sondern wird Gesetze aufstellen, die erklären, warum die Sonne aufgeht. Sollte sie einmal nicht mehr aufgehen, so wird die Erfahrungswissenschaft - sollte irgendein Physiker noch die Gelegenheit dazu haben - mit den gleichen Gesetzen, mit denen sie vorher erklärt hat, warum die Sonne aufgeht, jetzt erklären, warum sie nicht aufgegangen ist. Das Gesetz ist unabhängig davon, ob die Regel gilt. Gilt sie, erklärt das Gesetz, warum sie gilt. Gilt sie nicht mehr, erklärt es, warum sie nicht mehr gilt. Sie setzt keine empirischen Regeln voraus, sondern die Erklärbarkeit empirischer Regeln. Sinkt das Schiff oder sinkt es nicht, das Gesetz der Erhaltung der Energie erklärt beides. Daher haben empirische Regeln Informationsgehalt, Gesetze der Erfahrungswissenschaften hingegen haben das nicht. Nur deshalb können sie ja die Regeln erklären. Gesetze der Erfahrungswissenschaften erklären die Regel, wenn sie zutrifft und erklären die Verletzung der Regel, wenn sie verletzt wird. In beiden Fällen treffen sie zu. Können sie die Verletzung einer empirischen Regelmäßigkeit hingegen nicht erklären, so sind sie falsch.

Das apriori solcher Gesetze ist nicht irgendeine empirische Kausalbeziehung, sondern die Erklärbarkeit der Welt durch Gesetze. "Gott würfelt nicht". Das hat mit der Existenz von empirischen Regeln nichts zu tun, sondern nur mit der Möglichkeit, solche Regeln zu erklären. Lorenz sucht das apriori in den empirischen Kausalbeziehungen. Nur deshalb kann er ja glauben, die aprioris des individuellen Verhaltens als aposterioris der Evolution erklären zu können. Die Erklärung hingegen hat andere aprioris, die keine aprioris des Verhaltens sind. Sie können daher nicht aus der Evolution erklärt werden, da die Evolution ja das Resultat einer Theorie der Evolution ist, die als Theorie diese aprioris hat. Amöben mögen sich an empirischen Regeln orientieren. Aber sie orientieren sich nicht an Theorien. Die von Theorien behaupteten empirischen Gesetze aber sind keine empirischen Regeln, können daher auch nicht durch diese erklärt werden.²⁴³

²⁴³ Auch Popper ist völlig auf empirische Regeln fixiert und verwechselt sie dauernd mit erfahrungswissenschaftlichen Gesetzen. "Alle Schwäne sind weiß" "Alle 24 Stunden geht die Sonne auf" etc. Das sind aber keine Gesetze der Erfahrungswissenschaften. Kein Gesetz wird solche Dinge behaupten. Ein Grundapriori der empirischen Wissenschaften ist z.B. das Gesetz der Erhaltung der Energie. Das apriori dieses Gesetzes ist:

Um die aprioris dieser Theorien, die diese Gesetze ableiten, geht es. Nicht darum, daß angeblich irgendwelche empirischen Regeln von irgendwem apriorisch angewendet werden. Diese empirischen Regeln sind nicht die aprioris der Theorien, die diese empirischen Regeln erklären. Denn die aprioris der Theorien sind nicht empirisch, sondern transzendental. Sie gründen sich daher auf Begriffskonstruktionen, die in der Wirklichkeit gar nicht vorkommen und daher aus ihr auch nicht direkt entnommen werden können. Sie müssen konstruiert werden.

"Jeder Körper verharrt in seinem Ruhezustand oder im Zustande der geradlinig-gleichförmigen Bewegung so lange, bis er durch Kräfte, die dem entgegenwirken, veranlaßt wird, diesen Zustand zu ändern."

Es ist unmittelbar sichtbar, dass dies ein transzendentales apriori ist, das nichts beschreibt, das empirisch zeigbar wäre. Wird daher dieser Körper nicht dazu gebracht, diesen Zustand zu ändern, so bewegt er sich immer weiter von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Dies Gesetz ist daher auch nicht falsifizierbar, aber ein zentraler Begriff für die empirischen Wissenschaften. Das Ganze hat mit Popperschen Falsifizierungsvorstellungen überhaupt nichts zu tun. s. hierzu: Hinkelammert, Franz: Kritik der utopischen Vernunft. Edition Exodus, Luzern, 1994 Übrigens hat hierauf auch Einstein hingewiesen. Er nannte solche Gesetze Prinziptheorien.

IV. Markt und Marktgleichgewicht: Hayek und die unsichtbare Hand

Will man den Wahrheitsbegriff wieder einführen, geht das nur so, wie es Wittgenstein intuierte: Ist der Selbstmord erlaubt, ist alles erlaubt. Man kann das umdrehen und sagen: Ist alles erlaubt, so ist das Selbstmord. Man muß dies allerdings aus dem extremen Individualismus herausnehmen, der Wittgenstein dann dazu führte, dieses Kriterium aufzugeben und an seine Stelle den extremen Solipsismus zu setzen. So gilt da: Ist der kollektive Selbstmord erlaubt, ist alles erlaubt. Ist alles erlaubt, so ist das der kollektive Selbstmord. Wittgensteins Option für das solipsistische Subjekt ist die Option für den kollektiven Selbstmord, und im Gefolge auch von anderen Wittgensteins wird er heute begangen.

Nur aus der Ablehnung des kollektiven Selbstmords kann wieder ein Wahrheitsbegriff und eine Ethik entstehen. Denn dieser Wahrheitsbegriff kann zwischen den Sprachspielen unterscheiden und sagen: es ist unvernünftig, den Amazonas abzusägen. Und diese Vernunft ist keine Definition innerhalb des Sprachspiels selbst. Sie bestimmt eine Hierarchie der Sprachspiele. Die Ablehnung des kollektiven Selbstmords aber ist die Ablehnung des kollektiven Mords in allen seinen Formen. Es bedeutet: Der Geopferte ist unschuldig, das Opfer hat Recht. Der Opferer, der Henker, ist der Schuldige. Das Opfer hat keinen sacrificialen Sinn, es ist nicht fruchtbar. Sein einziger Sinn liegt darin, zu zeigen, daß die Unschuld des Opfers zeigt, daß das Opfer selbst ein Unrecht war und nicht hätte sein sollen.

Eine Wirklichkeit, in der niemand geopfert wird, ist daher der Horizont des Wirklichen. Es ist die Wirklichkeit jenseits des kollektiven Selbstmords und daher jeden kollektiven Mords.

Nur in dieser Perspektive kann man die Wirklichkeit sichern. Diese Wirklichkeit ist nicht das, was die Naturwissenschaften als physikalische Realität beschreiben. Die physikalische Realität ist eine Umwandlung der Wirklichkeit aus der Sicht des transzendentalen Subjekts, das die Wirklichkeit als Abweichung von idealen Konstruktionen darstellt. Die Flüssigkeit Wasser wird zu einer Abweichung von H₂O, das Pendel eine Abweichung vom mathematischen Pendel, die Straße eine Abweichung von einer unendlichen Ebene, die Uhr eine Abweichung von der genauen Uhr, der Gegenstand ein Agglomerat von Atomen und Molekülen, der Mensch eine Ableitung seiner Genen und daher ein Wesen, das sich im von den Genen vorbestimmten Bereich entwickelt und nur in diesem Bereich zufällig sein kann. Die hier beschriebene Wirklichkeit ist die der technischen Machbarkeit.

Sie beruht darauf, die Wirklichkeit als Objekt des handelnden Menschen zu beschreiben, der partikuläre Ziele in ihr verwirklicht. Daher wird von der Wirklichkeit als Lebenswelt abstrahiert und eine Realität konzipiert, die die Abweichung von idealen, nicht erlebbaren und nicht empirisch verwirklichbaren Zuständen ist.

Dies kann man aber nur unter der Voraussetzung, daß die Lebenswirklichkeit oder die Lebenswelt schlechterdings gegeben und unzerstörbar ist.

Tatsächlich ist das in den Erfahrungswissenschaften impliziert. In den Wirtschaftswissenschaften wird dies Problem explizit behandelt. Dort haben wir im Marktmodell die Idealisierung in der Form der vollkommenen Konkurrenz, und die wirklichen Märkte werden als unvollkommene Konkurrenz beschrieben und daher als Abweichung von der idealen Vorstellung der vollkommenen Konkurrenz. So entsteht eine Realität, innerhalb derer partikuläre Ziele verwirklicht werden, die nach Marktkriterien kalkuliert sind. Allerdings muß ein solches Modell in den Gesellschaftswissenschaften mit der Lebenswelt verbunden werden, denn offensichtlich können die Menschen nur als Objekt behandelt werden, wenn sie sich als Subjekt reproduzieren können.

Die Markttheorie tut dies durch ihre Behauptung einer Tendenz zum Gleichgewicht der Märkte oder, in den Worten von Adam Smith, einer "unsichtbaren Hand". Dem Markt wird dadurch die magische Fähigkeit zugeschrieben, alle partikulären Ziele so zu lenken, daß sie mit der Totalität der Lebenswelt vereinbar sind. Die aus der Sicht des transzendentalen Subjekts abgeleiteten Handlungssysteme des Marktes können danach die Lebenswelt gar nicht zerstören, da dies durch einen Automatismus des Marktes verhindert wird. Hierdurch wird die Behauptung untermauert, daß, solange man nach Marktkriterien handelt, die Lebenswelt unzerstörbar ist und als solche schlechterdings vernachlässigt werden kann.

Daraus entsteht der technologische Mythos der Machbarkeit, dem gemäß alles, was technisch machbar ist, auch innerhalb der Lebenswelt machbar ist und diese überhaupt nicht zerstören kann. Dies ist der liberal-technische Utopismus, der dem liberalen Fortschrittsmythos unterliegt. Es handelt sich um die Behauptung einer automatischen Harmonie von Lebenswelt und der Realität technischer Machbarkeit, die im Marktmodell einfach mit den Handlungssystemen des Marktes verknüpft wird. (Der sowjetische Sozialismus hatte eine ähnliche Automatik konzipiert, die statt mit dem Markt mit dem Plan als Handlungssystem verbunden wurde. Das Ergebnis ist im Grunde das gleiche.)

Es handelt sich um eine utopistische Konstitution von Handlungssystemen, die die Existenz der Lebenswelt einfach wegwischt, indem sie reine Idealisierungen an ihre Stelle setzt. Tatsächlich kann man jetzt im Namen einer utopistisch untermauerten technischen Machbarkeit die menschliche Lebenswelt beliebig zerstören.

Die Kritik des Fortschrittsmythos ist solange völlig wirkungslos, wie sie diese ihre Basis in der Automatik der Verknüpfung des Mythos der technischen Machbarkeit mit den Handlungssystemen nicht ins Auge faßt. Denn das zerstörerische ist nicht der Fortschrittsglaube als solcher, sondern diese seine Basis in der unsichtbaren Hand, die automatisch das Gleichgewicht zwischen den Handlungsergebnissen und der Sicherung unserer Lebenswelt herstellen soll.

Der zentrale Mythos dieser Art heute ist der Marktmythos. Im Namen dieses Mythos wird die Lebenswelt zerstört, der Mythos aber verdeckt und versteckt diese Tatsache, indem er die Magie der unsichtbaren Hand behauptet.

Der auf dem Automatismus des Marktes aufbauende Utopismus der technischen Machbarkeit schließt durch eine rein aprioristische und daher dogmatische Argumentation die Möglichkeit aus, daß als Ergebnis eines Handelns gemäß dieser Machbarkeit Mensch und Natur zerstört werden können. Daher seine Behauptung, die Wissenschaft sei wertfrei und könne im Namen der Vernunft keine Ethik ableiten. Kann durch ein Markthandeln Mensch und Natur nicht zerstört werden, so ist die Ethik des Marktes die wissenschaftlich ableitbare Ethik einfach deshalb, weil ja jetzt nur das Handlungssystem des Marktes legitimiert werden muß, um von ihm aus alles Machbare - und daher auch: alles was rentabel ist - durchsetzen zu können, ohne daß irgendeine Ethik der Welt sich im Namen der Wissenschaft dem entgegenstellen könnte. Aber das ist das Ergebnis einer rein utopistischen Konstruktion, die die Ethik durch die unsichtbare Hand ersetzt. Bezweifelt man diese magischen Fähigkeiten des Marktautomatismus, so ist wieder eine Ethik nötig, die nicht einfach auf die Normen eines Handlungssystems reduziert werden kann.

Eben auf diesem Utopismus der Machbarkeit beruht ganz ebenso die Reduzierung der Sprache auf unter sich nicht vergleichbare Sprachspiele. Mit dem totalen Markt kann daher die totale Sprache kommen, die auf nichts einzugehen hat, das ein Kriterium über die Sprachspiele abgeben könnte. Aber auch hier ist die "unsichtbare Hand" die nicht genannte Voraussetzung. Gibt man sie auf, so kann man eine totale Sprache dieser Art nicht mehr möglich behaupten. Die Sprache kann dann nicht mehr ihre Wahrheitskriterien aus dem Sprachspiel selbst entnehmen, sondern muß sie wiederum in der Lebenswirklichkeit suchen.

Der Sprechende muß leben, damit er sprechen kann. Die Sprache ist von dieser Frage unabhängig solange, wie die Lebenswelt ganz unabhängig davon gesichert ist, zu welchem Ergebnis der Sprecher kommt, wenn er über die Welt spricht. Wenn aber das, was er über die Welt sagt, zu einem Handeln führt, das die Existenz der Welt zerstört, zerstört der Sprecher ja die Sprache selbst, indem er alle möglichen Sprecher zerstört. Die Sprache hört daher auf, von der Lebenswelt unabhängig zu sein und muß ihre Resultate mit den Existenzbedingungen der Lebenswelt in Übereinstimmung bringen. Das kann man nur verhindern durch die Annahme der Magie einer unsichtbaren Hand, und führt daher eine solche Sprachtheorie ganz selbstverständlich auf die Seite der entsprechenden Markttheorie.

Daraus folgt ein Wahrheitskriterium, das nicht eine statische Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit aussagt, sondern das auf der Übereinstimmung sprachlicher Weltinterpretation und den Existenzbedingungen dieser Welt beruht. Ergebnisse sind daher immer dann falsch, wenn ihre Konsequenz die Zerstörung unserer Lebenswelt ist. Das aber heißt, daß sie falsch sind, wenn ihre Konsequenz der kollektive Selbstmord oder ganz generell der kollektive Mord ist. Diesen Wahrheitsbegriff schließt aber der technische Utopismus einfach dogmatisch aus: indem er die Existenz einer unsichtbaren

Hand behauptet, schließt er die Möglichkeit aus, daß das an technologischer Machbarkeit orientierte Handeln zum kollektiven Selbstmord führen kann. Das was zu beweisen wäre und schlechthin nicht beweisbar ist, wird durch eine *petitio principii* behauptet und aufgezwungen. Dadurch entsteht die Magie einer Struktur, die die Verantwortung für alles übernimmt, was der Mensch tut, ohne es verantworten zu können. Die Verantwortungslosigkeit für Mensch und Natur wird zum Prinzip erhoben, und sie wird rein magisch begründet.

Max Weber nannte dieses Vorgehen: Legitimität durch Legalität. Legalität ist hier alles an formalen Gesetzeskriterien ausgerichtete Handeln. Sicher denkt Max Weber zuerst an das staatliche, durch einen bürokratischen Apparat verwaltete formale Recht, innerhalb dessen alles, was rechtlich ist, deshalb legitim ist, weil es dem formal konstituierten Recht entspricht. Aber das Prinzip beschränkt sich nicht hierauf. Es gilt ganz ebenso für die Sphäre des Marktes, nämlich für das, was die klassische Nationalökonomie das Wertgesetz nannte. Daher gilt ebenso jede Entscheidung als legitim, die durch Unternehmungen im Markt an Hand von formalen Marktkriterien getroffen werden. Das sind faktisch ebenfalls formalrechtliche Kriterien, die durch die Unternehmerbürokratien verwaltet werden. Max Weber bezieht sich ebenso auf diese Kriterien, wenn er darauf besteht, daß Legitimität durch Legalität verwirklicht wird. Hier ist Legalität daher die Garantie des Privateigentums und die Erfüllung von Verträgen, die wiederum durch staatliche Rechtssetzung garantiert ist. Daher ist 'Legitimität durch Legalität' das konstituierende Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft. Dies zeigt aber auch, daß es sich um ein Prinzip handelt, das die Marktgesetze - oder das Wertgesetz - auf die Gesamtgesellschaft ausdehnt, und nicht etwa von der staatlichen Gesetzgebung ausgeht. Die Legalität, um die es geht, ist das Kriterium des Markthandelns, das als die letzte Grundlage aller Legitimität erklärt wird.

Dies aber bedeutet, daß jetzt die Marktkriterien, - letztlich also das Gewinnkriterium -, über die Legitimität des Handelns entscheiden. Sehen wir von der Möglichkeit staatlicher Eingriffe in den Markt ab, so kann kein Zweifel sein, daß auch dieses Prinzip nur als verwirklichter Gedanke gedacht werden kann, wenn man annimmt, daß es eine Automatik des Marktes gibt, die durch eine unsichtbare Hand das Gleichgewicht all dieser Entscheidungen garantiert. Nur unter dieser Bedingung kann man ausschließen, daß die menschliche Lebenswelt als Ergebnis dieser Entscheidungen zerstört werden und daher der kollektive Selbstmord das automatische Ergebnis des Marktes sein könnte. Denn in jedem Fall muß die Erhaltung der Lebenswelt als sicher unterstellt werden. Da aber in einer solchen reinen Marktwirtschaft ihre Sicherung kein Ziel des Handelns im Markt ist, kann sie nur durch eine automatische Gleichgewichtstendenz des Marktes behauptet werden. Daher die Behauptung der unsichtbaren Hand: die Lebenswelt und ihre Erhaltung ist gesichert, auch wenn man sich nicht um sie kümmert. Mehr sogar, sie ist umso besser gesichert, je weniger man sich um sie kümmert.

Die unsichtbare Hand: automatische Tendenz zum Gleichgewicht?

Adam Smith sprach als erster darüber, daß der Marktmechanismus 'wie durch eine unsichtbare Hand' gelenkt wird, sodaß er die Harmonie der Zielsetzungen aller Marktteilnehmer verwirklicht. Allerdings rechnete er unter die Marktteilnehmer nur das Bürgertum. An eine harmonische Eingliederung aller Menschen glaubte er nicht. Im Gegenteil, er war davon überzeugt, daß eben dieser Marktmechanismus dafür zuständig ist, zu befinden, wer das Überleben nicht verdient und daher durch Hungertod aus der Harmonie auszuschließen ist.

Diese von Adam Smith behauptete Tatsache übernahm Marx, und formulierte folglich das Verelendungsgesetz für die kapitalistische Gesellschaft. Diese kann nicht harmonisch alle Menschen eingliedern. Wenn dies aber gefordert ist, schloß er, daß eine humane Gesellschaft über den Kapitalismus hinausführen muß.

Hierauf wiederum antwortete die neoklassische Wirtschaftstheorie, indem sie jetzt die Harmonievorstellung von Adam Smith ausweitete und als Tendenz zum Gleichgewicht des Marktes formulierte. Dieses Gleichgewicht soll dieser Theorie nach nicht nur die Harmonie für einige auf Kosten der Ausrottung anderer sichern, sondern eine Harmonie schaffen, die alle einschließt. Diese wird jetzt als Gleichgewicht des Marktes bezeichnet.

Das wichtigste Gleichgewichtsmodell dieser Art ist die allgemeine Theorie des Gleichgewichts von Walras-Pareto. Dieses Modell zeigt, daß man die theoretischen Voraussetzungen formulieren kann, unter denen tatsächlich der Marktautomatismus zum Gleichgewicht führt und daher alle Menschen als Marktteilnehmer in den Wirtschaftsprozeß einzugliedern in der Lage ist.

Es ergeben sich insbesondere 3 Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit sich eine solche Tendenz zum Gleichgewicht ergibt:

1. die absolute Variabilität der Löhne, sodaß diese zwischen null und irgendeiner positiven Größe schwanken können. Dies bedeutet, daß vorausgesetzt wird, daß es kein Existenzminimum gibt, unter das der Lohn nicht fallen kann.
2. die absolute Variabilität des Zinssatzes, sodaß dieser zwischen negativen und positiven Größen schwanken kann. Dies bedeutet, daß vorausgesetzt wird, daß es für die die Marktknappheit ausdrückende Zinsrate kein Maximum gibt, wie es etwa durch die Wachstumsrate gegeben sein könnte, das den möglichen Zins nach oben begrenzt.
3. vollkommenes Wissen von seiten aller Marktteilnehmer. Alternativ kann diese Voraussetzung auch durch die Voraussetzung unendlicher Reaktionsgeschwindigkeit aller Produktionsfaktoren oder durch die Annahme unendlich vieler Anbieter und Nachfrager am Markt (die Unmöglichkeit, von seiten irgendeines Anbieters oder Nachfragers, auf den Preis Einfluß zu nehmen) ausgedrückt werden.

Die beiden ersten Voraussetzungen müssen gelten, damit ein Gleichungssystem bestimmt werden kann, in dem die Anzahl der Gleichungen der Anzahl der Unbekannten gleich ist. Würden diese Voraussetzungen nicht gelten, so gibt es mehr Gleichungen als

Unbekannte und das System hat keine Lösung. Die dritte Voraussetzung hingegen ist nötig, um ein Marktsystem ohne "Reibungsverluste" konzipieren zu können.

Das Modell ist eine Idealisierung der Wirklichkeit des Marktes. Es beschreibt den Markt in einer Weise, in der er notwendig auf ideale Weise funktionieren muß. Der Markt wird beschrieben so, wie man etwa das Pendel durch das mathematische Pendel, oder die Bewegung einer Kugel in einer unendlichen Ebene beschreiben kann.

Das hierbei abgeleitete Gleichgewicht der Märkte bezieht sich auf die Totalität aller Märkte und behauptet, daß der Marktautomatismus alles an Marktkriterien ausgerichtete Handeln gleichgewichtig in eine Totalität aller Handelnden integriert. Dies ist die Ausweitung der These von Adam Smith von der unsichtbaren Hand. Das Marktsystem gilt als ein die Interessen aller Beteiligten fördernder Automatismus, sodaß jeder Marktteilnehmer das Wohl jedes anderen am besten dadurch fördert, daß er sich nicht darum kümmert, sondern seinen eigenen Interessen nachgeht.

Nun gibt es keinen Zweifel, daß eine Tendenz zu diesem Zustand hin nur behauptet werden kann, wenn es eine Tendenz zum Vorliegen der genannten Voraussetzungen oder eine Art asymptotischer Annäherung daran gibt.

Gibt es sie hingegen nicht, so beweist das Modell das genaue Gegenteil davon, was es beweisen will. Es beweist dann, daß es eine Tendenz zum Gleichgewicht nicht geben kann.

Tatsächlich aber kann es keine Tendenz zur absoluten Variabilität der Löhne geben. Man braucht nicht sagen zu können, was quantitativ das Existenzminimum des Menschen ist, um behaupten zu können, daß es in jeder Situation ein Existenzminimum gibt, das größer als null ist und sich nicht asymptotisch an null annähern kann. Selbst Johannes der Täufer ernährte sich in der Wüste von Heuschrecken und wildem Honig. Auch sein Existenzminimum konnte nicht nach null tendieren. (Die Lösung, die das Walras-Pareto-Modell gibt, ist tatsächlich tautologisch. Sind die Löhne absolut variabel, können sie auch null sein. Bei einem Lohn von null aber kann es natürlich keine Arbeitslosigkeit und - sollte er möglich sein - keine Verelendung geben. Es ist der Himmel reiner Seelen, die keinen Körper haben oder zumindest nicht brauchen. Es ist gleichzeitig der Kapitalistenhimmel: Ist es nicht ein Himmel, wo man Löhne bezahlen kann, die eine Höhe von null haben? Kann sich ein Kapitalist etwas schöneres vorstellen? Die Lohnempfänger hingegen stellen sich den Himmel ganz anders vor.)

Dasselbe können wir vom Zinssatz sagen. Er kann nur periodisch höher sein als die Wachstumsrate der Volkswirtschaft, da sonst die Zinseszinsseffekte das Kreditssystem in die Krise bringen. (siehe die Auslandsverschuldung) Nach unten aber kann er sich beliebig bewegen.

Mit der gleichen Sicherheit aber können wir eine Tendenz des menschlichen Wissens auf das vollkommene Wissen hin oder eine Tendenz zu einer unendlichen Reaktionsgeschwindigkeit der Produktionsfaktoren ausschließen. (Heutige neoklassische Modelle ziehen die Argumentation mit der unendlichen

Reaktionsgeschwindigkeit der Produktionsfaktoren vor. Dies scheint realistischer zu sein als die Voraussetzung vollkommenen Wissens. So entstehen die Ton- Butter- und Marmeladenmodelle, die voraussetzen, die Produktionsmittel seien flüssig und folglich direkt anpassungsfähig an die Veränderungen durch den technischen Fortschritt. Aber diese Voraussetzung ist genauso unrealistisch wie die andere des vollkommenen Wissens, denn sie sagt genau dasselbe aus.²⁴⁴

Gibt es folglich keine Tendenz zur Erfüllung dieser zentralen Voraussetzungen, so kann es auch keine Tendenz zu einem allgemeinen Gleichgewicht der Märkte geben, wie sie Walras und Pareto behaupten. Aus dem neoklassischen Gleichgewichtsmodell folgt daher gerade die Unmöglichkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht der Märkte, wie sie über den Marktautomatismus behauptet wird.

