

Franz J. Hinkelammert

Die Dialektik und der Humanismus der Praxis



Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord

Franz J. Hinkelammert
Die Dialektik und der Humanismus der Praxis
Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord

Franz J. Hinkelammert ist ein in Costa Rica lebender Ökonom und Befreiungstheologe. Er ist Autor grundlegender Arbeiten zur Marx'schen Religions- und Kapitalismuskritik sowie zur Kritik der neoliberalen Ökonomie.

Franz J. Hinkelammert

Die Dialektik und der Humanismus der Praxis

Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

VSA: Verlag Hamburg



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

Inhalt

Einleitung	9
------------------	---

1. Die marxsche Kapitalismuskritik und die Kritik von Max Weber

15

Die Methode der Kapitalismuskritik von Marx	15
---	----

Die Methode der Sozialismuskritik	22
---	----

Max Weber und die marxsche Kapitalismuskritik	27
---	----

Die Methodologie Max Webers	30
-----------------------------------	----

Die Bewertung der Ergebnisse des Markthandelns	37
--	----

Bürokratie und formale Rationalität	40
---	----

Die webersche Sozialismuskritik	44
---------------------------------------	----

Formale Rationalität und wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität	56
---	----

Die wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität und die Utopie	60
---	----

2. Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen

66

Die Person Nietzsches	71
-----------------------------	----

Nietzsche, der Kämpfer	72
------------------------------	----

Die Unreinheit des Unten-Liegenden	74
--	----

Der Reinlichkeitsinstinkt	76
---------------------------------	----

Die Höhenluft	77
---------------------	----

Der Aufstand gegen die Gleichheit	79
---	----

Moral und Gewissen	86
--------------------------	----

Moral und Wille zur Macht	90
---------------------------------	----

Nietzsche und die Abschaffung der Moral	98
---	----

Die Kritik von Gesetz und Gewissen	106
--	-----

Die Abschaffung der »wahren Welt«: Nietzsches Utopiekritik	113
--	-----

Die Verwirklichung der Utopie Nietzsches: Die Hölle auf Erden	120
---	-----

3. Karl Popper: Die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde	130
Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit, keine Toleranz für die Feinde der Toleranz	133
Die Utopie der offenen Gesellschaft ohne ihre Feinde	138
Aus dem Himmel in die Hölle: die utopistische Suche nach dem Unmöglichen	145
Die naturwissenschaftliche Methode und die »Stückwerktechnologie«	148
Die Methodologie	150
4. Hayek und die unsichtbare Hand	158
Die unsichtbare Hand: automatische Tendenz zum Gleichgewicht?	162
Die nicht-intentionalen Effekte des intentionalen Handelns	168
5. Alternative zum kapitalistischen Status quo: der Humanismus der Praxis	176
Die Leben-Tod-Urteile	176
Max Weber und die Widersprüchlichkeit seiner Methodologie	177
Die Leben-Tod-Urteile bei anderen klassischen Autoren	179
Die Kritik am Kapitalismus bei Marx und die Leben-Tod-Urteile	180
Die Kultur des Todes	181
Die Kultur des Lebens	186
Wer sind die falschen Götter?	189
Ein humanistisches Wahrheitskriterium für Religionen	194
Die irdischen und die himmlisch-transzendenten Götter	196
6. Die marxsche Dialektik und der Humanismus der Praxis	200
Wie der Marx von 1859 den Marx des Jahres 1844 sieht	200
Der Humanismus der Praxis	202
Zu einigen Thesen von Althusser – und zu Marx, Feuerbach und Hegel	204
Der Brudermord als Gründungsmord	210
Der marxsche Begriff der Praxis und seine Entwicklung als Humanismus der Praxis heute	212

Was geschieht mit der Kommunismus-Vorstellung von Marx und des darauffolgenden Marxismus?	213
Die Rückgewinnung der menschlichen Emanzipation	215

7. Der neoliberale Aufstand gegen die emanzipatorischen Menschenrechte 217

Die menschliche Gleichheit in der jüdischen Kultur	217
Der Übergang zum Reich Gottes	218
Der Gott von Jesus und Paulus	219
Paulus über die Anwesenheit des Abwesenden	220
Die konstantinische Wende als Thermidor des Christentums	224
Die weitere Entwicklung der Subjektivität	228
Die Demokratie bei Rousseau	231
Die Menschenrechte als die große Utopie der Menschheit	232
Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen	234
Der Aufruf zur Selbstverwirklichung nach Papst Franziskus	238

Nachwort: Ethik und Kritik der politischen Ökonomie 243

Ein aktuelles Beispiel für das Ausarten der neoliberalen Ideologie: der Wohnungsmarkt	244
Religionskritik und kollektiver Selbstmord unserer Gesellschaft	247

Literatur 251

Einleitung

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

Marx definiert im Jahre 1859 im Vorwort zu seiner »Kritik der Politischen Ökonomie« die menschliche Gesellschaft und seine Theorie vom 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

Die Gesellschaft befindet sich, so fährt Marx wenig später fort, 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 Produktionsbedingungen 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 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 »Kapital« – dieser 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 schreibt, könnte aus der Perspektive eines Beobachters stammen. Was er nun im »Kapital« schreiben wird, ist eher eine Phänomenologie der menschlichen Gesellschaft, deren Dynamik Marx auf eine völlig neue Weise sichtbar macht. Es ist die Sicht einer Person, die das geschilderte Drama selbst miterlebt.

Marx schreibt im ersten Band des »Kapital« Folgendes: »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, 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 beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander

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

² Ebd., S. 9.

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 füreinander als Repräsentanten 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 (Herv. F.J.H.)

Dieses Zitat ist meiner Auffassung nach von zentraler Bedeutung für die weitere marxische Auffassung vom historischen Materialismus und damit von der menschlichen Gesellschaft. 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 potenziell sind) und die das ökonomische Verhältnis (was gleichzeitig auf Eigentums- 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.

Anders gesagt: 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 stattdessen zum neuen Fixpunkt 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 Vorwort schreibt, deutet sich allerdings bei ihm schon im Jahr 1859 an. Er steuert nicht nur ein Vorwort zur »Kritik der politischen Ökonomie« bei, sondern auch eine Einleitung, die er anschließend jedoch nicht veröffentlicht und die erst sehr viel später, 1902, in Marx' Papieren entdeckt und 1903 in der Zeitschrift »Die Neue Zeit« ver-

³ Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 99f.

öffentlich wird. Darin gibt es bereits Hinweise auf ein anderes Verständnis vom historischen Materialismus, und zwar insbesondere in seiner Diskussion über das Verhältnis von Produktion und Konsum.

Im »Kapital« ist diese Theorie der Widerspiegelung das Ergebnis seiner Untersuchung 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 die Lebenswirklichkeit zum Ausgangspunkt und entwickelt das Verhältnis vom Subjekt aus. Die Theorie ist damit das Ergebnis seiner Fetischismusanalyse.

Ein Objekt, das niemandes Eigentum ist, 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 es sich jeder aneignen. Doch sobald jemand Anspruch darauf erhebt und es sich zum Eigentum macht, wird es der Möglichkeit nach wieder Ware. In diesem Sinn ist der Unterschied zwischen einem verlassenen Objekt, das sich jeder aneignen kann, und einem Objekt, das Eigentum ist, einer, der letztlich juristischer Natur ist. Aber die Objekte spiegeln dieses Rechtsverhältnis auf eine Weise wider, dass wir zwischen verlassenen und sich im Eigentum befindlichen Objekten unterscheiden können. Außerdem ist es gefährlich, diese Unterscheidung nicht richtig zu treffen, da die Polizei über jede Verletzung des Privateigentums wacht. Deshalb ist das verlassene Objekt oft erkennbar in diesem Zustand, obwohl kein körperlicher Unterschied darauf hindeutet. Dies alles läuft auf die Verdopplung von Gebrauchs- und Tauschwert, also den Doppelcharakter der Ware hinaus. Die Welt der Gebrauchswerte ist nun das sich im Rechtsverhältnis widerspiegelnde »ökonomische Verhältnis«, dessen Ausdruck der juristisch geregelte Markt ist. Dieses Verhältnis ist in permanenter Bewegung von Kauf und Verkauf. Aber es reduziert den Menschen auf ein Marktwesen, das seinen Willen in den die Marktbewegung durchlaufenden Gegenstand legt. Es handelt sich um eine Bewegung von Waren, die dem Menschen vorschreibt, was er zu tun hat. Was also 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 eine von der Technik diktierte Richtung. Die Technik drängt sich auf, sie ist »Gestell«, das auferlegt ist. In Rückwirkung auf den Menschen folgt daraus die Abwesenheit aller Menschlichkeit, die nur als Abwesenheit anwesend ist, sich aber als solche 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 von Marx im ersten Band des »Kapital« entwickelte Polarisierung, die zwischen ei-

ner universal gewordenen Marktordnung, der sich der Mensch unterwerfen soll, und dem konkreten Menschen, der sein Leben bestimmen will, besteht.⁴

Diese von Marx aufgezeigte Marktordnung ist mehr als nur das. Sie ist zugleich auch eine Herrschafts-, Wettbewerbs- und Kampfordnung, aus der Gewinner und Verlierer und damit auch Herrscher und Unterworfenen hervorgehen. Schließlich ist sie ebenso eine Klassenkampfordnung, in der der Markt selbst die Struktur dieses Klassenkampfes vorgibt. Dieser 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, deren Resultate gesellschaftliche Ungleichgewichte mit damit verbundenen Aufständen und Unruhen sind. Sie muss sich permanent in Reaktion auf solche gesellschaftlichen Unruhen zur Wehr setzen. Infolgedessen entwickelt sich ein Klassenkampf von unten.

Als Antwort darauf entstehen unter dem Deckmantel der Wissenschaft Theorien, welche überwiegend von jenen stammen, die aus diesem hart umkämpften Wettbewerb als Sieger hervorgehen. Diese errichten eine ganzheitliche Ideologie, die jeden Widerstand gegen diese Tendenzen des Wettbewerbs und gegen die Interessen der diesen Wettbewerb beherrschenden Gruppen erschweren soll und sie gleichzeitig als illegitim darstellt.

Daraus folgt eine Marktideologie, die gleichzeitig Marktreligion ist. Sie spielt sich als Wissenschaft auf, indem sie behauptet, die Marktordnung hätte eine automatische Tendenz zum Gleichgewicht. Jedes Gegenargument wird als irrational verunglimpft. Dies wird durch die These begleitet, dieser Marktautomatismus stelle immer und überall die optimale Lösung in Aussicht, wodurch alle Interventionen in den Markt notwendigerweise schlechtere Ergebnisse nach sich ziehen würden als eine Unterwerfung unter die Tendenzen des Marktes, seien sie noch so zerstörerisch.

Der Behauptung einer solchen automatischen Tendenz zum Gleichgewicht des Marktes tritt ein religiöser Glaube an eine »unsichtbare Hand« des Marktes zur Seite, die zum ersten Mal von Adam Smith erwähnt wurde. Das Bild der unsichtbaren Hand hat eine lange Tradition. Sie wurde von der antiken Philosophie der Stoa dem Kosmos und seinem Funktionieren als Hand irgendeines Gottes unterstellt. Später benutzte Newton diesen Ausdruck, um zu erklären, die Ordnung der himmlischen Planeten sei durch eine solche unsichtbare Hand

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/Franz Josef Hinkelammert: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002.

gewährleistet. Schließlich übernimmt Smith diese Metapher zur Rechtfertigung der angeblichen Marktordnung. Er vervollständigte damit eine von Thomas Hobbes herrührende religiöse Interpretation der Marktordnung, derzufolge ihr Wirken mit einem als Leviathan bezeichneten Ungeheuer verglichen und von einem transzendenten Gott im Himmel garantiert wird. Der Name Leviathan stammt aus der Bibel, wo er im Buch Hiob 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 es wurde von allen verlangt, sich diesem Markt als Gott zu unterwerfen. Daran hat sich im Wesentlichen bis heute nichts geändert, nur wurde dies infolge des gegenwärtigen Neoliberalismus zu einem neuen Extrem geführt. Stets geht es darum: Der Markt ist das höchste Wesen für den Menschen, was z.B. Angela Merkel immer wieder klar macht. Ich werde dies im sechsten Kapitel ausführlicher analysieren.

Marx stellt all sein Denken als Antwort auf dieses durchaus mythische Weltbild der modernen Marktordnung dar. Er macht dies schon zu Beginn seines Projekts der Kritik der politischen Ökonomie in dem Text »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« aus dem Jahr 1844. Darin stellt er die Antwort auf diese Ideologie des Marktsystems vor, indem er schreibt, »dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.«⁵ Und nicht der Markt, das Geld oder das Kapital. Der Kommunismus nach Marx ist dann die Verwirklichung davon. Es handelt sich um eine Aussage, die ebenfalls eine lange Tradition in der jüdisch-christlichen Kultur aufweist, aber jetzt mit einer ganz besonderen Klarheit ausgedrückt wird. Sie ist die marxische Antwort auf den Klassenkampf von oben, wie ihn die moderne Marktordnung insbesondere seit Hobbes entwickelt hat.

Im weiteren Verlauf des Buches möchte ich einige wichtige kritische Auseinandersetzungen mit Marx' Schriften von bürgerlicher Seite vorstellen und zugleich darauf antworten. Ich werde dabei mit einer Analyse der marxischen Kapitalismuskritik beginnen, verbunden mit einer Darstellung und Diskussion der Kritik daran von Max Weber. Anschließend folgt eine Untersuchung der Kritik von Nietzsche, obwohl diese weitgehend indirekt ausfällt. Denn Marx' Name fällt überhaupt nicht, aber häufig ersetzt ihn der Name Paulus, sodass oft nicht klar ist, gegen wen sich die entsprechenden Angriffe überhaupt richten. Trotz dieses indirekten Charakters definiert Nietzsche, was weitgehend die Grundlage der Marx- und auch der Sozialismuskritik der bürgerlichen Gesellschaft selbst heute noch ist – wie in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt wird.

Ich werde mich dabei insbesondere auf die Marxkritiken von Max Weber, Friedrich Nietzsche, Karl Popper und Friedrich von Hayek beziehen. Sie sind al-

⁵ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, S. 385.

lesamt widersprüchlich und tragen den Charakter eines Aufrufs, sich endlich vom Kritisierten abzuwenden. Es besteht fast kein Interesse an einem wirklichen Dialog, stattdessen läuft es auf eine Verurteilung von Marx hinaus. Dies zeigt sich etwa ganz offensichtlich bei Hayek, wenn er schreibt: »Ich bin damit einverstanden, dass jeder Irrtum zum Fortschritt der Wissenschaft beiträgt, und Marx ist offensichtlich reiner Irrtum.«⁶ Wenn alles von Marx »offensichtlich« reiner Irrtum ist, so ist dieses Urteil a priori falsch. Es ist lediglich demagogisch begründbar. Auch Hayek möchte hier, zusammen mit Nietzsche, Weber und Popper, alles Kritisierte, aber auch alle sonstigen Meinungen der Gegner, einfach beiseite wischen. Das ist ein rein totalitärer Anspruch, der jeden Dialog im Vorhinein ausschließt. Nicht einmal die sowjetische Stellungnahme zum bürgerlichen Denken barg diesen dogmatischen Extremismus. Wenn dort vom bürgerlichen Denken die Rede war, sprach man von der »bürgerlichen Wissenschaft«. Die oben genannten Kritiker aber gehen viel weiter und erklären, dass das gesamte marxsche Denken überhaupt kein wissenschaftliches Denken und daher nicht einmal ernst zu nehmen sei.

Schon wegen ihres dogmatischen Charakters sind diese Marxkritiken problematisch und müssen mit Vorsicht behandelt werden. Aber sie sind deshalb nicht notwendig falsch. Es ergibt sich vielmehr die Notwendigkeit, diese Kritik an Marx von einem Standpunkt aus aufs Neue zu diskutieren, der den Dialog und nicht einfach einen scheinbar wissenschaftlich geführten Bürgerkrieg sucht. In den folgenden Abschnitten wird genau das unternommen. Und in den beiden letzten Kapiteln des Buches möchte ich vor allem versuchen, eine Synthese aus diesen Marxkritiken bürgerlicher Provenienz und ihrer kritischen Bewertung vorzulegen.

⁶ Aus einem Interview aus dem Jahr 1980 von Diego Pizano Salazar, veröffentlicht in: »Algunos Creadores del Pensamiento Económico Contemporáneo«, hrsg. vom Fondo de Cultura Económica (F.C.E.), México D.F, S. 201 (eigene Übersetzung, F.J.H.).

1. Die marxsche Kapitalismuskritik und die Kritik von Max Weber

Die Methode der Kapitalismuskritik von Marx

Die marxsche Kapitalismuskritik ist ein Meilenstein in der Entwicklung der bürgerlichen Wissenschaften. Denn 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 auf diese Kapitalismuskritik daher mit einer Umformulierung aller ihrer Grundlagen. Ihre Antwort besteht vor allem darin, die Methodologie der Wissenschaften infrage zu stellen und Marx selbst methodologisch zu kritisieren. Diese methodologische Diskussion nimmt ihren Ausgangspunkt in der Frage der Werturteile in den Wissenschaften, die von Marx in einem ganz bestimmten Sinne aufgeworfen wurde. In der Kritik an Marx wird daraus die vor allem, wie wir gleich sehen werden, von Max Weber vertretene Behauptung, Sach- und Werturteile seien völlig unterschiedlicher Art, sodass es keine Möglichkeit gebe, eines in das andere zu überführen.

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 zu Marx' Zeiten existiert ein entsprechender rationaler, konkreter Bezugspunkt für eine Wertediskussion nicht mehr. Gerade das bürgerliche Naturrecht hat diesen aufgelöst. Das lässt sich vor allem anhand von John Locke und Adam Smith zeigen. 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. 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.

Es ist daher, und darauf kommt es an, nicht mehr möglich, über Werte zu sprechen, denn alle Werte sind durch die Existenz des Marktes aufgehoben, 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 zwar die Forderung nach Gerechtigkeit übernehmen, aber davon ausgehen, dass das Bestehende genau die-

ser Gerechtigkeit entspreche. Jede Alternative wäre folglich ungerecht. Sind die Werte auf diese Weise zerstört, gibt es keine von Werten ausgehende Diskussionen mehr.⁷

In der bürgerlichen Gesellschaft werden nun alle Werte auf den durch den Markt erzeugten Fortschritt projiziert, sodass dieser die völlige Zerstörung der Werte durch sein Versprechen einer besseren Welt kompensiert. Diese Vorstellung von der Welt ist bei Smith bereits abgeschlossen und bestimmt das ganze 19. Jahrhundert. Die Werthaftigkeit des Fortschritts verdeckt die vollständige Aushöhlung aller Werte. Über welche Werte kann noch geredet werden, wenn John Locke, von dem die erste Gleichheitserklärung des Menschen stammt und die vom ganzen Bürgertum beachtet wird, ein ideologischer Vertreter der Sklaverei ist? Wenn sich die US-Verfassung auf diese Gleichheitserklärung beruft, den Verfassungsvätern aber nicht einmal auffällt, 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 praktiziert, wenn sie zwar Bürgerrechte verkündet, aber nicht einmal die Zwangsarbeit des Gulags im Widerspruch dazu sieht. Wenn die Gerechtigkeit durch ihr Gegenteil durchgesetzt wird, wie kann man dann noch über Gerechtigkeit sprechen oder irgend etwas von ihr ableiten? Da die Gerechtigkeit sich 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.⁸

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 Möglichkeit zukünftiger Existenz entspricht, muss Marx also zeigen, dass der Kapitalismus destruktiv und eine Gefahr für Mensch und Natur ist sowie diese Zerstörungstendenzen aus seiner inneren Dynamik heraus entwickelt. Er formuliert das auf folgende Weise: »In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Un-

⁷ Siehe hierzu Franz Hinkelammert: Die Umkehrung der Menschenrechte: der Fall John Locke. In: Hinkelammert, Franz: Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007, S. 63-108.

⁸ So sagt Marx über Proudhon: »Weiß man etwa mehr über den ›Wucherer, wenn man sagt, er widerspreche der ›justice éternelle‹ und der ›équité éternelle‹, und der ›mutualité éternelle‹ und andren ›verités éternelles‹, als die Kirchenväter wußten, wenn sie sagten, er widerspreche der ›grâce éternelle‹, der ›foi éternelle‹, der ›volonté éternelle de dieu?‹« Marx: Kapital, MEW 23, S. 100, Fußnote.

terjochungsmittel, 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 Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«⁹

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

Marx entwickelt 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 nicht-intentionale Effekte die Zerstörung des Menschen und der Natur hervorbringen, was keineswegs die Absicht der Kapitalisten ist oder sein muss. Die Menschen bringen diese Zerstörung nicht aus eigenem Willen hervor, sondern weil sie sich zueinander in kapitalistischen Produktionsverhältnissen verhalten, die als nicht-intentionale Effekt die Zerstörung des Menschen und der Natur nach sich ziehen. Als Gesetz formuliert hat es zwei Ebenen:

1. Allgemein formuliert: Eine Gesellschaft, deren Produktionsverhältnisse sich als unfähig erweisen, das konkrete Leben der Menschen und der Natur zu reproduzieren, zerstört sich selbst und ist auf lange Sicht nicht lebensfähig. Um ihren Weiterbestand zu sichern, muss sie ihre Produktionsverhältnisse an diese Überlebensbedingungen einer Reproduktion des konkreten Lebens anpassen und daher verändern.
2. Übertragen auf den Kapitalismus sollte es dann heißen: Der Kapitalismus ist eine Gesellschaft, deren Produktionsverhältnisse auf nicht-intentionale Art Mensch und Natur zerstören, sodass er das konkrete Leben der Menschen auf lange Sicht nicht reproduzieren kann. Soll die Gesellschaft jedoch

⁹ Marx: Kapital, MEW 23, S. 529f.

auf lange Sicht existieren, muss sie diese Produktionsverhältnisse durch andere ersetzen, die diese Reproduktionsbedingungen erfüllen können.

Marx weitet diese Erklärung auf die Geschichte aus und behauptet, alle großen Revolutionen würden durch einen solchen Konflikt zwischen Produktionsverhältnissen, die Mensch und Natur tendenziell zerstören, und den Menschen, die die Reproduktionsbedingungen ihres konkreten Lebens durchsetzen müssen, erklärt werden können. Insbesondere begründet er 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 lediglich um eine Erklärung des Arguments von Marx geht, können wir auf eine inhaltliche Diskussion des Verelendungsgesetzes verzichten. Ist es richtig, so folgt daraus tatsächlich, dass die Menschheit zur Verhinderung des kollektiven Selbstmordes 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 durch eine andere Gesellschaftsform nur durch eine Wertentscheidung begründbar, 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 kein präskriptives Urteil, sondern unterstellt, dass die Option für den Kapitalismus ein fiktives präskriptives Urteil sei und daher nicht zur Wahl stehen könne. Es ist, wenn das marxsche Sachurteil über den Kapitalismus zutrifft, keine wählbare Option. Denn ist der Kapitalismus destruktiv, und zwar in akkumulativer Weise, dann wäre die Entscheidung für ihn gleichbedeutend mit dem kollektiven Selbstmord. Marx ist diesbezüglich wahrscheinlich zu optimistisch, da er die Möglichkeit des kollektiven Selbstmordes ohne weitere Begründung ausschließt. Schließt man sie aus und akzeptiert das Sachurteil von Marx über den Kapitalismus, so ist jedenfalls der Kapitalismus tatsächlich auszuschließen – also würde nur noch der Sozialismus als Alternative übrigbleiben. Angesichts dieses Sachurteils kann eine Wahlmöglichkeit nur vorausgesetzt werden, wenn man den kollektiven Selbstmord für möglich oder wählbar hält. Es ergäbe sich dann die Wahl zwischen kollektivem Selbstmord und Sozialismus.

Ausgehend von der Wahlmöglichkeit zwischen Kapitalismus und Sozialismus geht Marx also davon aus, dass dieses Entweder-Oder nur scheinbar existiere. Der Kapitalismus sei keine wirkliche, sondern lediglich eine fiktive Alternative, da ihm ein Zerstörungsmechanismus inhärent ist. Die Wahlmöglichkeit entpuppt sich also als Wahl zwischen kollektivem Selbstmord und Sozialismus. Kann man Ersteren ausschließen, so gibt es keine Wahl mehr. Es bleibt nur eine einzige Alternative, nämlich der Sozialismus.

Marx bezeichnet den Übergang zu ihm als ein Gesetz der Geschichte. Dies ist als solches kein metaphysisches Geschichtsgesetz, sondern ganz einfach das Ergebnis einer Methode, bestimmte Wahlsituationen mithilfe von Sachurteilen zu lösen. Es ist allerdings sehr einfach, daraus ein teleologisch zu verstehendes Geschichtsgesetz zu konstruieren – wie es zum Beispiel Karl Popper in seiner Kritik am Historizismus macht.

Die Lösung einer solchen Wahlmöglichkeit setzt allerdings voraus, dass sich die beiden Alternativen ausschließen. Daher muss jede in sich definiert sein. Dies ist beim Kapitalismus leicht, da dieser eine bestimmte institutionelle Organisation voraussetzt, die von den Produktionsverhältnissen her definiert ist. Deswegen ist die kapitalistische Ethik durch einfache Normen bestimmt, insbesondere durch das Recht auf Privateigentum und die Vertragstreue. Wo diese Ethik verwirklicht wird – und zwar als oberste, alle anderen Werte hierarchisierende Ethik –, existiert der Kapitalismus.

Der Sozialismus ist aber nicht auf diese Art zu bestimmen. Im Grunde lässt er sich nicht als Produktionsverhältnis definieren, sondern nur als ein *Verhältnis* zu den Produktionsverhältnissen. Der Sozialismus ist die alternative Gesellschaft zum Kapitalismus. Der junge Marx definiert ihn als eine Gesellschaft, welche die Verkehrsverhältnisse (später Produktionsverhältnisse) selbst produziert. Es ist eine Gesellschaft, die die Produktions- und Eigentumsverhältnisse so festlegt, dass keine Zerstörungsprozesse wie beim Kapitalismus daraus folgen. Sozialismus bedeutet Freiheit gegenüber den Produktionsverhältnissen, damit die Logik eines Produktionsverhältnisses nicht den Menschen und der Natur schaden kann.

Das ist keine eindeutige, direkt ableitbare, sondern eine aus der Kritik am Kapitalismus hervorgehende Definition. Ihr zufolge ist der Sozialismus diejenige Gesellschaft, die die vom Kapitalismus bedingten Probleme löst. So etwas kann man aber nicht wählen. Man kann sich nur für eine Gesellschaft entscheiden, die institutionell bestimmt ist als eine solche, die diese Probleme lösen kann. Diese aber ist nie a priori gegeben. Denn jede kann sich unter den Kriterien der marxischen 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 lösen kann.

Bliebe er dabei, so könnte er allerdings nichts mehr darüber sagen, wohin sich eigentlich die Gesellschaft 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 extreme Konflikte, 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 handeln, sondern um eine Entwicklung, die, ausgehend vom Kapitalismus, diesen durch eine Gegenüberstellung zu alternativen Gesellschaftsformen (wie den Sozialismus) weiterentwickelt – mit dem Anspruch, den Menschen und die Natur nicht zu zerstören. Sollte es sich schließlich als Notwendigkeit herausstellen, den Kapitalismus zu überwinden, so muss man dies angesichts der Überlebensbedingungen von Mensch und Natur eben tun. Wenn nicht, so besteht auch keine Notwendigkeit dazu.

Das Hauptargument von Marx geht jedoch anders. Er sucht eine eindeutige zu bestimmende Definition dessen, was Sozialismus ist, und die dazu führen sollte, den Kapitalismus durch den Sozialismus abzulösen. Er kann dafür aber keine Institutionen anbieten. Der Kapitalismus kann durch das Privateigentum definiert werden, der Sozialismus aber weder durch das Staatseigentum noch durch irgendein Genossenschaftseigentum oder Ähnliches. Er ist vielmehr 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 zu bestimmende Institution ist jene, die das Problem löst – und das muss sich erst herausstellen. Löst eine Institution es nicht, muss es eben eine andere sein. Aber man wählt keine Institution, sondern das, was zur Lösung erforderlich ist. Dies aber bestimmt, auf welche Institution zurückzugreifen ist.

Will Marx daher dem Kapitalismus eine adäquate Gesellschaft 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. Er ist der radikale Gegenpol zur kapitalistischen Gesellschaft, der dem totalen Markt der bürgerlichen politischen Ökonomie die Abschaffung des Marktes entgegenstellt. Kein Markt, kein Staat und keine herrschenden Klassen als Bedingung dafür, die Produktionsverhältnisse den Bedingungen des Lebens von Mensch und Natur anpassen zu können. Diesen nicht institutionell, sondern anti-institutionell definierten Sozialismus stellt Marx dem Kapitalismus gegenüber.

Das Argument ist ein Sachargument, das den Kapitalismus als Alternative ausschließt und nur noch den Sozialismus übriglässt. Daher stellt sich Marx überhaupt nicht die Frage, ob denn ein solcher Sozialismus überhaupt möglich sei. 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 nachgewie-

sen, 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, in die sich der Sozialismus entwickeln wird. Er erwartet daher eine stets besser werdende Welt infolge eines durch sozialistische Produktionsverhältnisse abgesicherten Fortschritts. Der Wert des Sozialismus wird daher aus diesem Fortschrittsbegriff auf eine bessere Welt hin positiv unterbaut. Er ist nicht nur, negativ gesehen, die 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 Sach- 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 über die Möglichkeit von Alternativen ein völlig legitimes, obwohl häufig missbrauchtes Verfahren der empirischen Wissenschaften ist, handelt es sich hier um die Konstruktion einer einfachen Projektion, einer methodologisch nicht zu rechtfertigenden *Fata Morgana*. Ihre Überzeugungskraft erschließt sich intuitiv, aber nicht rational durch sachliche Argumente. Wenn argumentiert wird, geschieht dies durch einen schlecht unendlichen Progress. Man verlängert dann durch Projektion die technische Entwicklung ins Unendliche, sodass eine Gesellschaft widergespiegelt wird, die alle ihre Probleme gelöst hat. Jeder Schritt der Fortentwicklung scheint dann eine Annäherung an dieses Ideal zu sein – die Entwicklung erscheint als Fortschritt. Diese Art von Argumentation finden wir auch in der Moderne wieder, so z.B. in extremer Form bei den Futuristen der 1960er Jahre, ja, wie sich später zeigen wird, selbst bei Popper. Sie war prägend in der Kommunismuskritik in der Sowjetunion zur Zeit von Chruschtschow. Auch in der optimistischen Version der heutigen offiziellen US-Ideologie ist sie noch weitgehend vertreten und taucht beispielsweise in den (ideologischen) Visionen des Silicon Valley auf. Parallel dazu ist aber längst ebenso eine pessimistische entstanden.

Das, was das Argument von Marx ausmacht, ist eben die Epistemologie der Praxis, die im sechsten Kapitel ausführlicher entwickelt wird. Denn an die Stelle eines (praxisfernen) Fortschrittsmythos muss jene Freiheit treten, die den Menschen dazu befähigt, sich zu emanzipieren. Sie kann nur von der Schaffung dafür erforderlicher Werte wie Solidarität, Nächstenliebe oder Rechtsschaffenheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen ausgehen, die ständig vor sich geht. Aber sie hat keinen vorgeschriebenen Weg. Dass Sachurteile sie nicht determinieren können, ist eben der Raum der (menschlichen) Freiheit. Die Fortschrittsmythologie ist eine illegitime Form dieser Determination. Aber diese Schaffung von Werten kann die momentane Wertkrise nur dann überwinden, wenn sie durch die marxische Kapitalismuskritik abgestützt wird. Sie bestimmt, dass jede Entwicklung von Werten in einem Raum vor sich ge-

hen muss, der durch das Postulat abgesteckt ist, den Menschen und die Natur nicht zu zerstören.

Die Methode der Sozialismuskritik

Wird die marxsche Kapitalismuskritik aus der heutigen Perspektive betrachtet, so ist völlig klar, auf welche Argumente die bürgerliche Sozialismuskritik zurückzugreifen gedenkt: Sie wird an der marxschen Sozialismusvorstellung anknüpfen und sie als »Utopie« kritisieren. Es ist heute kaum noch verständlich, wie man vom 19. Jahrhundert bis in die 1960er Jahre an die reale Möglichkeit glauben konnte, eine klassenlose Gesellschaft ohne Staat und Warenbeziehungen an die Stelle des Kapitalismus setzen zu können. Kaum jemand zweifelt noch an der Unmöglichkeit dieses Vorhabens. Eine solche Vorstellung ist jedoch logisch möglich, da sie in sich keine Widersprüche enthält. Aber deswegen ist sie in der Realität nicht gleich umsetzbar, oder anders formuliert, *faktibel* bzw. möglich.

Marx selbst kennt überhaupt keine ernsthafte Reflektion über dieses Problem der Faktibilität von Gesellschaftsvorstellungen, die widerspruchsfrei gedacht werden können. Daher schreibt 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.«¹⁰ Es ist doch in Wirklichkeit eher umgekehrt. Die Menschheit hat sich immer Aufgaben gestellt, die sie nicht lösen kann, und im Verhältnis zu diesen Aufgaben dann das bestimmt, was sie lösen kann. In Bezug auf diese Aufgaben hat daher immer die Religion eine Rolle gespielt, die diese Aufgaben in den Himmel übertragen kann und sie damit als nicht verwirklicht aufhebt und sichtbar macht.

Es handelt sich um eine sogenannte Faktibilitätsgrenze, also eine Grenze des Möglichen, die die Gesamtheit aller logisch widerspruchsfrei denkbaren Gesellschaftsvorstellungen in zwei Gruppen aufteilt, nämlich in die, die verwirklicht sind, und die, die es nicht sind. Religiös gesprochen handelt es sich um jene Vorstellungen, die nur im »Himmel« oder im Paradies verwirklicht sind, und solche, die es auf Erden sind, wobei der Himmel immer den Rahmen dessen vorgibt, was auf Erden in verwirklichter Form antizipiert wird. Die in der Realität umsetzbaren Gesellschaftsvorstellungen sind daher immer Transformationen von nicht verwirklichteren Vorstellungen, die den Gesetzen der Kontingenz unterworfen sind.

¹⁰ Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 9.

Marx sieht dieses Transformationsproblem nicht, so wie es auch die bürgerliche Ideologie mit ihrem Mythos der unsichtbaren Hand nicht sieht. Es ist faktisch durch die Säkularisierung zum Verschwinden gebracht worden, sodass das Faktibilitätsproblem verborgen bleibt. Für die Entstehung moderner Mythen, vom Mythos der unsichtbaren Hand über den Anarchismus bis zum Kommunismus, ist dies entscheidend. Das Himmelreich scheint auf der Erde zu sein, sei es als Markt- 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 zu einem sozialen Mythos der Marktharmonie umgewandelt. In dieser Form lebte es weiter, doch nun 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 der Marktharmonie, denn er verlagerte die Vorstellung einer perfekten Gesellschaft in den Himmel und machte dadurch ihre Unmöglichkeit offensichtlich. Man konnte dann die Erde unter dem Aspekt des Himmels betrachten, ohne ständig glauben zu müssen, man müsse sie in den Himmel verwandeln. Da sich die Vollendung im Himmel befand, 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 eine vollkommene Erde, wenn auch schon im Verschwinden begriffen, weil er der Himmel von Feudalherren ist. Der Himmel der ersten Christen wurde als Neue Erde bezeichnet. 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. Es ist die Marktharmonie als Himmel gedacht, eine himmlische Ergänzung zur Zerstörung des Menschen und der Natur, die der Markt anrichtet.

Genau hier zeigt sich der Realismus des Wunderglaubens. Denn Wunder sind logisch widerspruchlose Aktionen, die für den Menschen nicht faktibel sind. Indem man sie Gott zuschreibt, erklärt man, dass sie für den Menschen nicht machbar sind. Der Wunderglaube ist der Antipode des Fortschrittsmythos. Denn alles, was der ins Unendliche projizierte technische Fortschritt verspricht, ist ein Wunder. Der Schriftsteller und Physiker Arthur C. Clarke¹¹

¹¹ Arthur C. Clarke: Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible, New York/London 1962.

(1917-2008) überträgt in seinem Buch, das den deutschen Titel »Grenzen des Möglichen« trägt, alle Wunder der religiösen, vorbürgerlichen Tradition in den technischen Fortschritt. Der Fortschrittsmythos hat sich das Wunder angeeignet, sodass ein Wunder eben nur noch als Fortschritts Glaube möglich ist. Als solcher aber hat er die Säkularisation bestens überstanden. Der Fortschrittsmythos ist also ein säkularisierter Wunderglaube, der sogar die Auferstehung von den Toten einschließt: Millionäre lassen sich einfrieren, um bei entsprechendem technischen Fortschritt wieder zum Leben erweckt werden zu können.¹² Das heutige Christentum hat auch den Wunderglauben verloren und kann daher auch seinen Realismus nicht mehr vertreten. Soweit er in Sekten weiter praktiziert wird, ist er in die Antizipation von etwas verwandelt worden, das auf lange Sicht dem Fortschrittsmythos entspricht.

Marx ist allerdings der erste Autor, der solch eine Faktibilitätsgrenze entdeckt. Seine Entdeckung ist die Grundlage seiner gesamten Kapitalismuskritik. Er betrachtet den Kapitalismus als innerweltliche Heilsreligion und kritisiert ihn folglich durch seine Fetischismustheorie. Der Kapitalismus ist für ihn ein durch die Heilsreligion verdunkeltes Sozial- und Wirtschaftssystem und er streitet ihm die Faktibilität ab: Dies tut er durch das Verelendungsgesetz (das zum ersten Mal von Smith dargestellt wird, allerdings in der Annahme, hieraus könne keine Kritik am Kapitalismus erwachsen). Da der Markt zur Heilsreligion geworden sei, wird die Faktibilitätsgrenze unsichtbar, was schlussendlich zur Zerstörung von Mensch und Natur führe.

Aber Marx geht nicht so weit, 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 zwangsläufig reproduzieren.

Es ist heute schwer vorstellbar, warum über ein ganzes Jahrhundert hinweg so sicher an die Faktibilität des Sozialismus als klassenlose Gesellschaft ohne Warenbeziehungen und ohne Staat geglaubt wurde. Denn dieser Glaube ist bekanntlich selbst in den ehemaligen sozialistischen Ländern zusammengebrochen. Heutzutage ist der Glaube als Mythos entlarvt. 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 beispielsweise Ronald Reagan als einer der ersten Vertreter des Neoliberalismus sagt: »Der Staat ist nicht die Lösung, er ist das

¹² Vgl. Nils Markwardt: Unsterblichkeit. Silicon Sowjets. Erschienen im »Philosophie Magazin«, Nr. 3/2018. Online: www.zeit.de/kultur/2018-04/unsterblichkeit-silicon-valley-sowjetunion-technologie-philosophie (zuletzt aufgerufen am 8.4.2020).

Problem«, so bewegt er sich im gleichen mythischen Raum, in dem der Mythos von der klassenlosen Gesellschaft entstand. Nach einer vorübergehenden Abschwächung durch den Reformkapitalismus im 20. Jahrhundert ist der Markt heute als innerweltliche Heilslehre wieder so intakt wie er es im 18. und 19. Jahrhundert war.

Die Mythologie des Marktes hat erneut an Stärke gewonnen. Dadurch kann der Markt vor allem seit den 1980er Jahren wieder all seine destruktiven Kräfte entfalten, die vorher durch den Reformkapitalismus geschwächt werden konnten. Die Kritik am Mythos der klassenlosen Gesellschaft hat zu keiner allgemeinen Kritik am Marktmythos geführt, sondern hat diesen zum ausschließlichen und alles bedrohenden Mythos unserer Zeit werden lassen. Ein Mythos hat also über einen anderen gesiegt – sprich eine Form, die Faktibilitätsgrenze zu leugnen, triumphierte über eine andere. Wenn man heute verstehen will, warum ein Großteil der Arbeiterbewegung über die Faktibilitätsgrenze hinaus an die Möglichkeit der klassenlosen Gesellschaft glaubte, dann muss man zunächst verstehen, warum die heutige Bourgeoisie an den Mythos des Marktes glaubt, ohne dabei die Probleme dieser Grenze zu sehen. Wenn selbst Hans Albert (1921*) als Hauptvertreter des Kritischen Rationalismus den Mythos des in den 1970er Jahren entstandenen Anarchokapitalismus als realistisch einstuft, so ist daran die völlige Unfähigkeit zu erkennen, dieses Problem überhaupt wahrzunehmen. Produziert nicht angeblich der, der den Himmel auf Erden machen will, auch 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 Himmels erzeugt?

Wenn verstanden wird, warum der heutigen Bourgeoisie völlig das Bewusstsein von dieser Faktibilitätsgrenze abgeht, dann wird auch verständlich, warum ebenso die Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts sie nicht sah. Es handelt sich um einen aus der Säkularisierung entsprungenen Mythos des Okzidents, der in allen möglichen Facetten auftaucht. Man lacht und weint nicht, sondern bleibt völlig ernst. Der Glaube an die eigene Vernünftigkeit bleibt schadlos, wenn der Marktmythos gepredigt wird. Dabei ist es möglich, die gesamte neoklassische Wirtschaftstheorie als ein großes Manöver zu verstehen, die Faktibilitätsgrenze unsichtbar zu machen (das wird besonders deutlich mit Blick auf ihre der Argumentation vorausgehenden Annahmen, z.B. die absolute Variabilität der Löhne oder die völlige Faktenkenntnis aller Marktteilnehmer).

Dieselbe Blindheit für die Faktibilitätsgrenze finden wir in der katholischen Kirche, die gerade 1870 im Ersten Vatikanischen Konzil ihre Behauptung, *societas perfecta* (eine »vollkommene Gemeinschaft«) zu sein, auf die Spitze treibt 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 eine eindeutige Sprache und folglich unfehlbare Satzzusammenhänge voraus. Bei zunehmender Komplexität werden alle Aussagen immer mehrdeutiger und umkehrbarer. Alle zusammenhängenden Aussagen sind verschieden interpretierbar und können Umkehrungen bekommen, wenn sie sich auf zusammenhängende, aber verschiedene Gegenstände beziehen. Daher sind unfehlbare Aussagen in Sprachform gar nicht formulierbar. Wenn aber ihre sprachliche Formulierung nicht möglich ist, kann es daher nicht unfehlbare Aussagen geben. Man kann den Sinn der Unfehlbarkeit von beliebigen Aussagen einfach nicht ausdrücken. Sie müsste pneumatisch sein, also 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 folglich ist eine eindeutige Aussage auch nicht möglich. Unter allen möglichen Deutungen und Umkehrungen 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. Kein Papst kann uns dabei helfen, sei er noch so unfehlbar. Nicht nur die Schriften von Marx sollten nicht wie die Bibel gelesen werden. Die Bibel auch nicht.

Auch die Kritik Hayeks an der Voraussetzung vollkommenen Wissens zeugt keineswegs von der Kenntnis der Faktibilitätsgrenze. Sie führt ihn zu der Behauptung, Planung sei nicht möglich. Zu einer Kritik am Markt führt sie ihn hingegen nicht. Daher wird er den Markt als jene Institution bezeichnen, die das Handeln von über keine vollständige Faktenkenntnis verfügenden Menschen so lenkt, als ob sie diese hätten. Heutzutage überschreitet der Markt die Faktibilitätsgrenze, indem behauptet wird, er habe eine Tendenz zum Gleichgewicht.

Die Argumentation ist ähnlich wie die des früheren Papstes Benedikt XVI., wenn er richtigerweise annimmt, der Staat sei keine *societas perfecta*. Aber dahinter versteckt sich nur sein eigener Glaube, der blind für die Faktibilitätsgrenze ist: Denn er will damit eigentlich sagen, dass nur die Kirche eine solche perfekte Gemeinschaft sei. Doch eine solche *societas perfecta*, sei sie Kirche, Markt oder Staat, kann es überhaupt nicht geben.

Einer schlägt dem anderen die Unmöglichkeit seiner Projekte um die Ohren, dabei versteckt er 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 unserer Analyse der marxschen Kapitalismuskritik darstellen. Wir können dabei wieder von der Wahlmöglichkeit zwischen Kapitalismus und Sozialismus ausgehen. Die bürgerliche Kritik des Sozialismus geht, methodologisch gesehen, ganz wie die marxsche Kritik vor, kehrt sie aber um. Daher wird sie ebenso wie

Marx ablehnen, dass es sich um eine Wahl zwischen Alternativen handelt, die durch die Berufung auf irgendwelche Werte entschieden werden kann. Deshalb wird sie durch ein Sachurteil die sozialistische Alternative beseitigen, so dass wieder ein Ergebnis mit einer einzigen Alternative herauskommt: der Kapitalismus. So wird die bürgerliche Sozialismuskritik zum Ergebnis kommen, dass, den marxischen Ausdruck gebrauchend, die Kontinuität des Kapitalismus das Geschichtsgesetz sei. Die Lösung ist spiegelverkehrt, wobei die marxische Kapitalismuskritik einfach übergangen wird.

Nach Marx gibt es keine Alternative zum Übergang zum Sozialismus, nach der bürgerlichen Marxkritik keine zum Kapitalismus. Max Weber erklärt daher, der Kapitalismus sei eine Fatalität, eine Art Verhängnis. Ein Geschichtsgesetz haben Marx und Weber und sie haben es auf die gleiche Weise abgeleitet, nur in spiegelverkehrter Form.

War die marxische Kapitalismuskritik eine Kritik bestehender Produktionsverhältnisse, da sie den Menschen und die Natur zerstören und daher zum kollektiven Selbstmord der Menschheit führen würden, so ist jetzt die bürgerliche Sozialismuskritik eine Utopiekritik, die behauptet, es sei unmöglich, sozialistische Produktionsverhältnisse – also Produktionsverhältnisse ohne Warenproduktion und ohne Staat – überhaupt herzustellen.

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

Max Weber und die marxische Kapitalismuskritik

Max Weber geht auf zwei Weisen auf die marxische Kapitalismuskritik ein. Die erste besteht darin, diese einfach auf ein Werturteil zu reduzieren, so wie Weber Werturteile versteht. In dieser Betrachtungsweise verwandelt er die marxische Kapitalismuskritik in eine Aussage, die wissenschaftlich nicht kritisierbar und folglich auch nicht ernstzunehmen sei, obwohl er dies in einem entsprechend feierlichen Ton tut: »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 berühmigten ›Grundbegriff‹ der Nationalökonomie: dem des ›wirtschaftlichen Werts‹. *Von der Scholastik an bis in die marxische Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas ›objektiv‹ Geltendem, d.h. also Seinsollendem, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung. Und jener Gedanke, daß der ›Wert‹ der Güter nach bestimmten, ›na-*

turrechtlichen» Prinzipien reguliert sein solle, hat unermeßliche Bedeutung für die Kulturentwicklung – und zwar nicht nur des Mittelalters – gehabt und hat sie noch.«¹³ (Herv. F.J.H.)

Damit wird die Kapitalismuskritik von Marx auf ein Sollen reduziert, zu dem die Wissenschaft nicht Stellung nehmen kann und auch nicht muss. Dieses Sollen wird als kulturelle Errungenschaft gepriesen, aber damit gerade als völlig unbedeutend dargestellt. Indem es allerdings derart gefeiert wird, wird es gerade in seiner kulturellen Bedeutung untergraben, weil es sich nach Weber außerhalb dessen bewegt, was eine wissenschaftliche Sprache sagen kann.

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 Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«¹⁴ Marx spricht also von einem Zerstörungsprozess, der aufgehalten werden muss, wenn die menschliche Geschichte ihre Fortsetzung finden soll.

Dies ist allerdings nicht die einzige Form, in der Max Weber auf das Verelendungsgesetz eingeht. Er behandelt es tatsächlich als ein Sachurteil. Weber beschreibt es auf folgende Weise: »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.«¹⁵

Es ist offensichtlich, dass Max Weber überhaupt kein Argument gegen diese Theorie vorzuweisen hat. Seine ganze Hilflosigkeit führt ihn daher zu einem rein dogmatischen Gegenargument. Deshalb seine Behauptung, sie sei heute »ausdrücklich und ausnahmslos von allen Schichten der Sozialdemokratie als unrichtig aufgegeben« worden. Seit wann wird eine Theorie dadurch widerlegt, dass die sozialdemokratische Partei sie für unrichtig erklärt? Ist für Max Weber die Meinung der sozialdemokratischen Partei ein Wahrheitskriterium?

¹³ Max Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders., Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart 1956, S. 241.

¹⁴ Marx: Kapital, MEW 23, S. 529f.

¹⁵ Max Weber: Werk und Person. Hrsg. von Eduard Baumgarten, Tübingen 1964, S. 256.

Zu dieser Hilflosigkeit Max Webers gehört auch seine Bezeichnung der Verelendungstheorie als »sogenannte Verelendungstheorie«. Ist sie gar keine Theorie, weshalb er sie nicht ernst zu nehmen braucht? Wo er zu widerlegen hätte, bestreitet er einfach den Wert der Theorie.

Das Verelendungsgesetz fasst Weber im oben angeführten Zitat folgendermaßen zusammen: »Eine Gesellschaftsklasse (...) kann nur dann ihre Herrschaft behaupten, wenn sie der unterworfenen Klasse (...) wenigstens die nackte Existenz garantieren kann.« Dies ist eine Formulierung des Verelendungsgesetzes, aus der einfach alle konkreten Bezüge auf bestimmte Produktionsverhältnisse entfernt sind. Die Frage muss doch lauten: Handelt es sich um ein Gesetz oder nicht? Wenn ja, gilt es oder gilt es nicht?

Ein solches Gesetz sollte eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein. Denn eine Gesellschaft kann nur bestehen, wenn auch ihre Mitglieder eine Existenzmöglichkeit haben. Dies berücksichtigend, 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 Aristoteles und Thomas wahrscheinlich 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 geschrieben: »Diese sogenannte Verelendungstheorie ist in dieser Form« nicht gültig. Leider aber sagt er uns nicht, ob sie das vielleicht in einer anderen Form ist. Wenn er allerdings mit dem Ende der Sklaverei im alten Rom argumentiert, tut er es vom 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.«¹⁶

Es wird eine Wirtschaftsorganisation beschrieben, die nicht fähig ist, die Menschen zu reproduzieren, also ihre nackte Existenz zu erhalten. Als Ergebnis ändert sie sich, sodass sie wieder fähig ist, eine funktionierende Arbeitsordnung zu gewährleisten. Diese Art von Argumentation nennt Marx das Verelen-

¹⁶ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von Marianne Weber, Tübingen 1988, S. 270f.

dungsgesetz. Es gibt keinen Grund, es als ein »sogenanntes« Verelendungs-gesetz zu bezeichnen oder es gar als »Werturteil« zu diskreditieren, über das die Wissenschaft nichts sagen könne. Marx behauptet nun, eine solche Situation würde auch im Kapitalismus vorliegen und dieser müsse daher durch eine neue Wirtschaftsordnung abgelöst werden. Sei dies nun richtig oder falsch, es handelt sich um eine wissenschaftliche These, die nicht einfach als »Werturteil« abgetan werden kann.

Es ist daher doch wohl falsch, wenn Weber schreibt: »Von der Scholastik an bis in die marxsche Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas ›objektiv‹ Geltendem, d.h. also Seinsollendem, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung.« Hier ist gar nichts verquickt, sondern alles klar. Aber offensichtlich will Weber die Auseinandersetzung umgehen. Daher dieser Dogmatismus.

Eine existierende Gesellschaft unterliegt immer diesem Gesetz. Die empirisch zu diskutierende Frage ist eine andere: Ist die bürgerliche Gesellschaft tatsächlich in der Lage, das Problem der Reproduktion des Menschen und der Natur zu lösen? Marx behauptet bekanntlich, die bürgerliche Gesellschaft würde den Menschen und die Natur zerstören, weil ihre auf kapitalistischen Maßstäben beruhenden Entscheidungen notwendig dazu führen. Die Klärung dieser Fragestellung kann aber nur über den Austausch von Argumenten funktionieren. Max Weber aber entzieht sich dem, indem er abwertend 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 Weber seine Position in Bezug auf das Verhältnis der empirischen Wissenschaften 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*.«¹⁷ (Herv. F.J.H.)