Hiermit ist nicht behauptet, daß dieses Gleichgewichtsmodell theoretisch unbrauchbar sei, weil es unrealistische Voraussetzungen hat. Die Voraussetzungen eines Gleichgewichtsmodells können gar nicht realistisch sein und sollen es daher auch nicht. Sie können es ebensowenig sein, wie etwa ein mathematisches Pendel realistisch sein kann. Modelle sind ideale Konstruktionen, die die Realität nicht widerspiegeln sollen, sondern dazu dienen sollen, die Realität als Abweichung von der idealen Konstruktion zu analysieren.

Die von uns entwickelte Kritik disqualifiziert daher nicht den Wert dieses Gleichgewichtsmodells von Walras-Pareto. Sie setzt vielmehr seine Gültigkeit voraus. Was zur Diskussion steht, ist, was denn eigentlich aus diesem Gleichgewichtsmodell gefolgert werden kann.

Gibt es diese asymptotische Annäherung der Wirklichkeit an die gemachten Voraussetzungen des Gleichgewichts nicht, so verwandelt sich die theoretische Bedeutung des Modells. Statt ein formaler Beweis für eine Tendenz zum Gleichgewicht zu sein, verwandelt es sich in den formalen Beweis für die Unmöglichkeit und folglich Nicht-Existenz dieser Tendenz zum Gleichgewicht. Es verliert nicht seinen wissenschaftlichen Wert, sondern verändert seine Bedeutung. Es beweist nicht mehr das, was es beweisen sollte, sondern das Gegenteil davon.

Gleichzeitig aber beweist dieses Gleichgewichtsmodell noch etwas anderes. Da der Markt ein interdependentes arbeitsteiliges System koordiniert, das für die einzelnen Handelnden nicht transparent ist, ist der Markt und daher der Geldgebrauch für jedes formal rationale Handeln völlig unvermeidlich. Wenn es in vorhistorischer Zeit menschliche Gesellschaften gab, die keine oder nur sehr rudimentäre Marktbeziehungen hatten, so erklärt sich dies durch die Tatsache, daß sie arbeitsteilige Systeme hatten, die so wenig komplex waren, daß sie für jeden Handelnden noch transparent waren. Die Entwicklung der Komplexität der Arbeitsteilung hingegen setzt die Marktbeziehungen voraus und kann nur innerhalb von Marktbeziehungen aufrechterhalten werden. Die Tatsache, daß Marktbeziehungen historisch entstanden sind, berechtigt nicht zur

²⁴⁴ Morgenstern, Oskar, Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht, in: H. Albert (Hg.), Theorie und Realität, Tübingen 1964,

Schlußfolgerung, daß sie auch historisch wieder abschaffbar sind, zumindest dann nicht, wenn man auf die heutige Komplexität der Arbeitsteilung nicht mehr verzichten kann.

Die erwähnten Voraussetzungen des Gleichgewichtsmodells beschreiben die Bedingungen, unter denen eine komplexe Arbeitsteilung allen Handelnden transparent ist. Hier ist vor allem die Voraussetzung vollkommenen Wissens entscheidend. Die Abschaffung der Marktbeziehungen setzt eine solche Transparenz für jeden beteiligten Handelnden voraus. Durch Umkehrschluß folgt, daß diese Marktbeziehungen unvermeidlich sind. Da das Wissen aller Handelnden unvermeidlich beschränkt ist, sind die Marktbeziehungen unvermeidlich. Es handelt sich um den einzig möglichen formalen Beweis für die Unvermeidlichkeit des Marktes.

Daher ergibt sich, daß der formale Beweis für die Unmöglichkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht des Marktes gleichzeitig der formale Beweis für die Unvermeidlichkeit des Marktes ist. Daraus aber folgt: Würde es auf dem Markt eine automatische Tendenz zum Gleichgewicht geben, so könnten wir den Markt auch abschaffen. Die theoretisch formulierbaren Voraussetzungen einer Tendenz zum Gleichgewicht sind gerade diejenigen Voraussetzung die erfüllt sein müßten, um den Markt abschaffen zu können. Der Markt ist eben nicht diese magische Instanz, die die bürgerlichen Theorien in ihm vermuten. Er ist so etwas wie eine Krücke, ohne die die komplexe Arbeitsteilung nicht koordinierbar ist, die aber unvermeidlich ist, da uns das Standbein der Transparenz der interdependenten Beziehungen fehlt. Da er nur eine Krücke ist, führt er nicht zum Gleichgewicht, sondern zu Ungleichgewichten, die innerhalb der Logik des Marktes überhaupt nicht aufgehoben werden können. Da es keine Tendenz zum Gleichgewicht gibt, ergeben sich Tendenzen zu Ungleichgewichten. Es handelt sich um makroökonomische Ungleichgewichte, wie sie heute in der Polarisierung der Welt zwischen entwickelten und unterentwickelten Wirtschaftsgebieten, in der Umweltkrise, in der Tendenz zur Arbeitslosigkeit und zur Verarmung zum Ausdruck kommen. Es sind Tendenzen, die Marx unter dem Wort Verelendungsgesetz des Kapitalismus zusammenfaßte. Alles dies sind Ungleichgewichte in der Koordinierung der Arbeitsteilung, die kein Marktautomatismus der Welt je überwinden kann. Je mehr man auf ihn vertraut, umso größer werden diese Ungleichgewichte. Heute bedrohen sie bereits die Existenz der Menschheit selbst.

Dies führt uns daher zur Harmonievorstellung von Adam Smith zurück. Hiernach tendiert jeder einzelne Markt zu einem auf den relativen Knappheiten beruhenden Gleichgewicht, aber das Gesamtgleichgewicht aller Märkte stellt sich nur her durch den Tod der Überflüssigen. Im Markt und durch den Markt können nicht alle leben, denn das Gleichgewicht auf dem Arbeitsmarkt wird durch den Tod derer hergestellt, die auf dem Markt keine Arbeit finden, ganz so, wie es auf dem Kapitalmarkt durch Kapitalzerstörung gesichert wird. Das Gleichgewicht aller Märkte ist daher Resultat eines Menschenmordes. Die einen sind im Himmel der Harmonie, aber sie sind es dadurch, daß sie die andern in die Hölle schicken. Adam Smith drückt dies auf folgende Weise aus:

"Aber in einer zivilisierten Gesellschaft kann der Mangel an Nahrungsmitteln nur unter

den unteren Volksklassen einer weiteren Vermehrung der Menschen Schranken setzen, und er kann dies nur dadurch, daß er einen großen Teil der Kinder, die ihre fruchtbaren Ehen hervorbringen, tötet... So geschieht es, daß die Nachfrage nach Menschen, gerade wie die nach jeder anderen Ware, notwendig auch die Erzeugung der Menschen reguliert: sie beschleunigt sie, wenn sie zu langsam vor sich geht, und sie verzögert sie, wenn sie zu rasch fortschreitet."²⁴⁵

Das Walras-Pareto-Modell bestätigt diese Sicht von Smith und führt keineswegs darüber hinaus, obwohl es mit der gegenteiligen Absicht entwickelt wurde. Im Gegenteil, es gibt gerade den formalen Beweis für seine Gültigkeit. Damit aber gibt es ebenfalls den formalen Beweis für den Schluß, den Marx aus der Harmonievorstellung von Adam Smith zieht: die Gültigkeit des Verelendungsgesetzes für die kapitalistische Wirtschaft. Weder Marx noch Adam Smith hatten einen formalen Beweis hierfür.

Hayek ahnt dieses Problem und versucht ihm zu entgehen. Daher sagt er vom Gleichgewichtsmodell:

"Ich will hier den Versuch machen zu zeigen, daß das, was die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs diskutiert, eigentlich überhaupt nicht 'Wettbewerb' genannt werden dürfte und daß ihre Schlußfolgerungen als Richtlinien der Politik nicht von großem Nutzen sind. Der Grund dafür scheint zu sein, daß diese Theorie durchwegs jenen Zustand als bereits bestehend annimmt, den, nach der richtigeren Ansicht der älteren Theorie, der Prozeß des Wettbewerbs erst schaffen soll, und daß, wenn der von der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs angenommene Zustand je bestehen würde, er nicht nur allen Tätigkeiten, die das Wort 'Wettbewerb' beschreibt, die Entfaltungsmöglichkeit nehmen, sondern sie ein ihrem Wesen unmöglich machen würde."²⁴⁶

Er unterschlägt den Grund, warum die moderne Theorie das tut: sie will zeigen, daß die Harmonievorstellung möglich ist, ohne wie Adam Smith den Tod der Überflüssigen als notwendigen Weg zur Harmonie zu erklären. Das mag die "richtigere Ansicht der älteren Theorie" sein, aber es zeigt eben die Unmenschlichkeit des Kapitalismus und führt geradewegs in die Marxsche Kapitalismuskritik zurück.

Tatsächlich will auch Hayek diese Analyse vermeiden, sieht aber ebenso, daß man aus dem Gleichgewichtsmodell keine Tendenz zum Gleichgewicht ableiten kann:

"Zu zeigen, daß in diesem Sinn die spontanen Handlungen der Individuen unter Bedingungen, die wir beschreiben können, eine Verteilung der Mittel herbeiführen, die so aufgefaßt werden kann, **als ob sie einem einheitlichen Plan gemäß gemacht worden wäre**, obwohl sie niemand geplant hat, scheint mir tatsächlich eine Antwort auf

²⁴⁵ Smith, Adam: Der Reichtum der Nationen. Kröner, Leipzig 1924. 1. Buch, 8. Kapitel. I,80/81

²⁴⁶ Hayek, Friedrich A.: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zürich, 1952. S. 122/123

das Problem zu sein, das manchmal metaphorisch als das Problem der '**kollektiven Vernunft**' bezeichnet wurde."²⁴⁷

Dies ist aber nicht, was die ältere Theorie behauptet hatte. Diese wollte die Harmonie durch den Tod der überflüssigen Menschen verwirklichen, indem der Arbeitsmarkt zur Instanz erklärt wurde, die über Leben und Tod entscheidet. Wenn man vom Markt behauptet, er könne die Mittel verteilen, "als ob" dies "einem einheitlichen Plan" folgt, so behauptet man die Gleichgewichtstendenz der neoklassischen Theorie, die eine Antwort ist auf die Schlüsse, die Marx aus der "älteren" bürgerlichen Theorie gezogen hatte. Hayek sieht aber, daß diese Gleichgewichtstendenz aus diesem Gleichgewichtsmodell nicht folgt, obwohl auch er nicht sieht, daß sehr wohl das Gegenteil daraus folgt. Er besteht aber auf der Notwendigkeit dieses Nachweises:

„In dieser Form ist die Behauptung des Vorhandenseins einer Tendenz zum Gleichgewicht offenbar ein empirischer Satz, d. h. eine Behauptung über etwas, das in der realen Welt geschieht, und müsste daher, zumindest im Prinzip, verifizierbar sein. Und es gibt unserer etwas abstrakten Behauptung eine glaubhafte, dem gesunden Menschenverstand einleuchtende Bedeutung. Die einzige Schwierigkeit ist noch, dass wir noch ziemlich im Unklaren sind über a) die *Bedingungen*, unter denen angenommen wird, dass diese Tendenz besteht, und b) die Natur des *Vorgangs*, durch den das individuelle Wissen sich ändert."²⁴⁸

Seine Vorstellung von Wissenschaft ist völlig dogmatisch. Eine empirische Wissenschaft kann nur danach fragen, ob eine solche Tendenz zum Gleichgewicht besteht oder nicht besteht. Durch diese Frage wird sie konstituiert. Hayek aber will sie durch die Antwort auf diese Frage konstituieren. Nur wenn die Antwort positiv ist, handelt es sich um Wissenschaft. Würde man zum Ergebnis kommen, daß es diese Tendenz nicht gibt, schließt Hayek, daß dann keine Wissenschaft entstanden ist. Das ist Dogmatismus. Die Wissenschaft wird zur Magd der Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft gemacht. Sie ist Wissenschaft nur, wenn sie die bürgerliche Gesellschaft als einzig wahre nachweist. Würde sie es nicht tun, würde sie aufhören, Wissenschaft zu sein.

Den Anspruch hält er aufrecht, aber er weiß nicht warum. Als Wissenschaftler aber müsste er jetzt das Ergebnis zumindest offen lassen.

Stattdessen gibt er seiner Markttheorie einen direkt religiösen Aspekt. Über seine Interpretation des Marktes sagt er:

„In seinem religiösen Aspekt, wird diese unsere Interpretation wiedergespiegelt durch jenes Wort aus dem Vaterunser, das sagt: "Dein Wille geschehe (und nicht der Meinige) wie im Himmel also auch auf Erden", und ebenfalls in dem Zitat aus dem Evangelium: "Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch dazu bestimmt,

²⁴⁷ Hayek, op.cit. S.75/76

²⁴⁸ Hayek, op.cit. S. 64

dass ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibe... (Joh 15,16)²⁴⁹

Die nicht-intentionalen Effekte des intentionalen Handelns.

Geht man von dieser Markttheorie aus, so ist der Markt als ein Habitat aufzufassen, d.h. als eine gesellschaftlich vorgegebene, objektivierte Struktur, innerhalb derer alles absichtsgeleitete menschliche Handeln stattfindet. Diese Struktur erlegt jedem menschlichen absichtsgeleiteten Handeln Grenzen auf, so daß dieses gleichzeitig immer auch Folgen nach sich zieht, die nicht aus der Absicht der Handelnden erklärt werden können. Die nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns können unter Umständen zerstörerisch sein und schließlich die eigentlichen Absichten des Handelns durch ihre Auswirkungen aufheben oder sogar ins Gegenteil verkehren. Sollen daher die ursprünglichen Absichten verwirklicht werden, kann dies nur geschehen, wenn die nichtbeabsichtigten Folgen des absichtsgeleiteten Handelns mit in Betracht gezogen werden.

Aber diese durch den Marktmechanismus gegebene Struktur ist gerade deshalb nötig, weil diese nichtbeabsichtigten Folgen des absichtsgeleiteten Handelns nicht oder nur ungefähr voraussehbar sind. Man kann sie allenfalls abschätzen und häufig bemerkt man sie erst, wenn das Handeln bereits geschehen ist und die nichtbeabsichtigten Folgen sich bemerkbar gemacht haben. Man erfährt dann erst ex post, daß solche Folgen auftauchen und kann ihre Ursachen analysieren. Aber auch diese Analyse hat immer ihre Grenzen darin, daß die nichtbeabsichtigten Folgen wieder andere nichtbeabsichtigte Folgen erzeugen. Wollte man sie wirklich kennen, müßte man das gesamte interdependente Netz aller Zweck-Mittel-Beziehungen der Welt kennen. Da man das nicht kann, ist jedes Handeln durch einen nur abschätzbaren Risikofaktor belastet.

Innerhalb dieses Netzes von Zweck-Mittel-Beziehungen sind alle Mittel und Zwecke untereinander verbunden. Was unter dem einen Gesichtspunkt ein Zweck ist, ist unter dem andern ein Mittel, was für den einen ein Zweck ist, ist für den andern ein Mittel. Zwecke und Mittel sind nur künstlich und momentan unterscheidbar. Die Kleidung ist für den Kleiderproduzenten ein Zweck, für den Konsumenten ein Mittel. Sie kann aber auch wieder für den Konsumenten ein Zweck sein, ist dann aber wieder für einen anderen oder unter einem andern Gesichtspunkt ein Mittel. Nur wenn man einen Gesichtspunkt einnimmt, lassen sich Zweck und Mittel trennen. Sprechen wir aber vom gesamten Kreislauf - und darüber sprechen wir, wenn wir vom Marktgleichgewicht sprechen - dann müssen wir von einem Zweck-Mittel-Kreislauf ausgehen, in dem jeder

²⁴⁹ „This is conspicuously so in its religious meaning, as we see for example in the Lord's Prayer, where it is asked that '*Thy* will [i.e., not mine] be done in earth as it is in heaven'; or in the Gospel, where it is declared: 'Ye have not chosen me but I have chosen you, that ye should go and bring forth fruit, and that your fruit should remain' (St. John, 15:26).”

s. Hayek, Friedrich August: The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988) S.72/73

Zweck gleichzeitig Mittel und jedes Mittel gleichzeitig Zweck ist. Alle aber sind durch ein interdependentes System verbunden, das Natur und Menschen umfaßt.

Jedes partikuläre zweckrationale Handeln greift in dieses interdependente System ein, ohne vorhersehen zu können, welche Auswirkungen es haben wird auf das zweckrationale Handeln irgendeines andern Handelnden. Es kann andererseits aber auch nicht voraussehen, welche Auswirkungen von anderen partikulären Handlungen auf dieses Handeln ausgehen werden. Es entsteht daher ein Handlungsnetz, innerhalb dessen das absichtgeleitete Handeln nichtbeabsichtigte Folgen des Handelns hervorbringt, die auf den Handelnden selbst zurückschlagen können, ohne deshalb bewußt gewesen zu sein.

Wollen wir ein solches Handlungsnetz erklären, so müssen wir theoretisch eine Situation konstruieren, in der es solche nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns überhaupt nicht geben kann. Dies ist nur möglich, wenn wir ein Handlungsmodell bauen, in dem wir voraussetzen, daß jeder Handelnde ein vollkommenes Wissen des gesamten interdependenten Systems besitzt, oder, wenn wir wollen, in dem alle Faktoren des Handelns eine unendliche Reaktionsgeschwindigkeit haben. Wir haben dann ein Modell einer transparenten Gesellschaft. Von diesem Modell ausgehend, können wir dann die Wirklichkeit als Abweichung beschreiben. Daraus folgt dann: Da die Handelnden nicht eine solche Kenntnis haben oder haben können, sehen sie sich ständig nichtbeabsichtigten Folgen ihres absichtgeleiteten Handelns gegenüber.

Daß das menschliche Handeln diese Form hat, ist ganz generell richtig und keineswegs die Folge des Marktes. Nicht der Markt nimmt dem Handeln die Transparenz, denn das Handeln ist immer in einem interdependenten System eingebettet. Der Markt ist vielmehr eine Folge dieses Grundcharakters des menschlichen Handelns. Je mehr dieses sich arbeitsteilig entwickelt und kompliziert, umso mehr ist seine Möglichkeit davon abhängig, Marktbeziehungen anknüpfen zu können, die diese Interdependenz quantitativ ausdrücken und es daher erlauben, immer größere interdependente Systeme zu koordinieren.

Diese Marktbeziehungen aber ändern nichts an der Tatsache, daß das absichtgeleitete Handeln nichtbeabsichtigte Folgen zeitigt, die es jederzeit durchkreuzen können. Insofern ist es risikobelastet. Die Interdependenz nimmt den Charakter einer fiktiven Person an, die sich dem Handelnden gegenüber verhält. Die nichtbeabsichtigten Folgen scheinen Schicksalsschläge oder auch quasivernünftige Reaktionen zu sein. Erscheinen sie im Markt, so scheinen sie Strafe und Lohn darzustellen. Der Markt handelt, er belohnt diejenigen, die sich richtig verhalten haben und bestraft diejenigen, die falsch gehandelt haben. Das Handlungssystem des Marktes wird zu einer metaphysischen Instanz, die Tugenden des Marktes verschreibt und Laster des Marktes verfolgt. Es verwandelt sich in einen irdischen Gott, der Demut verlangt und die Hybris dessen, der mehr sein will als der Markt, unnachsichtig verfolgt. Hayek ist sein Hoher Priester, und Helmut Schmidt war sein Prophet. Es gefiel Helmut Schmidt, von den Tugenden und Lastern des Marktes zu sprächen.

Aber diese nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns führen nicht nur zum Risiko. Das Risiko ist nur die innerhalb des Marktes sichtbare Äußerung der Tatsache, daß das Handlungssystem des Marktes ein Richter über Leben und Tod ist. Der Markt schließt aus, und wen er ausschließt, den bedroht er mit dem Tod. Das Marktrisiko besteht darin, in die Kategorie dieser Ausgeschlossenen zu fallen. Der Markt hat immer das Recht, die Todesstrafe zu fällen, und er ist immer die letzte Instanz: Der Weltmarkt ist das Weltgericht.

Diese nichtbeabsichtigten Folgen des absichtgeleiteten Handelns polarisieren die bürgerliche Gesellschaft. Sie führen zu einem permanenten Klassenkampf von oben, durch den ein ständiger Bodensatz geschaffen wird. Er besteht aus denjenigen Menschen, die sich im Markt nicht haben durchsetzen können und daher verurteilt sind. Sie überleben, soweit sie überleben, in den riesigen Todesstreifen der Großstädte und der Landbezirke der dritten Welt, die zu einem gigantischen Gulag der Freien Welt geworden sind, tauchen aber in quantitativ geringerer Anzahl in den entwickelten Zentren der Welt auf. Der Markt spricht sie schuldig und opfert sie. Vom Weltgericht verurteilt, leben sie schon hier in der Hölle.

Aber nicht nur im Markt entsteht dieses quasi-Subjekt, das dem Handelnden gegenüber zu reagieren scheint und ihn durch Erfolg und Mißerfolg belohnt und bestraft. Immer mehr hat sich die Natur selbst zu einem solchen Subjekt entwickelt. Unsere Sprache spricht daher ganz ähnlich wie gegenüber dem Markt, wenn wir über die Natur als interdependentes System sprechen. Die Natur bestraft, wenn man sie falsch behandelt, und belohnt, wenn man sie berücksichtigt. Verschmutzen wir die Flüsse, werden wir bestraft, da es kein sauberes Trinkwasser mehr gibt. Hacken wir die Wälder ab, werden wir durch die entstehende Wüste bestraft. Die Natur schlägt zurück, wie unsere Zeitungen es sagen. Forsten wir auf, so belohnt uns hingegen ein angenehmer Regen, und säubern wir die Auspuffe, so ist der Regen nicht einmal mehr sauer.

Wieder haben wir es mit nichtbeabsichtigten Folgen absichtgeleiteten Handelns zu tun. Indem wir diese Folgen abzuschätzen vermögen, können wir auf ihren Charakter Einfluß nehmen. Schätzen wir sie richtig ein und handeln wir entsprechend, so können wir diese Folgen sogar zu unseren Verbündeten machen.

Wieder einmal scheint der Markt wie die Natur zu sein, sodaß die bürgerliche Wirtschaftslehre ihn sogar als die wahre Natur ansieht. Beide sind interdependente Systeme, die sich dem Menschen gegenüber als Totalität verhalten. Totalitäten, die den Charakter von divinisierten Quasi-Subjekten annehmen und als solche respektiert werden wollen.

Allerdings verhalten sich beide Totalitäten konträr zueinander. Je mehr wir den Markt als Totalität aufbauen, aus der wir unsere Ethik und unsere Handlungsnormen ableiten, umso mehr zerstören wir nicht nur den Menschen, sondern auch die Natur. Je mehr wir den Menschen und die Natur respektieren wollen, umso mehr geraten wir in Konflikt mit der Totalisierung des Marktes. Der Markt entpuppt sich als Anti-Natur, die als

Totalität die Natur nachhüllt und uns auf Normen festlegt, deren Anwendung Mensch und Natur zerstört.

Indem vom totalisierten Markt die Norm abgeleitet wird, den Markt immer totaler zu verwirklichen, damit angeblich die Zerstörung von Mensch und Natur aufhören kann, wird im Namen des totalisierten Marktes die Zerstörung immer weiter getrieben, bis sie schließlich nicht mehr rückgängig zu machen sein wird. Der Markt wird zum Versprechen eines Himmels, der schließlich nur die Hölle produzieren kann. Dies ist die wirkliche Bedeutung der Behauptung einer unsichtbaren Hand und des angeblichen Marktautomatismus mit seiner Tendenz zum Gleichgewicht. Hier wird ein höchst naives Modell der Totalität angeboten, dem gemäß alle nichtbeabsichtigten Folgen des absichtgeleiteten Handelns durch die Magie des Marktes aufgefangen werden. Es wird einfach behauptet, daß die einzige nicht beabsichtigte Folge des absichtgeleiteten Handelns im Markt eben das Gleichgewicht selbst ist. Dadurch wird dann eine höchst totalitäre Konsequenz abgeleitet: sollten sich nichtbeabsichtigte Folgen ergeben, die das absichtgeleitete Handeln durchkreuzen, so liegt mit apriorischer Sicherheit der Grund darin, daß die Marktgesetze nicht genügend durchgesetzt worden sind. Auf Probleme des Marktes reagiert man durch mehr Markt. Dies setzt eine wahre Todesmaschine in Gang, der gegenüber es keine Argumente gibt, da sie tautologisch geschlossen ist. Jede mögliche Kritik am Marktautomatismus wird zu einem weiteren Grund, diesen Automatismus noch zu verstärken.

Wehren sich die Menschen, so ist dies nur ein Grund mehr, ihnen noch mehr Markt zu verpassen. Wehrt sich die Natur, auch nur ein Grund, Marktkriterien zu verstärken. Und je mehr beide sich wehren, mehr Grund, nicht auf sie zu hören, sondern sie niederzuschlagen. (Im Februar 1989 gab es einen Hungeraufstand in Venezuela, der auf die Schuldenpolitik des Bankensystems zurückzuführen war. Es wurden in wenigen Tagen vom Militär etwa 3000 Menschen erschossen. Der FMI beschloß, jetzt gerade weiterzumachen. Nur mehr Markt löst das Problem, schrieb Camdessus, der Generalsekretär des FMI, an den Präsidenten Perez. s. Zeitschrift Nueva Sociedad. Er handelt dabei im Namen auch unserer Regierung. Perez bekam wegen des Schießbefehls lauter Solidaritätstelegramme lateinamerikanischer Regierungen, auch vom Friedensnobelpreisträger Arias, dem damaligen Präsidenten von Costa Rica. Hätte Teng in Peking im Juli 1989 aus diesem Grunde geschossen, hätte er dieselben Solidaritätstelegramme bekommen. Vielleicht aber auch nicht. Ein guter Teil der Unmenschlichkeit von Ceausescu in Rumänien erklärt sich dadurch, daß er die Schulden an die Weltbank bezahlt hat. Die Weltbank hätte ihm ein Denkmal bauen sollen. Es gibt nichts, was Ceausescu getan hat, das nicht in Lateinamerika auch getan würde, um die Schulden zu bezahlen. Die Regierungen von Lateinamerika begehen genau das gleiche Verbrechen. Was soll man eigentlich tun? Beahlt man die Schulden, ist man ein Verbrecher, und man ist es wirklich. Beahlt man sie nicht, ist man es auch, zumindest für die Weltbank. Anscheinend ist das einzige, was man darf: die Schulden auf unmenschliche Art zu bezahlen, ohne daß es gelingt, sie tatsächlich zu bezahlen. Das ist es, was Lateinamerika tut, und die Regierungen der zentralen Länder samt Weltbank und FMI applaudieren. Damit gewinnt das Bankensystem dann auch am besten und macht hiermit die höheren Gewinne. Für die Weltbank war das wahre Verbrechen des

Ceausescu wohl, daß es ihm tatsächlich gelang, die Schulden zu bezahlen. Daher war sie hinterher so sehr bemüht, Rumänien schnellstens wieder zu verschulden. Alle Banken wollten Rumänien jetzt Kredite geben: es könnte ihnen sonst entkommen. Sie wollen Schuldner, die nicht bezahlen können. Diese gehören ihnen nämlich mit Haut und Haaren, wie dem Teufel die arme Seele.

Indem der Markt auf diese Weise totalisiert wird, substituiert er jene konkrete Totalität, die zu ordnen wäre und die durch den Mythos des Marktgleichgewichts nicht zu ordnen ist. Der Mythos gibt den Markt als Totalität aus und zerstört dabei die Ordnung der Totalität, in deren Namen er antritt.

Wäre der Markt rational, so würde er Löhne bezahlen, die die Grundbedürfnisse aller Menschen decken. Die Tendenz des Marktes aber ist, für die Mehrheit der Weltbevölkerung die Einkommen unter das Existenzminimum zu drücken. Der Marktlohn ist nicht rational, nur deshalb, weil der Markt ihn zahlt. Um rational zu sein, müßte er die Bedürfnisbefriedigung ermöglichen. Ebenso wenig bringt der Markt eine rationale Produktionsstruktur zustande. Eine rationale Produktionsstruktur ist eine solche, in der jeder Mensch durch seine Arbeit seine Grundbedürfnisse decken kann. Die Tendenz des Marktes aber ist, die Produktionsstruktur auf die Arbeitsmöglichkeiten nur eines Teils der Weltbevölkerung auszurichten. Ein rationales Verhältnis zur Natur müßte die Notwendigkeit in Betracht ziehen, die Natur zu reproduzieren, da sie die Grundlage ist, auf der alles menschliche Leben aufbaut. Die Tendenz des Marktes aber ist, die Natur auszuplündern und schließlich alles menschliche Leben zu untergraben.

Was der Markt als Automatismus hervorbringt, sind diese Tendenzen zum Ungleichgewicht, die allesamt mit dem Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage auf allen Märkten (ausser dem Arbeitsmarkt) vereinbar sind. Daß auf allen diesen Märkten sich Angebot und Nachfrage die Waage halten, widerspricht dem Vorliegen dieser zerstörerischen Tendenzen des Marktautomatismus überhaupt nicht. Diese Tendenzen zum Ungleichgewicht wirken gerade durch das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage auf den einzelnen Märkten.

Es handelt sich aber darum, diese Ungleichgewichte aufzuheben, wenn die Menschheit weiter existieren soll. Stellt man sich ihnen nicht entgegen, so ist der kollektive Selbstmord der Menschheit als Automatismus programmiert. Dies ist das einzige Gleichgewicht, auf das hin der Markt automatisch tendiert: der Tod.

Man kann aber den Markt nicht ersetzen. Daher muß man ihn so ausrichten, daß das Marktgeschehen in rationalen Kanälen abläuft. Man muß den Markt so orientieren, daß er die Bedingungen der Rationalität respektiert, was er aus Eigenlogik nicht tut. So wie es keine Staatsraison gibt, die automatisch die richtige Politik anrät, so gibt es auch keine Marktraison, die das könnte. Nur durch entsprechende Eingriffe in den Markt ist es möglich, rationale Preise, rationale Produktionsstrukturen und ein rationales Verhältnis zur Natur zu erreichen. Das aber bedeutet: der Preis, der Angebot und Nachfrage zum Ausgleich bringt, ist nicht notwendig der rationale Preis. Knappheitspreise und rationale Preise koinzidieren nicht. Wenn die bürgerliche

Wirtschaftswissenschaft gerade behauptet, daß nur der Knappheitspreis der rationale Preis sei, so arbeitet sie immer wieder mit der falschen Voraussetzung einer automatischen Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht. Nur innerhalb einer solchen Tendenz könnten Knappheitspreis und rationaler Preis zusammenfallen. Da es diese Tendenz aber nicht gibt und nicht geben kann, kann auch der Knappheitspreis nicht a priori der rationale Preis sein. Der Knappheitspreis führt gerade zu den Ungleichgewichten, die heute überwunden werden müssen.

Was aber sind die Kriterien dieser Rationalität? Sie können nicht selbst aus dem Markt stammen, denn sie sollen ja über den Markt und seine Ergebnisse urteilen. Der Markt hat nur Preise, auf die er das Gewinnkriterium anwendet, das wiederum ein Kriterium über das Verhältnis von Preisen ist. Es handelt sich um einen Kreislauf, der über die Lebenswirklichkeit des Menschen nichts aussagt. Die Rationalitätskriterien aber beziehen sich auf die Überlebensbedingungen der Menschheit, die im Preissystem überhaupt nicht vorkommen. Überlebensbedingungen können keinen Preis haben, denn ihr Preis wäre unendlich. Jeder Marktpreis aber muß endlich sein.

Die Rationalitätskriterien müssen also von außerhalb des Preissystems kommen, um über das Preissystem urteilen zu können.

Sie müssen sich aber innerhalb des Preissystems ausdrücken, um innerhalb des Preissystems über das Preissystem zu urteilen. Das Preissystem ist eine Form der Sprache. In jeder Sprache kann man nur sprachlich über die Sprache sprechen, und kann nur innerhalb der Sprache über das Verhältnis von Sprache und objektiver Wirklichkeit urteilen. Die Sprache gibt die objektive Wirklichkeit wieder, so daß diese außerhalb der Sprache steht. Aber diese Wirklichkeit kann nur innerhalb der Sprache und mit sprachlichen Mitteln geäußert werden, da sie sich ja nicht selbst äußern kann.

Es geht darum, zu zeigen, wie diese Kriterien der Rationalität ins Preissystem Eingang finden und wie sie sich dort äußern. Es geht insbesondere um 2 Thesen:

1. die makroökonomischen Ungleichgewichte, die innerhalb des Marktsystems auftauchen und heute die Existenz der Menschheit bedrohen, können durch die Marktlogik selbst nicht beseitigt werden, da diese sich durch Knappheitspreise durchsetzt, die auf den Einzelmärkten Angebot und Nachfrage ins Gleichgewicht bringen. Die Ungleichgewichte aber entstehen gerade in der Bildung der Knappheitspreise, und widersprechen den Knappheitspreisen nicht. Es sind die Knappheitspreise selbst, die zu diesen Ungleichgewichten von Arbeitslosigkeit, Verarmung und Naturzerstörung führen. Dies ist eine Ausweitung der Keyneschen These vom Gleichgewicht bei Unterbeschäftigung auf die Verarmung und die Naturzerstörung. Daher folgt: Gleichgewicht bei Unterbeschäftigung, bei Verarmung, bei Unterentwicklung und bei Naturzerstörung ist ganz einfach ein Ungleichgewicht. Diese These ist ursprünglich von Marx, der den Wettbewerb in diesem Sinne als tautologisch beschreibt. ("Bestimmt Nachfrage und Zufuhr den Marktpreis, so andererseits der Marktpreis und in weiterer Analyse der Marktwert Nachfrage und Zufuhr."²⁵⁰)

²⁵⁰ Marx, Karl, Das Kapital III, Kap.10, MEW, Bd. 25, S.200

2. die Ungleichgewichte machen sich innerhalb des Preissystems dadurch bemerkbar, daß sie zu Preisen für die Produktionsfaktoren führen, die unendlich hoch sind. Sie sind daher einem Kostenkalkül nicht zugänglich, da dieses endliche Preise voraussetzt. Die Natur als Faktor bekommt einen unendlichen Preis, wenn ihre Zerstörung das Leben der Menschheit bedroht. Der Mensch aber ist das Subjekt des Prozesses, kann also nur mit unendlichem Preis in ihn eingehen, wenn man einen Preis nennen will. Überhaupt hat die Natur ja einen unendlichen Preis, wenn ihre Zerstörung droht, eben weil der Mensch nur leben kann, wenn die Natur nicht zerstört wird. Der Mensch aber kann sich selbst nicht mit einem endlichen Preis kalkulieren, und ganz ebenso wenig die Menschheit. Ein Mensch kann allerdings einen anderen mit einem endlichen Preis kalkulieren, wie das etwa im Fall der Sklaverei und bei Milton Friedmann stattfindet. Sich selbst aber nicht. Daher kann im Falle von Preisanstiegen es zu teuer werden, das eine oder das andere Produkt zu benutzen. Dadurch kann man sparen. Man kann aber nicht dadurch sparen, daß man zu leben aufhört. Um das tun zu können, müßte man den - individuellen oder kollektiven - Selbstmord als Alternative rationalen Handelns einführen. Das aber ist unmöglich, da es die Rationalität in jeder Form aufheben würde.

V. Das Problem der Alternative zum gegenwärtigen neoliberalen Kapitalismus: der Humanismus der Praxis

Die Leben-Tod-Urteile

Die Urteile, die nicht Zweck-Mittel-Urteile sind, aber gleichzeitig doch Sachurteile, sind Leben-Tod-Urteile. Zwingende Normen basieren auf solchen Leben-Tod-Urteilen. Du sollst nicht töten ist eine zwingende Norm, die aus Sachurteilen folgt. Dies gilt nicht nur für die Norm, sondern auch für die Ausnahmen (z.B. Notwehr) Sie setzen den conatus, von dem Spinoza spricht, voraus. Max Weber schließt solche Sachurteile aus, wenn er die Möglichkeit von Werturteilen ablehnt. Er sieht diese Sachurteile normalerweise überhaupt nicht. Der conatus hingegen ist eingeboren. Ein Lebewesen hat ihn, ein Mensch hat ihn auch, aber gleichzeitig weiß er, dass er ihn hat. Marx gibt diesen Leben-Tod-Urteilen einen zentralen Platz.

Die Zweck-Mittel-Beziehung ist ständig riskant. Dies macht, dass sie ständig mit Leben-Tod-Urteilen verbunden ist, die eben keine Urteile instrumentaler Vernunft sind. Es ergeben sich ständig Urteile, die sich nicht auf einen Zweck richten, sondern auf das Problem Leben-Tod in der Zweckverwirklichung. Zum Beispiel: Ich überquere eine verkehrsreiche Straße. aus irgendeinem Zweckurteil heraus. Aber diese Überquerung muss ich ständig verändern, je nach den Gefahren, die sich aus dem Verkehr ergeben. Sie sind nicht dem Zweck geschuldet, sondern dem Leben-Tod-Problem, das ständig in der Verfolgung des Zweckes sich gegenwärtig macht und die Verfolgung dieses Zweckes unter bestimmten Bedingungen unterbricht.

Diese Leben-Tod-Urteile sind Sachurteile ganz so wie die Zweck-Mittel-Urteile. Aber sie konstituieren Werte. Man kann nicht über eine Straße gehen, ohne den Wert des Lebens dem Tod gegenüber herauszustellen. Das Leben muss als Wert behandelt werden, wenn irgendein Ziel verwirklicht werden soll. Man könnte dann sagen, diese Bewertung des Lebens ist dann ein Mittel zur Erreichung des Ziels. Aber das ändert nichts daran, dass das Leben als Wert geachtet werden muss. Es wird nicht Teil des Zweck-Mittel-Kalküls selbst. Die Möglichkeit dieses Kalküls ergibt sich ja gerade durch die Abstraktion von der Leben-Tod Beziehung.

Spinoza definiert diesen conatus auf folgende Weise:

Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum.

Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend (IV. 22, Zusatz. Lehrsatz 23,24) Spinoza, Benedictus de: Die Ethik. Reclam, Stuttgart 1977 S. 486/4870

Er fügt hinzu:

Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.

Niemand kann begehren, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, ohne daß er zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben, d.h. wirklich zu existieren. Spinoza op.cit. (IV, Lehrs. 21,22) S. 484/485

Hier ist das menschliche Leben zum obersten Wert geworden, aber eben als conatus, nicht als Entscheidung und schon gar nicht als Werturteil.

Man kann gar nicht leben oder weiterleben, ohne dieses Leben als obersten Wert zu haben. Allerdings ist dann die Frage, was dieses Leben, das im conatus ausgedrückt wird, letztlich bedeutet.

Aber dies hat bei Spinoza nie einen abstrakt individualistischen Sinn. Das Leben eines jeden ist nur dann oberster Wert, wenn es das Leben eines jeden andern als seine Basis mit einschliesst. Der Ausgangspunkt von Spinoza kann daher ein Satz aus dem Deuteronomium der jüdischen Bibel sein:

“Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich dir vor Augen gestellt. So sollst du denn, dass du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen...” Deuteronomium, 30, 19

Hier liegt eine erneute Reflektion über die Methodologie Max Webers nahe. Weber identifiziert einfach nur Sachurteile und Zweck-Mittel-Urteile, die wir auch ganz einfach instrumentale Urteile nennen können. Dass es eben auch Leben-Tod-Urteile gibt, die Sachurteile sind, fällt ihm nicht einmal ein. Dies simplifiziert seine Methodologie der Sozialwissenschaften dann auch so ausserordentlich. Wenn es sich um Sachurteile handelt, kann man nach Max Weber im Namen der Wissenschaft einen Standpunkt beziehen. Sind es aber Werturteile, also Urteile über Werte, dann eben nicht. Das ist so wie man bei einem Haufen Erbsen die guten herausucht und die schlechten wegschmeißt.

Max Weber und die Widersprüchlichkeit seiner Methodologie

Das Problem aber ist, dass auch Max Weber das nicht durchhalten kann. Dies führt zu einem Widerspruch in seiner Methodologie, der diese überall durchzieht, ohne dass Weber darauf Bezug nehmen kann. Er gibt Urteile ab, die im Namen von Sachurteilen über Werte urteilen, aber analysiert dies überhaupt nicht und erwähnt es nicht ein einziges Mal in all seinen methodologischen Äußerungen. Dennoch benutzt er diese Leben-Tod-Urteile.

Ich will ein entsprechendes Beispiel zeigen – das ich schon in der Einleitung zu diesem Buch erwähnt habe - und dann analysieren.

"Die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen, da er auf Fachschulung, arbeitsteiliger Fachspezialisierung und festem Eingestelltsein auf gewohnte und virtuos beherrschte Einzelfunktionen in planvoller Synthese beruht. Stellt er seine Arbeit ein oder wird sie gewaltsam gehemmt, so ist die Folge ein **Chaos**, zu dessen Bewältigung schwer ein Ersatz aus der Mitte der Beherrschten zu improvisieren ist. Dies gilt ganz ebenso auf dem Gebiet der öffentlichen wie der privatwirtschaftlichen Verwaltung. **Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend**

bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer **utopischer**."²⁵¹

Worauf sich Max Weber unter anderem hier bezieht, ist die Existenz des Marktes und seine Unvermeidlichkeit für eine so komplexe Wirtschaft wie die unsrige. Er antwortet damit auf eine Forderung der sozialistischen Bewegungen seiner Zeit, die vom Sozialismus fordert, den Markt abzuschaffen und dies als Grundbedingung für die Existenz einer sozialistischen Gesellschaft ansehen. Max Weber erklärt in dem zitierten Text dies für unmöglich und ich teile vollständig seine Meinung. Diese Unmöglichkeit hat sich dann ja in den Erfahrungen der Sowjetunion gezeigt. Meine Kritik zielt auf etwas ganz anderes, das direkt mit der Weberschen Methodologie der Sozialwissenschaften zu tun hat. Max Weber drückt dies ja dann im selben Zitat ganz konzentriert aus, wenn er sagt: „**Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu**, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer **utopischer**.“

Wir müssen uns nun darin erinnern, dass für die Existenz des Marktes eine Marktethik gilt, ohne die der Markt gar nicht funktionieren könnte. Max Weber selbst gebraucht häufig auch das Wort Marktethik. Diese Ethik impliziert viele Werte wie etwa die Eigentumsgarantie, die Vertragserfüllung und den Verzicht auf Betrug. Ebenfalls impliziert ist das Verbot des Tötens, um damit Zugang zum Eigentum eines anderen zu finden. Ohne in einem ausreichenden Grade diese Ethik zu erfüllen, kann der Markt seine Funktionen nicht ausüben und bricht zusammen.

Da aber die Funktionsfähigkeit des Marktes Bedingung für das Funktionieren der sozialen Arbeitsteilung ist, kann Weber zu Recht behaupten, dass die Folge seiner Abschaffung das Chaos und damit der Tod wäre. Die Abschaffung macht das Weiterleben unmöglich und ist damit selbst nicht möglich, wenn wir davon ausgehen, dass die Menschen weiterleben wollen. Es handelt sich daher ganz offensichtlich um eine Leben-Tod-Urteil, das ein Sachurteil ist und das eine ganz bestimmte Welt von Werten und die Geltung einer ganz bestimmten Ethik legitimiert, wenn das Leben weitergehen soll. Das aber bedeutet: die Erklärung dieser Werte zu geltenden Werten ist unabdingbarer Teil des menschlichen Handelns selbst, das sich an Zweck-Mittel-Beziehungen orientiert. Ohne die Geltung dieser Werte der Marktethik ist die Zweck-Mittel-Orientierung des Handelns selbst völlig unmöglich.

Dies impliziert natürlich, dass eben der Markt nützlich ist. Aber das Urteil, dass der Markt unverzichtbar ist, ist nicht etwa auf einen Nutzenkalkül zurückführbar. Ob man sich an die Marktethik hält oder nicht, kann nicht auf einen Nutzenkalkül zurückgeführt werden. Dann würden nämlich alle ganz willkürlich die Marktethik erfüllen oder nicht, wodurch der Markt selbst wieder in ein Chaos münden müsste. Die Marktethik, wie alle Ethik, kann nur ihre Funktion erfüllen und den Markt stabilisieren, wenn sie nicht einfach einem willkürlichen Nutzenurteil unterliegt. Ihre Normen müssen also Gültigkeit haben über ein solches Nutzenkriterium hinaus. Sie müssen effektiv Werte sein, die zu erfüllen sind, auch wenn sie unter dem Nutzenkalkül betrachtet stören, oder unangenehm oder auch aus irgendeinem sonstigen Grunde absolut negativ beurteilt werden. Dies ist nur anders in dem Fall, in dem

²⁵¹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe, Mohr Tübingen, 1972 Kap. IX, Soziologie der Herrschaft. S.570

die absolute Normerfüllung das Leben eines Marktteilnehmers bedroht, sodass die Norm suspendiert werden muss (etwa im Falle von unbezahlbaren Schulden). Jede Ethik hat immer auch ein Element von dem, was Max Weber die Gesinnungsethik nennt. Sie muss über das Eigeninteresse hinaus gültig sein, obwohl es immer auch Gründe geben muss, um die Ethik selbst zu suspendieren. In diesem Sinne ist diese Begründung von Werten eben ein *conatus* im Sinne von Spinoza. Er ist einfach da und zwingt sich auf. Auf diese Weise ergeben sich bestimmte Ethiken und Werte ganz einfach aus Sachurteilen, und die Option für diese Werte ist die andere Seite von Zweck-Mittel-Beziehungen, die auf der Grundlage von Leben-Tod-Urteilen entwickelt werden.

Daraus folgt, dass Max Weber selbst aus Sachurteilen Werte und Ethiken ableitet, obwohl er doch eine solche Ableitung abgelehnt hatte und sie aus seiner Methodologie verbannt.

Was hier gezeigt wurde für den Markt und die Marktethik, gilt für alle unversalen Institutionen, also auch für den Staat und für das, was Max Weber die Ethik der Bürokratie nennt.

Die Ableitung von Werten aus Sachurteilen ist folglich möglich, obwohl es natürlich Werte gibt, die auf diese Weise nicht oder nur indirekt ableitbar sind, wie etwa das Verbot, Schweinefleisch zu essen, das in einigen Religionen gilt.

Die Leben-Tod-Urteile in anderen klassischen Autoren

Das Verbot der Ableitung von Werten aus Sachurteilen, wie es von Max Weber gefordert wird, ist sehr willkürlich und hat wohl eher den Zweck, den absoluten Marktkalkül durchzusetzen und dafür alle Werte und Ethiken zu relativieren. In der Geschichte des menschlichen Denkens ist aber diese Ableitung sehr allgemein, und ich will nur einige Beispiele nennen.

So antwortet Platon auf die Kritik eines griechischen Sophisten, der gemäß es immer vernünftiger und erfolgreicher ist, keine Ethik zu haben, dass dies falsch ist, weil man dann ja kaum noch handeln kann. Selbst eine Räuberbande braucht die Ethik einer Räuberbande, die eine ganz normale Ethik ist. Aber sie wendet diese Ethik nur im Innenverhältnis an, nicht nach außen. Nur deshalb, weil sie diese Ethik in diesem Sinne befolgt, kann sie als Räuberbande Erfolg haben. Die Räuber einer Räuberbande dürfen sich untereinander weder berauben noch töten, damit sie nach außen effizient rauben und töten können.

Auch Adam Smith übernimmt diese Vorstellung von der Ethik der Räuberbande.

Selbst Kant sagt, dass seine Ethik des kategorischen Imperativs selbst in einer Republik von Teufeln notwendig ist. Er sagt dies in seinem Buch *Zum ewigen Frieden*. Es ist die kantsche Art sich das Argument von Platon über die Ethik der Räuberbande zu eigen zu machen. Aber es gibt sehr viel mehr Beispiele. Max Weber aber nimmt sie nicht einmal zur Kenntnis. Und wenn er dann, wie gezeigt, eben dieses Argument selbst benutzt, diskutiert er es nicht und lässt es so bald wie möglich wieder verschwinden.

Wenn wir eine kritische Theorie wollen, so müssen wir gerade diese Ableitung der Ethik aus

Zweck-Mittel-Urteilen wieder zurückgewinnen. Dies ist offensichtlich auch für das marxische Denken nötig. Solche Begriffe wie die Ausbeutung, der Mehrwert und die Arbeitswertlehre haben andernfalls überhaupt keinen Sinn. Sie wurden unverständlich gemacht durch die neue Auffassung der Sozialwissenschaften, wie sie Max Weber vertrat. Als Ergebnis haben sich sogar häufig marxistische Theoretiker von diesen zentralen marxischen Begriffen distanziert.

Aber damit ist klar, dass die Ethikdiskussion und die Diskussion der Werte Teil der Sozialwissenschaft ist und sein muss. Diese Diskussionen müssen die Geltung von Ethiken und Werten diskutieren, nicht nur die Beobachtungen von Ethiken und Werten, die als Beobachtungen nicht „bewertet“ werden können. Dies gilt, obwohl nicht alle Ethiken und Werte auf diese Weise bewertet werden können. Es gibt eben lebensnotwendige Ethiken und Werte, die man durch Argumente als gültig behaupten kann, und solche, die nicht lebensnotwendig sind. Letztere sind nicht durch Argumente als Notwendigkeit vertretbar. Dabei ist besonders interessant, dass zu einem Ergebnis in dieser Richtung sogar Kant kommt. Dies ist besonders wichtig einem Denker wie Max Weber gegenüber, der sich als Neukantianer fühlt.

Die Kritik des Kapitalismus bei Marx und die Leben-Tod-Urteile

Marx operiert viel mit Leben-Tod-Urteilen. Ich will nur noch ein Beispiel erwähnen. Es handelt sich um folgendes Urteil von Marx:

„Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“ (Karl Marx, Das Kapital, I, MEW, 23, S. 529/530.)