Hier werden Sach- und Werturteile streng getrennt: Können und Sollen. Zwischen beiden erscheint keine Brücke, sodass 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.¹⁸ Danach kann die Erfahrungswissenschaft nur zweckrationale Urteile

¹⁷ Weber: Die »Objektivität« ..., S. 190.

¹⁸ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, besonders in § 2, S. 12f.

abgeben, während alle wertrationalen Urteile – alle Werturteile – der wissenschaftlichen Argumentation nicht zugänglich sind.

In seiner Wirtschaftssoziologie geht Weber auch von dieser manichäischen Position aus, ohne sie völlig durchhalten zu können. Er muss daher immer stärker die gegenseitige Durchdringung von Sach- und Werturteilen, von Zweck- und Wertrationalität berücksichtigen. Es erweist sich als unmöglich, beide zu trennen. In seiner Sozialismuskritik gibt er diese manichäische Form der Trennung beider Typen von Urteilen sogar auf, ohne jemals eine methodologische Reflektion darüber anzustellen – sei es in seiner Wirtschaftssoziologie, sei es in seiner Sozialismuskritik. Es ergibt sich dann folglich 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.

In seiner Wirtschaftssoziologie spricht er nicht mehr von zweck- und wertrationalen Urteilen, sondern von formaler und materialer Rationalität. Dies erklärt sich dadurch, dass er jetzt über das wirtschaftliche Kalkül spricht, wie es insbesondere beim Geldkalkül vorliegt, und das nun zum Modell zweckrationaler Urteile wird. Die materiale Rationalität wird im Verhältnis zur formalen Rationalität als eine Restgröße verstanden, die alle Entscheidungen umfasst, die nicht aus dem Zweck-Mittel-Kalkül der formalen Rationalität folgen. Weber beschreibt den Unterschied folgendermaßen: »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*.«¹⁹

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 prinzipi-

¹⁹ Ebd., § 9, S. 44.

ell 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 (...).«²⁰

Die formale Rationalität gründet bei Max Weber auf dem in Geld durchgeführten Marktkalkül: »Rein technisch angesehen ist *Geld* das »vollkommenste« wirtschaftliche Rechnungsmittel, das heißt: das formal rationalste Mittel der Orientierung wirtschaftlichen Handelns. *Geldrechnung*, nicht: aktueller *Geldgebrauch*, ist daher das spezifische Mittel zweckrationaler Beschaffungswirtschaft.«²¹

Formale Rationalität ist daher eine Rationalität, wie sie die kapitalistische Unternehmung verwirklicht. Daher kann er schreiben: »*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 Naturalanschätzungen vollzogen werden). Dieser Begriff ist also (...) *eindeutig* wenigstens in dem Sinn, daß die Geldform das Maximum dieser *formalen* Rechenhaftigkeit darstellt (natürlich auch dies: *ceteris paribus!*).«²²

Nun aber kommt es zum 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 sehr 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 Marktkonstellationen. »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 Kampfpriß, 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,

²⁰ Ebd., § 9, Nr. 3, S. 45.

²¹ Ebd., § 10, S. 45.

²² Ebd., § 9.

und dann unter der *materialen* Voraussetzung weitestgehender Marktfreiheit (...) *Strenge* Kapitalrechnung ist ferner sozial an ›Betriebsdisziplin‹ und Appropriation der sachlichen Beschaffungsmittel, also: an den Bestand eines *Herrschaftsverhältnisses*, gebunden.

3. Nicht ›Begehrt‹ an sich, sondern: *kaufkräftiger* Begehrt nach Nutzleistungen regelt durch Vermittlung der Kapitalrechnung *material* die erwerbsmäßige Güterbeschaffung.«²³

Durch diese *Kampf*konstellation entsteht der Antrieb zum wirtschaftlichen Handeln: »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 (...).«²⁴

Es handelt sich um materiale Postulate, welche die formale Rationalität begründen. Formale Rationalität kann es nicht geben, wenn diese materialen Postulate nicht erfüllt sind – so jedenfalls nach Auffassung von Weber. Demzufolge impliziert die formale Rationalität also eine Ethik, ohne die sie nicht einmal gedacht werden kann. Wer für diese formale Rationalität plädiert, der kann auch nur für die in ihr implizierte Ethik plädieren. Dann aber stehen sich nicht mehr formale und materiale Rationalität, sondern verschiedene Rationalitäten gegenüber, die jeweils eine materiale Ethik in sich bergen. Weber hat an dieser Stelle die manichäische Trennung von zweck- und wertorientiertem Handeln also auf einmal aufgegeben. Ebenso seine eigene Methodologie, weil er sie gar nicht mehr aufrechterhalten konnte, sobald er über das Wirtschaftssystem und nicht mehr über Einzelhandlungen innerhalb des Wirtschaftsystems spricht.

Er bemerkt zwar 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.«²⁵

²³ Ebd., § 13, S. 58f.

²⁴ Ebd., § 14, S. 60.

²⁵ Ebd., § 13, S. 59.

Damit kommt er in Widerspruch zu seiner eigenen Analyse: »Formale und materiale ... Rationalität fallen unter allen Umständen prinzipiell auseinander (...)« Dabei hat er uns doch weisgemacht, die formale Rationalität habe materiale Bedingungen, die eine ganze Ethik ausmachen. Folglich fallen sie eben nicht prinzipiell auseinander. Die Verwirrung entsteht erstens, weil er mal die materiale als eine die formale Rationalität konstituierende Rationalität ansieht und mal als materiale Postulate über das Ergebnis des Prozesses sowie zweitens, 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, orientiert ist. Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur 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 vom Tauschpartnern erwartet wird und den Inhalt der Marktethik bildet, welche in dieser 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 Interessenkonstellation 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.«²⁶

Hier analysiert Weber in den höchsten Tönen das, was er selbst die Marktethik nennt. Er schreibt aber vom »durch ethische Normen nicht gebundenen Markt« und dass dieser »jeder Ethik als unter Brüdern verworfen« gilt. Aber

²⁶ Ebd., Die Marktwertgesellschaftung, S. 382f.

wenn es eine Marktethik gibt, dann muss der Markt auch 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 materiale Rationalität gegenüberstellen, entgeht aber der Tatsache nicht, dass der Markt schließlich selbst eine Ethik impliziert, ohne die er nicht gedacht, auch nicht gemacht 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 ein Produkt der kapitalistischen Institutionalität selbst, das, 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.«²⁷

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 anti-emanzipatorischen 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.

Es stehen sich diese Ethiken gegenüber – und nicht etwa Zweck- und Wert-rationalität. Wenn Weber dies zwar entwickelt, hinterher aber leugnet, so erliegt er der Illusion aus seiner Analyse der soziologischen Grundbegriffe. In dieser geht er von das Gesellschaftssystem konstituierenden Einzelhandlungen aus. Folglich kann er relativ eindeutig zwischen Zweck- und Wertrationalität, Sach- und Werturteilen unterscheiden, weil es sich um einzelne Aktionen handelt und nicht um das ganze System. In seiner Wirtschaftssoziologie hingegen spricht er vom Gesellschaftssystem – in diesem Falle vom Wirtschaftssystem –, das in seiner Analyse der soziologischen Grundbegriffe lediglich Rahmen war. Sobald er aber über dieses Gesellschafts- und Wirtschaftssystem selbst spricht, kann er eben nicht mehr in dieser vereinfachten Form

²⁷ Max Weber: Die protestantische Ethik. Hrsg. von Johannes Winckelmann, München/Hamburg 1965, S. 45.

Zweck- und Wertrationalität unterscheiden. Er hat es nun mit der Totalität aller innerhalb dieses Systems stattfindenden Handlungen zu tun. 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, die Sozialwissenschaft könne nur von individuellen Handlungen sprechen, dann kann er eben nicht von der Gesamtheit dieser individuellen Handlungen ausgehen. In diesem Fall kann er aber auch keine Wirtschaftssoziologie und ebenso keine Wirtschaftswissenschaft betreiben. Wenn er den Markt thematisiert, meint er die Gesellschaft als Totalität und nicht die individuellen Erscheinungen innerhalb des Marktes oder innerhalb der gegebenen Gesellschaft. Wenn er das nicht will, darf er eben diese Art von Soziologie nicht machen: »Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menscheng Geist 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 ›wissenschaftlich‹ sein solle.«²⁸

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 immer gleich unerschöpfliche Leben zu stellen.«²⁹

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

Überhaupt ist dieser »unendliche Strom des Individuellen« nicht selbst etwas Individuelles, sondern die Gesamtheit aller individuellen Vorgänge. Kann man denn über sie nichts aussagen? Selbst wenn man nur sagen könnte, diese Gesamtheit sei nicht vollständig zu erfassen, hat man dann etwa nichts über diese Gesamtheit ausgesagt? Wenn behauptet wird, kein Mensch könne ins Zentrum der Erde vordringen, ist dann etwa nichts über die Erde gesagt worden? Wenn Weber die Schlussfolgerung zieht, man könne lediglich individu-

²⁸ Weber: Die »Objektivität«..., S. 212.

²⁹ Ebd., S. 227.

elle Teile dieser Gesamtheit kennen, 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 das Individuelle durch diese Negation der Gesamtheit. Das aber setzt doch voraus, dass er über die Gesamtheit spricht und zumindest fähig ist, deren Existenz zu erkennen.

Spricht er über den Markt, so spricht er über ihn als Organisation der Gesamtheit. Ihm zufolge sei der Gesamtheit am besten geholfen, indem man ohne an sie zu denken im Markt agiert. Hierbei handelt es sich um die These von der unsichtbaren Hand. Sie ist eine These über das Verhältnis individueller Akte zur Totalität aller individuellen Akte. Ihr zufolge sei dieses Verhältnis harmonisch. Wie kann dann behauptet werden, man spreche lediglich über individuelle Ereignisse? Weber greift auf den Totalitätsbegriff zurück, um zu begründen, man solle ihn nicht benutzen. Wenn er ihn wirklich nicht benutzen möchte, dann soll er ihn auch nicht benutzen. Dann möge er das Verbot, ihn nicht zu benutzen, durch eine Begründung untermauern, die auch auf die Negation des Totalitätsbegriffes verzichtet. Negation ist auch 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 zum Ergebnis gekommen, die Marktethik würde unter Berufung auf die formale Rationalität, die durch diese Ethik begründet wird, alle Urteile über die Ergebnisse des Marktes, nämlich die im Markt produzierten Produkte und Ergebnisse, verwerfen. Sie verwirft also jede Ethik, die sich anschickt, diese Ergebnisse zu beurteilen. Max Weber erklärt darüber hinaus, dass keines dieser Urteile wissenschaftlich begründbar sei, da sie der materialen Rationalität entstammen. Jedwede materiale Rationalität ist für ihn ein ethisches Urteil, folglich wissenschaftlich irrelevant. Diese Disqualifizierung aber versteckt er hinter großen Worten von einer angeblichen Kulturbedeutung, die nichts bedeutet, wenn die Vernunft sie nicht stützen könne.

Er hat sich also der marxischen Kapitalismuskritik durch Definitionen statt durch Argumente entledigt. Da er sie als Ethik behandelt, muss er als ernstzunehmender Wissenschaftler auch nicht auf sie antworten – ja seiner Methodologie zufolge kann er dies auch gar nicht. Würde er es doch tun, würde er unwissenschaftlich handeln, denn er würde versuchen, wissenschaftlich eine Ethik zu begründen. Aber das ist nach Weber ja ein Ding der Unmöglichkeit. Seiner hoher wissenschaftlicher Anspruch zwingt ihn daher dazu, die marx-

sche Kapitalismuskritik zu verwerfen, ohne sich auch nur mit ihr auseinanderzusetzen, ja, ohne sie überhaupt näher zu kennen.

Nach der marxschen Kapitalismuskritik allerdings seien diese Ergebnisse des Markthandelns keineswegs nur unter Wertgesichtspunkten kritisierbar. In der weberschen Terminologie gesprochen behauptet Marx, es gebe über diese Ergebnisse materiale Kriterien, die sich nicht aus Wertgesichtspunkten herleiten. Max Weber geht hingegen ohne jede Begründung davon aus, materiale Kriterien in Bezug auf das formal rationale Handeln des Marktes könnten nur Wertkriterien sein, die wissenschaftlich nicht verfechtbar sind. Dies ist die entscheidende Differenz zwischen Weber und Marx, die Ersterer 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 (...).«³⁰

Diese sozialistischen und kommunistischen Wertmaßstäbe sind gerade nicht »ethisch und egalitär«. Obwohl diese Wertmaßstäbe das Resultat sind, so beruhen sie nicht auf einer ethischen Argumentation. Sie beruhen vielmehr auf Argumenten, die wir im Zusammenhang mit dem marxschen Verelendungs-gesetz diskutiert haben.

Marx geht daher davon aus, 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 materialer Rationalität, sie hat aber nichts mit einem ethischen Werturteil zu tun. Nach Weber handelt es sich um ein zweckrationales Urteil, das allerdings die gesamte webersche Konzeption der formalen Rationalität infragestellt. 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.«³¹

Dies ist, ohne dass 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 soll sich denn hier das Werturteil befinden? Marx behauptet ebendies über die kapitalistische Wirtschaftsorganisation: die Konsequenzen der Marktentscheidungen – der formalen Rationalität im Sinne von Max Weber – ebenso wie die

³⁰ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, § 9, Nr. 3, S. 45.

³¹ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 270f.

Reproduktion der die Existenz des Marktes ausmachenden Faktoren laufen auf die Zerstörung der Menschheit und Natur hinaus. Hierbei handelt es sich um kein ethisches, sondern um ein zweckrationales Urteil, das die Rationalität der Marktentscheidungen bestreitet. Es mündet allerdings in ein auf materialer Rationalität gegründetes Urteil. Aber es ist kein ethisches Urteil. Schon gar nicht beruht es auf egalitären Werten oder Ähnlichem. Vielmehr ist es ein Urteil auf Leben und Tod (ein sogenanntes Leben-Tod-Urteil). Bezogen auf das Verelendungsgesetz heißt das konkret: Wir schauen auf die Gesellschaft und schlussfolgern, dass das Handeln der Menschen nicht dazu führt, dass alle ernährt werden können (es handelt sich also um ein auf der materialen Rationalität beruhendes Urteil). Deshalb kommen wir zu dem Entschluss, das System zu hinterfragen und schließlich zu ändern. Dieses Urteil ist also eines, das auf materialer Rationalität gründet, ohne ein ethisches Urteil zu sein.

Das Verelendungsgesetz greift zweifellos ein höchst aktuelles Problem auf. Wenn heute die Naturzerstörung 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 – das Geldkalkül der sozialistischen Länder – hat ganz genau das gleiche Ergebnis gehabt und ist im Sinne von Weber ebenso ein Kalkül formaler Rationalität.

Sicherlich spielen auch Werte eine Rolle. Aber das mit der Naturzerstörung verbundene Problem ist doch nicht auf ein ethisches Problem reduzierbar. Das Überleben der Menschheit steht auf dem Spiel. Folglich ist es ein Problem der formalen Rationalität selbst. Wenn wir heute Maßnahmen gegen die Zerstörung der Natur ergreifen, dann geht der Handlungsdruck doch vielmehr auf die wissenschaftlich diskutierbare Überlebensfrage zurück und nicht auf ein Werturteil, dessen sich die Wissenschaft enthält. Heute wäre es geradezu selbstmörderisch, die von Max Weber gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft betriebene Apologetik weiterzuführen.

Gerade heute zeigt sich vielmehr die Richtigkeit der marxischen Kapitalismuskritik. Aber sie ist mehr als nur eine Kapitalismuskritik. In Rückgriff auf die Begrifflichkeit von Weber ist sie ebenso eine Kritik an der Eigengesetzlichkeit der formalen Rationalität. Diese ist dabei, den Menschen und die Natur zu zerstören. Nur durch eine Analyse der Ergebnisse der auf ihrer Logik getroffenen Entscheidungen können wir die Eigengesetzlichkeit der formalen Rationalität wirklich enthüllen.

Gerade durch die Ergebnisse der formal rationalen Entscheidungen werden die »Springquellen« des Reichtums, also nach Marx die Erde und der Arbeiter, zerstört. Folglich müssen wir schlussfolgern, dass die materiale Rationalität den Bezugspunkt für die formale Rationalität darstellt. Aber diese materiale Rationalität ist eben gerade nicht eine Wertrationalität im Sinne von Max We-

ber. Sie ist stattdessen die Zweckrationalität der Gesellschaft als Gesamtheit betrachtet, die ihrerseits nicht auf das Geldkalkül zurückgeführt werden kann.

Bürokratie und formale Rationalität

So wie Max Weber die Unternehmung (also kapitalistische Unternehmen) unter dem Aspekt der formalen Rationalität analysiert, so betrachtet er den Staat unter dem einer Bürokratie, die ihrerseits der formalen Rationalität unterliegt. In beiden ist also die formale Rationalität prägend, wobei Weber die Entstehung der staatlichen Bürokratie als Bedingung für die 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.«³²

Die formale Rationalität der Bürokratie ist bei Weber einfach die andere Seite der kapitalistischen formalen Rationalität, wie in der Sammlung der folgenden Zitate deutlich wird:

»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.«³³

»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.«³⁴

»Der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der Kalkulation. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funk-

³² Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 578f.

³³ Ebd., S. 817.

³⁴ Ebd., S. 825.

tionieren wenigstens im Prinzip ebenso an festen generellen Normen rational kalkuliert werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung einer Maschine kalkuliert.«³⁵

»Denn (...) diese modernen Betriebsformen [sind] mit ihrem stehenden Kapital und ihrer exakten Kalkulation gegen Irrationalitäten des Rechts und der Verwaltung viel zu empfindlich.«³⁶

Der Kapitalismus braucht »ein Recht, das sich ähnlich berechnen läßt wie eine Maschine; rituell-religiöse und magische Gesichtspunkte dürfen keine Rolle spielen.«³⁷

»Das römische Recht war hier (wie auch sonst) das Mittel der Ekrasierung [Vernichtung, Anm. F.J.H.] des materialen Rechtes zugunsten des formalen.«³⁸

Hat er in dieser Weise die moderne Bürokratie als formale Rationalität analysiert, so wird er anschließend dazu übergehen, die Elemente der materialen Rationalität darzustellen, auf denen diese formale Rationalität als ihre 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 er 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.«³⁹

»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 ac studio*‹ [ohne Zorn und Eifer, Anm. F.J.H.]. Ihre spezifische, dem Kapitalismus willkommene, Eigenart entwickelt sie *um so 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 kompli-

³⁵ Ebd., S. 826.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 817.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 833.

zierter und spezialisierter sie wird, desto mehr den menschlich unbeteiligten, daher streng ›sachlichen‹ Fachmann.«⁴⁰ (Herv. F.J.H.)

»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.«⁴¹

Auf diese Weise hat Max Weber eine materiale Rationalität abgeleitet, die ebenso Bedingung der formalen Rationalität der Bürokratie ist wie er das vorher anhand 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 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 um eine solche, die sich auf die Ergebnisse der formal-rationalen Entscheidungen der Bürokratie beziehe. Mit dem Vorhandensein einer formal-rationalen Bürokratie geht notwendigerweise auch eine Ethik einher, denn ohne eine solche kann es auch keine formal-rationale Bürokratie geben.

Aber Weber macht diese Tatsache wiederum nicht zum Gegenstand seiner methodologischen Analyse. Zweck- 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 wie bei der Marktethik auf. Sobald die Zweckrationalität als formale Rationalität eines Wirtschafts- und Gesellschaftssystems gilt, kann sie nur noch als eine Handlungsform gesehen werden, die selbst eine Ethik ist und wiederum anderen Ethiken entgegengesetzt ist sowie sich mit diesen auseinandersetzt.

Bei dieser Ethik handelt es sich um eine Form des Handelns, die, wie Weber schreibt, »um so vollkommener [ist], je mehr sie sich ›entmenschlicht‹«. Von den Vorstellungen anderer Ethiken her, handelt es sich tatsächlich um eine der »Entmenschlichung«. Das aber ändert nichts daran, dass es sich um eine Ethik handelt, die anderen 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. Jene Ethik, deren Inhalt es ist, nichts Menschliches im Menschen zu lassen, stammt von Bernhard von Clairvaux (1090-1153). Und tatsächlich bedeutet es bei ihm schon dasselbe, wie später in der Ethik der formalen Rationalität: »Wäre Gott alles in allem, wenn im Menschen etwas vom Menschen überlebte?«⁴²

⁴⁰ Ebd., S. 563.

⁴¹ Ebd., S. 562.

⁴² Bernhard von Clairvaux: *Liber de diligendo deo*. Nr. 28, *Obras Completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I, S. 341. Eigene Übersetzung, F.J.H.

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 des Erfolges wird eben durch die Ethik der Bürokratie und die Marktethik erst ermöglicht.

Es handelt sich um eine Ethik, welche die Annullierung aller anderen, vor allem der traditionellen, zu ihrer Voraussetzung macht. Das erklärt auch den Eindruck, als ob ein Handeln nach der Marktethik jeglicher Ethik entgegenstehe. Vor allem wenn man bedenkt, dass es sich um eine der Entmenschlichung des Menschen handelt. Aber an die Stelle dieser anderen Wertmaßstäbe tritt ein ebenfalls ethisch begründetes Handlungssystem, das alle anderen Ethiken *überrollt*. Ja es behauptet sogar, die wahre, rationale Form der Verwirklichung aller anderen Ethiken zu sein.

Aber auch im Falle der materialen Bedingungen der formalen, bürokratischen Rationalität geht Weber dem Problem nicht nach. Er zeigt es zwar, analysiert es aber nicht. Denn für jede formale Rationalität taucht eine doppelte Ebene ihrer Verwirklichung auf. Die eine Ebene ist die des Kalküls von Handlungsalternativen und die andere 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 spricht es aus, 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.«⁴³

Wenn das stimmt, dann ist der Inhalt dieser Normen durch die formale Rationalität der Kapitalrechnung vorgegeben. Folglich handelt es sich um bereits in der formalen Rationalität implizierte Normen. Sie stehen daher nicht dem formal-rationalen Handeln gegenüber, sondern garantieren es und sind sein normativer Ausdruck. Sie können also mithilfe der weberschen Methodologie – die Zweck- und Wertrationalität manichäisch trennt – überhaupt nicht verstanden werden.

Tatsächlich entspricht die liberale Vorstellung eines Nachtwächterstaates einem Staat, der nichts weiter tut als die in der formal-rationalen 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,

⁴³ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 826.

damit diese die (Markt)Ethik durchsetzt. Dazu braucht er eine Bürokratie, die zur Ausübung ihrer Funktion eine Ethik der Bürokratie verwirklicht. Auch die Justiz bedarf einer solchen Ethik, sodass die gesamte Staatsverwaltung zu einer formal-rationalen Bürokratie wird. Damit können wir den Nachtwächterstaat als einen Staat bezeichnen, in dem alle Staatsfunktionen darauf reduziert sind, die formale Rationalität der Kapitalrechnung im Markt zu sichern. Ihm sind die Wertmaßstäbe der formalen Rationalität eingeschrieben, aber keine anderen. Diese Ethik aber kann nicht als eine 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 aber an einer strikten Trennung fest: »Formale und materiale (gleichviel an welchem Wertmaßstab orientierte) Rationalität fallen unter allen Umständen prinzipiell auseinander ...«⁴⁴

Die webersche Sozialismuskritik

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

Wir können seine Sozialismuskritik auf drei Ebenen verfolgen: Bei der ersten handelt es sich um seine von der wirtschaftlichen Rationalität ausgehende Kritik, die in der Behauptung gipfelt, eine Wirtschaftsrechnung sei im Sozialismus nicht möglich. Die zweite Ebene betrifft seine Kritik an der Bürokratisierung, derzufolge die bürokratische Logik zu einer die individuellen Freiheiten erstickenden Versteinierung der Gesellschaft tendiere. Drittens und letztens bezieht sich eine andere Ebene seiner Kritik auf den Ethos der Massen, da diese eine materiale gegenüber der formalen Rationalität der Kapitalrechnung und Bürokratie einfordern würden. Das würde laut Weber dazu führen, dass die materiale Rationalität alle Rechenhaftigkeit zerstöre und daher Chaos entstünde. Im Folgenden werden die drei Ebenen der weberschen Sozialismuskritik ausführlicher behandelt.

1. Wirtschaftsrechnung und Sozialismus

Die webersche Argumentation bezüglich der Frage, ob eine Wirtschaftsrechnung im Sozialismus überhaupt möglich sei, stammt aus der Zeit kurz vor dem Ersten Weltkrieg und danach. In diesem Zeitraum entbrennt gerade in Deutschland eine heftige Diskussion um die Faktibilität einer Wirtschaftsrechnung im Sozialismus. Ein Buch von Otto Neurath (»Wirtschaftsplan und Na-

⁴⁴ Ebd., § 13, S. 59.

turalrechnung. Von der sozialistischen Lebensordnung und vom kommenden Menschen«, 1925 veröffentlicht) versucht beispielsweise zu zeigen, dass eine sozialistische Wirtschaft durchaus auf die Geld- und Kapitalrechnung verzichten könne.

Seine Position macht sich auch ein Teil der Sozialdemokratie zu eigen, obwohl ihr viel Zweifel und Kritik entgegenschlägt. Neuraths Position beruht auf einer Ausarbeitung der Sozialismusvorstellung, die teilweise von Marx, aber insbesondere von Engels ausgeht, und die als Basis die marxsche Kapitalismuskritik hat. Sie ist völlig polar und manichäisch, und für ihn läuft die Frage »Kapitalismus oder Sozialismus« auf die Entscheidung zwischen Markt oder Plan hinaus. Innerhalb dieser Vorstellungswelt behauptet Neurath die Möglichkeit einer Wirtschaftsplanung ohne Markt.

Max Weber übernimmt für seine Untersuchung die polare, manichäische Zweiteilung, wie sie in der Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg entstanden war. Daher stellt er die Frage nach der Möglichkeit des von Neurath vertretenen »Vollsozialismus« (also ein Sozialismus ohne jegliches Marktkalkül). Deshalb analysiert Weber, ob der Markt, d.h. die Geld- und Kapitalrechnung, abgeschafft und durch eine andere, nämlich die Planwirtschaft, ersetzt werden könne.

Heute stellt sich diese Frage m.E. nicht mehr. Wenn wir also dem Argument von Max Weber weiterhin nachgehen, so liegt der Grund darin, die bei ihm 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 den Kauf genommen werden, *wenn* der Versuch gemacht wird.«⁴⁵

Nun bestand das marxsche Problem aber nicht in der Frage, ob eine Planwirtschaft verwirklicht werden solle oder nicht. Sondern vielmehr darin, dass die Kapitalismuskritik behauptete, der Kapitalismus – oder, in den Worten von Weber: die formale Rationalität – würde in seiner bzw. ihrer Logik den Menschen und die Natur auslöschen. Da Marx dieser Ansicht war, schloss er daraus die Notwendigkeit des Sozialismus. Das hat nichts mit Sollen, sondern vielmehr mit Müssen zu tun. Der Sozialismus schien jedoch nur auf Basis der Planwirtschaft möglich, was dann vor allem seit Engels – besonders nach dem Tode von Marx – als Vollsozialismus vertreten wurde und so als Theorie in die Tradition der sozialdemokratischen Partei einging.

Aus diesem Müssen wird ein Sollen, aber durch eine einfache Transformation. Dies geschieht dadurch, indem Zwischenpositionen ausgeschaltet und

⁴⁵ Ebd., S. 61.

lediglich die Extreme übrig gelassen werden: Markt oder Plan. Gegenüber diesem Sollen argumentiert Max Weber mit der Frage nach der Faktibilität. Ist Planwirtschaft als Ersatz für die 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.«⁴⁶

»Aber die konkrete Feststellung: ob nach den an einem konkreten Ort gegebenen standortswichtigen 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.«⁴⁷

Es entsteht folglich ein Problem, das nur »in Anlehnung entweder: an die Tradition, oder: an einen diktatorischen Machtanspruch«⁴⁸ lösbar ist.

Aber auch das wäre keine Lösung: »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 vermag, (...) daß also gerade die heutige *Massenversorgung* durch *Massenbetriebe* ihr die stärksten Widerstände entgegenstellt.«⁴⁹

Hier ist nun das entscheidende Argument zu finden. Weber hatte angedeutet, die Vollsozialisierung drücke ein Sollen aus, dem kein Können entspreche. Folglich wird das Sollen durch die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung selbst delegitimiert. Die Vollsozialisierung ist also keine Alternative zum Kapitalismus, da sie unmöglich ist. Ein Sachurteil eliminiert folglich die Alternative, der Kapitalismus bleibt als einzig mögliche Alternative bestehen. Es ergibt sich folglich ein neues Sollen: nämlich beim Kapitalismus zu bleiben.

Hier wird im Namen der Wissenschaft ein Sollen abgeleitet. Dies geschieht in zwei Etappen: Zuerst wird der Sozialismus als Sollen analysiert und Weber kommt zum Ergebnis, diesem Sollen entspreche kein Können. Folglich wird das Sollen im Namen der Wissenschaft delegitimiert. Darauf folgt zweitens

⁴⁶ Ebd., S. 55f.

⁴⁷ Ebd., S. 56.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

eine umgekehrte Analyse: da es keine Alternative zum Kapitalismus gibt, soll der Kapitalismus weiter Bestand haben.

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 schreibt, »dass also gerade die heutige *Massen* versorgung durch *Massen* betriebe 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, sodass das Wirtschaftssystem zusammenbrechen müsste.

Das Argument überrascht. Im Sinne Max Webers ist es ein Argument materialer Rationalität. Er hat aber immer behauptet, materiale Rationalität sei Wertrationalität und daher wissenschaftlich irrelevant. Jetzt verwendet er sie selbst, und es ist tatsächlich nicht erkennbar, warum es sich um Wertrationalität in dem Sinne handeln sollte, in dem Weber diesen Begriff versteht.

Das Argument ist sogar mehr: es ist die Anwendung des marxischen Verelendungsgesetzes auf die sozialistische Gesellschaft. Weber hatte dieses Verelendungsgesetz ja auf folgende Weise zusammengefasst: »Eine Gesellschaftsklasse (...) kann nur dann ihre Herrschaft behaupten, wenn sie der unterworfenen Klasse (...) wenigstens die nackte Existenz garantieren kann.«⁵⁰

Er hatte uns bereits erklärt, dass selbst die sozialdemokratische Partei es für »unrichtig« hält. Und nun benutzt er es selbst, allerdings gegen den Sozialismus gerichtet. Auf einmal vergisst er, dass es sich hierbei um eine auf Werten beruhende Argumentationsweise handelt, die seiner Meinung nach wissenschaftlich nicht möglich sei. Wenn Marx eben auf dieses Argument in seiner Kapitalismuskritik zurückgreift, erklärt Max Weber, dass es sich um eine naturrechtliche Argumentation handelt. Ist es das auf einmal nicht mehr?

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

Engels hat dieses 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.«⁵¹

⁵⁰ Max Weber: Werk und Person, S. 256.

⁵¹ Friedrich Engels: Engels an Joseph Bloch, London, 21. September 1890. In: MEW 37, S. 463.

Es handelt sich um die gleiche Auffassung wie die von Max Weber. Aus obiger Aussage von Engels folgt eben, dass wenn die Natural-Wirtschaftsrechnung unmöglich ist und diese die Massenversorgung nicht gewährleisten kann, sie dann auch nicht durchgeführt werden darf. Denn die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens ist die letzte Instanz, die darüber entscheidet. Max Weber zieht denselben Schluss. Wieso er dann den historischen Materialismus widerlegt zu haben beansprucht, ist einfach nicht einzusehen.

Weber macht diese eigentlich doch einfachen Reflektionen nicht. Tatsächlich bedient er sich einer wissenschaftlichen Argumentation, um Werturteile beiseitezuschieben und zu delegitimieren. Ebenso benutzt er in seiner wissenschaftlichen Herangehensweise Argumente materialer Rationalität, die, das setzt er völlig richtig voraus, nicht ethischer Herkunft sind. Damit aber übernimmt er die marxsche Methode, obwohl er sie nun zur Kritik am Sozialismus benutzt.

In seinen Aufsätzen zur Methodologie ist aber über diese Methode nichts zu 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, die er als Methodologe niemals erwähnt.

Diese Spaltung aber ermöglicht es ihm, weiterhin die marxsche Kapitalismuskritik abzulehnen, ohne sie überhaupt ernstnehmen zu müssen. Die marxsche Kapitalismuskritik beruht auf Kriterien materialer Rationalität, die wissenschaftlichen Charakters und nicht abstrakt ethischer Art sind. Weber lehnt diese Kriterien ab, wenn Marx sie benutzt. Er benutzt sie wiederum für seine Widerlegung des Sozialismus. 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 lieber die Spaltung vor.

Aus der marxschen Kapitalismuskritik ergibt sich nicht mit Notwendigkeit der Vollsozialismus. Dies gilt, weil, wie im Zitat von Engels anklang, am Ende die (Re-)Produktion des wirklichen Lebens darüber entscheidet. Es folgt, wie wir oben gesehen haben, aus ihr sogar die webersche Kritik am Vollsozialismus. Aus der marxschen Kapitalismuskritik ist vielmehr die Notwendigkeit abzuleiten, zum Schutz der Menschen und Natur eine Alternative zum Kapitalismus zu finden.

2. Bürokratisierung und Sozialismus

Nun wenden wir uns der zweiten Ebene von Webers Sozialismuskritik zu. Max Weber hält die Tendenz zu einer Bürokratisierung der Wirtschaft in einem Ausmaß, in dem die staatliche Bürokratie die Privatwirtschaft schluckt und daher alle wirtschaftliche Tätigkeit bürokratisch verwaltet, durchaus für möglich. Aber ihm zufolge würde diese auf so unüberwindbare Widerstände stoßen,

dass sie schließlich zum Scheitern verurteilt wäre. Außerdem würde sie zu einer völligen Lähmung wirtschaftlicher Aktivitäten führen – mit dem Ergebnis einer totalen sozialen Erstarrung.

»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?«⁵² (Herv. F.J.H.)

Weber ist geradezu fasziniert von der 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 wahrlich 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.«⁵³ (Herv. F.J.H.)

Und weiter: »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 Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst 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.«⁵⁴ (Herv. F.J.H.)

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

⁵² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 835f.

⁵³ Ebd., S. 835.

⁵⁴ Ebd.

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 Privatwirtschaft 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.«⁵⁵ (Herv. F.J.H.)

So fragt er nach der Möglichkeit, inmitten einer »durchbürokratisierten« Gesellschaft 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.«⁵⁶

Hat Max Weber in seiner Wirtschaftssoziologie die Unmöglichkeit einer Wirtschaftsrechnung im Vollsozialismus beweisen wollen, so argumentiert er hier mit Werten. Seine Beweisführung bezüglich einer sozialistischen Wirtschaftsrechnung beruhte darauf, dass im Vollsozialismus die Versorgung der Massen zwangsläufig scheitern und folglich dieser Sozialismus unmöglich sein müsse. Er arbeitet nun mit dem Bild einer totalen Bürokratisierung, die mit der individualistischen Bewegungsfreiheit unvereinbar sei und zur altägyptischen Starre führe. Werte und »Errungenschaften aus der Zeit der ›Menschenrechte‹« müssten sich einer solchen Entwicklung widersetzen, und man spürt bei Weber sogar die Hoffnung, es könne gelingen.

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. Vielmehr spricht er von fest in der Gesellschaft verankerten Werten wie der individualistischen Bewegungsfreiheit, die zum Widerstand führen. In der Argumentation spielen diese Werte eine vergleichbare Rolle wie die Versorgung der Massen mit lebensnotwendigen Gütern: Ihre Erfüllung ist objektiv notwendig, nicht aus Gründen, die ihre Geltung voraussetzen. Sie sind da und die moderne Gesellschaft hat sie geschaffen und schafft sie noch, sodass sie nicht einfach

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 836.

über sie hinweggehen kann. Da die Menschen diese Werte haben, werden sie zu ihrer Verteidigung reagieren. Dadurch bildet sich eine Grenze, an die die Tendenz zur Bürokratisierung stößt. Bestimmte Werte sind entstanden und entstehen immer noch, daraus schließt Weber einen Konflikt zwischen diesen Werten und der Bürokratisierung.

Die webersche Behauptung von der alles *überrollenden* Bürokratisierung wird dadurch durchaus relativiert. Soweit die moderne Gesellschaft solche Werte wie die individualistische Bewegungsfreiheit hervorbringt, muss ja tatsächlich eine solche Bürokratisierungstendenz auf innere Widerstände stoßen, die von den von ihr selbst produzierten Werten ausgehen. Sie bringt die sie begrenzenden Widerstände also selbst hervor. Wenn das so ist, dann ist die Tendenz zur Bürokratisierung reiner Schein. 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 legitim. 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 obiges Argument ebenfalls nicht auf. Weber schreibt zwar davon, dass die Wissenschaft von Werten sprechen kann, wenn sie diese Werte als ihr Objekt analysiert, ohne ihre Geltung zu behaupten oder zu bestreiten. Doch nun weicht er davon ab: Er behauptet ja, es gebe Werte wie die individualistische Bewegungsfreiheit, wir erinnern uns an obiges Zitat, 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 [nicht] zu leben«.

Ohne ihre Geltung zuzugeben spricht er davon, 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, sodass ihnen der Tod droht, so kann jetzt im Falle eines Verlusts dieser Werte die Menschlichkeit nicht mehr gewährleistet werden, sodass ebenfalls der Tod droht. Daran schließt sich die Frage an: Welches sind die lebensnotwendigen Werte? Die Wissenschaft kann jetzt offensichtlich in der Form von Sachurteilen Werte ableiten.

Wieder haben wir eine Methode, mithilfe der Wissenschaft eine materiale Rationalität abzuleiten. Und 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 Großunternehmen. 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.⁵⁷

3. Formale Rationalität und Ethos der Massen

Wurden bisher die Argumente Webers behandelt, die dem Sozialismus die Möglichkeit einer formalen Rationalität absprechen, 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 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 ei-

⁵⁷ Siehe Franz Hinkelammert: *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo.* (Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als das höchste Wesen), México 2018.

nen unformalen, weil inhaltlich »ethischen«, (»Kadik-)Charakter annehmen.«⁵⁸ Hier kommt die ganze Verachtung Webers für die »Massen« zum Ausdruck. Man kann daraus nur den Schluss ziehen, der Sozialismus sei ein Produkt des Neides und des Ressentiments.

Sein Bild der besitzlosen Massen hat mit der sozialistischen Bewegung sicher nicht das Geringste zu tun. Weber kann es nur propagieren, weil er seine Methodologie zwischen seinen methodologischen Aufsätzen und der faktischen Methodologie seiner Argumentation gespalten hat. Daher vergisst er das Vorhandensein einer materialen Rationalität, die wissenschaftlich vollkommen begründbar ist. In seiner Sozialismuskritik hat er sie, wie wir in den beiden vorherigen Kapiteln ja bereits gesehen haben, ausgearbeitet: Es handelt sich einerseits um die notwendige Versorgung der Massen, ohne die ein Wirtschaftssystem nicht funktionieren kann, und andererseits um jene lebensnotwendigen Werte. Dass es den besitzlosen Massen im Kapitalismus um beides geht, will er jetzt nicht sehen. Die ganze Kapitalismuskritik von Marx basiert aber darauf. Weber hat sie nicht einmal in Betracht gezogen, obwohl er alle ihre Argumente benutzt, wenn sie zur Kritik des Sozialismus nützlich scheinen.

Statt 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, damit die Rechtsgleichheit und die Rechtsgarantien zu zerstören. Es folgt dann der Schluss, durch den Weber sich in eine jahrhundertealte Propaganda gegen die »besitzlosen Massen« einreihet, eine 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.«*⁵⁹ (Herv. F.J.H.)

Sicher, »die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen«,

⁵⁸ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 565.

⁵⁹ Ebd., S. 570.

denn auch wenn sie siegen, müssen sie diesen Apparat aufs Neue aufrichten. Weber erklärt diese Tatsache wieder mithilfe eines Arguments materialer Rationalität, die er doch gerade in der Diskussion über die 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 sei. 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 marxische Verelendungs-gesetz. Es geht eben bei der Kritik am 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« sei.

Selbst wenn die Abschaffung dieses bürokratischen Herrschaftsapparats gefordert wird, so geschieht dies in dem Glauben, nur dadurch dieses »materielle Schicksal der Masse« sichern zu können. 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 sichern würde. Ob das der Fall ist 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 bei Marx, auch diese Abschaffung gefordert wurde).

Indem Weber wiederum dieses Problem des Verelendungs-gesetzes auspart, 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«.

Hier wird der Mythos von Luzifer auf die sozialen Beziehungen übertragen: das »Sein wollen wie Gott« und die »Gottwerdung durch die Revolution«. Es handelt sich um eine von Max Weber in die Sozialwissenschaften eingeführte Methode, nachdem sie bereits in der anti-sozialistischen Propaganda Anwendung fand. So kann er im Namen der Wissenschaft den Gegner als Teufel hinstellen. 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«.

Karl 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 Planung großen Stils 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.«⁶⁰

Es handelt sich bei diesem Mythos von 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 haben. Luzifer, höchster der Engel, macht einen Aufstand gegen Gott, um sich an seine Stelle 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, in der er jetzt als Fürst der Hölle residiert und die Menschen dazu verführt, seine luziferische Sünde zu begehen: wie Gott sein und das Himmelreich auf Erden begründen zu wollen. Deshalb gilt die luziferische Sünde als Sünde des Stolzes und der Hybris, während Erzengel Michael auf der Seite der Demut steht, die jetzt als zentrale Tugend der Mächtigen gilt.

In dieser Form ist der Luzifer-Mythos schon immer ein Mythos der Herrschaft gewesen. 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 auch als solche behandelt werden. Die Herrschaft, also jene, die die Macht ausüben und den Reichtum in ihren Händen konzentrieren, erscheinen als die wahrhaft Demütigen. Die Beherrschten hingegen, wenn sie die Herrschaft nicht ertragen, sind die Hochmütigen und Stolzen, die die Sünde der Hybris begehen.

Dieser Luzifer-Mythos unterliegt der gesamten okzidentalen Geschichte seit der Christianisierung des Imperiums, wird aber erst seit dem 11. 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 20. Jahrhunderts, sei es in der Form des Nationalsozialismus 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,

⁶⁰ Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974, S. VIII.

die ihr Land gegen die Eroberer verteidigten, Sowjets, die sich gegen die Invasion 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 Luzifers: Aufstand gegen Gott, Hybris. Daher die enge Verbindung zwischen dem Antisemitismus und der Luzifer-Tradition. Die Sünde des Luzifers war der Gottesmord.

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

Formale Rationalität und wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität

Max Weber hatte geschrieben: »Die Beherrschten ihrerseits (...) können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen...«⁶¹

Für die Beherrschten selbst ist also die Erhaltung des »bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparats« unvermeidlich. Dies heißt aber, sie müssen ihn wieder errichten, sollten sie ihn einmal zerstört haben. Unter bürokratischem Herrschaftsapparat versteht Weber hier sowohl die privatwirtschaftlichen als auch die staatlichen Bükratien. Er behandelt also diesen »bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat« als Geschichtsgesetz.

Die in den vorigen Kapiteln ausführlich behandelten drei weberschen Argumente zur Kritik am Sozialismus (hier immer als »Vollsozialismus« verstanden) (zur Erinnerung: 1. Wirtschaftsrechnung im Sozialismus nicht möglich, 2. Kritik der Bürokratisierung, 3. Irrationalität der Massen) 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 voraussetzen, die er Marktethik und Moral der Bürokratie nannte. Sie beinhalten 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 verzichten oder sie ersetzen können. 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.

⁶¹ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 570.

Sicher, Weber sagt nicht: diese Ethik soll gelten. Er sagt vielmehr: ihre Geltung sei unvermeidlich. Die Behauptung bleibt der Form nach ein Sachurteil. Diesem Sachurteil zufolge ist es nun jedoch möglich, 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, und anderen Ethiken, deren Geltung beliebig ist.

So lautet das Ergebnis der weberschen Analyse. Es steht, wie wir bereits mehrfach festgestellt haben, 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 er will wissenschaftlich die Unvermeidbarkeit und daher Notwendigkeit einer Ethik ableiten. Wir kommen wieder auf das Problem der Spaltung im Denken Webers zurück. Denn die gleiche Form, in der er selbst wissenschaftlich die Ethik begründet, verwirft er bei Marx als unwissenschaftlich. Dieses Kunststück gelingt ihm dank seiner zwei konträren Methodologien – je nach ideologischer Konvenienz, wird er sich der einen oder anderen bedienen.

Allerdings leitet Marx eine andere Ethik ab als Weber. Während Weber schreibt: »Die Beherrschten ihrerseits können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen«, so wird Marx dies umdrehen: Die Herrschenden können die Beherrschten weder entbehren noch ersetzen. Dies weitet er dann aus: Ein Herrschaftsapparat kann nur bestehen, wenn er sowohl den Beherrschten als auch den Herrschenden eine Überlebensemöglichkeit lässt. Es ist unvermeidlich, dass der Herrschaftsapparat sich um die Überlebensemöglichkeiten der von ihm beherrschten Menschen kümmert: Tut er es nicht, so geht er unter.

Wieder taucht ein Argument materialer Rationalität auf: das der angemessenen Versorgung der Massen. Daraus folgt: Ein Herrschaftsapparat, der im Ernst an die von Weber gelehrt Methodologie glaubt, müsste notwendigerweise untergehen. Da er nämlich dann der Meinung wäre, dass die Frage der Versorgung der Massen mit der Zweckrationalität nichts zu tun habe und daher von der Wissenschaft nicht behandelt werden könne, würde er sehr bald keine Beherrschten mehr haben, über die er herrschen könnte: denn er könnte nicht einmal mehr das nackte Überleben der Beherrschten gewährleisten. Wenn Weber von der Unvermeidlichkeit des Herrschaftsapparates ausgeht, dann ist es ebenso unvermeidlich, dass dieser, sollte er Interesse an einer andauernden Herrschaft haben, das Überleben der Beherrschten sicherstellt.

Daher ist es unabdingbar, Normen des Überlebens zu haben. Als Aristoteliker oder Thomist könnte man sagen: die Geltung eines aristotelisch-thomistischen Naturrechtes ist unvermeidlich. Vom Standpunkt der Beherrschten aus ist ein solches Recht ebenso unverzichtbar, wie es die Marktethik vom Standpunkt der Herrschenden aus ist. Auch hier handelt es sich um Werte, ohne die ein Leben nicht möglich ist. Da ist überhaupt kein »Werturteil« impliziert.

Es ist auch möglich, dass Marx und Weber 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 tut sich nun eine Grenze der weberschen Formulierung auf: Die Beherrschten ihrerseits können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen. Doch 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 die Funktion als Herrschaftsapparat ausübt. Ohne Beherrschte geht das nicht.

Damit führt uns die Logik der weberschen Argumentation – fast – wieder zum berühmten Vorwort in Marx' »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« aus dem Jahre 1859 zurück, aus dem bereits in der Einleitung zitiert wurde. Weber hat die Argumentationsstruktur des marxschen Denkens nicht überwunden, sondern nur amputiert. Seine eigene Logik führt ihn also zum historischen Materialismus zurück. Das von ihm hinzugefügte Neue 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 zur bereits zitierten Formulierung von Weber: Die Beherrschten ihrerseits können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat weder entbehren noch ersetzen. Sicher, aber sie können ihn verändern. Weber hat ja – auch wenn er es glaubt – nicht nachgewiesen, dass aus der Utopiekritik der Kapitalismus als einzige Alternative folgt. Was er dagegen nachgewiesen hat, ist das Vorhandensein eines Spielraums, der in utopischer Richtung nicht überschritten werden kann. Dafür hat er drei 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 – privatwirtschaftlich oder staatlich – trifft auf ihre Grenze, wenn sie Werte wie beispielsweise die individualistische Bewegungsfreiheit unterdrückt, ohne die wir nicht leben können.
 3. Die Forderungen der Beherrschten müssen sich auf Werte beziehen, die institutionalisierbar sind, sodass ihre Verwirklichung nicht die Möglichkeit formaler Rationalität übersteigt (sie dürfen also nicht unrealistisch sein).
- Hier trägt Weber etwas bei, das Marx offensichtlich nicht bewusst war. Er liefert Argumente, die einen guten Teil der Krisen heutiger Sozialismusvorstellungen erklären können.

Seine Argumente kreisen um die Faktibilitätsgrenze (der *conditio humana*) beim 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 marxischen Kapitalismuskritik. Marx hat den Sozialismus ohne Bewusstsein von dieser Faktibilitätsgrenze konzipiert. Er glaubte daher, die von ihm durchaus richtig abgeleitete materiale Rationalität vom Standpunkt der Beherrschten so ausweiten zu können, bis die Abschaffung des Herrschaftsapparats als möglich erscheint. Dies ist seine Utopie von der klassenlosen Gesellschaft. Sie stößt – das ist heute offensichtlich – an eben diese von Max Weber herausgestellten Grenzen.

Die Utopie selbst stellt sich als etwas nicht Verwirklichtbares heraus und 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 verwirklichtbar ist, hängt von den Freiheitsspielräumen ab, die die Faktibilitätsgrenze offenlässt. 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, sondern eines der menschlichen Existenz und ihrer Kontingenz. Als solches ist es auch ein Problem des Sozialismus. Da es ein Problem der menschlichen Existenz selbst ist, ist es eben auch eines des Kapitalismus und überhaupt jeder Institution. Alle Institutionen stoßen an diese Faktibilitätsgrenze. Sie ist empirisch nicht 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 diese Grenze des Möglichen geschlossen werden. Sichtbar ist sie aber nicht, deswegen ist sie so leicht zu übersehen.

Die marxsche Form des Überschreitens dieser Schwelle ist allerdings schon die Reaktion darauf, dass das bürgerliche Denken sie völlig ignoriert hatte. Die Vorstellungen von der Marktautomatik, der unsichtbaren Hand und der automatischen Gleichgewichtstendenz des Marktes zeigen das Fehlen jeglichen Bewusstseins für die Faktibilitätsgrenze. 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 durch die Gleichgültigkeit gegenüber dieser Grenze auszuzeichnen. Dies gilt aber nicht nur für die säkularen Ideologien der Moderne, vom Liberalismus über den Anarchismus und den Sozialismus schließlich bis hin zum Nationalsozialismus, sondern, wie wir bereits vorher gezeigt hatten, ganz ebenso für die religiösen Vorstellungen eben dieser Zeit. Deshalb beschränkt sich die Zerstörungskraft nicht nur auf die Versuche, Utopien zu verwirklichen. Vielmehr ist es allgemein zerstörerisch, Ziele zu verwirklichen, die über die Grenze der Faktibilität hinausgehen. Und das ist eben nicht nur der Fall bei Utopien.

Das wird gerade bei Max Weber deutlich. Denn er zeigt bei seiner Behandlung des Kapitalismus nicht das geringste Bewusstsein für eine Faktibilitätsgrenze. Unter dem Schutz der Utopiekritik weckt er die Vorstellung einer kapitalistischen Fatalität, die die Zerstörung von Mensch und Natur im Namen eines völlig unrealistischen »Realismus« als unvermeidbar in Kauf nimmt und eine unvergleichbare Aggressivität gerade in Verteidigung der Irrationalität des Kapitalismus an den Tag legt. Daraus folgt ein Kapitalismus, der im Namen dieses Realismus für Mensch und Natur viel zerstörerischer wirkt als es irgendeine Utopie je könnte.

Gerade bei Max Weber wird deutlich, wie die Utopiekritik dazu benutzt wird, um den zerstörerischen Prozess des Kapitalismus ohne Grenzen weiterführen zu können.