Dies sagt Marx im Jahre 1867 in der ersten Ausgabe des Buches Das Kapital.

Was Marx hier sagt, ist, dass eine immer weitergehende Entfesselung der kapitalistischen unkontrollierten Wirtschaft zum Selbstmord der Menschheit führt. Wir sind heute dabei, zu dieser kapitalistischen Willkür zurückzukehren und sehen uns einer tödlichen Tendenz gegenüber. Natürlich, der Selbstmord, um den es sich dreht, ist ein Akt, der nicht intentional, also nicht beabsichtigt ist. Indem man ihn vorantreibt, stellt man sich vor, dass es vielleicht gut geht. Aber man sieht die Möglichkeit und die Drohung dieses Selbstmords, der als solcher nicht gewollt ist. Aber er wird vorangetrieben und zumindest ahnt man, dass man ihn vorantreibt. Aber er ist nicht etwa ein bewusstes Ziel, sondern er ist die unvermeidliche Konsequenz dessen, was man tut. Letztlich weiss man es zwar, aber man will es nicht wissen.²⁵²

Dies führt dann zur Mystik des Todes, die sich ja schon das ganze XX. Jahrhundert hindurch gegenwärtig war und die es ermöglicht, das Wissen vom sich entwickelnden kollektiven Selbstmord zu verdrängen und es zu verstecken. Das begann mit Nietzsche

²⁵² siehe Ulrich Duchrow: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Eine Flugschrift in Kooperation mit Publik-Forum, Hamburg, VSA, 2017

und seinem: Gott ist tot. In Wirklichkeit bedeutete dies, dass nicht Gott tot ist, sondern dass der Tod zum alles beherrschenden Gott geworden ist. Die spanischen Faschisten schrien dies offen heraus: Viva la muerte! Es lebe der Tod! Und Heidegger definierte den Menschen als „Sein zum Tode“. Eine ganz ähnliche Position nehmen die apokalyptischen christlichen Fundamentalisten und die Anhänger des Prosperity-Gospel in der Gegenwart ein, die sich in den USA entwickelten und dann in der ganzen Welt ausbreiteten. Aber eine ganz ähnliche Position nimmt heute der Neoliberalismus mit seiner absoluten Negation der Menschenrechte ein.²⁵³

Die Kultur des Todes

Es handelt sich um eine Kultur des Todes, die in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts entsteht und sich dann im XX. Jahrhundert zu einer der heutigen herrschenden Kulturen entwickelt hat.

Der italienische Philosoph Agamben sagte 2012 in einem Interview:

„Gott ist nicht tot! Gott hat sich in Geld verwandelt.“²⁵⁴

Mir scheint dies sehr treffend, obwohl ich glaube, dass man darüber noch hinausgehen muss. Wenn das Geld Gott wird, wird eben zuerst einmal das kommen, was zuerst Hegel und dann Nietzsche sagten: Gott ist tot. Aber der Gott, der tot ist, ist eben der Gott, von dem Nietzsche sagte, es handele sich um den moralischen Gott. Das aber ist der Gott, in dessen Namen der Wille zur Macht geleugnet wird. Denn der Wille zur Macht ist der Wille, der begrenzt werden muss, wenn die Menschheit weiterleben soll. Diese Begrenzung aber heißt, das Leben über den Willen zur Macht zu stellen, damit das Leben zum Kriterium des Willens zur Macht wird.

So kann dann Nietzsche sagen:

„Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“²⁵⁵

²⁵³ Der Gründer der neoliberalen Schule, Ludwig von Mises, sagt:

“The worst of all these delusions is the idea that "nature" has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born.... Every word of this doctrine is false.”

(“Die schlimmste aller Formen von Irrglauben ist die Idee, dass die „Natur“ jeden Menschen mit gewissen Rechten ausgestattet hat. Nach dieser Lehre teilt die Natur freigebig an jedes geborene Kind Rechte aus....Jedes Wort dieser Lehre ist falsch.”) Mises, Ludwig von: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute. Auburn, Alabama, 2008. (1956) p.80/81

²⁵⁴ Agamben Interview mit Ragusa-News 16.8.2012: <http://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/>
<http://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amoscicli-e-guccione/>

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta. Hanser Verlag München, 1981. Aus dem Nachlass...e III,853

Nietzsche sieht seinen Willen zur Macht im Konflikt mit jedem Typ von Moral. Der Grund ist, dass der Wille zur Macht und die Moral in einem ständigen Konflikt sind, wenn der Wille zur Macht die höchste Instanz für alle rationalen Entscheidungen sein soll, wie Nietzsche es sich vorstellt. Denn die Begrenzung und Kanalisation des Willens zur Macht kann eben nur im Namen der Moral erfolgen und sie ist notwendig im Namen der Überlebensmöglichkeit des menschlichen Lebens. Diese Begrenzung muss das menschliche Leben über den Willen zur Macht stellen, damit das menschliche Leben selbst das Kriterium über den Willen zur Macht sein kann.

Da der Markt und das Geld die zentralen Bereiche der Entscheidungen des Willens zur Macht sind, stößt die Vergöttlichung des Geldes mit der Lebensmöglichkeit des Menschen zusammen. Wenn das Geld Gott ist, ist der Geldkalkül – der der Kalkül des Willens zur Macht ist – der sicherste Weg für den kollektiven Selbstmord der Menschheit. Der Weg zu diesem Selbstmord wird durch die Zerstörung der Natur wie auch der sozialen Beziehungen vorgegeben. Er ist die unvermeidliche Konsequenz der Reduktion aller menschlichen Aktivität auf den Menschen als „Humankapital“.

Nietzsche ist sich vieler dieser Konsequenzen durchaus bewusst, obwohl er noch kein klares Bewusstsein hat davon, dass es jetzt um den kollektiven Selbstmord der Menschheit geht. Er glaubt, dass es sich jetzt um den kollektiven Selbstmord der „Schlechtweggekommenen“, den Nietzsche ganz offen propagiert:

„Gesetzt, dass der Glaube an diese Moral zugrunde geht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben - und zugrunde gehn.“²⁵⁶

Hieraus folgt, dass, indem sich Gott in Geld verwandelt, das Geld sich in die Gegenwart des Todes verwandelt. Daraus folgt dann, obwohl Nietzsche es noch nicht offen sagt: Der Tod ist Gott. In Wirklichkeit müsste Agamben sagen: Gott ist nicht tot! Der Tod ist Gott.

Das Problem der Schlechtweggekommenen ist damit erledigt, denn sie überleben nicht mehr. Sie entdecken die Attraktivität des Todes:

"Nihilismus, als Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, 'sich zu ergeben' - daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Prinzips stellen und auch ihrerseits Macht wollen, indem sie die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein."²⁵⁷

Was Nietzsche eben nicht erkennt, ist, dass die Mächtigen, wenn sie sich in die Henker verwandeln (sowohl der Schlechtweggekommenen wie auch der Natur) eben gerade dadurch ihren eigenen Selbstmord provozieren. Das ist wie der römische Kaiser Caligula, der davon träumte, allen anderen Menschen die Gurgel durchzuschneiden. Würde er es tun, ist sein eigener Selbstmord das Ergebnis. Heute gibt es so etwas wie eine Krankheit, die diese

²⁵⁶ Nietzsche, op. cit. Aus dem Nachlaß, III,855

²⁵⁷ Nietzsche, op. cit., Aus dem Nachlaß, III,855

Todesmystik unserer Zeit gut symbolisieren kann. Es handelt sich um die Mord-Selbstmord-Kombination, die sich seit den 80er Jahren entwickelt hat. Es ist eine Beziehung, in der der Mörder mordet, aber während oder nach diesem Mord Selbstmord begeht. Als Massenphänomen begann es mit dem grossen Mord-Selbstmord in den Guayanas im Jahre 1978, in dem mehr als 900 Personen aus den USA in einem ganz generellen Mord-Selbstmord sich ermordeten, sei es als Mord eines anderen oder sei es als Selbstmord. Diese Mord-Selbstmord-Feiern konzentrierten sich zuerst in den USA und Europa, weiteten sich dann aber über die ganze Welt aus. Innerhalb der 90er Jahre wurden sie Teil der Kriege im Nahen Osten, aber gleichzeitig tauchten sie in dem Verhältnis von Mann und Frau in der ganzen Welt auf. Der Mann ermordet seine Frau, vielfach auch die Kinder, und dann sich selbst. Das alles sind Massenphänomene, die ständig weitergeführt werden.

Es ist wie ein archaisches Theater, in dem gezeigt wird, wie heute die Weltpolitik und die Strategie der Globalisierung die Strategie eines Weltendes zu sein scheint.

Als Neoliberaler schreibt sich selbst Greenspan, der langjährige Präsident der Zentralbank (Federal Reserve) der USA in diese Tendenz ein. Naomi Klein zitiert ihn:

“Eine klare Absicht und Rationalität erreichen es, glücklich zu sein und sich zu verwirklichen”, schrieb Greenspan als begeisterter neuer Konvertit. „Die Parasiten hingegen, indem sie ständig jede klare Absicht oder Vernunft vermeiden, gehen zugrunde, so wie sie es verdienen...”²⁵⁸

Eben diese Konzentration in den Tod haben wir dann eben auch in den faschistischen Bewegungen erlebt. Die spanischen Faschisten drückten dies durch den Ruf aus: Viva la muerte, es lebe der Tod. Heidegger in seinem Buch „Sein und Zeit“ sieht den Menschen als „Sein zum Tode“. Es ist seine Art zu sagen: Es lebe der Tod. Eine ganz ähnliche Position nehmen die apokalyptischen christlichen Fundamentalisten in der Gegenwart ein, die sich in den USA entwickelten und dann in der ganzen Welt ausbreiteten. Mit dieser Definition des Menschen als „Sein zum Tode“ muss Heidegger dann natürlich besonders begründen, warum er nicht einfach schlechtweg zum Selbstmord aufruft. Heidegger antwortet darauf:

"Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben. Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des Daseins. Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den **Boden** für ein existierendes Sein zum Tode."²⁵⁹

Für Heidegger ist das Leben selbst nur ein Sein zum Tode, das eben nur sein kann, solange es lebt. Heidegger stellt dies einfach als eine Erklärung vor, die das zeigt, was

²⁵⁸ Siehe folgenden Text von Naomi Klein: www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice. 7 oct. 2007

²⁵⁹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen, 1986. S.261

die Wirklichkeit ist. Auf beschreibende Art kommt er daher zum Schrei: Viva la muerte. Es lebe der Tod, der der aggressive Schrei eines Kriegsaktes ist. Der Mensch als Sein zum Tode lebt eben den Tod und sonst nichts. Das alles im esoterischen Sprechstil von Heidegger.

Aber das Dasein braucht einen Boden, den Heidegger den Boden für ein existierendes Sein zum Tode nennt. Er sagt aber nichts weiter über diesen Boden. Tatsächlich ist der Boden für dieses Sein zum Tode das Leben.

Soweit ich sehe, benutzt Heidegger überhaupt nicht das Wort „Leben“ im Zusammenhang mit der Diskussion des Seins zum Tode. Er nennt das Leben stattdessen den „Boden“ für ein existierendes Sein zum Tode. Er will nicht sagen, dass dem Tode das Leben gegenüber steht und dieses Leben der Ausgangspunkt sein muss, damit das Sein zum Tode existiert. Das Leben gibt also dem Sein zum Tode die Existenz. Würde er das sagen, wäre seine Philosophie zu Ende, nachdem sie gerade angefangen hat. Er will den Tod als Zentrum, und er versteckt den Widerspruch.

Das ist dann das Leben: ein Sein zum Tode, das sich nur entwickeln kann, solange es am Leben bleibt. Es handelt sich um den Gegenpol zum Marxschen Begriffs des Kommunismus, den wir bereits zitiert haben. Die implizite Definition des Menschen bei Marx ist in dieser Kommunismusdefinition enthalten. Es ist der Mensch als Sein zum Leben, das vom Tod durchzogen ist, aber sich diesem Tod ständig entgegenstellt. Heidegger sieht dies durchaus, er gibt aber eine ziemlich verlorene Antwort.

Das Kommunismusbild von Marx ist die Anwesenheit einer Abwesenheit. Dass der Kommunismus nicht anwesend ist, wird als seine Abwesenheit gegenwärtig. Nicht der Kommunismus ist anwesend, anwesend ist seine Abwesenheit. Er ist keine Illusion, jedenfalls keine beliebige. Die Probleme, die wir erleben, werden als gelöst gedacht und vorgestellt und ihre perfekte Lösung stellt dann eine Abwesenheit dar, die sich anwesend macht. Das hängt natürlich mit dem Utopischen zusammen, gilt aber nicht generell für alle Utopien. Es handelt sich daher um Vorstellungen eines perfekten Zusammenlebens, die ausgehen von der Analyse des normalen problematischen Zusammenlebens und es dann als perfektes Zusammenleben darstellen. Dass die Abwesenheit etwa des Kommunismus anwesend ist, stellt daher das Ergebnis einer Analyse unserer Wirklichkeit da. Hierauf besteht Marx zu Recht. Er weigert sich daher, in Bezug auf den Kommunismus von einer Utopie zu sprechen.

Dieser Kommunismus ist mit dem Reich Gottes der christlichen Tradition vergleichbar, das ebenfalls eine solche Abwesenheit definiert. So etwa bei Paulus im Römerbrief 8, 18-24, aber ebenfalls bei Jesaias (Jesaias 61, 1-3). Auch Rudolf Bahro spricht davon, durch gemeinschaftliches anderes Leben "den Kommunismus oder – was dasselbe meint – das 'Reich Gottes' tastend vorwegzunehmen."²⁶⁰

²⁶⁰ Zitiert nach Seifert, Kurt: Keine Revolution ohne Reformation. Rudolf Bahro – bleibende Aktualität eines (fast) vergessenen Denkers. In: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus. 111. Jahrgang. Zürich, Dezember 2017. S.33

Hier ist es das perfekte Zusammenleben, das vorgestellt wird. Jeweils muss man sich klar sein, dass das keine Illusionen sind, sondern das Ergebnis von Analysen von Situationen, die dann als perfekte Lösung gedacht wird. Dies ist durchaus notwendig und geschieht heute in fast allen empirischen Wissenschaften, so wie etwa in den Wirtschaftswissenschaften die Vorstellung der „vollkommenen Konkurrenz“ oder der „vollkommenen“ Planung. Aber hier ist die Abwesenheit nicht die eines perfekten Zusammenlebens, sondern die von perfekten Institutionen (und Gesetzen). In der Physik die Vorstellungen von perfekter physischer Bewegung, etwa im Trägheitsgesetz. Das sind auch keine beliebigen Konstruktionen, sondern das Ergebnis von Analysen der Wirklichkeit und sie sind ganz gleich nicht verwirklichtbar. Ich werde dies im folgendem VI. Kapitel weiter ausführen.

Wir springen immer und notwendig zu solchen perfekten Konstruktionen über. Aber wir dürfen sie nicht zum Ziele machen. Der Versuch es zu tun, mündet notwendig in das ein, was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt. Sie können aber Kriterien geben und dazu brauchen wir sie. Wir können solche Begriffe des Unmöglichen transzendente Begriffe nennen, die sich in transzendente Illusionen verwandeln, wenn wir sie als zu verwirklichende Ziele auffassen.

Heidegger geht auf diese Reflektionen über das Leben und das Zusammenleben nicht ein. Er gibt hierauf sogar eine völlig verlorene Antwort:

"Zu kurz trägt der Blick, wenn 'das Leben' zum Problem gemacht und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird."²⁶¹

Wenn der Mensch wie bei Marx ein Sein zum Leben ist, gilt immer auch, dass dieses Sein vom Tod durchzogen ist. Das gilt nicht nur „gelegentlich“, wie dies Heidegger behauptet. Das Leben ist sterblich, aber das heißt, es steht ständig dem Tod gegenüber. Was der Mensch lebt, ist nicht der Tod, sondern die Sterblichkeit des Lebens, das sich dem Tod gegenüberstellt. Der Mensch kann sich nicht auf die Seite des Todes stellen, er kann sich nur eine solche Illusion erzeugen.

Ganz ähnlich versucht Heidegger, dem Tod etwas Einmaliges zuzusprechen:

"Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen... Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmäßig je der meine... Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird." 240

Sicher, aber ebenso gilt, dass keiner dem andern das Leben abnehmen kann. Wenn er Hunger hat, kann ihm keiner das Essen abnehmen, denn er kann nicht sattwerden dadurch, dass ein anderer isst. Wir sind immer wir selber, aber vor allem als Leben sind wir es. Wir leben das jeweils unsrige Leben. Und deshalb sind wir es auch beim Sterben. Wir leben das jeweils unsrige Sterben. Den Tod hingegen erleben wir nicht. Er kann deshalb auch keine Jemeinigkeit anzeigen.

Aber dies, dass ich das Leben immer als jeweils mein Leben lebe, führt zum: Ich bin, wenn du bist. Aber Heidegger reduziert dies „Jeweils mein“ auf den Tod. Ich lebe jeweils mein

²⁶¹ Heidegger, op.cit. S. 316

Sterben, andere können es sogar begleiten. Während ich mein Leben zusammen mit anderen Lebenden leben kann, kann dies nicht mit dem Tod so sein. Da der Tod nicht lebt, kann er nicht die Basis eines Zusammenlebens sein. Deshalb ist der Tod auch nicht der gemeinige. Nur das Sterben kann gemeinig sein. Das Sterben gibt es, den Tod aber gibt es nicht. Aber das Sterben können andere durchaus begleiten.

Die Kultur des Lebens

Wenn Marx in dem vorher gegebenen Zitat die Tendenz zur Untergrabung unserer Lebenswelt als Folge der Untergrabung der "Springquellen alles Reichtums", die die Erde und der Arbeiter sind, aufzeigt, so fällt Marx ein ganz klares Leben-Tod-Urteil, das ein ebenso klares Sachurteil ist und das einen Wert herausstellt. Dies ist der Wert des menschlichen Lebens. Wird er vernachlässigt, ergibt sich der kollektive Selbstmord der Menschheit als einzige Lösung, die eben gar keine Lösung ist. Es zeigt sich, dass das typische Leben-Tod-Urteil als Alternative zur aufgezeigten Dimension des Handelns in bestimmten Situationen nur den Selbstmord lässt, der aber eben keine Alternative ist. Folglich wird eine Situation abgeleitet, die eben daraus folgt, dass die einzige Alternative zu dem was geschieht nur der Selbstmord ist. Das ist wie die Alternative des Räuberhauptmanns: Das Geld oder das Leben! Sie stellt ebenfalls ein Leben-Tod-Urteil dar, das ist: das Geld oder der Tod. Den Tod zu wählen, ist keine mögliche rationale Wahl, es wäre Selbstmord. Daher folgt: es gibt keine Alternative. Das Geld ist weg. Aber es bleibt, dass das Leben ein unendlich größerer Wert als irgendwelches Geld ist und es ist ein Sachurteil, das dies sichtbar macht.

Daher geht es jetzt darum, im Namen dieses menschlichen Lebens als oberstem Wert eine andere, nicht selbstmörderische Alternative aufzuzeigen und zu verfolgen.

Diese Leben-Tod-Urteile sind außerordentlich gegenwärtig in unserer Sprache, obwohl sie gleichzeitig kaum direkt erwähnt oder analysiert werden. Aber auf Gebieten, wo man sie nicht erwartet, ergeben sie sich plötzlich und erwecken unsere Aufmerksamkeit. Ich ging vor ziemlich langer Zeit einmal in eine kleine Bar in der Nähe meiner Wohnung, um einen Wein zu trinken. Ich traf dort einen Mann, der Arbeiter war und mit dem ich ins Gespräch kam, ein Gespräch das lange dauerte. Schließlich sagte er: Ich habe Lust, mir eine Kugel in den Kopf zu schießen, um das wenige zu sparen, was ich noch habe. Natürlich hatte er nicht die Absicht, Selbstmord zu begehen. Ihm fiel als Argument im Gespräch dieses Leben-Tod-Urteil ein, das in ein Paradox einmündet, das dann sehr gut das Wesen solcher Urteile spiegelt. Dies ist das Paradox der Leben-Tod-Urteile, das dem Paradox de Kreters – ein Kreter sagt, dass alle Kreter lügen - entspricht, das ein Paradox darstellt, das sich von einer instrumental Sprache aus ergibt und daher den Zweck-Mittel-Urteilen entspricht. Natürlich gibt es für dieses Paradox eine Lösung. Diese Lösung muss davon ausgehen, dass ein Toter keine Rechte hat und folglich auch kein Eigentum und solange er lebt, kann er nur davon sprechen, was er ist, wenn er tot ist: aber er ist, wenn er tot ist, nichts.

Ich glaube, dass eine tiefgehende Analyse dieser Leben-Tod-Urteile sich in den Analysen

von Spinoza findet. Sein Konzept des conatus ist das Konzept des menschlichen Lebens als höchstem Wert, das alle Aktionen begleitet und begleiten muss, die auf Zweck-Mittel-Urteilen beruhen, damit sie in ihren Konsequenzen nicht den Akteur selbst zerstören. Das Beispiel des Marktes, der, wenn er ohne Regulierungen vor sich geht, zum kollektiven Selbstmord der Menschheit führt, ist nur eines der möglichen Beispiele. Ebenfalls geben die Analysen der Bioethik Beispiele für die Entwicklung dieses Begriffs der Leben-Tod-Urteile.

Wir können jetzt sehen, wie die Konzeption von Marx sich vervollständigen lässt. Marx sieht den verwilderten Kapitalismus als einen sicheren Weg zum kollektiven Selbstmord der Menschheit. Es handelt sich um ein Urteil, das heute wahrscheinlich von der Mehrheit der gegenwärtigen Menschheit geteilt wird. Marx zieht daraus eine Konsequenz: wir müssen eine Alternative entwickeln und verwirklichen zu diesem sozialen System, die eine Alternative sein muss, die ein menschliches Leben ohne die Drohung eines kollektiven Selbstmords und dem daraus folgenden Tod der Menschheit sichert.

Allerdings lässt Marx ein Problem ungelöst, wenn er versucht, solch eine Alternative zu begründen. Die bereits zitierte Kritik Max Webers zeigt dieses Problem. Marx stellt als Alternative eine kommunistische Gesellschaft vor, die tatsächlich das Konzept einer perfekten Gesellschaft mit perfekten sozialen Beziehungen darstellt, die aber eben keine empirisch mögliche Gesellschaft ist. Es handelt sich um eine unmögliche Alternative, die eben keine gültige Alternative sein kann. Aber wir können natürlich nicht auf das Konzept einer Alternative verzichten, da der verwilderte Kapitalismus keine Gesellschaft ist, die im Zeitablauf beständig ist. Es genügt daher nicht die Bereitschaft, in dieser Gesellschaft einfach trotz aller Probleme weiter zu leben, denn je mehr wir diese Gesellschaft im Zeitablauf ertragen, je näher ist der Zusammenbruch aller menschlichen Gesellschaft.

Aber die von Marx vorgestellte Lösung ist insofern nicht möglich, als sie eine perfekte Lösung ist. Und wir haben gesehen, dass diese Perfektion eine sozialistische Alternative Gesellschaft konzipierte, die eine Gesellschaft ohne Warenbeziehungen und ohne Staat ist. Heute wird die nötige Alternative in den entsprechenden Volksbewegungen anders gedacht und ich glaube, dass dies notwendig ist. Heute wird die alternative Gesellschaft als eine Gesellschaft vorgestellt, die weiterhin auf Warenbeziehungen und staatlichen Strukturen beruht. Aber man schlägt jetzt eine alternative Gesellschaft vor, die einen Markt mit ganz systematischen und dauerhaften Interventionen vorschlägt und auch verwirklicht. Die Demokratisierung der Wirtschaft wird jetzt vor allem als systematische Intervention in den Markt vorgestellt. Es handelt sich um Interventionen, die eben den ständigen Bedrohungen durch die Tendenzen zum kollektiven Selbstmord entgegenzutreten. Dies ist auch nötig, weil in unserer Gegenwart die Staaten der liberalen Demokratie dabei sind, den Staat selbst an die Herrscher des Kapitals zu verkaufen und diese Staaten sind in ihrer Mehrheit bereits faktisch verkauft. Es ist nötig, die Souveränität des demokratischen Staates zurückzugewinnen, aber dies ist ganz offensichtlich nicht möglich ohne eine systematische Intervention der Märkte. Dies ist allerdings keineswegs ein Grund für eine selbstverständliche Abwendung vom

Kommunismuskonzept von Marx. Aber dieses Konzept muss jetzt anerkannt werden als die Vorstellung einer perfekten und daher unmöglichen Welt. Es verwandelt sich dann in eine Referenz für die Vorstellung für die Richtung der zu verwirklichenden alternativen Interventionen in den Markt. Aber sie kann nicht mehr als Ziel einer alternativen Gesellschaft behandelt werden. Sie wird zu etwas, das wir als transzendentalen Begriff bezeichnen können, von dem aus Sinn und Werte des Handelns entwickelt werden können.