Die wissenschaftliche Begründung der materialen Rationalität und die Utopie

Alle Argumente, seien es die von Marx oder 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 begründet er dies mit dem Chaos als Alternative. Das Chaos aber ist nur ein Wort für den kollektiven Selbstmord. Also: entweder Herrschaftsapparat oder kollektiver Selbstmord. Da niemand, so Weber, am

Chaos interessiert sei, gebe es eben auch keine Alternative zum Herrschaftsapparat. Aber er ist nur deshalb alternativlos, weil er den massenhaften Selbstmord als Option im Vorhinein ausschließt. Und 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 keine Alternative darstellt. Dasselbe aber gilt auch für das Verelendungsgesetz von Marx. Es zwingt die Gesellschaft dazu, das Überleben der Beherrschten zu sichern, weil sie sonst nicht weiter existieren kann. Auch hier ist der kollektive Selbstmord keine Option.

Würde man den kollektiven Selbstmord nicht ausschließen, so könnte keine Entscheidung gefällt werden. 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 wurde.

Es scheinen sich also wieder zweckrationale Urteile und Werturteile gegenüberzustehen, wenn auch auf völlig anderer Ebene. Gehen wir aber Ersteren nach, so werden wir eine ähnliche Feststellung machen. Denn 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 schreibt er gegen den deutschen Wirtschaftswissenschaftler Robert Liefmann (1874-1941) gerichtet: »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 der ›Produzenten‹ und ›Konsumenten‹ als von Interessen perennierender Personen reden. Dass der Einzelne die Interessen seiner *Erben* in Betracht zieht, ist aber keine rein *ökonomische* Gegebenheit 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.*«⁶² (Herv. F.J.H.)

Auf die Ablehnung eines faktischen Sollens folgt hier die Behauptung, dass es eben eine nützliche, aber auch notwendige theoretische Fiktion sei, den lebendigen Menschen Interessen zu »substituieren«, die »Kapital in Betrieben

⁶² Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann, 6., Tübingen 1985, S. 526f.

verwerten und um dieser Betriebe willen existieren«. Anders gesagt: Innerhalb dieser theoretischen Fiktion werden also die lebendigen Personen durch dauerhafte Interessen ersetzt, was übrigens die Bedingung 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 Prof. 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.«⁶³ (Herv. F.J.H.)

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 empirischen Wissenschaft 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, die Gesellschaft existiere kontinuierlich weiter.

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, wenn der Gesellschaft eine dauerhafte Existenz unterstellt wird? Setzt man die Gesellschaft nicht mehr als perennierend bzw. dauerhaft voraus, fällt die gesamte Sozialismuskritik von Weber, ebenso aber auch die Kapitalismuskritik von Marx, in sich zusammen 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.

⁶³ Ebd., S. 528f.

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

Wir können also durch wissenschaftliche Argumentation nur die Wertprobleme entscheiden, die durch den Ausschluss des kollektiven Selbstmords entscheidbar werden. Aber man lebt schließlich nicht dadurch, indem man diesen ausschließt. Es ergibt sich nur ein Rahmen des möglichen Lebens, nicht eine Leitlinie, um zu leben. Ja, 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. Denn trotz allem gibt es im Leben den Selbstmord, auch den kollektiven. Er kann sogar zweckrational geplant und durchgeführt werden.

Dies wurde früher vielleicht dadurch gelöst, indem dem Leben ein Sinn zugeschrieben wurde. Der Katechismus gab die Antwort darauf, quasi als Gegenargument gegen den Selbstmord, warum wir auf der Erde leben: »um den Willen Gottes zu tun und dadurch in den Himmel zu kommen«. Wahrscheinlich aber ist dieser Sinn nie der Grund zum Leben gewesen. Der Grund zu leben wird durch den Schein erstickt, für einen Sinn des Lebens zu leben. Durch diesen dem Leben verliehenen Sinn, hat man dann den Grund, auf dem man lebte, aufgelöst.

Man musste dann den Sinn des Lebens auflösen, um wieder Grund zum Leben zu finden. Der Sinn des Lebens aber ist ein Instrument der Herrschaft. Wie aber kann man sich gegenüber der Herrschaft frei denken, wenn diese den Sinn des Lebens vorgibt? Dadurch, indem das Leben als Fülle gedacht wird, 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. Denn in Wirklichkeit ist der einzige Sinn des Lebens, gelebt zu werden.

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 und sie bestätigt. Sie denkt daher das Leben als Fülle des Lebens, eines Lebens, das durch keinen Tod, daher keine Faktibilitätsgrenze und 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, richtig leben zu können, das zur Forderung der Achtung gegenüber der Überle-

bensmöglichkeit aller wird – zusammen mit dieser Utopie auf. Diese ist kein neuer Sinn des Lebens, sondern der rationale Ausdruck dafür, dass das Leben keines Sinnes bedarf, um gelebt zu werden. Die Utopie ist in ihrem Wesen immer 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 zurück. 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 Überschreitung der Faktibilitätsgrenze in neue Formen der Zerstörung der Erde einzu-münden. Aber darum dreht sich alles: die Erde dem Himmel ähnlich machen.

Diese große Utopie der Freiheit taucht gegenüber einem Herrschaftsapparat auf, 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. Er 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 zerstörerische Utopismus. Gegen die Utopie des Himmels der Beherrschten setzt der Herrschaftsapparat die Utopie der als Himmel ausgegebenen Hölle der Herrschaft. Die Utopie einer Herrschaft, die sich nicht mehr mit Utopien auseinandersetzen muss, ist die einer Gesellschaft, über deren Tor geschrieben steht, was nach Dante auch über dem Eingang zur Hölle zu lesen ist: »Wer hier eintritt, lasse alle Hoffnung fahren.« Diese anti-utopische Utopie ist auch die von Max Weber. Es ist die Utopie einer Gesellschaft, in der man nicht leben kann.

Es ist auch die Utopie einer Herrschaft, die beliebig über die Lebensrechte der Menschen und der Natur verfügt, und die schließlich, inklusive des Menschen und der Natur, sich selbst zerstört. Die anti-utopische Utopie wird dann zu der des kollektiven Selbstmords, einem Traum 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, 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 zu wollen, die dann als Himmel ausgegeben wird. Sie wird von ihnen sogar als Himmel auf Erden erlebt. Auch die Teufel in der Hölle wännen sich im Himmel. Die Nazis nannten diese als Himmel ausgegebene Hölle das Tausendjährige Reich. In Wirklichkeit gilt: die Hölle auf Erden schafft, wer den Himmel nicht will.

Utopien können auch scheitern, außer diese eine: die Utopie einer Gesellschaft ohne Utopien. Sie schafft mit voller Sicherheit die Hölle auf Erden, die sie als ihr Ziel ausgibt. Dies ist die große Utopie Nietzsches.

2. Nietzsche: Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen

Die Philosophie Friedrich Nietzsches entsteht zu einem Zeitpunkt, in dem die bürgerliche Ideologie, die sich im 18. Jahrhundert herausgebildet hatte, ihre Funktion als Stabilisator der bürgerlichen Gesellschaft einbüßt. Ihre Basis ist zwar die Gleichheitserklärung aller Menschen. Sie legitimiert die bürgerliche Gesellschaft jedoch, indem sie diese erklärte menschliche Gleichheit ins Gegenteil umkehrt. Nach dem Aufstand im Namen der Gleichheit aller kommt jetzt der von Nietzsche verkündete Aufstand gegen die Gleichheit. Daher rechtfertigt sie im Namen der Gleichheit aller Menschen die in der bürgerlichen Gesellschaft vorherrschende Ungleichheit, insbesondere die Sklaverei und die Verletzung der Menschenrechte in allen ihren Formen. Es entsteht die Ideologie der Sklaverei, des Kolonialismus, des Rassismus und der Ausbeutung.

Im 19. Jahrhundert hingegen wird entgegen der bürgerlichen Ideologie aus der Gleichheit eine andere Konsequenz gezogen. Gleichheit wird nun als Emanzipation aller Menschen interpretiert, sodass neue emanzipatorische Bewegungen für ihre Rechte eintreten: Emanzipation der Sklaven, der Frauen, der Juden, der Rassen, der Kolonien, der verschuldeten Bauern und, was in den europäischen »Kernländern« ganz besonders Wirkung entfaltet, die Emanzipation des Proletariats. Diese Bewegungen waren bereits während der Französischen Revolution aktiv, wurden aber gewaltsam unterdrückt. Man kann diese Unterdrückung durch drei Morde symbolisieren: den Mord von Olympe de Gouges, die das Recht der Frau vertrat, Staatsbürgerin zu sein und die zur Guillotine geschickt wurde. Ebenso starb François Noël Babeuf, der das Assoziationsrecht der Arbeiter vertrat, unter der Guillotine. Toussaint Louverture, der Sklavenbefreier von Haiti, wurde verhaftet und durch die extremen Haftbedingungen unter dem Kaiser Napoleon getötet.

Diese emanzipative Gleichheit entsteht im Bürgertum selbst. Im Fall der Französischen Revolution ist es gerade eine bürgerliche Revolution, die die Gleichheit aller Menschen erträumt. Sie erklärt daher 1794 die Befreiung der Sklaven und der Juden, und es erhebt sich die Forderung nach der Emanzipation der Frau. Insbesondere die Emanzipation der Sklaven (sie führt allerdings zur Sklavenbefreiung in Haiti, das infolge eines Befreiungskrieges unabhängig wird) wird nie wirklich vollendet und 1802 führt Napoleon die Zwangsarbeit durch Sklaverei auch rechtlich wieder ein – ebenso wird die Gleichstellung der Juden bald wieder eingeschränkt. Aber die Französische Revolution führt zu einer Anerkennung der Emanzipationsbestrebungen infolge der Gleichheitserklärung aller Menschen. Wobei diese Bestrebungen nur innerhalb der

Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft akzeptiert werden. Das Verhältnis zu diesen emanzipatorischen Initiativen ist daher durchaus konfliktbeladen, sie werden aber noch nicht als absoluter Widerspruch zur eigenen bürgerlichen Ideologie gesehen.

Im 19. Jahrhundert gewinnen die genannten emanzipatorischen Bewegungen weiter an Fahrt und führen zu Massenbewegungen. Sie fordern nun jedoch die bürgerliche Gesellschaft heraus und verbinden ihre Forderungen mit revolutionären Impulsen. Dies ist insbesondere die Folge der proletarischen Bewegungen. Es setzt sich mittlerweile die Überzeugung durch, eine Emanzipation des Menschen sei nur *gegen* die bürgerliche Gesellschaft durchsetzbar und es bedürfe daher einer neuen Revolution.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fühlt sich das Bürgertum tatsächlich bedroht. Das bedeutet aber, dass es sich nicht mehr auf Basis der Gleichheitserklärung aller Menschen legitimieren kann. Diese hat ja erst zu dem emanzipatorischen Aufbegehren geführt. Nun wendet sie sich also gegen die bürgerliche Gesellschaft selbst. In diesem Zusammenhang ist die Unabhängigkeit Haitis wichtig: Es handelt sich um den ersten unabhängigen Staat in Lateinamerika und den ersten, der durch ehemalige Sklaven ausgerufen wurde. Das Bürgertum befürchtet angesichts solcher Ereignisse, dass die Zwangsarbeit durch Sklaverei, bisher einer der Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaft, bedroht sein könnte. Es sah sich auch einem möglichen Zusammenstoß zwischen bürgerlicher Gesellschaft und den Gleichheit und Freiheit postulierenden Bewegungen gegenüber.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden diese an Selbstbewusstsein gewinnenden, bisher marginalisierten Bevölkerungsteile zum drängendsten Problem hinsichtlich der Legitimierungsversuche der bürgerlichen Gesellschaft. Der Kommuneaufstand der Arbeiter von Paris 1871 führt zum ersten großen Massaker an einer solchen Bewegung in einem zentral-europäischen Land. Der Vorfall zeigt die bedrohliche Lage, in der sich das Bürgertum inzwischen befindet. Fast zeitgleich zwischen 1865 und 1869 wird in den USA die Zwangsarbeit durch Sklaverei aufgehoben. Schließlich beginnen nun auch die ersten bedeutenden Befreiungsbewegungen in den Kolonien. Der indische Aufstand (Indian Mutiny) von 1857/58 kann nur mit Mühe niedergeschlagen werden und 1885 wird der »Indian National Congress« gegründet. Zur gleichen Zeit wird auch die Emanzipation der Frau zu einer Herausforderung für das Bürgertum. Diese Oppositionsbewegungen treten im Namen der Gleichheitserklärung aller Menschen auf, dasselbe also, was sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Anfangsphase auf die Fahnen geschrieben hat. Das Bürgertum kann daher nicht mehr auf die Ideologie der Gleichheit zurückgreifen, um seine Macht und die Niederschlagung all dieser Bewegungen zu legitimieren. Daher wird ihm diese menschliche Gleichheit verdächtig.

Nietzsche wird nun zum Philosophen des Bürgertums. Er wird zum Führer eines bürgerlichen Aufstands gegen die Gleichheitsideen, einer pro-slavery-rebellion, die im 20. Jahrhundert die gesamte bürgerliche Welt ergreift und im deutschen Nationalsozialismus 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, gegen die Emanzipation des Menschen im Allgemeinen. Im Gefolge dieses Widerstands 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 wurde, wird jetzt zu einer die Gleichheit diabolisierenden Ideologie umgeformt.

Der Aufstand des Bürgertums gegen die Gleichheit aller Menschen führt zu einer Neudefinition aller Grundlagen der Wirtschafts-ideologie. Seit John Locke wurde die Eigentumsideologie aus einem bürgerlichen Naturrecht begründet, dessen zentrale Aussage es war, alle Menschen seien gleich geboren. Die bürgerliche Wirtschaftswissenschaft verabschiedet sich nun von diesem ehemals hehren Grundsatz. Sie hört 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 Theorie das Gleichgewichtsmodell von Walras und Pareto wird. Es entsteht erstmals ein rein abstraktes Gleichgewichtsmodell, das den Namen des Modells einer »vollkommenen Konkurrenz« bekommt. Damit wird 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 eine Sachentscheidung. Der Konsument kalkuliert den maximalen Nutzen einer Ware und, wenn er rational ist, entscheidet er sich für sie. 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. Auch wenn Max Weber eine gewisse Differenz zwischen Nutzen- (als Sachurteile) und Werturteilen bewahren will, so ist doch diese Konsequenz der Auflösung aller Wert- in Sachurteile, die am radikalsten der

Neoliberalismus und insbesondere die Theorie vom »public choice«⁶⁴ zieht, in der weberschen Annahme der Grenznutzentheorie bereits enthalten.

Die Moral selbst scheint zum Feind der Menschheit geworden zu sein. 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 durch den Rationalismus der Aufklärung begründet. Deshalb regt sich nun auch Widerstand 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, also 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 Nationalsozialismus wesentlich inspiriert, der die größte politische Aufstandsbewegung gegen die menschliche Gleichheit darstellte. Ebenso übte er aber auch Einfluss auf die Ideologie der »Freien Welt« nach dem Zweiten Weltkrieg aus, wie sie auf Grundlage von Max Weber und Nietzsche insbesondere durch Popper entwickelt wurde (dazu später mehr). Und in der Moderne ist sein geistiges Erbe ebenso in der US-Ideologie der »Nationalen Sicherheit« völlig unverkennbar. Alle diese Ideologien behandeln die Gleichheit aller Menschen als den wahren Feind der menschlichen Gesellschaft.

Nietzsche ist fasziniert von der Sklaverei und es gibt keine Emanzipationsbewegung, die nicht von ihm denunziert wird: die 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 jeder Emanzipationsbewegung entdeckt er die Gleichheit, sodass sie sich bei ihm durch eine einzige Ursache erklären: den vom Juden- und Christentum durchgesetzten Sklavenaufstand in der Moral. Er habe zur Erklärung der Gleichheit aller Menschen geführt und ist in einem Aufstand gegen die Gleichheit niederzuschlagen.

⁶⁴ Auch »Neue Politische Ökonomie« genannt. Eine ihrer Grundannahmen ist der Mensch als rational handelnder, seinen Eigeninteressen nachgehender Homo oeconomicus. Das Ziel der Nutzenmaximierung steht demnach an oberster Stelle.

Nietzsche erweist sich so als extremer Wortführer der bürgerlichen Kritik am Sozialismus und ebenso an Marx. Sein Denken macht diese revolutionären Ideen zum Gegenstand seiner Kritik, aber er tut dies ohne auch nur Marx, den Sozialismus oder auch Anarchismus direkt zu benennen und zu analysieren.

Sein radikaler Rundumschlag richtet sich daher gegen Ersatzgegner, die letztlich das Judentum und das Christentum sind. Sie werden im Namen Paulus zusammengefasst. Dieser ist jener Gegner, auf den er sich ständig bezieht, und hinter dem sich vor allem Marx und der Sozialismus verbirgt. Dabei sieht er zum guten Teil zu Recht eine Verbindung zwischen Paulus und Marx, die tatsächlich im 19. Jahrhundert nur Nietzsche und eben auch Marx bewusst war. Letzterer aber erwähnt diese Verbindung fast nicht. Was Nietzsche von Paulus hält, wird aus Folgendem deutlich: »Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hass⁶⁵ 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.«⁶⁶

Daraus folgt dann die »Nächstenliebe à 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 (...)«⁶⁷

Daraus wird ersichtlich, 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 für ihn ist Marx derjenige, der in die Fußstapfen von Paulus tritt.

Nietzsche bemüht sich nicht darum, etwas zu verstehen oder in irgendeinen konstruktiven Dialog einzugehen. Die anderen, auf die er sich bezieht, sind einfach das »Unten-Liegende«, das »Mißratene«, sie »riechen schlecht«

⁶⁵ Mit »Tschandala« ist eine unkontrollierte »Misch-Nachkommenschaft« der Niederen des Kastensystems nach dem Manu-Gesetzbuch gemeint.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2. Hrsg. von Karl Schlechta, München 1982, S. 1230.

⁶⁷ Nietzsche: Antichrist, S. 1165f.

... Sein Denken ist ein vernichtendes Denken, das alles Denken, mit dem er zusammenstößt, zu Staub zerbröseln lässt.

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 Nietzsche in den Krieg zog, tat er es als Sanitäter. Er hat eine schwache Gesundheit und nimmt sich daher bei Essen und Trinken in Acht. Auch Alkohol bleibt ihm verwehrt. Er ist geistreich und ist Teil der Erziehungsbürokratie seines Landes, die ihm als Professor ein Gehalt bezahlt. Als er wegen gesundheitlicher Beschwerden nicht weiterarbeiten kann, bezieht er eine Pension, die ihm ein zwar bescheidenes, aber ausreichendes Auskommen gewährt. Nietzsche ist eher sensibel 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 schließlich zur geistigen Umnachtung führt. Er weiß um sein Schicksal und arbeitet daher in den Jahren vor seinem Zusammenbruch in einem fanatischen Tempo. In keinem Jahr schrieb er so viel Bücher wie 1888.

Aber merkwürdigerweise denkt er sich auf seinen Spaziergängen ein Menschenideal aus, das mit seinem tatsächlichen Leben nicht das geringste zu tun hat, ja das genaue Gegenteil von seinem ist. Dann liebt er den Krieg, ist eine »blonde Bestie«, eine Raubkatze, erhebt sich über den Schwachen – er, der selbst ein »Schwacher« ist –, den, wenn er fällt, man noch stoßen müsse, damit er falle. Dann 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 ist fasziniert von 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 Renaissance-mensch, 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 »Schlechtweggekommenen«, die er nicht einmal kennt und denen er Neid nachsagt. Sklaven sollen sie bleiben. Ihr Aufstand beruht auf Neid und Resentiment, 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 der Blätter. Eine ganze deutsche Mittelklasse – und nicht nur die deutsche – fängt an, so zu phantasieren. Sympathische Spaziergänger, die Hunde lieben und mit ihren Nachbarn streiten und sich anschließend wieder verstehen. Und eines Tages machen sie das, was sie sich auf diesen Spaziergängen ausgedacht haben. Etwas, das sie vielleicht gar nicht beabsichtigten zu tun. Etwas, das sich in ihren Köpfen in eine eigene Welt verwandelt, die zur Realität werden will. Etwas, das zu einer der größten Menschheitskatastrophen wurde. Etwas, das als »Tausendjähriges Reich« bezeichnet und als solches auch empfunden wurde: ein Reich, in dem die blonde Bestie – »Bestie Erlöser« – die »Schlechtweggekommenen«, diese »stinkenden Leute«, dahin schickte, wo sie hin gehören. Damit beginnt die Bestie ihren Höhenflug. Auf seinen friedlichen Spaziergängen 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.«⁶⁸

In Wirklichkeit hat er kein Schwert, sondern nur einen Federhalter. Dennoch, ein solcher Federhalter, der sich Held und Heros dünkt, kann offensichtlich viel gefährlicher werden als ein Schwert. Dies entspricht genau der paranoischen Welt, die den Nationalsozialismus hervorbringt. Aber vielleicht denkt Nietzsche nicht einmal daran, dass seine Träume eines Tages verwirklicht werden könnten. Auch die, die es schließlich in die Tat umsetzen, sind friedliche Leute, lieben Spaziergänge und klassische Musik. Nietzsche hingegen würde solche Leute wahrscheinlich wieder verachtet haben, so wie er, in der Höhenluft der Berge, alle verachtete.

Nietzsche, der Kämpfer

Nietzsche, der 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 vielleicht 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 Schwä-

⁶⁸ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 3, S. 505.

che.«⁶⁹ Er hat Feinde und kämpft gegen sie: in Selbstgesprächen und mit Tinte. Er vergeistigt seine Feindschaft, so glaubt er wenigstens. In Wirklichkeit ist er völlig unfähig, Auseinandersetzungen menschlich auszutragen. Dies zeigt gerade sein Konflikt mit Richard Wagner, den Nietzsche geradezu zu einem metaphysischen Zusammenstoß hochstilisiert: »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 verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet (...).«⁷⁰

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

»Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg. (...) Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.«⁷¹

»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!«⁷²

»(...) ich bin sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat.«⁷³

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.«⁷⁴

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.«⁷⁵

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

⁶⁹ Friedrich Nietzsche: Ecce homo. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 1078.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. Moral als Widernatur. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 966f.

⁷¹ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1164f.

⁷² Ebd., S. 1169.

⁷³ Nietzsche: Ecce Homo, S. 1065.

⁷⁴ Ebd., S. 1066.

⁷⁵ Ebd., S. 1079.

Die Unreinheit des Unten-Liegenden

Nietzsche empfindet ständig Unreinheiten. Es riecht allerorten schlecht. Weg vom üblen Gestank 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, so daß 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.«⁷⁶

Daher stinkt ihm das Christentum: »Wie armselig ist das ›Neue Testament‹ gegen Manu, wie schlecht riecht es!«⁷⁷

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 weit hin, auf Jahrtausende hin *das Leben* (...).«⁷⁸

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 (...).«⁷⁹

Das schlecht riechende macht einen Aufstand: »Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-*Boden*-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat: das Evangelium der ›Niedrigen‹ *macht* niedrig. (...)«⁸⁰

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 sublimen Mißgeburt zu machen?«⁸¹

⁷⁶ Ebd., S. 1080.

⁷⁷ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 980.

⁷⁸ Ebd., S. 1010.

⁷⁹ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1231f.

⁸⁰ Ebd., S. 1206.

⁸¹ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 624.

Auch den Tod Gottes riecht man, sein Leichnam verwest: »Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!«⁸²

Bereits in den ersten christlichen Gemeinden riecht man diese Korruption: »(...) Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugnis für die bereits unaufhaltbare 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 (...).«⁸³

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 anarchischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. ›Das Heil kommt von den Juden.‹ – (...) Dies war sein Augenblick von Damaskus.«⁸⁴

»(...) jetzt ist das Gesetz tot, jetzt ist die Fleischlichkeit, in der es wohnt, tot – oder wenigstens in fortwährendem Absterben, gleichsam verwesend.«⁸⁵

Eine Mißgeburt bereitet sich vor: »(...) scheint es denn nicht, daß ein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen eine sublimen Mißgeburt zu machen?«⁸⁶

Dahinter entdeckt er die schlechten Instinkte, ein Gift: »Das Gift der Lehre ›*gleiche* Rechte für alle‹ – das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; (...) einen Totkrieg 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.«⁸⁷

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,

⁸² Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 127.

⁸³ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1206.

⁸⁴ Ebd., S. 1230.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche: Morgenröte, Erstes Buch. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 1, S. 1057.

⁸⁶ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, S. 624.

⁸⁷ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1205.

aller ungesunden Quartiere der ganzen Welt! (...) Und er selbst, so blaß, so schwach, so *décadent*.«⁸⁸

Der Reinlichkeitsinstinkt

Ständig verbindet er dieses Schlechtriessen mit der Verdauung und den Eingeweiden. Er ist immerzu mit seiner Ernährung und Verdauung beschäftigt. Nietzsche schreibt es ausdrücklich im *Ecce homo*, aber es ist allen seinen Büchern anzumerken. Sein schwieriges Verhältnis zu seinem Verdauungstrakt beschreibt er folgendermaßen:

»Daß der Magen als Ganzes in Tätigkeit tritt, erste Voraussetzung einer guten Verdauung. Man muß die Größe seines Magens *kennen*.«⁸⁹

»Alle Vorurteile kommen aus den Eingeweiden.«⁹⁰

»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.«⁹¹

»(...) wie hast gerade *du* dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von *virtú* im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?«⁹²

»Christentum, Alkohol – die beiden großen Mittel der Korruption (...)«⁹³

»Alkoholika sind mir nachteilig; ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein ›Jammertak zu machen – in München leben meine Antipoden.«⁹⁴

Seine Antipoden leben nicht nur in München. Seine Antipoden sind gerade jene Renaissance-Menschen, also selbstbewussten, vor Ideen und Tatendrang strotzenden Macher, die er doch so verehrt. Doch was haben diese mit solch einem bei Nietzsche zu findenden Pedantismus zu tun? Seine körperliche Kondition erlaubt es ihm gar nicht, den aktiven, umtriebigen Renaissance-Menschen zu spielen. Aber er will wenigstens den Anschein wahren und wird dadurch lächerlich. Er posaunt genau das Gegenteil von dem heraus, was sein zu ertragendes Schicksal ist.

Stattdessen überträgt er die Probleme seiner Eingeweide auf den deutschen Geist. Er beklagt sich über »die Herkunft des deutschen Geistes – aus

⁸⁸ Ebd., S. 1177f.

⁸⁹ Nietzsche: *Ecce Homo*, S. 1084.

⁹⁰ Ebd., S. 1085.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., S. 1082

⁹³ Nietzsche: *Der Antichrist*, S. 1232.

⁹⁴ Nietzsche: *Ecce Homo*, S. 1083.

betrübten Eingeweiden. Der deutsche Geist ist eine Indigestion, er wird mit nichts fertig.«⁹⁵

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.«⁹⁶

Aus seiner eigenen physischen Schwäche macht Nietzsche daher Rechtfertigungen für Aggressionen. 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!«⁹⁷

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 *Rancune des Kranken*; die Zeiten seines Irrsinnns auch die seiner Menschenverachtung und seines Mißtrauens.«⁹⁸

Nietzsche, sein eigenes Schicksal vorhersehend, wendet es gegen andere. Er ist krank, jetzt will er krank machen, Kranke verfolgen, Kranke beleidigen. Er begeistert sich an der altindischen, die Kastenordnung festhaltenden Gesetzgebung Manus, die er den Gesetzen der monotheistischen Kulturen mit ihrer christlich-demokratischen Egalisierung entgegenhält. Krank machen, das macht gesund. Die Moral hat krank gemacht.

Er war seiner Überzeugung nach – wenigstens indirekt – durch die christliche Moral krank geworden. Nun besteht er auf seiner Gesundheit, indem er die krank machen will, auf deren Seite, wie er glaubt, die christliche Moral steht.

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.«⁹⁹

In dieser Höhenluft entstand der Ewige-Wiederkunft-Gedanke: »Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des Werks,

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., S. 1085.

⁹⁷ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1172.

⁹⁸ Friedrich Nietzsche: Aus dem Nachlass der achtziger Jahre. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 3, S. 508.

⁹⁹ Nietzsche: Ecce Homo, S. 1066.

der *Ewige-Wiederkunfts-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.«¹⁰⁰

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.«¹⁰¹ (Herv. F.J.H.)

Der Mensch wird zu etwas Höherem, er wird es dadurch, indem 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 ein 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*.«¹⁰²

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, welche den Begriff ›Barbar‹ auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind (...).«¹⁰³

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.«¹⁰⁴

»Sozialismus oder Barbarei«, diese Alternative stammt nicht aus den 1930er Jahren und auch nicht von Adorno oder Horkheimer. Sie stammt von Nietzsche. Barbarei statt Sozialismus, das ist seine Lösung.

¹⁰⁰ Nietzsche: *Ecce homo*, S. 1128.

¹⁰¹ Nietzsche: *Aus dem Nachlass*, S. 861.

¹⁰² *Ebd.*, S. 859.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. Erste Abhandlung. In: *ders., Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S. 786.

¹⁰⁴ Nietzsche: *Aus dem Nachlass*, S. 690.

Diese Höhenluft verursacht bei ihm den Höhenkater. Er verfällt in die Orgie einer seinen Fantastereien entsprechenden Eitelkeit, die er ohne jede Selbstironie ausposaunt. Kapitelüberschriften wie »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin« oder »Warum ich so gute Bücher schreibe« zeugen davon. Zumindest ist er so klug zu schreiben: »daß jeder Mann gerade so viel Eitelkeit hat, als es ihm an Verstande fehlt.«¹⁰⁵

Dies ist der kategoriale Rahmen, in dem Nietzsche philosophiert. Von Bertolt 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, weiß, warm und fett. / Orge sagte mir: der liebste Ort / auf Erden sei ihm der Abort. / Dies sei ein Ort, wo man zu Frieden 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.«¹⁰⁶

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 seine 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 böseartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit.«¹⁰⁷

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. Das sind er und die, zu denen er spricht. Stattdessen gehört er zur biedereren Mittelklasse, ist Mitglied der Erziehungsbürokratie seines Landes, aber wegen Gesundheitsproblemen frühpensioniert. Die Vornehmen

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück. In: Werke in drei Bänden, Bd. 1, S. 250.

¹⁰⁶ Bertolt Brecht: Baal. Szene: In der Branntweinschenke.

¹⁰⁷ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1205.

sind alles ganz gewöhnliche Leute, die glauben, den Status der Vornehmheit annehmen zu müssen. Sie glauben das nur dadurch tun zu können, indem sie diesen Status bei anderen bestreiten. Die Vornehmheit, 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 sei, schließen sie, dass man Barbar werden müsse, 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 (...).«¹⁰⁸

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 dadurch bedroht fühlen, dass Menschen Menschenwürde einfordern, stehen denen, die angeblich unter ihnen stehen, voller Neid und Ressentiments gegenüber. Sie, die die Anerkennung des anderen nicht ertragen können, sprechen jetzt die Sprache einer angeblichen Vornehmheit. Sie können ihr Ressentiment nicht beherrschen und übertragen es folglich auf andere.

Daraus ergibt sich eine Verbindung, gegen die sich Nietzsches Aufstand richtet: die Verbindung von der Gleichheit aller Menschen mit Anarchie, Sozialismus, inneren Umtrieben, Christentum, Judentum, Unsterblichkeitsglauben, Lebensverneinung und Höllenglauben. Für Nietzsche war Paulus, wie an anderer Stelle bereits gezeigt, »der *ewige Jude par excellence*«, der erkannte, dass sich mit der Christen-Bewegung ein »Weltenbrand« entfachen ließe, um alles »Unten-Liegende« zur Macht zu führen. Paulus »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 (...).«¹⁰⁹

Dabei spielen auch Tatsachen keine Rolle: Paulus ist unter allen Aposteln derjenige, der ganz sicher nicht an eine Hölle geglaubt hat. Rom hingegen schon. Schon Cicero droht in seinen anti-catilinarischen Reden Catilinas Anhängern des Umsturzversuches gegen die Römische Republik mit ewigen Höl-

¹⁰⁸ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1206.

¹⁰⁹ Ebd., S. 1230.

lenstrafen. 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 ein Jude ›freieren‹ Bekenntnisses.«¹¹⁰

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 hält. Die Juden werden daher von Nietzsche zu jenem Volk hochstilisiert, das in geradezu bewundernswerter Weise 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. (...) [S]ie 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, ebendamit, das *verhängnisvollste* Volk der Weltgeschichte; in ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaßen falsch gemacht, daß heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die *letzte jüdische Konsequenz* zu verstehn.«¹¹¹

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

¹¹⁰ Ebd., S. 1208.

¹¹¹ Ebd., S. 1184.

ist gegeben, es steht Niemandem frei, hier noch frei zu wählen. Entweder ist man ein Tschandala, oder man ist es nicht (...).«¹¹²

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.

Das 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 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.«¹¹³

¹¹² Ebd., S. 1232f.

¹¹³ Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, S. 127f.

Hier ist 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 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 teilzunehmen zu wollen.

Dies ist bei Nietzsche nun anders. »Gott ist tot« bedeutet jetzt, dass seine Zeit vorbei sei. 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 ab sofort 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, 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 für die 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.

Nun 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 schreibt: »Wir alle sind seine Mörder«, dann handelt es sich nicht etwa um alle Menschen. Es sind nämlich gar nicht alle, sondern alle »Vornehmen« und Aristokraten, zu denen Nietzsche sich selbst zählt. Alle anderen gehören nicht dazu, denn das würde ja die Gleichheit aller Menschen bedeuten.

»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!«¹¹⁴

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, müsse man jetzt diejenigen besiegen, die diesen Schatten Gottes weiter erhalten: das Judentum, das Christentum, den Anarchismus, den Sozialismus, über-

¹¹⁴ Ebd., S. 115.

haupt 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. Das Verbrechen, das dieser Antisemitismus verfolgt, ist nicht, Gott getötet zu haben. Es besteht vielmehr darin, ihn geschaffen zu haben und ihn dadurch weiterzuführen, indem weiterhin die menschliche Gleichheit vertreten wird: »Ihr höheren Menschen, dies lernt von mir: auf dem Markt glaubt niemand an höhere 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.«¹¹⁵

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 müsse 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, es gebe keinen Gott. 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.«¹¹⁶

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

¹¹⁵ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 522f.

¹¹⁶ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 853f.

ismus 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.«¹¹⁷

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 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 (...).«¹¹⁸

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 *ultimatum* und *maximum* der gottbildenden Kraft, des *creator spiritus* im Menschen, dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus!«¹¹⁹

Nietzsche wird daher die Schuldigen für die Weiterexistenz Gottes suchen. Hier kommt dann eine Schuld der Juden zum Ausdruck, die schlimmer ist als jene, 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 freche Verurteilung dieser Instinkte. (...) Das Leben ist zu Ende, wo das ›Reich Gottes‹ *anfängt* ...«¹²⁰

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

¹¹⁷ Ebd., S. 496.

¹¹⁸ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1176.

¹¹⁹ Ebd., S. 1178f.

¹²⁰ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 967f.

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. Dieses Gewissen mit dem Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit behandelt Nietzsche als die große Krankheit, von der die Menschheit befallen wurde. Eine Krankheit, die den Vornehmen angetan wurde, indem ihre Werte umgewertet wurden: »Alles, was auf Erden gegen ›die Vornehmen‹, ›die Gewaltigen‹, ›die Herren‹, ›die 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 (...).«¹²¹

Über die durch diese Moral verursachte Umkehrung der Werte knechten die »Elenden« die Vornehmen und Herren, indem sie ihnen bei ihrer Macht ausübung ein schlechtes Gewissen einschärfen. Dadurch werden die Herrschenden krank und in ihrer Lebenskraft negativ beeinträchtigt. Sie wännen sich als Sünder und können ihre Macht nur noch im Namen der Tugend und der Moral ausüben. Folglich sind sie einer Moral der »Niedrigen« unterworfen. 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 ...«¹²²

Dieser ist aus der Rache geboren, jener im Judentum entstandenen Rache. Nietzsche konzipiert eine Geschichtstriade, in der es einen ursprünglichen Zustand gibt, in dem die Herrschaft durch keine Moral der Beherrschten be-

¹²¹ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 779f.

¹²² Ebd., S. 780.

schränkt ist. Nur die Herren haben eine Stimme, die Beherrschten aber nicht. Aus dieser Herrschaftswillkür stammt die Kultur. Sie trifft aber schließlich auf den Widerstand der Beherrschten, die sich allerdings den Herrschern nicht mit denselben Mitteln entgegenstellen können, mit denen die Herrschenden zur Macht gekommen sind. Dieses 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. In ihnen regt sich deshalb das Rachegefühl, das Ressentiment und aus diesem der Vorwurf gegenüber den Herrschenden. Die Beherrschten können nur an die Macht gelangen, wenn sie den Herrscher moralisch bezwingen, ihn also der Unrechtmäßigkeit ihrer Machtausübung überführen. Gelingt es ihnen, so können sie sich die Herrschenden unterwerfen. Folglich muss ihr Aufstand gegen die Herrschaft ein Aufstand der Moral sein. »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 eine imaginäre Rache schadlos halten.«¹²³

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, um dennoch siegen zu können, zu einem erfolgreichen Instrument machten: »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.«¹²⁴

Sie sind diejenigen, die die Blaupause für den Sieg über die Herrschenden geben. Es ist der Priester, der über den Krieger siegt. Nietzsche behauptet sogar, dass sie diese Methode als Mittel ihres Willens zur Macht einsetzten. Sie wollten siegen und Rache nehmen an den Herren. Da sie es nicht durch Taten konnten, taten sie es als Priester mithilfe der Moral. Sie siegen über den Vornehmen nicht, indem sie sich ihm im Kampf stellen, sondern indem sie ihn krank machen, krank dadurch, dass ihm ein Gewissen eingepflegt 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

¹²³ Ebd., S. 782.

¹²⁴ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 696.

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 einen lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehn.«¹²⁵

Die Juden sind keine *décadence*, sondern ein Volk höchster Lebenskraft, das die Moral entwickelte, um herrschen zu können. Dasselbe sieht Nietzsche im Christentum wirken. Die Moral der Gleichheit aller Menschen als ein Instrument der Macht, um die Welt dadurch zu beherrschen, indem die Vornehmen durch das Gewissen krank gemacht werden. Es handelt sich um ein Instrument der Macht, das sich als stärker herausstellt als die Taten der Vornehmen. Darin bestehe das Genie der Juden, die hierdurch die Umwertung aller von den Vornehmen vertretenen Werte durchsetzen konnten. Sie sind ein effektiver Gegenpol zur Klasse der Vornehmen und verwenden die Moral als Steigbügelhalter für die Erhebung der Beherrschten und »Schlechtweggekommenen«.

Nietzsche schreibt daher geradezu mit Bewunderung über die Juden. Ähnlich wie im christlichen Religionsunterricht anerkennend über Luzifer gesprochen wird: der höchste der Engel, von einer Schönheit, Klugheit und Macht, nicht weit unter Gott stehend. Nachdem er gefallen ist, bewahrt er diese Eigenschaften, sie deuten lediglich 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 Werthe zu Stande 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 Werthe (...) liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.«¹²⁶

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 Eu-

¹²⁵ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1184f.

¹²⁶ Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, S. 653.

ropa 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.«¹²⁷

Als solche spricht er ihnen »Rasse« zu: »Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zäheste 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 Ideen« nicht zu schämen braucht.«¹²⁸

Wenn er schreibt: »(...) sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen (...), vermöge irgendwelcher Tugenden, die man heute gerne zu Lastern stempeln möchte (...)«, spricht er ihnen den Willen zur Macht zu. Diesen haben sie, daran lässt er keinen Zweifel, durchgesetzt, indem 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 darnach, 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 eine 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

¹²⁷ Ebd., S. 716.

¹²⁸ Ebd., S. 717.

Geldes und der Geduld (und vor allem etwas Geist und Geistigkeit, woran es reichlich an der bezeichneten Stelle fehlt –) hinzutun, hinzuzüchten ließe.«¹²⁹

Er will sie zur Züchtung benutzen, zur Züchtung eines neuen Deutschtums, das stark genug wäre, sich diese »Rasse« 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 sich derselben Sünde schuldig zu machen.

Schon 1881 in seinem Werk »Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile« wollte Nietzsche, so wie fast alle Antisemiten, die Juden bekehren: »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 mit ihm freuen!«¹³⁰

Der Judengott ist allerdings zum Heidengott geworden, was Nietzsche wollte. Damit er seine ewige Rache, wie Nietzsche es nennt, in ewige Segnung verwandele, dürfe er nicht mehr der Gott der Armen und Schwachen sein, der »Gott der Schlecht-weg-gekommen«. Wenn er das nicht mehr ist, ist er der Heidengott der Juden, und das würde Nietzsche feiern: »und wir alle, alle wollen uns mit ihm freuen!« Nicht alle. Alle, außer den Schlechtweggekommenen.

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 durch wie Luther, der zunächst die Bekehrung der Juden erhofft, um dann, nachdem diese Hoffnung schwindet, zu einer extremen Aggressivität 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 grundsätzlich Negatives, etwas, das es zu überwinden gilt. 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 diesen krank machende Moralprinzipien aufzwingen. Daher schafft Moral Krankheit, von der man nur gesunden kann, indem man sie abschafft und an ihre Stelle das Bewusstsein setzt, dass der Wille zur Macht das Innere

¹²⁹ Ebd., S. 717f.

¹³⁰ Nietzsche: Morgenröte, S. 1154.

allen Lebens, also auch der Moral, ist. Die Moral allerdings führt diesen Kampf um die Macht auf kranke, verlogene, den Menschen zerstörende Weise. Nur die Wahrhaftigkeit des Lebens könne 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 auf die Lüge als Mittel zurückgreifen 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 (...).«¹³¹

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.«¹³²

Was Nietzsche hier über Verträge schreibt, gilt ganz genau so für alle Gesetze. Der »Herr« hat mit Gesetzenormen nichts zu schaffen, er steht über den Normen, weil er diese 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 von zwei einander entgegengesetzten Moralvorstellungen 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.«¹³³

Beide befinden sich in einer polaren Beziehung zueinander, 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 andren Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehn 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

¹³¹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 659.

¹³² Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 827.

¹³³ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1184.

Freundschaft sich beweisen – sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, *die Fremde* beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere.«¹³⁴

Diese Moral des Raubtiers ist für Nietzsche die ursprüngliche Moral, die durch die 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 sei unwahr, weil sie dieser Grundtatsache des Lebens nicht ins Auge sieht und sie leugnet. Daher schaffe sie den Konflikt zwischen 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 mache durch die Schaffung des Gewissens krank.

Moral der Gleichheit sei 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 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 Wurzeln jenes Hasses sich immer gründlicher und begehrllicher in alles, was Tiefe hatte und böse war, hinuntersenkten.«¹³⁵ (Herv. F.J.H.)

Es ist eine auf Beute ausgehende, Macht anstrebende Liebe, 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*

¹³⁴ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 785f.

¹³⁵ Ebd., S. 780.

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* ...«¹³⁶

Die Herrschaft der *Moral* ist Immoralismus der Tat. Sie ist deswegen nicht zu verurteilen, 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 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 Wille zur Macht. Diesen Willen zur Macht abzustreiten, wäre falsches, unglücklich machendes Bewusstsein.

»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!).«¹³⁷

Sie bedeuten Kampf, aber einer unter falscher Flagge, Kampf mit falschem Bewusstsein, 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, die ganze Welt zu »ver-

¹³⁶ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 688. Man siehe hierzu de Sade: »Als ihr gesehen habt, dass auf der Erde alles lasterhaft und kriminell ist – wird ihnen das höchste Wesen voller Boshheit 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. Eigene Übersetzung, F.J.H.

¹³⁷ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 668.

jüdeln«. 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.«¹³⁸

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 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 das Gewissen zu einer Krankheit, die »faßt und würgt«. Dass das Gewissen als Reaktion auf eine Krankheit, die »faßt und würgt« (und mit der Ungerechtigkeit, Hunger und Armut einhergeht), entstanden ist, fällt bei Nietzsche weg.

¹³⁸ Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, S. 131f.

Sicher, er stößt mit einem bestimmten Gottesbegriff zusammen, dem 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 (um 1033-1109) definiert wurde, der vielfach als Begründer der Scholastik gilt. 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 Gesetzeserfüllung, das heißt, zur Zahlung der Schulden. Hieraus folgt dann: »Rette Deine Seele!« Man kann demnach seine Seele retten, ohne dass über die natürlichen Folgen der Sünde, nämlich über Ungerechtigkeit, Hunger und Armut, überhaupt gesprochen werden muss.

Nietzsche bricht 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 daraus eine neue Konsequenz ziehen: Wozu eigentlich das Gewissen? Die Frage ist nicht unbegründet: 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 doch alle 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 kein Gewissen, das gegenüber der Ungerechtigkeit seine Stimme erheben würde, obwohl es Richtungen gibt, die solch ein Gewissen haben. Aber diese werden im Allgemeinen marginalisiert.

Die Frage ist, warum sie eigentlich das Gewissen zu Herrschaftszwecken nutzen. Und das führt zur anderen Frage: Warum will Nietzsche aus Gründen der Machtausübung eigentlich das Gewissen abschaffen? Ist das Gewissen tatsächlich überflüssig geworden, nachdem es tausend Jahre lang das zentrale Herrschaftsmittel gewesen ist? Und 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 in seinen Schriften. Das Gewissen ist zweifellos als Reaktion auf die natürlichen Folgen der Sünde wie die Ungerechtigkeit entstanden 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 Ungerechtigkeit, anklagten. Diese Herrschaftsausübung beginnt im Römischen

Reich im 4. Jahrhundert und ist seither nicht mehr verschwunden. Sie hat offensichtlich Herrschaftsformen ermöglicht, die weit mehr Macht entwickelten als irgendeine Herrschaftsausübung davor.

Nun ist es in diesem Zusammenhang interessant, wie Nietzsche aus seiner Moral- eine Utopiekritik macht. Er ist sich dabei überhaupt nicht bewusst, dass diese Art Utopiekritik nur eine Radikalisierung jener Utopiekritik ist, die zeitgleich mit dem Gewissen als Herrschaftsinstrument auftauchte, 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 Luzifer-Mythos.¹³⁹

Das Problem wird bei Nietzsche 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 Hochmutes 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 Lichter; 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 beschließen können, wenn überhaupt ohne diesen Tod eine Erfüllung des Gesetzes möglich gewesen wäre; jetzt ist nicht nur alle

¹³⁹ Anselm von Canterbury: De casu diaboli. In: Obras Completas de San Anselmo. BAC, Madrid 1953, S. 592.

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.«¹⁴⁰

Sehen wir von den negativen Bezugnahmen auf Paulus ab. Ob dieser ein Epileptiker war oder nicht, spielt für das 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 oder der Liberalismus können. Nimmt man dies aber in Betracht, so sind Nietzsches Aussagen über Paulus erstaunlich hellsichtig. Dies gilt vor allem deshalb, weil im 19. Jahrhundert, und auch heute noch, Paulus im Allgemeinen 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 (...).«¹⁴¹

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 deshalb hochmütig, Nietzsche aber demütig und bescheiden?

Es ist wegen der paulinischen Körperlichkeit. Was Nietzsche die Leiblichkeit, Körperlichkeit oder das Leben nennt, nennt Paulus Fleischlichkeit. Die Körper-

¹⁴⁰ Nietzsche: Morgenröte, S. 1056f.

¹⁴¹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 737.

lichkeit ist für Paulus solidarisch. Wer seine Körperlichkeit ohne Fleischlichkeit durchsetzt, setzt sie 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 Leben und Tod, der Sieger erhält das Leben. Dieses hat er gerade durch den Tod des anderen erlangen können, und er ist vornehm, wenn er dieses errungene 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 erblickt Nietzsche christliche und vor allem paulinische Wurzeln. Er 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 Interpretationen seiner Zeit.

Er 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. Inwieweit er es tatsächlich »vernichtet«, kann dabei offenbleiben. 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 steht Nietzsche in einer Tradition, von der er eigentlich fernbleiben will. Es ist die Tradition der christlichen Orthodoxie des Mittelalters und des Liberalismus, die er radikalisiert. Das ist die Tradition der Herrschaft, folglich auch der christlichen Herrschaft. Aus diesem Grunde hat die christliche Herrschaft Paulus so völlig umgedeutet, dass seine wahren Quellen kaum noch erkennbar sind. Sie spricht von Hybris in genau dem gleichen Sinne wie Nietzsche und nur deshalb überzeugt Nietzsche gerade in diesen Kreisen. Die gleiche Vorstellung von Hybris finden wir bei Popper, Hayek, aber auch bei Hitler.

Nietzsche und die Abschaffung der Moral

Wenn Nietzsche selbst die Abschaffung der Moral möchte, dann hat das einen entgegengesetzten Sinn. Er will eine Herrschaft, die keineswegs bestrebt ist, das Gesetz abzuschaffen. Vielmehr möchte er eine solche, die über dem Ge-

setz steht und selbst keinem Gesetz unterliegt. Doch so neu ist das nicht. Denn so ist jede Herrschaft, insbesondere auch die christliche und liberale. Nietzsche allerdings träumt von einer anderen: einer 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 an 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 *Attitüde der Tugend* nötig, auch die *Attitüde der Wahrheit*.«¹⁴² 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 ...*«¹⁴³

Wenn etwas ein Ideal ist, wie kann es dann verwirklicht werden? Denn wenn es verwirklichbar wäre, wäre es doch kein Ideal! Die Tugend bezieht sich auf nicht verwirklichbare Werte. Auf was soll sie sich denn sonst beziehen? Die Tugend wird doch nicht vorschreiben, hin und wieder Kaffee zu trinken. Das tut fast jeder. Sie wird auch nicht vorschreiben, in Zukunft spazieren zu gehen, wenn man es bisher nicht getan hat. Auch das ist jederzeit möglich. 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, bei denen das Gebot gebrochen werden muss. Das gilt selbst für die einem anderen Menschen entgegengebrachte Hilfe: Ein Chirurg, dem eine Operation misslingt, tötet. Das Gebot muss also immer begleitet sein von als legitim geltenden Ausnahmen. 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 und herrschende Normen gebrochen hat.

¹⁴² Ebd., S. 688.

¹⁴³ Ebd., S. 687.

Nietzsche entdeckt als Bodensatz ein Interesse, das durch die Moral, zumindest sofern sie eine formale Ethik zugrundelegt, 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 um ihrer selbst willen erfüllt. Tugend ist, was schwerfällt. Jeder Genuss wird zum Zeichen dafür, dass ein Laster vorliegt. Natürlich ist das eine Moral, die ein Interesse verdeckt. Sie passt vor allem ausgezeichnet zur kapitalistischen Gewinnethik, kann aber auch vieles andere kaschieren und damit möglich machen. Das führt bis zu Richard Wagner mit seinem: »Deutsch ist, eine Sache um ihrer selbst willen tun.« Nun geht jede Moral in gewissem Umfang auf eine formale Ethik zurück. Moral kann nicht einfach offener Ausdruck von Interessen sein. Dann gäbe es keine Moral mehr. Moral ist nach Nietzsche also heuchlerisch, und zwar mit Notwendigkeit. Wendet man jetzt das Kriterium der Wahrhaftigkeit auf die Moral an, muss man die Interessen offenlegen, die, hinter ihr versteckt, vertreten werden. Man muss also die Moral auflösen. Denn eine ehrliche Moral ist nicht möglich. Sie 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 einen Auflösungsprozeß.«¹⁴⁴

Der Auflösungsprozess führt daher zur Anerkennung des wirklichen Interesses, das sich im Schutze der Moral stets durchgesetzt hat. Als dieses Interesse, in seiner von allen konkreten Inhalten abstrahierenden Form, nennt Nietzsche es den Willen zur Macht. Wird er wahrhaftig vertreten und nicht hinter der Moral versteckt, 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 bejahren. Daher ihre Kritik am englischen Imperialismus, am »falschen Albion«. Sie ist genau so richtig wie Nietzsches Kritik an der Verlogenheit der Moral. Der englische Imperialismus war grenzenlos heuchlerisch

¹⁴⁴ Ebd., S. 852.

und verlogen und wird darin nur noch vom heutigen US-Imperialismus übertroffen. Der Nazi-Imperialismus war hingegen 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. Nicht obwohl, sondern weil er heuchlerisch war. Die Heuchelei setzt diesem Imperialismus eine (unglaublich weite) Grenze der Unmenschlichkeit. Die Wahrhaftigkeit des Willens zur Macht hat nicht einmal diese Grenze. Auch die stalinistische Herrschaft hat durch ihre Heuchelei gesetzte Grenzen, 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 ausdrücken, sind sie auch Zeugen der Grenzen der stalinistischen Herrschaft: Es gibt diese 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 sie begangenen Unrechts fordern. Die Apachen und die Navajos wollen auch nicht mehr in ihre Heimat zurück, da es sie nicht mehr gibt.

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 das Vorhandensein einer Moral. Es beweist aber keineswegs, dass die Moral keine Wirksamkeit hat, sondern nur, dass die Heuchelei ein Teil der Wirksamkeit von dieser ist. Wenn man heuchelt, muss man bis zu einem gewissen Grad 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, möglicherweise nicht besonders große Wirksamkeit. Aber warum soll man diese minimale und doch häufig so wichtige Wirksamkeit der Moral zerstören, um angeblich wahrhaftig zu sein?

Nehmen wir Nietzsches Willen zur Macht, so kann man durchaus sagen, dass dieser der Moral zugrunde liegt, da jede Moral auf Interessen basiert. Die Unwirksamkeit der Moral folgt daraus aber nicht. Tugenden sind unmöglich zu realisieren und jede davon abgeleitete Moral verwirklicht sich durch Heuchelei und Verlogenheit. Beides ist richtig. Aber daraus folgt kein Schluss im Sinne von Nietzsche. Denn 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 nur der haben, der über verwirklichtbare Tugenden verfügt. Da dies aber nicht möglich ist, 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, der nicht zu gewinnen ist? 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 sich am kollektiven Selbstmord. Dies war der deutsche Nationalsozialismus. »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 des Zweiten Weltkrieges. Aus dem Willen zur Macht wurde, als er auf eine unüberwindliche Grenze traf, der Wille zum Nichts.

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 und 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 Reflexion 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.«¹⁴⁵

»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...‹«¹⁴⁶

Das ist nun gerade keine Abschaffung der Moral, vielmehr eine Wendung gegen den ethischen Universalismus. Hier wird vom Typus der Vollkommen-

¹⁴⁵ Ebd., S. 687f.

¹⁴⁶ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 1028.

heit eines Handelns geredet, der von Menschen nie erreicht wird, und der übermenschlich, göttlich, transzendent ist. Dies ist ein Ideal, eine Moral, keine abgeschaffte Moral. Was dieses Ideal der 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 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 für seine Herrschaft braucht, deshalb respektiert er sie soweit, 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 Herrschaft des Principe setzt die Moral voraus. Er bewegt sich in ihrem Rahmen.

Macchiavelli braucht ein bestimmtes Mindestmaß an Moral, um den möglichen Raum für seine Immoral zu beschreiben. Er kann die Moral nur im Rahmen der Moral brechen, muss also wissen, wieweit er damit gehen kann und wieweit er die Moral respektieren muss. Nur innerhalb dieses von der Existenz der Moral gezogenen Rahmens kann er unmoralisch sein. Das setzt die Moral voraus, als objektiv gesellschaftliche Tatsache. Diese muss also irgendwo in der Gesellschaft hervorgebracht werden. Sicher ist auch der Principe an der Existenz dieser Moral interessiert. Er wird sie 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 die Verbote umgehender Rauschgifthändler, der aber in jedem Moment an ihrem Fortbestand interessiert ist. Auch der Rauschgifthändler wird, da er von ihr abhängt, immer eine das Rauschgift verbietende Moral fördern. Er kann nicht einmal wollen, dass alle zu Abhängigen werden, denn wer wird dann die Drogen bezahlen und produzieren?

Macchiavelli denkt also nicht daran, die Moral abzuschaffen. Nietzsche irrt sich völlig darin, was die sogenannten Renaissance-Menschen sind. Aber richtig ist natürlich, dass dieser Macchiavellismus die Werte aushöhlt. Werte wachsen nicht aus Berechnung, die Überzeugung, Werte seien notwendig, schafft selber keine Werte. Im Gegenteil, sie höhlt sie aus. Werte entstehen nur aus der Überzeugung, ihre Gültigkeit folge nicht aus einem reinen Nutzenkalkül. Dies bedeutet keineswegs, dass sie, um zu entstehen, um ihrer selbst willen erfüllt werden müssen. Solche Werte sind nutzlos. Werte haben zwar einen Nutzen, aber das reine Nutzenkalkül ist nicht der Grund für ihre Existenz. Nur

nützliche Werte können sich in Werte verwandeln, aber sie tun es nicht wegen des Nutzens. Sie entstehen vielmehr durch einen Prozess der gegenseitigen Anerkennung zwischen Menschen, die die Nutzensphäre einschließt. Aber erst diese 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 Augustinus (354-430) im Christentum durchgesetzt hat, ist weniger ein Sieg der »Niedrigen« als vielmehr eine Technik der Macht. 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, er sei ein Produkt der Konkupiszenz, also der Neigung des Menschen zum Bösen. Der sich nach Freiheit sehnde Sklave erliege der Begierde, der »concupiscencia«. Nietzsche sagt uns, der Sklavenaufstand sei ein Produkt des Ressentiments. Der um seine Freiheit kämpfende Sklave erliegt also auch hier der Begierde des Ressentiments und des Neids. Nicht umsonst schreibt Nietzsche über Augustinus: »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.«¹⁴⁷

Von der concupiscencia sind wir zum Ressentiment gekommen, na und? Augustinus wird natürlich behaupten, die Fleischlichkeit, von der Paulus spricht, sei eben diese concupiscencia. Sie ist es aber nicht. Augustinus hat bereits die solidarische Körperlichkeit als Vorstellung vom befreiten Körper bei Paulus völlig vergessen. Damit hat er eine Linie begründet, in der Nietzsche nur letztes Extrem ist. Aber das, was Augustinus über den Sklavenaufstand sagt, das würde genauso auch der Principe sagen. Das ist eine auch heute noch praktizierte Machttechnik.

Allerdings ist es richtig, dass Augustinus eine Moral begründet, die die Herren selbst mitbetrifft, weil sie selbst jetzt auch alle Reaktionen ihres eigenen Körpers als concupiscencia verurteilen müssen. Um den Sklavenaufstand als concupiscencia zu verurteilen, verurteilt er alles körperliche Leben, alle Reaktionen des Körpers, als concupiscencia. Aber da ist keine Spur von »Schlechtweggekommenen«, die dafür verantwortlich wären. Denn diese fordern ihr Recht gerade im Namen des körperlichen Lebens, das Augustinus verurteilt – und Nietzsche sieht das ganz ähnlich.

¹⁴⁷ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1231f.

Tatsächlich begründet Augustinus diesen Typ von Gewissen. Es ist ein Gewissen, das nicht, wie bei Paulus, den Körper befreien, sondern das frei vom Körper werden will. Im Namen dieser Freiheit vom Körper verurteilt Augustinus die Befreiung der Beherrschten, der Sklaven. In der Herrschaft selbst entsteht dieses Gewissen, das aber nicht etwa deren Handlungsmöglichkeiten 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, des Ressentiments oder des Neids ist. Alle gemeinsam unterwerfen sie sich einer antikörperlichen Moral, durch die hindurch die Herrschaft legitimiert wird.

Es ist verständlich, dass Nietzsche dagegen protestiert. Denn tatsächlich leiden auf diese Weise auch die Herrschenden an ihrer Herrschaft. Die marxische Entfremdungslehre drückt ebenfalls genau das aus. Nietzsche möchte alles dies behalten, aber die Herrschenden von ihren Gewissensbissen befreien. Nicht etwa der Unterdrückung ein gutes Gewissen geben. Das hat sie ja schon. Die christliche oder liberale Herrschaft hat doch keine Gewissensbisse gegenüber ihrer Herrschaft und hat sie auch nie gehabt. Es geht vielmehr um solche, die durch ein gutes Gewissen entstehen. Dies sind aber die Gewissenprobleme, die die absolute Herrschaftsethik überwindet. Ausschließlich hierum geht es daher bei Nietzsche. Folglich will er die Instinkte befreien und dem Körper wieder zu seinem Recht verhelfen. Aber eben nur für die Herrschenden. Ein Recht auf körperliches Leben wird zur Sache einer Elite, die dieses Recht nur dadurch erwirbt, indem sie es den anderen verwehrt. Herrschende, die dadurch gesund werden, indem sie die anderen krank machen. Da dies aber nicht mehr durch das moralische Gewissen geschehen kann, muss es durch Brutalität ersetzt werden. Nietzsche ruft daher nach den neuen Barbaren.

Das ist nicht mehr Macchiavelli. Denn dieser will ja 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 die Beherrschten einfach der brutalen Macht unterwerfen, ohne jede Legitimierung ihnen gegenüber. Denn sonst würde das Gewissen wieder ins Spiel kommen.

Nietzsche geht also noch einen Schritt weiter: Er will mit dem Tod des moralischen Gottes nämlich 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, warum dies genau nicht geht: »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.«¹⁴⁸

Diese Unmoral birgt die gleichen Probleme, wie sie Nietzsche anhand der Moral demonstrierte. Nur umgekehrt: Wenn der moralisch Handelnde der Moral häufig nicht gerecht wird und deswegen unmoralisch wird, so kann der amoralisch Handelnde die Unmoral nur schwer verwirklichen, wodurch er auf moralische Positionen zurückfällt. Die Unmoral als Anti-Moral ist auch eine Moral. Beide Male entsteht das Problem der Heuchelei und der Verlogenheit. Offensichtlich hat Nietzsche diese Tatsache bemerkt. In jedem Falle zeigt diese Umkehrung, dass das Argument von Nietzsche keine Überzeugungskraft hat. Nietzsche kann nicht aufzeigen, wie dieses Problem zu lösen wäre. Innerhalb seiner Analyse ist eine Lösung jedenfalls nicht in Sicht.

Die Kritik von Gesetz und Gewissen

Nietzsche ist sich nicht im Klaren darüber, dass es zwei in der christlichen Tradition entstandene Formen von Gewissen gibt. Es handelt sich zum einen um das Gewissen im Sinne der paulinischen Gesetzestheologie und zum anderen um das von der Herrschaft propagierte Gewissen. Hinter dem ersten steht die Moral der solidarischen Körperlichkeit, welche die Herrschaft herausfordert, und hinter dem zweiten die antikörperliche Moral, die von der Herrschaft ausgeht. Beide bringen jeweils unterschiedliche Gewissensformen und Sündenvorstellungen hervor.

Die paulinische Sündenvorstellung geht von einer solidarischen Körperlichkeit aus, nach der die Gerechtigkeit darin besteht, das eigene Leben nur mit Rücksicht auf das immer auch körperliche Leben des jeweils anderen zu leben. Daher ist die Sünde mit dem Tod verknüpft: Sie ist das, was den Tod bringt. Das führt zu einer Gesetzestheologie, in deren Logik das Gesetz den Tod bringt, sodass die Sünde durch die Gesetzesvollstreckung geschieht. Sünde ist daher

¹⁴⁸ Zitiert nach: Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 93. Ich habe dieses Zitat infolge meiner Nietzsche-Lektüre nicht gefunden, daher zitiere ich nach Camus. Ich bin überzeugt, dass er das Zitat nicht erfunden hat.

bei Paulus nicht primär Gesetzesverletzung, sondern sie wird vielmehr in der Gesetzeserfüllung begangen.

Das entspricht den anderen Schriften des Neuen Testaments, vor allem den Evangelien. Jesus klagt nirgendwo eine Sünde an, die in der Gesetzesverletzung bestünde. Stattdessen klagt er die Sünde in der Erfüllung des Gesetzes an: »Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen.« (Markus, 2, 27) Wenn der Mensch für den Sabbat da ist, dann führt die Gesetzeserfüllung zur Sünde. Jesus schenkt daher auch den Gesetzesverletzungen kaum Beachtung, obwohl er sie durchaus als Sünde bezeichnet. Aber in diesem Fall gilt bei ihm immer: »Wer von euch keine Sünde hat, der werfe den ersten Stein.« Für diese Art Sünden verlangt er für die Vergebung nicht einmal Reue. Das ist auch die ursprüngliche Auffassung von der Kreuzigung Jesu. Sie wird nicht etwa den Juden angelastet, sondern dem Gesetz.

Da die Sünde durch die Befolgung des Gesetzes zustandekommt, sucht man die zur Kreuzigung Jesu führende Sünde eben in der Erfüllung des Gesetzes. Nach der Logik dieses bestimmten Gesetzes folgt der Tod, also geschieht durch das Gesetz die Sünde und die Kreuzigung Jesu ist die Erfüllung dieses Gesetzes, nicht etwa Gesetzesbruch. Die ersten Christen verbanden die Sünde mit der Erfüllung des Gesetzes und nicht primär mit Gesetzesverletzungen. Tatsächlich ist es 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 die Erfüllung geschieht.

Heute spielt diese Sündenauffassung in der lateinamerikanischen Kirche eine Rolle, wenn sie von »struktureller Sünde« spricht. Es ist eine Sünde, die innerhalb und durch die Legalität eines Gesetzes begangen wird. Das ist z.B. der Fall bei der heutigen Begleichung der Auslandsschulden Lateinamerikas. Die Einziehung dieser Schulden ist natürlich legal. Da sie aber der Grund eines ungeheuerlichen Völkermords an der Dritten Welt ist, ist sie eben in diesem Sinne eine durch die Gesetzeserfüllung ausgeübte Sünde. Sie wird zum Verbrechen.

Spätestens seit Augustinus sieht das Christentum die Sünde jedoch als Gesetzesverletzung an und die durch eine Erfüllung des Gesetzes begangene Sünde verschwindet schließlich fast völlig. Eine solche Ethik der Gesetzeserfüllung kann nur eine antikörperliche, von der Herrschaft diktierte Ethik sein, da sie den Tod des anderen als ihr Resultat in Kauf nehmen muss. Sie erklärt daher den körperlichen Tod als irrelevant und ersetzt weitgehend 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 begreifen, sondern allenfalls als Erfüllung irgendeiner Wahrsagung oder eines falschen Gesetzes, das eben nicht das Gesetz Gottes ist. Jesus ist

gestorben, weil die Menschen ein angebliches Gesetz Gottes nicht befolgt 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 ist eine Herrschaftsethik. Es ist die Ethik der Schuldenbegleichung, in der der Schuldner, der nicht bezahlt oder nicht bezahlen kann, der Schuldige ist. Es ist auch die der heutigen Schuldeneintreibung zulasten der Dritten Welt. Wer nicht zahlt, ist Sünder. Dass aber der Völkermord durch das Eintreiben unbezahlbarer Schulden eine Sünde ist – überhaupt die eigentliche Sünde –, wird durch das Sündengefühl der Erfüllungsethik gerade kaschiert. Je stärker dieses Gefühl der Sündhaftigkeit ausgeprägt ist, desto weniger wird es ein Schuldbewusstsein aufseiten der Herrschenden geben.

So stehen sich diese beiden Ethiken gegenüber und schließen sich tendenziell aus. Nietzsche sieht das bis zu einem gewissen Grad. 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 Gesetzesüberwindung bzw. -verletzung die Abschaffung des Staates, des Marktes und damit der Herrschaft ist. Im paulinischen Sinne handelt es sich um eine Neue Erde, die unserer gleicht, nur gibt es in ihr keinen Tod. Staat und Markt sind gleichbedeutend mit Herrschaft und als solche Verwaltung des Todes, ohne die sie nicht existieren kann. 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!«¹⁴⁹

Wenn man die Ethik der Überwindung des Gesetzes auf die Spitze treibt, ist genau das 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

¹⁴⁹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 659f.

– 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. Er bezog sich nur deshalb auf Paulus, weil er ein Tabu seiner Zeit respektierte, das es verbot, und auch heute noch verbietet, Jesus direkt anzugreifen. Nietzsche 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 in bestimmten Ländern 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, dann kommt man direkt und ohne viele Umschweife zur marxischen Theorie des Fetischismus. Was Paulus unter Sünde versteht, ist dem, was Marx unter Fetisch versteht, häufig ganz außerordentlich verwandt.¹⁵⁰ Dies gilt, obwohl Marx wahrscheinlich seine Fetischismustheorie weitgehend unabhängig von der paulinischen Gesetzestheologie entwickelt hat. Wenn er nämlich Paulus interpretiert (so in »Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik«, »Die Deutsche Ideologie«), dann nach der Lesart der christlichen Orthodoxie. Dass er ihn kennt, beweisen seine häufigen Paulus-Zitate, zumindest erscheint ein halbbewusster Einfluss möglich zu sein.

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. Letztere ist die Sündenethik, d.h. jene Ethik, die 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 aus der Perspektive der Schwachen, der Beherrschten und der Armen. Die Ethik der Überwindung des Gesetzes ist das, was Nietzsche den Standpunkt der Niedrigen und »Schlechtweggekommenen« nennt.

¹⁵⁰ Vgl. Franz Hinkelammert: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz) 1985; ebenfalls Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidsental*. Lucifer y la Bestia, San José 1991.

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 Clairvaux. Das sind keine »Schlechtweggekommenen«, wie es Maria, Jesus, Petrus und Paulus sind. Es sind Männer, die die Herrschaft sichern und ausüben. Sie sind »staatstragend« im Unterschied zu den Gründern des Christentums. Diese Männer errichten Imperien, und es ist unvorstellbar, dass ohne ihr Wirken die bürgerliche Gesellschaft entstanden wäre. Sie führen den Okzident zur Eroberung der Welt und sie haben die Macht des Imperiums entwickelt wie nie jemand zuvor. Wenn Nietzsche immer behauptet, sie würden schlecht riechen, dann kommt er nicht auf die Idee, dass vielleicht die Macht schlecht riecht, die gerade diese Männer geschaffen haben und auf deren Seite Nietzsche ebenfalls steht.

Die Ethik der Gesetzeserfüllung ist, wie deutlich wurde, die Umkehrung der Ethik der Überwindung des Gesetzes. Diese Inversion des Christentums vollzieht sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr., zeigt sich im 4. Jahrhundert dann sehr deutlich und bestimmt anschließend das gesamte mittelalterliche Imperium vom 11. Jahrhundert an. Das Christentum ist das Instrument, mit dem die imperiale Herrschaft ihre Legitimität gegen eine christliche Volksbewegung zurückgewinnt. Das Christentum, zu dem sich das vornehme Rom bekehrte, war nicht das, vor dem Rom gezittert hatte. Es war vielmehr das jüdisch-christliche Christentum. Das Christentum, zu dem sich das Römische Reich bekehrte, war ein griechisch-römisches Christentum. Rom wehrte sich also, so paradox das klingen mag, mit dem Christentum gegen das Christentum.

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

Das griechisch-römisches Christentum wird dies in sein Gegenteil verwandeln, indem es das Leben der Seele an die Stelle des körperlichen Lebens setzt. Dadurch antwortet es auf den drohenden Aufstand der Sklaven. Für diese ist jede Erlösung ein von der Befreiung des Körpers ausgehender Prozess. Das könnte der Nährboden für einen kommenden Aufstand sein, auch wenn es ohne politische Absicht geschieht. Diesen Aufstand aber konnte man nicht be-

kämpfen, indem man die Gleichheit eines jeden Menschen vor Gott leugnet. Folglich wurde die Gleichheit akzeptiert. Man bekämpfte den Aufstand, indem man die »wahre«, seelische Gleichheit des Menschen 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 Seelen, die weiterhin eine Ethik der Gleichheit bleibt, diese Gleichheit aber gegen die solidarische Körperlichkeit wendet. Sie ist eine Ethik der abstrakten Gleichheit.

Sie wurde zur Ethik der »Vornehmen« und konnte adäquat vor allem durch die platonische Philosophie repräsentiert 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 Augustinus tat. 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 die Beherrschten sich in einer Situation befanden, in der sie sich keine realistischen Hoffnungen auf eine Besserung ihrer Lebensumstände machen konnten: abgesehen von der eschatologischen Hoffnung, die mehr und mehr in eine unbestimmte Ferne rückte.

Nietzsche sieht nur andeutungsweise diese Umkehrung des Christentums. Er beurteilt sie aber selbst moralisch, was nicht adäquat 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.«¹⁵¹

Offensichtlich entgeht ihm die Umkehrung. Nach ihm ist das Christentum weiterhin paulinisch, es braucht aber zur Durchsetzung dieser Werte die Unmoralität. Die christliche Herrschaft ist anders: Sie schafft 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. Nietzsche scheint diese Inversion zumindest zu erahnen:

»*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 zu-

¹⁵¹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 866.

meist 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 (...).¹⁵²

»Überall, wo die Verstellung stärker wirkt, wenn sie unbewußt ist, *wird* sie unbewußt.«¹⁵³

Er spricht hier von einem nach Herrschaft strebenden Instinkt – dem Willen zur Macht –, der sich unter einem Joch befinde. Das Joch sei angeblich diese paulinische Botschaft, die tatsächlich die theologische Formulierung der Jesusbotschaft ist. Er glaubt allen Ernstes, dass dies die Werte seien, die diesen Instinkt unter ein Joch bringen. Folglich schreibt Nietzsche, dass sich der Instinkt nur unter dem Schutz dieser »anerkannten« Werte »hervorwagt« und in ihrem Namen sein Machtstreben durchsetzt, indem er dieses verleugnet. Natürlich ist es Nietzsche zufolge richtig, dass die Ungleichheit im Namen der Gleichheit und folglich die Macht im Namen des Machtverzichts oder im Namen des Kampfes gegen jene, welche die Macht an sich reißen wollen, gerechtfertigt wird. Da man sich gezwungen sieht, die Gleichheit aller Menschen anzuerkennen, muss man aus ihr die Ungleichheit begründen. Daraus folgt eine 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 seelische Gleichheit getreten, die den Anspruch auf Bedürfnisbefriedigung als *concupiscencia* verurteilt. Das aber ist die Gleichheit der »Vornehmen« und der »Herren«. Daher ist es falsch, wenn Nietzsche behauptet: »die Moral als Gegenprinzip gegen die furchtbare Explosion der Mächtigen: nützlich für den ›Niedrigen‹.«¹⁵⁴

¹⁵² Ebd., S. 869.

¹⁵³ Ebd., S. 870.

¹⁵⁴ Ebd., S. 867.

Diese christliche Moral ist nicht nützlich für die Niedrigen oder sie ist es nur in einer völlig indirekten, begrenzten Form. Es ist eine die Niedrigen verurteilende Moral. Glaubt denn Nietzsche im Ernst, diese christliche Moral werde Jesus mit Paulus als »Vernichter des Gesetzes« ansehen? Ganz im Gegenteil. Sie wird genau diese Behauptung als Werk des Teufels bezeichnen und Paulus und die Jesusbotschaft völlig verändern. Alles, was diese Botschaft ausmacht, ist vom Standpunkt dieses »Christentums der Herren« Teufelswerk und wird als solches angesehen. Daher wird durch die christliche Moral der Gesetzeserfüllung die gesamte Moral der Gesetzesüberwindung, die das ursprüngliche Christentum ausgemacht hat, verteufelt.

Nietzsche erkennt diese innere Dynamik des Christentums nicht. Das, was er völlig zu Recht als Botschaft des Paulus darstellt, ist für das von der Herrschaft instrumentalisierte Christentum gerade der Teufel. Als solcher hat er auch einen Namen: Er heißt spätestens seit dem 11. Jahrhundert Luzifer. Alles, was Nietzsche als paulinische Gesetzestheologie darstellt, ist das, was die christliche Orthodoxie als Werk des Luzifer-Teufels denunziert. Wenn Nietzsche vom Hochmut des Paulus spricht, wird die orthodoxe Theologie sicherlich mit ihm übereinstimmen. Sie wird immer behaupten, es stamme nicht von Paulus.

Nietzsche wähnt sich daher in einem Konflikt mit dem Christentum, der gar nicht existiert. Was die »Niedrigen« betrifft, ist das orthodoxe Christentum weitgehend auf seiner Seite. Das trifft auch im Falle seiner Interpretation der paulinischen Gesetzestheologie zu. Das orthodoxe Christentum verurteilt diese genauso wie Nietzsche.

Die Frage ist daher eine andere: Braucht die Herrschaft für ihre Legimitation eigentlich das Gewissen einer Ethik der Erfüllung des Gesetzes oder kann sie auch einfach darauf verzichten? Kann die Herrschaft darauf verzichten, im Namen der Gleichheit aller Menschen ausgeübt zu werden? Hier kommt es nun zum Konflikt mit Nietzsche. Aber es ist ein Konflikt zwischen der Herrschaft und Nietzsche, nicht zwischen Christentum und Nietzsche.

Die Abschaffung der »wahren Welt«: Nietzsches Utopiekritik

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 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, 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 von dem Atom. »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!«¹⁵⁵ Sicher würde er sie auch in Vorstellungen wie dem mathematischen Pendel sehen,¹⁵⁶ der unendlichen Ebene, der genauen Uhr und vielen anderen.

Was er wiederum nicht erwähnt, ist der eigentliche Grund für diese Kritik an der »wahren Welt«. Es ist die emanzipatorische Utopie, die gerade zur Lebenszeit Nietzsches eine außerordentliche Bedeutung gewinnt, sobald sie tatsächlich von großen sozialistischen Bewegungen vertreten wird. Hier entsteht gerade die Vorstellung von der »wahren Welt«, um die es Nietzsche geht. Es ist die »wahre Welt« der Anarchie, des Kommunismus oder des 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 an 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 hat, die heute zur Krise des Nihilismus führt und einer Lösung harret. Es gibt einen 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.«¹⁵⁷ Darauf folgt die Dekadenz

¹⁵⁵ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 973f.

¹⁵⁶ Es handelt sich hierbei um ein idealisiertes Fadenpendel, dessen Bewegungsgleichung durch gewisse Vereinfachungen wie die Vernachlässigung der Luftreibung etc. ausrechenbar ist.

¹⁵⁷ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 718.

mit ihrer Zerstörung der wirklichen Welt, die zur heutigen Krise führe. Sie sei eine Krankheit, aber eine Krankheit, die zu etwas Besserem führe: »Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.«¹⁵⁸ Als dritte Phase dieser historischen Triade kündigt er daher die Erlösung von dieser Krankheit an, eine Neue Welt, die keine wahre Welt mehr brauche.

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 im Namen der wahren 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!¹⁵⁹

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 als wahre Welt versteht. Diesen Prozess nennt Nietzsche den »Nihilismus«, sobald er zur Krise aller Vorstellungen von 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.«¹⁶⁰

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.«¹⁶¹

Nach Nietzsche ist dieser Nihilismus als Auflösungsprozess bereits vor sich gegangen oder noch im Gange. 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 müs-

¹⁵⁸ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 829.

¹⁵⁹ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 681.

¹⁶⁰ Ebd., S. 881.

¹⁶¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 461.

sen, *erstens*, wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß 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 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 (...).«¹⁶²

»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*.«¹⁶³

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 Glauben an eine utopische Zukunft (metaphysische Welt) verloren: »Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form. (...) so 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.«¹⁶⁴

¹⁶² Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 676f.

¹⁶³ Ebd., S. 677.

¹⁶⁴ Ebd.

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 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.«¹⁶⁵

Fortschritt, Totalität und Utopie als Inbegriffe der »wahren Welt« werden jetzt als Hybris betrachtet, durch die sich der Mensch 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 menschverleumdende Kraft, der Gift- hauch über der Realität, die große *Verführung zum Nichts* war ...«¹⁶⁶

Es ist der Ruf zur menschlichen Demut gegen den Hochmut der Hybris. Das Ideal zerstört, man muss die Welt vom Ideal, 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 verleumdern 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 ...«¹⁶⁷

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 ein- gibt: sie ruinieren die Menschheit zugunsten des ›Guten‹. – *In praxi* hat sich derselbe Gott angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Welt als *Gott der*

¹⁶⁵ Ebd., S. 678.

¹⁶⁶ Ebd., S. 673.

¹⁶⁷ Ebd., S. 739f.

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.«¹⁶⁸

Dies heißt: Wer den Himmel auf Erden will, schafft die Hölle auf Erden. Schaffen wir 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.«¹⁶⁹

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 ›anderen‹ 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* ...«¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ebd., S. 671f.

¹⁶⁹ Ebd., S. 737.

¹⁷⁰ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 960f.

Es 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!*«¹⁷¹

Die wirkliche Welt entsteht 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 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.«¹⁷²

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*.«¹⁷³

Der Wert besteht 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 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 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

¹⁷¹ Ebd., S. 963.

¹⁷² Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 857.

¹⁷³ Ebd., S. 679.

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.«¹⁷⁴

Nietzsche sagt uns eben, es gebe nur eine Welt, aber diese sei die wahre Welt, die »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn« sei. 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‹ (...).«¹⁷⁵

Nietzsche erkennt durchaus, dass er wieder auf eine Utopie zurückgekommen ist, obwohl es diesmal eine anti-emanzipatorische 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.«¹⁷⁶ Angeblich aber war doch die Verlogenheit der Moral der Grund, sie abschaffen zu müssen. Jetzt aber kommt er zum Ergebnis, dass seine Welt der abgeschaffenen 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.«¹⁷⁷

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 übernommen und ihr

¹⁷⁴ Ebd., S. 691f.

¹⁷⁵ Ebd., S. 634.

¹⁷⁶ Ebd., S. 861.

¹⁷⁷ Ebd., S. 693.

sogar einen utopischen Namen gegeben: Tausendjähriges Reich. Alle Utopien zu vernichten, das wird zur anti-utopischen 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 im Vorantreiben dieser von ihm entdeckten Neuen Welt. 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 Hybris ist, die die Welt in eine Hölle verwandelt. Nietzsche will eine Utopie, die nicht das Gegenteil von dem erreicht, was sie verspricht. 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 deshalb utopisch, weil 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 ein solcher an. Es ist der Erlöser, der uns vom Erlöser erlöst, auch vom Ideal und vom Fluch: »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 ...*«¹⁷⁸

¹⁷⁸ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 836f.

Die Abschaffung der wahren Welt erscheint 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 fühlt sich 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 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 den Schweizer Kulturhistoriker Jakob Burckhardt schreibt, heißt es: »Ich habe Kaiphas in Ketten legen lassen; auch ich bin voriges Jahr von den deutschen Ärzten auf eine sehr langwierige Weise gekreuzigt worden. Wilhelm Bismarck und alle Antisemiten abgeschafft.«¹⁷⁹ Hier solidarisiert er sich sogar mit diesem Gekreuzigten, indem er dessen Kreuziger, nämlich Kaiphas, in Ketten legen lässt. Er kreuzigt seinen Kreuziger.

In Nietzsche regt sich gerade das Gefühl, eine Lösung bereitstellen 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.«¹⁸⁰

Man müsse gegen jene kämpfen, die krank machen. Das Christentum hat krank gemacht, folglich müsse 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 unsern Ohren beinahe ein Scherz. (...) Sie [die Bestie, Anm. F.J.H.]

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche: An Jacob Burckhardt, 6.1.1889. In: Werke in drei Bänden, Bd. 3, S. 1353.

¹⁸⁰ Nietzsche: Götzen-Dämmerung, S. 978.

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.«¹⁸¹

Wir müssen daher diejenigen krank machen, die uns krank machen. Rache nehmen an 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. Insgleichen 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 die Lumpen von Leichnamen haben (...). Es ist ihnen verboten, von links nach rechts zu schreiben und sich der rechten Hand zum Schreiben zu bedienen:

¹⁸¹ Ebd., S. 979f.

der Gebrauch der rechten Hand und des Von-links-nach-rechts ist bloß den *Tugendhaften* vorbehalten, den Leuten von *Rasse*.«¹⁸²

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-Aufstand alles Niedriggetretenen, Elenden, Mißratenen, Schlechtweg-gekommenen gegen die ›Rasse‹ – die unsterbliche Tschandala-Rache als *Religion der Liebe* ...«¹⁸³

Den großen Endkampf konzipiert er auf zwei Ebenen. Auf der einen geht er gegen die Juden vor, die die Schuldigen dafür sind, dass die Niedrigen zum Aufstand antreten. Und auf der anderen 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. Der 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 um-

¹⁸² Ebd., S. 980f.

¹⁸³ Ebd., S. 981f.

gekehrt 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 Gegenlosung vom *Vorrecht der Wenigsten!*«¹⁸⁴

Er kündigt die Notwendigkeit an, diesen Gegensatz 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?«¹⁸⁵

Die Juden sind für Nietzsche die Wurzel allen Übels, aber nicht das Übel selbst. Das Übel ist der aus jüdischen Quellen genährte Aufstand der Sklaven und der Niedrigen, derer, die Gerechtigkeit und Gleichheit wollen. Nietzsche denkt daher an ihre Vernichtung: »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 *Schlechweggekommenen* vor Nihilismus, indem sie *jedem* einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreichte, die mit der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. *Gesetzt, daß der Glaube an diese Mo-*

¹⁸⁴ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 795f.

¹⁸⁵ Ebd., S. 797.

ral zugrundegeht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben – und *zugrunde gehen*.«¹⁸⁶

Dies ist das Ziel. Nun kommt die Strategie: »Das *Zugrunde-gehen* präsentiert sich als ein *Sich-zugrunde-richten*, als ein instinktives Auslesen dessen, was *zerstören muß*. *Symptome* dieser Selbstzerstörung der Schlechtweggekommenen: die Selbstvivisektion, die Vergiftung, Berausung, 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 Selbstzerstörung, des *Willen ins Nichts*.«¹⁸⁷

»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. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das *Nein-tun*, nachdem alles Dasein seinen ›Sinn‹ verloren hat.«¹⁸⁸

Nietzsche empfindet seine Endlösung als großen Prozess der Reinigung: »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.«¹⁸⁹

Hier stellt sich dann heraus, wer die Stärksten sind und die Neue Welt 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 Wer-

¹⁸⁶ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 854f.

¹⁸⁷ Ebd., S. 855.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd., S. 855f.

tes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden; die Reichsten an Gesundheit (...) – Menschen, die *ihrer Macht* sicher sind und die die *erreichte Kraft* des Menschen mit bewußtem Stolze repräsentieren.«¹⁹⁰

Es sind die, die »vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Wertes denken können«, die nicht mehr glauben, dass er die Krone der Schöpfung sei. Sie, die gegen die Hybris des Menschen für seine Demut kämpfen, seien diejenigen, die diesen Endkampf durchführen werden. Sie brächten die Neue Welt, sie würden mittels eines aktiven Nihilismus siegen, um dann den Nihilismus zu überwinden: »Die ›Not‹ ist nicht etwa 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 Wohllleben. 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.«¹⁹¹

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 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 *Selbstbezwingung zu ermöglichen*, durch den Affekt einer ungeheuren *Furcht* ...). (...)

Die *physiologische* Reinigung und Verstärkung. Die *neue Aristokratie* hat einen Gegensatz nötig, gegen den sie ankämpft: sie muß eine furchtbare Dringlichkeit haben, sich zu erhalten.«¹⁹²

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 hingegen – invertiert – ein Sprung aus der *décadence* in den aktiven Nihilismus, aus der Welt der Moral in die Hölle der utopischen

¹⁹⁰ Ebd., S. 856.

¹⁹¹ Ebd., S. 855.

¹⁹² Ebd., S. 859.

Anti-Utopie. Ist es in der emanzipatorischen Utopie ein Sprung ins Reich des Himmels, so ist es in der anti-emanzipatorischen einer in die Hölle. Warum aber dieser Zeitpunkt und nicht ein anderer? Die dialektische wird zur historischen Triade: Ein Urzustand, ein Verfall und jetzt die Verwirklichung der Utopie, die den Verfall beendet und überwindet. Bei Nietzsche eine vorsokratische Wirklichkeit (Urzustand), eine *décadence*, die bereits mit Sokrates ansetzt (Verfall) und durch die jüdische Moral zugespitzt wird – ein Fortschritt allerdings –, und schließlich die Utopie des aktiven Nihilismus (Überwindung des Verfalls), die diese Moral abschafft. Das Konzept ist eher allgemeiner Natur. Bei Karl Popper ist der Urzustand auch vorsokratisch und dann am stärksten ausgeprägt in der Zeit des Perikles. Die von Popper entworfene offene Gesellschaft ist hier in aller Unschuld wirklich, aber noch unvollkommen, da sie mit ihren Feinden nicht umzugehen weiß. Der Verrat von Platon und Aristoteles, später des Christentums, stärkt die geschlossene Gesellschaft, sodass die offene Gesellschaft in Banden gelegt wird. Mit der Demokratie kommt sie zwar zurück, aber sie muss immer noch mit ihren Feinden kämpfen. Popper erst zeigt der offenen Gesellschaft, wie sie endgültig mit ihren Gegenspielern fertig werden kann – mithilfe des »Schlüssels zur Kontrolle der Dämonen«. Bei Marx ist der Urzustand eine Art Urkommunismus, der in einen Verfall eintritt, der gleichzeitig aber Fortschritt bedeutet. Dieser führt zu Widersprüchen, die durch die neue, utopische Gesellschaft gelöst werden.

Die Verwirklichung dieser neuen Gesellschaft hängt auch vom Fortschritt ab. Durch die Weiterentwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung des Reichtums kann ein neues Bewusstsein entstehen. Überhaupt ist der oben bereits angesprochene Sprung vor allem ein im Bewusstsein stattfindender, der die Gesellschaft verändern kann. Bei Marx findet dieser vor allem im Klassenbewusstsein statt, bei Nietzsche im Bewusstsein von der Moral und ihres Endes. Ein entsprechendes Niveau der Produktivkräfte und des Reichtums sind Bedingung, nicht schon die Wirklichkeit des neuen Bewusstseins. Wie Nietzsche schreibt: »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.«¹⁹³

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 Irrthum ist es, dass dergestalt ›*das Glück*‹ gemehrt wird (...).«¹⁹⁴ Das ist ein neues Bewusstsein, das mit einer neuen Beziehung zum Leben verbunden ist.

¹⁹³ Ebd., S. 855.

¹⁹⁴ Ebd., S. 857.

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*.«¹⁹⁵

Da ist er, der neue Mensch. 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, er spricht stattdessen von der Arbeit. Die Muße ist daher in seiner Utopie Resultat der Arbeit, kann sie sogar begleiten. Bei Nietzsche kann sie nur dem Kampf entspringen. 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 (z.B. wenn er über die Verkürzung der Arbeitszeit schreibt), 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 Gegensatz nötig, gegen den sie ankämpft: sie muß eine furchtbare Dringlichkeit haben, sich zu erhalten.«¹⁹⁶

Aus dem Verhältnis zwischen Dringlichkeit und 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, 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.

¹⁹⁵ Ebd., S. 859.

¹⁹⁶ Ebd.

3. Karl Popper: Die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde

Nach dem Zweiten Weltkrieg findet eine generelle Umstrukturierung der bürgerlichen Ideologie statt. Diese war notwendig, da der deutsche Nationalsozialismus einen zu großen Schrecken hinterlassen hatte, um noch als bürgerliche Ideologie vertreten werden zu können.

Bereits während des Zweiten Weltkriegs hatte sich der neue Begriff der Freien Welt als Eigenbezeichnung des Westens gebildet, in der die Demokratie gegen den Totalitarismus kämpft. Die bürgerliche Welt war daher nicht bereit, den Nationalsozialismus als ihr legitimes Kind anzuerkennen, und erfand für ihn einen neuen Vater, der sich Totalitarismus nannte. Nicht nur die Freie Welt kämpfte von nun an gegen den Faschismus, sondern das Bürgertum aller Länder, das sich unter dieser neuen Fahne des Antitotalitarismus vereinigte. Der Totalitarismus hatte neben dem Faschismus einen zweiten, legitimen Sohn: den Bolschewismus-Stalinismus, auch als Sozialismus bezeichnet. Es sind Brüder, genauer: verfeindete Brüder.

Nun konnte die Ideologie der Freien Welt nur in Kontinuität mit der bürgerlichen Ideologie der vorangehenden Zeit entstehen. Daher konnte sie auf Nietzsche als ihren Vorgänger nicht verzichten. Etwas Ähnliches galt für Heidegger und Carl Schmitt, und überhaupt für das bürgerliche Denken der Vor-Nazi-Zeit. Man musste sich daher vom Nationalsozialismus lösen, ohne seine Wurzeln zu beschädigen.

Und genau das tat das Denken der Freien Welt: Es reduzierte den Nationalsozialismus einfach auf ein zusehends unverständliches Phänomen. Demzufolge enthielt er einen Antisemitismus, der nicht erklärt werden konnte, vermischt mit einem Irrationalismus, der zu einem unstillbaren Machthunger führte und auch befriedigt wurde, weil das Bürgertum sich betrügen ließ. Die Nazis wollten totale Macht, weil sie totalitär waren, und diejenigen, die ihnen diese Macht zubilligten, wussten nicht, was sie taten. Dummheit und Machthunger schienen demnach die wahren Wurzeln des Faschismus zu sein.

Der Nationalsozialismus hatte nach dieser vereinfachten Lesart auf einmal nichts mehr mit seinen Vordenkern zu tun, die allesamt in die philosophischen Vordenker der Freien Welt verwandelt wurden. Stattdessen verband man ihn jetzt mit Hegel, Marx und den geistigen »Vätern« des Sozialismus. Das vielleicht wichtigste Werk für diese bereits angesprochene »Umstrukturierung der bürgerlichen Ideologie« ist das von Karl Popper. Dort ist selbst Platon eine Art Nazi. Nietzsche hingegen kommt gar nicht vor. Stattdessen die stets von den Nazis bekämpfte Wissenssoziologie.

Es handelt sich bei Popper um ein Denken, das die Tradition von Nietzsche aufgreift und weiterführt. In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wird zwar auf diese vor-nazistischen Autoren zurückgegriffen, ohne sie aber zu erwähnen. Später werden sie immer ungenierter als Klassiker der Freien Welt dargestellt.

Es ist leicht zu erkennen, in welchem Ausmaß Popper die Tradition von Nietzsche aufnimmt, ohne ihn auch nur beim Namen zu nennen. Dasselbe gilt für den Einfluss, den Max Weber auf Popper ausübt und der ähnlich wirkt. Dies führt dazu, dass die Grundlinien des nationalsozialistischen Denkens in der Ideologie der Freien Welt reproduziert werden können, ohne dass überhaupt irgendeine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus stattzufinden braucht. Damit es nie wieder einen Nationalsozialismus gebe, musste nun gegen den Sozialismus gekämpft werden, d.h. genau das getan werden, was der Nationalsozialismus in extremer Form getan hat. Es existierte allerdings ein untragbares, zentrales Element des Faschismus: der Antisemitismus. Nach den Ungeheuerlichkeiten des nazistischen Antisemitismus gab es hierfür natürlich keine Legitimation mehr. Die Grundlinien des nazistischen Denkens wurden nun von ihrer traditionellen Verbindung mit dem Antisemitismus gelöst und in die neu zu begründende Ideologie der Freien Welt überführt. Paradigmatisch wurde dies an Nietzsche vorexerziert. Daher wurde dieser als einer der wenigen Denker dargestellt, die sich stets gegen den Antisemitismus erhoben haben. Auf diese Weise konnte von Nietzsche die Gesamtstruktur der Ideologie der Freien Welt abgeleitet werden. So entstand 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 gegenüberübersah, und wurde von Nietzsche und dann Max Weber theoretisch formuliert. Popper wurde zu seinem Popularisator.

Dieses Feindbild durchdringt die gesamte bürgerliche Wissenschaft. Es konzentriert sich auf die Kritik der Utopie und des Begriffs der Totalität sowie 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 können andere negative Bilder hinzugefügt werden: z.B. der Drogenhandel und alle Laster dieser Welt.

Die bürgerliche Gesellschaft wird sich daher als eine militante und kämpfende Gesellschaft verstehen, die gegen diesen Gegner ankämpft, ohne jeglichen Rückbezug auf antisemitische Positionen. Dieses Feindbild hat sie aber weitgehend mit dem Nationalsozialismus gemeinsam, der es zuerst in die politische Auseinandersetzung trug und sich als militante Gesellschaft gegen diesen Feind begründete. Allerdings konstituiert der Faschismus eine reine Kriegs-

gesellschaft ohne Konzeption für eine langfristige Institutionalisierung. Die Freie Welt hingegen institutionalisiert diesen von eben demselben Feindbild geleiteten Kampf in der kapitalistischen Marktgesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. Dies macht sie, indem sie die Vorstellung vom Markt, von der Technologie und der Methode der Erfahrungswissenschaften völlig von diesem Feindbild ableitet. Die Ideologie speist sich aus der Negation dieses Feindbildes. Daraus folgt die ideologische Zentrierung auf die formale Rationalität im Markt und auf die Falsifikation als wissenschaftliches Wahrheitskriterium. Immer ist die Negation der emanzipatorischen Gleichheit, der Totalität und der Utopie der Ausgangspunkt. Wiederholt werden diese Begriffe mit dem Chaos und dem Terror, aber auch mit der Hybris identifiziert, und stets wird daraus die bürgerliche Gesellschaft als Rettungsanker und daher als Freie Welt abgeleitet.

Die Ideologie der westlichen Welt wird ihre Kontinuität zur faschistischen Gesellschaft des Nationalsozialismus leugnen, indem sie den Nationalsozialismus selbst, der doch als erster dieses Feindbild entwickelt hat, als Produkt der emanzipatorischen Gleichheit, der Totalität und der Utopie bezeichnet.

Wir werden im Folgenden diese Ideologie anhand der Theorien von Karl Popper darstellen. Dabei wird uns insbesondere die Methode der Theoriebildung interessieren, da sie den Wahrheitsbegriff darzustellen erlaubt, der dieser Ideologie zugrundeliegt. Unter diesem methodologischen Aspekt geht es hierbei um die Frage des dialektischen Denkens in der wissenschaftlichen Theoriebildung. Popper entwickelt einen Wahrheitsbegriff, der die dialektische Argumentation scheinbar ausschließt und sie daher zu einem Teil des neuen Feindbildes macht. Die Dialektik bekommt dadurch eine Bedeutung, die sie mit den Grundelementen des Gegners – emanzipatorische Gleichheit, Totalität und Utopie – gleichstellt. Dies impliziert eine Weiterentwicklung der Ideen von Max Weber, der, wir erinnern uns, erklärt hatte, dass die Wissenschaft nicht über Werturteile und materiale Rationalität rational argumentieren kann, so dass Werturteile als unwissenschaftlich gelten müssen. Dies wird bei Popper einfach ausgedehnt, indem behauptet wird, jede Forderung emanzipatorischer Gleichheit sei als Werturteil nicht wissenschaftlich. Da aber jede mögliche Argumentation für Gleichheit utopisch ist und den Totalitätsbegriff voraussetzt, wird gleichzeitig alles utopische Denken zusammen mit dem Totalitätsbegriff für nicht wissenschaftlich erklärt. Die Methode einer solchen Argumentation kann nur dialektisch sein, sodass eine Vorstellung von Dialektik entsteht, die als Methode alle Grundzüge dieses Feindbildes in sich zusammenfasst.

Das methodologische Ergebnis ist allerdings das gleiche wie bei Max Weber. War bei diesem eine völlige Spaltung 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 begründen. Um zu wissen, was sie von der Dialektik halten, darf man sich deshalb nicht an ihre methodologischen Schriften halten, wie etwa an »Was ist Dialektik?« von Popper. Diese Schriften sind genauso arrogant wie sie ignorant sind. Man muss, so wie wir es bereits bei Weber getan haben, ihre Analysen überprüfen, um zu wissen, in welcher Form sie tatsächlich dialektische Argumente benutzen und auch missbrauchen. Wir werden sehen, dass die Argumentation in diesen Sachanalysen voller dialektischer Argumente ist, die allerdings weitgehend umgeformt werden. Wir werden das im Folgenden insbesondere anhand von 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.«¹⁹⁷ (Herv. F.J.H.)

Es handelt sich um eine auf der Inversion des bürgerlichen Gleichheitsprinzips beruhende Argumentation. Ausgehend von der Toleranz fordert Popper die Intoleranz gegenüber den Intoleranten, wodurch die ursprüngliche Toleranz wiederhergestellt wäre. Der Intolerante verletzt das Prinzip der Toleranz, sie kann ihm gegenüber also verletzt werden, damit die Toleranz gesichert ist. 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: »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.«¹⁹⁸ Demjenigen gegenüber, der die Freiheit einschränkt, muss diese eingeschränkt werden.

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.«¹⁹⁹

Er zieht hieraus aber keine weiteren Schlüsse, stattdessen empfiehlt er eine liberale Regierung. In der Freien Welt wurde dies dann zur Theorie der kontrollierten Demokratie ausgeweitet. Diese hebt die Demokratie für die (vermeintlichen) Feinde der Demokratie auf.

Diese auf einer Inversion beruhende Argumentation übernimmt die Argumentstruktur von John Locke, die wir bereits kennengelernt haben. Es handelt sich um die Lockesche Methode, eine despotische Gewalt zu legitimieren: Despotismus gegen die Despoten. Wir kennen sie ebenso aus der Französischen Revolution, in der der jakobinische Terror auf die gleiche Art begründet wurde. Saint-Just (1767-1794), ein enger Freund von Robespierre, formulierte dies so: »Keine Freiheit den Feinden der Freiheit.« Schon der Terror der Jakobinerherrschaft sprach wie Popper davon, dass sich die Feinde der Freiheit selbst außerhalb des Gesetzes stellen und daher nicht innerhalb des Gesetzes behandelt werden können. Das Resultat: kein Gesetz für die Feinde der Gesetzlichkeit.

Diese Art, despotische Herrschaft zu begründen, ist natürlich uralte. Sie wird aber mit der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen immer mehr zur ausschließlichen Legitimation despotischer Herrschaft. Bei Locke wird sie erstmals zur Grundlage der politischen Legitimation. Tatsächlich kann jede Form

¹⁹⁷ Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, München 1957, S. 359.

¹⁹⁸ Ebd., S. 359.

¹⁹⁹ Ebd., S. 360.

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. Hierbei handelt es sich um nach 1960 geschaffene Diktaturen. Insbesondere betrifft dies die Regime in Brasilien, Chile, Uruguay und Argentinien. Ab 1990 wurden sie dann vorläufig demokratisiert.

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 *ruhiges* und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.«²⁰⁰

Hegel spricht übrigens dann von einer »verkehrten« Welt, wenn das Gesetz dadurch verwirklicht wird, indem seine Geltung dem Gesetzesbrecher gegenüber aufgehoben wird. Hegels Kritik setzt daher an dieser Verkehrung der Welt an.

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, wie bereits gezeigt, den Anspruch, im Namen der Toleranz ganze Philosophien verbieten zu dürfen. 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

²⁰⁰ G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 123f.

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. Er legt uns ja nicht auf eine 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 jenen den Krieg, die seine Theorie nicht annehmen. Argumente spielen inhaltlich keine Rolle, solange sie nicht der popperschen Theorie der Rationalität entsprechen. Einen höheren Grad von »Sicherheitsphilosophie« kann es nicht geben. Selbst Descartes, nach Popper der »Sicherheitsphilosoph« par excellence, hat das nicht beansprucht.²⁰¹

Aus diesem Grunde kann er ankündigen, notfalls alle Philosophien verbieten zu lassen, mit denen man nicht »auf der Ebene rationaler Diskussion« zusammentreffen kann. Eine rationale Diskussion ist einfach nur das, was Popper dazu erklärt hat. Er beansprucht, jede Meinung verfolgen zu dürfen, die nicht seinen Kriterien entspricht. 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 eigent-

²⁰¹ 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 seiner 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 Generalsekretär der Institution Wissenschaft sein und diese beherrschen, indem er durch seine aprioristische Methodologie die Tagesordnung bestimmt.

lich oder essentiell historizistisch ist, oder was das Wort ›Historizismus‹ wirklich oder eigentlich oder essentiell bedeutet.«²⁰²

Er nimmt hiermit einen angreifbaren Standpunkt ein, aber er wird jeden Versuch einer ernsthaften Diskussion mit dem Vorwurf der Intoleranz abtun. Popper erklärt sich als nicht kritisierbar, kämpft gegen von ihm selbst gebaute Vogelscheuchen, denn die wirklichen Gedanken, mit denen er sich auseinandersetzen sollte, lohnen sich nicht. Selbst erfundene Gespenster zieht er der Wirklichkeit vor. Wenn man gleichzeitig bedenkt, dass er das Recht auf Gewaltanwendung gegenüber solchen Philosophien wie den von ihm kritisierten »Historizismus« fordert, gibt es allen Grund, unruhig zu werden. Aufgrund solcher Argumente hat man in der Bundesrepublik vor allem in den 1960er bis 80er Jahren die Universitäten von »Radikalen« gereinigt, die allesamt natürlich als intolerant galten 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 Kommilitonen 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, das, was bereits Locke allen unterstellt hat, die nicht der bürgerlichen Gesellschaft angehören: »(...) wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz 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 seiner Meinung nach zu Intoleranz und Verfolgung führen müssen, kann er alle seine Gegner ganz wie Locke auf dieses Niveau von Mördern, Räubern und Sklavenhändlern herabsetzen.