Es ist sehr interessant, wie Polanyi diese notwendige Intervention in den Markt darlegt. Polanyi geht davon aus, dass durch die Kanalisierung des Marktes (er benutzt das Wort „embedding“) drei große Sphären der Wirtschaft dem Markt gegenüber abgeschottet werden müssen. Es handelt sich um: die Politik der Löhne und Einkommen, die Verteilung und der Zugang zu Gebrauch der Erde zwischen Personen und Institutionen (auch Unternehmungen) einschliesslich des Problems der Wohnungsmieten und die Finanzpolitik insgesamt um ihrer Tendenz zu begegnen, die Warenproduktion und das menschliche Leben selbst alles den Finanzkalkülen des Bankensystems zu unterwerfen. Er kommt ebenfalls zur These, dass der nicht regulierte Markt zur Zerstörung der Lebensmöglichkeiten führt.²⁶²

Es ist notwendig daran zu erinnern, dass diese Suche von Alternativen nicht das ist, was Max Weber Werturteile nennt, die wissenschaftlich nicht argumentierbar sind. Ganz im Gegenteil, es handelt sich um eine Notwendigkeit, wenn wir als Menschheit nicht nur wir selbst, sondern auch unsere Kinder und die Kinder unserer Kinder überleben wollen. Daher geht es um Lebem-Tod-Urteile.

Der Humanismus der Praxis

Wir stellen daher die Forderung nach einer Alternative, ohne die möglicherweise das menschliche Leben nicht einmal über dieses Jahrhundert hinaus existieren wird, in dem wir leben. Eine solche Alternative zu suchen, ist nicht einfach etwas, das zu tun sehr schön wäre und ist ebenfalls nicht eine Folge der Forderung nach einem besseren menschlichen Leben. Die Suche nach der Alternative, die wir fordern, ist zwingend. Sollten wir sie nicht finden oder nicht verwirklichen, sind die Katastrophen vorhersehbar, die wir produzieren werden. Entweder finden wir eine Alternative oder es gibt keine menschliche Gesellschaft mehr. Das was uns bedroht ist der Tod selbst unserer eigenen menschlichen Geschichte. Das was wir jetzt erleben, müssen wir durch eine andere Gesellschaft ersetzen, und wir können hoffen, dass es eine bessere und menschlichere Gesellschaft sein wird. Aber ohne diese Alternative wird es kein menschliches Leben mehr geben und diese Alternative muss gleichzeitig eine Alternative zum Neoliberalismus sein, wie uns seit dem Jahre 1980 mit der Regierung Reagan aufgezwungen wurde. Man hat erklärt, dass der Neoliberalismus die Alternative sei und man hat ganz bewusst eine Politik aufgezwungen, die uns unmöglich macht, eine Alternative zu entwickeln zu diesem verwilderten Kapitalismus der uns alle bedroht. Immer mehr werden wir uns bewusst, dass es ohne eine solche Alternative kein zukünftiges menschliches Leben geben wird. Diese Alternative muss die Alternative eines Humanismus der Praxis sein, die alle Marktstätigkeiten durch das Kriterium eines möglichen menschlichen

²⁶² Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944) Polanyi spricht vom nötigen „embedding“ des Marktes

Lebens jenseits des heutigen verwilderten Kapitalismus integrieren muss. Heute konzipieren wir diese alternative Gesellschaft als eine Marktwirtschaft, die durch eine systematische Intervention der Märkte unter dem Kriterium eines menschenwürdigen Lebens für alle und ebenfalls für die Natur dargestellt wird. Denn die dem Menschen externe Natur ist der erweiterte Körper des Menschen und muss als solcher angesehen werden. Dies ist das Kriterium des Humanismus der Praxis.

Wer sind die falschen Götter?

Man kann heute keine Ideologiekritik machen, ohne gleichzeitig die Religionskritik weiterzuführen. Dazu braucht man das Konzept einer falschen Religion oder von falschen Göttern. Aber wenn man das braucht, braucht man auch die Vorstellung von einer Religion, die keine falsche Religion ist. Hat man dies nicht, muss die Religionskritik wieder in die Ankündigung eines Absterbens oder sogar einer Abschaffung der Religion einmünden. Das aber hat nach den Erfahrungen der Vergangenheit des Sozialismus überhaupt keinen Sinn mehr. ²⁶³

Aber es gilt: eine falsche Religion ist diejenige, die Menschenopfer fordert. Dies ist das gleiche wie: eine falsche Religion ist eine Religion, für die der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen ist. Eine Religion, für die der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ist keine falsche Religion. Aber sie ist deshalb auch nicht die „wahre“ Religion. Eine wahre Religion gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Heute kann auch ein marxistischer Denker diese Religionsvorstellung nicht mehr ablehnen, denn so kann man durchaus noch Atheist sein. Atheist sein schliesst nicht ein, keine Kriterium für falsche oder nicht falsche Götter oder Religionen zu haben. Aber ob eine Religion eine falsche Religion ist oder nicht, kann eine Diskussion nur beantworten, wenn sie von einem Wahrheitskriterium für falsche oder nicht-falsche Götter ausgehen. Eine wahre Religion kann bestenfalls ein Gläubiger einer der Religionen vertreten und kann dies auf durchaus legitime Weise tun. Aber niemals darf dies an die Stelle des objektiven Kriteriums für falsche und nicht falsche Religionen treten. Dieses objektive Kriterium ist in diesem Sinne das Wahrheitskriterium für Religionen, aber auch für Atheismen. Damit eben kann es das notwendige Kriterium für eine sozialwissenschaftliche Analyse sein. Dies zeigt dann auch, dass der Atheismus ein wichtiger Partner für diese Religionskritik ist, die ein zentrales Element jeder Ideologiekritik heute ist.

Tatsächlich hat der humanistische Atheismus von Marx eine heute noch gültige Religionskritik gemacht. Er hat die irdischen Götter in den Mittelpunkt gestellt (das hatte Feuerbach noch nicht getan) und hat dies auf seiner Forderung gegründet, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Die irdischen Götter, um die es sich handelt, sind insbesondere der Markt, das Geld und das Kapital, die Marx später Fetische nannte. Das Christentum in dieser Zeit hatte sich völlig auf die Positionen sei es des Mittelalters (Ultrakonservatismus) oder der Identifizierung mit der bürgerlichen Gesellschaft zurückgezogen.

Diese Konzentration von Marx auf die irdischen Götter brachte das Christentum dazu, das

²⁶³ Franz J. Hinkelammert/ Urs Eigenmann/ Kuno Füssel/Michael Ramminger: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit. Edition ITP-Kompass, Bd. 21, Münster 2017

Reich Gottes wieder zu entdecken. Das Christentum glaubte an Gott, aber nicht an das Reich Gottes. Der Kommunismus entdeckte das Reich Gottes, aber glaubte nicht mehr an Gott. So jedenfalls drückt dies Ragaz aus.²⁶⁴

Aber es geht jetzt nicht etwa darum, den Kommunismus durch das Reich Gottes zu ersetzen, was aufs neue zum Religionskrieg führen müsste. Es geht darum, den Humanismus der Praxis zu entdecken und zu leben, der beiden – und vielem anderen – unterliegt. Er ist die Bedingung der menschlichen Freiheit.

Marx sagt:

»Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.«²⁶⁵

Marx benutzt hier das Wort Aufhebung im Hegelschen Sinne. Aufhebung bedeutet dann hier nicht Abschaffung, sondern hat die Hegelsche Bedeutung: Weiterführung auf einem anderen Niveau.

Daraus schließt er:

"Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."²⁶⁶

Dies kommt sowohl aus der jüdischen als auch aus der christlichen Tradition. Marx bewegt sich hier in der Tradition einer etwa drei Jahrtausende alten Idolatriekritik (die spätestens bei Isaiah beginnt), die er auf meisterhafte Weise weiterführt. Marx führt sie mit neuer Intensität fort. Bei Marx wird sie allerdings in einer profanen Sprache ausgedrückt.

Es geht um folgendes: Weder der Markt, noch das Kapital, weder der Staat, noch irgendeine andere Institution oder das Gesetz sind das höchste Wesen für den Menschen. Der Mensch selbst ist allein das höchste Wesen für den Menschen. Selbst Gott ist nicht das höchste Wesen für den Menschen als Menschen. Folglich sind all jene Götter falsche Götter, Idole, Fetische, die den Markt, das Kapital, den Staat, irgendeine Institution oder das Gesetz zum höchsten Wesen für den Menschen erklären. Nur jener Gott kann kein falscher Gott sein, für den das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist.

Man sieht dann, dass Marx falsche Götter kritisiert, auch wenn er dieses Wort nicht direkt benutzt und stattdessen von Fetischen spricht. Aber was sind denn nun falsche Götter? Es sind diejenigen Götter, die den Menschen nicht als höchstes Wesen für den Menschen anerkennen. Nur Götter, für die der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, sind keine falschen

²⁶⁴ Ragaz sagt in seinem Buch: Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus: „In diesem Buch habe ich jene Formel herausgearbeitet, welche ich dann immer wieder angewendet habe, von dem fundamentalen, durch die Geschichte gehenden Gegensatz zwischen denen die an Gott glauben, aber nicht an sein Reich, und denen, die an das Reich glauben, aber nicht an Gott...“

²⁶⁵ MEW, I, S.385

²⁶⁶ MEW, I, S.385

Götter. So kann es auch für Atheisten falsche Götter geben. Auch Atheisten können zum Ergebnis kommen, dass ein bestimmter Gott ein falscher Gott ist oder auch nicht. Ob es Götter überhaupt in einem metaphysischen Sinne wirklich gibt, ist nicht die Frage. Deshalb können auch Atheisten falsche Götter entlarven.

So sagt Brecht:

„Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: „Ich rate Dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, dass ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.“²⁶⁷

Die Frage, ob dieser Gott falsch ist oder nicht, kann danach entschieden werden. Aber es muss, nachdem Brecht dieses gesagt hat, noch entschieden werden. Und das Kriterium von Brecht kann dann auch nur sein, ob für diesen Gott der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist oder nicht.

Brecht könnte dann sagen: „ gut und sogar am besten, wenn du diesen Gott hast, der kein falscher Gott ist.“ Die Frage, ob dieser existiert, ist wieder völlig zweitrangig.

Ich glaube, eine solche Haltung ist in der Religionskritik von Marx impliziert. Nicht einmal Marx könnte sie auf Grund seiner Religionskritik ablehnen. Im Grunde impliziert das Kriterium des Menschen als höchstes Wesen für den Menschen ein Wahrheitskriterium für die Diskussion über die Götter. Alle Götter, die diesem Kriterium nicht zustimmen, sind falsche Götter. Nur Götter, die ihm zustimmen, können nicht falsche Götter sein. Natürlich muss ein solches Kriterium mit großer Flexibilität und ohne einen starren Dogmatismus verwaltet werden. Aber es ist nötig. Nehmen wir die Prosperity-Gospel. Man verspricht dem Gläubigen, dass er, wenn er den Zehnten an den Pastor zahlt, damit das Versprechen Gottes erhält, dies hundert mal durch Gottes Fügung zurück zu bekommen. Die ganze Beziehung zum Pastor und zu Gott ist damit auf Geld gegründet. Der Mensch spielt keine Rolle mehr, die Liebe Gottes bezahlt. Nicht nur der Markt ist Gott und das Geld, sondern alles ist Markt und Geld. Es kommt ein himmlischer Gott hinzu zum irdischen Gott des Marktes und des Geldes und verallgemeinert diesen.

Alles ist eine Erweiterung des Spielraums der unsichtbaren Hand, von der Adam Smith spricht. Es handelt sich tatsächlich um einen magischen Schleier, der unsere Welt zudeckt und umfasst. Diesen Schleier gilt es zu durchdringen. Was uns bedroht, ist nicht ein schlechteres Leben. Was uns bedroht ist überhaupt nicht mehr leben zu können.

Worum geht es dabei? Um ein Wahrheitskriterium für die gelebte Wirklichkeit. Dieses ist: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Der magische Geldschleier schafft eine ganz andere Sicht und andere Entscheidungen. Er unterwirft alles dem Geld- und Gewinnkalkül. Dies führt zu falschen Göttern.

²⁶⁷ Brecht, Bertolt: Gesammelte Werke Band 12, Prosa 2. Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1967 S. 380

Es folgt hieraus das Wahrheitskriterium für falsche Götter. Es kann nicht einfach die Ersetzung traditioneller Götter durch neue Götter sein. Das Kriterium ist nicht theologisch, niemals steht ein „wahrer“ Gott dem falschen Gott gegenüber. Was ihm gegenübersteht, ist der Mensch und sein Leben. Dass ein Gott ein falscher Gott ist, ergibt sich daraus, dass dieser Gott nicht den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen annimmt. Der Mensch muss seinen Gott entwickeln und damit auch seine Kultur, damit sie zu Göttern werden, für die der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Götter sind entweder falsche Götter oder sie sind es nicht. Aber niemals sind sie „wahre“ Götter, die einfach an die Stelle der falschen Götter treten können. Daher können nicht Urteile über die Wahrheit von religiösen Dogmen entscheiden, ob ein Gott eine falscher Gott ist oder nicht. In der Eroberung Amerikas beweist gerade die Tatsache, dass man eine neue Religion aufzwang innerhalb eines gigantischen Völkermordes, dass der Gott der Eroberer ein falscher Gott war. Nur ein Gott, der den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen akzeptiert, ist kein falscher Gott. Es ist völlig gleichgültig, welcher Religion mit ihren Glaubenssätzen er angehört. Er kann sogar Atheist sein, und falschen Göttern gegenüberstehen und sie anklagen. Atheist sein, ist eben auch nicht notwendig eine Garantie dafür, keinen falschen Gott zu verehren.

Auch der Atheist kann einen falschen Gott haben, nämlich, wenn er nicht akzeptiert, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Wenn für jemanden der Markt das höchste Wesen für den Menschen ist, so ist der Markt ein falscher Gott auch für ihn wenn er Atheist ist. Der Atheismus ist keineswegs als solcher befreiend. Er kann es nur sein, wenn er wie bei Marx einen Humanismus der Praxis zur Grundlage hat, für den der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist.

Wichtig kann der apokalyptische Fundamentalismus sein. Dieser apokalyptische Fundamentalismus hat eine ganz einfache Antwort, der gemäß die ökologische Krise Teil der Apokalyptik und damit der Wille Gottes ist. Gott will es. Er will den Untergang der Welt, damit die Menschheit, soweit sie diesen Willen akzeptiert hat, das neue Paradies, das Gott schaffen wird, übernimmt. Der Wille Gottes ist es also, das zu tun, was Trump tut. So war es vorher der Wille Gottes, das zu tun, was Reagan tat. Danach, das, was Bush tat. Uns der ökologischen Krise – und anderen Krisen – entgegenzustellen, gilt für diesen Fundamentalismus als die Haltung des Antichristus, der Aufstand gegen Gott. Dieser wird angeblich häufig sogar von der UNO angeführt. Und viele dieser Fundamentalisten glauben, dass die Unterstützung für den Untergang der Welt die wahre Frömmigkeit ist. Dies ist gleichzeitig eine aggressive Antwort auf das, was die Befreiungstheologie war und zum Teil auch noch ist. So tut dann auch die unsichtbare Hand des Marktes diesen fundamentalistischen Willen Gottes. Man sieht dann, dass der apokalyptische Fundamentalismus ein gigantisches Projekt des kollektiven Selbstmords der Menschheit ist und insofern weitgehend mit dem Neoliberalismus übereinstimmt. Die Apokalypse – das letzte Buch der christlichen Bibel – ist das aber nicht. Die Apokalypse dieser Bibel spricht von einem möglichen Ende als Ergebnis eines göttlichen Eingriffs. Hier ist also Gott der Handelnde. Der apokalyptische Fundamentalismus hingegen spricht von einem menschlichen Eingriff, der das Ende der Menschheit bringt (sei es ein Atomkrieg, sei es eine unbegrenzte Förderung der Aktivität des Marktes zur Förderung des wirtschaftlichen Wachstums). Hier ist der Mensch der Handelnde, der das Ende erzeugt und der, indem er dieses Ende bringt, den Willen Gottes tut. Im ersten Fall erleidet der Mensch den Untergang. Im zweiten Fall hingegen erzeugt er den Untergang und ist daher für ihn verantwortlich, obwohl er das, was er

tut, als Willen Gottes herausstellt. Deshalb ist in diesem zweiten Fall eben der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen. Im ersten Fall kann er es sein.

So bilden sich Konvertiten zu dieser Religion des kollektiven Selbstmords und alles ist echt religiös.

Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen als das Wahrheitskriterium über Religionen.

Statt sich gegenseitig zu missionieren, müssen alle Religionen daran gemessen werden, wieweit sie den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen ansehen. Dies ist ein Kriterium, das auch zwischen Religionen herrschen muss und kann. Aber hieran muss auch der Atheismus gemessen werden. Er ist falscher Atheismus, wenn er nicht den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen erklärt. Das kann aber nicht mit Gewalt gemacht werden, denn die Gewalt wäre ja gerade der Beweis dafür, dass der Mensch nicht als höchstes Wesen für den Menschen geachtet wird. Die Eroberung Amerikas kann als Beispiel dienen. Die Menschenopfer der Azteken zeigen, dass ihre Religion einem falschen Gott dient. Aber die gewalttätigen Eroberer, die Hexen und Häretiker häufig vor ihren Kirchen zu tausenden lebendig verbrannten, waren der Beweis dafür, dass die Eroberer gerade nicht im Namen des Menschen als oberstem Wesen für den Menschen aufzutreten bereit waren. Es waren falsche Götter, die aufeinander trafen und jeder hätte sich gleichzeitig mit sich selbst beschäftigen müssen. Kein Gott musste ersetzt werden, aber beide Götter mussten aufhören, falsche Götter zu sein.

Diese Wirtschaft tötet. Markt, Geld und Kapital sind der dreieinige Gott dieser Wirtschaft. Diese tötet, weil das Geld vergöttert wird, ganz so, wie auch der Markt und das Kapital. Dieses Töten geschieht durch Arbeitslosigkeit, Löhne die so niedrig sind, dass man davon nicht leben kann, dadurch dass man die Natur zerstört. Die Gesamtheit dieser Krisen ist dabei, immer riesiger werdende Flüchtlingsströme zu produzieren, die mit immer mehr Grenzen zusammenstoßen und zu immer mehr Gründungen von immer schrecklicheren Konzentrationslagern für diese Flüchtlinge führen, während es immer weniger andere Länder gibt, die diese Flüchtlinge aufzunehmen bereit sind.

Dieses Töten folgt aus der Vergöttlichung des Marktes und des Geldes. Die Vergöttlichung ist als solche bereits die Konstituierung einer Wirtschaft – und Gesellschaft – die tötet. Töten heißt hier immer auch ausbeuten, zur Armut verdammen, der Natur ihr Leben zu nehmen. Aber es geht ganz ebenso um das Töten durch Kriege und sonstige Formen des Terrorismus. Dabei ist der Terrorismus universal. Der schlimmste Terrorismus der letzten Jahrzehnte war nicht der terroristische Angriff auf die Türme von New York. Der schlimmste Terrorismus war der Terrorismus der Musterdemokratien, der sich durch diesen terroristischen Akt legitimierte. Der terroristische Akt kostete etwa 3000 Menschen das Leben. Der dadurch legitimierte Terrorismus dieser Musterdemokratien hat heute bereits mehr als eine Millionen Menschenleben gekostet, begleitet von Millionen von Flüchtlingen, denen diese „anti“-terroristischen Aktionen der Musterdemokratien überhaupt keine Hilfe geben.

Dieses Töten ist ganz direkt verbunden mit der Schaffung der irdischen Götter und damit der Vergöttlichung von Markt, Geld und Kapital. Eins existiert nicht ohne das andere. Immer sind

es falsche Götter. Ob sie als Götter irgendeine metaphysische oder ontologische Existenz haben, ist völlig sekundär. In jedem Falle existieren sie als nicht-beabsichtigte (nicht-intentionale) Produkte des menschlichen Handelns. Aber ihre Existenz hängt nicht davon ab, dass man an sie glaubt, sondern davon, dass man im wirklichen Leben ihre Ansprüche verwirklicht. Und das ist: teilnimmt am Töten von Seiten der Wirtschaft. Und dies ist das, was der Neoliberalismus ganz extrem fordert.

Was ist ein falscher Gott? Es ist ein Gott, der nicht akzeptiert, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist und daher auch nicht akzeptiert, dass es darum geht, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Aber dasselbe können wir auch anders ausdrücken. Der falsche Gott ist ein Gott, der gegen die Menschenrechte aufsteht. Es ist ein Gott, der auf der Seite der Verletzungen der Menschenrechte steht. Der auf der Seite des Krieges und der Ausbeutung des anderen steht. Es ist wohl klar, dass dieses Argument großer Vorsicht bedarf. Unsere Menschenrechtsvorstellungen sind vorläufig, ständig auch diskutierbar. Aber sie sind eben nicht willkürlich. Wir müssen uns dabei klar sein, dass die Diskussion der Menschenrechte immer auch eine Diskussion über Götter und insbesondere über falsche Götter ist. Ebenfalls müssen wir uns immer klar sein, dass diese Diskussion über falsche Götter nicht einfach theologisch ist, sondern profane Theologie ist. Deshalb ist es kein Problem, wenn der Kritiker solcher falschen Götter selbst Atheist ist. Die Diskussion ist immer auch Ideologiekritik, die nie auskommen kann ohne die Kritik falscher Götter. Diese Kritik setzt nicht die Antwort auf die Frage voraus, ob es einen Gott gibt oder nicht. Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, sagt eben dies: die Menschenrechte sind das Kriterium in letzter Instanz, wenn man die Göttlichkeit Gottes beurteilt.

Daher ist ein falscher Gott auch immer ein Gott, der die Menschenrechte ablehnt und verurteilt. Das ist dann auch ein Gott, der Menschenopfer will. Dagegen steht: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Ein Gott, der dagegen ist, ist ein falscher Gott, will Menschenopfer. Er wird von Menschen verkündet, die diese Menschenopfer bringen wollen.

Brecht sagt:

„Es gibt viele Arten zu töten. Man kann einem ein Messer in den Bauch stechen, einem das Brot entziehen, einen von einer Krankheit nicht heilen, einen in eine schlechte Wohnung stecken, einen durch Arbeit zu Tode schinden, einen zum Suizid treiben, einen in den Krieg führen usw. Nur wenig davon ist in unserem Staat verboten.“

Das sind die Verhältnisse, die Marx umwerfen will und die mit Hilfe von falschen Göttern aufrecht erhalten werden.

Die Menschenrechte formulieren dies als Aktionsbereich. Der Ausdruck für dieses Umwälzen aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, sind die Menschenrechte. Sie sind immer ein Prozess. Sie befinden sich daher in ständiger Entwicklung. Sie tun dies dadurch, dass sie Normen formulieren. Die Menschenrechtslisten sind zwar nötig, aber sie sind immer nur vorläufig einfach deshalb, weil diese Verhältnisse sich ständig ändern und entwickeln.

Die Diskussion über diese Menschenrechte ist notwendigerweise immer auch eine Diskussion über die Götter: über falsche Götter und Götter, die nicht falsche Götter sind. Eine solche Diskussion setzt nicht den Glauben an die ontologische Existenz von Göttern oder eines solchen Gottes voraus.

Auch Atheisten können falsche Götter anklagen. Man müsste eigentlich diese Anklage gerade auch von Atheisten erwarten. Es gibt aber auch Atheisten, die auf der Seite von falschen Göttern stehen. Dies tun sie, wenn sie den Markt als das höchste Wesen für den Menschen erklären. Der Atheismus von Marx hingegen ist als atheistischer Humanismus der Praxis eine Anklage falscher Götter, nämlich der Götter, die sich der Umwälzung aller Verhältnisse im Sinne des marxischen „kategorischen Imperativs“ entgegenstellen und die sich seiner These entgegenstellen, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist..

Hier geht es um etwas, das wir auch „profane Theologie“ nennen können. Diese profane Theologie ist Teil der Sozialwissenschaften und kann nicht von den theologischen Fakultäten monopolisiert werden. Heute kann eine Politik nur „links“ sein, wenn sie diese profane Theologie einschließt.

Dies gilt vor allem für eine Sozialwissenschaft, die auf das kritische Denken gegründet ist.

Dieses Kriterium der Menschenrechte und für die mögliche profane Theologie wird bei Marx dadurch ausgedrückt, dass er sagt, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist und dafür alle Verhältnisse im Sinne seines „kategorischen Imperativs“ umwerfen will.

Es ist gerade dieses Kriterium, das es ermöglicht, eine kritische Sozialwissenschaft zu begründen. Die kritische Frage ist immer: wieweit wird der Mensch als das höchste Wesen für den Menschen vertreten. Alles soziale Leben muss sich letztlich vor diesem Kriterium verantworten, und aus ihm immer aufs neue den kategorischen Imperativ von Marx ableiten: alle Verhältnisse umzuwerfen, in den der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Eine solche kritische Sozialwissenschaft beruht also auf diesem Wirklichkeitsbegriff, dessen Rationalität auf der Möglichkeit beruht, allen Menschen und der Natur das Leben zu ermöglichen. Die Sozialwissenschaft hingegen, die Max Weber konzipiert, sieht die Wirklichkeit letztlich durch Brille der doppelten Buchführung. Die Person aber, die diese Brille trägt, ist nicht mehr als Humankapital.