Was ihm völlig entgeht, ist die Tatsache, 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. Sie ist Resultat der Wissenschaft im gleichen Maße wie sie ihr Ausgangspunkt ist. Eine von Popper für sich beanspruchte absolute Methodologie stellt nur eine der vielen Konstruktionen einer *societas perfecta* dar, so wie das Modell einer vollkommenen Konkurrenz mit seinem »rationalen Preis« eine ist.²⁰³

²⁰² Popper: Das Elend des Historizismus, S. 2f.

²⁰³ Poppers Methodologie entspricht daher dem Denken Hayeks über das Preissystem. Hayek will nicht rationale Preise berechnen, sondern die Vorgehensweise be-

Daher zerstört der Anspruch auf eine solche Methodologie gerade den Dialog, den man angeblich sichern will.²⁰⁴

Die Utopie der offenen Gesellschaft ohne ihre Feinde

»Schaffen wir die wahre Welt ab«, sagte Nietzsche. Die Freie Welt erwidert: »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 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

stimmen, die zu rationalen Preisen führt. Der Markt bestimmt diese Vorgehensweise. Durch eine Sicherstellung der reibungslosen Funktionsweise des Marktes werde demnach die Tendenz zu rationalen Preisen gesichert – 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 ein. 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.

²⁰⁴ Wenn er von denen spricht, die »Argumente mit Fäusten und Pistolen (...) beantworten«, zitiert er offenbar Primo de Rivera, den Gründer der faschistischen spanischen Bewegung »Falange«. 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. Er widmet sein Buch »Das Elend des 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.

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 finden sich in der Formulierung »felix culpa« (»glückliche Schuld«) von 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 die Neue Erde. Es handelt sich hier um die sich an die jüdische Tradition anschließende christliche Vorstellung von der Gottwerdung des Menschen.

Allerdings erwarten diese ersten Christen die Abschaffung der wahren Welt – der Gottesherrschaft, der Gotteshäuser und der Moral – aus einer von Gott selbst erbrachten Erlösung. 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 18. Jahrhunderts bis hin zu Marquis de Sade, ebenso für den Anarchismus, das Denken von Marx, für Nietzsche und eben auch für die Freie Welt.

Die 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 der 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, sodass der Mensch kein unmittelbares Verhältnis zu ihr 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 der Kommunismus, der eine Weiterentwicklung des Anarchismus darstellt. Mit dem Kommunismus geht eine Umgestaltung dieser Welt einher, aus der eine Welt entsteht, die keine wahre Welt mehr zu ihrer Vermittlung braucht, folglich auch keine Religion oder Moral. Wenn auch die deutschen Arbeiter mit Heinrich Heine singen: »Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten« (aus: Deutschland. Ein Wintermärchen), so steht dennoch dahinter nicht die Vorstellung vom Himmelreich, sondern die von einer guten Welt, die folglich eines solchen Sehnsuchtsortes nicht bedarf. Damit dies Wirklichkeit wird, muss die Welt jedoch umgewandelt werden. Und da dies nicht einfach dezi-sionistisch 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.

Die Umwandlung dieser Welt zur Utopie ist die Praxis, die nach Marx erforderlich ist, weil sich die Notwendigkeit der wahren Welt aus der Ausbeutung und Unterdrückung dieser Welt ergibt. Nur wenn man diese abschafft und eine Welt ohne Ausbeutung aufbaut, kann man die wahre Welt verwirklichen und sie daher als Utopie überwinden. In der marxistischen 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 jedoch nicht abgeschafft, indem man Ausbeutung und Unterdrückung überwindet, sondern indem sie aus den Fesseln der Vorstellung einer wahren Welt befreit wird. Es gibt keine wahre Welt mehr, wenn wir uns keine wahre Welt mehr vormachen. Marx hatte die wahre Welt durchaus auch als Schein betrachtet, aber als objektiven. Dieser kann daher nur beseitigt werden, wenn seine objektiven Ursachen, also u.a. Ausbeutung und Unterdrückung, überwunden sind. Bei Nietzsche hingegen schlägt man sich diesen Schein aus dem Kopf, um aufeinander loszuschlagen.

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 kein 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 von der wahren Welt gedanklich verabschiedet, sodass für sie dieses Reich bereits existierte und nicht erst noch kommen musste. Sie hatten diese Welt gefunden, weil sie an keine wahre Welt mehr glaubten. Folglich war es da, das Tausendjährige Reich.

Aber dadurch ist nur für die Auserwählten das Problem gelöst. Die Nazis mussten 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 niemand mehr an sie glaubte.

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 Tausend-

jährige Reiche. Die Utopie dieser Welt, wie sie von Nietzsche begründet war, verwandelte sich in eine utopische Antiutopie.²⁰⁵

Eine Abwandlung dieser utopischen Antiutopie wurde von der Freien Welt übernommen und zu ihrer Grundlage gemacht. Aus der von Nietzsche zum Nationalsozialismus führenden Tradition wurde die Vorstellung von der Abschaffung der wahren Welt übernommen und zentrierte sie auf die Verbannung des Begriffs der Totalität und einer besseren Welt, die durch die Umwandlung dieser Welt verwirklicht 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 abgeschafft erklärte Utopie. So wurde die bürgerliche Gesellschaft begründet. Es bestand aber wieder das Problem, dass nur für die Auserwählten und Privilegierten – vor allem die bürgerlichen Wissenschaftler – Totalität und Utopie keine Option darstellten. Sie begründeten daher die von solchen Auserwählten geführte offene Gesellschaft. Wer sich nicht von totalitären oder utopistischen Gedanken verabschiedet hat, wurde zum Feind der offenen Gesellschaft erklärt. Sie erkennt ihre Feinde in ihrem immerwährenden Kampf gegen sie daran, dass sie die Vorstellung einer wahren Welt weiter tradieren.

Doch diese Feinde sind jenen ähnlich, die auch die Nazis zu ihren Gegnern zählten. Die Ausnahme sind die Juden. Nach dem Massenmord an ihnen konnte man an die Tradition des Kampfes gegen den sogenannten jüdischen Bolschewismus nicht wieder anknüpfen. Der Holocaust wurde gerade dazu instrumentalisiert, die Kontinuität zwischen Nationalsozialismus und Freier Welt zu bestreiten. Durch nichts konnte man besser beweisen, mit dem Nationalsozialismus nichts zu tun zu haben, als die Nazi-Verbrechen ausschließlich auf den Massenmord an den Juden zu konzentrieren und sich dann von ihnen abzusetzen. Alle anderen Feinde blieben die gleichen. Sie einte, 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 Zeit verging, desto mehr wurde aus dem jüdischen ein »antisemitischer« Bolschewismus, gegen den nun der Kampf aufgenommen wurde.

²⁰⁵ Das schlug sich u.a. auch in der Kriegspropaganda nieder. Als Beispiel sei hier das Lied »Es zittern die morschen Knochen« von Hans Baumann, der nach 1945 übrigens ein erfolgreicher Kinder- und Jugendbuchautor (!) war, zitiert. Es war eines der wichtigsten Lieder des deutschen Militärs im Zweiten Weltkrieg: »Es zittern die morschen Knochen/ der Welt vor dem roten 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.«

Der Freien Welt war das egal, da es ja immer um den Bolschewismus und seine Ursachen ging. Und da es auch in sozialistischen Ländern Antisemitismus gibt, bot sich so etwas an. Dieselbe Welt, die im Namen des Kampfes gegen das Judentum gegen den jüdischen Bolschewismus zu Felde zog, zog dann im Namen des Kampfes gegen den Antisemitismus gegen den gleichen Bolschewismus zu Felde, den sie dann als antisemitischen Bolschewismus präsentierte.

Die bürgerlichen Wissenschaftler aber kämpften noch ihren eigenen Kampf gegen alle ihre an Totalität und Utopien glaubenden Kollegen. Auch sie galten als Feinde der offenen Gesellschaft, obwohl sie sich dessen oft gar nicht bewusst waren. Die Feindschaft zur offenen Gesellschaft wurde rasch zu einem ideologischen Verbrechen erklärt. Die Universitäten wurden deshalb von ihnen »gesäubert«. In der Bundesrepublik erfüllten, wie bereits erwähnt, die Politikommissare vom »Bund Freiheit der Wissenschaft« in den 1960er bis 80er Jahren diese Aufgabe.

Allerdings ist eine Utopie von dieser Welt ohne eine wahre Welt zum Scheitern verurteilt. Aus ihr entwickelt sich ein ewiger Kampf gegen die Feinde der offenen Gesellschaft. Denn immer wieder erscheinen im Namen von Totalität und emanzipatorischer Utopie neue Feinde auf der Bildfläche.

Aus dieser Verdrängung von Totalität und Utopie folgt eben ihre Rückkehr. Die Gesellschaft ohne Utopie ist eine neue Utopie, diese Welt ohne eine wahre Welt ist eben eine neue, völlig unmögliche Welt. Selbst Nietzsche nennt sie eine wahre Welt. Es ist jetzt die wahre Welt, die mit der wirklichen Erfahrungswelt dadurch identisch wird, dass sie völlig dem Willen zur Macht unterworfen wird. Diese Welt des absoluten Willens zur Macht ist in Wirklichkeit unmöglich und ist daher selbst eine Utopie: die Utopie einer menschlichen Gesellschaft ohne Utopie. Als solche Gesellschaft ohne Utopie geht sie dann notwendig zur Gewalt über gegen die sogenannten Feinde.

Aber die Bezugnahme zur gesellschaftlichen Totalität verschwindet keineswegs. Es geschieht etwas, was völlig parallel zur Ableitung von Werten im Namen der Wissenschaft ist, wie wir es bei Weber analysiert haben. Die weberische Methodologie geht überhaupt nicht auf die von ihm in seinen Analysen angewendete Methode ein. Genau die gleiche Schizophrenie findet sich bei der Ablehnung des Totalitätsbegriffs. Jede bürgerliche Methodologie verurteilt die Verwendung des Totalitätsbegriffs als totalitär. Aber jede bürgerliche Gesellschaftsanalyse muss natürlich auf ihn zurückgreifen, denn ohne einen Totalitätsbegriff kann sie 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 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 »wissenschaftlich« sein sol-

le.«²⁰⁶ Wenn Max Weber die formale Rationalität dem Chaos gegenüberstellt, stellt er dann wirklich einen endlichen Teil der Wirklichkeit diesem 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 im Kapitel »Soziologische Grundbegriffe« seines Buches »Wirtschaft und Gesellschaft« zwischen Zweck- 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 im darauffolgenden Kapitel »Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens« die formale Rationalität des Marktes einführt, spricht er offensichtlich nicht mehr über einen endlichen Teil der Wirklichkeit, sondern über eine über den Markt geordnete Gesamtwirklichkeit, über die Totalität allen menschlichen Handelns unter dem Aspekt des Marktes. Es geht also nicht nur um einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit. Dies wäre der Fall, wenn er über einen spezifischen Markt spräche, etwa den Kohle- oder Stahlmarkt. Aus eben diesem Grunde kann er daher nicht mehr zwischen Zweck- und Wertrationalität unterscheiden, beide fließen ineinander. Nur dadurch kann er zu seinem Ergebnis kommen, dass die Totalität der Gesellschaft nur mithilfe des Marktes geordnet werden könne und daher die Abschaffung des Marktes das Chaos produziere. Daraus folgt dann die Notwendigkeit der Marktethik. Würde er tatsächlich nur über endliche Teile der Wirklichkeit sprechen, wäre dieses Ergebnis völlig unmöglich.

Das ist innerhalb der Wirtschaftstheorie keine Seltenheit. Wenn Adam Smith von der unsichtbaren Hand spricht, die auf nicht-intentionale Weise eine Harmonie auf dem Markt herstellt, 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 ebenfalls um ein Modell der Totalität allen Handelns – und nicht um einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Wenn Marx dann behauptet, der Markt würde auf nicht-intentionale Weise statt einer Harmonie die Zerstörung des Menschen und der Natur hervorbringen, so bezieht er sich auf die gleiche Totalität –, wenngleich mit einem anderen, konträren Ergebnis. Methodologisch sind alle diese Theorien äquivalent zueinander, obwohl sie nicht das gleiche Ergebnis liefern. Es gehört zur Schizophrenie der bürgerlichen Wissenschaft, Marx anzugreifen, weil er sich auf die gesellschaftliche Totalität bezieht, aber Adam Smith, die Neoklassiker und Max Weber so zu behandeln, als ob sie bei ihnen nicht vorkäme.

²⁰⁶ Weber: Die »Objektivität«..., S. 212.

Wie sehr das Gleichgewichtsmodell der Neoklassiker ein Totalitätsmodell ist, ist schon am Namen zu erkennen: Modell der »vollkommenen Konkurrenz«. Wer Theologie studiert, lernt, die Welt *sub specie aeternitatis*, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, 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 eine Annahme von Totalität und nicht um einen endlichen Teil der Wirklichkeit. Daraus geht eine 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. Tatsächlich aber ist es eine sich auf die Totalität der menschlichen Gesellschaft beziehende Utopie, auch wenn diese gleichzeitig ein transzendentaler Begriff ist.²⁰⁷ So ziehen dann die Anhänger der Utopie der vollkommenen Konkurrenz gegen die anderen 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 ist es eigentlich um die Logik in den bürgerlichen Wissenschaften bestellt? 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, diese bürgerliche Wissenschaft sei die Wissenschaft überhaupt. Sie bürgerliche Wissenschaft zu nennen, gilt als Affront. Dabei ist es eine Schmeichelei.

²⁰⁷ Die Begriffe »transzendent« und »transzendental« werden oft fälschlicherweise synonym verwendet. Mit »transzendent« ist ein Überschreiten von der diesseitigen in die jenseitige Welt gemeint, es übersteigt unsere sinnliche Wahrnehmung und unseren hier und jetzt verankerten Denkhorizont. »Transzendental« stammt ursprünglich von Kant: Hierbei handelt es sich um Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Erkenntnis. Raum und Zeit beispielsweise sind vor jeder Erkenntnis und damit »transzendental«, also sie konstituieren erst unsere Möglichkeit des Erkennens.

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 versuchen, sie durch die Aktion herbeizuführen. Eine solche Aktion kann jedoch nur irrational sein, sie wird mit apriorischer Sicherheit ihr Ziel nicht erreichen. Dennoch wird der Versuch bestimmte, nicht beabsichtigte Effekte zeitigen.

Diese nicht beabsichtigten Effekte sind nicht notwendig negativ. Dies zeigt die von mir erfundene 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 wollten. Das ist ein nicht beabsichtigter 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 für die Unmöglichkeit von Utopien hinterher. Sie entdeckt auf der Erde lauter verbotene Bäume und denunziert ständig jeden, der davon 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. Der Nobelpreis-Vortrag²⁰⁸ von Friedrich August von Hayek 1974, in dem er seine Kollegen in den Wirtschaftswissenschaften vor der »Anmaßung von Wissen« warnte, ist eine Interpretation dieser Sündenfallgeschichte, in der er diese ganz im Sinne des konservativsten christlichen Mittelalters vertritt. Wissen haben zu wollen ist das wahrhaft Böse, es ist ein Sündenfall.

Die Ideologie der Freien Welt denunziert das Unmögliche, als ob es keinen realen Anteil an der Welt hätte. Daher möchte sie es beseitigen, ohne darüber zu sprechen. Nichts scheint schlimmer zu sein, als das Unmögliche zu versuchen. Da nicht einmal der Versuch einer Analyse unternommen wird, bleibt völlig unverständlich, warum es unmöglich ist, das Unmögliche nicht zu versu-

²⁰⁸ Der Vortrag auf Englisch kann hier nachgelesen werden: www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1974/hayek/lecture/.

chen. Denn dass etwas unmöglich ist, weiß man nie a priori, sondern nur indem man es probiert. 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 fällt, macht die Ideologie der Freien Welt erneut einen Sprung und erklärt ein Gesetz, das wiederum mehr verdunkelt als erhellt. Das wird in folgendem Zitat von Popper deutlich, das uns schon einmal begegnete: »*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.«²⁰⁹ (Herv. F.J.H.)

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 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 dies will, er kann auch in der Hölle landen. 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 sonst kann die Erde verbessern als derjenige, der sie – zumindest im Bereich des Möglichen – dem Himmel gleichmachen will?

Die Frage muss doch sein: Wie kann man erreichen, dass der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, zur Verbesserung der Erde führt und nicht zu ihrer Zerstörung? Sie stellt sich vor allem auch im Zusammenhang mit der christlichen Tradition, denn dort ist es bekanntlich 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?

Ist dieser Punkt geklärt, fällt die Antwort auf die Frage leichter, 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. Um es zu konkretisieren: Das ist z.B. dann der Fall, wenn der Markt »totalisiert« bzw. verabsolutiert wird, um durch seine scheinbaren selbstordnenden Kräfte die Totalität, also die gesamte Gesellschaft samt ihren Institutionen, erobern zu können. Oder wenn eine Planwirtschaft errichtet wird, um dadurch die Komplexität des Wirtschaftslebens in den Griff zu bekommen. Doch auch wenn man die Unfehlbarkeit des Papstes erklärt oder an die wirtschaftliche Planung

²⁰⁹ Popper: Das Elend des Historizismus, S. VIII.

glaubt, den Kommunismus, wie Marx ihn verstand, verwirklichen zu können. Es ist also der Überfall auf die *Totalität*, die zum *Totalitarismus* führt. Daher ist Popper zum Hofphilosophen der totalitären Militärregime in Lateinamerika geworden. Er glaubt ja allen Ernstes, durch die Verabsolutierung des Marktes das gesellschaftliche Leben ordnen zu können.

Es geht um ein rationales Verhältnis zur Gesellschaft als Totalität. Und dieses rationale Verhältnis zur Gesellschaft schließt ein solches 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 darlegt wie Popper für den Sozialismus. Auch Hegel, wenn auch nicht mit denselben Worten, merkt an, 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.«²¹⁰

Die Ähnlichkeit mit Poppers Argument ist offensichtlich. Aber ebenso leicht ist der Unterschied erkennbar. 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 Augustinus. Aber der Engel des Lichts ist zunächst nicht der Teufel, der Teufel benutzt nur seinen Schein. Vom 11. Jahrhundert an aber *ist* der Engel des Lichts der Teufel und nimmt den Namen Luzifer an.

²¹⁰ G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 258, Frankfurt a.M. 1979.

Die naturwissenschaftliche Methode und die »Stückwerktechnologie«

Insbesondere Popper glaubt, die reine empirische Methodologie in den Naturwissenschaften zu finden. Naturwissenschaften aber sind seiner Ansicht nach nicht ideologisch und werfen keine Utopieprobleme auf. 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.«²¹¹

Dagegen stellt er die sogenannte Stückwerktechnik (*piece-meal-technology*), die darauf beruht, schrittweise Einzeltechniken zu entwickeln und anzuwenden, ohne sie in eine Gesamtheit aller Techniken einzuordnen. Die Stückwerktechnologie wird auf Basis von Kriterien angewendet, die die Machbarkeit einer Technik aufgrund 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 eine probate Methode und bezeichnet sie als »Sozialtechnologie«.²¹² Allerdings entstand die »holistische Technik« gerade in den Naturwissenschaften. Die ökologischen Probleme machen Folgendes deutlich: Solange sich die technologische Machbarkeit lediglich an technischen Ausschnitten der Wirklichkeit orientiert, desto zerstörerischer wird die Technologie für Mensch und Umwelt. Es ist die ökologische Perspektive, die die Stückwerktechnologie als eine reine Illusion entlarvt. Die technologische Machbarkeit ist kein Kriterium für die Möglichkeit der Anwendung einer Technik. Denn was technisch machbar ist, kann sich ökologisch als unmöglich erweisen. Technik, und speziell »naturbearbeitende Technik« (also z.B. Fracking, Ausbeutung fossiler Energiequellen, Nutzung von Atomenergie etc.), ist zerstörerisch und bedrohend gerade dann, wenn sie nicht »holistisch« angewendet wird.

Diese Technologiekritik wurde erstmals 1972 durch den Bericht des »Club of Rome« öffentlich gemacht. Seither ist das Problem immer offensichtlicher ge-

²¹¹ Popper: Das Elend des Historizismus, S. 65.

²¹² »Der Ausdruck ›Sozialtechnik‹, der auf diese Analogie [von naturbearbeitender und sozialer Technik, Anm. F.J.H.] 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 einfach übernommen. 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 des Historizismus, S. 73.

worden. Die Technik den Notwendigkeiten der Reproduktion der Natur zu unterwerfen und sie daher ins Verhältnis zur Totalität der Natur und der Menschheit zu setzen, ist zu einer Frage von Leben und Tod geworden. Die Erde ist sehr viel runder geworden, als sie vorher war.

Nun ist aber die Stückwerktechnologie, so wie Popper sie auffasst, eine bestimmte Art des Verhaltens gegenüber der Umwelt. Dieses Verhalten nimmt nicht zur Kenntnis, dass die Natur und folglich auch die Technik eine verletzbare Totalität darstellen. Sie ist ein Ideologe, der diese Tatsache überhaupt nicht wahrnimmt oder sie einfach durch generelle Behauptungen über die Selbststeuerung der Natur wegwischt. Sie ist die Technologie von Schrebergärtnern.

Die andere Seite dieses Stückwerkverhaltens gegenüber Natur und Technik ist die Marktentscheidung. Ein Unternehmen, das nach den Marktkriterien seine Gewinne maximiert, kann überhaupt nur die Haltung der Stückwerktechnologie einnehmen. Aber auch die Dynamik des Marktes zwingt zu einer solchen Haltung, da sie zumindest kurzfristig höhere Gewinne verspricht. Gerade der Konkurrenzmechanismus führt zwangsläufig zu solch einer Stückwerkorientierung.

Das ist eine Ausweitung der marxischen Kapitalismuskritik insofern, als sie die Kritik am Marktmechanismus auf die Natur als Totalität ausdehnt. Auch Marx hatte schon davon gesprochen, dass der kapitalistische Markt den Menschen und die Natur zerstöre. Die allgegenwärtige Umweltzerstörung hat diese Vorstellung erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg der Gesellschaft allgemein nahegebracht. Bei Marx steht noch die direkte Zerstörung des Menschen durch den Markt im Vordergrund.

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 Ganzheit und daher als Totalität in Betracht zu ziehen. Die Konsequenzen der Stückwerkorientierung zerstören daher das Ganze und damit letztlich auch 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.

Die Zerstörung des Menschen und der Natur hängen offensichtlich, wie es bereits Marx erkannte, sehr eng zusammen. Ihnen unterliegt der gleiche Marktmechanismus. Indem man aber die Forderung nach einer Integration der Stückwerkentscheidungen in die Totalität der Menschheit und der Na-

tur ablehnt, führt man diesen Zerstörungsprozess nur zu seinem Extrem, von dem aus es kein Zurück mehr gibt.²¹³ Wir sehen heute ein untrügliches Symbol für diesen Prozess: Es ist die Eintreibung der Auslandsschulden der Dritten Welt. Wir zerstören die Möglichkeiten menschlichen Lebens in drei Kontinenten und treiben die Regierungen dieser Länder dazu, zur Vermeidung des Schlimmsten ihre Natur zu zerstören. Aber dieses Schlimmste kommt gerade durch das Mittel, mit dem man es vermeiden wollte.

Es ist doch vielmehr unmöglich, 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 Ideologie der Freien Welt ein bestimmtes dialektisches System gefunden, das seit den 1950er Jahren allgegenwärtig ist. Es besteht aus den folgenden vier wesentlichen dialektischen Argumenten, aus denen dann ein ideologischer Schluss gezogen wird:

1. Die Dialektik von Schuld und Sühne. Es ist die Dialektik der Verwirklichung der Toleranz durch Intoleranz gegenüber den Intoleranten, des Terrorismus gegen die 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. Der Begriff der schlechten Unendlichkeit ist ein von Hegel geprägter Begriff. Im Grunde besagt er, dass man sich mit endlichen Schritten nicht einem unendlich entfernten Ziel annähern kann.

²¹³ So sagt Popper: »Die Leugnung des Realismus kommt dem Größenwahn gleich (der verbreitetsten Berufskrankheit der Fachphilosophen).« Karl Popper: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, S. 54. Es stellt sich aber heraus, dass gerade diese extreme Forderung nach Stückwerktechnologie eine 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, 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?

Jede Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft kommt unter das Verdikt dieser schlechten Unendlichkeit, sodass die Möglichkeiten von Alternativen ausgeschlossen werden können.

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 folgender 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 teuflisch, die bürgerliche Demokratie wird zum Exorzist: »Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen« (Popper).

Hieraus folgt, dass die Dialektik des »Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit« als absolut gilt und überhaupt keine Begrenzungen hat. Die bürgerliche Gesellschaft wird *totalisiert*. Stückwerktechnologie und Marktentscheidungen sind die einzig adäquaten Formen 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 die Totalität, die Gesetze des Marktes werden zu metaphysischen Geschichtsgesetzen. Das Ergebnis ist also ein reiner Manichäismus, ein Klassenkampf von oben ohne jede Anerkennung irgendwelcher 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. Würde man ihr diese dialektischen Argumente nehmen, müsste die gesamte Ideologie der Freien Welt zusammenbrechen. Es handelt sich aber nicht einfach um die hegelsche Dialektik. Diese ist vielmehr um Ausgleich bemüht, ist nicht dogmatisch oder manichäisch. In ihrer ursprünglichen Form ist sie heute sicher nicht verwendbar. Dennoch ist sie der Dialektik der Freien Welt weit überlegen.

Überraschend aber ist, dass sämtliche Autoren, die dieses dialektische Argumentationssystem ausarbeiten, sich als entschlossene Antidialektiker sehen. Liest man ihre Aufsätze über Dialektik, so wird man dort die wildesten Verurteilungen finden, ohne jede Fähigkeit erkennen zu lassen, überhaupt das Problem zu sehen. Das Muster hierfür sind die Aufsätze »Was ist Dialektik?« und »Utopie und Gewalt« von Popper. Sie sind von unübertrefflicher Ignoranz. Würden ihre Ergebnisse gegen Popper gerichtet werden, so müsste man über Popper und die Freie Welt all das sagen, was diese gegen ihre Feinde sagt.

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. Sie lautet vielmehr: Kann man ohne sie überhaupt argumentieren? Wenn alle diese rabiaten Antidialektiker mit dialektischen Argumenten gegen die Dialektik zu Felde ziehen, bleibt eine Frage zu stellen: Ist es für eine Erfahrungswissenschaft möglich, ohne dialektische Argu-

mente auszukommen? Denn offensichtlich argumentieren alle Erfahrungswissenschaftler einschließlich der Naturwissenschaftler mit dieser Art von dialektischen Argumenten. Da es aber keine kritische Reflektion über diese Dialektik gibt, wird das dialektische Argument völlig willkürlich. Es wird zwar dialektisch gedacht, aber mit einer »schlechten 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, seine Unbrauchbarkeit zu beweisen.

Die bürgerlichen Methodologen aber haben großes Glück. Sie können alles Mögliche behaupten und brauchen dafür nie Beweise vorzubringen. Bei ihnen gilt die Absicht als Beweis dafür, diese auch verwirklicht zu haben. Wenn Max Weber erklärt, Werturteile seien nicht wissenschaftlich, 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 dafür. 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 seine Unwissenschaftlichkeit. Daher haben es die bürgerlichen Methodologen so gut. Alle anderen Wissenschaftler müssen beweisen, was sie behaupten. Sie nicht.

Das ist deshalb der Fall, weil diese Methodologen glauben, sie könnten über die Wirklichkeit methodologisch sprechen. Aber Methodologie ist nur möglich als Analyse wissenschaftlicher Theorien, die ihrerseits über die Wirklichkeit sprechen. Der diese Tatsache nicht berücksichtigende Methodologe wird beanspruchen, eine *Superwissenschaft* zu betreiben, die anderen Wissenschaften vorzuschreiben hat, wie sie über die Wirklichkeit zu reden haben. Zu solch einer Wissenschaft ist die bürgerliche Methodologie geworden. Sie führt daher willkürlich ein Wirklichkeitskriterium ein, um anschließend nach diesem Theorien 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 von der Wissenschaft angewendeten Methoden sein. Es gibt, an den Erfahrungswissenschaften vorbei, nicht diesen »Königsweg« des Methodologen zur Wirklichkeit.

Damit hat sich die Situation, die wir anhand von Max Weber gezeigt haben, völlig verallgemeinert. Eine Methodologie, die mit den tatsächlichen Theorien

so gut wie nichts zu tun hat, hat sich etabliert und alle ihr widersprechenden Tatsachen verdrängt.

Je weniger sie aber haltbar ist, umso mehr wird sie metaphysisch unterbaut. Insbesondere in der sogenannten evolutionären Erkenntnistheorie, die eine Erkenntniskritik des menschlichen Erkenntnisvermögens auf Basis der Evolutionstheorie bzw. der Naturgeschichte des Menschen formuliert, wurde dieser Versuch unternommen. Sie postuliert die bürgerliche Methodologie als ursprüngliches Mitbringsel der Evolution.

Rupert Riedl, als einer ihrer Hauptvertreter, erklärt uns in seinem bereits 1982 erschienenem Buch »Evolution und Erkenntnis« 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.«²¹⁴

»Dieser Mechanismus schöpferischen Lernens ist von rigoroser Kontrolle, von Selektion und Falsifikation abhängig. Ganz im Sinne Poppers.«²¹⁵

»Leben ist »hypothetischer Realist«.«²¹⁶

Die Evolution wird also Riedl zufolge von lauter hypothetischen Realisten gemacht. Sie befinden sich aber auch seit Jahrmilliarden innerhalb einer »Selektion des Marktes«.²¹⁷ 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 (also sowjet-russischer dialektischer Materialismus) der Bourgeoisie ist entstanden.

Dieser metaphysische Gebrauch der Evolutionstheorie setzt allerdings eine These voraus, wie sie auch bei Konrad Lorenz vorkam. Es ist die Behauptung, es gebe keine a prioris der Erkenntnis. Die a prioris der individuellen Erkenntnis müssen a posterioris der Evolution sein. Die Evolution muss erkennbar sein mithilfe 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 menschlichen Erkenntnis ihren höchsten Entwicklungsstand erreicht hat. Dies zwingt zu einer ständigen Hypostasierung der Naturprozesse.

Ein Hindernis ist natürlich die Kantsche Erkenntnistheorie. Konrad Lorenz beanspruchte daher, sie widerlegt zu haben. Er tat es so, wie die bürgerliche

²¹⁴ Rupert Riedl: Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit, München/Zürich 1987, S. 87.

²¹⁵ Riedl: Evolution und Erkenntnis, S. 92.

²¹⁶ Ebd., S. 133.

²¹⁷ Ebd., S. 178.

Methodologie alles tut. Er widerlegte ihn, ohne ihn überhaupt zu kennen. Das geht aus einem SPIEGEL-Interview von 1988 hervor:

»Lorenz: 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.

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.«²¹⁸

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.

Folglich ist er seiner eigenen Methode gegenüber völlig unkritisch. 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 Integrations-ebene 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.*«²¹⁹ (Herv. F.J.H.)

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

²¹⁸ Der Spiegel, Nr. 45/1988, S. 261ff.

²¹⁹ Konrad Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München/Zürich 1983, S. 53f.

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 sei. Setzt man also einen außernatürlichen Faktor voraus, dann brauche man keinen außernatürlichen Faktor zur Erklärung. Was soll das? Er fügt dann das Wort »prinzipiell« hinzu, wie dies immer in 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 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*.²²⁰

Er müsste zeigen, dass diese transzendente Apperzeption ein *a posteriori* 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.²²¹ Wir können die Evolution nur mit apriorischen Begriff-

²²⁰ 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 ich sie 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* denkend, 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?« Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW 40, S. 545. Marx verlangt etwas ganz Unmögliches: »(...) wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkend, 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.

²²¹ 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,

fen denken, die nicht selbst Produkt der Evolution sein können, da sie der Theorie der Evolution selbst unterliegen und nicht einfach Erkenntnismittel sind, 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 hineingetan haben. Dies ist aufs Neue die Problematik der transzendentalen Begriffe.

Lorenz spricht daher, wenn er seine evolutionäre Erkenntnistheorie ableitet, überhaupt nicht von Theorien, sondern einfach von empirischen Prinzipien, etwa vom Kausalitätsprinzip. Es handelt sich dabei um empirische Regelmäßigkeiten, die vorausgesetzt sind, wenn über die Wirklichkeit gesprochen wird. Was er aber nicht erklärt, sind gerade Theorien über diese Wirklichkeit, die solche Regelmäßigkeiten erklären sollen. Die a priori sind nicht in der Wirklichkeit, sondern in diesen Theorien. Dass ich im Handeln Regelmäßigkeiten voraussetze, 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 setzt also nicht voraus, morgen werde die Sonne aufgehen, 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, Ge-

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 6.000 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 Solipsismus, ohne dass dies eine Widerlegung wäre.

setze der Erfahrungswissenschaften hingegen haben das nicht. Nur deshalb können sie ja die Regeln erklären.

Das a priori 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 a priori in den empirischen Kausalbeziehungen. Nur deshalb kann er ja glauben, die a prioris des individuellen Verhaltens als a posterioris der Evolution erklären zu können. Die Erklärung hingegen hat andere a prioris, die keine a prioris 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 a prioris hat. Amöben mögen sich an empirischen Regeln orientieren. Aber sie orientieren sich nicht an Theorien. Die von Theorien behaupteten empirischen Gesetze sind keine empirischen Regeln, können daher auch nicht durch diese erklärt werden.²²²

Um die a prioris dieser Theorien, die diese Gesetze ableiten, geht es. Nicht darum, dass angeblich irgendwelche empirischen Regeln von irgendwem a priorisch angewendet werden. Diese empirischen Regeln sind nicht die a prioris der Theorien, die diese empirischen Regeln erklären. Denn die a prioris 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.

²²² 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 a priori dieses Gesetzes ist: »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 a priori 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. Siehe hierzu: Franz Hinkelammert: Kritik der utopischen Vernunft, Luzern 1994. Übrigens hat hierauf auch Einstein hingewiesen. Er nannte solche Gesetze Prinziptheorien.

4. 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 formulieren: 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, die Wälder des Amazonas abzuholzen. 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.

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 H_2O , das Pendel eine Abweichung vom mathematischen Pendel, die Straße eine Abweichung von einer unendlichen Ebene, die Uhr eine Abweichung von einer vollkommen exakten Uhr, der Gegenstand ein Agglomerat von Atomen und Molekülen, der Mensch eine Ableitung seiner Gene 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 verwirklichtbaren Zuständen ist. Dies kann man aber nur unter der Voraussetzung, dass die Lebenswirklichkeit oder die Lebenswelt überhaupt gegeben und unzerstörbar ist.

Tatsächlich ist das in den Erfahrungswissenschaften impliziert. In den Wirtschaftswissenschaften wird dieses Problem explizit behandelt. Dort haben wir im Marktmodell die Idealisierung in Form der vollkommenen Konkurrenz. 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 identifizieren 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 sei und als solche vernachlässigt werden könne.

Daraus entsteht der technologische Mythos der Machbarkeit, dem gemäß alles, was technisch machbar ist, auch innerhalb der Lebenswelt machbar sein sollte. 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 am Fortschrittsmythos ist wirkungslos, wenn sie nicht seine automatische Verknüpfung des Mythos der technischen Machbarkeit mit den Handlungssystemen ins Auge fasst. Denn das Zerstörerische ist nicht der Fortschrittsglaube als solcher, sondern sein Beharren auf der unsichtbaren Hand, die automatisch das Gleichgewicht zwischen den Handlungsergebnissen und der Sicherung unserer Lebenswelt herstellen soll.

Der zentrale Mythos dieser Art ist heute der Marktmythos. In seinem Namen wird die Lebenswelt zerstört, der Mythos aber verdeckt diese Tatsache, indem er die Magie der unsichtbaren Hand beschwört.

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 die Zerstörung von Mensch und Natur ausgeschlossen werden, so ist die Ethik des Marktes die wissenschaftlich ableitbare Ethik einfach deshalb, weil ja 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, 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 ist daher die totale Sprache möglich, die auf nichts einzugehen hat, das ein Kriterium über die Sprachspiele abgeben könnte: Es ist eine Sprache, die immer eindeutig sagen kann, was ist, sozusagen die Idealisierung der Sprache als vollkommene Sprache. Es ist die perfekte Sprache für eine perfekte Welt. 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 für möglich halten. Die Sprache kann dann nicht mehr ihre Wahrheitskriterien aus dem begrenzten 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 solange unabhängig, wie die Lebenswelt nicht vom Ergebnis des Sprechenden tangiert wird, 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, vernichtet der Sprecher ja die Sprache selbst, indem er alle anderen 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 nur durch die Annahme einer unsichtbaren Hand verhindert werden, wodurch eine solche Sprachtheorie ganz selbstverständlich auf die Seite der entsprechenden Markttheorie landet.

Daraus folgt ein Wahrheitskriterium, das nicht eine Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit, sondern von sprachlicher Weltinterpretation und den Existenzbedingungen dieser Welt voraussetzt. Ergebnisse sind daher immer dann falsch, wenn ihre Konsequenz die Zerstörung unserer Lebenswelt oder der kollektive Selbstmord ist. Diesen Wahrheitsbegriff schließt aber der

technische Utopismus dogmatisch einfach 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* (einen Zirkelbeweis) unterstellt 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 nennt dieses Vorgehen: »Legitimität durch Legalität«. Legalität ist hier das an formalen Gesetzeskriterien ausgerichtete Handeln. Sicher denkt Weber zuerst an das staatliche, durch einen bürokratischen Apparat verwaltete formale Recht, innerhalb dessen alles, was rechtlich ist, legitim ist. 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 nennt. Daher gilt ebenso jede Entscheidung als legitim, die durch Unternehmungen im Markt anhand 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 die Garantie beispielsweise für das Privateigentum 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 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 daran bestehen, dass auch dieses Prinzip nur als verwirklichter 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 Gleichgewichts-

tendenz 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 werde, 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 hingegen nicht. Im Gegenteil, er war davon überzeugt, dass eben dieser Marktmechanismus für die Frage zuständig sei, wer das Überleben nicht verdient und daher durch Hungertod aus der Harmonie auszuschließen ist. Diese von 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, müsse eine humane Gesellschaft über den Kapitalismus hinausführen.

Hierauf wiederum antwortete die neoklassische Wirtschaftstheorie, indem sie die Harmonievorstellung von Smith ausweitete und als Tendenz zum Gleichgewicht des Marktes formulierte. Dieses Gleichgewicht soll der Theorie nach nicht nur die Harmonie für einige auf Kosten der Ausrottung anderer sichern, sondern eine alle mit einschließende Harmonie schaffen. Diese wird jetzt als Gleichgewicht des Marktes bezeichnet.

Das wichtigste Gleichgewichtsmodell dieser Art ist die allgemeine Theorie des Gleichgewichts von Walras und 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 sind.

Daraus ergeben sich insbesondere drei Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit sich eine solche Tendenz zum Gleichgewicht entwickelt:

1. Die absolute Variabilität der Löhne, sodass diese zwischen null und irgend-einer positiven Größe schwanken können. Diese Annahme setzt voraus, dass es kein Existenzminimum gibt, unter das der Lohn fallen kann.
2. Die absolute Variabilität des Zinssatzes, sodass dieser zwischen negativen und positiven Größen schwanken kann. Dies setzt voraus, 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 vonseiten 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, vonseiten 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 entspricht. Würden diese Voraussetzungen nicht gelten, 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.

Dieses Modell ist eine Idealisierung der Wirklichkeit des Marktes. Es beschreibt den Markt in einer Weise, in der er notwendig auf ideale Weise funktionieren muss – 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, der Marktautomatismus würde alles an Marktkriterien ausgerichtete Handeln gleichgewichtig in eine Totalität aller Handelnden integrieren. 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 seinen eigenen Interessen nachgeht.

Nun gibt es keinen Zweifel daran, dass von einer Tendenz zu diesem Zustand hin nur dann ausgegangen 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: nämlich 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. So konnte selbst sein Existenzminimum nicht gen null tendieren.

Dasselbe können wir vom Zinssatz sagen. Er kann nur periodisch höher sein als die Wachstumsrate der Volkswirtschaft, da sonst die Zinseszins effekte das Kreditsystem in die Krise bringen (siehe die Auslandsverschuldung). Nach unten aber kann er sich beliebig bewegen.

Mit der gleichen Sicherheit aber, und hier sind wir bei der dritten Voraussetzung für ein mögliches Marktgleichgewicht, können wir eine Tendenz des menschlichen Wissens zu vollkommenem Wissen 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 des vollkommenen Wissens, denn sie sagt genau dasselbe aus.²²³)

Gibt es folglich keine Tendenz zur Erfüllung dieser drei zentralen Voraussetzungen, so kann es auch keine Tendenz zu einem allgemeinen Gleichgewicht der Märkte geben. Aus dem neoklassischen Gleichgewichtsmodell folgt daher gerade die Unmöglichkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht der Märkte, wie sie dem Marktautomatismus unterstellt wird.

Hiermit ist nicht behauptet, dass dieses Gleichgewichtsmodell theoretisch unbrauchbar sei, weil es unrealistische Voraussetzungen hat. Die Voraussetzungen eines solchen Modells können gar nicht realistisch sein und sollen es auch nicht. Modelle sind definitionsgemäß ideale Konstruktionen, die die Realität nicht widerspiegeln, sondern dazu dienen sollen, die Realität als Abweichung von der idealen Konstruktion zu analysieren.

Die hier von uns entwickelte Kritik disqualifiziert daher nicht den Wert dieses Gleichgewichtsmodells von Walras und Pareto. Sie setzt vielmehr seine Gültigkeit voraus. Zur Diskussion stehen vielmehr die sich aus diesem Modell ergebenden Folgen.

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. Es verliert zwar nicht seinen wissenschaftlichen Wert, aber es 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

²²³ Vgl. Oskar Morgenstern: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: Hans Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen 1964.

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 wenig komplex und damit für jeden Handelnden noch transparent waren. Die Höherentwicklung der komplexen Arbeitsteilung hingegen setzt Marktbeziehungen voraus. Die Tatsache, dass Marktbeziehungen historisch entstanden sind, berechtigt nicht zur Schlussfolgerung, sie auch wieder abschaffen zu können, zumindest dann nicht, wenn auf die heutige Komplexität der Arbeitsteilung nicht mehr verzichtet werden 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 würde eine solche Transparenz für jeden beteiligten Handelnden voraussetzen. Durch einen 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 jene Voraussetzungen, 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. Es handelt sich um makroökonomische Ungleichgewichte, wie sie heute in der Polarisierung der Welt zwischen entwickelten und unterentwickelten Wirtschaftsgebieten, in der ökologischen Krise, in der Arbeitslosigkeit und der Verarmung zum Ausdruck kommen. Es sind Tendenzen, die Marx unter dem Wort Verelendungs-gesetz des Kapitalismus zusammenfasste. Alles dies sind Ungleichgewichte infolge der Koordinierung der Arbeitsteilung, die kein Marktautomatismus der Welt je überwinden kann. Je mehr man auf ihn vertraut, umso größer werden sie. Heute bedrohen sie bereits die Existenz der Menschheit selbst.

Dies führt uns daher zur Harmonievorstellung von Adam Smith zurück. Hier nach 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 die Drohung mit dem 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, weil sie die anderen 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.«²²⁴

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 Smith zieht: die Gültigkeit des Verelendungsgesetzes für die kapitalistische Wirtschaft. Weder Marx noch Smith hatten einen formalen Beweis hierfür.

Hayek ahnt dieses Problem und versucht ihm zu entgehen. Daher sagt er über das 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 in ihrem Wesen unmöglich machen würde.«²²⁵

²²⁴ Adam Smith: Der Reichtum der Nationen, 1. Buch, Leipzig 1924, S. 80f.

²²⁵ Friedrich A. Hayek: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Zürich 1952, S. 122f.

Er unterschlägt den Grund, warum die moderne Theorie das tut: Sie will zeigen, dass die Harmonievorstellung möglich ist, ohne wie 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 marxische Kapitalismuskritik zurück.

Tatsächlich will auch Hayek diese Analyse vermeiden, er 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 das Problem zu sein, das manchmal metaphorisch als das Problem der ›kollektiven Vernunft‹ bezeichnet wurde.«²²⁶ (Herv. F.J.H.)

Dies ist aber nicht das, was die ältere Theorie behauptet hatte. Diese wollte die Harmonie durch den Tod der überflüssigen Menschen verwirklichen, indem der Arbeitsmarkt zur über Leben und Tod entscheidenden Instanz erklärt wurde. Wenn man dem Markt nachsagt, er könne die Mittel verteilen, »als ob« dies »einem einheitlichen Plan« folge, so argumentiert man im Sinne der 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.«²²⁷

Seine Vorstellung von Wissenschaft ist völlig dogmatisch. Eine empirische Wissenschaft kann nur danach fragen, ob eine solche Tendenz zum Gleichgewicht besteht oder nicht. 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

²²⁶ Hayek: Individualismus, S. 75f.

²²⁷ Ebd., S. 64.

kommen, es gäbe diese Tendenz nicht, so könne, schließt Hayek, auch keine Wissenschaft entstanden sein. Das ist Dogmatismus. Die Wissenschaft wird zur Magd der Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft gemacht. Sie ist Wissenschaft nur, wenn die bürgerliche Gesellschaft sie als solche ausweist. Würde sie es nicht tun, würde sie aufhören, Wissenschaft zu sein.

Den Anspruch hält Hayek aufrecht, aber er weiß nicht warum. Als ernsthafter Wissenschaftler müsste er das Ergebnis zumindest offenlassen. Stattdessen gibt er seiner Markttheorie eine religiöse Aura. Über seine Interpretation des Marktes sagt er: »In seinem religiösen Aspekt wird unsere Interpretation widergespiegelt 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, daß ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibe. (Joh 15,16)«²²⁸

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 absichtsgelenkte menschliche Handeln stattfindet. Diese Struktur erlegt jedem menschlichen absichtsgelenkten Handeln Grenzen auf, sodass 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 absichtsgelenkten Handelns mit in Betracht gezogen werden.

Aber die durch den Marktmechanismus gegebene Struktur ist gerade deshalb nötig, weil diese nichtbeabsichtigten Folgen 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

²²⁸ »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).« Friedrich August Hayek: *The fatal conceit: The Error of Socialism. The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I, Chicago 1988, S. 72f.*

diese Analyse hat immer ihre Grenzen darin, dass die nichtbeabsichtigten Folgen wieder andere nichtbeabsichtigte Folgen nach sich ziehen. 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 anderen ein Mittel, was für den einen ein Zweck ist, ist für den anderen 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 anderen Gesichtspunkt ein Mittel. Nur wenn man einen bestimmten Gesichtspunkt einnimmt, lassen sich Zweck und Mittel trennen. Wenn wir aber vom gesamten Kreislauf sprechen – und darüber sprechen wir, wenn wir vom Marktgleichgewicht sprechen –, dann müssen wir von einem Zweck-Mittel-Kreislauf ausgehen, in dem jeder Zweck gleichzeitig Mittel und jedes Mittel gleichzeitig Zweck ist. Alle aber sind durch ein interdependentes, Natur und Mensch umfassendes System verbunden.

Jedes partikuläre zweckrationale Handeln greift in dieses interdependente System ein, ohne vorhersehen zu können, welche Auswirkungen es auf das zweckrationale Handeln irgendeines anderen Handelnden haben wird. Es kann andererseits aber auch nicht voraussehen, welche Auswirkungen von anderen partikulären Handlungen auf dieses Handeln ausgehen. Es entsteht daher ein Handlungsnetz, innerhalb dessen das absichtgeleitete Handeln nichtbeabsichtigte Folgen des Handelns hervorbringt, die auf den Handelnden selbst zurückschlagen können, ohne dass dies ihm vorher bewusst gewesen sein muss.

Wollen wir ein solches Handlungsnetz erklären, so müssen wir theoretisch eine Situation konstruieren, in der es solche nichtbeabsichtigten Folgen des Handelns überhaupt nicht gibt. Dies ist nur möglich, wenn wir ein Handlungsmodell bauen, in dem wir voraussetzen, jeder Handelnde besitze ein vollkommenes Wissen des gesamten interdependenten Systems oder alle Faktoren des Handelns hätten eine unendliche Reaktionsgeschwindigkeit. Das ergibt dann ein Modell einer transparenten Gesellschaft, von dem aus wir die Wirklichkeit als Abweichung beschreiben können. Daraus folgt: Da die Handelnden nicht über eine solche Kenntnis verfügen oder verfügen können, sehen sie sich ständig nichtbeabsichtigten Folgen ihres absichtgeleiteten Handelns gegenüber.

Dass das menschliche Handeln diese Form hat, ist 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 sich dieses arbeitsteilig entwickelt und kompliziert, umso mehr ist seine Möglichkeit davon abhängig, Marktbeziehungen knüpfen 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 quasi-vernünftige Reaktionen zu sein. Erscheinen sie im Markt, so scheinen sie Strafe und Lohn darzustellen. Der Markt handelt, er belohnt diejenigen, die sich richtig verhalten, 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 sein Prophet. Es gefiel Helmut Schmidt, von den Tugenden und Lastern des Marktes zu sprechen.

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. Er 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. Sie überleben, soweit sie überhaupt überleben, in den riesigen Todesstreifen der Großstädte und der Landbezirke der sogenannten Dritten Welt, die zu einem gigantischen Gulag der Freien Welt geworden sind, tauchen aber in quantitativ geringerer Anzahl auch 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. Mehr und mehr hat sich die Natur selbst zu einem solchen Subjekt entwickelt. Wir sprechen daher ähnlich wie über den Markt, wenn wir die Natur als interdependentes System beschreiben: Die Natur bestraft, wenn man sie falsch behandelt, und belohnt, wenn man Rücksicht auf sie nimmt.

Verschmutzen wir die Flüsse, werden wir durch verschmutztes Trinkwasser bestraft. Holzen wir die Wälder ab, müssen wir mit entstehenden Wüsten leben. »Die Natur schlägt zurück«, wie unsere Zeitungen es ausdrücken. 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 göttlichen 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 nachäfft 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 dieses verabsolutierten 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 hinter der Annahme einer unsichtbaren Hand und des angeblichen Marktautomatismus mit seiner Tendenz zum Gleichgewicht. Hier wird ein höchst naives Modell der Totalität angeboten, demgemäß 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 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 Markts 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 verabreichen. Wehrt sich die Natur, ist das auch nur ein Grund, Marktkriterien zu verstärken. Und je heftiger beide sich wehren, desto mehr Gründe gibt es, nicht auf sie zu hören, sondern sie niederzuschlagen.

Hierzu sei folgendes Beispiel genannt: 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 3.000 Menschen erschossen. Der Internationale Währungsfonds (IWF) ließ sich nicht beirren: Nur mehr Markt löse das Problem, schrieb Michael Camdessus, zu dieser Zeit Generalsekretär des IWF, an den damaligen venezolanischen Präsidenten Carlos Andrés Pérez. Letzterer bekam wegen des Schießbefehls lauter Solidaritätstelegramme lateinamerikanischer Regierungen, auch vom Friedensnobelpreisträger Óscar Arias Sánchez, dem damaligen Präsidenten von Costa Rica.

Hätte Deng Xiaoping in Peking im Juli 1989 aus diesem Grunde geschossen, hätte er vielleicht dieselben Solidaritätstelegramme bekommen. Ein guter Teil der Unmenschlichkeit von Nicolae Ceaușescu in Rumänien erklärt sich daraus, dass er die Schulden an die Weltbank zurückbezahlt hat. Die Weltbank hätte ihm ein Denkmal bauen sollen. Es gibt nichts, was Ceaușescu getan hat, das nicht auch in Lateinamerika zwecks Schuldenrückzahlung umgesetzt würde. Die lateinamerikanischen Regierungen 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. Genau diese Praxis wird in Lateinamerika umgesetzt, die Regierungen der zentralen westlichen Länder samt Weltbank und IWF applaudieren. Das Bankensystem macht hiermit auch die höheren Gewinne. Das wahre Verbrechen von Ceaușescu bestand nach Ansicht der Weltbank vermutlich darin, dass es ihm tatsächlich gelang, die Schulden zu bezahlen. Deshalb lag ihr so viel daran, Rumänien schnellstens wieder zu verschulden. Alle Banken wollten Rumänien jetzt Kredite geben: schließlich wollten sie noch mit auf den Zug springen. Sie wollen zahlungsunfähige Schuldner. 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. Stattdessen drückt er für die Mehrheit der Weltbevölkerung die Einkommen unter das Existenzminimum. Der Marktlohn ist nicht rational, nur weil der Markt ihn auszahlt. Um rational zu sein, müsste

er die Bedürfnisbefriedigung ermöglichen. Ebenso wenig bringt er eine rationale Produktionsstruktur zustande. Innerhalb dieser würde jeder Mensch durch seine Arbeit seine Grundbedürfnisse decken können. Doch der Markt richtet stattdessen eine auf die Arbeitsmöglichkeiten nur eines Teils der Weltbevölkerung ausgerichtete Produktionsstruktur ein. Ein rationales Verhältnis zur Natur müsste die Notwendigkeit einsehen, ihr die Gelegenheit zur ausreichenden Reproduktion einzuräumen, da sie die Grundlage allen menschlichen Lebens ist. Stattdessen plündert der Markt die Natur aus und zerstört damit die Lebensgrundlage aller Lebewesen.

Der Automatismus des Marktes führt zu Ungleichgewichten, die allesamt mit dem Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage aller Märkte (außer dem Arbeitsmarkt) vereinbar sind. Dass sich bei diesen Angebot und Nachfrage die Waage halten, widerspricht den zerstörerischen Tendenzen des Marktautomatismus überhaupt nicht. Diese Tendenzen zum Ungleichgewicht wirken gerade durch das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage auf den einzelnen Märkten. Wenn die Menschheit weiterexistieren will, dann müssen diese Ungleichgewichte aber aufgehoben werden. Stellt man sich ihnen nicht entgegen, so ist der kollektive Selbstmord der Menschheit als Automatismus garantiert. Dies ist das einzige Gleichgewicht, zu dem der Markt automatisch tendiert: der Tod.

Man kann aber den Markt aus den bereits erläuterten Gründen nicht ersetzen. Daher muss man ihn so ausrichten, dass das Marktgeschehen in rationalen Bahnen verläuft und er die Bedingungen der Rationalität respektiert – was er aus Eigenlogik nicht tut. So wie es keine Staatsräson gibt, die automatisch die richtige Politik empfiehlt, so gibt es auch keine Markträson, 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 behauptet, lediglich der Knappheitspreis sei der rationale Preis, so arbeitet sie immer wieder mit der falschen Voraussetzung einer automatischen Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht. Nur innerhalb eines solchen idealen Modells könnten Knappheitspreis und rationaler Preis zusammenfallen. Da es aber diese idealen Voraussetzungen in der Realität nicht gibt und nicht geben kann, kann auch der Knappheitspreis nicht a priori der rationale Preis sein. Der Knappheitspreis führt gerade zu den heute zu überwindenden Ungleichgewichten. 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 es urteilen zu können. Sie müssen sich aber innerhalb des Preissystems ausdrücken, um innerhalb des Preissystems über es 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, sodass 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 zwei 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 diesen nicht. Es sind die Knappheitspreise selbst, die zu diesen Ungleichgewichten von Arbeitslosigkeit, Verarmung und Naturzerstörung führen. Dies ist eine Ausweitung der keynesianischen 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 die Nachfrage und Zufuhr.«)²²⁹
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. Der Mensch aber

²²⁹ Karl Marx: Das Kapital, Bd. 3, MEW 25, S. 200.

kann sich selbst nicht mit einem endlichen Preis quantifizieren, ebenso wenig die Menschheit. Ein Mensch kann allerdings einen anderen mit einem endlichen Preis beziffern, wie das etwa im Fall der Sklaverei und bei Milton Friedman passiert. Sich selbst aber nicht. Daher kann es im Falle von Preisanstiegen zu teuer werden, das eine oder 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.

5. Alternative zum kapitalistischen Status quo: der Humanismus der Praxis

Die Leben-Tod-Urteile

Jene Urteile, die nicht Zweck-Mittel- bzw. zweckrationale Urteile sind, aber gleichzeitig Sachurteile, sind »Leben-Tod-Urteile«. Zwingende, das gesellschaftliche Leben ermöglichende Normen basieren auf solchen Urteilen. »Du sollst nicht töten« ist beispielsweise eine solch zwingende, aus Sachurteilen folgende Norm. Dies gilt nicht nur für die Norm, sondern auch für die Ausnahmen (z.B. Notwehr). Sie setzen den *conatus*, von dem Spinoza spricht und der später erläutert wird, voraus. Nach Max Weber dürfte es solche Sachurteile nicht geben, da er die Möglichkeit von Werturteilen ablehnt. Der *conatus* hingegen ist eingeboren: Lebewesen haben ihn und Menschen leben im Bewusstsein, ihn zu besitzen. Marx gibt diesen Leben-Tod-Urteilen einen zentralen Platz.

Die Zweck-Mittel-Beziehung ist immerzu fragil. Denn sie ist ständig mit Leben-Tod-Urteilen verbunden, die eben keine Urteile instrumentaler Vernunft sind. Es ergeben sich ständig Urteile, die sich nicht auf einen Zweck richten, sondern auf die alles entscheidende Frage »Leben oder Tod« in der Zweckverwirklichung. Zum Beispiel: Ich überquere aus irgendeinem Zweckurteil heraus eine verkehrsreiche Straße. Aber ich muss ständig meine Richtung und Geschwindigkeit verändern, je nach den vom Verkehr ausgehenden Gefahren. Sie sind nicht dem Zweck geschuldet, sondern dem Leben-Tod-Problem, das sich ständig in der Verfolgung des Zweckes gegenwärtig macht, ja sie unter bestimmten Bedingungen sogar 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 höher zu schätzen als den Tod – außer natürlich, man will sich umbringen. Wenn irgendein Ziel erreicht werden soll, muss das Leben als schützenswerter Wert behandelt werden. Man könnte dann sagen: Diese Bewertung des Lebens ist 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: »Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.«²³⁰ Er fügt hinzu: »Niemand kann begehren, glücklich

²³⁰ Benedictus de Spinoza: Die Ethik, Stuttgart 1977, S. 486f.

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.«²³¹

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 halten. Allerdings ergibt sich dann die Frage, was dieses Leben, das im *conatus* ausgedrückt wird, letztlich bedeutet. Es hat bei Spinoza nie einen abstrakt individualistischen Sinn. Das Leben eines jeden wird nur dann für den obersten Wert gehalten, wenn es das Leben eines jeden anderen miteinschließt. Der Ausgangspunkt von Spinoza kann daher ein Satz aus dem Deuteronomium (Fünftes Buch Moses) 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 ein. Das macht seine Methodologie der Sozialwissenschaften dann auch so außerordentlich simpel. 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 heraussucht und die schlechten wegwirft.

Max Weber und die Widersprüchlichkeit seiner Methodologie

Das führt zu einem seine ganze Methodologie durchziehenden Widerspruch – ohne dass Weber darauf Bezug nehmen kann. Er gibt Urteile ab, die im Namen von Sachurteilen über Werte urteilen, aber er analysiert sie nicht und nimmt kein einziges Mal in all seinen methodologischen Analysen darauf Bezug. Dennoch benutzt er diese Leben-Tod-Urteile.

Ich will ein entsprechendes Beispiel anführen – auf das ich schon im ersten Kapitel eingegangen bin – und 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

²³¹ Ebd., S. 484f.

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*.²³² (Herv. F.J.H.)

Worauf sich Max Weber hier unter anderem bezieht, ist die Existenz des Marktes und seine Unvermeidlichkeit für eine derart komplexe Wirtschaft wie die unsrige. Er antwortet damit auf eine Forderung der sozialistischen Bewegungen seiner Zeit, die gewillt sind, den Markt abzuschaffen und dies als Grundbedingung für die Existenz einer sozialistischen Gesellschaft ansehen. Weber erklärt in dem zitierten Text dies für unmöglich und ich teile vollständig seine Meinung. Diese Unmöglichkeit hat sich bekanntlich in den Erfahrungen der Sowjetunion gezeigt. Meine Kritik zielt aber auf etwas ganz anderes, das direkt mit der weberschen Methodologie der Sozialwissenschaften zu tun hat. Weber drückt dies im selben Zitat aus, wenn er schreibt: *»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*.« (Herv. F.J.H.)

Wir müssen uns nun daran erinnern, dass für die Existenz des Marktes eine Marktethik gilt, ohne die der Markt nicht funktionieren kann. Auch Max Weber gebraucht häufig das Wort Markethik. Diese Ethik impliziert viele Werte wie etwa die Eigentumsgarantie, die Vertragserfüllung oder den Verzicht auf Betrug. Ebenfalls darin enthalten ist das Verbot des Tötens, um damit Zugang zum Eigentum eines anderen zu erhalten. Ohne in einem ausreichenden Grad diesen Moralkodex 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, die Folgen seiner Abschaffung wären Tod und Chaos. Seine Aufhebung 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 ein Leben-Tod-Urteil, das ein Sachurteil ist und, wenn das Leben weitergehen soll, eine ganz bestimmte Welt von Werten und die Geltung einer ganz bestimmten Ethik legitimiert. Das aber bedeutet: Die Erklärung dieser Werte zu geltenden Werten ist unabdingbarer Teil des sich an Zweck-Mittel-Beziehungen orientierenden menschlichen Handelns selbst.

Dies impliziert natürlich, dass der Markt nützlich ist. Aber das Urteil, der Markt sei unverzichtbar, ist nicht etwa auf einen Nutzenkalkül zurückführbar

²³² Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 570.

– ebenso wenig wie die Einhaltung der Marktethik. Dann würden nämlich alle ganz nach eigenem Gutdünken die Marktethik entweder erfüllen oder nicht, wodurch der Markt selbst wieder im Chaos enden müsste. Die Marktethik, wie jede Ethik, kann ihre Funktion nur erfüllen und den Markt stabilisieren, wenn sie nicht von willkürlichen zweckorientierten Erwägungen abhängig ist. Ihre Normen müssen also über ein solches Nutzenkriterium hinaus universelle, intersubjektive Gültigkeit haben. Sie müssen zu erfüllende Werte sein, auch wenn sie mit Blick auf den Nutzen eines oder mehrerer Menschen stören oder unangenehm sind. Eine Ausnahme bilden solche Fälle, in denen 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, die Ethik selbst zu suspendieren. Demnach 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 eine solche Ableitung eigentlich ablehnt und sie aus seiner Methodologie verbannt. Was hier am Beispiel des Markts und der Marktethik gezeigt wurde, gilt für alle universalen 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 in einigen Religionen geltende Verbot, Schweinefleisch zu essen.

Die Leben-Tod-Urteile bei anderen klassischen Autoren

Das von Max Weber stark gemachte Verbot der Ableitung von Werten aus Sachurteilen ist also sehr willkürlich und hat wohl eher den Zweck, das absolute Marktkalkül durchzusetzen und dafür alle Werte und Ethiken zu relativieren. In der Geschichte des menschlichen Denkens ist diese Ableitung aber weit verbreitet. Im Folgenden möchte ich nur einige Beispiele nennen.

So antwortet Platon auf die Kritik eines griechischen Sophisten, der gemäß es immer vernünftiger und erfolgreicher sei, keine Ethik zu haben, damit, dass dies falsch sei, weil man dann ja kaum noch handeln könne. Denn selbst eine Räuberbande, so geht die Begründung von Platon weiter, brauche die Ethik einer Räuberbande, die eine ganz normale Ethik ist. Aber sie wende diese Ethik

nur im Innen-, nicht im Außenverhältnis an. Nur deshalb, weil sie diese Ethik in diesem Sinne befolge, kann sie als Räuberbande Erfolg haben. Die Räuber dürfen sich untereinander weder berauben noch töten, damit sie nach außen hin erfolgreich rauben und töten können.

Auch Adam Smith übernimmt diese Vorstellung von der Ethik der Räuberbande. Selbst Kant geht davon aus, dass seine Ethik des kategorischen Imperativs sogar in einer Republik von Teufeln notwendig sei. Er erwähnt dies in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden«. Es ist die kantsche Art, sich das Argument von Platon über die Ethik der Räuberbande zu eigen zu machen. Es gibt noch sehr viel mehr Beispiele. Max Weber nimmt sie jedoch nicht einmal zur Kenntnis. Doch wenn er sich dann, wie gezeigt wurde, eben dieses Arguments bedient, diskutiert er es nicht und lässt es so bald wie möglich wieder verschwinden.

Wenn wir Interesse an einer kritischen Theorie haben, dann müssen wir gerade diese Ableitung der Ethik aus Zweck-Mittel-Urteilen wieder rehabilitieren. Dies ist offensichtlich auch für das marxische Denken nötig. Begriffe wie die Ausbeutung, der Mehrwert und die Arbeitswertlehre haben andernfalls keinen Sinn. Sie wurden durch die neue Auffassung der u.a. von Max Weber vertretenen Sozialwissenschaften unverständlich gemacht. Als Ergebnis davon haben sich sogar häufig marxistische Theoretiker von diesen zentralen marxischen Begriffen distanziert.

Aber damit ist klar, dass die Diskussionen über Ethiken und Werte Teil der Sozialwissenschaft sind und sein müssen. Sie müssen deren Geltung diskutieren, nicht nur deren Beobachtungen, da sie als solche nicht »bewertet« werden können. Dies gilt, obwohl nicht alle Ethiken und Werte auf diese Weise bewertet werden können. Es gibt eben lebensnotwendige und nicht lebensnotwendige Ethiken und Werte. Letztere sind nicht durch Argumente als Notwendigkeit vertretbar. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt sogar Kant. Das ist deshalb interessant, weil Denker wie Max Weber sich als Neu-Kantianer verstehen.

Die Kritik am Kapitalismus bei Marx und die Leben-Tod-Urteile

Marx operiert viel mit Leben-Tod-Urteilen. Ich will nur noch ein Beispiel erwähnen: »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.«²³³ Dieses Zitat stammt aus der ersten Ausgabe des »Kapital« aus dem Jahr 1867. Daraus geht hervor, dass nach Marx eine immer ungezügeltere Entfesselung der kapitalistischen unkontrollierten Wirtschaft zum Selbstmord der Mensch-

²³³ Marx: Das Kapital, MEW 23, S. 529f.

heit führe. Wir sind heute dabei, zu dieser kapitalistischen Willkür zurückzukehren und sehen uns einer tödlichen Tendenz gegenüber. Natürlich, der Selbstmord, um den es hier geht, ist ein nicht-intentionaler, also unbeabsichtigter Akt. Indem man sich diesem annähert, überwiegt noch der Glaube, es könnte noch gut ausgehen. Aber man hat ihn als Möglichkeit und Drohung vor Augen. Gewollt ist er zwar nicht, trotzdem wird er vorangetrieben oder zumindest ahnt man, ihn voranzutreiben. Aber der Selbstmord ist nicht etwa ein bewusstes Ziel. Er ist vielmehr die unvermeidliche Konsequenz dessen, was man tut. Letztlich weiß man es zwar, aber man will es nicht wissen.²³⁴

Dies führt dann zur Mystik des Todes, die ja schon das ganze 20. Jahrhundert hindurch gegenwärtig war und die es ermöglicht, das Wissen vom sich entwickelnden kollektiven Selbstmord zu verdrängen und zu verstecken. Das begann mit Nietzsche und seiner Aussage »Gott ist tot«. Das soll nicht heißen, dass Gott tot ist, sondern eher, 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 (Wohlstandsevangelium), demzufolge Erfolg im Leben die Gunst Gottes unter Beweis stelle, in der Gegenwart ein, die sich in den USA entwickelten und dann in der ganzen Welt ausbreiteten. Eine ganz ähnliche Position nimmt heute der Neoliberalismus mit seiner absoluten Negation der Menschenrechte ein.²³⁵

Die Kultur des Todes

Es handelt sich um eine Kultur des Todes, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsteht und sich dann im nachfolgenden Jahrhundert zu einer der heute herrschenden Kulturen entwickelt hat. Der italienische Philosoph

²³⁴ Vgl. Ulrich Duchrow: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Eine Flugschrift in Kooperation mit Publik-Forum, Hamburg 2017.

²³⁵ Der Gründer der neoliberalen Schule, Ludwig von Mises, sagt: »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 freigiebig an jedes geborene Kind Rechte aus. (...) Jedes Wort dieser Lehre ist falsch.« (»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.« Ludwig von Mises: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute. Auburn 2008, S. 80f., eigene Übersetzung, F.J.H.

Giorgio Agamben sagte 2012 in einem Interview: »Gott ist nicht tot! Gott hat sich in Geld verwandelt.«²³⁶

Mir scheint das eine sehr treffende Bemerkung zu sein, obwohl ich glaube, dass sie noch nicht weit genug geht. Wenn das Geld Gott wird, wird eben zunächst einmal das kommen, was zuerst Hegel und dann Nietzsche sagen: »Gott ist tot.« Doch dieser tote Gott ist eben jener Gott, von dem Nietzsche sagt, es handele sich um den moralischen Gott. Das aber ist der Gott, in dessen Namen der Wille zur Macht gezeugnet wird. Denn der Wille zur Macht ist jener 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 schreibt dann auch Nietzsche: »Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.«²³⁷ Nietzsche sieht seinen Willen zur Macht im Konflikt mit jedem Typ von Moral. Der Wille zur Macht und die Moral sind in einem ständigen Konflikt, 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 für die Überlebenschmöglichkeit des menschlichen Lebens.

Da der Markt und das Geld die zentralen Elemente für die Entscheidungen des Willens zur Macht sind, stößt die Vergöttlichung des Geldes mit der Lebensmöglichkeit des Menschen zusammen. Wenn das Geld Gott ist, ist das Geldkalkül – der das Kalkül des Willens zur Macht ist – der sicherste Weg zum kollektiven Selbstmord. Er ist die unvermeidliche Konsequenz der Reduktion auf den Menschen als »Humankapital«.

Nietzsche ist sich vieler dieser Konsequenzen durchaus bewusst, obwohl er noch kein Gespür dafür hat, dass es nun um den kollektiven Selbstmord der Menschheit geht. Er rechnet eher mit dem von ihm offen propagierten Selbstmord der »Schlechtweggekommenen«: »Gesetzt, dass der Glaube an diese Moral zugrunde geht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben – und zugrunde gehn.«²³⁸

Hieraus folgt, dass, indem sich Gott in Geld verwandelt, das Geld sich in die Gegenwart des Todes verwandelt. Daraus folgt wiederum, obwohl Nietzsche es noch nicht offen sagt: Der Tod ist Gott. In Wirklichkeit müsste Agamben also sagen: »Gott ist nicht tot! Der Tod ist Gott.«

²³⁶ Interview mit Agamben vom 16.8.2012: <http://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/>.

²³⁷ Nietzsche: Aus dem Nachlass, S. 853.

²³⁸ Ebd., S. 855.

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.«²³⁹

Nietzsche erkennt nicht, 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 erinnert an den römischen Kaiser Caligula, der davon träumte, allen anderen Menschen die Gurgel durchzuschneiden. Würde er es tun, ist sein eigener Selbstmord das Ergebnis.

Heutzutage ist ein besorgniserregendes Phänomen zu beobachten, das diese Todesmystik unserer Zeit gut symbolisiert. Es handelt sich um eine seit den 1980er Jahren häufiger auftretende Kombination aus Mord und anschließendem Selbstmord. Es handelt sich häufig um Beziehungstaten, bei denen der Mörder sich nach dem Mord umbringt. Als Massenphänomen begann es mit dem sogenannten Jonestown-Massaker im Nordwesten Guayanas im Jahre 1978, bei dem mehr als 900 Personen aus den USA sich in einem ganz generellen Mord-Selbstmord ermordeten, sei es als Mord eines anderen oder sei es als Suizid. Diese Mord-Selbstmorde konzentrierten sich zuerst auf die USA und Europa, weiteten sich dann aber über die ganze Welt aus. Innerhalb der 1990er Jahre wurden sie Teil der Kriege im Nahen Osten, aber gleichzeitig tauchten sie auch in dem Verhältnis zwischen Mann und Frau auf der ganzen Welt auf. Der Mann ermordet seine Frau, vielfach auch die Kinder, und dann sich selbst.

Als Neoliberaler schreibt sich selbst Alan Greenspan, von 1987 bis 2006 Präsident der Zentralbank (Federal Reserve) der USA, in die Tradition dieser Menschenverachtung ein. So zitiert Naomi Klein ihn folgendermaßen: »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 ...«²⁴⁰

Diese Konzentration auf den Tod findet sich auch in den faschistischen Bewegungen wieder. Heidegger sieht in seinem Buch »Sein und Zeit« den Menschen als »Sein zum Tode«. Es ist seine Art zu sagen: Es lebe der Tod. Mit dieser Definition des Menschen als »Sein zum Tode« muss Heidegger begründen, warum er nicht einfach zum Selbstmord aufruft. Heideggers Antwort darauf:

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Siehe folgenden Text von Naomi Klein: www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice. 7.10.2007. Eigene Übersetzung, F.J.H.

»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.«²⁴¹

Für Heidegger ist das Leben selbst nur ein Sein zum Tode, das eben nur sein kann, solange es lebt. Er stellt dies einfach als eine Erklärung vor, die das zeigt, was die Wirklichkeit ist. Auf beschreibende Art kommt er also daher zum Aufruf: »Viva la muerte«. Der Mensch als Sein zum Tode lebt eben den Tod und sonst nichts. Das alles im esoterischen Stil von Heidegger.

Aber das Dasein braucht sozusagen eine Basis, die Heidegger den »Boden für ein existierendes Sein zum Tode« nennt. Er sagt aber nichts weiter über diesen aus. 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 erst 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 Begriff 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 unbefriedigende Antwort.

Das Kommunismusbild von Marx ist die Anwesenheit einer Abwesenheit. Dass der Kommunismus nicht anwesend ist, wird als seine Abwesenheit gegenwärtig. Er ist keine Illusion, jedenfalls keine beliebige. Die von uns erlebten Probleme werden als gelöst gedacht sowie 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 von der Analyse des normalen problematischen Zusammenlebens ausgehen und es dann als perfektes Zusammenleben darstellen. Dass die Abwesenheit etwa des Kommunismus anwesend ist, stellt daher das Ergebnis ei-

²⁴¹ Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1986, S. 261.

ner Analyse unserer Wirklichkeit dar. 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 (61,1-3). Auch Rudolf Bahro spricht davon, durch gemeinschaftliches anderes Leben »den Kommunismus oder – was dasselbe meint – das ›Reich Gottes‹ tastend vorwegzunehmen«. ²⁴²

Hier ist es das perfekte Zusammenleben, das imaginiert wird. Man muss sich klar darüber sein, dass das weniger Illusionen als vielmehr Ergebnisse und Analysen von Situationen sind, die anschließend als perfekte Lösungen gedacht werden. Dies ist durchaus notwendig und heute in fast allen empirischen Wissenschaften präsent – 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 ist das z.B. die Vorstellung von einer perfekten physischen Bewegung, etwa im Trägheitsgesetz. Auch bei diesen Beispielen handelt es sich nicht um beliebige Konstruktionen, sondern um Ergebnisse von aus der Wirklichkeit abgeleiteten Analysen, die nicht in die Wirklichkeit zu übertragen sind. Ich werde dies im 6. Kapitel weiter ausführen.

Wir greifen notwendigerweise auf solche idealen Konstruktionen bzw. Modelle zurück. Aber wir dürfen sie nicht zum Ziel erklären. Der Versuch, dies zu tun, mündet notwendig in das, 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 unbefriedigende Antwort: »Zu kurz trägt der Blick, wenn ›das Leben‹ zum Problem gemacht und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird.« ²⁴³

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, es steht ständig dem Tod gegenüber. Was der Mensch lebt, ist nicht der Tod, sondern die Sterblichkeit

²⁴² Zitiert nach Kurt Seifert: 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.

²⁴³ Heidegger, S. 316.

des Lebens, das sich dem Tod gegenüberstellt. Der Mensch kann sich nicht auf die Seite des Todes stellen, er kann sich nur einer solchen Illusion hingeben.

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.«²⁴⁴

Sicher, aber ebenso gilt auch, dass keiner dem andern das Leben abnehmen kann. Wenn er Hunger hat, kann ihm keiner das Essen abnehmen. 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 Sterben, andere können es sogar begleiten. Während ich mein Leben zusammen mit anderen Lebenden leben kann, kann dies mit dem Tod nicht sein. Da der Tod nicht lebt, kann er nicht die Basis eines Zusammenlebens sein. Deshalb ist der Tod auch nicht der jemeinige. Nur das Sterben kann jemeinig 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 obigen Zitat die Tendenz zur Untergrabung unserer Lebenswelt als Folge der Zerstörung der »Springquellen allen Reichtums«, die die Erde und der Arbeiter sind, aufzeigt, so fällt er ein ganz klares Leben-Tod-Urteil, das ein ebenso klares Sachurteil ist und einen Wert herausstellt: nämlich den des menschlichen Lebens. Wird er missachtet, folgt daraus der kollektive Selbstmord der Menschheit als einzige Lösung bzw. Nichtlösung. Dass typische Leben-Tod-Urteil lässt als Alternative zur aufgezeigten Dimension des Handelns in bestimmten Situationen nur den Selbstmord zu, der aber letztlich keine Alternative ist. Das gleicht der Drohung des Räuberhauptmanns: »Geld oder Leben!« Den Tod zu wählen, ist keine mögliche rationale Wahl. Daraus folgt: Es gibt keine Alternative. Das Geld ist weg. Aber es bleibt festzuhalten, dass das Leben einen unendlich größeren Wert darstellt als irgendeine Summe Geldes, und es ist ein Sachurteil, das dies sichtbar macht. Daher geht es nun darum,

²⁴⁴ Ebd., S. 240.

im Namen dieses menschlichen Lebens als oberstem Wert eine andere, nicht selbstmörderische Alternative aufzuzeigen und zu verfolgen.

Diese Leben-Tod-Urteile sind außerordentlich präsent in unserer Sprache, obwohl sie gleichzeitig kaum direkt erwähnt oder analysiert werden. Aber in Situationen, in denen 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 sehr gut das Wesen solcher Urteile spiegelt. Es entspricht dem Paradox des Kreters – ein Kreter sagt, dass alle Kreter lügen –, das sich von einer instrumentalen Sprache aus ergibt und daher den Zweck-Mittel-Urteilen gleicht. Natürlich gibt es für dieses Paradox eine Lösung. Diese muss davon ausgehen, dass ein Toter keine Rechte hat und folglich auch kein Eigentum. 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 sich eine tiefgehende Analyse dieser Leben-Tod-Urteile in den Analysen von Spinoza findet. Sein Konzept des *conatus* ist das Konzept des menschlichen Lebens als höchster Wert, das alle auf Zweck-Mittel-Urteilen beruhenden Aktionen begleitet und begleiten muss, 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 sich die Konzeption von Marx vervollständigen lässt. Dieser 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 Menschheit geteilt wird. Marx zieht daraus eine Konsequenz: Wir müssen eine Alternative entwickeln und verwirklichen, die ein menschliches Leben ohne die Drohung eines kollektiven Selbstmords und den 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 idealen Gesellschaft mit perfekten sozialen Beziehungen darstellt, die aber eben keine empirisch mögliche Gesellschaft ist. Es handelt sich um eine unmögliche Alternative. Aber wir können natürlich nicht

auf das Konzept einer Alternative verzichten, da der verwilderte, ungezügelter Kapitalismus keine auf Dauer existenzfähige Gesellschaft ist. Es genügt daher nicht die Bereitschaft, in dieser Gesellschaft trotz aller Probleme einfach weiterzuleben. Denn je länger wir diese Gesellschaft ertragen, desto näher rückt der Zusammenbruch menschlichen Zusammenlebens.

Aber die von Marx vorgestellte Lösung ist insofern nicht möglich, weil sie eine perfekte Lösung ist. Und wir haben gesehen, dass diese Perfektion eine sozialistische alternative Gesellschaft ohne Warenbeziehungen und ohne Staat ist. Heutzutage wird die alternative Gesellschaft in den entsprechenden Volksbewegungen anders gedacht und ich glaube, dass dies auch unerlässlich ist: und zwar als eine, die weiterhin auf Warenbeziehungen und staatlichen Strukturen beruht.

Doch der darin befindliche Markt wird im Sinne einer Demokratisierung der Wirtschaft staatsinterventionistisch gelenkt. Es handelt sich also um Interventionen, die den ständigen Bedrohungen durch die Tendenzen zum kollektiven Selbstmord entgegentreten. Dies ist auch notwendig, weil in unserer Gegenwart die Staaten der liberalen Demokratien drauf und dran sind, den Staat selbst an die Herrscher des Kapitals zu verkaufen – diese Staaten sind aufgrund der Macht großer Konzerne in ihrer Mehrheit bereits faktisch verkauft. Die Souveränität des demokratischen Staates muss zurückgewonnen werden, aber dies ist offensichtlich ohne systematische Eingriffe in die Märkte nicht möglich.

Das soll jedoch keine Absage an das marxische Kommunismuskonzept sein. Aber seine Konzeption muss als eine Vorstellung einer perfekten und daher unmöglichen Welt anerkannt werden. Sie verwandelt sich dann in eine Referenz für die Vorstellung, wie die zu verwirklichenden alternativen Interventionen in den Markt aussehen könnten. Marx' Kommunismus kann deshalb nicht mehr als *das* Ziel einer alternativen Gesellschaft behandelt werden. Er wird zu etwas, das wir als transzendentalen Begriff bezeichnen können, von dem aus Sinn und Werte des zukünftigen Handelns entwickelt werden können.

Es ist sehr interessant, wie der Sozialwissenschaftler Karl Polanyi (1886-1964) 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 erstens um die Politik der Löhne und Einkommen. Zweitens um die Verteilung und den Zugang zum Gebrauch der Erde zwischen Personen und Institutionen (auch Unternehmungen) einschließlich des Problems der Wohnungsmieten. Und drittens schließlich um die Finanzpolitik insgesamt, um ihrem Drang zu begegnen, die Warenproduktion und das menschliche Leben den Finanzkalkülen des Bankensystems zu unterwerfen.

Polanyi kommt ebenfalls zu der These, derzufolge der nicht regulierte Markt zur Zerstörung der Lebensmöglichkeiten führe.²⁴⁵

Es ist notwendig, daran zu erinnern, dass diese Suche nach 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 heute und in Zukunft überleben wollen. Daher geht es um Leben-Tod-Urteile.

Ich stelle daher die Forderung nach einer Alternative, ohne die das menschliche Leben möglicherweise nicht einmal über dieses Jahrhundert hinaus existieren wird. Die Suche nach solch einer Alternative ist also alternativlos. Entweder wir finden eine solche Lösung oder es gibt keine menschliche Gesellschaft mehr. Wir müssen unser Gesellschaftssystem durch ein anderes ersetzen, das hoffentlich besser und vor allem menschlicher sein wird. Es muss gleichzeitig eine Alternative zum uns seit den 1980er Jahren durch Ronald Reagan und Margaret Thatcher aufgezwungenen Neoliberalismus sein. Mehr und mehr werden wir uns bewusst, dass es ohne eine solche radikale Richtungsänderung kein zukünftiges menschliches Leben mehr geben wird. Diese Alternative muss die eines *Humanismus der Praxis* (dieser zentrale Begriff wird im nächsten Kapitel ausführlich vorgestellt) sein, die alle Marktaktivitäten unter dem Gesichtspunkt eines möglichen menschlichen Lebens jenseits des heutigen verwilderten Kapitalismus integrieren muss. Eine solche umgebaute Gesellschaft wird als eine Marktwirtschaft gedacht, die durch systematische Interventionen in die Märkte gelenkt wird und deren oberste Direktive ein menschenwürdiges Leben für alle sowie die Erhaltung der Natur ist. Denn die uns umgebende 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?

Eine Ideologiekritik ist nicht möglich, ohne gleichzeitig die Religionskritik weiterzuführen. Dazu bedarf es des Konzeptes einer falschen Religion oder von falschen Göttern. Doch es ist auch die Vorstellung von einer Religion vonnöten, die keine falsche Religion ist. Ist eine solche nicht vorhanden, muss die

²⁴⁵ Karl Polanyi: *The Great Transformation*, New York 1944 (dt.: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1995). Polanyi spricht vom nötigen »embedding« des Marktes.

Religionskritik dahin gehen, die Existenzberechtigung von Religionen zu bestreiten.²⁴⁶

Aber es gilt: Eine falsche Religion ist eine solche, die Menschenopfer fordert. Oder, was das gleiche ist: Eine falsche Religion ist eine Religion, für die der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen ist. Eine Religion dagegen, 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, kein 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 ausgeht. Eine »wahre« Religion kann es nur vom Standpunkt eines Gläubigen geben, der diese Religion als wahre Religion empfindet. Ein Kriterium theoretischer Art gibt es daher nicht. Gerade deshalb darf dieses Kriterium der wahren Religion nicht 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 heutigen Ideologiekritik ist.

Tatsächlich beinhaltet der humanistische Atheismus von Marx eine heute noch gültige Religionskritik. 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 sei. Die irdischen Götter 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 des Mittelalters (Ultrakonservatismus) und die Identifizierung mit der bürgerlichen Gesellschaft zurückgezogen.

Marx' Konzentration auf die irdischen Götter brachte das Christentum dazu, das Reich Gottes wiederzuentdecken. Das Christentum glaubte zwar an Gott, aber nicht an das Reich Gottes. Der Kommunismus entdeckte das Reich Gottes, aber glaubte nicht mehr an Gott. So jedenfalls drückt es der Theologe Leonhard Ragaz (1868-1945) aus.²⁴⁷

²⁴⁶ Franz J. Hinkelammert/Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Michael Ramminger: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster 2017.

²⁴⁷ Leonhard Ragaz schreibt in seinem Buch »Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus: ein Beitrag« (1929, Neuaufl. Hamburg 1972): »In diesem Buch habe ich

Aber es geht jetzt nicht etwa darum, den Kommunismus durch das Reich Gottes zu ersetzen, was aufs Neue zum Religionskrieg führen müsste. Es geht vielmehr darum, den Humanismus der Praxis als Bedingung für die menschliche Freiheit zu entdecken und zu leben.

Marx schreibt: »Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.«²⁴⁸ Er benutzt hier das Wort Aufhebung im hegelschen Sinne. Aufhebung bedeutet 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.«²⁴⁹

Dies kommt sowohl aus der jüdischen als auch aus der christlichen Tradition. Marx bewegt sich in der Tradition einer etwa drei Jahrtausende alten Idolatriekritik (die spätestens bei Isaiah beginnt), die er auf meisterhafte Weise weiter- und mit neuer Intensität fortführt. 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.

Marx kritisiert falsche Götter, auch wenn er dieses Wort nicht direkt benutzt und stattdessen von Fetischen spricht. Nur Götter, für die der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, sind keine falschen Götter. 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

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 (...).«

²⁴⁸ Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 379.

²⁴⁹ Ebd., S. 385.

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.«²⁵⁰

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 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 enthalten. Nicht einmal Marx könnte sie 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. Natürlich muss ein solches Kriterium mit großer Flexibilität und ohne starren Dogmatismus verwaltet werden. Aber es ist nötig. Nehmen wir das an anderer Stelle bereits angesprochene »Wohlstandsevangelium« (prosperity gospel). Dessen Vertreter versprechen dem Gläubigen, dass er, wenn er den Zehnten an den Pastor zahlt, damit das Versprechen Gottes erhält, dies hundert mal durch Gottes Fügung zurückzubekommen. 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 zum irdischen Gott des Marktes und des Geldes hinzu und verallgemeinert diesen.

Alles ist eine Erweiterung des Spielraums der von Adam Smith erwähnten unsichtbaren Hand. Es handelt sich tatsächlich um einen über unsere Welt gestülpten magischen Schleier. 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.

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. Der Mensch muss seine Götter entwickeln und damit auch seine Kultur, damit sie zu Göttern werden, für die der Mensch das höchste Wesen für den Men-

²⁵⁰ Bertolt Brecht: Gesammelte Werke Band 12, Prosa 2, Frankfurt a.M. 1967, S. 380.

schen 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 ein falscher Gott ist oder nicht. Die im Rahmen der Eroberung Amerikas begangenen Völkermorde und die den Indigenen aufgezwungene neue Religion beweist die Tatsache, 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 er angehört. Er kann sogar Atheist sein, falschen Göttern gegenüberstehen und sie anklagen. Atheist sein ist eben auch keine Garantie dafür, keinen falschen Gott zu verehren. Denn auch dieser kann einem falschen Gott huldigen, nämlich, wenn er nicht akzeptiert, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Wenn für jemanden das der Markt ist, so ist dieser ein falscher Gott, auch wenn er Atheist ist. Der Atheismus ist keineswegs per se 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 zu erwähnen ist auch der apokalyptische Fundamentalismus. Dieser hat eine simple Antwort: Die ökologische Krise ist Teil der Apokalypik und damit der Wille Gottes. Er will den Untergang der Welt, damit die Menschheit, soweit sie seinen Willen akzeptiert hat, das neue von Gott geschaffene Paradies übernimmt. Auf die heutige Politik übertragen: Was Donald Trump macht, entspricht dem Willen Gottes. So waren es vorher Reagans Amtshandlungen, die Gottes Wille repräsentierten. Danach die von Bush usw. Uns gegen die ökologische Krise – und andere Krisen – zu stemmen, gilt diesem Fundamentalismus als Haltung des Antichristus, als sein Aufstand gegen Gott. Dieser wird häufig angeblich sogar von der UNO angeführt. Und viele dieser Fundamentalisten glauben, die Unterstützung für den Untergang der Welt sei die wahre Frömmigkeit. Dies ist gleichzeitig eine aggressive Antwort auf das, was die Befreiungstheologie war und zum Teil auch noch ist. So führt dann auch die unsichtbare Hand des Marktes diesen fundamentalistischen Willen Gottes aus.

Der apokalyptische Fundamentalismus ist, das sollte deutlich geworden sein, also ein gigantisches Projekt des kollektiven Selbstmords der Menschheit und insofern weitgehend mit dem Neoliberalismus vereinbar. Die Apokalypse – das letzte Buch der christlichen Bibel – ist das aber nicht. Diese spricht von einem möglichen Ende als Ergebnis eines göttlichen Eingriffs. Hier ist also Gott der Handelnde. Der den Untergang beschwörende Fundamentalismus hingegen spricht von einem menschlichen Eingriff, der das Ende der Menschheit bringt (sei es ein Atomkrieg oder eine ungebremste Aktivität des Marktes zur Förderung des wirtschaftlichen Wachstums). Hier ist der Mensch der Handelnde, der das Ende herbeiführt und der, indem er dieses Ende bringt,

dem Willen Gottes entspricht. Im ersten Fall erleidet der Mensch den Untergang. Im zweiten Fall hingegen ist er 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.

Ein humanistisches Wahrheitskriterium für Religionen

Statt sich gegenseitig zu missionieren, müssen also 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 kann und muss.

Das gilt ebenso für den Atheismus: Er ist falscher Atheismus, wenn er nicht den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen erklärt. Das kann aber nicht mit Gewalt erzwungen werden, denn das wäre ja gerade der Beweis dafür, dass der Mensch nicht als höchstes Wesen für den Menschen geachtet wird. Die bereits erwähnte Eroberung Amerikas kann als Beispiel dienen. Die Menschenopfer der Azteken deuten ebenfalls auf eine Religion hin, die einem falschen Gott huldigt.

Aber die gewalttätigen Eroberer, die Hexen und Häretiker häufig vor ihren Kirchen zu Tausenden lebendig verbrannten, waren der Beweis dafür, dass sie 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, statt sich zu bekriegen, 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. Sie tötet, weil sowohl das Geld als auch der Markt und das Kapital vergöttert werden. Dieses Töten geschieht durch Arbeitslosigkeit, niedrige, zum Leben wenig geeignete Löhne oder Naturzerstörung. Eine Vielzahl von lebensbedrohlichen Krisen treibt Menschen in die Flucht, während es immer weniger Länder gibt, die gewillt sind, diese aus humanitären Gründen aufzunehmen. 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 ihre Lebensgrundlage zu nehmen. Aber es geht ebenso um das Töten durch Kriege und sonstige Formen des Terrorismus. Dabei ist der Terrorismus universal. Dieses Töten ist direkt verbunden mit der Schaffung der irdischen Götter und damit der Vergöttlichung von Markt, Geld und Kapital. Eines 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, ob man an sie glaubt, sondern davon, ob man im wirklichen Leben ihre Ansprüche verwirklicht. Und das ist: teilnimmt am Töten im Zuge einer ausbeuterischen Wirtschaft. Und eine solche fordert der Neoliberalismus.

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 sich gegen die Menschenrechte auflehnt und auf der Seite des Krieges und der Ausbeutung steht.

Es ist wohl klar, dass dieses Argument großer Vorsicht bedarf. Unsere Menschenrechtsvorstellungen sind vorläufig und ständig Gegenstand von Diskussionen. Aber sie sind eben nicht willkürlich. Wir müssen uns dabei klar sein, dass die Diskussion über Menschenrechte immer auch eine Diskussion über Götter und insbesondere über falsche Götter ist. Ebenso muss uns klar sein, dass diese Diskussion über falsche Götter nicht einfach theologisch ist, sondern einer »profanen Theologie« entstammt, die bei Marx eine wichtige Rolle spielt, weil sie den Menschen an oberste Stelle setzt. Deshalb ist es kein Problem, wenn der Kritiker solcher falscher Götter selbst Atheist ist. Die Diskussion ist immer auch Ideologiekritik, die nie auskommen kann ohne die Kritik an falschen Göttern. 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 die Göttlichkeit Gottes beurteilt wird.

Daher ist ein falscher Gott auch immer ein Gott, der die Menschenrechte ablehnt und verurteilt – und auch einer, der Menschenopfer fordert.

Brecht schreibt: »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 mithilfe von falschen Göttern aufrechterhalten werden. Die Menschenrechte formulieren dies als Aktionsbereich. Sie sind der Ausdruck für dieses Umwälzen aller menschenverachtenden Verhältnisse. Sie sind immer ein Prozess und befinden sich daher in ständiger Entwicklung, indem sie Normen formulieren. Die Diskussion über Menschenrechte ist notwendigerweise immer auch eine Diskussion über »falsche« und »richtige« Götter.

Eine solche Diskussion setzt nicht den Glauben an die ontologische Existenz von Göttern oder eines solchen Gottes voraus.

Auch Atheisten können falsche Götter anklagen. Es gibt aber auch solche, die auf der Seite von falschen Göttern stehen. Das ist dann der Fall, 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 gegen falsche Götter, nämlich gegen jene, die sich der Umwälzung aller Verhältnisse im Sinne des marxischen »kategorischen Imperativs« entgegenstellen.

Die bereits erwähnte profane Theologie ist Teil der Sozialwissenschaften und kann von den theologischen Fakultäten nicht vereinnahmt werden. Heute kann eine Politik nur »links« sein, wenn sie diese Art von Theologie einschließt. Dies gilt vor allem für eine auf das kritische Denken sich gründende Sozialwissenschaft. Eine solche kritische Sozialwissenschaft sollte deshalb immer folgende Frage als zentral betrachten: Wird der Mensch als das höchste Wesen für den Menschen vertreten? Alles soziale Leben muss sich letztlich vor dieser Frage verantworten und sich am kategorischen Imperativ von Marx orientieren: alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Eine kritische Sozialwissenschaft beruht also auf diesem Wirklichkeitsbegriff, dessen Rationalität auf der Möglichkeit beruht, allen Menschen und der Natur das Leben zu ermöglichen. Die von Max Weber konzipierte Sozialwissenschaft hingegen sieht die Wirklichkeit letztlich durch die Brille der doppelten Buchführung. Das ist das Kriterium der Menschenrechte in letzter Instanz, die Marx als seinen kategorischen Imperativ bezeichnet. Es 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

Darüber hinaus gibt es transzendente Götter. Marx spricht im Prolog zu seiner Doktorarbeit von irdischen und himmlischen Göttern.²⁵¹ Die irdischen Götter sind vor allem Markt, Geld und Kapital. Die transzendenten Götter sind die von Marx als himmlische Götter bezeichneten Götter. Sie sind andere als die irdischen. Schon Feuerbach sagt von diesen transzendenten Göttern, sie seien nicht nur unsichtbar, sondern würden auch nur existieren, wenn wir an sie glauben. Glauben wir nicht an sie, existieren sie auch nicht. Dann bestimmen sie nicht den Willen dessen, der nicht an sie glaubt. Die irdischen Götter

²⁵¹ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW 40.

hingegen können auch unabhängig vom Glauben existieren. Der Mensch erschafft sie – den Markt, den Geldgott und das Kapital –, indem er ihren Willen vertritt und ausführt: Die absolute Herrschaft des Menschen über andere Menschen als Ziel eines jeden anzustreben. Es handelt sich hierbei um Nietzsches Willen zur Macht. 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 im Leviathan als »sterbliche Götter« haben, aber gleichzeitig immer aufs Neue zu Göttern gemacht oder von den Toten auferweckt werden durch den transzendenten ewigen Gott, der den Leviathan auf Erden heiligt. Die irdischen werden auch heute weiterhin von transzendenten Göttern begleitet, die als himmlische dann die irdischen Götter bestätigen. Der heutige US-Fundamentalismus (eschatologischer Art oder auch als Wohlstandsevan-gelium) gibt den irdischen Göttern einen ewigen transzendenten Gott zu ihrer Unterstützung. Das tritt, wie bereits erwähnt, seit Hobbes alles ganz offen zu-tage: Die irdischen Götter sind der Leviathan, der sterbliche Gott, dessen Blut das Geld ist. Die Fundamentalisten stellen diesem einen unterstützenden ewigen, im Himmel wohnenden Gott vor, der aber den irdischen sterblichen Göttern ständig aufs Neue die Auferstehung sichert. Das ist bereits die Hobbesche Theologie der irdischen und ewigen Götter.

Aber dieser ewige transzendente Gott kann auch als Gott gedacht werden, der die irdischen Götter als falsche Götter anklagt. Diese Anklage der irdischen Götter als falsche Götter ist z.B. in der marxschen Religionskritik le-bendig, wenn Marx diese als »Fetische« deklariert. Bei ihm verschwindet damit der Leviathan und an seine Stelle tritt der Mensch, der »das höchste Wesen für den Menschen« ist. Dieser Mensch ist dann endlich 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 des sich befreienden Menschen stellt. Es ist jener Gott, dessen Wille es ist, dass nicht Gott, sondern der Mensch das höchste We-sen für den Menschen ist. Das schließt eben die Menschwerdung Gottes mit ein. Dies wäre, so meine These, eine dem marxschen Denken angemessene Gottesvorstellung, die Marx allerdings nicht entwickelt und die zu seiner Zeit noch nicht sichtbar ist. In diesem Sinne könnten wir sagen, dass die Zeit noch nicht reif war. Heute aber scheint sie das zu sein. Daraus ergibt sich eine pro-fane Theologie, die als solche keineswegs kirchlich ist. Sie kann allerdings von Kirchen übernommen werden. Aber ebenso von Atheisten, denn diese Theo-logie hängt keineswegs davon ab, ob man Gott als existierend annimmt oder nicht. Deshalb hat weder der Atheist Grund, sich von dieser profanen Theo-

logie bedroht zu fühlen, noch muss der religiös denkende Gläubige um seinen Gottesglauben fürchten.

Ich möchte zum Schluss eine kleine ironische Geschichte mit dem Titel »Die Heiligen Schriften verbessern« von dem indischen Jesuiten Anthony de Mello zitieren:²⁵²

»Ein weiser Mann näherte sich dem Buddha und sagte ihm: ›Das was du unterrichtest, Herr, findet sich nicht in den heiligen Schriften.«

›Dann setze 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, solle 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.«²⁵³

²⁵² Anthony de Mello: El canto del pájaro. Sal Terrae, Santander 1982, S. 70. Eigene Übersetzung, F.J.H.

²⁵³ Joseph Kardinal Ratzinger als Großinquisitor des Vatikans gab 1998 über die Schriften von Anthony de Mello folgendes Urteil ab: »Mit der vorliegenden Notifikation hält es diese Kongregation [für Glaubensfragen, Anm. F.J.H.] zum Schutz der Gläubigen für geboten zu erklären, daß die oben dargelegten Positionen mit dem katholischen Glauben nicht vereinbar sind und schweren Schaden verursachen kön-

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 ist, das wiederum 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 Kriterium 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.

nen.« Online: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_ge.html. Anthony de Mello ist am 1. Juni 1987 verstorben.

6. Die marxsche Dialektik und der Humanismus der Praxis

Wir müssen uns 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 angeblich noch nicht »reifen Marx«, wie Louis Althusser häufig argumentiert hat.²⁵⁴

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 Augsburgischen Zeitung‹ rundheraus, dass meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen.«²⁵⁵ 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.«²⁵⁶

Marx geht also von einem Bruch mit seinem vorherigen Denken aus, den sein Artikel von 1844 ausdrückt und den er 1859 als grundlegenden Schritt

²⁵⁴ Die sechste Kapitel wurde vorher als Artikel veröffentlicht. Siehe: Franz Hinkelammert: Die Marxsche Dialektik und der Humanismus der Praxis. In: Ulrich Duchrow/Franz Hinkelammert: Marx, Luther & Müntzer: Dialektik der Praxis, Sozialismus. de, Supplement zu Heft 9/2018.

²⁵⁵ Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW 13, S. 7f.

²⁵⁶ Ebd., S. 8.

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.«²⁵⁷

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.«²⁵⁸ 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

²⁵⁷ Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW 1, S. 385.

²⁵⁸ Ebd., S. 391.

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.«²⁵⁹ 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.«²⁶⁰ 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 al-

²⁵⁹ Marx: Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW 13, S. 8.

²⁶⁰ Marx/Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, S. 482.

ler 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*.«²⁶¹ 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 waren: 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 marxischen Formulierungen über die moderne Gesellschaft uns wieder bewusst werden müssen: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen, nicht der Markt, 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.

²⁶¹ Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW 1, S. 391.

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.«²⁶²

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, das 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.« sind.²⁶³

²⁶² Friedrich Engels an Paul Lafargue, Folkestone, 27.8.1890. In: MEW 37, S. 450. Engels scheint sich auf die 1870er Jahre zu beziehen.

²⁶³ Marta Harnecker: El legado de Louis Althusser al marxismo. 25.2.2016. Online: www.rebellion.org/noticia.php?id=210007 (zuletzt aufgerufen am 8.3.2020).