Dies ist das Kriterium der Menschenrechte in letzter Instanz, die Marx als seinen kategorischen Imperativ bezeichnet. Dies ist gleichzeitig das Kriterium für falsche Götter. Man sieht dann sofort, dass es ein Kriterium der kritischen Sozialwissenschaften ist, aber deshalb der Theologie nicht fremd zu sein braucht.

Die irdischen und die himmlisch-transzendenten Götter

Darüberhinaus gibt es transzendente Götter. Marx im Prolog zu seiner Doktorarbeit spricht von irdischen und himmlischen Göttern. Die irdischen Götter sind vor allem Markt, Geld und Kapital. Die transzendenten Götter sind die Götter, die Marx die himmlischen Götter nennt. Sie sind andere Götter als die irdischen. Schon Feuerbach sagt von diesen transzendenten Göttern, dass sie nicht nur unsichtbar sind, sondern ebenfalls, dass sie nur existieren, wenn

wir an sie glauben. Glaubt man nicht an sie, existieren sie nicht und damit bestimmen sie nicht den Willen dessen, der nicht an sie glaubt. Die irdischen Götter hingegen können existieren, auch wenn man nicht an sie glaubt. Der Mensch schafft sie – den Markt, den Geldgott und das Kapital –, indem er ihren Willen vertritt und tut, der eben die absolute Herrschaft des Menschen über andere Menschen als Ziel eines jeden vertritt. Es ist das, was Nietzsche den Willen zur Macht nennt. Eben dadurch verwandelt der Mensch sie in Götter. Gewinnmaximierung wird zum Glaubensakt, Gewinnkalkül zum Gebet.

Die transzendenten Götter können natürlich die irdischen Götter segnen und ihre Göttlichkeit behaupten. So etwa bei Hobbes, bei dem die irdischen Götter ihr Zentrum haben im Leviathan als „sterblichem Gott“, aber gleichzeitig immer auf neue zu Göttern gemacht werden oder von den Toten auferweckt werden durch den transzendenten ewigen Gott, der den Leviathan auf Erden heiligt.

Die irdischen Götter werden auch heute weiterhin von transzendenten Göttern begleitet, die als himmlische Götter dann die irdischen Götter bestätigen. Der heutige US-Fundamentalismus [eschatologischer Art oder auch als Evangelium des Wohlstands (prosperity gospel)] gibt den irdischen Göttern, die der Markt, das Geld und das Kapital sind, einen ewigen transzendenten Gott zu ihrer Unterstützung. Dazu ist, wie bereits erwähnt, seit Hobbes alles ganz offen. Die irdischen Götter sind der Leviathan, als sterblicher Gott, dessen Blut das Geld ist. Die Fundamentalisten stellen einen diesen unterstützenden ewigen Gott vor, der in den Himmeln wohnt, aber den irdischen sterblichen Göttern ständig aufs Neue die Auferstehung sichert. Das ist bereits die Hobbessche Theologie der irdischen und der ewigen Götter.

Aber dieser ewige transzendent Gott kann auch als Gott gedacht werden, der die irdischen Götter als falsche Götter anklagt. Diese Anklage der irdischen Götter als falscher Götter ist z.B. in der marxischen Religionskritik lebendig, wenn Marx diese irdischen Götter als „Fetische“ deklariert. Das ist eine andere Form zu sagen, dass sie falsche Götter sind. Bei Marx verschwindet damit der Leviathan von Hobbes und an seine Stelle tritt der Mensch der „das höchste Wesen für den Menschen“ ist.

Dieser Mensch ist dann der Mensch, der sich dem Anspruch der irdischen Götter entzieht und eine Wirtschaft zu seinem Ziel macht, die nicht tötet. Man kann dann natürlich auch einen transzendenten Gott konzipieren, der sich auf die Seite dieses sich befreienden Menschen stellt. Es ist der Gott, dessen Wille es ist, dass nicht Gott, sondern der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Das schliesst eben ein, dass Gott Mensch geworden ist. Dies wäre dann die dem marxischen Denken angemessene Gottesvorstellung, die Marx allerdings nicht entwickelt und die in der Zeit, in der Marx lebt, einfach noch nicht sichtbar ist. In diesem Sinne könnten wir sagen, dass die Zeit noch nicht reif war. Heute aber scheint sie reif geworden zu sein.

So ergibt sich eine profane Theologie, die als solche keineswegs kirchlich ist. Sie kann allerdings von Kirchen übernommen werden. Aber ebenso von Atheisten, denn diese Theologie hängt keineswegs davon ab, ob man Gott als existierend oder nicht annimmt. Deshalb hat weder der Atheist Grund, sich von dieser profanen Theologie bedroht zu sehen, noch hat der religiös denkende seinen Gottesglauben als durch diese profane Theologie bedroht anzusehen.

Ich möchte zum Schluss eine kleine ironische Geschichte von Anthony de Mello zitieren. Anthony de Mello war ein indischer Jesuit.²⁶⁸

„Die Heiligen Schriften verbessern

Ein weiser Mann näherte sich dem Buddha und sagte ihm: „Das was du unterrichtest, Herr, findet sich nicht in den heiligen Schriften“.

„Dann setzte du es in die Schriften ein“ antwortete Buddha

*Nach einer drückenden Pause, sagte der Mann weiterhin:
„Würden Sie mir erlauben, Ihnen vorzuschlagen, Herr, dass einige der Thesen die Sie unterrichten den Heiligen Schriften widersprechen?“*

„Dann verbessere du diese Schriften“, antwortete Buddha.

In den Vereinten Nationen machte man den Vorschlag, alle heiligen Schriften aller Religionen der Welt zu revidieren. Jeder Inhalt, der zur Intoleranz, zur Grausamkeit und zum Fatalismus führen könnte, soll ausradiert werden. Alles was auf irgendeine Weise gegen die Würde oder die Wohlfahrt des Menschen verstoße, soll weggelassen werden.

Als man entdeckte, dass der Autor dieses Vorschlags Jesus Christus selbst war, rannten die Journalisten zu ihm hin, um eine ausführlichere Erläuterung zu bekommen. Und diese war sehr einfach und kurz: ‚Die heiligen Schriften, wie der Sabbat, sind für den Menschen da‘ sagte er, ‚nicht der Mensch für die Heiligen Schriften‘.²⁶⁹

Vor einigen Jahren hatten wir ein Treffen über Kritik der politischen Ökonomie. Einer der Teilnehmer sagte: Man darf Marx nicht wie die Bibel lesen. Da erhob sich noch ein anderer und sagte: Auch die Bibel darf man nicht wie die Bibel lesen. Und es ergab sich sofort eine

²⁶⁸ Anthony de Mello s.j.: El canto del pájaro. Sal Terrae, Santander, 1982 p. 70 Die Übersetzung stammt vom Autor

²⁶⁹ Ratzinger als Großinquisitor des Vatikans gab über die Schriften von Anthony de Mello folgendes Urteil ab:
“Durch die gegenwärtige Notifizierung betrachtet diese Kongregation (für Glaubensfragen) es als Pflicht unter dem Gesichtspunkt der Behütung der Gläubigen zu erklären, dass die Positionen, die aufgezeigt wurden, unvereinbar sind mit dem katholischen Glauben und grossen Schaden anrichten können.” Joseph Card. Ratzinger 24. 6. 1998
Anthony de Mello war am 1 Juni 1987 verstorben.

gemeinsame Überzeugung, die sagt: Man darf Marx nicht wie die Bibel lesen, ganz ebenso, wie man nicht einmal die Bibel wie die Bibel lesen darf.

Dies ist die Synthese des Humanismus der Praxis, um den es hier geht. Sie besteht in der Bestimmung, dass alles menschliche Leben dem Kriterium der Menschlichkeit in letzter Instanz unterworfen sein muss, das ein Kriterium für alle menschliche Praxis sein muss: der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Alle Resultate des Zweck-Mittel-Kalküls sind zweitrangig in Bezug auf dieses Kriteriums des menschlichen Lebens, das das Leben eines Naturwesens ist, das immer auch ein Kriterium über alle möglichen Interventionen in das Leben der dem Menschen externen Natur impliziert. Denn diese dem Menschen externe Natur ist, wie Marx es sieht, der erweiterte Körper des Menschen.

VI. Die marxsche Dialektik und der Humanismus der Praxis

Wir müssen uns heute wieder die Frage stellen, was innerhalb des marxschen Denkens der Ausgangspunkt ist. Dafür ist es sinnvoll, zu klären, wie Marx selbst zu seiner Zeit diese Frage beantwortet hat. Und zwar so, wie Marx sich selbst ausdrückte und nicht aus der Perspektive eines irgendwie »vormarxschen« Marx oder eines noch angeblich nicht »reifen Marx«, wie Louis Althusser häufig argumentiert hat.

Wie der Marx von 1859 den Marx des Jahres 1844 sieht

Marx spricht im Vorwort zu seinem Buch »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859 über seine vorhergehenden Studien: »Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, die ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb. Im Jahr 1842/43, als Redakteur der ›Rheinischen Zeitung‹, kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen... Andererseits hatte zu jener Zeit, wo der gute Wille ›weiterzugehen‹ Sachkenntnis vielfach aufwog, ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der ›Rheinischen Zeitung‹ hörbar gemacht. Ich erklärte mich daher gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich in einer Kontroverse mit der ›Allgemeinen Augsburger Zeitung‹ rundheraus, dass meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen.« (Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie [im Folgenden »Zur Kritik ...], MEW 13: 7f.) Marx fügt hinzu, dass er sich »von der öffentlichen Bühne in die Studierstube« zurückgezogen habe und formuliert weiter: »Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien.« (Ebd.: 8)

Marx geht also von einem Bruch mit seinem vorherigen Denken aus, den sein Artikel von 1844 ausdrückt und den er 1859 als grundlegenden Schritt für sein darauffolgendes Denken vorstellt. Wir müssen uns daher fragen, worauf er sich genau bezieht. Zweifelsohne handelt es sich um folgendes Ergebnis seiner Analyse von 1844: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1: 385)

Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, bedeutet, dass der Mensch das notwendige Kriterium ist. Und dieses Kriterium nennt Marx seinen kategorischen Imperativ. Daraus folgen dann die Konsequenzen: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.

Es geht um das Kriterium des Handelns. Marx beschreibt nicht irgendwelche Gefühle, sondern eine Rationalität des wirtschaftlichen und politischen Handelns, die der Rationalität des Marktes ganz klar entgegengesetzt ist. Es geht Marx um die Menschlichkeit des Menschen. Man sieht dann, dass Marx auf die Menschlichkeit des Menschen als Kriterium des Menschen und damit auf die „Emanzipation des Menschen“ zielt. Und sein kategorischer Imperativ beschreibt den Weg dahin – alle Verhältnisse umzuwerfen, die dem entgegenstehen.

Man könnte hinzufügen, dass in den von Marx analysierten Positionen der bürgerlichen politischen Ökonomie nicht der Mensch, sondern der Markt (und Geld, Kapital) das höchste Wesen für den Menschen sind. Daher ist für Marx die entscheidende Frage, was zu tun ist, damit der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen anerkannt und behandelt wird. Dieser Frage wird er sein weiteres Denken zuwenden.

Marx beschließt den Artikel von 1844 mit folgenden Worten: »Resümieren wir das Resultat: Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt ...« (Ebd.: 391) Er setzt sich hier mit französischen Positionen auseinander. Die französische Revolution erklärte die Göttin Vernunft zum höchsten Wesen des Menschen. Marx setzt dagegen: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen, also die Emanzipation des Menschen.

Im Vorwort von »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« von 1859 zeichnet er die weiteren Schritte ausgehend von dem Artikel von 1844 nach: »Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen »bürgerliche Gesellschaft« zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.« (Marx, Zur Kritik ..., MEW 13: 8) Entscheidend ist hier die Feststellung, dass die »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«.

Die These im Aufsatz von 1844, dass »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist«, führt Marx also zur Erkenntnis, dass die »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«, beide Thesen implizieren sich daher gegenseitig. Da der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ist die bürgerlichen Gesellschaft nur zu verstehen, wenn ihre Anatomie in der politischen Ökonomie dechiffriert wird. Man kann nicht das eine haben ohne das andere.

Im Manifest der Kommunistischen Partei sprechen Marx und Engels 1848 von einer zukünftigen Assoziation, in der die »freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4: 482). Aber dies ändert nicht den Inhalt der These. Zu sagen, dass »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«, ist ganz dasselbe wie zu sagen, dass der »Mensch das höchste Wesen für den Menschen« ist und damit die »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«.

Der Humanismus der Praxis

Man sieht also, dass für Marx der Artikel von 1844 die Grundlage ist, von der aus alle seine weiteren Studien und Theorien verstanden werden müssen. Er sagt dies 15 Jahre nach der Veröffentlichung dieses Artikels, nachdem er bereits die »Grundrisse« und das Buch von 1859, in dessen Vorwort er diese Bedeutung des Artikels von 1844 erklärt, geschrieben hat – beides Vorarbeiten für die Ausarbeitung seines Hauptwerkes »Das Kapital«. Wenn man es mit den Worten von Althusser ausdrücken will: Was Marx in seinem Artikel von 1844 entwickelt hat, ist gerade sein »epistemologischer Bruch«, den Althusser allerdings nicht einmal erwähnt und den er möglicherweise nicht einmal bemerkt hat. Althusser spricht von einem epistemologischen Bruch bei Marx, der sich angeblich sehr viel später ergab. Artikel wie den von Marx aus dem Jahre 1844 über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen hält er für vormarxistisch oder nichtmarxistisch. Damit erklärt Althusser ein Denken von Marx für nichtmarxistisch, das dieser selbst im Vorwort von »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« aus dem Jahre 1859 als Ausgangspunkt aller seiner späteren Theorien hervorhebt. Denn laut diesem Vorwort von 1859 führt der Aufsatz von 1844 zum »epistemologischen Bruch«, der notwendig war. Althusser hätte sich zumindest hiermit auseinandersetzen müssen, denn wenn jemand beurteilen kann, ob der frühe Aufsatz von 1844 wirklich »marxistisch« ist oder nicht (wenn man schon diesen Ausdruck marxistisch oder nichtmarxistisch verwenden will), ist es ja wohl Marx selbst.

Marx hatte den Tag, den er als Ergebnis dieses neuen Denkansatzes erwartete, den deutschen Auferstehungstag genannt, der durch das Schmettern des gallischen Hahns verkündet wird. Auch dies schreibt er 1844 im abschließenden letzten Satz des Artikels der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: »Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.« (MEW 1: 391) Diese Grundgedanken lässt er im Jahre 1859 wiederaufleben und führt sie weiter bis an sein Lebensende, auch wenn er häufig den Ton der Sprache verändert. Jedenfalls vertritt er nie Positionen, die den Positionen des Aufsatzes von 1844 widersprechen könnten, weil sie das Zentrum seines Denkens war: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen – also das, was er 1844 seinen kategorischen Imperativ nennt.

Der Neoliberalismus ist mit der extremistischen Form des Kapitalismus, die es bisher in der Geschichte so noch nie gab, das gerade Gegenteil. Er geht einher mit der Zurückdrängung bzw. gar Abschaffung alles Menschlichen. Wenn die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel sagt »Die Demokratie muss marktkonform sein«, dann drückt das nichts anderes aus. Denn damit wird faktisch gesagt: Nicht der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen, sondern das höchste Wesen für den Menschen ist der Markt.

Es ist daher verständlich, dass gerade heute die entsprechenden Marxschen Formulierungen über die moderne Gesellschaft uns wieder bewusst werden müssen:

Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Es ist der Mensch, nicht der Markt, aber auch nicht das Geld oder das Kapital. Es ist dieser Mensch als höchstes Wesen für den Menschen, der bei Marx in den Humanismus der Praxis einmündet und der nur dann den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen annimmt, wenn er in diesen Humanismus der Praxis einmündet.

Zu einigen Thesen von Althusser – und zu Marx, Feuerbach und Hegel

Was Marx im Jahre 1859 geschrieben hatte, klingt so, als ob dieser bereits Althusser hätte lesen können, um ihm zu antworten. Denn Marx hatte in seinem Prolog von 1859 bereits in weiser Voraussicht so argumentiert, dass eine Dogmatisierung seines Denkens aus den kritischen Schriften wie von 1844 ausgeschlossen sein sollte und seine späteren Arbeiten eine Weiterentwicklung der damaligen Gedanken – z.B. dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist – darstellten. Später – so jedenfalls die Darstellung seines Freundes Friedrich Engels in einem Brief an Marx Schwiegersohn Paul Lafargue – kleidete er diese Haltung ironisch in die Worte »Alles, was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin.«.²⁷⁰

Louis Althusser vertritt dagegen die gegenteilige Meinung, die noch immer weit verbreitet ist. Aus diesem Grunde will ich auf einige Thesen Althussters zu sprechen kommen. Ich beziehe mich bei der Auswahl auf Marta Harnecker, eine hervorragende Kennerin des Althussterschen Denkens, die sie nach ihrem Studium in Paris in Lateinamerika in ihrem bekannten und interessanten Buch *Los Conceptos elementales del Materialismo histórico*. (Die elementaren Begriffe des historischen Materialismus, 1969) vorgestellt hat. Sie hat wesentlich die Kenntnis über Althusser in Lateinamerika geprägt, dessen Positionen sie dort nicht nur bekannt machte, sondern auch selbst vertrat.

Marta Harnecker sagte über das Verhältnis von Marx und Feuerbach in der Sicht von Althusser: »In einem bestimmten Moment übernahm Marx die Positionen Feuerbachs. Eine kritische Lektüre, wie Althusser sie macht, als er eine Übersetzung ins Französische eines Textes von Feuerbach herausgab, zeigt, dass viele der Zitate, die viele humanistischen Marxisten zitierten, als ob es Texte von Marx wären, nicht mehr waren als Kopien von Textteilen, die Marx für seinen persönlichen Gebrauch schrieb... Das ursprüngliche Denken von Marx ergibt sich erst in einem Moment seiner intellektuellen Entwicklung, in dem er mit der Problematik von Hegel und Feuerbach bricht, mit der er sich vorher identifiziert hatte und in denen sich seine Jugendschriften bewegten«. Denn laut Althusser gilt: »Eine neue Problematik bedeutet immer neue Begriffe, die im Fall von Marx Produktionsweise, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Mehrwert, usw.« sind²⁷¹

270 MEW, Bd. 37, S. 450. Engels scheint sich auf die 70er Jahre zu beziehen.

271 Harnecker, Marta (2016): El legado de Louis Althusser al marxismo. 25.2. www.rebelion.org/noticia.php?id=210007

Leider liefert Marta Harnecker keine Beispiele für diese Behauptungen. Ich werde daher selbst Beispiele bringen, die meiner Ansicht nach zeigen, dass diese Behauptung so nicht stimmt. Ich bringe zunächst ein Beispiel, in dem Feuerbach durchaus bestimmte Begriffe benutzt, die dann auch Marx heranzieht. Es handelt sich um folgendes Zitat: »Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muss auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein.« (Feuerbach 1956: 508)

Es fällt sofort die Ähnlichkeit dieses Zitats von Feuerbach mit dem Zitat von Marx auf, das ich noch einmal aufgreife, und das auch vom höchsten Wesen für den Menschen spricht: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.

Beide Zitate bestehen aus einem einzigen Satz, der zwei Teile hat. Der erste Teil spricht über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen. Dieser erste Teil ist praktisch in beiden Zitaten gleich. Die marxsche Ausdrucksform ist lediglich direkter als die von Feuerbach. Der zweite Teil aber ist in beiden Zitaten außerordentlich unterschiedlich. Während für Feuerbach die Konsequenz des ersten Teils das erste Gesetz »die Liebe des Menschen zum Menschen« ist, teilt Marx zwar diese Meinung durchaus, aber er besteht darauf, dass die Konsequenz der kategorische Imperativ ist, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Diese Konkretion geht sehr deutlich über das hinaus, was Feuerbach ausdrückt. Beide drücken dasselbe aus, jedoch auf sehr unterschiedlichen Ebenen. Nur Marx formuliert einen Humanismus der Praxis

Marx spricht von einer Praxis des Handelns, von einer Veränderung des Verhältnisses zur Welt. Feuerbach hingegen wendet sich an die Gefühlswelt, ohne jede Konkretion von Aktionen. Die Welt von Feuerbach ist eine Welt wie etwa die von Schiller mit seiner Hymne an die Freude und der 9. Symphonie von Beethoven – eine romantische Welt, die nur sehr indirekt mit irgendeiner Praxis verknüpft werden kann, aber direkt keine Praxis ausdrückt. Es handelt sich um die Zeichnung einer schönen Welt. Es geht um die Herzensöffnung und die innere Verbindung mit den Menschen dieser Erde und in der Konsequenz alle Menschen als Brüder und Schwestern zu betrachten. Feuerbach wendet sich -anders als Marx - an die Gefühlswelt, ohne jede Konkretion von Aktionen, d.h. direkt drückt seine Formulierung keine Praxis aus. Marx hingegen sagt sehr klar, dass er darüber hinausgehen will zu einer anderen, menschlicheren Welt. Daher definiert er eine Praxis. In seinen Thesen über Feuerbach, die er ein Jahr später (1845) schreibt, drückt er dies so aus: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.« (Marx 1845, MEW 3: 7) Dies ist ein Humanismus der Praxis, der von Feuerbach nicht geteilt wird, und für Marx die Formulierung eines Standpunkts bedeutet, den er weiterentwickelt und nicht wieder verlässt.

Marx hat sich bereits sehr früh, d.h. 1844, von dieser Position von Feuerbach abgegrenzt und einen eigenen Standpunkt formuliert, den er weiterentwickelt, und nicht wieder verlässt. Dieser eigene Standpunkt wird von Althusser nicht wahrgenommen, indem

Marx fälschlicherweise mit der Position von Feuerbach identifiziert wird. Dass der Bruch mit seinem vorherigen Denken bereits 1844 von Marx vorgenommen wird, gerät in Vergessenheit.

Da ein ähnliches Vorurteil auch gegenüber dem angeblichen Hegelianismus von Marx auftaucht, möchte ich auch hierzu einen Kommentar abgeben. Ich beginne aufs Neue mit einem entsprechenden Kommentar von Marta Harnecker. Sie sagt über ein Gespräch, das sie als Studentin mit Althusser hatte: »Er ... empfahl mir, direkt Marx zu lesen, und zwar mit dem Kapital zu beginnen und nicht von den Kapiteln am Anfang auszugehen, sondern von dem Kapitel über den Mehrwert, denn in den ersten Kapiteln habe Marx – wie er (Althusser) meinte – mit der hegelschen Dialektik kokettiert.«²⁷²

Es ist zu klären, wo Marx mit seiner Dialektik eigentlich ansetzt und wie er der Dialektik Hegels begegnet. Sehr früh sagt er ja schon, dass Hegel auf dem Kopf steht und daher auf die Füße gestellt werden muss. Ich werde im Folgenden einige Stellen von Marx zitieren, mit deren Hilfe man aufzeigen kann, was eigentlich der Kern der marxschen Dialektik ist: »Den letzteren (Warenproduzenten) *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen als das was sie *sind*, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen*.« (Marx, Das Kapital, MEW 23: 87) Hiernach erscheinen den Warenbesitzern ihre Beziehungen untereinander als »sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen«. Sie scheinen dies zu sein und in diesem Sinne sind sie es auch. Tatsächlich handelt es sich um eine bestimmte Weise, die soziale Welt zu sehen. Es ist die Weise des Beobachters, der sie ansieht und der das, was er sieht, für das ansieht, was es ist.

Nach Marx aber ergibt sich eine andere Weise, diese Warenbeziehungen zu sehen, die darin besteht, dass man nicht nur Beobachter ist, sondern eben gerade auch eine innerhalb dieser Warenbeziehungen lebende Person, die erlebt, was die Warenbeziehungen *nicht* sind. Er erlebt, was sie nicht sind, nämlich »unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst«. Dies ergibt dann die marxsche Form, die Wirklichkeit zu sehen: Das was nicht ist, ist Teil dieser Wirklichkeit, die man sieht und erlebt, und das Verhältnis zur Wirklichkeit kann nur dann ein wirkliches Verhältnis sein, wenn es immer wieder zeigt, was sie nicht ist.

Dies, was nicht ist, ist das Abwesende. Aber diese Abwesenheit, die das, was für den Beobachter ausschließlich anwesend ist und daher das Wirkliche zu sein scheint, durchdringt, ist durchaus eine Anwesenheit, aber eine Anwesenheit, die als Abwesenheit anwesend ist. Sie kann sogar schreien, und der Mensch, der diese Abwesenheit erleidet, kann in diesen Schrei einstimmen. Dies ist das Zentrum dessen, was Marx als Klassensituation erkennt: Eine herrschende Klasse, die diese Abwesenheit leugnet und damit ihren Klassenkampf von oben legitimiert, und eine beherrschte und unterdrückte Klasse, die diesen Klassenkampf erleidet und dann gegen ihn aufsteht mit einem Klassenkampf von unten im Namen dessen, was nicht ist und in einem bestimmten Grade das ist, das noch nicht ist.

²⁷² Harnecker, op.cit 2016

Diese Art der Argumentation taucht bei Marx immer wieder auf. So ebenfalls in den Kapiteln über die Produktion des Mehrwerts: »Nicht dass er (der Arbeiter) nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss. Und diese Unterordnung ist kein einzelner Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und umso mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.« (MEW, Bd.23: 193 – dieses Zitat stammt aus dem dritten Abschnitt des »Kapital« mit dem Titel »Die Produktion des absoluten Mehrwerts«)

Jetzt ist das Abwesende das »Spiel seiner körperlichen und geistigen Kräfte«, das genossen werden könnte, aber dessen Abwesenheit sich umso intensiver gegenwärtig macht, je mehr die Arbeit das Tun »als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss«. Aber es ist wieder das, im Namen dessen die Anwesenheit dessen, was abwesend ist, gefordert wird. Dieses, was nicht ist und dessen Abwesenheit anwesend ist, kann dann auf sehr verschiedene Weise angesprochen werden.

Im Kapitel über den Fetischismus im ersten Band des »Kapital« erwähnt Marx als Bezugspunkt seinen sozialen Robinson: »Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell... Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.« (MEW Bd.23: 92f.)

Natürlich könnte Marx alle seine verschiedenen Ausdrücke, die er für den Kommunismus hat, hier als das Abwesende herausstellen, dessen Abwesenheit anwesend ist. So etwa den Kommunismus-Begriff aus den philosophischen und ökonomischen Manuskripten des Jahres 1844, aber auch die Formulierung im kommunistischen Manifest, in der von einer Assoziation gesprochen wird, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.

Am Ende der vier ersten Kapitel des ersten Bandes des »Kapital« über das Geld und daher unmittelbar vor seinem Übergang zu den Kapiteln über den Mehrwert fasst Marx noch einmal diese erwähnte Wirklichkeitsauffassung zusammen: »Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die

einzigste Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den anderen kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfeifigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.« (MEW, Bd.23: 189f.)

Bis hierher zeigt Marx die ideologische Konsequenz der Reduktion der sozialen Wirklichkeit auf die reine Sicht, die man bekommt, wenn man ausschließlich von der Situation des Warenbesitzers aus interpretiert und damit ganz ausschließlich den Standpunkt des Beobachters annimmt. Anschließend zeigt er dann, wie hieraus ein Handeln des reinen Klassenkampfes von oben tendiert, der zu einer Situation führt, in der das Abwesende, das als abwesend anwesend wird, nicht mehr übersehen werden kann und jetzt diese erwähnte reduzierte Wirklichkeit durchdringt: »Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, woraus der Freihändler vulgare Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unserer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die – Gerberei.« (MEW, Bd.23.: 190f)

Diese Gerberei ist der Ort, von dem aus dieses Abwesende am besten sichtbar wird oder sichtbar werden kann. Dies nimmt dann wieder auf, was bereits laut dem Text von 1859 der Beginn des spezifischen Marxschen Denkens bereits im Jahre 1844 war: Dass der Mensch »das höchste Wesen für den Menschen« ist, und daher alle Verhältnisse umzuwerfen sind, in denen er »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.

Die Gerberei ist der Ort der Entscheidungen über Leben und Tod. Es ist nicht der Ort der Zweck-Mittel-Beziehungen, sondern der Ort von Leben-Tod-Urteilen. Marx leitet damit die Diskussion über den Mehrwert ein. Am Ende der Analyse des relativen Mehrwerts im vierten Abschnitt des ersten Bandes des »Kapital« schreibt Marx der Sache nach, dass die »Gerberei« jetzt die ganze Welt umfasst: »In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination des Arbeitsprozesses als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit.« (MEW, Bd 23: 528f.)

Dies führt Marx dann zur Perspektive einer weltweiten Bedrohung, eine Behauptung, die heute weitgehend von unserer gesamten Bevölkerung geteilt wird. Der letzte Satz des Kapitels über die Analyse des relativen Mehrwerts ist: »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.« (Ebd.: 529f.)

Nach Marx ist dies die zwingende Tendenz des verwilderten Kapitalismus, die nur vermieden werden kann in dem Ausmaß, in dem dieser Kapitalismus begrenzt oder sogar abgeschafft wird. Anderenfalls mündet die Geschichte einfach in einen kollektiven Selbstmord der Menschheit ein.

Der Brudermord als Gründungsmord

Die humanistische Seite allen Marxschen Argumentierens erscheint an einer sehr bezeichnenden Stelle, nämlich am Schluss der von ihm selbst betreuten ersten Edition des »Kapital« aus dem Jahre 1867. Zu dieser Zeit umfasst das Buch nur einen einzigen Band. Erst nach dem Tode von Marx fügt Friedrich Engels nicht veröffentlichte Manuskripte von Marx hinzu und erweitert dadurch »Das Kapital« auf drei Bände. Ich zitiere hier jetzt den Text, der sich am Ende dieser ersten Edition des Kapitals findet. Diese Edition umfasst 25 Kapitel, aber die Kapitel 24 und 25 stellen nur einen Anhang zur Geschichte des Kapitalismus dar, insbesondere zur sogenannten »ursprünglichen Akkumulation«. Der Ort, an dem das Zitat zu finden ist, nämlich der Schlussabschnitt der theoretischen Analyse im wichtigsten Werk, das Marx noch persönlich editiert, besitzt eine höchst symbolische Bedeutung. Er schreibt hier: »Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik: ›Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.« (MEW, Bd 23: 740)

Marx selbst übersetzt das lateinische Horaz-Zitat nicht ins Deutsche, spätere Übersetzungen haben Verwirrung hervorgerufen. Die in der MEW veröffentlichte lautet: »Hartes Schicksal plagt die Römer und das Verbrechen des Brudermords«. Richtig übersetzt muss das Zitat lauten: »Bitteres Verhängnis treibt die Römer um: die Missetat des Brudermords«. Wenn wir aus dem Horaz-Gedicht zwei weitere Zeilen hinzufügen, die Marx nicht erwähnt, wird unsere Übersetzung bestätigt: »ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor« – »Und übers Haupt der Enkel kommt des Remus Blut, das schuldlos einst zur Erde floss.«

Während Horaz im ersten Satz vom bitteren Verhängnis sprach, macht er im zweiten Satz einen Fluch für die Nachkommen daraus. Marx greift diesen Gedanken von Horaz auf, um den Brudermord aufzudecken.²⁷³ Aber er denkt erheblich weiter, als es Horaz wahrscheinlich im Sinne hatte. Horaz bezieht sich auf Romulus und Remus und verweist damit auf den römischen Bürgerkrieg, den er gerade erlebt. Horaz grenzt den Begriff des Bruders auf Volkszugehörigkeit ein, für ihn also auf das römische Volk. Damit wird der Mord an einem Römer zum Brudermord, während die Ermordung eines Galliers oder eines Germanen kein Brudermord ist. Demgegenüber entgrenzt Marx den Begriff des Bruders, weil er zweifellos alle Menschen als Brüder (und Schwestern) betrachtet, und deshalb jeden Mord als Brudermord denunziert. Diesen universalen Bruderbegriff

²⁷³ Faktisch geht es natürlich nicht nur um den Brudermord, sondern um den "Geschwistermord". Nur glaube ich, dass diese Diskussion hier zu weit führen würde.

unterstellt nun Marx auch dem Horaz. In unserer abendländischen Tradition beziehen wir uns beim Gedanken an diesen Brudermord eher auf den Mythos von Kain und Abel. Wir können also auch den Schluss ziehen, dass Marx den Horaz-Text im Licht des Mythos von Kain und Abel deutet. Oder anders gesagt: im Licht des universalen Brudermords, der in unserer Tradition üblicherweise im Mythos von Kain und Abel dargestellt wird.

Marx spricht also vom Brudermord, verwendet jedoch den Text von Horaz, um den Brudermord zu deuten. Marx klagt also die menschliche Gesellschaft an, auf dem Brudermord als Gründungsmord aufgebaut zu sein und daher unter einem Fluch zu stehen. Darüber hinaus beweist die Einordnung dieser Anklage am Ende seines Hauptwerkes, dass er sein ganzes Denken aus der Sicht der Anklage des Brudermords als Gründungsmord gedeutet wissen will. Also müssen auch wir das Werk im Licht dieser kulturellen Tradition des Judentums deuten.

Diese Deutung unterscheidet sich von der Interpretation, mit der Freud die okzidentale Gesellschaft deutet, wenn er ihr den Vatermord als Gründungsmord unterstellt. Freud lässt in seiner Analyse die Tradition des Judentums und deren Deutung vom Gründungsmord als Brudermord vollständig beiseite. Deshalb kennt Freud eben auch keinen Vater Abraham, der die jüdische Form ist, den Vater zu denken. Stattdessen unterstellt Freud der jüdischen Tradition den Moses als Vater, was für die ursprüngliche jüdische Position einfach nicht stimmt. Da ist Abraham der Vater, und der Brudermord der Gründungsmord, der überwunden werden muss.

Interessant ist ferner, dass Marx »die alte Seekönigin« (in der Antike Rom, zu Marx Lebzeiten England, für uns heute die USA) und die »junge Riesenrepublik« gegeneinanderstellt. In der »jungen Riesenrepublik« erkennt er die von unten her organisierte Zivilgesellschaft, die sich aber nur dann als Republik konstituieren kann, wenn sie den Brudermord als ihren Gründungsmythos übernimmt, um ihn zu überwinden. Nur deshalb handelt es sich um Emanzipationsbewegungen.

Daraus ergibt sich, dass für Marx die Emanzipation einfach die andere Seite der Überwindung des Brudermordes ist. Unsere Sprache ist hier sehr beschränkt. Es handelt sich nicht nur um den Brudermord im wörtlichen Sinne. Gerade im Fall der Emanzipation der Frauen ist es nötig klar zu machen, dass zumindest in diesem Falle der Brudermord ein Schwestermord ist. Gegenüber dieser Überwindung des Bruder- (und Schwestern-) mordes steht die Negation der Emanzipationsbewegungen selbst, die durchweg im Namen der Verurteilung des Vatermordes geschieht. Jede Emanzipationsbewegung muss die herrschende Ordnung verändern. Daher wird sie normalerweise im Namen dieser Ordnung negiert und auch bekämpft. Aber die Ordnung wird im Namen der herrschenden Autorität vertreten, die dann letztlich die Autorität des Vaters ist, und sei es auch nur der Landesvater. Emanzipation erscheint unter diesem Gesichtspunkt als Vatermord. Es überrascht daher überhaupt nicht, dass etwa Pinochet nach dem Militärputsch in Chile behauptete, dass alle Subversiven Vatermörder seien. Er fühlt sich als Freudscher Vater, der ermordet werden soll.

Hier wird der marxsche Humanismus völlig offensichtlich, und es zeigt sich ebenfalls, dass es sich nicht einfach um einen Humanismus der schönen Gefühle handelt, sondern

um einen Humanismus der Praxis. Es ist nicht nur die neunte Symphonie von Beethoven, die hier anklingt.

Mir scheint dies der Kern der marxschen Dialektik zu sein. Und es ist offensichtlich, dass dies nicht einfach die hegelsche Dialektik ist. Die hegelsche Dialektik ist eine Dialektik des absoluten Geistes, die zum absoluten Wissen wird. In der marxschen Dialektik ist das Zentrum das vollkommene menschliche Zusammenleben, das Gegenstand der menschlichen Praxis wird und das Marx als Kommunismus bezeichnet.

Der marxsche Begriff der Praxis und seine Entwicklung als Humanismus der Praxis heute

Was Marx als Praxis bezeichnet, wird von ihm immer in Verbindung mit diesem Kern der marxschen Dialektik gesehen. Ich glaube, dass diese Dialektik weitergeführt werden muss. Sie öffnet einen Raum der möglichen Vorstellungen für die Praxis, der außerordentlich weit ist. Um dies zu sehen, braucht man sich nur die denkbaren Ziele vorzustellen, wie sie Marx als Abwesenheiten, deren Abwesenheit anwesend ist, erwähnt. Sie müssen also gesehen werden unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit ihrer praktischen Verwirklichung – und zwar anders, als die sich als sozialistisch verstandenen Länder die Verwirklichung versucht haben.

Marx Überzeugung, die Alles als verwirklichbar oder annähernd verwirklichbar annimmt, muss hinterfragt werden: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind.« (Marx, Zur Kritik ..., MEW 13: 9)

Heute kann kein Zweifel darüber bestehen, dass etwa Ziele wie der Kommunismus, wie Marx ihn versteht, sich außerhalb unseres menschlichen Möglichkeitsspielraums befinden. Dies gilt dann natürlich auch für verschiedene Elemente des Begriffs. Wenn die Verwirklichung des Kommunismus die Abschaffung der Warenbeziehungen und des Staates impliziert, gilt die Unmöglichkeit der Verwirklichung des Kommunismus eben auch für diese einzelnen Elemente des Kommunismus-Begriffs selbst. Sie haben in der Geschichte des Sozialismus erwiesen, dass ihre Abschaffung unmöglich ist und dass daher Alternativen zu unserem heutigen Kapitalismus nicht mehr die Abschaffung dieser Elemente einschließen dürfen oder können. Faktisch werden heute praktisch in allen Versionen der Vorstellung des Sozialismus diese Abschaffungen nicht mehr gefordert.

Damit muss aber heute die zum Kapitalismus alternative Gesellschaft so konzipiert werden, dass sie eine systematische Intervention in die Märkte durchsetzt, damit der wilde Kapitalismus von heute nicht die gesamte Lebenswelt des Menschen zerstören kann. Es handelt sich daher darum, den Marktmechanismus einzubetten (ein Wort das Karl Polanyi benutzt) in die sozialen Beziehungen aller Menschen.

Was geschieht mit der Kommunismus-Vorstellung von Marx und des darauffolgenden Marxismus?

Der Kommunismus-Begriff wurde normalerweise mit einer Zielvorstellung in Bezug auf die Gesamtgesellschaft verbunden, Sozialismus wurde als eine Gesellschaft verstanden, die zur endgültigen Verwirklichung des Kommunismus führt. Die großartigste Formulierung dieses Begriffs finden wir in Marx' Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844, aber eine wirklich klassische Definition gibt es nicht. Immer handelt es sich um die Vorstellung eines weitgehend vollkommenen menschlichen Zusammenlebens, das alle Dimensionen der menschlichen Gesellschaft einschließt, vor allem auch die wirtschaftliche Dimension. Im Zentrum dieser Vorstellung stand daher immer die definitive Abschaffung der Warenproduktion und des Staats als Herrschaftsinstrument und damit der Klassengesellschaft selbst. Dieser Kommunismus-Begriff schließt gleichzeitig ein, dass es keine Selbstentfremdung mehr geben kann. Daraus folgerte man dann, dass die Religion absterben wird.

Dies ist die Vorstellung einer perfekt anderen Welt, die in Bezug auf unsere Welt eben kein Ziel der Verwirklichung sein kann. Es handelt sich um einen Begriff der Perfektion des menschlichen Zusammenlebens, den man sehr gut mit einem Kantschen Ausdruck bezeichnen kann: Er ist ein transzendentaler Begriff. Es handelt sich um eine Transzendentalität im Innern der Immanenz (in der Sprache des Dichters: das was »die Welt im Innersten zusammenhält«). Zu glauben, ihn verwirklichen zu können, schafft dann in der kantschen Sprache eine »transzendente Illusion«, die durchaus verheerende Konsequenzen haben kann.²⁷⁴

Aber nicht der Begriff des Kommunismus selbst ist eine Illusion. Dieser ist einfach der Begriff eines perfekten menschlichen Zusammenlebens, der in dieser Form als transzendentaler Begriff eine tatsächliche Erkenntnis gibt: die Erkenntnis dessen, was perfektes menschliches Zusammenleben bedeutet. Als solche leitet es die Werte ab, die ein perfektes menschliches Zusammenleben auszeichnen. An diesen Werten kann man sich daher durchaus orientieren, obwohl der perfekte Begriff etwas Unmögliches bezeichnet. Dieser Begriff kann kein Ziel sein, aber er kann von allen Zielen fordern, dass sie die herausgestellten Werte im Grade des jeweils Möglichen als Werte verfolgen (zu dieser Debatte siehe auch Brangsch/Brie 2016, insbesondere Brie 2016)²⁷⁵.

Der Übergang von der Vorstellung des Kommunismus als Ziel zur Wertorientierung wurde besonders zwingend durch das Scheitern des sowjetischen Sozialismus von 1989/1990. Die Unfähigkeit, den Markt zu ordnen, war einer der wichtigsten Gründe für dieses Scheitern und es hat außerordentlichen Schaden angerichtet. Dennoch geht es

274 Dies ist das Problem der Kritik der utopischen Vernunft; siehe hierzu: Hinkelammert, Franz: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Edition Liberación/Exodus, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985

275 Lutz Brangsch, Lutz/Brie, Michael (Hrsg.) (2016): Das Kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe, Hamburg 2016.

Brie, Michael (2016): Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften, in: Brangsch/Brie 2016.

weiterhin um die Suche nach Alternativen zum heutigen alleszerstörenden Kapitalismus, der inzwischen zum Projekt eines kollektiven Selbstmords der Menschheit geworden ist.

Letztlich hat die Überzeugung der Machbarkeit der Kommunismus ganz offensichtlich die ganze sozialistische Bewegung geschwächt. Es handelt sich allerdings um einen Mythos von Machbarkeit, der die gesamte Moderne beherrscht hat und vielfach heute noch beherrscht. Aber diese Art absoluter Machbarkeit ist heute nicht mehr die herrschende Vorstellung im marxistischen Denken und damit dort weitgehend überwunden. Tatsächlich verwandelte sich damit die marxsche Dialektik in eine transzendente Dialektik. In der Gesellschaft selbst sind diese Art Machbarkeitsmythen jedoch immer noch dominierend, und zwar gerade im Neoliberalismus und seinem Grundmythos vom Automatismus des Marktes und dessen Selbstregulierung. Dies ist einer der Gründe seiner absoluten Gefährlichkeit heute. Es handelt sich um das, was Kant in einem anderen Zusammenhang eine »transzendente Illusion« nennt. In der liberalen und neoliberalen Tradition ist diese transzendente Illusion ganz mit den Vorstellungen des Automatismus des Marktes, seiner Selbstregulierungskräfte und einer göttlichen Vorsehung des Marktes verknüpft, die sich »unsichtbare« Hand nennt.

Diese Vorstellung samt ihrer transzendentalen Illusion gilt weiterhin als Traum einer perfekten Gesellschaft. Aber die perfekte Gesellschaft ist nicht etwa wie im Sozialismus die Vorstellung eines vollkommenen menschlichen Zusammenlebens, sondern es ist die Vorstellung des sogenannten vollkommenen Marktes, den heute noch fast jeder Student der Wirtschaftswissenschaften in seinen ersten Semestern zu studieren hat. Der transzendente Begriff des vollkommenen Wettbewerbs wird faktisch ein Mittel zur Gehirnwäsche für werdende Wirtschaftswissenschaftler, die mit dessen Hilfe in die transzendente Illusion des Marktes eingeführt werden.

Dieser transzendente Begriff wird vom vollkommenen Wettbewerb her gedacht, nicht vom vollkommenen menschlichen Zusammenleben. Es ist die Vorstellung einer perfekten Institution, also eines perfekten Gesetzes. In diesem Sinne wird er vom Krieg her gedacht, nicht vom Frieden. Seine transzendente Illusion ist der totale Markt, wie ihn der Neoliberalismus propagiert²⁷⁶ Damit tritt an die Stelle des Marxschen »der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« das Neoliberale »der Markt ist das höchste Wesen für den Menschen«. Seit dem Beginn der Globalisierung in den 1980er Jahren tritt neben den transzendental gedachten vollkommenen Wettbewerb die neue Theorie der Firma, die als vollkommene Firma (Unternehmung) gedacht wird und manchmal sogar an dessen Stelle tritt. Max Weber erfindet für sie das Wort »Idealtyp«, das aber die Problematik kaum sichtbar macht.

Neue Argumentationen

Die Überwindung der transzendentalen Illusion in der Interpretation des Kommunismus kann und muss zu neuen Formen der Argumentation führen. Dies möchte ich an einem aktuellen Beispiel von Jeremy Corbyn und der britischen Labour Party zeigen. Der

²⁷⁶ siehe hierzu Hinkelammert, Franz (2018): Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. (Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als das höchste Wesen) Akal. México.

gegenwärtige Generalsekretär der Labour Party hat als wichtigstes Ziel seiner Tätigkeit vorgestellt: »Unsere Aufgabe ist, zu zeigen, dass die Wirtschaft und unsere Gesellschaft so gestaltet werden können, dass sie für alle taugen. Das heißt, sicherzustellen, dass wir gegen Ungerechtigkeit aufstehen, wo immer wir sie antreffen, und für eine fairere und demokratischere Zukunft kämpfen, die die Bedarfe aller erfüllt.«²⁷⁷

Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass keine der Vorstellungen einer menschlichen Gesellschaft, die Corbyn hier benutzt, einfach durch ein Gesetz verwirklicht werden kann. Es handelt sich nicht um Normen, es handelt sich auch nicht um Gesetzesvorschläge oder auch nicht notwendig um die Neugründung von Institutionen. Sondern es handelt sich um Urteilskriterien für das politische Handeln, die allen Gesetzen und Institutionen gegenüber soweit wie nur möglich durchgesetzt werden müssen. In diesem Sinne handelt es sich um ethische Orientierungen. Dazu gehört das Bewusstsein, dass die Anwendung solcher Kriterien auch wieder verloren gehen kann, ohne dass sich die Gesetze verändern und ohne die Institutionen in ihrer formalen Existenz zu verändern oder gar aufzuheben. Hier sollte auch der Kommunismus-Begriff weiterhin seinen Ort haben. Allerdings muss die Interpretation eine andere sein. Daher bleiben Vorstellungen wie die des Kommunismus-Bildes des Marx von 1844 gültig, aber sie sind heute ethische Orientierungen, die einen Sinn der Entwicklung ausdrücken und fordern.

Das was Corbyn entwickelt, ist die Perspektive, die für alle Maßnahmen gilt, die er treffen will. Sie gibt wieder, was Corbyn als den Sinn seines Handelns versteht. Interessant ist, dass er sich dabei auf zwei Quellen stützt. Wenn er sagt »dass wir gegen Ungerechtigkeit aufstehen, wo immer wir sie antreffen«, zitiert er faktisch Marx mit dessen kategorischen Imperativ. Ich erinnere: dass »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (MEW 1: 385)

Die andere Quelle wird deutlich, wenn Corbyn sagt, »für eine fairere und demokratischere Zukunft zu kämpfen, die die Bedarfe aller erfüllt«. Die Quelle ist das, was die Zapatisten in Mexiko sagen, nämlich, dass es um eine Welt geht, in der alle Platz haben, einschließlich der Natur. Man sieht, Corbyn drückt eine Spiritualität aus. Es geht um die Spiritualität, die aus meiner Sicht heute jede Position der Linken entwickeln muss und die vor allem in Lateinamerika anzutreffen ist.

Die Rückgewinnung der menschlichen Emanzipation

Wir haben gezeigt, dass das Projekt Corbyns sich in die Tradition von Marx und der heutigen linken Bewegungen in Lateinamerika einschreibt, obwohl er sie nicht einfach wiederholt, sondern entwickelt. Die Basis dieses Projekts ist das, was die Zapatisten in

277 »Our job is to show that the economy and our society can be made to work for everyone. That means ensuring we stand up against injustice wherever we find it and we fight for a fairer and more democratic future that meets the needs of all.« (The Guardian online, 13.9.2015, hier zitiert gemäss Nachdenkseiten vom 14.9.2015.

Mexiko als ihre Perspektive vorstellten und die später in ganz Lateinamerika Verbreitung fand: eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, einschliesslich der Natur.

Diese Perspektive beschreibt die alternative Sicht in objektiver Form. Aber dieselbe Sichtweise wird ebenso in subjektiver Form entwickelt und taucht in den verschiedensten Formulierungen auf. Eine wurde in lateinamerikanischen Ländern ausgehend von ihrer langen Tradition von indigenen Kulturen, wie etwa in Bolivien und Ecuador entwickelt. In Bolivien nennt man sie Suma Qamaña oder Sumak Kawsay, was man als Gutes Leben übersetzen kann. Es handelt sich aber nicht um das aristotelische gute Leben, das vom Individuum und seinen Möglichkeiten ausgeht. Es handelt sich vielmehr um ein Zusammenleben, ohne das man nicht gut leben kann. Es handelt sich um etwas, das man in Südafrika ausdrückt als: Ich bin, wenn du bist oder ich bin, wenn ihr alle seid (oder vergleichbare Formulierungen). In Afrika nennt man es den Humanismus Ubuntu und hat eine lange Tradition in vielen afrikanischen Kulturen.

Beide Formulierungen fallen zusammen. Eine sagt, was diese Gesellschaft ist, um die es sich handelt. Die andere sagt, was die Subjekte sind, die ihre Träger sind. Es handelt sich um eine Forderung und einen Bezugspunkt in jedem Moment und an jedem Ort. Es ist die Perspektive des Menschen als lebendem Wesen. Es ist das, was im bolivianischen Guten Leben impliziert ist. Tatsächlich handelt es sich um die Antwort auf das neoliberale Projekt einer Gesellschaft ohne Menschenrechte, die nur Rechte des Marktes kennt, d.h. letztendlich das Recht des Privateigentums. Es geht also um eine Antwort auf die Perspektive des Humankapitals im Unterschied zu allem, was als Humankapital nicht funktioniert oder auch nicht funktionieren soll, also als Humanmüll aufgefasst wird.