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. Zunächst sei ein Beispiel angeführt, in dem Feuerbach durchaus bestimmte Begriffe benutzt, die dann auch Marx heranzieht: »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.«²⁶⁴

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 darum, die innere Verbindung mit den Menschen dieser Erde und in der Konsequenz alle Menschen als Brüder und Schwestern zu betrachten. 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,

²⁶⁴ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 5: Das Wesen des Christentums, Berlin 1956, S. 508.

sie zu *verändern*.«²⁶⁵ 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 eine Einschätzung 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.«²⁶⁶

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*.«²⁶⁷ 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:

²⁶⁵ Karl Marx: Thesen über Feuerbach, MEW 3, Berlin 1845, S. 7.

²⁶⁶ Harnecker: El legado de Louis Althusser al marxismo.

²⁶⁷ Marx: Das Kapital, MEW 23, S. 87.

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.

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 fortreibt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.«²⁶⁸

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

²⁶⁸ Marx: Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, S. 193.

Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.«²⁶⁹

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 einzige 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 andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.«²⁷⁰

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 vulgäres Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des

²⁶⁹ Ebd., S. 92f.

²⁷⁰ Ebd., S. 189f.

Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.«²⁷¹

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 marxischen 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 niedriges, 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.«²⁷²

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.«²⁷³

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.

²⁷¹ Ebd., S. 190f.

²⁷² Ebd., S. 528f.

²⁷³ Ebd., S. 529f.

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‹.«²⁷⁴

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.²⁷⁵ 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 Volkzugehörigkeit 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 unterstellt nun Marx auch dem Horaz. In unserer

²⁷⁴ Ebd., S. 740.

²⁷⁵ Faktisch geht es natürlich nicht nur um den Brudermord, sondern um den »Geschwistermord« – allerdings würde diese Diskussion zu weit führen.

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 marxische 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 marxischen 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 marxischen Dialektik ist das Zentrum das vollkommene menschliche Zusammenleben, das Gegenstand der menschlichen Praxis wird und das Marx als Kommunismus bezeichnet.

Der marxische Begriff der Praxis und seine Entwicklung als Humanismus der Praxis heute

Was Marx als Praxis bezeichnet, wird immer in Verbindung mit diesem Kern der marxischen 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 verwirklicht oder annähernd verwirklicht 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.«²⁷⁶

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

²⁷⁶ Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 9.

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 kantischen 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 kantischen Sprache eine »transzendente Illusion«, die durchaus verheerende Konsequenzen haben kann.²⁷⁷

²⁷⁷ Dies ist das Problem der Kritik der utopischen Vernunft; siehe hierzu: Franz Hinkelammert: Die ideologischen Waffen des Todes.

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.²⁷⁸

Der Übergang von der Vorstellung des Kommunismus als Ziel zur Wertorientierung wurde besonders zwingend durch das Scheitern des sowjetischen Sozialismus von 1989/90. Die Unfähigkeit, den Markt zu ordnen, war einer der wichtigsten Gründe für dieses Scheitern und es hat außerordentlichen Schaden angerichtet. Dennoch geht es 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 des 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 Wirtschaftswissen-

²⁷⁸ Zu dieser Debatte siehe auch Michael Brie: Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften. In: Lutz Brangsch/Michael Brie (Hrsg.), Das Kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe, Hamburg 2016.

schaften 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 propagiert.²⁷⁹ Damit tritt an die Stelle des marxischen »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.

Die Rückgewinnung der menschlichen Emanzipation

Die Überwindung der transzendentalen Illusion in der Interpretation des Kommunismus kann und muss zu neuen Formen der Argumentation führen. Dafür lohnt sich der Blick über den Atlantik. In Mexiko beispielsweise sprechen die Zapatisten von einer Welt, in der alle Platz haben, einschließlich der Natur. Darin kommt eine Spiritualität zum Ausdruck, die vor allem in Lateinamerika anzutreffen ist. Diese spirituelle 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

²⁷⁹ Siehe hierzu Hinkelammert: *Totalitarismo del Mercado*.

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 neo-liberale 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 1960er Jahren 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.²⁸⁰ 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, muss also als Ziel dem Prozess der Dekolonialisierung der Kultur selbst unterliegen.

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 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. Sie hat auf die Reduktion aller Spiritualität auf die Spiritualität des Geldes, wie sie in unserer gegenwärtigen neoliberalen Marktreligion geschieht, zu antworten. Das kann mit einer marxschen Dialektik gelingen, die wir heute brauchen, um aufs Neue die demokratischen Kräfte der linken Volksbewegungen zu mobilisieren und den Klassenkampf von oben, der auf unerhörte Weise erneut durchgesetzt wird, durch Demokratie von unten zu beantworten.

²⁸⁰ Ich will nur zwei Texte nennen, die ich für grundlegend halte: Jon Sobrino: *Cristología desde América Latina*. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico), México 1977. Und: Ignacio Ellacuría: *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander 1984.

7. Der neoliberale Aufstand gegen die emanzipatorischen Menschenrechte

Die menschliche Gleichheit in der jüdischen Kultur

Es folgt nun auf Basis von Zitaten in der Bibel eine Analyse dessen, was als menschliche Gleichheit in der jüdischen Kultur bezeichnet werden kann. Ich möchte zeigen, dass die biblischen Argumente zwar mythisch konstruiert sind, aber trotzdem gültig bleiben, da sie Aussagen über die Wirklichkeit ermöglichen. Wenn jedoch der Typ mythischer Argumentation nicht erkannt wird, ist es auch nicht möglich, herauszufinden, was der Text tatsächlich sagt oder auch sagen will.

Ich gehe von der Selbstdarstellung Gottes auf dem Berg Sinai aus, als er sich bei der Übergabe der Zehn Gebote als Befreier des jüdischen Volkes präsentiert: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhause, herausgeführt hat.« (Deuteronomium 5,6 Jerusalemer)

Danach stellt die Bibel dies in folgenden Zusammenhang: »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)

Dabei ist klar, dass die Möglichkeit, das Leben zu wählen, die Befreiung von der Sklaverei voraussetzt. Aber von diesem Standpunkt der Freiheit aus läßt Gott alle Völker der Welt zu einem großen Festessen ein. Alle sind jetzt frei: »Jahwe Zebaoth wird allen Völkern ein fettes Mahl bereiten auf diesem Berg, ein Mahl von abgelagerten Weinen, von markig-fetten Speisen mit geseihtem Hefenwein. Auf diesem Berg nimmt er die Hülle weg, die auf allen Völkern liegt und die Decke, die über allen Heiden ausgebreitet ist. Er vernichtet den Tod auf immer und der Herr Jahwe wischt ab die Tränen von jedem Angesicht und nimmt seines Volkes Schmach hinweg von der ganzen Welt.« (Jesaja 25,6-8) Sogar der Tod wird vernichtet.

Dies alles geschieht zu der Zeit, in der Geld erfunden wurde und infolgedessen ein weit verbreiteter Markt entstand. Dieser war aber gerade dabei, sich in ein neues System der Sklaverei zu verwandeln. Denn sobald unbezahlbare Schulden entstanden, wurden die Schuldner, so war es üblich in diesen Zeiten, samt ihren Familien zu Sklaven gemacht. Auf ähnliche Weise verlor man das eigene Haus, wenn sich aus irgendeinem Grunde eine nicht zu bezahlende Schuld ergab. Im Namen der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit aller Menschen wurden daraufhin in Israel gegen diese sozialen Ungerechtigkeiten bestimmte Interventionen in den Markt durchgesetzt. Es handelte

sich um bestimmte Jahre, in denen der vorherige Zustand wiederhergestellt wurde (Sabbat- und Jubeljahre).

Diese beinhalteten insbesondere Schuldenerlasse, die Befreiung der Sklaven und die Rückgabe der Wohnungen an ihre vorherigen Besitzer. So war dann auch die Sklaverei selbst abgeschafft, da alle Abhängigkeiten dieser Art immer nur auf Zeit gelten durften. Damit war ein System von Interventionen geschaffen, das die Tendenzen des Marktes zumindest aufhalten und einschränken konnte. Die durch die Marktmechanismen geschaffenen Ungleichheiten und Bedrohungen wurden zumindest im Namen der Gleichheit aller Menschen vor Gott begrenzt. Dies führt dann zu einer neuen Art von Auserwählten Gottes: »bedrückt nicht die Witwen, Waisen, Fremdlinge und Armen«. (Sacharja 7,9-10)

Eine solche Zügelung des Marktes kann eine außerordentlich positive Maßnahme sein, um einer ganzen Gesellschaft Stabilität zu verleihen. Vor allem muss man bedenken, dass die Juden ein außerordentlich starres Gesetzssystem in Bezug auf ihre rituellen Gesetze hatten.

Mir scheint das der Kern der Wirklichkeitsauffassung der jüdischen Kultur seit ihren Anfängen zu sein. Es scheint sogar so zu sein, dass nur die mythische Form des Arguments dieses in seiner Universalität möglich macht, ohne es durch den Ausgangspunkt vom Leben eines einzigen Volkes her zu relativieren. Auf diese Weise ergibt sich ein Lebensprojekt, das nicht nur einem Volk vorbehalten ist, sondern auf die ganze Welt übertragen werden kann.

Der Übergang zum Reich Gottes

Dieser Gott des Anfangs ist ein Gesetzgeber und eine Autorität, die Entscheidungen trifft, wie jene, Ägypten zu verlassen, den Exodus zu wagen und von der Sklaverei befreit zu werden. Was der Gott des Papstes Franziskus macht, ist etwas anderes: Er ruft zur Selbstverwirklichung des Menschen auf, die ein Kampf um die Unabhängigkeit und die Befreiung von allen aus jeder Art von Sklaverei ist. Gott ist es, der »... *den* Menschen zu seiner vollen (Selbst)Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Sklaverei«. ²⁸¹

Im ersten Fall befreit Gott den Menschen von der Sklaverei. Im zweiten Fall hingegen ruft Gott den Menschen auf, sich von der Sklaverei zu befreien, und steht dabei auf seiner Seite. Im ersten Fall ist Gott der Handelnde, von dessen Handlung die Befreiung ausgeht. Im zweiten Fall ist der Handelnde der Mensch

²⁸¹ Papst Franziskus: *Evangelii Gaudium* (Freude des Evangeliums), Erstes Apostolisches Schreiben, Nr. 57, veröffentlicht am 24.11.2013, Buchausgabe Freiburg/Basel/Wien 2013.

und Gott stellt sich auf des Menschen Seite. Gott ruft zum Handeln auf und gibt keinen Befehl. Aber in beiden Fällen tritt Gott der Sklaverei entgegen.

Der Gott, der Gesetze gibt und Entscheidungen trifft, ist ganz offensichtlich Mensch geworden. Er ist ein Jahwe, der Mensch geworden ist. Aber er bleibt Gott: eben der Gott, der aufruft zur Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Unabhängigkeit allen Sklavereien gegenüber. Indem er Mensch wird, wird der Mensch zum Handelnden, der von Gott zum Handeln aufgefordert und dabei unterstützt wird.

Ich habe nirgendwo sonst einen Gott finden können, der von aller Sklaverei erlösen will und dies für alle Menschen tut, die er alle als gleich auffasst und die er alle zu einem großen Festessen mit erlesenen Weinen einlädt. Wenn Zeus ein Festessen macht, lädt er nicht alle ein, sondern höchstens einige menschliche Heroen. Niemals ruft er zur Befreiung der Sklaven auf. Ebenso wenig Jupiter.

Der Gott von Jesus und Paulus

Dies ist der Gott Jesu und des Paulus. Es ist der Mensch gewordene Jahwe, sodass Jesus jetzt sagen kann: »Denn, siehe das Reich Gottes ist mitten unter euch.« (Luk 17,21) Und daraus kann er schließen: »Suchet vielmehr sein Reich, und all das wird euch dreingegeben werden.« (Luk 12,31)

Hier ist sie, die Menschwerdung Jahwes, die natürlich Jahwe als Gott nicht etwa abschafft, sondern in einen Begleiter, einen Genossen, einen Freund verwandelt. Er ruft auf, sich diesem Reich Gottes zuzuwenden. Oder auch: Er ruft zur Selbstverwirklichung durch die Befreiung von allen Sklavereien auf und gibt dazu seine Unterstützung, soweit er kann. Er ist jedenfalls nicht mehr ein Gesetzgeber und eine Autorität, die bestimmt, was zu tun ist. Im Reiche Gottes regieren die Menschen sich selbst und Gott ist jetzt, wie Paulus es sagt, »alles in allem«.

Noch deutlicher wird dies in der Apokalypse ausgedrückt: »Und Nacht wird nicht mehr sein, und sie brauchen weder Lampenlicht noch Sonnenlicht; denn Gott der Herr wird leuchten über ihnen und sie werden regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.« (Offenbarung 22,5) Gott ist Licht und in diesem Licht regieren sich die Menschen selbst. Gott gibt ihnen keine Gesetze und keine Befehle. Von Ewigkeit zu Ewigkeit regieren sie sich selbst. Aber Gott ist hier, wie Paulus es ausdrückt, »alles in allem«. Dies ist wie eine endgültige Lösung dargestellt. In unserer Wirklichkeit kann es natürlich nur Annäherungen daran geben.

Jesus ist derjenige, der diese Menschwerdung Gottes gegenwärtig macht und personifiziert sowie in den Mittelpunkt des Handelns stellt. Jahwe bleibt der Gott Jesu, auch nach dieser Veränderung. Aber dann kann Jesus selbst als der Mensch gewordene Gott angesehen werden.

Wollen wir nun wissen, was dieses Reich Gottes aussagt und was es tatsächlich in den Mittelpunkt stellt, so kann die Antwort nur etwa die folgende sein: Es ist das, was Jesus in der Bergpredigt sagt. Dies ist dann der himmlische Kern des Irdischen, den der Messias Jesus aufzeigt und auf den Paulus hinweist: »Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er die Weisen zu Schanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er zu Schanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, und das da nichts ist, daß er zunichte mache, was etwas ist.« (1 Kor 1,27-28)

Dies ist die paulinische Sicht des Reiches Gottes und fasst durchaus zusammen, was der Inhalt der Bergpredigt ist. Hier ist es wichtig, dass die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind. Für Paulus bedeutet dies keineswegs, dass etwa das jüdische Volk nicht mehr das auserwählte Volk ist. Ihm ist völlig bewusst, dass es sich um ein Produkt der jüdischen Kultur handelt, das hier von ihm weitergeführt und auch radikalisiert wird. Für ihn bleiben die Juden das auserwählte Volk, das eben dazu auserwählt wurde, um in der Welt gegenwärtig zu machen, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Paulus entwickelt dieses Paradox im Römerbrief 9-11.

Paulus über die Anwesenheit des Abwesenden

Gleichzeitig entwickelt Paulus ein anderes Paradox: dass das, was nicht ist, das was ist, nichtig macht und entleert. Das was nicht ist, ist hierbei gerade das, was Jesus das Reich Gottes nennt. Offensichtlich: Wenn Jesus davon spricht, dass das Reich Gottes mitten unter euch ist, sagt er, dass dieses Reich Gottes durch seine Abwesenheit anwesend ist. Die Abwesenheit des Reiches Gottes ist anwesend. So kann Jesus sagen: »Suchet vielmehr sein Reich.« Bei dieser Suche geht es offensichtlich darum, dieses Reich Gottes, soweit es geht, gegenwärtig zu machen und zu verwirklichen. Doch das ist dem Menschen letztlich nicht möglich.

Paulus muss daher fragen: Was macht das Reich Gottes, dessen Abwesenheit gegenwärtig ist, zu einem anwesenden Reich Gottes? Hierauf versucht er dann eine Antwort, ohne das Wort Reich Gottes zu erwähnen. Er gibt diese im Galaterbrief 3,26-28. Es handelt sich um die erste Erklärung der Menschenrechte in unserer Geschichte. Paulus macht nicht etwa nur einige dieser Rechte gegenwärtig, sondern schafft sogar die Grundlage, von der aus man die Gesamtheit der Menschenrechte entwickeln kann.

Hier ist gleichzeitig eine Kritik an der griechischen Philosophie durch Paulus zu finden. Das was bewegt, ist jetzt das, was nicht ist, das an die Stelle des griechischen Seins tritt. Dieses, was nicht ist, ist eine Abwesenheit, die anwe-

send ist. Damit entsteht ein kritisches Denken im modernen Sinne. Es setzt voraus, dass man sich auf etwas bezieht, das nicht ist, aber dessen Abwesenheit erlitten wird und das möglicherweise an die Stelle dessen treten könnte, das ist. Kritisches Denken kritisiert im Namen der Abwesenheit, die anwesend ist. Im Namen einer möglichen, wenn auch nur teilweisen Anwesenheit dessen, was abwesend ist, geschehen die Veränderungen.

Im Galaterbrief entwickelt Paulus einen Weg, wie das, was als abwesend anwesend ist, zur Forderung an die Wirklichkeit wird, um sie zu verändern. Ich glaube aber, dass die Übersetzungen sehr häufig einfach dieses Problem des Paulus nicht aufzeigen, sondern eher unsichtbar machen. Ich gehe deshalb zuerst einmal von der Übersetzung in der Jerusalemer Bibel aus, um sie danach zu kritisieren. Diese sagt: »Ihr seid also alle Kinder Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,26-28, Jerusalem)

Gerade der erste Satz dieser Übersetzung leitet uns bereits in die Irre. Denn es geht, wie dies auch die Übersetzung des Theologen Fridolin Stier zeigt, nicht darum, an Jesus oder in Jesus zu glauben, sondern darum, am Glauben des Jesus teilzunehmen und dies nicht etwa als Kinder zu tun, sondern als erwachsene Menschen (worauf auch Paulus an anderer Stelle ausdrücklich besteht). Dies führt dazu, dass Paulus sagen kann, dass wir den Messias Jesus angezogen haben, auf den wir getauft sind. Hier ist wichtig, das griechische Wort Christus zu übersetzen. Auf Deutsch bedeutet es Messias, während es in unserer normalen Sprache zu einer Art Nachnamen für Jesus geworden ist.

Die Taufe ist für Paulus die symbolische Bestätigung dafür, dass der Mensch den Glauben Jesu, der der Messias ist, sich zu eigen gemacht hat. So kann Paulus im Korintherbrief sagen, dass er nicht gekommen ist, um zu taufen, sondern die Botschaft Jesu, die eben der Glaube des Jesus ist, zu verkünden. (1 Kor, 1,17) Die Taufe ist nicht das Ziel, sondern die symbolische Bestätigung dafür, dass der Getaufte diese Botschaft Jesu, die den Glauben Jesu beinhaltet, »angezogen« hat. Man sieht dann, dass der Hinweis darauf, den Messias angezogen zu haben, darin besteht, sich den Glauben des Messias zu eigen gemacht zu haben. Dann folgt, dass der Glaubende nicht Jesus angezogen hat, sondern den Messias Jesus. Übernehmen wir diese Kritiken, verändert sich die Übersetzung auf folgende Weise: »Ihr seid also alle Söhne (und Töchter) Gottes dadurch, dass euer Glauben der Glaube Jesu ist, an dem ihr teilhabt (den ihr mit Jesus gemein habt). Denn ihr alle, die ihr auf den Messias getauft seid, habt den Messias angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer im Messias Jesus.« (Gal 3, 26-29)

Hier wird eine Gleichheit erklärt, die keineswegs Verschiedenheiten ausschließt. Die Gleichheit, die diese Verschiedenheiten einschließt, ist eine Gleichheit, die es ausschließt, dass die Verschiedenheiten als Vorwände für Ungleichheiten und die Erklärung irgendwelcher Minderwertigkeiten benutzt werden können. Es ist die Diskriminierung aufgrund irgendwelcher Unterschiede, die die Ungleichheit produziert. Sie wird nicht durch die Verschiedenheiten selbst produziert. Diese Gleichheit wird erkannt, wenn man im Messias ist. Aber sie ist nicht etwa ein Gesetz Gottes. Es ist die Menschlichkeit des Menschen, die durch den Messias erschlossen wird. Und dieser Messias ist ein Mensch und nicht etwa ein metaphysischer Gott. Dieser Hinweis auf den Messias ist der Hinweis darauf, dass es darum geht, das menschliche Zusammenleben wirklich menschlich zu machen. Es handelt sich daher nicht um einen neuen Sinai, auf dem Gott etwa auf dem Weg über den Messias, der eben sein Sohn ist und den er als solchen anerkennt und vorstellt, sein Gesetz zur Kenntnis bringt. Der Gott von Jesus und Paulus ist kein Gesetzgeber mehr. Er ist Jahwe, aber er ist weder Gesetzgeber noch Autorität. Er kann ein Urteil abgeben darüber, was geschehen ist, aber eben nur als letzter Richter.

Dieser letzte Richter kann zwar verurteilen in dem Sinne, dass er sagt, was unmenschlich war. Aber Paulus kennt keine Hölle. Der letzte Richter bei Paulus verurteilt, aber er verurteilt nicht zur Hölle. Und schon gar nicht zu ewigen Höllenstrafen, denn was Paulus will, ist der Tod des Todes. Eine ewige Hölle ist unvereinbar mit der Theologie des Paulus und Paulus spricht nie von der ewigen Hölle. Eine ewige Hölle würde ja dem Tod ein ewiges Leben geben. Er sagt aber: »Als letzter Feind wird der Tod vernichtet.« (1 Kor 15,26) Für Paulus ist dies die Erlösung. Sie besteht nicht darin, irgendwelche Nichterlösten dem ewigen Tode zu übergeben.

Dies führt dann zur Menschenrechtserklärung von Paulus. Die von ihm erwähnten Rechte sind Menschenrechte für alle Menschen, insofern sie Menschen sind. Sie sind nicht etwa begrenzt auf Christen. Dies könnte auch der Grund dafür sein, warum Paulus nicht ausdrücklich vom Reich Gottes spricht. Es ist besonders festzuhalten, dass hier zum ersten Mal in unserer Geschichte die Emanzipation der Frauen gefordert wird – und zwar auf dem gleichen Niveau wie die Abschaffung der Sklaverei und die Forderung nach Frieden unter den Völkern.

Bei Paulus handelt es sich um drei Bereiche der Menschenrechte:

1. Menschenrechte in Bezug auf das Verhältnis zwischen Herren und Beherrschten (Abschaffung der Sklaverei und die notwendige Antwort auf die Ausbeutung der Arbeitskraft. Diese Antwort ist mit der Entwicklung der wirtschaftlich-sozialen Rechte und sozialer Gerechtigkeit verknüpft).
2. Emanzipation der Frau, darüber hinaus dann aber auch der sexuellen Beziehungen überhaupt und

3. Menschenrechte, die sich auf die menschlichen Kulturen und den Umgang der Völker untereinander beziehen (Friede unter den Völkern, was die Freiheit der Kolonien einschließt, und gegenseitige Anerkennung aller menschlichen Kulturen, das beinhaltet auch das Problem des Rassismus).

Es handelt sich aber nicht etwa um alle Menschenrechte. Die, die hier gefordert werden, könnten wir auch als emanzipatorische Menschenrechte bezeichnen. Es sind die Menschenrechte der »Schlechtweggekommenen«, der Diskriminierten, der Verelendenden, der Gefährdeten, der Armen, der Verachteten, der Plebejer.

Aber diese neue Gesellschaft hat zwei Dimensionen, die häufig nicht genug unterschieden werden. Der ersten zufolge implizieren diese Menschenrechte immer auch das maximale Maß an Gerechtigkeit, das über das hinausgeht, zu was eine »Real«politik heute imstande ist. Dies bestimmt dann auch die zweite Dimension, die den Humanismus der Praxis enthält und eine permanente Annäherung an jenes Ideal beinhaltet, das die formulierten Menschenrechte aussagen. Man kann z.B. nicht einfach den Rassismus abschaffen. Er entsteht immer wieder und muss so schnell wie irgend möglich wieder überwunden werden. Es sind eben emanzipatorische Menschenrechte und der Prozess der Emanzipation hört nie auf. Die Vorstellung einer definitiven Durchsetzung dieser emanzipatorischen Menschenrechte muss daher ständig in eine Vorstellung von transzendentalen Begriffen einmünden, die über unsere empirische Realität notwendigerweise hinausgeht. Sie verwandeln sich dann in die Vorstellung einer anderen Welt, deren Verwirklichung jede *conditio humana* übersteigt. Insofern hat sie, obwohl es sich um realistische Ansprüche handelt, eine utopische Dimension. In der christlichen Tradition wurde daraus die Vorstellung von der Auferstehung aller Menschen vom Tode in einer Neuen Erde, die von Gott geschaffen werden wird. Diese Vorstellung verwandelt sich ständig in eine Hoffnung auf die Verwirklichung einer solchen Erde. Diese Fähigkeit Gottes wird dann zum Teil wiederum als Ergebnis menschlichen Handelns gesehen, das vorbereitenden Charakter hat.²⁸²

Der Pfarrer Walter Bochsler beschreibt auf folgende Weise die Zeit von der Menschenrechtserklärung von Paulus bis hin zu einer Politik, die seit der Französischen Revolution Menschenrechte formuliert. Diese Menschenrechte, wie Paulus sie begründete, werden zwar von damals an bis ins 19. Jahrhundert durchaus aufgegriffen, sie werden aber immer nur von Gruppierungen getragen, die dann äußerst heftig verfolgt wurden: »Gruppierungen, die im

²⁸² Dies ist auch in der jüdischen Tradition so: Gott kann nicht einfach das Reich der Freiheit beginnen lassen; diese Möglichkeit ist abhängig davon, ob die Menschen diese Unterstützung auch wollen, wie es das jüdische Wort von den 36 Gerechten, auf die Gott warten muss, gegenwärtig macht.

messianischen Geist immer wieder versucht haben, alle Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse abzuschaffen – nach dem Beispiel des Paulus (vgl. Gal 3,26-28) zwischen Völkern, Klassen und zwischen Mann und Frau – hat es im Verlauf der Kirchengeschichte immer gegeben, trotz massivster Unterdrückung und Verfolgung. Diese Traditionen freizulegen und die Perspektive der Analyse auch der biblischen Texte gänzlich zu revidieren, sie aus der Perspektive einer imperialisierten Religion zu befreien und sie als Texte einer Widerstandskultur zu erkennen, das ist eine bleibende, wohl nie endende Aufgabe.«²⁸³

Bochsler führt diese Geschichte vor allem unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechtsvorstellungen in der christlichen Geschichte vor. Ich glaube aber, dass man sie weiterführen kann über die Französische Revolution hinaus bis heute.

Tatsächlich enthält ja diese Menschenrechtserklärung des Paulus die Ankündigung einer neuen menschlichen, zu verwirklichenden Gesellschaft. Es liegt so etwas wie ein Projekt einer neuen, durchaus als irdisch vorgestellten Gesellschaft vor. Hier wird nicht irgendein Himmel versprochen, sondern eine andere vom Menschen gemachte Erde angekündigt. Sie gilt sicher auch für den Himmel, aber sie wird von der Erde aus gedacht und auch, soweit möglich, verwirklicht. Und sie begleitet jetzt in irgendeiner Form auch alle christlichen Versuche, eine neue menschliche Gesellschaft zu schaffen. Hierauf weist eben Bochsler hin. Es ist tatsächlich eine neue Tradition entstanden, die in der ganzen weiteren Geschichte gegenwärtig ist, ohne dass sie notwendig öffentlich vertreten wird. Es ist eine unterirdische, subversive Tradition. Mit der Moderne wird sie dann aufs Neue in ihrer säkularen, profanen Form gegenwärtig.

Die konstantinische Wende als Thermidor des Christentums

Dies führt uns dann zur Analyse der konstantinischen Wende des Christentums im 3. und 4. Jahrhundert, die wir mit vollem Recht auch als Thermidor des Christentums bezeichnen können. Es handelt sich um die Zeit der Imperialisierung des Christentums, die vielfach auch heute noch andauert, obwohl diese Imperialisierung immer größerer Kritik ausgesetzt ist und es sehr viele Zeichen dafür gibt, dass sich das Ende dieser Zeit des Thermidors des Christentums seit dem 19. Jahrhundert bemerkbar machte. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie der jetzige Papst Franziskus zum jüdischen Gottesbild zurückkehrt und dabei die Vorstellung eines Gottes entwickelt, der sich auf

²⁸³ Walter Bochsler: Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. In: Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Franz J. Hinkelammert (Hrsg.): Der himmlische Kern des Irdischen, Luzern/Münster 2019, S. 106.

die Befreiung des Menschen konzentriert und sich als jüdischer Jahwe als der Befreier des jüdischen Volkes von der Sklaverei in Ägypten vorstellt. Bei Franziskus stellt Gott sich nicht selbst als Befreier von der Sklaverei vor, sondern ruft die Menschen dazu auf, sich von aller Sklaverei zu befreien, wobei Gott auf ihrer Seite steht. Aber er hört auf, Gesetzgeber oder befehlende Autorität zu sein. Es ist jedoch noch der gleiche Gott Jahwe.

Mit dem Thermidor hingegen erscheint zunächst im 3. und 4. Jahrhundert ein ganz anderer Gott. Er wird vor allem durch Augustinus aus der griechischen Kultur zuerst als Gott der platonischen Tradition abgeleitet. Es erscheint damit eine imperialisierte Kirche, die weitgehend mit der Menschenrechtstradition des Reiches Gottes und der paulinischen Menschenrechtserklärung bricht. Wenn Augustinus über die Sklaverei spricht, wird dies sehr klar. Er verurteilt die Sklaverei nicht mehr, sondern erklärt, dass die Sklaven, wenn sie gegen ihre Herren aufstehen, der Konkupiszenz erliegen und daher sündigen. Und tatsächlich hat ja die griechische Philosophie so gut wie gar keine Menschenrechtstradition entwickelt, was dann auch für die römische Tradition gilt. Ein Christentum, das sich von dieser griechisch-römischen Tradition her verstehen will, kann daher nur seine eigene Menschenrechtsposition verleugnen. Es wird zum Vertreter einer sich selbst legitimierenden Herrschaft. Das Ergebnis war eben die Polarisierung des Christentums in ein prophetisch-messianisches und ein imperiales Christentum, das dann später auch zu einem kolonialen Christentum wird. Das prophetisch-messianische Christentum geriet damit in einen konstanten Häresieverdacht, obwohl es doch dasjenige Christentum war, das einen großen Teil der Bevölkerung des Römischen Reiches überzeugen konnte und hierin seine Kraft hatte, zu einer bedeutenden Religion der ersten Jahrhunderte zu werden.

Für die Bearbeitung dieses Problems gehe ich von einigen Analysen aus. Die erste ist die von Urs Eigenmann, die andere von Kuno Füssel. Eigenmann analysiert insbesondere den Übergang vom prophetisch-messianischen zum imperialen Christentum im 3. und 4. Jahrhundert.²⁸⁴ Kuno Füssel zeigt eine ganz vergleichbare Situation in der Entstehung des Christentums der bürgerlichen Gesellschaft.²⁸⁵ Wegen Raummangels will ich auf diese Quellen hinweisen, ohne sie im Detail zu analysieren. Eigenmann schreibt: »In der Verschiebung von der Reflektion des biblisch bezeugten historischen Schicksals Jesu zur Rezeption abstrakter Kategorien mittelpatonischer Philosophien wird nicht einfach dasselbe in bloß anderer Begrifflichkeit ausgedrückt. Die Verschiebung

²⁸⁴ Eigenmann/Füssel/Hinkelammert, vor allem S. 155-179.

²⁸⁵ Kuno Füssel: Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. In: Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Franz J. Hinkelammert, S. 29ff.

impliziert vielmehr den Austausch des die *Wahrnehmung, das Denken und das Handeln* (Pierre Bourdieu) leitend-bestimmenden kategorischen Rahmens.«²⁸⁶

Tatsächlich zeigt sich in den Analysen von Thomas von Aquin sehr deutlich die Grenze, die Thomas von Aristoteles her nicht überschreiten kann und die es ihm unmöglich macht, das besonders von Paulus vorgestellte Subjekt zu entwickeln, obwohl er ihm sehr nahe kommt. Dies geschieht in seiner Entwicklung des Naturrechts. Er zeigt auf, dass naturrechtlich gesehen jeder Mensch das Recht hat, menschlich und würdig leben zu können, wenn auch nach standesgemäßen Maßstäben. Aber er kann dieses Recht nicht als subjektives Recht zum Widerstand ausdrücken, sondern er gibt den Autoritäten die Pflicht, es tatsächlich zu sichern. Tun sie es nicht, bekommen die Betroffenen keine Legitimität, dies im Notfall zu erzwingen.

Dies führt zu einer außerordentlichen Antwort von Duns Scotus, dem Franziskanermönch aus dem 13./14. Jahrhundert, die ich bei Hannah Arendt gefunden habe. Arendt kommentiert Duns Scotus' Meinung folgendermaßen: »Das Wunder des menschlichen Geistes besteht darin, dass er vermittelt des Willens alles transzendieren kann (›voluntas transcendit omne creatum‹, wie Olivi sagte), und das ist das Zeichen dessen, dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde. Die biblische Vorstellung, Gott habe ihm (dem Menschen) seine Bevorzugung dadurch erwiesen, dass er ihn über alle Werke seiner Hände setzte (Psalm 8), würde ihn lediglich zum Höchsten unter allem Geschaffenen machen, aber nicht von ihm absolut unterscheiden. Wenn das wollende Ich in seiner höchsten Äußerung sagt: ›Amo: volo ut sis‹, ›Ich liebe dich, ich möchte, dass du bist‹ – und nicht: ›Ich möchte dich haben‹ oder ›Ich möchte dich beherrschen‹ –, so zeigt es sich der Liebe fähig, mit der Gott offenbar die Menschen liebt, die er nur schuf, weil er wollte, dass sie existieren, und die er *liebt, ohne sie zu begehren*.«²⁸⁷

Gott sagt also: »Ich will, dass du bist.« Liebe ist genau dies. Das Subjekt dieser Art zu sein ist ein Subjekt, wie es schon bei Jesus erscheint. Es ist ein Subjekt, das das Recht zum Widerstand und auch zum Aufstand hat, wenn es darum geht, seine Menschenrechte zu sichern. Auch bei Paulus gilt dieses Recht zum Aufstand.²⁸⁸ Wenn er trotzdem den Sklavenaufstand im Namen des Christentums nicht befürwortet, so deshalb, weil er die absolute Vernichtung aller

²⁸⁶ Eigenmann/Füssel/Hinkelammert, S. 172.

²⁸⁷ Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München/Jürich 2002, S. 366f.

²⁸⁸ Eine interessante Analyse dieser Unfähigkeit des griechischen Denkens, den im Christentum entstandenen Begriff des Subjekts zu denken, wird in folgendem Buch anhand der Analyse von Antígona entwickelt: Molina Velásquez, Carlos: *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. Siehe insbesondere die Analyse »El Universalismo: Antígona no conoce a San Pablo«, S. 161-166.

Aufständischen vonseiten Roms fürchtete, wie es nach dem Sklavenaufstand des Spartakus von 73 v. Chr. passierte. Mir scheint, er hielt die Sklaverei für illegitim, aber für faktisch nicht oder noch nicht abschaffbar. Und ich glaube, er hatte Recht.

Der Franziskaner Angelus Silesius (1624-1677) führt dies weiter:

»Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.

Werd ich zunicht, er muß, von Not den Geist aufgeben. (Der cherubinische Wandersmann)

Hier sagt Gott: Ich lebe wenn du lebst. Du lebst wenn ich lebe.«

Das aber ist gleichzeitig das, was Desmond Tutu, südafrikanischer Bischof, als Zentrum des afrikanischen Humanismus Ubuntu beschreibt: Ich bin, wenn du bist. Es bekam eine spezifische Dimension des Kampfes gegen die Apartheid in Südafrika. Es ist heute in der Verfassung des Landes festgeschrieben.

Eine ähnliche Position nimmt der Philosoph und Autor Emmanuel Lévinas (1905-1995) ein, wenn er zu sagen versucht, wie die Nächstenliebe zu bestimmen sei: »Was bedeutet ›wie dich selbst‹? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: ›wie dich selbst‹, bedeutet das nicht, daß man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von Ihnen erwähnten Übersetzung, haben sie übersetzt: ›liebe deinen Nächsten, er ist wie du‹. Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, ›kamokha‹, vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: ›Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst‹; ›liebe deinen Nächsten; das bist du selbst‹; ›diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist‹.«²⁸⁹

Es handelt sich um die Formulierung einer humanistischen Rationalität, die im Konflikt steht mit der Rationalität des Marktes, in der es heißt: »Ich bin, wenn ich dich besiege und dich unterwerfe. Ich bin, wenn ich dich zu meinem Sklaven mache. Ich bin, wenn ich dich ermorde.« Es ist das »America first«, das nur eine Übersetzung ins Englische von »Deutschland über alles« ist. Was der darauf antwortende Humanismus der Praxis fordert, ist, dass in unserem menschlichen Handeln dieses »Ich bin, wenn du bist« endlich als Formulierung einer Rationalität des sozialen menschlichen Handelns erkannt wird, das Priorität haben muss gegenüber der unmenschlichen Rationalität des Marktkalküls und des dadurch legitimierten Handelns.

²⁸⁹ Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1999, S. 115.

Die weitere Entwicklung der Subjektivität

Dies ist die Entwicklung dieser Subjektivität, die im Anfang des Christentums bei Jesus und Paulus aufkommt, dann aber mit dem christlichen Thermidor der konstantinischen Wende weitgehend marginalisiert und mit Duns Scotus zum ersten Mal wieder ganz offen ausgesprochen wird. Aber sie hat sich erst heute wieder in einem gewissen Grade verallgemeinert, vor allem als Ergebnis der afrikanischen Subjektvorstellung der Bantus in der Zeit des Aufstands in Südafrika gegen die Apartheid vor allem seit den 1960er Jahren.²⁹⁰ Sie heißt jetzt sehr häufig: »Ich bin, wenn du bist.«

Diese Dimension der Subjektivität begleitet tatsächlich von Duns Scotus an unsere Geschichte, auch wenn sie eher eine marginale Rolle spielt. Es zeigt sich, dass seit dem 12. und 13. Jahrhundert wieder die Vorstellung einer neuen menschlichen Gesellschaft auftaucht, die mit dem Thermidor des Christentums im 3. und 4. Jahrhundert weitgehend untergetaucht war. Aber an die Stelle dessen, was bei Jesus und Paulus das Reich Gottes war, tritt jetzt eine andere soziale Kategorie. Es ist die des ursprünglichen Gesellschafts- oder Sozialvertrags, die zuerst von Hobbes und Locke im 17. Jahrhundert entwickelt wird. Sie löst auch die eher apokalyptischen Vorstellungen einer neuen Gesellschaft ab, die seit dem 12. Jahrhundert geläufig waren. Sie entstanden zuerst bei Joachim von Fiore oder Floris im 12. Jahrhundert, als die apokalyptische Vorstellung eines neuen, dritten Zeitalters des Heiligen Geistes aufkam, eine Vorstellung, die durchaus bis in unsere Zeit gegenwärtig blieb. Ebenfalls entstanden solche Ideen einer neuen Gesellschaft in der Reformationszeit, so etwa bei den Wiedertäufern von Münster und bei Thomas Müntzer. Rousseau spinnt im 18. Jahrhundert die Vorstellung einer neuen Gesellschaft weiter, die sich im Anschluss in der Französischen Revolution zu verwirklichen scheint. Der Rahmen dieser neuen Gesellschaften ist dann der Nationalstaat. Dies gilt sowohl für Hobbes und Locke als auch für Rousseau.

Bei Hobbes und Locke geht es um die theoretische Begründung einer sich mehr und mehr abzeichnenden kapitalistischen Gesellschaft, die man jetzt zu legitimieren versucht und dabei auf andere Formen setzt als im Mittelalter. Denn sie geht nicht mehr von religiösen Instanzen aus, sondern von den menschlichen Beziehungen. Man diskutiert mit den Grundbegriffen Naturzustand und Gesellschafts- bzw. Sozialvertrag. Tatsächlich handelte es sich um die Verallgemeinerung (Totalisierung) der Warenbeziehungen im Markt, unter die jetzt alle menschlichen Beziehungen subsumiert werden. Diese Unterwerfung durchdringt alle sozialen Beziehungen. Dies schließt die Politik der

²⁹⁰ Vgl. auch Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

»Enclosures« (Einhegungen) ein. Diese Politik der Unterwerfung der Gesellschaft unter den Markt wird als Aufgabe des Staates dargestellt. An die Stelle des Feudalismus tritt also der Markt als das Grundgesetz für die Ordnung der gesamten Gesellschaft, die nur durch den Staat gesichert werden kann. Die Theorien von Hobbes und Locke sind daher gleichzeitig Staatstheorien und werden meistens als solche dargestellt. Aber tatsächlich wird eine gesamte Gesellschaft verändert und dadurch dem entstehenden Kapitalismus die Zügel abgenommen. Die Englische Revolution, ihre Weiterführung durch Cromwell und sein Tod 1658 führten zur *Glorious Revolution* von 1688, die die Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft in England vollendete. Dies war nun eine auf dem Marktgesetz beruhende Ordnung, die tatsächlich eine neue Gesellschaft nach dem Untergang des Feudalismus darstellt. Dieses das neue System begründende Marktgesetz schafft daher die Grundlage einer kapitalistischen Gesellschaft und führt zu einem auf liberaldemokratische Weise gebildeten Staat. Locke führt dies theoretisch aus und begründet das, was von jetzt an die liberaldemokratische Demokratie ist: Es ist eine Demokratie von Eigentümern, nicht von Menschen. Aber es ist gleichzeitig eine Demokratie, die auf der absoluten Legitimierung der Sklaverei in allen zum englischen Staat gehörenden Kolonien aufgebaut ist. Diese Legitimierung der Sklaverei betraf speziell Nordamerika und die Karibik. Man sieht also, dass die andere Seite dieser liberalen Demokratie die Jahrhunderte (!) andauernde Unterwerfung von Menschen war und die wohl größte Sklavengesellschaft unserer gesamten Geschichte begründete. Im Utrechter Frieden von 1713 eroberte England sogar das Weltmonopol im Sklavenhandel.

Ich will nun einen kurzen Einblick geben in dieses von Locke getragene Denken zugunsten der Sklaverei. Locke begründet die Sklaverei folgendermaßen: »Hat er aber tatsächlich durch eigene Schuld, durch irgendeine Tat, die mit dem Tode bestraft werden müßte, sein Leben verwirkt, so mag derjenige, an den er es verwirkt hat (wenn dieser ihn in seiner Gewalt hat), seinen Tod aufschieben und ihn zu eigenen Diensten gebrauchen, ohne ihm damit ein Unrecht zu tun. Scheint jenem nämlich die Drangsal seiner Sklaverei schwerer zu wiegen als der Wert seines Lebens, so steht es in seiner Macht, sich durch Widerstand gegen den Willen seines Herrn den gewünschten Tod zu erwirken.«²⁹¹

Locke vergleicht dann die Sklaverei, wie er sie vertritt, mit der Sklaverei der Juden in der Antike und schreibt: »Ich gebe zu, dass wir sowohl bei den Juden als auch bei anderen Völkern sehen können, dass sich Menschen verkaufen, allein sie verkaufen sich offensichtlich einzig zu schwerer Arbeit und nicht in die Sklaverei. Es ist nämlich deutlich, dass sich die verkaufte Person nicht un-

²⁹¹ John Locke: Über die Regierung (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1983, § 22.

ter einer absoluten, willkürlichen und despotischen Gewalt befand; denn der Herr konnte nicht die Macht haben, einen Menschen jederzeit zu töten, den er zu einem bestimmten Zeitpunkt frei aus seinen Diensten zu entlassen verpflichtet war. Der Herr eines solchen Knechtes war weit davon entfernt, willkürliche Macht über sein Leben zu besitzen: Er konnte ihn nicht einmal beliebig an seinem Körper verletzen – der Verlust eines Auges oder eines Zahnes schon setzte ihn frei.«²⁹²

Er drückt sich über die Sklaverei der Juden mit Verachtung aus und besteht darauf, dass in der von ihm vertretenen Sklaverei die verkaufte Person »unter einer absoluten, willkürlichen und despotischen Gewalt« lebt. Es ist für mich völlig unverständlich, dass ein Denker dieser Art sogar als Vater der Menschenrechte verehrt wird, wie dies insbesondere in den USA geschah.

Hobbes entwickelt in Bezug auf dieses neue System eines totalen Marktes auch eine entsprechende Theologie. Es ist die Theologie des Leviathans. Dieser Leviathan ist nach Hobbes der sterbliche Gott unter dem ewigen Gott: Der sterbliche Gott ist der Gott der Marktreligion, sein Blut ist das Geld. Das Geld ist das Lebensprinzip des sterblichen Gottes und ist gleichzeitig der Gott des Marktes. Er ist sterblich, aber der ewige Gott, der über ihm steht, lässt ihn immer wieder aufs Neue auferstehen, wenn er durch eine Revolution gestorben sein sollte. Der Markt aber ist das Zentrum dessen, was Hobbes den *commonwealth* nennt. Dieser ist eine Art *Corpus Christi*. Es handelt sich um das wirtschaftlich-soziale System, das sowohl den Markt als auch den Staat einschließt. Hobbes geht bereits einen bedeutenden Schritt weiter über den Gott Gold von Kolumbus hinaus. Gott ist jetzt der in den einzigen Gott transformierte Markt. Die Moderne verwirklichte diese Transformation in einen einzigen Gott, der gleichzeitig Gott des Marktes, des Geldes und des Kapitals ist. Es ist ein dreieiniger Gott.

Hier gibt es keine einfache Säkularisierung, sondern eine Vergöttlichung des Marktes. Es handelt sich gleichzeitig um eine Fetischisierung der Welt, die an die Stelle der Entzauberung der Welt tritt, von der Max Weber sprach. Offensichtlich ersetzt der Fetisch, von dem Marx sprach und den er analysierte, die Magie, deren Ende Max Weber feststellt. In diesem Fetisch ist die Allgegenwärtigkeit des Marktes gegenwärtig.

Vor der Moderne war das Geld durchaus auch etwas Göttliches. Aber es war nicht die höchste Göttlichkeit. Es wurde der Habsucht gleichgestellt. Immer gab es auch das: »Du sollst nicht begehren« des zehnten Gebotes der jüdischen Bibel. Die Moderne löscht dies faktisch aus.

²⁹² Ebd., § 23.

Die Demokratie bei Rousseau

Rousseau nimmt faktisch eine gegensätzliche Position gegenüber Hobbes und Locke ein. Er geht davon aus, dass die ursprüngliche menschliche Harmonie des Urzustands gerade durch das Privateigentum und daher eben durch den Markt zerstört wurde, der gesellschaftliche Ungleichheiten schafft. Hieraus folgt für Rousseau die Notwendigkeit, diesen Ungleichheiten entgegenzutreten. Daher lehnte er von vornherein alle Sklaverei ab, soweit sie einen Menschen zum Eigentum eines anderen Menschen macht, das dieser dann auf dem Markte auch verkaufen kann. Es handelt sich dabei um die größte Ungleichheit, die das Privateigentum und damit der Markt hervorrufen.

Allen anderen vom Privateigentum und dem Markt produzierten Ungleichheiten tritt Rousseau dann im Namen des von ihm konzipierten Gesellschaftsvertrages und einer direkten Demokratie entgegen, die faktisch auf das Recht des Staates auf ständige Interventionen in diesen Markt hinausläuft.

Auf diese Weise zeigt Rousseau eine Position, die solchen Rechten entspricht, die ich vorher als emanzipatorische Menschenrechte bezeichnet habe. Er lässt dabei durchaus andere Menschenrechte dieser Art beiseite, wie etwa die Rechte der Frauen. Aber auf jeden Fall kann seine Position erklären, warum das Denken von Rousseau eine bedeutende Rolle zu Beginn der Französischen Revolution gespielt hat.²⁹³

Die Französische Revolution beginnt als Volksrevolution, die sich erst später in eine bürgerliche Revolution verwandelt. Dies erklärt die große Bedeutung von emanzipatorischen Menschenrechten, die sie gerade noch am Anfang der Revolution hatten. So wurde die Sklaverei im Jahre 1794 abgeschafft. Aber je länger die Revolution dauerte, umso mehr wurde sie in eine bürgerliche Revolution umgewandelt. Im Jahre 1802 wurde dann die Sklaverei in Frankreich durch Napoleon wieder eingeführt.

Es gibt drei bedeutende Tote, die diesen Übergang zur bürgerlichen Revolution symbolisieren. Es handelt sich, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, um drei Vertreter emanzipatorischer Menschenrechte: Olympe de Gouges, Toussaint Louverture, François Babeuf. Olympe de Gouges war die Kämpferin für politische Frauenrechte innerhalb der Französischen Revolution, Toussaint Louverture der bedeutendste Anführer des Sklavenaufstands in Haiti und François Babeuf der Angeklagte wegen des Aufstands der Gleichen, der eine beginnende Formierung der Arbeiterbewegung Frankreichs darstellte. Olympe de

²⁹³ Rousseau wird für seine Position vor allem von den Neoliberalen kritisiert. Rauschnig behandelt ihn sogar als Vorläufer Hitlers. Er tut dies in seinem Buch über den Nihilismus. Vgl. Hermann Rauschnig: Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt a.M. 1954.

Gouges und Babeuf wurden durch die Guillotine hingerichtet, Toussaint Louverture ließ man im Gefängnis als Folge einer unerträglichen Behandlung sterben. Es handelt sich um die Märtyrer einer großen Menschenrechtsbewegung.

Nach dem Ende der Französischen Revolution kehrten diese drei Menschenrechtsbewegungen zurück und formierten sich nun als Bewegung der Frauen, der Sklaven und der Arbeitenden, die bis heute alle weiterhin aktiv sind. Die Emanzipation der Frau wurde dann erweitert zum Problem der Emanzipation der Geschlechter (Stichwort Gender).

Im 20. Jahrhundert kommen zwei Menschenrechtsbewegungen hinzu: Die erste, die ich erwähnen möchte, ist die Erklärung der gleichen Rechte aller Kulturen, wie sie auch bereits bei Paulus herausgestellt wurde. Demnach soll es keine Kultur mehr geben, die sich als einzig herrschende aufspielt und alle anderen unterdrückt – so wie es bis heute weitgehend noch die okzidentale Kultur tut. Vielmehr soll es nur noch verschiedene, gleichberechtigte Kulturen geben.

Die andere neue Menschenrechtsbewegung bezieht sich auf die Beziehung des Menschen zur Natur. Dass die Natur durch die rasante Entwicklung der Wirtschaft selbst bedroht ist, wird dem Menschen erst seit dem 19. Jahrhundert bewusst. Marx gehört dabei zu den ersten warnenden Stimmen: »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.«²⁹⁴

Marx entwickelt den Begriff der Natur als erweiterten Körper des Menschen. Daraus folgen auch für die Natur geltende Lebensrechte. Das impliziert gleichzeitig ein neues Menschenrecht, das heißt: Dass die Natur Lebensrechte hat, ist selbst ein Menschenrecht. Der Mensch hat das Recht auf die Einhaltung der Lebensrechte der Natur. Der Mensch hat nicht nur Rechte auf seinen eigenen, individuellen Körper, sondern ebenso auf den erweiterten menschlichen Körper, den er mit allen anderen Menschen gemeinsam hat: die Natur. *Das Ich bin, wenn du bist* müsste daher ebenfalls die außermenschliche Natur einbeziehen, zu der ebenfalls der Mensch sagt und sagen muss: »Ich bin, wenn du bist.«

Die Menschenrechte als die große Utopie der Menschheit

Wenn die Gesamtheit der emanzipatorischen Menschenrechte als anzustrebendes Ziel gedacht wird, dann stellt sie die große menschliche Utopie dar, die jedoch nur angestrebt, aber nicht verwirklicht werden kann. Sie ist sozusagen der himmlische Kern des Irdischen. Die ganze menschliche Geschichte

²⁹⁴ Marx: Das Kapital, MEW 23, S. 528ff.

dreht sich um diese Utopie (und nicht um das Sein oder das höchste Wissen). Und die Utopie entwickelt sich mit dem Geschichtsprozess. Sie ist das, was Jesus das Reich Gottes nennt. Es ist nicht etwa ein Gebot oder Auftrag Gottes, sondern eine Bezugnahme auf unsere Lebenswirklichkeit, wie sie sich ergibt, wenn wir sie aus der Sicht der Opfer, der Armen, Verachteten, der Plebejer sehen und verstehen.