Neben diesen Vorstellungen entstand bereits seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine andere, die weiterhin eine wichtige Bedeutung hat. Es handelt sich um die christliche Befreiungstheologie. Sie begann in Lateinamerika, weitete sich dann aber über sehr viele Länder der Welt aus und bekam Bedeutung auch in Europa, etwa in Deutschland und der Schweiz.²⁷⁸

Heute prägt dieses Projekt einer Welt, in der alle Platz haben und in der der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, viele Diskussionen nicht nur in Lateinamerika. Es bestimmt zudem die Diskussionen um die Dekolonialisierung der Kultur. Als Projektion kann es gerade das definieren, was abwesend ist und dessen Abwesenheit heute überall anwesend ist. Es ist notwendig für den Menschen als einem kulturellen Wesen in seinen Beziehungen mit anderen, das also als Ziel dem Prozess der Dekolonialisierung der Kultur selbst unterliegen muss.

Heute können wir dem Neoliberalismus gegenüber nicht nur hinsichtlich der wirtschaftlichen Entwicklung entgegenhalten, dass er sich allein auf die transzendente Illusion der Privatisierung von allem, was sich privatisieren lässt, stützt. Sondern wir müssen auf der Erweiterung der sozialen und ökologischen Entwicklung bestehen und

²⁷⁸ Ich will nur zwei Texte nennen, die ich für grundlegend halte: Sobrino, Jon: *Cristología desde América Latina*. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). Ediciones CRT. México 1977
Ignacio Ellacuría: *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Editorial Sal Terra Santander 1984

darauf, dass diese entsprechende Interventionen in den Markt erforderlich macht, damit sowohl der Sozialstaat als auch ein ökologischer Staat sich herausbilden und festigen kann.

Es handelt sich um die Spiritualität eines Humanismus der Praxis, wie er von Marx vorgestellt wurde und die heute auf die Reduktion aller Spiritualität auf die Spiritualität des Geldes, wie sie in unserer gegenwärtigen neoliberalen Marktreligion geschieht, zu antworten hat. Das kann mit einer Marxschen Dialektik gelingen, die wir heute brauchen, um aufs Neue die demokratischen Kräfte der linken Volksbewegungen zu mobilisieren und dem Klassenkampf von oben, der auf unerhörte Weise erneut durchgesetzt wird, durch Demokratie von unten zu beantworten.

Nachwort

Ethik und Kritik der politischen Ökonomie. Die Marktreligion als Instrument des kollektiven Selbstmords der Menschheit

Es geht nicht darum, immer mehr informiert zu sein über die Katastrophen, die uns erwarten. Solche Informationen müssen natürlich weiterhin fließen. Aber es geht auch nicht einfach darum, zu wissen was zu tun ist, um diese Katastrophen, die ja vermeidbar sind – noch vermeidbar sind – auch tatsächlich zu vermeiden. Das muss man natürlich wissen und man muss die vielen notwendigen Reformen auch diskutieren und weiter entwickeln.

Aber worum es wirklich heute geht, ist die Bereitschaft, solche Reformen, selbst wenn man sie für notwendig hält, auch tatsächlich zu verwirklichen. All unser Bewusstsein der gegenwärtigen Krisen steht vor einer herrschenden Ideologie des Marktes, die alle Reformen verbietet, die eine Intervention in den Markt implizieren. Das gilt im Grunde für fast alle Reformen, die notwendig sind und die bei uns – und fast in der ganzen Welt, - der herrschenden Ideologie des Neoliberalismus unterworfen werden und daher keinen Platz haben in unserer Welt, obwohl eine grosse Mehrheit der Bevölkerung sie bejaht. Aber diese Bejahung ist häufig krüppelig. Sie schliesst keineswegs die Bereitschaft ein, die Änderungen sowohl unserer Ideologie des Marktes ebenso wie der Politik des Marktes zu vollziehen, die notwendig wären. Und unsere herrschende Form der Sicht des Problems ist, dass man grosse Aktionen gebraucht, aber dass diese Aktionen nicht die absolute Herrschaft des totalen Marktes betreffen dürfen, die vom Neoliberalismus propagiert wird. Der Widerspruch ist sehr offensichtlich, wird aber selten aufgezeigt und daher auch kaum gesehen. Da die meisten der notwendigen Reformen eine systematische Intervention der Märkte implizieren, werden durch unsere herrschende Marktideologie die meisten der notwendigen Reformen abgelehnt und damit unmöglich gemacht. Die gleichen Personen, die die Reformen befürworten, lehnen gleichzeitig die gleichen Reformen ab, weil sie in den total gewordenen Markt eingreifen müssen. Daher ist die heute herrschende neoliberale Marktideologie nicht einfach nur eine Ideologie, sondern heute vor allem eine Religion, nämlich die neoliberale Religion des Marktes, die durch den Rückgriff auf alle sonstigen Religionen nur verbrämt wird. Das C etwa im Namen von CDU und CSU ist heute einfach eine verbräunte Form, sich auf den Neoliberalismus und damit auf eine zur Religion werdende oder bereits gewordene Ideologie zu beziehen. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Gotteslästerung, eine Blasphemie. Wir brauchen Religionskritik dieser Ideologie gegenüber. Der Wille Gottes ist für unsere totalen Befürworter des Marktes, dass der Markt total sei. Sie unterwerfen sich diesem Willen Gottes und lassen nur solche Reformen zu, die nicht zu einer Intervention in den Markt führen. Aber solche Reformen gibt es fast gar nicht. Folglich, werden die notwendigen Reformen nicht

durchgeführt, und zwar im Namen dieser Göttlichkeit mit ihrer unsichtbaren Hand. Die Reformen gelten daher als verführerisch, aber dieser Glaube besteht darauf, dass Gott sie nicht will, denn er ist der Gott des Marktes. Seine unsichtbare Hand will respektiert sein. Deshalb gelten diese Reformen im Grunde als Versuchungen einer Art Satan, der die Menschen verführen will. Ein Religionskonflikt ist das Ergebnis, obwohl er nicht offen diesen Namen trägt.

Diese Religiösität verdeckt allerdings bestimmte herrschenden Gruppeninteressen, wie das ja vielfach mit Religionen der Fall ist. Aber diese Gruppeninteressen brauchen solche Art Religion, um ihr Gruppeninteresse als das Ergebnis eines Allgemeininteresses behaupten zu können. So posaunen sie dann heraus, dass dies Bedingung ist für das Funktionieren der unsichtbaren Hand des göttlichen Marktes. Das überzeugt sehr häufig, um Gruppeninteressen insbesondere der herrschenden Klassen durchzusetzen.

Ein aktuelles Beispiel für den Zusammenstoß wirtschaftlicher Vernunft mit neoliberaler Ideologie und ihrer Marktreligion

Es geht um die Politik gegenüber dem gegenwärtigen massiven Anstieg der Mieten in vielen Teilen Deutschlands. Am 14.3.2018 sprach die Münchener Abendzeitung, als die den massenhaften Verkauf von GBW-Wohnungen in München kritisierte, die vom damaligen Finanzminister Markus Söder (CSU) privatisiert und an eine der grossen Immobilien-Gesellschaften (Augburger Patrizia Immobilien AB) verkauft wurden, von einem „Maasaker am Mohnungsmarkt.“ Der Verkauf war einer der Ausgangspunkte einer systematischen Mieterhöhung in München.

Aber ganz ähnliche Prozesse liefen in vielen deutschen Städten ab. In den Nachdenkseiten heisst es:

„Überall, wo die SPD in den letzten Jahren an der Regierung (beteiligt) war, hat sie eines gemacht: Sie hat den „sozialen Wohnungsbau“ dem „freien Markt“ zum Fraß vorgeworfen. Das hat sie nicht nur mit rechten Parteien zusammen gemacht, sondern auch mit einer „linken“ Mehrheit, wie in Berlin, als man 2006 mit der Partei „DIE LINKE“ ein rot-rotes Bündnis bildete und die Landesregierung stellte. Über 50.000 Wohneinheiten wurden in dieser Regierungsperiode von Rot-Rot an private Investoren verscherbelt.

Gab es 1990 in Berlin 340.000 Sozialwohnungen, blieben 2016 gerade einmal 116.000 übrig.“ (17.10.2018)

Eine irgendwie realistische Politik demgegenüber gibt es offensichtlich nicht.

„Die Regierungskoalition will ihre Mietpreisbremse, die nicht bremst, nachbessern und subventioniert gleichzeitig den Wohnungskauf von Familien mit Kindern. Das treibt die Preise weiter nach oben.“ Nachdenkseiten, 19.9.2018

Es fehlt vor allem ganz offensichtlich weitgehend der politische Wille, die Bevölkerung gegenüber dieser Mietpreispolitik zu unterstützen. Man unterstützt daher vor allem das Grosskapital, das dabei ist, den Wohnungsmarkt seinem Gewinnkalkül zu unterwerfen.

Aber das taten natürlich nicht alle Politiker. So kam Andrea Nahles mit einem Mietstopp-Vorschlag. Dieser produzierte heftige Kritik von seiten der Interessenvertreter des Grosskapitals wie auch den diese Interessen unterstützenden Politikern. So sagten Interessenvertreter des Kapitals:

„Beim Eigentümerverband Haus und Grund kommt der von der SPD vorgeschlagene ‚Mietenstopp‘ dagegen nicht gut an. Davon halte man "rein gar nichts", sagte Geschäftsführer Alexander Wiech in Berlin. „Auf der einen Seite will die SPD zu Recht mehr Wohnraum schaffen. Aber ein Mietenstopp wäre der falsche Weg, zumal wenn man gleichzeitig verlangt, dass gebaut und modernisiert wird.“ (Spiegel online Montag, 10.09.2018 09:45 Uhr)

Er tut so, als ob die Mieterhöhungen ein realistischer Weg zu bezahlbaren Wohnungen seien. Es ist das typische Argument der göttlichen unsichtbaren Hand auf dem Markt, das sich ständig selbst widerspricht. Dass man so etwas ständig wiederholt, macht es nicht wahrer.

Aber die Interessenvertreter des Kapitals vertreten selbstverständlich die Religion der unsichtbaren Hand des Marktes. Sie werden dabei von den Politikern unterstützt, soweit diese, statt sich auf die Interessen der Bevölkerung zu konzentrieren, den Willen des Kapitals vertreten:

„Auch von seiten der Politik kam Kritik: Der stellvertretende rechtspolitische Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, Jan-Marco Luczak, sprach von "neuen, unabgestimmten Vorschlägen" und warf der SPD ein "durchsichtiges Manöver für den Wahlkampf in Hessen und Bayern" vor. "Ich finde das unverantwortlich", erklärte Luczak.“ (Spiegel online, op.cit)

Es ist unverantwortlich, die Bevölkerung zu unterstützen. Es ist unverantwortlich ganz einfach, weil die unsichtbare Hand des Marktes als Gott nicht berücksichtigt wird. Etwas ist verantwortlich nur dann, wenn die unsichtbare Hand des Marktes respektiert wird. Die SPD und Frau Nahles sollten lieber den Gott der CDU, der der Markt ist, respektieren. Das wäre dann wirklich verantwortlich.

Aber Söder, statt seine Markt- und Geldreligion fallen zu lassen, ordnete dann als Ministerpräsident der Regierung des Staates Bayerns an, in allen Räumlichkeiten des Staates Kruzifixe anzubringen. Aber Kruzifixe drücken eben nicht notwendig irgendeinen „wahren“ Glauben aus. In diesem Falle etwa drücken sie die Unterwerfung unter die neoliberale Religion des Marktes aus, die zur Schaffung einer Identität mit diesem Markt benutzt wird. Es ist die unsichtbare Hand des Marktes, die sich hinter diesen Kruzifixen bequem verstecken kann.

Man sieht dann: die tatsächliche Befreiung des Menschen impliziert ganz offensichtlich die Befreiung von dieser Art Religion. Dies ist der Kern der marxistischen Religionskritik und dies ist richtig. Diese Art Religion des Marktes, des Geldes und des Kapitals ist reine Idolatrie, d.h. Abgötterei. Nur darf man nicht schliessen, dass alle Religion dieser Art Religion ist. Es gibt schliesslich auch befreiende Religionen. Als im 19. Jahrhundert bestimmte sozialdemokratische Politiker jedes Parteimitglied darauf verpflichten wollte, sich als Atheist zu bekennen, protestierte sowohl Marx als auch Engels ganz entschieden. Sie sahen durchaus, dass bestimmte Formen der Religion Teil von Befreiungsbewegungen sind oder sein können.

Diese unsichtbare Hand ist eine Umwandlung der mittelalterlichen Vorstellung von der göttlichen Vorsehung. Sie bleibt göttlich, aber wirkt jetzt als Institution, die der Markt ist. Dies ist keine Säkularisierung. Es ist eine Veränderung der Vorstellung des Göttlichen. Dies ist jetzt nicht als transzendenter Gott erfasst, sondern als irdischer Gott, der der Markt und das Geld ist. Der Leviathan von Hobbes ist bereits ein solcher irdischer Gott. Aber er hat durchaus über sich einen transzendenten Gott, den man dann einfach aus den geltenden Religionen holt. Dadurch kann man dann den Gott der geltenden Religion zum Geld als Gott machen.

Marx sprach bereits in der Vorrede (Prolog) seiner Doktorarbeit von 1841 von himmlischen und irdischen Göttern. Dabei versteht er unter irdischen Göttern die den Menschen in seiner Menschlichkeit negierenden irdischen Götter, vor allem also der Markt, das Geld und das Kapital. Aber gemäss Marx ist der Mensch aber das höchste Wesen für den Menschen. Dieses höchste Wesen ist die Negation der irdischen Götter. In beiden Fällen können dann transzendente Götter auftauchen.

Entscheidend ist hier die Feststellung von Marx, dass die "Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei". Das gilt eben auch, wenn es sich darum handelt, zu wissen, welche die die Menschlichkeit negierenden Gottheiten sind. Dann findet man, dass das Geld als Gott es auf alle Fälle ist. Aber dies alles setzt die Kritik der politischen Ökonomie voraus, wie Marx sie begann.

Diese Religionskritik ist unvermeidlich, wenn man den kollektiven Selbstmord der Menschheit, der heute bereits im Gange ist, vermeiden will.

Aber es geht dabei nicht um die Religionskritik des XVIII. Jahrhunderts und eben nur teilweise um die Religionskritik des XIX. Jahrhunderts. Hier interessiert nicht die Religionskritik von Nietzsche oder Freud. Vor allem die Religionskritik von Nietzsche ist ja eine Folge der Religionskritik von Marx und kann ohne diese nicht wirklich verstanden werden. Aber uns geht es hier vor allem um die Religionskritik von Marx und ihre Entwicklung vom Marxismus aus.

Die marxsche Religionskritik geht von der Religionskritik Feuerbachs aus, geht aber weit über diese hinaus.

Wenn Margaret Thatcher sagt: There ist no alternative (Tina), ruft sie faktisch auf zum kollektiven Selbstmord der Menschheit. Der Neoliberalismus ist ein sicherer Weg dazu. Daher gilt: ob es Alternativen zum Neoliberalismus gibt, ist das Gleiche wie die Frage, ob es Alternativen zum kollektiven Selbstmord der Menschheit gibt. Scheitert daher eine versuchte Alternative, so bedeutet dies nicht, beruhigt zum Neoliberalismus zurückkehren zu können. Man muss dann eine andere Alternative suchen oder sich ausdenken, denn ein Zurück zum Neoliberalismus ist ein Zurück zum Projekt des kollektiven Selbstmords der Menschheit. Wir suchen nicht eine Alternative, weil uns der heutige neoliberale Kapitalismus nicht gefällt. Wir suchen eine Alternative, weil wir sie brauchen, um den kollektiver Selbstmord der Menschheit zu vermeiden. Es geht nicht um ein Geschmacksurteil, und daher kein Werturteil im Sinne Max Webers, sondern um ein Leben-Tod-Urteil, das das menschliche Leben als höchsten Wert für den Menschen sichtbar macht und seine Gültigkeit ausspricht und vertritt.

Religionskritik und kollektiver Selbstmord unserer Gesellschaft

Niemand kann zwei Herren dienen. Denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben oder dem einen anhängen und den andern verachten. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Mat, 6,24

Da beides nicht geht, dient man dem Mammon und nennt ihn Gott.

Gott lieben heißt bei Jesus immer und in allem: Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat. Daher bedeutet die Stelle: Wenn man dem Mammon (dem Geld) dient, kann man nicht dem Menschen dienen. Denn: dem Menschen dienen ist die einzige realistische Form, Gott zu dienen. Auch das Vater unser tut dies wenn es sagt: Die Schuld bei Gott ist es, Schuldner zu haben und diese auszuplündern. Der Mensch zahlt also die Schulden bei Gott dadurch, dass er seinen Schuldnern die (unzählbaren, ruinösen) Schulden nachlässt.

Gott ist für den Menschen da und nicht der Mensch für Gott; denn das ist der Wille Gottes. Wenn Gott die Liebe ist, kann er nur das sein.

Dies heisst aber: Gott ist Mensch geworden. Für Christen ist er in Jesus Mensch geworden. Er war immer schon, der Möglichkeit nach, Mensch, aber jetzt ist diese Tatsache erkennbar, sodass es zum Projekt des Menschen werden kann. Diese Erkenntnis ist das Ergebnis gerade der jüdischen Geschichte, nicht der griechischen. Dies ist dann entscheidend dafür geworden, dass die Moderne entstehen konnte. Überhaupt ist Moderne die Bestätigung dafür, dass Gott Mensch geworden ist. (In Griechenland und in Rom war Prometheus ein Titan, also selbst ein Gott. Mit der Moderne wird auch dieser Gott Mensch.) Marx gibt dem den wohl endgültigen Ausdruck: der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Marx schloss daraus, dass der Atheismus die Konsequenz der Menschwerdung Gottes ist. Aber dieser Schluss ist wohl nicht notwendig. Ebenso ist der Schluss möglich: der Wille Gottes ist es, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Beide Schlüsse sind möglich. Das

ist nicht nur für viele Marxisten, sondern auch für viele Christen schwer zu verdauen. Hier zeigt sich, dass das Gemeinsame eben der Humanismus der Praxis sein kann, der beiden Positionen gemeinsam sein muss. Letztlich ist dieser Humanismus das Wahrheitskriterium auch über alle Religionen. Aber eben deshalb auch über den Atheismus. Für Liberale ist dies, zumindest heute, überhaupt nicht zu verdauen. Das gilt zumindest, soweit sie neoliberal geworden sind. Für sie kann Gott nicht Mensch geworden sein, denn für sie kann nur der Markt das höchste Wesen für den Menschen sein. Daher ist für sie der Gott Markt geworden, nicht Mensch. Dies sagt sehr deutlich schon von Mises, der Gründer des Neoliberalismus:

„Die schlimmste aller Formen von Irrglauben ist die Idee, dass die „Natur“ jeden Menschen mit gewissen Rechten ausgestattet hat. Nach dieser Lehre teilt die Natur freigebig an jedes geborene Kind Rechte aus... Jedes Wort dieser Lehre ist falsch.“²⁷⁹

Was er sagt ist: lieber tot als eine andere als diese neoliberale kapitalistische Gesellschaft. Daher kann man vom Neoliberalismus aus die notwendigen Reformen durchaus für gut und richtig erklären, vorausgesetzt man macht klar, dass das oberste Kriterium nicht die Reformen sind, sondern die Möglichkeit, sie durchzusetzen, ohne die absolute Herrschaft der neoliberalen Ideologie – die eine Religion ist – auch nur zu beeinträchtigen. Damit hat man die meisten der nötigen Reformen abgelehnt, ohne auch eine einzige Reform ausdrücklich abzulehnen.

Hiermit wird einfach erklärt, dass es keine Menschenrechte gibt, die sich auf das menschliche Leben beziehen. Nur Eigentumsrechte können hiernach Menschenrechte sein. Dies wird in dem gegebenen Zitat durch den Gründer des Neoliberalismus erklärt. Aber es wird begleitet von den beiden bedeutendsten Gurus des Neoliberalismus, Friedman und Hayek. Diese Erklärung, dass es keine Menschenrechte gibt, ist einfach die Folge der Erklärung des totalen Marktes d.h. des dogmatischen Glaubens an den Automatismus des Marktes, die automatische Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht, die Selbstregulierungskräfte des Marktes und eine göttliche Vorsehung des Marktes, die sich „unsichtbare“ Hand nennt. Es handelt sich darum, völlig deregulierte und privatisierte Wirtschaften durchzusetzen. Das aber sind Wirtschaften ohne Menschenrechte.

Wie man mir einmal in Spanien erzählte, drückte sich in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine der führenden Persönlichkeiten des spanischen Faschismus, der Falange, aus wie folgt: „Wenn ich das Wort Humanität höre, habe ich Lust, die Pistole zu ziehen.“ Er sagt in der eher leidenschaftlichen Sprache eines

²⁷⁹ Ludwig von Mises. Titel der US-amerikanischen Originalausgabe: THE ANTI-CAPITALISTIC MENTALITY erschienen bei D. van Nostrand Company, Inc., Princeton/New Jersey 1956. S.87 Ich zitiere en Satz nach dem englischen Original:

“The worst of all these delusions is the idea that "nature" has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born.... Every word of this doctrine is false.”

Faschisten genau dasselbe wie Mises in der marktbürokratischen Sprache von heute dann auch sagt.

In jedem Falle werden hier die Menschenrechte, soweit sie sich auf das menschliche Leben beziehen, abgeschafft und es bleiben nur Rechte des Marktes, oder der Nation oder der Rasse oder ähnliches. Nach dem II. Weltkrieg wurden die Menschenrechte nach Erlebnis des Faschismus und Nazismus ganz ausserordentlich betont. Die Menschenrechtserklärung von 1948 war eines der Symbole dafür. Diese Menschenrechtserklärung stand in engem Zusammenhang mit der Wirtschaftspolitik, die in dieser Zeit die soziale Marktwirtschaft entwickelte, innerhalb derer der Sozialstaat im Namen der Menschenrechte eine ganz zentrale Rolle spielte. Es war ganz allgemein bewusst, dass Menschenrechte und Marktinterventionen durch den Staat ganz eng zusammenhängen. Dies erklärt auch, dass etwa das deutsche Grundgesetz einen ganz ausführlichen Teil hat, der den Menschenrechten gewidmet ist und deren Achtung den Sozialstaat voraussetzt.

Diese ausserordentliche Bedeutung, die man den Menschenrechten und daher auch dem Sozialstaat gab, war auf der einen Seite die Folge des Bewusstseins ihrer Bedeutung als Ergebnis der menschlichen Katastrophen des II. Weltkriegs. Auf der andern Seite aber war es auch Teil des kalten Krieges, der dazu zwang, eine Menschenrechtspolitik zu machen, um gegenüber der sozialistischen Kritik eine wirksame Antwort zu haben. Als dann vor allem seit Ende der 70er Jahre der kalte Krieg faktisch gewonnen war, schien für alle Machtzyniker diese Menschenrechtspolitik völlig überflüssig, sodass jetzt die Menschenrechte (es handelt sich um die Menschenrechte des Lebens der Menschen) von der Politik Reagans in den achtziger Jahren zum guten Teil wieder abgeschafft wurden. Dies war der Moment der Übernahme der Ideologie des Neoliberalismus, der seit den 50er Jahren entstanden war, aber nur geringe Bedeutung erlangte. Jetzt aber wurde er wichtig, um eine erneute Abschaffung der Menschenrechte einschliesslich des Sozialstaates zu begründen. Diese Abschaffung der Menschenrechte konnte man aber nicht mehr durch einen neuen Faschismus, dessen Erinnerungen durchaus noch gegenwärtig waren, durchführen, sondern man brauchte dafür einen neuen Totalitarismus, der dann durch den Neoliberalismus als Totalitarismus des totalen Marktes begründet wurde.²⁸⁰ Es handelt sich aber beide Male um totalitäre Gesellschaften.

Diese neue Politik wurde in den 70er Jahren vorbereitet (der chilenische Militärputsch 1973 und einige Jahre darauf die Regierung Thatcher in Grossbritannien). Ab 1980 wurde sie dann durch den Präsidenten Reagan in den USA eingeführt und dann unter dem Namen Globalisierung weltweit durchgesetzt. Es handelte sich jetzt weltweit um die Durchsetzung des Neoliberalismus und damit um eine weitgehende Abschaffung der Menschenrechte, soweit ihre Geltung eben einen systematischen Interventionismus des Marktes voraussetzt.

²⁸⁰ s. mein Buch: Hinkelammert, Franz: Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como ser supremo. (Der Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als höchstes Wesen.) Verlag Akal. Madrid, 2018

Dabei entsteht natürlich eine höchst merkwürdige Situation. Indem der Neoliberalismus nicht mit den Menschenrechten vereinbar ist, ist er ebenso wenig mit dem deutschen Grundgesetz vereinbar. Es geht daher um alle Menschenrechte, deren Verwirklichung eine Intervention in den Markt voraussetzen. Es handelt sich um alle diejenigen Menschenrechte, deren Anwendung es erst möglich macht, zu leben und dabei menschenwürdig zu leben und damit die gegenwärtigen Tendenzen zum kollektiven Selbstmord hin aufzulösen.