Wenn wir diese große Utopie entwickeln, können wir sie nur als verwirklicht behaupten, wenn wir sie jenseits des Todes und der Auferstehung des Menschen vorstellen. Sie ist dann das große Andere, das nur durch den großen Anderen verwirklicht wird. Wir können sie nicht als wirklich behaupten, aber wir können behaupten, was die Bedingungen zu ihrer Verwirklichung sind. Ob diese Bedingungen jemals erfüllt sein werden, folgt aus unserer Analyse nicht. Es handelt sich nicht um irgendeine Metaphysik, sondern um das, was man mit Kant einen transzendentalen Begriff nennen könnte. Solche transzendentalen Begriffe werden in allen empirischen Wissenschaften benutzt, selbst in der Physik etwa im Fall des Gesetzes der Erhaltung der Energie, dessen Argument auf der Konstruktion eines transzendentalen Begriffes beruht.

Aber wir befinden uns jetzt mitten in der kritischen Theorie, wie sie in der Moderne entsteht, vor allem bei Rousseau und Marx. Es zeigt sich, dass Paulus den Anfang dieser kritischen Theorie darstellt, also gewissermaßen ihr Ursprung ist. Das bezieht sich auf einen Paulus, der von der Lehre Jesu ausgeht und sie weiterentwickelt.

Wie Žižek in seinem Buch *Die Tücke des Subjekts* zeigt, sehen Lacan und Badiou Paulus als den Ursprung der Psychoanalyse an und analysieren ihn entsprechend.²⁹⁵ Unsere Untersuchung zeigt, dass Paulus nicht nur am Ursprung der Psychoanalyse steht, sondern ebenfalls am Ursprung des kritischen Denkens der Moderne.

Es gibt zwei zentrale Denker der Moderne, bei denen Paulus im Zentrum steht: Marx und Nietzsche. Bei Marx ist das offenkundig, obwohl er sich nicht offen auf Paulus bezieht. So sagt Paulus an ganz zentraler Stelle, das heißt am Ende seines ersten Korintherbriefes: »Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz.« (1 Kor 15,56)

Dieser Satz ist leicht umwandelbar, wenn man zeigen will, was die marxsche Gesetzeskritik ist. Es müsste dann heißen: Der Stachel des Todes ist die Ausbeutung, die Kraft der Ausbeutung aber ist das Gesetz des Marktes.

Dies bedeutet: Das Gesetz des Marktes macht aus der Ausbeutung eine einfache Gesetzeserfüllung, die jedes Gewissen außer Kraft setzt, und diese Gesetzeserfüllung ist dann der Stachel des Todes. Dies ist eindeutig das Zen-

²⁹⁵ Slavoj Žižek: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona 2001, S. 159-166. Deutsch: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a.M. 2001.

trum der marxischen Gesetzeskritik. Aber es handelt sich um eine einfache Umwandlung des Pauluszitates.

Hingegen erklärt Nietzsche immer wieder Paulus als seinen Todfeind. Diese Position tritt seit der Veröffentlichung seiner Genealogie der Moral im Jahr 1887 ganz offen zutage.

Nietzsche beschimpft auch ständig Rousseau, er nennt ihn »Idealist und Kanaille«. Aber den Namen Karl Marx erwähnt er nicht ein einziges Mal in allen seinen Schriften. Er verachtet Marx so sehr, dass er ihm nicht einmal die Ehre gibt, ihn zu erwähnen, um ihn zu beleidigen.

Aber Nietzsche ist sich klar, dass das kritische Denken mit Paulus beginnt. Folglich attackiert er das kritische Denken, das er ja gerade beseitigen will, und schießt sich deshalb auf Paulus ein. So bezeichnet er ihn folgendermaßen: »der ewige Jude par excellence«, »Epileptiker«, »Lehrer der Vernichtung des Gesetzes«, »Genie im Hass«, »Apostel der Rache«, »der jüdische Fanatismus eines Paulus«, »ein jüdisches Aufblodern der ewigen Flamme, die semitisch ist«. Dies sind nur einige der Beleidigungen, die Zahl ist endlos.

Der Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen

Die Menschenrechtsbewegungen des 19. Jahrhunderts haben bedeutende Erfolge errungen. 1865 folgte die Sklavenbefreiung in den USA, es entstehen in ganz Europa und den USA Gewerkschaftsbewegungen und vielfach sozialistische Parteien, immer mehr Frauen mischen sich im Politikbetrieb ein, auch wenn sie weit in der Minderheit bleiben.

Dann aber formieren sich Positionen, die sich immer stärker gegen diese Bedeutung insbesondere der emanzipatorischen Menschenrechte wenden. Es ist Nietzsche, der dies auf die rücksichtsloseste Weise tut und damit nach seinem Zusammenbruch und seinem Tod eine Massenbewegung schafft, innerhalb derer sich die verschiedenen Faschismen, die sich insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg bilden, entwickeln können.

Nietzsche ist in seinen Äußerungen sehr brutal. Über die Frauen sagt er beispielsweise: »Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!«²⁹⁶ Gegen all seine Gegner befleißigt sich Nietzsche dieses Stils. Das steht aber, wie wir es schon im Kapitel über Nietzsche herausstellen konnten, im Widerspruch zu seiner eigenen Lebensführung. Denn liest man seine Biografien, so wird schnell ersichtlich, dass Nietzsche, wenn er zu Frauen geht, ganz außerordentlich feinfühlig und nirgendwo eine Peitsche zu sehen ist. So ist es auch mit seiner Unterstützung der Sklaverei. Er wäre völlig unfähig, einen Sklaven zu halten.

²⁹⁶ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 330.

Man sagt häufig, dass die Nazis Nietzsche nicht richtig interpretiert, ihn auch nicht richtig verstanden hätten. Aber das ist falsch. Sie haben ihn völlig richtig verstanden, aber nie darauf hingewiesen, dass Nietzsche absolut unfähig gewesen wäre, solche von ihm geäußerten Brutalitäten auch in die Tat umzusetzen, was in einem gewissen Maße seine Ehre rettet. Trotz all seiner in seinen Schriften verherrlichten Unmenschlichkeiten bleibt er menschlich. Das aber macht ihn verrückt. Natürlich hätte Nietzsche niemals für gut befunden, was die Nazis in seinem Namen verwirklichten. Aber er hat viele dieser Ungeheuerlichkeiten tatsächlich vertreten. Er selbst war nur fähig, sie zu konzipieren, aber es kamen dann andere, die fähig waren, sie auch tatsächlich zu verwirklichen.

Dieser Nietzsche urteilt über die Menschenrechte folgendermaßen: »Das Gift der Lehre ›gleiche Rechte für alle‹ – das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heißt der 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.«²⁹⁷ Es handelt sich hier um die Verurteilung aller emanzipatorischen, gegen Ausbeutung und Diskriminierung gerichteten Menschenrechte.

Diesen Schlag gegen die Menschlichkeit übernehmen die seit den 1920er Jahren sich formierenden faschistischen Bewegungen. In Nazi-Deutschland gab es sogar Konzentrationslager für Homosexuelle. Die faschistischen Länder entwickeln einen staatlichen Totalitarismus, der von Demagogen wie Hitler, Mussolini oder auch Franco ausgeht. Dieser politische Totalitarismus hat gleichzeitig einen extremen Antisemitismus nach sich gezogen, der in der Organisierung von reinen Menschenvernichtungslagern gipfelte. Er stand natürlich auf der Seite des großen Kapitals, war aber nicht einfach ein Ausdruck seiner Interessen, sondern der Ablehnung und unerbittlichen Verfolgung aller Menschenrechte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich die Einstellung zum Wirtschaftssystem, das nun angesichts der Verheerungen des Krieges neu gestaltet wurde. Alles wurde primär unter dem Gesichtspunkt der menschenverachtenden, vor allem von den Nazis verübten Menschenrechtsverletzungen interpretiert. Dies führte zur UNO-Menschenrechtserklärung 1948. Parallel dazu musste der Wiederaufbau Europas durchgeführt werden. Dafür brauchte es eine Wirtschaftsordnung spezieller Art. Gleichzeitig begann der Kalte Krieg, der nur durch die Transformation zu einem Sozialstaat gewonnen werden konnte.

²⁹⁷ Nietzsche: Der Antichrist, S. 1205.

Denn man musste eine humane Seite des kapitalistischen Wirtschaftssystems vorweisen, um der Gefahr neuer radikaler sozialistischer Bewegungen zu begegnen. Es war die Zeit, in der vor allem in Frankreich und Italien große kommunistische Bewegungen entstanden. Daher wurde auch aus diesem Grunde der Sozialstaat gefördert. Er war eine Art Kriegswaffe im Kalten Krieg und zumindest für die herrschenden Kreise in den USA keineswegs ein Friedensprogramm. Dies erklärt dann auch, warum nach dem Sieg der USA gegen die Sowjetunion der Sozialstaat und eine entsprechende Wirtschaftspolitik so weit und so schnell wie möglich wieder zurückgefahren wurde. Das war natürlich mit Schwierigkeiten verbunden, da die Bevölkerung im Allgemeinen gerade diese Wirtschaftspolitik mit einem gut ausgebauten Sozialstaat befürwortete.

Um das Ziel einer Rückkehr zum extremen Kapitalismus zu erreichen, musste man so etwas wie eine Kulturrevolution durchführen, die in Wirklichkeit eher eine Anti-Kulturrevolution war. Es war eine Revolution, die den Klassenkampf von oben als Grundlage hatte. Diese Anti-Kultur-Revolution begann mit der Regierung von Ronald Reagan im Jahre 1980. Aber es gab durchaus auch Politiker, die eine entgegengesetzte Position einnahmen. Einer davon war Salvador Allende, der die Regierungsgeschäfte in Chile von 1970 bis 1973 führte. Diese chilenische Revolution ging von einer Vorstellung des Sozialismus aus, die nicht mehr von dem sowjetischen Modell beherrscht war, sondern die das Modell der Entwicklungspolitik in Lateinamerika, das von der CEPAL (einer Niederlassung der UNO in Santiago de Chile) stammte, zum Ausgangspunkt nahm. Der chilenische Sozialismus wurde daher als eine systematische Intervention in die Märkte konzipiert, die keineswegs das Ziel hatte, die Produktionsmittel insgesamt zu beherrschen. Aber selbst dies wurde von den herrschenden Mächten in Lateinamerika und besonders in den USA nicht zugelassen. Man organisierte einen mörderischen Militärputsch, dem ein Land wie Chile nicht widerstehen konnte.

Das, was im Anschluss daran in Lateinamerika passierte, war der Übergang zu einer völlig neuen Epoche der Entwicklungspolitik, die von einer Serie von totalitären und mörderischen Diktaturen der Nationalen Sicherheit beherrscht wurde. Es handelte sich hierbei nicht mehr um die in Lateinamerika durchaus üblichen Militärdiktaturen. Diese neuen Diktaturen eint ein gemeinsames Projekt, das bereits von den USA vorbereitet wurde und eine strenge Ideologie beinhaltete: nämlich die des Klassenkampfes von oben, die übernommen wurde und unter dem Namen Neoliberalismus firmierte. Es schloss sich eine systematische religiöse Verfolgung ein. Sie wandte sich gegen die Anhänger der Befreiungstheologie. Tausende wurden ermordet, gefoltert, verängstigt. Es wurden Bischöfe und Priester ermordet, Nonnen vergewaltigt.

Die Basis dieser Ideologie ist der (brutale) Aufstand gegen emanzipatorische Menschenrechte – soweit sie sich auf die Klassensituation der in der

Wirtschaft Beschäftigten beziehen. Der Gründer dieses Neoliberalismus, Ludwig von Mises, erklärte die Notwendigkeit der Auflösung aller wirtschaftlich-sozialen Menschenrechte mit der bereits an anderer Stelle aufgeführten Begründung: »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.«²⁹⁸ Hiermit werden ebenso wie der Begriff der sozialen Gerechtigkeit alle sozialen Rechte abgeschafft.

Dies ist genau das, was auch der Faschismus postulierte. Aber dieser bezog alle Menschenrechte mit ein. Deshalb ist das, was Mises sagt, nicht Faschismus im eigentlichen Sinne, aber er zeigt sich als dessen würdiger Erbe. Auch Hayek, als er Chile nach dem Militärputsch von 1973 besuchte, empfand die dortige Situation als völlig normal trotz der ihm bekannten Tatsache, dass Tausende für die Menschenrechte Kämpfende ermordet wurden. Aber diese Art Sicherung der Elite im Klassenkampf von oben nennt er Freiheit.

Aus dieser Art Politik ist der gegenwärtige Totalitarismus des Marktes ausgegangen. Seine Herausbildung scheint in vollem Gange zu sein. Dafür gibt es einige Indizien. Ein solches erdrückendes Indiz ist die weitgehende Untermi- nierung des internationalen Rechtes. Sie geschieht durch eine offene Politik der Sanktionen. Vor allem die USA nehmen sich das Recht heraus, ganz will- kürlich Länder durch Sanktionen oder wirtschaftliche oder auch politische Ak- tivitäten zu schikanieren oder sogar ganz vom internationalen Handel auszu- schließen. Gegenüber anderen Ländern findet eine Erpressung statt: Niemand darf die Sanktionen unterlaufen. Versucht jemand sie zu unterlaufen, werden diese Sanktionen auf diese Länder ausgedehnt.

Dies führt zu höchst kriminellen Aggressionen. Länder werden durch sol- che Sanktionen mit dem Ziel ruiniert, ihre Wirtschaft zum Zusammenbruch zu bringen und Hungersnöte hervorzurufen. Dies haben die USA in den letz- ten Jahren auch mit Venezuela gemacht. Die Amerikaner haben Exporte des für das Land wichtigsten Produkts – nämlich des Erdöls – unmöglich gemacht, was eine ganz Venezuela überziehende Hungerkrise provozierte. Millionen von Bürgern flüchteten in die Nachbarländer.²⁹⁹

²⁹⁸ Ludwig von Mises: *The anti-capitalistic mentality*, Princeton/New Jersey 1956, S. 87, eigene Übersetzung, F.J.H. Ludwig von Mises: *The anti-capitalistic mentality*, Princeton/New Jersey 1956, S. 87.

²⁹⁹ Siehe den Artikel »Sanciones económicas como castigo. El caso de Venezuela.« (Wirtschaftssanktionen als Strafe. Der Fall Venezuela) von Mark Weisbrot, einer der Direktoren des Forschungszentrums CEPR in Washington und von Jeffrey Sachs, Pro- fessor der Universität Columbia (New York). Siehe: <http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-05-spn.pdf>. Die Autoren des Artikels schätzen die

Eine ähnliche Politik wurde gegenüber Syrien praktiziert. Daran beteiligte sich auch die Europäische Union. Diese Sanktionspolitik, die zu landesweiten Hungerkatastrophen führt, ist im Nahen Osten und in Ländern wie dem Yemen verbreitet worden. Aber sie bedroht darüber hinaus noch sehr viel mehr Länder.

Auf der anderen Seite wird die Bewegung der Schutzsuchenden immer größer. Einige Länder Europas klagten Menschen an, die diese Flüchtlinge im Falle eines Schiffsunfalls zu retten versuchten. Hier liegt eine unsägliche Kriminalisierung von Helfern vor, die natürlich auf viel Kritik stieß und immer noch stößt. Inzwischen gibt es immer mehr Lager für den Aufenthalt von Flüchtlingen. Selbst die bürgerliche Presse bringt hin und wieder die Nachricht, dass sich diese Camps häufig in eine Art von Konzentrationslagern verwandeln, obwohl sie sehr häufig von der EU oder auch Ländern der EU finanziert werden.

Wenn wir zur Verhinderung dieser Tendenzen zum Markttotalitarismus beitragen wollen, müssen wir zumindest offen sagen – vielleicht sogar offen schreien –, dass unsere Gesellschaft auf dem Weg zu einem neuen Typ von Totalitarismus ist, den wir Totalitarismus des Marktes nennen können.

Es sind gerade die »Modelldemokratien« unserer westlich-ideologischen Welt (USA und Europa), die diesen Markttotalitarismus entwickeln, der letztlich die Abschaffung der entsprechenden wirtschaftlich-sozialen Menschenrechte impliziert.³⁰⁰ Aber diese Abschaffung machte es fast unmöglich, andere Menschenrechte zu erfüllen.

Der Aufruf zur Selbstverwirklichung nach Papst Franziskus

Papst Franziskus spricht von einem an alle Menschen gerichteten Ruf Gottes. Franziskus spricht diesen Ruf aus, weil er überzeugt ist, dass Gott heute in diesem Sinne sprechen muss. Der Aufruf besagt, dass Gott »(...) *den Menschen zu seiner vollen [Selbst]Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Unterjochung*«. ³⁰¹ Um welche Unterjochung bzw. Sklaverei handelt es sich? Ich möchte die Analyse mit einigen Beispielen beginnen.

Ein erstes Beispiel: Der Markt ist ein Zwangssystem, das durch das Kriterium der bedingungslosen Maximierung der Gewinne für den Kapitalisten entsteht. Der Kapitalist wird durch diese Kräfte gedrängt, sich zum Sklaven dieses

Zahl der Todesopfer in Venezuela auf 40.000 Menschen in den Jahren 2017 und 2018 und vermuten, dass sich die Situation im Jahre 2019 verschlechtern wird.

³⁰⁰ Hierzu gibt es interessante Überlegungen von Duchrow, a.a.O. Ebenfalls Hinke-lammert: Totalitarismo del mercado.

³⁰¹ Papst Franziskus: Evangelii Gaudium.

Gewinninteresses zu machen und dabei seine eigene Menschlichkeit zu verlieren. Das Ergebnis ist die Ausbeutung des Menschen und die zunehmende Zerstörung der Natur. Diese Sklaverei gegenüber der Gewinnmaximierung zerstört unsere Basis des Lebens und macht gleichzeitig unser Zusammenleben immer schwieriger.

Eine der wenigen mir bekannten treffenden Untersuchungen hierzu ist Sahra Wagenknechts Buch »Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vom Kapitalismus retten«.³⁰² Bei Wagenknecht ist Gier die Unterwerfung unter die Herrschaft des Gewinninteresses. Als Unterwerfung ist es eine Sklaverei.

Die andere Seite dieser Unterwerfung ist die unter den Konsumzwang, den Konsumismus. Aber diese Unterwerfung ist eng gekoppelt an die Herrschaft der Gewinnmaximierung, die für den Kapitalisten selbst eine Sklaverei bedeutet.

Im Zusammenhang mit dem Konsumzwang ist eine neue Massenbewegung entstanden, die den Geldzwang zum Gegenstand hat. Es handelt sich um den evangelisierenden Fundamentalismus, der nach der staatsterroristischen Verfolgung der befreiungstheologischen Bewegungen in Lateinamerika durch die von den USA unterstützten Diktaturen der Nationalen Sicherheit (vor allem in den Jahren 1969-1989) ganz gezielt und mit großem Erfolg gefördert wurde. Es ist primär eine Geldreligion, die einem wahren Geldrausch unterworfen ist. Hierbei handelt es sich um Religionen, die im Namen ihrer Religion versprechen, Geld für die vorwiegend armen Mitglieder zu vermehren. Dieses Versprechen knüpft sich an den Zehnten an, den jeder dem Pastor zu zahlen hat, damit Gott ihm ein Vielfaches zukommen lassen kann und muss. Dieses Versprechen Gottes wird dann mit höchsten religiösen Prämien verknüpft, die sogar den Zugang zum Himmel versprechen. Die Pastorin und Prophetin einer der neuen fundamentalistischen Religionen, Ana Maldonado, spricht dies ganz offen aus: »Mit der Kraft des Dollars bringe ich dich in den Himmel.«³⁰³ Die entsprechenden religiösen Bewegungen tragen heute weitgehend den Namen Neu-Pfingstler (Neo-Pentecostales). Der wirkliche heilige Geist ist hier das Geld, das eine echte Versklavung konstituiert. Diese Bewegung nennt ihre Theologie den prosperity gospel. Dies erinnert natürlich sehr an die Zahlung des Peterspfennigs im 16. Jahrhundert, wogegen sich gerade Luther in Deutschland auflehnte: »Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt.«

³⁰² Darin sind die Kapitel »Marktwirtschaft statt Wirtschaftsfeudalismus – Grundzüge einer modernen Wirtschaftsordnung« (S. 141-287) und insbesondere auch »Eigentum neu denken« (S. 241-287) besonders interessant. Sahra Wagenknecht: Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten, Frankfurt a.M. 2016.

³⁰³ Siehe: www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8

Ein zweites Beispiel: Der Emanzipation von Frauen muss eine Emanzipation des Mannes von der Männerherrschaft entsprechen. Mit der Freiheit vom Patriarchat muss auch die Emanzipation des Mannes vom Patriarchat einhergehen, denn sonst bleibt die Frauenemanzipation unvollständig. Denn das erklärt die neuen Formen der Unterwerfung der Frau, wie es gerade durch die große Zahl der Femizide bestätigt wird. Diese treten in großer Häufigkeit in Familienkonflikten auf, in denen der Mann die Frau und die gemeinsamen Kinder ermordet, um unmittelbar danach Selbstmord zu begehen.

Ich fand hierzu folgende Zahlen aus Costa Rica. Von 2004 bis 2014 gab es 316 Frauenmorde: »(I)n dem untersuchten Jahrzehnt begingen 18% der Frauenmörder Selbstmord«. ³⁰⁴ Das bedeutet, dass 18% der Frauenmorde Mord-Selbstmorde sind. Dies sind etwa sechs pro Jahr. Costa Rica ist ein Land mit etwa vier Millionen Einwohnern.

Mord-Selbstmorde sind insgesamt sehr häufig geworden. Aber gerade in der Form der Femizide sind sie wahrscheinlich heute die häufigste Form des Mord-Selbstmordes geworden. Und es kann kein Zweifel daran bestehen, dass dies in einem Zusammenhang mit der Krise des Patriarchats steht, welche die von durch die Emanzipation der Frauen betroffenen Männer zu solchen Handlungen provoziert. Das ist auch eine Form der Versklavung, und zwar dieses Mal des Mannes unter das Patriarchat. So ist der Mann, so weit er dieser Idealisierung der patriarchalen Machtphantasien folgt, selbst der Herrschaft dieser Phantasien untergeordnet und wird zu ihren Sklaven.

Ein drittes Beispiel: Diejenigen, die die Sklaverei stark gemacht hatten, verfallen ihr. Ihre Sklaverei ist jetzt die des Fetischismus. Sie ist zwar abgeschafft, sie bleibt aber als Fetischismus gegenwärtig, gewissermaßen als Traum ihrer Wiederkunft. Dieser verwirklichte sich beispielsweise in den USA, in denen die zwischen 1877 und 1964 eingeführten Gesetze, die »Jim-Crow-Gesetze«, die Rassentrennung zementierten. Trotz ihrer endgültigen Abschaffung im Jahre 1964 bleiben sie bis heute lebendig. Dies wurde offensichtlich nach dem Ende der Präsidentschaft von Barack Obama im Jahr 2017. Donald Trump wurde zu seinem Nachfolger gewählt, der die Negation von Obama darstellt, indem er versuchte, alles abzuschaffen, was Obama erreicht hatte, vor allem das Gesundheitssystem (»Obama Care«). Damit aber trat der alte Rassismus wieder offener zutage. Ohne die vorhergehende Präsidentschaft von Obama hätte Trump wohl kaum seine Wahl gewonnen.

Natürlich ist das Hauptproblem der Sklavenbefreiung die Befreiung der Menschen, die im legalen Sinne Sklaven sind, also irgendeinem anderen Menschen lebenslänglich als Privateigentum gehören. Dies galt in den USA für Millionen von Menschen etwa drei Jahrhunderte lang – bis 1865.

³⁰⁴ <https://especiales.ameliarueda.com//femicidios/>

Die Sklavenbefreiung von 1865 war deshalb so einseitig, weil sie unvollständig war. Die Sklaven wurden zwar von der Sklaverei befreit. Aber nicht befreit wurden die Sklavenhalter, die weiterhin Sklavenhalter waren, obwohl sie keine Sklaven mehr hatten. Und viele sind dies noch bis heute. Die Weigerung dieser sklavenlosen Sklavenhalter, sich selbst auch von der Sklaverei zu befreien, führt daher zu den so inhumanen Konsequenzen der Sklaverei, die bis heute zu beobachten sind und vor allem auch den weiterhin zutage tretenden extremen Rassismus betreffen. Daher die Frage: Wer befreit die Sklavenhalter ohne Sklaven von ihrer Unterwerfung unter die Herrschaft der Sklaverei?

Die Sklavenbefreiung hat also ihre andere Seite in der Emanzipation der Sklavenhalter, deren Freiheit es ja wäre, keine Sklaven mehr zu haben, aber auch nicht haben zu wollen. Sie müssten ausrufen: »Gott sei Dank: endlich keine Sklaverei mehr!« Aber gerade die über keine Sklaven mehr verfügenden Sklavenhalter sind jetzt versklavt durch die Abwesenheit der Sklaverei.

Emanzipatorische Menschenrechte haben also eine doppelte Dimension. Sie bringen auf der einen Seite sich auf die Gültigkeit der Menschenrechte berufende Forderungen mit sich. Auf der anderen Seite hingegen stehen die Verweigerungen derer, deren Interessen durch die Erfüllung bestimmter Menschenrechte verletzt werden. Diese können verschiedenster Art sein: Von faschistischen Gruppen kommt ganz einfach die Behauptung, die Menschenrechte seien ungültig, während in neoliberalen Kreisen die Gültigkeit aller wirtschaftlich-sozialen Menschenrechte bestritten wird. Andere Begründungen gibt es darüber hinaus leider noch zuhauf.

Mich interessieren vor allem die aus der Klassensituation heraus entstehenden Konflikte. Einer davon ist der von oben erklärte Klassenkampf seitens der heute weitgehend geltenden neoliberalen Wirtschaftsauffassung. Die neoliberale Position, welche die wirtschaftlich-sozialen Menschenrechte bestreitet, übergibt dem Markt das absolute Recht über Leben und Tod. Die Vertreter dieser neoliberalen Wirtschaftsordnung trauen sich bisher noch nicht, ihre extrem-radikalen Positionen offen zu vertreten. Aber es ist ja ständig zu beobachten, wie diese extremistischen Tendenzen im Zusammenhang mit Konflikten immer wieder aufscheinen. Es herrscht eine fast grenzenlose Unterwerfung unter die Herrschaft der Marktlogik, die tatsächlich eine neue Sklaverei darstellt. Es ist allerdings die Sklaverei, mit der die Herrschenden sich diesen absoluten Gewinninteressen unterwerfen – mit allen Konsequenzen. Dies ist der Klassenkampf von oben.

Ich habe hiermit drei Beispiele der heutigen Versklavungen gezeigt. Ich halte die entsprechenden Probleme für völlig zentrale Beispiele. Aber es gibt natürlich auch andere. Ich erwähne nur folgendes Beispiel: Eine ganz ähnliche Entwicklung entsteht heute gegen die Bewegung vor allem Jugendlicher für eine Politik zur Überwindung der Klimakrise. Mehr und mehr sind diese meist jun-

gen Aktivisten einer regelrechten Hasspredigt ausgesetzt, die vor allem von Männern ausgeht, die sich durch eine solche Politik entmännlicht fühlen. Es ist ein richtiger Männlichkeitswahn entstanden. Diese Hasspredigt konzentriert sich häufig auf die Schwedin Greta Thunberg, die als Teenagerin eine zentrale Rolle in der Bewegung »Fridays For Future« spielt.

Es geht heute um die Unabhängigkeit und Freiheit von jeder Art Sklaverei. Meiner Meinung nach ist dies eben auch von Franziskus gesagt, wenn er zur »Unabhängigkeit von jeder Art von Sklaverei« aufruft und wenn er darauf besteht, dass dieser Aufruf gleichzeitig ein Aufruf Gottes ist. Außerdem sagt Franziskus, dieser Aufruf an den Menschen bedeute gleichzeitig den Aufruf zu »seiner vollen [Selbst-]Verwirklichung«.

Hiermit ist das zentrale Motiv ausgedrückt. Es handelt sich um zwei Gottesvorstellungen: 1. die Vorstellung Gottes in der Einleitung zur Gesetzgebung Gottes auf dem Berg Sinai, von der die bekannten Zehn Gebote stammen. Dabei stellt sich Gott als der Befreier des jüdischen Volkes aus der Sklaverei in Ägypten vor. Schließlich erscheint 2. mit dem Verweis auf die Gottesvorstellung von Papst Franziskus eine neue Vorstellung ganz ähnlicher Art, aber mit einer durchaus zentralen Veränderung: Gott tritt nicht mehr als Handelnder, sondern als Aufrufer zum Handeln auf. Aber es handelt sich um eine ganz ähnliche Form des Handelns. Es ist diesmal ein Aufruf Gottes an den Menschen, dieser möge handeln. Der Mensch soll sich selbst von jeder Art Sklaverei befreien, das ist nun der Ruf Gottes. Daraus wird deutlich, dass Gott Mensch geworden ist. Was am Anfang Gott tut, wird jetzt vom Menschen getan, wobei Gott den Menschen unterstützt, aber weder sein Gesetzgeber noch seine Autorität ist. Der Mensch ist in den Mittelpunkt getreten. Das ist natürlich ein langer Prozess gewesen, aber die Gottesvorstellung, die der Papst sich zu eigen macht, ist gewissermaßen der Schlusspunkt dieser Entwicklung. Aber es ist derselbe Gott Jahwe, der sich hier in einer langen dramatischen Geschichte gegenwärtig macht und der Mensch geworden ist. Gegenüber diesem Jahwe sind die aus der griechischen Philosophie abgeleiteten vorhergehenden Gottvorstellungen zweitrangig geworden, auch wenn sie nicht notwendig verschwinden.

Nachwort: Ethik und Kritik der politischen Ökonomie

Es geht nicht darum, immer informierter über die zu erwartenden Katastrophen zu sein. Aber es geht auch nicht einfach darum, zu wissen, was zu tun ist, um diese Katastrophen, die ja vermeidbar bzw. noch vermeidbar sind, auch tatsächlich zu vermeiden. Das Wissen darum ist selbstverständlich wichtig und die vielen für Veränderungen notwendigen Reformen müssen auch diskutiert und weiterentwickelt werden.

Aber worum es heutzutage wirklich geht, ist die Bereitschaft, solche Reformen auch tatsächlich zu verwirklichen. Unser Bewusstsein von den gegenwärtigen Krisen ist mit der herrschenden Ideologie des Marktes konfrontiert, die alle Reformen verbietet, die eine Intervention in den Markt implizieren. Das gilt im Grunde für fast alle notwendigen Reformen, da sie bei uns – und fast in der ganzen Welt – der herrschenden Ideologie des Neoliberalismus widersprechen und daher keinen Platz in unserer Welt haben, obwohl eine große Mehrheit der Bevölkerung sie bejaht.

Aber diese Bejahung ist häufig schwachbrütig.

Denn sie schließt keineswegs die Bereitschaft ein, die notwendigen Änderungen sowohl unserer Marktideologie als auch der diese unterstützenden Politik anzupacken. Es ist zwar vielen bewusst, dass es großer Veränderungen bedarf, doch gleichzeitig wissen wir auch, dass diese nicht die vom Neoliberalismus propagierte absolute Herrschaft des totalen Marktes betreffen dürfen. Der Widerspruch ist offensichtlich, wird aber selten aufgezeigt und daher auch kaum gesehen.

Da die meisten der notwendigen Reformen eine systematische Intervention in die Märkte implizieren, werden sie von der herrschenden Marktideologie abgelehnt und damit unmöglich gemacht. Die gleichen Personen, die die Reformen befürworten, lehnen gleichzeitig die gleichen Reformen ab, weil sie in den zur Totalität gewordenen Markt eingreifen müssen.

Daher ist die heute herrschende neoliberale Marktideologie nicht einfach nur eine Ideologie, sondern vor allem eine Religion, nämlich die neoliberale Religion des Marktes. Das »C« etwa im Namen von CDU und CSU ist heute einfach eine verbrämte 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 eine Religionskritik dieser Ideologie gegenüber. Dem Willen Gottes entspricht es unseren uneingeschränkten Befürwortern des Marktes zufolge, dass der Markt »total« sei.

Sie unterwerfen sich diesem Willen Gottes und lassen nur Reformen zu, die nicht zu einer Intervention in den Markt führen. Aber solche gibt es fast gar nicht. Folglich werden die notwendigen Veränderungen 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 satanische Versuchungen. Ein Religionskonflikt ist das Ergebnis, obwohl er nicht offen diesen Namen trägt. Diese Religiösität verdeckt allerdings bestimmte herrschende Gruppeninteressen, wie das ja vielfach mit Religionen der Fall ist. Aber diese Gruppeninteressen brauchen eine solche Art Religion, um ihr Gruppeninteresse als das Ergebnis eines Allgemeininteresses behaupten zu können.

So posaunen sie dann heraus, dass dies die Bedingung für das Funktionieren der unsichtbaren Hand des göttlichen Marktes sei. Das überzeugt häufig, um Gruppeninteressen insbesondere der herrschenden Klassen durchzusetzen.

Ein aktuelles Beispiel für das Ausarten der neoliberalen Ideologie: der Wohnungsmarkt

Das Beispiel greift die Politik gegenüber dem gegenwärtigen massiven Anstieg der Mieten in vielen Teilen Deutschlands auf. Nach dem vom damaligen Finanzminister Markus Söder (CDU) vorangetriebenen Verkauf der Wohnungsgesellschaft GBW (einst »Gemeinnützige Bayerische Wohnungsgesellschaft« genannt, jetzt heißt sie »Dawonia Real Estate«) an einen Privatinvestor (Patrizia AG) sprach die Münchener Abendzeitung am 14. März 2018 von einem »Massaker am Wohnungsmarkt«. Der Verkauf war einer der Ausgangspunkte für systematische Mieterhöhungen in München.

Aber ganz ähnliche Vorgänge liefen in vielen deutschen Städten ab. Auf der Website *Nachdenkseiten.de* hieß es am 17. Oktober 2018 beispielsweise: »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.« Eine irgendwie realistische, alternative Politik gibt es offensichtlich nicht. »Die Regierungskoalition will ihre Mietpreibremse, die nicht bremst, nachbessern

und subventioniert gleichzeitig den Wohnungskauf von Familien mit Kindern. Das treibt die Preise weiter nach oben.«³⁰⁵

Es fehlt offensichtlich der politische Wille, die Bevölkerung gegenüber dieser Mietpreispolitik zu unterstützen. Unterstützt wird stattdessen das Großkapital, das den Wohnungsmarkt seinem Gewinnkalkül unterwerfen möchte.

Aber das taten natürlich nicht alle Politiker. So kam Andrea Nahles mit einem Mietstopp-Vorschlag. Dieser erregte heftige Kritik vonseiten der Vertreter des Großkapitals und den diese Interessen unterstützenden Politikern. So sagten Vertreter 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.«³⁰⁶

Wiech 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 vonseiten 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.«³⁰⁷

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.

Söder, statt seine Markt- und Geldreligion fallen zu lassen, ordnete dann als Ministerpräsident der Regierung des Staates Bayerns an, in allen Räumlichkeiten des Staates Kreuzfixe anzubringen. Aber Kreuzfixe drücken eben nicht notwendig irgendeinen »wahren« Glauben aus. In diesem Falle etwa drücken sie die Unterwerfung unter die neoliberale Religion des Marktes

³⁰⁵ Nachdenkseiten, 19.9.2018.

³⁰⁶ Spiegel Online, 10.9.2018.

³⁰⁷ Ebd.

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 jede Religion eine solche Religion ist. Es gibt schließlich auch befreiende Religionen. Als im 19. Jahrhundert bestimmte sozialdemokratische Politiker jedes Parteimitglied darauf verpflichten wollten, sich als Atheist zu bekennen, protestierten 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. Diese impliziert nun einen irdischen 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 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 den Markt, das Geld und das Kapital. Aber gemäß Marx ist der Mensch 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, welches 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.

Eine solche Religionskritik ist unvermeidlich, wenn man den heute bereits im Gange befindlichen kollektiven Selbstmord der Menschheit vermeiden will.

Aber es geht dabei nicht um die Religionskritik des 18. und nur teilweise um die des 19. Jahrhunderts. Hier interessiert nicht die Religionskritik von Nietzsche oder Freud. Vor allem jene 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 Entwick-

lung 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 dahin. Daher gilt: Die Frage, ob es Alternativen zum Neoliberalismus gibt, ist dieselbe wie die, ob es Alternativen zum kollektiven Selbstmord der Menschheit gibt. Ist die Verwirklichung einer Alternative gescheitert, so bedeutet das nicht, beruhigt zum Neoliberalismus zurückkehren zu können. Gesucht werden sollte dann eine andere Alternative, denn eine Rückkehr zum Neoliberalismus ist eine Rückkehr zum Projekt des kollektiven Selbstmords der Menschheit. Wir suchen nicht deshalb eine Alternative, weil uns der heutige neoliberale Kapitalismus missfällt. Wir suchen eine Alternative, weil wir sie brauchen, um diesen kollektiven Suizid zu verhindern. 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 heißt: 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 die Moderne die Bestätigung dafür, dass Gott Mensch geworden ist. (In Griechenland und in Rom war Prome-

theus 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 über alle Religionen hinweg – auch über den Atheismus. Für (neoliberale) Liberale ist dies, zumindest heute, überhaupt nicht zu verstehen. 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 deckt sich sehr deutlich mit den Ansichten von Ludwig von Mises.

Das heißt: lieber tot sein als eine andere als die neoliberale kapitalistische Gesellschaft zu ertragen. 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 obigen Zitat überdeutlich. Aber es wird begleitet von den beiden bedeutendsten Gurus des Neoliberalismus, Friedman und Hayek. Diese Erklärung, es gebe keine Menschenrechte, 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 1920er Jahren Primo de Rivera, eine der führenden Persönlichkeiten des spanischen Faschismus, aus wie folgt: »Wenn ich das Wort Humanität höre, habe ich Lust, die Pistole zu ziehen.« Er sagt in der eher leidenschaftlichen Sprache eines Faschisten genau dasselbe wie Mises in der marktbürokratischen Sprache von heute.

In jedem Falle werden hier die Menschenrechte, soweit sie sich auf das menschliche Leben beziehen, abgeschafft und es bleiben nur Rechte des

Marktes, der Nation oder der Rasse oder ähnliches übrig. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Menschenrechte nach den bitteren Erfahrungen mit dem Faschismus und Nationalsozialismus außerordentlich betont. Die Menschenrechtserklärung von 1948 war eines der Symbole dafür. Sie stand in engem Zusammenhang mit der Wirtschaftspolitik, die in dieser Zeit die soziale Marktwirtschaft entwickelte, innerhalb derer der Sozialstaat im Namen der Menschenrechte eine zentrale Rolle spielte. Es war ganz allgemein bewusst, dass Menschenrechte und Marktinterventionen durch den Staat eng zusammenhängen. Dies erklärt auch, dass ein umfangreicher Teil des deutschen Grundgesetzes den Menschenrechten gewidmet ist und deren Achtung der 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 Zweiten Weltkriegs. Auf der anderen 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 1970er 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 1980er Jahren zum guten Teil wieder abgeschafft wurden. Dies war der Moment der Übernahme der Ideologie des Neoliberalismus, der seit den 1950er 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.³⁰⁸ Es handelt sich aber beide Male um totalitäre Gesellschaften.

Diese neue Politik wurde in den 1970er Jahren vorbereitet (der chilenische Militärputsch 1973 und einige Jahre darauf die Regierung Thatcher in Großbritannien). Ab 1980 wurde sie durch den Präsidenten Reagan in den USA eingeführt und dann unter dem Namen Globalisierung weltweit durchgesetzt. Es handelte sich um den Siegeszug des Neoliberalismus und damit um eine weitgehende Abschaffung der Menschenrechte, soweit ihre Geltung eben einen systematischen Interventionismus des Marktes voraussetzt.

Dabei entsteht natürlich eine höchst merkwürdige Situation. Indem der Neoliberalismus nicht mit den Menschenrechten vereinbar ist, ist er ebenso

³⁰⁸ Siehe Hinkelammert, *Totalitarismo del Mercado*.

wenig mit dem deutschen Grundgesetz vereinbar. Es geht daher um alle Menschenrechte, deren Verwirklichung eine Intervention in den Markt voraussetzt. Es handelt sich um alle diejenigen Menschenrechte, deren Anwendung es erst möglich macht, menschenwürdig zu leben und damit die gegenwärtigen Tendenzen zum kollektiven Selbstmord hin aufzulösen.

Literatur

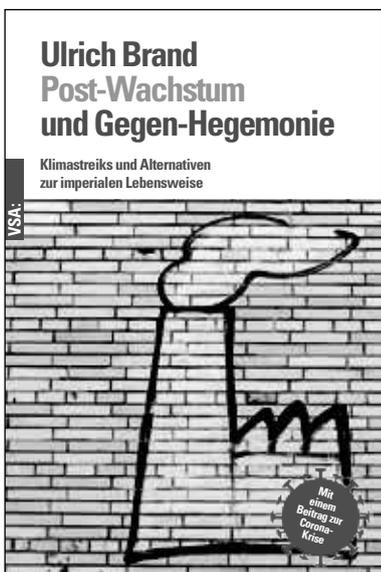
- Albert, Hans: Geleitwort. In: Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München/Zürich 2002.
- Bochsler, Walter: Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. In: Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen, Luzern/Münster 2019.
- Brecht, Bertolt: Baal. Szene: In der Branntweinschenke (in: Brecht: Baal. Drei Fassungen (von 1918, 1919 und 1926). Kritisch ediert und kommentiert von Dieter Schmidt. 24. Aufl., Frankfurt a.M. 2012.
- Brecht, Bertolt: Gesammelte Werke Band 12, Prosa 2, Frankfurt a.M. 1967.
- Brie, Michael: Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften. In: Lutz Brangsch/Michael Brie (Hrsg.), Das Kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe, Hamburg 2016.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg 1969.
- Canterbury, Anselm von: De casu diaboli. In: Obras Completas de San Anselmo, Madrid 1953.
- Clairvaux, Bernhard von: Liber de diligendo deo. Nr. 28, Obras Completas de San Bernardo.
- Clarke, Arthur C.: Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible, New York/London 1962.
- Claussen, Detlev: Vom Judentum zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte, Darmstadt 1987.
- Duchrow, Ulrich: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Eine Flugschrift in Kooperation mit Publik-Forum, Hamburg 2017.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz Josef: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002.
- Dussel, Enrique: Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid 1998.
- Eckart, Dietrich: Der Bolschewismus von Moses bis Lenin – Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir, München 1924.
- Eigenmann, Urs/Füssel, Kuno/Hinkelammert, Franz J.: Der himmlische Kern des Irdischen, Luzern/Münster 2019.
- Ellacuría, Ignacio: Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia, Santander 1984.
- Engels, Friedrich: Engels an Joseph Bloch, London, 21.9.1890. In: MEW 37, S. 462-465.
- Engels, Friedrich: Engels an Paul Lafargue, Folkestone, 27.8.1890. In: MEW 37.
- Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, Bd. 5: Das Wesen des Christentums, Berlin 1956.
- Füssel, Kuno: Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. In: Urs Eigenmann/Kuno Füssel/Franz J. Hinkelammert, a.a.O.
- Harnecker, Marta: El legado de Louis Althusser al marxismo, 25.2.2016. Online: www.

- rebellion.org/noticia.php?id=210007 (zuletzt aufgerufen am 8.3.2020).
- Hartog, L.J.: Die Welt im Bann der Führerrede. In: Die Zeit, Nr. 5-27, Januar 1989.
- Hayek, Friedrich August: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Zürich 1952.
- Hayek, Friedrich August: The fatal conceit: The Error of Socialism. The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume 1, Chicago 1988.
- Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte, Frankfurt a.M./Berlin 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M. 1979.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986.
- Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz) 1985.
- Hinkelammert, Franz J.: Sacrificios humanos y sociedad occidsental. Lucifer y la Bestia, San José 1991.
- Hinkelammert, Franz J.: Kritik der utopischen Vernunft, Luzern 1994.
- Hinkelammert, Franz J.: Die Umkehrung der Menschenrechte: der Fall John Locke. In: ders., Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007.
- Hinkelammert, Franz J.: Die Marx'sche Dialektik und der Humanismus der Praxis. In: Ulrich Duchrow/Franz Hinkelammert: Marx, Luther & Müntzer: Dialektik der Praxis, Supplement der Zeitschrift Sozialismus.de 9/2018.
- Hinkelammert, Franz J.: Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. (Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als das höchste Wesen), México 2018.
- Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füssel, Kuno/Ramminger, Michael: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster 2017.
- Hitler, Adolf: Brief an Adolf Gemlich, 16.9.1919. In: Sämtliche Aufzeichnungen, hrsg. von Erhard Jäckel, München 1986.
- Hitler, Adolf: Mein Kampf, 163.-166. Aufl. Berlin 1935.
- Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1999.
- Lévy, Oskar: Vorwort. In: Pitt-Rivers, George: The World Signification of the Russian Revolution, London 1920.
- Locke, John: Über die Regierung (The Second Treatise of Government), Stuttgart 1983.
- Lorenz, Konrad: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München/Zürich 1983.
- Markwardt, Nils: Unsterblichkeit. Silicon Sowjets, in: »Philosophie Magazin«, Nr. 3/2018.
- Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 1. In: MEW 23.
- Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 3. In: MEW 25.
- Marx, Karl: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW 40.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW 40, S. 465-588.
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3, Berlin 1845.
- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, S. 378-391.

- Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW 13, S. 7-11.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, S. 459-493.
- Mello, Anthony de s.j.: El canto del pájaro. Sal Terrae, Santander 1982.
- Mises, Ludwig von: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2008.
- Molina Velásquez, Carlos: Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert.
- Morgenstern, Oskar: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: Hans Albert (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen 1964.
- Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta, München 1982.
- Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 3.
- Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung. Moral als Widernatur. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, a.a.O.
- Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd 2, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, Erstes Buch. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 1, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: An Jacob Burckhardt, 6.1.1889. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 3, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Aus dem Nachlass der achtziger Jahre. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 3, a.a.O.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. In: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, a.a.O.
- Papst Franziskus: Evangelii Gaudium (Freude des Evangeliums), Erstes Apostolisches Schreiben, Nr. 57, veröffentlicht am 24.11.2013. Buchausgabe: Freiburg/Basel/Wien 2013.
- Polanyi, Karl: The Great Transformation, New York 1944 (dt.: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1995).
- Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos, Frankfurt a.M. 1989.
- Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und »Jüdischer Weltverschwörung«, Frankfurt a.M. 1988.
- Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, München 1957.
- Popper, Karl: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973.
- Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974.
- Rauschnig, Hermann: Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt a.M. 1954.
- Riedl, Rupert: Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit, München/Zürich 1987.
- Salazar, veröffentlicht in »Algunos Creadores del Pensamiento Económico Contem-

- poráneo«, hrsg. vom Fondo de Cultura Económica (F.C.E.), México D.F.
- Sartre, Jean-Paul: Betrachtungen zur Judenfrage: Psychoanalyse des Antisemitismus. In: ders., Drei Essays, Frankfurt a.M./Berlin 1986.
- Savater, Fernando: Nihilismo y Acción. Taurus, Madrid 1984.
- 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.
- Smith, Adam: Der Reichtum der Nationen, 1. Buch, Leipzig 1924.
- Sobrinho, Jon: Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico), México 1977.
- Spinoza, Benedictus de: Die Ethik, Stuttgart 1977.
- Spitz, Lewis W.: The Protestant Reformation, 1517-1559, New York 1985.
- Sraffa, Piero: Warenproduktion mittels Waren, §8, Berlin DDR 1968.
- Steiner, George: Der Garten des Archimedes. Essays, München 1996.
- Wagenknecht, Sahra: Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten, Frankfurt a.M. 2016.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders.: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart 1956.
- Weber, Max: Agrarverhältnisse im Altertum. In: Max Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, a.a.O.
- Weber, Max: Werk und Person. Hrsg. von Eduard Baumgarten, Tübingen 1964.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik. Hrsg. von Johannes Winkelmann, München/Hamburg 1965.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winkelmann, 6. Aufl., Tübingen 1985.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von Marianne Weber, Tübingen 1988.
- Weber, Max: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Eduard Baumgarten (Hrsg.), Max Weber, Soziologie ..., a.a.O.
- Žižek, Slavoj: El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política, Barcelona 2001 (dt.: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt a.M. 2001).

VSA: Rezepte gegen den Untergang



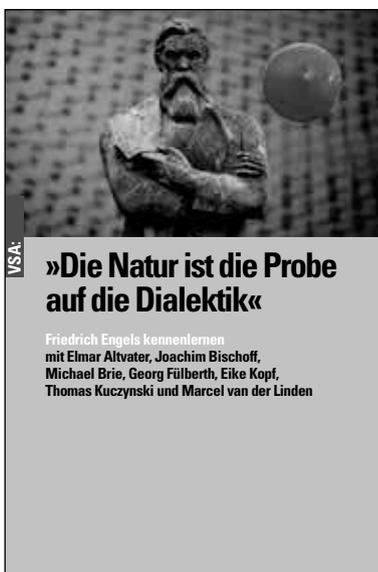
Ulrich Brand **Post-Wachstum und Gegen-Hegemonie**

Klimastreiks und Alternativen
zur imperialen Lebensweise

192 Seiten | € 16.80

ISBN 978-3-96488-027-7

Der Zwang des Kapitalismus zu Wachstum und zur imperialen Lebensweise muss überwunden werden, damit ein auskömmliches Leben für alle möglich wird. Dazu sind Lehren auch aus Niederlagen linker Projekte und konkrete Vorschläge für eine solidarische Lebensweise notwendig.



»Die Natur ist die Probe auf die Dialektik«

Friedrich Engels kennenlernen
mit Elmar Altvater, Joachim Bischoff,
Michael Brie, Georg Fülberth, Eike Kopf,
Thomas Kuczynski und Marcel van der Linden

Elmar Altvater, Joachim Bischoff, Michael Brie, Eike Kopf, Thomas Kuczynski u.a.

»Die Natur ist die Probe auf die Dialektik«

Friedrich Engels kennenlernen

160 Seiten | € 12.00

ISBN 978-3-96488-054-3

Seine Geburtsstadt vermarktet Friedrich Engels' 200. Geburtstag am 28. November 2020 unter dem Slogan »Denker, Macher, Wuppertaler«. Doch die Bedeutung des Revolutionärs reicht deutlich weiter. Grund genug, seine Anregungen für die Bewegungen kennenzulernen, die heute für soziale Emanzipation und für die Rettung des Lebens auf dem Planeten streiten.

Prospekte anfordern!

VSA:

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de

VSA: »Diese Wirtschaft tötet«



Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute/
Helge Meves/Franz Segbers (Hrsg.)
Die Linke und die Religion
Geschichte, Konflikte und Konturen
Eine Veröffentlichung der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
240 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-96488-010-9
Kirche und sozialistische Arbeiterbewe-
gung hatten von Anbeginn ein schwieriges
Verhältnis. Was heißt das für Linke heute?
Wie sehen sie das Verhältnis der Reli-
gionen zum Staat, im Streit um Kopftuch,
Militärseelsorge oder Religionsunterricht?
Und was sind die Maßstäbe für eine linke
Religionspolitik?

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de



Franz Segbers/Simon Wiesgickl (Hrsg.)
»Diese Wirtschaft tötet«
Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus
Eine Veröffentlichung der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
256 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-656-5
Viele Glaubensgemeinschaften sind sich
einig: Mit dem derzeitigen kapitalistischen
System, das weltweit dramatische Un-
gleichheiten produziert, kann es so nicht
weitergehen.

Ulrich Duchrow
**Mit Luther, Marx & Papst
den Kapitalismus überwinden**
Eine Flugschrift
in Kooperation mit Publik-Forum
156 Seiten | € 14.00
ISBN 978-3-89965-753-1

www.vsa-verlag.de

VSA: