

Erinnyen

Zeitschrift für
materialistische Ethik

Herausgegeben vom
Verein zur Förderung des
dialektischen Denkens

Erscheint in zwangloser Folge

Spätsommer 2009

Nr.20



Die moralische Subjektivität
des Menschen

Impressum

Erinnyen
Zeitschrift für materialistische Ethik ISSN 0179-163X
Ausgabe Nr. 20

Verantwortlicher Redakteur: Bodo Gaßmann
(Gassmann)

Die Zeitschrift wird vom „Verein zur Förderung des
dialektischen Denkens, e. V.“ herausgegeben, im
Selbstverlag produziert und zum Selbstkostenpreis verkauft.
Von 1985 bis 2009 sind 20 Nummern erschienen.

Postadresse
von Redaktion und Verein:
Verein zur Förderung des dialektischen Denkens (oder)
Erinnyen-Redaktion
Hertzstraße 39
D-30827 Garbsen

Telefon: +4951311623
E-Mail: zsedaktion@erinnyen.eu
Verkauf der Druckversion:
Preis: z. Z. 4,50 € plus Porto.
(Wir liefern portofrei ab einem Bestellwert von 5,- € für
private Bezieher / Buchhandlungen mit Händlerrabatt
beliefern wir portofrei ab 30,- € Bestellwert. Kauf über
unsere Internetbuchladen: www.buchdialektik.de

Spenden an unseren Verein sowie Zahlungen für unsere
Zeitschrift, Bücher und Broschüren auf das Postgirokonto:
Bodo Gaßmann
Postgirokonto-Nr. 515055-302
BLZ 25010030 (Han)

Die Erinnyen danken Leon für die Überlassung der
Grafik, auch wenn es ihm schwer gefallen ist, sie extra für
diese Ausgabe der Erinnyen anzufertigen. Wie jedem
autonomen Künstler liegt ihm eine Auftragsarbeit nicht.

Copyright

Alle Rechte liegen bei der Zeitschrift "Erinnyen" oder bei
den Autoren. Alle Texte dieser Webseiten von
www.zserinnyen.de, www.erinnyen.de,
www.erinn20.erinnyen.de und der anderen Seiten unseres
Projekts sind urheberrechtlich geschützt. Das Copyright
namentlich gekennzeichnete Beiträge liegt bei dem
jeweiligen Autor. Bei nicht namentlich gekennzeichneten
Beiträgen liegen alle Rechte bei der Redaktion der
"Erinnyen".

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

Inhalt

Editorial 4

Aphorismen, Polemiken, Kritik

Die neuronale Revolution 5

Ein Vortrag von Prof. Dr. Armleuchter über die Möglichkeiten der Hirnforschung

Kritik der moralischen Heuchelei – selbst als Heuchelei 7

Wie ein Ethikverband der Deutschen Industrie mit Moral umgeht

Was sind die nächsten Schritte? 9

Zur Kapitalismuskritik gehört auch soziale Fantasie

Wissenschaftliche Arbeit

Bodo Gaßmann:

Die moralische Subjektivität des Menschen als conditio sine qua non für eine antikapitalistische Veränderung

Inhalt

Einleitung:

Die Verleugnung der moralischen Subjektivität als Kennzeichen der antikapitalistischen Linken bis heute. Gegen Kautsky, Lenin, Trotzki, Pannekoek, Hilferding, Korsch und die „Marxistischen Gruppen“ 12

I. Teil: Die moralische Subjektivität des Menschen

1. Das empirische Ich 17
2. Das logische Ich 18
3. Der freie Wille 20
4. Das Moralgesetz 21
5. Das moralische Ich 23
6. Nachtrag: Das moralische Ich heute 26

II. Teil: Die Präformierung der moralischen Subjektivität der Moderne in der mittelalterlichen Philosophie Abaelards

1. Historische Voraussetzungen: Die soziale Situation im 12. Jahrhundert 27

2. Glauben und Vernunft, Autorität und Selbstdenken 29
3. Die Entdeckung der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis: Nominalismus 31
4. Die Aufwertung der Körperlichkeit 34
5. Der Grundgedanke der Ethik: Die innere Zustimmung 35
6. Der moralische Maßstab von Abaelard, das Gewissen und die Tugendlehre 37
7. Handlungen und Werke – gegen Einwände von Max Weber 39
8. Moralität und Legalität 42
9. Moral und Herrschaft 43

Anhang

Anmerkungen zum I. Teil 45

Anmerkungen zum II. Teil 45

Literatur 46

Rezensionen

Des Kaisers neue Kleider 48

Die neurophysiologische Biologisierung der Gesellschaft. Über das Werk von Christine Zunke: Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2009 (Akademie Verlag).

Der Angriff des Staates auf die personale Identität 56

Über: Dominic Streatfeild: Gehirnwäsche. Die geheime Geschichte der Gedankenkontrolle.

Glossar

Die menschliche Seele 60

(Nach Platon, Aristoteles, Kant und Freud)

Editorial

Zur Jubiläumsausgabe

Zwanzig Ausgaben. Seit 1985 existieren die Erinnyen schon. Das Titelbild der ersten Ausgabe zierte ein Gemälde von Goya: „Der Traum der Vernunft erzeugt Ungeheuer“. Dieser Spruch sollte nicht das menschliche Vernunftvermögen kritisieren und dem Muddling-Through der Marktanarchie Vorschub leisten, sondern zur erneuten Reflexion der sozialistischen Ideen anregen. Diesem Gedanken sind die Erinnyen – auch in dieser Ausgabe – treu geblieben. Hätte damals eine Gruppe diese Zeitschrift übernommen, dann gäbe es sie heute wahrscheinlich nicht mehr. Zu diskontinuierlich ist die Arbeitsweise vieler linker Gruppen. Der eine sieht die theoretische Arbeit als Sprungbrett für seine akademische Karriere, einmal zum Lebenszeitprofessor avanciert, ist ihm die Mitwirkung in kleinen Organisationen zu unfein, schadet vielleicht seinem Ruf oder er distanziert sich gar von seinen revolutionären Flausen. Andere sind als Studenten engagiert, haben sie sich aber erst einmal etabliert, werden sie von ihrem Beruf und der Familie vereinnahmt und ziehen sich ins alltägliche Schneckendasein zurück. Man muss schon einen Schuss Wahnsinn in sich haben, um gegen die versteinerten Verhältnisse, die selbst in einer Krise nicht zum Tanzen zu bringen sind, immer wieder anzuschreiben und noch nicht einmal von einer johlenden Menge wie einst Don Quijote verhöhnt zu werden – was immerhin ein Art Erfolg wäre. *mea maxima culpa.*

Der Mensch lebt aber nicht von Brot allein, weder in der Antike, als dieser Satz formuliert wurde, noch heute. Wer sein Bewusstsein aufklären will, kann dies nicht durch die Surrogate von Gedanken, wie sie in den Massenmedien erscheinen, welche die herrschenden Gedanken sind, die allemal die Ideen der herrschenden zwei Prozent der Bevölkerung sind. Auch eine zusammengebastelte Weltanschauung ist noch kein rationales Selbstbewusstsein der Gegenwart, dies bekommt man nur durch recht verstandene Philosophie, die sich an Wahrheiten orientiert und nicht am ubiquitären Skeptizismus (wie sagte noch kürzlich ein offizieller Fachberater für Philosophie: Auch die Naturwissenschaften sind nur Glauben).

Die Jubiläumsausgabe der Erinnyen konzentriert sich um ein Thema: Die menschliche Subjektivität und ihr moralischer

Aspekt. Im ersten Aphorismus wird die vulgärphilosophische Hirnforschung (Singer, Roth u.a.) satirisch erledigt, nachdem sie von Christine Zunke, deren Buch wir ausführlich besprochen haben, theoretisch schlagend widerlegt wurde. Zu welchen menschenfeindlichen und verbrecherischen Manipulationen an lebenden Probanden der Spezies Mensch die Hirnforschung unter anderem dient, zeigt unsere Besprechung von Streatfeild: „Gehirnwäsche“. Dass man auch mit Kritik an der Heuchelei heucheln kann, darüber klärt der zweite Aphorismus auf. Ein Manko linker Akteure in den westlichen Bundesländern ist ihr Versinken im Konkretismus. Dagegen mobilisiert der dritte Aphorismus die soziale Fantasie, indem er Eckpfeiler eines sozialistischen Programms vorstellt, in dem unter anderen die Expropriation der großen Expropriateure als nächster Schritt gefordert wird.

Mit der linken, revolutionären Arbeiterbewegung beschäftigt sich auch der wissenschaftliche Beitrag, der einleitend die erschreckende moralische Naivität und das moralische Versinken im Sumpf der prokapitalistischen Amoralität bei den bedeutenden Theoretikern nach Marx aufweist und kritisiert. Hauptthema ist die moralische Subjektivität, die mit Kant als einzige Alternative zu gewaltförmigen Verhältnissen stark gemacht wird, ohne in das bürgerliche und ideologische Moralisieren zu verfallen. Moralität, der innere Bezug von Moralgesetz und Handlung, ist bis heute kein relevanter Aspekt des linken Bewusstseins, sein Gegenteil aber macht den Menschen zum bloßen Mittel wie in der Mehrwertproduktion. Und, so die These des Autors, das Fehlen von Moralität war eine der Ursachen für das Scheitern des sozialistischen Experiments in der Sowjetunion.

Der zweite Teil des wissenschaftlichen Beitrags reflektiert die Entstehung der Moralität bei Peter Abaelard und seine Präformierung der modernen Subjektivität, die heute wieder zu zerfallen droht. Längst versprochen erscheint endlich dieser Essay über diesen mittelalterlichen Denker, der Aspekte der kantischen Moralphilosophie vorwegnimmt, der ein Aufklärer im gar nicht so finsternen Mittelalter ist und hinter dessen Einsichten die durch die Bewusstseinsindustrie verblödeten Menschen längst zurückgefallen sind. *Credo quia absurdum.*

Bodo Gaßmann

Aphorismen, Reflexionen, Polemiken, Kritik

Die neuronale Revolution

Ein Vortrag von Prof. Dr. Armleuchter über
die Möglichkeiten der Hirnforschung

Meine Damen und Herren,
was wir als Neurobiologen inzwischen leisten können, wird gerade jetzt, in der Finanzkrise, klar. Wir hatten bereits die Antwort auf die Ursachen der Finanzkrise, als sie noch gar nicht ausgebrochen war. Es sind die **Dopaminrezeptoren im Gehirn**, die sie ausgelöst haben. Es gibt nämlich Gehirnareale, die ein Belohnungszentrum sind und die bei einigen Menschen besonders stark ausgeprägt sind. Besonders die Gier nach Geld aktiviert dieses Belohnungszentrum mit dem Dopaminausstoß, sodass ein ungeahntes Wohlbefinden zu verspüren ist. Menschen mit einer Gier nach Geld, die hier ihre neuronalen Grundlagen hat, werden deshalb besonders stark zum riskanten Zocken animiert. Dies sind Menschen mit **genbedingter Finanzgier**, deren Belohnungssystem je mehr gereizt wird, je höher der Geldbetrag ist, mit dem diese Börsenzocker spielen. Sie sehen, meine Damen und Herren, Karl Marx irrte sich, als er die Wurzel der Finanzgier in ökonomischen und sozialen Mechanismen verortete. Nein, sie liegt in der speziellen Hirnstruktur einiger Menschen.

Aus unserer neuen Wissenschaft der **Neuroökonomie** heraus haben wir deshalb der Kanzlerin und den Ministerpräsidenten einen Vorschlag gemacht. Börsenzocker mit **genbedingter Finanzgier** sind in der Wirtschaft schärfer zu kontrollieren und zu begrenzen. Sie sind aber nicht nur negativ zu sehen, da sie auch Visionäre für zukünftige Gewinne sind und so die Entwicklung vorantreiben. Sie müssen aber durch Buchhaltertypen, deren Dopaminausstoß wesentlich geringer ist, eingegrenzt werden. Die gesunde Mischung von Visionären und Buchhaltertypen ist also die Lösung für eine gesunde Volkswirtschaft. Den Schlüssel dazu hat die Neurobiologie in der Hand. Wenn die Verantwortlichen in den Aufsichtsräten und der Regierung die angehenden Finanzmanager zu uns schicken, damit wir sie durch unseren Kernspintomografen durchschleusen können, dann können wir sagen, wie stark das Belohnungssystem erregbar ist, wer also zu

welchem Typ gehört und entsprechend eingesetzt werden kann. Ich möchte die Aussage wagen, wenn wir alle Menschen hierauf und auf die anderen Hirnregionen untersuchen und die Politik unsere Schlussfolgerungen verwirklichen würde, dann hätten wir eine perfekte Gesellschaft ohne Finanzkrise, ohne Kriminalität und ohne soziale Aggressivität. Für alle diese Missstände gibt es biologische Ursachen, die wir **durch neuronales Management** neutralisieren oder wegoperieren oder – wenn es nötig ist – auch durch Exodus der Großhirnrinde, in der die Illusion des Bewusstseins entsteht, liquidieren können.

Alles, was wir denken, fühlen und wollen, geht vom Gehirn aus. Jede Tat nimmt ihren Ausgangspunkt im neuronalen Geschehen unseres Gehirns. **Die Materie des Gehirns ist der eigentliche Geist des Menschen.** Da ist es kein Wunder, wenn unsere Forschung inzwischen zur Leitwissenschaft geworden ist. Auch die Einzelwissenschaften basieren auf neuronalen Diversifizierungen, die wir in gleichberechtigter Zusammenschau der Erste-Person- und der Dritte-Person-Perspektive herausfinden. Deshalb haben wir den Anspruch, nicht nur Einzelwissenschaft zu sein, sondern wir können die Gesamtheit des Wissens auf Gehirnströme, neuronale Verschaltungen und elektrochemische Cluster im Gehirn zurückführen. **Neurobiologie ist also keine Spezialwissenschaft, sondern meint die Wissenschaft als solche.** Neurophysiologie schließt die Physik, Chemie und Biologie ein, Neuroepistemologie hat die ganze Philosophie in der Tasche – oder besser gesagt, im elektronischen Zeigerausschlag der Messinstrumente. Zwar haben wir noch nicht alle Korrelationen von Gehirnprozessen und Gedanken exakt bestimmt, deshalb **benötigen wir weiter Unmengen von Forschungsgeldern**, die uns die Politik dankenswerterweise zur Verfügung stellt, aber wir sind uns gewiss, dass die Lösung dieses Problems nur eine Frage der Zeit ist.

Das Grandiose aber unserer Zunft ist gar nicht mal das, was wir inzwischen schon können, sondern was wir in Zukunft leisten werden. Das Zauberwort heißt „**Neuro-Enhancement**“. Dieser Begriff, der unsere innere Zukunft ähnlich revolutionieren wird wie das Kopernikanische System das äußere Weltbild, bedeutet die neuronale Therapie von Gehirnen nicht nur zur Verbesserung der Gehirnleistung, sondern bald auch zur Wissensvermittlung. In

naher Zukunft werden wir das Wissen der Menschheit einfach durch neue Nervenstränge und Netzwerke von Clustern in das Gehirn implementieren. Ein Sechsjähriger hat dann so viel Wissen anoperiert bekommen, dass er seine Doktorarbeit schreiben kann. Stellen Sie sich den Standortvorteil für unser Land vor! Wir würden hunderttausende Lehrer einsparen und könnten die Kinderarbeit wieder einführen – vielleicht mit Spielzeug am Arbeitsplatz -, aber ohne die Gräuel der Kinderarbeit des 19. Jahrhunderts. Denn die Kinder würden sich geradezu danach drängen, wissenschaftlich zu arbeiten, schon um ihre Langeweile zu vertreiben, die sie haben, wenn sie sich die Schule ersparen können. Und wenn die Operationstechniken der Wissensvermittlung verfeinert würden, dann könnte man vielleicht sogar auf die Öffnung der Schädeldecke verzichten und das Wissen durch die Nase einführen.

Aber, wie gesagt, daran arbeiten wir noch. Der Grundstein für eine neuronale Fundierung der Gesellschaft ist bereits dank der Forschungsgelder gelegt. Die bisher größte Errungenschaft ist wohl die neuronale Stimulierung des Gehirns, damit es sich in die bestehende Gesellschaft harmonisch einpasst.

Meine Damen und Herren, Sie wissen, dass in einer Wirtschaftskrise leicht Unruhen ausbrechen können, vor allem dann, wenn die Menschen durch übermäßige Kritik aufgepeitscht werden, weniger Geld auf dem Lohnkonto haben (kein Dopamin!) oder gar von Arbeitslosigkeit befallen sind. Und Sie wissen auch, dass dagegen nur eins hilft: Religion! - sei es als wunderbare Fernsehshow, sei es die Entzückung, die entsteht, wenn übermenschliche Leistungen eines Sportidols offenbar werden, sei es als faschistische Ideologisierung oder auch als traditioneller Gottesdienst. Damit die Gesellschaft nicht mehr einem impotenten und deshalb kompensationsgeilen Führer anheim fällt, haben wir inzwischen das Gottesmodul im Gehirn entdeckt. Es schlummert in jedem Menschen und dient zur Ruhigstellung sozialer Aggression.

Damit Sie dieses verstehen, zunächst einmal etwas Grundsätzliches zum Gottesmodul, dessen Entdeckung auch die neue Wissenschaft der Neurotheologie begründet hat. Alles, was wir in unserem Bewusstsein haben, ob Gedanken, Gefühle oder das sogenannte Selbstbewusstsein ist Schein. Aber

ein funktionaler Schein, der im Laufe der Evolution sich als vorteilhaft für das Überleben erwiesen hat. Insofern ist auch eine Gottesvorstellung nur Schein, der aber mit bestimmten Hirnregionen korreliert – und diese Region bezeichnen wird als „Gottesmodul“. Lokale Nervenüberaktivitäten im Limbischen System des Gehirns bringen göttliche Visionen hervor. Diese Nervenüberaktivitäten entstehen, wenn das Individuum in Gefahr ist. Es klammert sich dann an seinen Gotteswahn, den das Gehirn erzeugt, und kann so die Krisensituation besser überleben. Während einige Nerven weiter Überaktivitäten zeigen, wird zugleich der obere hintere Scheitellappen des Gehirns kaum mehr durchblutet. Gerade dieser Bereich ist aber für die Orientierung zuständig. Im Bewusstsein entsteht dann ein Trancezustand, in dem das Bewusstsein nicht mehr zwischen Ich und äußerer Welt wie z. B. seinem Körper unterscheiden kann. Es entsteht gleichzeitig das Gefühl absoluter Raumlosigkeit, das christliche Gefühl der Unendlichkeit und Ewigkeit und das buddhistische Gefühl der raum- und zeitlosen Leere. Dieses Gefühl der Spiritualität und Selbsttranszendenz ist mit einem unendlichen Glücksgefühl gepaart.

Meine Damen und Herren, wir, die Neurotheologen, haben dieses Gottesmodul im Gehirn nicht nur entdeckt, wir können es auch künstlich hervorrufen, stimulieren und steigern. Wenn also die hohe Politik von uns verlangen würde, ein Reich mit einer Religion zu erzeugen, könnten wir selbst den eingefleischtesten Atheisten religiös werden lassen. Es genügen schon ein paar chemische Substanzen, richtig dosiert versteht sich. Jeden Harz-IV-Empfänger können wir ruhig stellen und mit Glückseligkeit beglücken, linke Protestierer strömen in unsere Forschungsinstitute, um sozial-verträglich ihre anthropologische Konstante, das Gottesmodul, stimuliert zu bekommen. Und selbst Drogensüchtige kommen von der Droge los, wenn wir ihnen die entsprechende Pille geben, die sie ins Gottesnirwana schickt. Der alte Marx hat einmal gesagt, Religion sei Opium des Volkes, er meinte damit, dass dies Leben nur erträglich für viele ist, wenn sie das Rauschgift Religion nehmen. Aber sowohl vom Opium als auch von der traditionellen Religion, die in der Kindheit verschaltet wurde, bleibt man ein Leben lang süchtig. Unsere Pillen, die das Gottesmodul aktivieren, sind dagegen nur begrenzt wirksam, sie machen nicht süchtig. Der Mensch kann tagsüber seinem Beruf

nachgehen und abends die Glücksspielle nehmen, die ihm nach dem Abklingen des unmittelbaren Gotteswahns zu Optimismus und Lebensfreude verhilft.

Sie sehen, meine Damen und Herren, in Zukunft wird es keine Wissenschaft, keine funktionierende Wirtschaft und keine befriedete Gesellschaft mehr geben ohne die Leitwissenschaft Neurophysiologie. **Wir werden die Biologisierung aller System- und Lebenswelten forttreiben, bis die Menschen quieken.** Selbst das Hungerproblem in der III. Welt können wir lösen durch die Stimulierung des Gottesmoduls - vielleicht mit einer etwas überhöhten Dosis -, denn wer religiös begeistert ist, spürt den Hunger nicht mehr. Und wenn er an Hunger stirbt, dann ist er glücklich gestorben.

Ich fordere deshalb am Schluss meiner Ausführungen, dass die Hirnforscher zu den politischen Führern der Gesellschaft ernannt oder die Politiker zu Hirnforschern umgeschult werden.

Vielen Dank, meine Damen und Herren, dass Sie mir geglaubt haben. Wir wissen, dass aller Glaube eine Illusion ist, und dann ist es gleichgültig, wem sie glauben.

Anmerkung der Redaktion

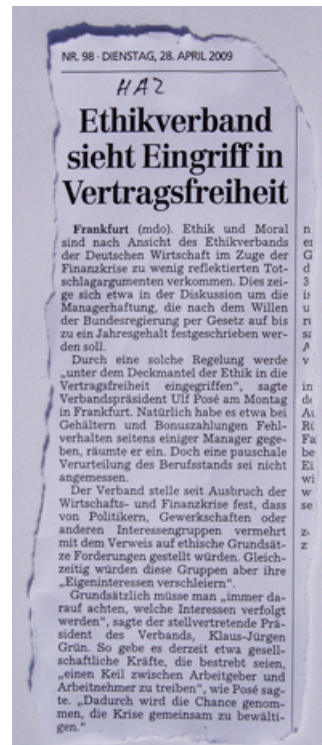
Wir distanzieren uns von allen Lesern, die diesen Text nicht als Satire erkennen (was nicht heißt, wir hätten diese Aussagen erfunden), und übernehmen keine Verantwortung für das Bewusstsein jener Leser. Dieser Hinweis liegt uns besonders am Herzen, da der literarische Analphabetismus (man kann den Text vorlesen, versteht ihn aber nicht) immer mehr gefördert wird auch durch Internetseiten wie Twitter (Beschränkung auf 140 Wörter), Schlagzeilenjournalismus, „Fokus“ usw. Dagegen sind die Dummköpfe von der Hirnforschung geradezu hoch intelligent, eben weil sie als wissenschaftliche Scharlatane mit ihrem kruden Materialismus auf dem ideologischen Gebiet Erfolg haben und den gewöhnlichen Unbluff perfekt beherrschen.

Eine Anmerkung zur Anmerkung der Redaktion - für die literarischen

Analphabeten: Dummheit heißt: Mangel an Urteilsvermögen; Intelligenz heißt: eine große Menge an Denkopoperationen pro Zeiteinheit; beide haben nichts miteinander zu tun.

Kritik moralischer Heuchelei – selbst als Heuchelei

Der Konkurrenzkampf verschärft sich in der Krise: Unternehmen gegen Unternehmen, Kapitale gegen die Lohnabhängigen, Regierung gegen einzelne Unternehmer, Parteien gegen ihre Rivalen, Medieneigner gegen ihre kritischen Journalisten. Moral hätte in dieser Situation nur Berechtigung, wenn sie zumindest minimal über den Interessen stünde, um den Konkurrenzkampf in den üblichen kapitalistischen Bahnen zu halten. Sie wäre dann eine ideelle Existenzbedingung dieser Ökonomie (Marx), als bloßes Kampfmittel aber unterminiert sie diese ideelle Existenzbedingung, weil sie deren allgemeine Geltung verletzt.



Doch in dieser aufgewühlten Situation, die noch durch Wahlkämpfe verschärft wird, arbeitet moralische Kritik mit „Totschlagargumenten“ (alle Zitate siehe Ausriss), wie ein „Ethikverband der Deutschen Wirtschaft“ mit dem Brustton der Überzeugung räsoniert. Er kritisiert - wenn denn der Redakteur der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung (HAZ)

die Verlautbarungen richtig wiedergibt - die gegenwärtige Diskussion um die Managerhaftung, die nach den Willen der Bundesregierung per Gesetz auf bis zu ein Jahresgehalt festgeschrieben werden soll. Durch solch eine Regelung werde – und nun wörtlich der Verbandsvorsitzende Ulf Posé – „unter dem Deckmantel der Ethik in die Vertragsfreiheit eingegriffen“. Dies sei eine pauschale Verurteilung des Berufsstandes.

Tatsächlich ist die Verteufelung der Manager und vor allen der Banker durch das Interesse bestimmt, von den Ursachen der Krise

abzulenken. Diese liegen in einer Wirtschaftsweise beschlossen, in der ein Kapital auf das andere drückt und dadurch ein Resultante herauskommt, die keiner gewollt hat, in der sich Preise und Werte nur durch ständige Eruptionen anpassen können, in der auf Verdacht produziert wird, ohne zu wissen, wie lange man die Ware und ob überhaupt verkaufen kann. Diese Krisenträchtigkeit der freien kapitalistischen Marktwirtschaft soll aber nicht ins Massenbewusstsein dringen, deshalb wird auf Manager und Banker geschimpft, als ob diese persönlich Schuld an der Krise tragen. Unmittelbarer Zweck von Managern und Bankern ist die Profitmaximierung. Das ist ihr Job, und wenn sie ihn nicht erfüllen, fliegen sie raus. Angebliches „Fehlverhalten seitens einiger Manager“ kann einmal zum großartigen Erfolg werden, in anderen Situationen des chaotischen Marktes kann daraus eine Pleite des ganzen Unternehmens werden. Insofern hat der Verbandpräsident Posé recht, wenn er der Regierung und der interessegeleiteten Öffentlichkeit indirekt moralische Heuchelei vorwirft.

Besonders perfide ist die Kritik an den Bankern. Es wird das antisemitische Klischee vom guten und bösen Kapital wieder aufgewärmt. Das „schaffende Kapital“, heute heißt es Sachkapital, wird dem „raffenden Kapital“, das nach der Nazi-Ideologie jüdisch beherrscht wäre, heute heißt es „Risikokapital“ oder „Bad Bank, gegenüber gestellt. Tatsächlich gibt es gar keinen Unterschied zwischen Industrie- und Geldkapital. Jedes Kapital durchläuft in seinem Zyklus viele Stationen wie Maschinenkapital, Lohnkapital, Warenkapital und auch Geldkapital. Letzteres liegt auch nicht auf der Bank, sondern wird von den Banken an die Industrie gegen Zinsen, also Anteile am Profit, verliehen, und entsprechend ist Industriekapital, das angeblich schafft, größtenteils von den Banken geliehen. Banker haben über das Geldverleihen hinaus die Aufgabe, fiktives Kapital zu erzeugen. Seit den Anfängen des Kapitalismus gibt es dieses, z.B. in Form von Wechseln, die weiterverkauft werden können. Fiktives Kapital hat dieses Wirtschaftssystem extrem elastisch gemacht und gehört deshalb notwendig zur Kapitalakkumulation. Fiktives Kapital ist aber immer auch prekär. Vereinfacht gesagt: Verkauft z.B. eine Bank ihre Kreditansprüche weiter, der Käufer dann auch usw., so verdoppelt sich jeweils für eine Zeit lang das ursprünglich geliehene Kapital, ist also mehrfach vorhanden. Kann dann der ursprüngliche Kreditnehmer den

Kredit nicht zurückzahlen, weil er z.B. seine Waren nicht mehr verkaufen kann, dann wird die Verdrei- oder die Verfünffachung des Betrages, auf die der Kredit lautet, platzen, jeder will vom anderen, durch dessen Hände der Kredit ging, sein Geld zurück, alles strömt aus dem fiktiven Kapital heraus zu wirklichem Geld (Zahlungsmitteln) und die Krise verschärft sich. Wo die Grenze liegt, wie viel fiktives Kapital erzeugt werden kann, ist prinzipiell nicht angebar, sie hängt wie der Warenverkauf von der Anarchie des Marktes ab. Die Banker, die sich zu weit vorgewagt haben, werden nun an den Pranger gestellt – unter anderen Umständen hätte man ihre Bonis erhöht.

Es ist moralische Heuchelei - von der Regierung, den bürgerlichen Journalisten und den Kabarettisten, soweit sie sich als Hofnarren der freien Marktwirtschaft gebären - Einzelpersonen die Schuld an der Krise zuzuschreiben. Sie verdrängen dadurch ihre eigene Schuld, die darin besteht, eine unbeherrschbare Wirtschaftsweise aufrechtzuerhalten.

Die HAZ gibt wieder: „Der Verband stelle seit Ausbruch der Wirtschafts- und Finanzkrise fest, dass von Politikern, Gewerkschaften oder anderen Interessengruppen vermehrt mit dem Verweis auf ethische Grundsätze Forderungen gestellt würden. Gleichzeitig würden diese Gruppen aber ihre ‚Eigeninteressen verschleiern‘.“ Was diese Eigeninteressen sind, steht nicht in dem Artikel. Wenn Moral der Verschleierung dient, dann ist sie ein Mittel im Interessenkampf. Eine Moral als Mittel des Konkurrenzkampfes kann aber nicht die Aufgaben erfüllen, die sie in der kapitalistischen Gesellschaft hat, nämlich die Regeln des Geschäftemachens zu sichern, z.B. das freiwillige Einhalten von Verträgen zu fordern. So schädigt die vorherrschende moralische Heuchelei den Gang der Mehrwertproduktion und verschärft die Krise noch. Wenn aus moralischer Heuchelei mit „Totschlagargumenten“ in die „Vertragsfreiheit“ der Wirtschaft eingegriffen wird – z.B. um wahltaktisch Pluspunkte zu erlangen, dann wird auch die Profitmaximierung gehemmt, indem z.B. fähige und risikobereite Manager abwandern, und das deutsche Kapital verliert Punkte gegenüber seinen ausländischen Konkurrenten. Insofern hat der Ethikverband im begrenzten Denkhorizont der kapitalistischen Ökonomie recht. Das heißt aber nicht, dass die organisierten Ethikisierer die Moral auf ihrer Seite haben. Auch sie vertreten „Eigeninteressen“ hinter

moralischer Entrüstung. Sie wettern gegen gesellschaftliche Kräfte, die bestrebt seien, „einen Keil zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu treiben“ – so Posé wörtlich – „Dadurch wird die Chance genommen, die Krise gemeinsam zu bewältigen.“

Wie diese gemeinsame Bewältigung aussieht, kann man dieser Tage bei Daimler beobachten: Das Kapital senkt den Arbeitern den vertraglich zugesicherten Tariflohn unter dem Vorwand der Krise. Die Volksgemeinschaft zwischen Kapital und Arbeit hat sich bisher immer als moralische Heuchelei zur verschärften Ausbeutung entpuppt. Die Kritik an interessegeleiteter moralischer Heuchelei ist selbst nur ein Mittel, die eigenen Interessen des Ethikverbandes und seiner Finanziers zu verschleiern. Schöner als mit moralischer Entrüstung geht es nicht, selbst zu heucheln. Was kann man auch von den Ethikisierern der Deutschen Wirtschaft erwarten, einer Klasse, die täglich den Mehrwert der Lohnabhängigen stiehlt und zugleich die Freiheit des Eigentums propagiert?

Was sind die nächsten Schritte? Zur Kapitalismuskritik gehört auch soziale Fantasie

Hunderttausend protestierten zu Recht unter der Losung: „Wir zahlen nicht für eure Krise“, gegen die Ausnutzung der Krise zur erneuten gigantischen Umverteilung des Vermögens von unten nach oben. Während die Partei, die sich „Die Linke“ nennt, alte sozialdemokratische Illusionen wieder ausgräbt, Arzt am Krankenbett des Kapitalismus spielt und den Kapitalismus zügeln will (Petra Pau), hat sich links von der „Linken“ anscheinend eine kapitalismuskritische Massenbewegung entwickelt. Doch auch da gibt es Illusionen. So fordert Attac unter systemkritischer Attitüde bloße Reformen mit dem Ziel, den Kapitalismus zu zähmen. Sie tun so, als ob irgendwelche Leute einen auf Kapitalismus machen und man braucht diese, z.B. Banker, nur durch bessere, moralischere auszutauschen, damit dieses Wirtschaftssystem wieder funktioniert. Bei jeder Krise beeilen sich die Fanatiker der Marktwirtschaft zu betonen, es sei bloß eine Ausnahme, dieser und jener sei

Schuld daran, einmal zu viel Staat, einmal zu wenig, einmal die Sozialdemokraten, einmal die „jüdische Plutokratie“, heute einige Bankmanager.

Dagegen muss an die Erkenntnis erinnert werden, dass die Krise ein notwendiger Bestandteil der „freien“ Marktwirtschaft ist, dass sich Preise und Werte, da nicht regulierbar, nur durch Krisen angleichen, dass das Aufsteigen und Abflauen der Arbeitslosigkeit zum System gehört, dass also die Lohnabhängigen immer die Zeche bezahlen müssen, die von der *invisible hand*, oder genauer, von dem Chaos des kapitalistischen Marktes angerichtet wird.

Es gibt nur die Alternative: Den Versuch, den Kapitalismus zu bändigen – was unmöglich ist –, oder das Wirtschaftssystem und die gesellschaftlichen Verhältnisse, die es aufrechterhalten, zu revolutionieren.

Kapital ist ein entfremdeter, daher unbeherrschbarer Mechanismus, ein automatisches Subjekt, in dem die Menschen, die es exekutieren, nur die Rolle von Charaktermasken und Funktionären dieses Automatismus einnehmen. Das Kapital ist weder zählbar noch lässt es sich durch moralische oder rechtliche Schranken einhegen. Recht hat die Funktion die Gleichheit der Konkurrenten und die Regeln des Marktes zu sichern, nicht den unkontrollierbaren Bewegungsfluss des Kapitals wesentlich einzuschränken. Das kapitalistische Wirtschaftssystem war in der Geschichte nicht nur die Ursache von Krisen und absoluter sowie relativer Verelendung, sondern auch von Kriegen, Faschismus, arbeitet bis heute an der Zerstörung einer lebenswerten Umwelt und schafft sogar die Möglichkeit einer Vernichtung der Menschheit durch einen Atombombenkrieg.

Der revolutionären Linken, die zu Recht gegen diese leichttrüchtige Ökonomie protestiert, fehlt aber, um von einer ersten Massenbewegung zu einer Volksbewegung zu werden, die Macht der Fantasie. Sie hat Fernziele, um die Klassengesellschaft durch eine sozialistische zu ersetzen, - über die konkreten Schritte dahin liest man in ihren Publikationen aber wenig. Man kritisiert das System und bleibt in der abstrakten Negation befangen. Ohne aber die nächsten Forderungen zu stellen, wird aus der linken Massenbewegung keine Volksbewegung. Die Lohnabhängigen werden deshalb ihre unmittelbaren Interessen reklamieren gegen für sie utopische Fernziele, gegen ihr allgemeines

Überlebensinteresse in der Zukunft. Sie werden sich mit dem Kapital (nicht mit dessen Funktionären) identifizieren und statt z.B. die Abschaffung überflüssiger Arbeit eher für den Erhalt ihrer Arbeitsplätze eintreten, d.h. sich für ihre gesicherte Ausbeutung entscheiden. Das wird so bleiben, solange die revolutionäre Linke keine unmittelbaren Wege zur Umgestaltung von Ökonomie und Gesellschaft aufzeigt.

Die Erinyen machen deshalb einige Vorschläge, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und schon gar nicht mit dem Anspruch, ein Programm vorzustellen. Solche Vorschläge sind kein Utopismus, solange sie bei dem bleiben, was heute auf Grund der bestehenden Produktivkräfte möglich ist.

Acht Vorschläge zur Abschaffung der Klassengesellschaft und ihrer Krisenökonomie

1. Wirtschaftliche Umgestaltung

Überführung der Banken und Großkonzerne in Gemeineigentum (nicht in Staatseigentum, sondern in einen Status etwa nach dem Modell öffentlich rechtlicher Institutionen). Die Banken und Großkonzerne müssten eine gewisse Zeit lang noch wie kapitalistische Konzerne geführt werden, weil ein völliges Ausklinken aus dem globalisierten Weltmarkt mit einem Schlag bei der Exportlastigkeit des deutschen Kapitals unmöglich ist, ohne ein wirtschaftliches Chaos zu verursachen. Allerdings nun unter der gesellschaftlichen Kontrolle.

Progressive Steuern bis zu 100 % bei großen Vermögenszuwächsen, die von Individuen gar nicht mehr konsumiert werden können, werden eingerichtet. Dadurch käme eine allmähliche Enteignung der vermögenden Kapitaleigner zustande. Alles Produktivvermögen, sei es privat, staatlich, öffentlich rechtlich oder genossenschaftlich muss sich an gesellschaftlichen Leitzielen orientieren, die durch ein Produktionsparlament beschlossen werden. Dieses Produktionsparlament führt die allmähliche Umwandlung der kapitalistischen Marktwirtschaft in eine sozialistische Planwirtschaft in den nächsten 20 Jahren durch.

2. Grenzen des Sozialismus

Ein Sozialismus in einem Land, welcher der sozialistischen Idee vollständig entspricht, ist nicht möglich, weil ein solches Land in Konkurrenz zu anderen kapitalistischen Ländern sich befände und deshalb allen Zwängen wie

jedes andere kapitalistische Land ausgesetzt wäre – mit brutalen Folgen, wie die Geschichte der Sowjetunion gezeigt hat. Dennoch lässt sich eine Übergangsgesellschaft etablieren, die in vielen Bereichen bereits alternative Formen des Zusammenlebens, der Produktion und der Selbstverwaltung durchsetzen kann. Es gibt kein historisches Gesetz, dass es verbietet, dass ein solches Land zum Vorbild für andere werden kann. Und es wird zum Vorbild, wenn die historisch mögliche individuelle Emanzipation nicht nur in der Propaganda, sondern in der Wirklichkeit existiert.

Da eher zu erwarten ist, dass sich der Sozialismus in Frankreich oder Italien durchsetzen wird als in Deutschland, wäre eine Umwandlung dieser drei hoch entwickelten Kernländer Europas ein großartiger Anreiz für andere Länder, diesem Beispiel zu folgen, sodass sich die Problematik des Sozialismus in einem Land entspannt.

3. Löhne und individueller Konsum

Alle Bürger, die nicht arbeiten, bekommen ein Grundeinkommen, das auch zur Befriedigung ihrer kulturellen Bedürfnisse entsprechend dem historischen Stand und des heute möglichen Niveaus ausreicht. Die einige Zeit noch notwendige Leistungsdifferenzierung sollte von zunächst 1 : 120 allmählich auf 1 : 5 reduziert werden, d.h., gesetzt der Mindestlohn ist 1, dann bekäme der größte Verdienener 120 Mal mehr Lohn. (Dagegen ist heute das Verhältnis von Durchschnittslohn zu den Gewinnen einiger Großkapitalisten bis zu 1 : 148 000 (vor Jahren von mir errechnet in Bezug auf den Vermögenszuwachs von Flick).)

Der individuelle Konsum wird an individuellen Bedürfnissen orientiert: Statt z.B. Anzüge oder Schuhe nur auf Halde zu produzieren, sodass sie von der Stange oder aus dem Regal gekauft werden, können mit Körperscanern die Maße abgenommen werden und vom Kunden Schnitt und Farbe ausgesucht werden, sodass sie dann hergestellt werden können. Dadurch produziert die Konsumindustrie allmählich weniger für einen anonymen Markt, sondern direkt und planbar für die individuellen Bedürfnisse, d.h. ohne Verschwendung. Und jeder käme in den Genuss von Maßkleidung, die sich heute nur die Wohlhabenden leisten können. Analog auch mit vielen anderen Konsumgütern. Dies Beispiel illustriert das Argument, dass eine moderne automatische Industrieproduktion durchaus die

Herstellung individueller Güter erlaubt. Dieses Argument widerlegt auch die Behauptung, individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, sei nicht planbar.

Die Produktionsmittelindustrie, von Exporten einmal abgesehen, dient der Konsumgüterindustrie. Auch wenn dadurch der technische Fortschritt verlangsamt wird, muss im Sozialismus die Priorität auf der Bedürfnisbefriedigung der Menschen liegen.

4. Arbeitszeit und Kreativität

Die Arbeitszeit wird auf zunächst 35 Stunden für alle reduziert, um sie später, ohne die Versorgung zu gefährden, weiter zu reduzieren. In einer Planwirtschaft lässt sich die Arbeitslosigkeit beseitigen, indem die Arbeitszeit derart gesenkt wird – soweit es technisch möglich ist –, dass alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen einen Arbeitsplatz bekommen. Wer nicht arbeiten will, muss mit dem Grundeinkommen vorlieb nehmen.

Es gilt der Grundsatz: Reichtum misst sich an der freien Zeit, die nicht zur Reproduktion der Gesellschaft und des Individuums notwendig ist. Die durch freie Zeit ermöglichte Kreativität sollte der ganzen Gesellschaft zugänglich sein (z.B. Einschränkung des Urheberrechts). Künstler, Erfinder, Forscher usw. werden von der Gesellschaft entlohnt.

5. Ist Mehrarbeit noch notwendig?

Auch in einer sozialistischen Gesellschaft mit einer geplanten, an Vernunft und an den Bedürfnissen der Menschen orientierten Ökonomie muss mehr gearbeitet werden, als die Produzenten an individuellen Konsumgütern zurückerhalten, um z.B. alte Menschen zu versorgen, die Schulen in Gang zu halten und den technischen Fortschritt maßvoll weiter zu treiben. Im Gegensatz aber zum Kapitalismus, in dem der Mehrwert zum größten Teil privat angeeignet wird, hat im Sozialismus die demokratisch bestimmte Gesellschaft die Kontrolle über das gesellschaftliche Mehrprodukt.

6. Änderung der Militär- und Außenpolitik

Die Bundesrepublik tritt aus der NATO aus, wenn sie dieses Bündnis nicht zu einem reinen Verteidigungsbündnis rückverwandeln und zu einer 90%en Abrüstung bewegen kann.

Atomwaffen und andere Massenvernichtungswaffen werden vollständig abgeschafft. Das stehende Heer (kasernierte Bundeswehr) wird in eine Milizarmee umgewandelt, die solange bestehen bleibt, bis auf der ganzen Erde das Militär abgeschafft und ein ewiger Friede garantiert ist. Die Milizeinheiten sind an Gemeinden oder Großbetriebe gebunden und werden von diesen kontrolliert. Selbstverständlich werden alle Bundeswehrsoldaten aus fremden Ländern zurückgezogen.

In der Außenpolitik dringt die Bundesregierung auf Umwandlung der Weltgesellschaft in eine sozialistische Gesellschaft und zur solidarischen Hilfe für die armen Länder – soweit diese ihre Korruption unter Kontrolle bringen. In der EU wird auf eine neue Verfassung gedrungen, die alle kapitalistischen und neoliberalen Elemente herausstreicht.

7. Umgestaltung der Medienlandschaft

In der kapitalistischen Gesellschaft bestimmen die großen Vermögen über die vorherrschenden Ideen, Denkweisen und Bewusstseinsstrukturen der großen Masse der Bevölkerung, weil sie die Mittel haben (Massenmedien wie Fernsehen, große Tageszeitungen, Nachrichtenagenturen, Buchverlage usw.), um ihre Ideen zu verbreiten. Die Medienlandschaft wird deshalb umgewandelt, indem allein die Journalisten, gesellschaftliche Organisationen und die einzelnen politischen Parteien usw. über ihre Publikationsorgane verfügen, nicht aber profitable Medienkonzerne. Es gilt der Grundsatz: Die erste Freiheit der Medien ist es, kein Geschäft zu sein.

Meinungsfreiheit und Publikationsfreiheit bleiben selbstverständlich für jeden – auch für die Gegner des Sozialismus – garantiert.

8. Die Rolle des Grundgesetzes

Das Grundgesetz ist in einer Zeit entstanden, in der noch nicht völlig entschieden war, ob Deutschland sozialistisch oder kapitalistisch wird. Deshalb ist es nicht auf eines dieser Wirtschaftssysteme festgelegt – im Gegensatz zur neuen europäischen Verfassung. Die Problematik des Grundgesetzes besteht nicht in dem Gesetzestext, sondern in seiner inhaltlichen Ausfüllung. Es ist ein Grundgesetz, das die kapitalistischen Verhältnisse regelt. Ein sozialistischer Inhalt würde allererst die Versprechen der bürgerlichen Freiheitsrechte einlösen.

Der Artikel 15 GG wird – entgegen der interessegeleiteten Rechtsprechung seit den 50er Jahren – wieder aktualisiert und zum zentralen Rechtsartikel der Umgestaltung:

„Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden.“

Artikel 1 GG besagt:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar.“
Der Würde des Menschen steht im Kapitalismus die Lohnarbeit entgegen: Indem der Lohnabhängige ausgebeutet wird und sich in dem entscheidenden Bereich seiner Lebenssicherung fremdem Kommando unterstellen muss, wird er zum bloßen Mittel einer Produktion um der Produktion willen, einer sinnlosen permanenten Akkumulation des Kapitals, eines ihm entfremdeten Eigentums, mittels dessen er beherrscht wird. Dadurch ist Lohnarbeit per se unwürdig und gehört abgeschafft zugunsten einer industriellen Autonomie der Produzenten. Als autonome und solidarische Produzenten sind sie dann nicht mehr bloße Mittel entfremdeter Produktionsverhältnisse, sondern sie arbeiten nach demokratisch bestimmten Planvorgaben für andere, wie andere für sie in einer arbeitsteiligen Industriegesellschaft auf sozialistischer Grundlage arbeiten.

Schlussbemerkung

Es ist selbstverständlich: Der Versuch einer solchen Umgestaltung ist nur möglich, wenn eine große Mehrheit der Bevölkerung hinter dieser Veränderung steht und sich dies auch in Wahlen dokumentiert. Gegen die Menschen den Sozialismus durchzusetzen muss zwangsläufig zu Gewaltmaßnahmen führen, die jede Emanzipation der Individuen verunmöglichte: Jemand mit Gewalt seine Befreiung aufzuzwingen ist ein Widerspruch in sich – nimmt er die Befreiung an, dann zeigt er, dass er unfrei ist, lehnt er sie ab, dann ist er ebenfalls unfrei. Eine Emanzipation kann nur durch die Selbsttätigkeit der Menschen gelingen. Ein Sozialismus aber ohne den Anspruch, die Individuen zu emanzipieren, ist kein Sozialismus, sondern die alte „Scheiße“ der Klassengesellschaft (Marx) ersteht von neuem.

Allekto

Die moralische Subjektivität des Menschen als *conditio sine qua non* für eine antikapitalistische Veränderung

Proletarische Revolutionen (...) kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche. Marx (MEW 8, S. 118)

Inhalt

Einleitung:

Die Verleugnung der moralischen Subjektivität als Kennzeichen der antikapitalistischen Linken bis heute. Gegen Kautsky, Lenin, Trotzki, Pannekoek, Hilferding, Korsch und die „Marxistischen Gruppen“

I. Teil: Die moralische Subjektivität des Menschen

1. Das empirische Ich
2. Das logische Ich
3. Der freie Wille
4. Das Moralgesetz
5. Das moralische Ich
6. Nachtrag: Das moralische Ich heute

II. Teil: Die Präformierung der moralischen Subjektivität der Moderne in der mittelalterlichen Philosophie Abaelards

1. Historische Voraussetzungen: Die soziale Situation im 12. Jahrhundert
 2. Glauben und Vernunft, Autorität und Selbstdenken
 3. Die Entdeckung der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis: Nominalismus
 4. Die Aufwertung der Körperlichkeit
 5. Der Grundgedanke der Ethik: Die innere Zustimmung
 6. Der moralische Maßstab von Abaelard, das Gewissen und die Tugendlehre
 7. Handlungen und Werke – gegen Einwände von Max Weber
 8. Moralität und Legalität
 9. Moral und Herrschaft
- Anmerkungen I. Teil
Anmerkungen II. Teil
Literatur

1. Einleitung:

Die Verleugnung der moralischen Subjektivität als Kennzeichen der antikapitalistischen Linken bis heute
Gegen Kautsky, Lenin, Trotzki, Pannekoek, Hilferding und Korsch

Eine Bevölkerung, die ihre Geschichte selbst in die Hand nehmen wollte, ist von den jeweils Herrschenden wegen ihrer Niveaulosigkeit und Unbildung beschimpft worden. Und tatsächlich kann eine sozialistische Bewegung nur in der Praxis Veränderungen bewirken, wenn wenigstens ihre Theorie den avancierten Stand der Vernunft entspricht. Nach der Zeit Hegels ist die Philosophie des Bürgertums selbst unter den Stand des avancierten Bewusstseins gesunken, weil es sich den „Sachzwängen“ der Kapitalakkumulation überlassen konnte und jede Idee, die darüber hinausging, als Ideologie denunzierte; und nach Marx ist die Gesellschaftstheorie der Arbeiterbewegung fasst in allen Ländern und Positionen im Niveau gesunken, weil bürgerliche Ideologeme, durch die Erfolge der Technik und Naturwissenschaft bedingt, in sie eingingen.

Dies wird besonders deutlich am moralischen Bewusstsein und der Moralität. Nach Kant ist „Moralität (...) das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben“ (Kant: G.M.S., S. 73 f./BA 85 f.) Auch Hegel bestimmt Moralität als „das innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst“ (Hegel: Rechtsphilosophie, §112, Zusatz), „die Tat soll nur gelten, insofern sie innerlich von mir bestimmt, mein Vorsatz, meine Absicht war“ (a.a.O., § 110, Zusatz). Beim ersten Begründer der Moralität bedeutet sie die innere Zustimmung zu einer guten Handlung. Diese Moralität, „die bei Abaelard ihren ersten theoretischen Ausdruck, bei Kant ihre Vollendung, bei Hegel aber ihre spekulative Liquidation erfuhr“ (Mensching: Moralität, S. 432), wird in der Theorie der Arbeiterbewegung als idealistische Mystifikation entlarvt (Trotzky: Terrorismus, S. 40 f.), als „Produkt der höheren Geisterwelt“ (Kautsky: Ethik, S. 63) und „metaphysischer Sündenfall“ (Kautsky: Staatssklaverei, S. 186) verspottet.

Ein Mensch aber, der keine Prinzipien hat, auf die er sein Handeln beziehen kann, ist abhängig von anderen, von Einflüsterungen der Propaganda, von „der Zentrifuge der Medienöffentlichkeit“ (Mensching), von der

jeweils herrschenden Mode (und sei es eine revolutionäre), von den Schrullen seiner Fantasie und von seinen sinnlichen Impulsen. Er ist ein Sklave der Verhältnisse. (1)

Dagegen muss darauf hingewiesen werden, dass nur ein Handeln nach Prinzipien, die durch die Vernunft (das begriffliche Denkvermögen, das allen Menschen innewohnt) erhärtet sind, in der Praxis zu bezweckten Veränderungen führt. Sind aber die Prinzipien falsch, dann ist der Fehler größer als ein falsches Handeln ohne Prinzipien. Deshalb sind nur solche Prinzipien einsehbar und damit akzeptierbar, die dem höchsten Stand der Vernunft entsprechen.

Moralität und damit das reflektierende Selbstbewusstsein der Individuen sind nach Hegel Momente der Sittlichkeit (Familie, Gesellschaft, Staat) und gehen darin auf, weil er meinte, dass die „abstrakte Subjektivität des moralischen Selbstbewusstseins“ in der bestehenden Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ihre Erfüllung gefunden habe, die Moralität des Individuums zum „Akzidenz“ der Substanz Sittlichkeit herabgesunken sei. (Hegel: Rechtsphilosophie, S. 145 §, Zusatz) Die Marxsche Kapitalanalyse hat jedoch gezeigt, dass die „Sittlichkeit“ sich als von einem entfremdeten Mechanismus beherrschte erweist, die „Sittlichkeit“ also keineswegs die Moralität in sich aufgehoben hat, sondern alle Akteure dieses Wirtschaftssystems zu bloßen Mitteln der Verwertung des Werts degradiert werden und die Verhältnisse deshalb das Gegenteil von Moralität oder Sittlichkeit sind. Denn der innere Bezug des Willens auf sich selbst als auf sein Moralbewusstsein, Gewissen, seine praktische Vernunft ist immer die Reflexion auf das Moralgesetz, das vorschreibt, keinen Menschen zum bloßen Mittel zu machen, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln.

„Wenn die Moralität, die Hegel als die ‚für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjektivität der reinen Gewissheit seiner selbst‘ (l.c., § 141) bestimmt, in der Objektivität der Sittlichkeit untergeht, diese aber nicht als die wahrhafte Realisation des Guten gelten kann, so ist in dem Theorem das Ende der Moral und des reflektierenden Selbstbewusstseins antizipiert. Hegel konstruiert somit eine historische Tendenz, die nach ihm in Erscheinung trat, nachdem sie objektiv schon vorher wirksam war.“ (Mensching: Moralität, S. 426)

Dennoch haben auch die bestimmenden Theoretiker der Arbeiterbewegung Hegels Negation der Moralität übernommen, indem sie diese der „Sittlichkeit“, jetzt der einer Arbeiterbewegung gegen die Kapitaleigner, untergeordnet haben. Sie sind dadurch einer objektiven Tendenz der herrschaftlichen Gesellschaften gefolgt, die sie dem Anspruch nach meinten zu bekämpfen. „Die späte neuzeitliche Dekadenz der Moral und des sie tragenden Selbstbewusstseins sowie die dazu komplementäre Auflösung der Rechtsverhältnisse, von welcher einstweilen noch dahinsteht, ob sie unaufhaltsam ist, kehrt eine lange historische Entwicklung um, in der das reflektierende Selbstbewusstsein sich theoretisch und praktisch herausbildete.“ (A.a.O., S. 426)

Die Umkehrung zur Dehumanisierung ist auch Kennzeichen der traditionellen Arbeiterbewegung. Ihre Theoretiker gehen von dem falschen Schluss aus, der dann auch die Praxis bestimmte: Das Kapital versucht alle Lebensbereiche der Lohnabhängigen zu dominieren, um sie immer effektiver ausbeuten zu können. Da die Lohnabhängigen gegen das Kapital nur Macht entfalten können, wenn sie sich zusammenschließen und gemeinsam agieren, so schlussfolgern die Theoretiker, ist der Einzelne an sich nichts, nur das Kollektiv zählt, dem es sich unterordnen muss. Dieser Schluss ist deshalb falsch, weil das Ziel der Arbeiterbewegung immer auch die Emanzipation des Arbeiters als Individuum war und ist. Eine Emanzipation eines Kollektivs ohne die Emanzipation der Individuen ist aber bloß eine Befreiung für die Arbeiterführer, die ihr Kollektiv zu einem bloßen Mitteln für ihre Machtsteigerung degradieren, es benutzen wie die Chefs in den Fabriken. Die Masse der Arbeiter hat dies auch gespürt und zum Grund genommen, sich innerlich von einer solchen entfremdeten Arbeiterbewegung zu verabschieden. Positiv gesprochen kann ein Zusammenschluss zu einem Kollektiv gegen das Kapital nur an dem emanzipativen Ziel festhalten und überhaupt auf Dauer bestehen, wenn dieser Zusammenschluss aus Einsicht und aus freiem Entschluss (Solidarität) erfolgt, nicht aber aufgrund von Propaganda, undurchsichtiger Partei- oder Gewerkschaftsdisziplin oder falscher Theorie.

Zum Beleg für die Amoralität der Gesellschaftstheorie der Arbeiterbewegung hier einige Beispiele:

Für den philosophischen Problemen unverstänglich gegenüberstehenden Kautsky ist Würde „ein Stück einer übersinnlichen Welt“, die der Atheist Kautsky sich nur als „christliche Begründung“, „daß wir alle Kinder Gottes sind“, vorstellen kann (Ethik, S. 35). Das Sittengesetz (nach Kant) ist ihm nur ein „tierischer Trieb“ zur „Selbsterhaltung“ (a.a.O., s. 63). Moral reduziert sich bei Kautsky auf die sozialen Triebe im Klassenkampf (vgl. S. 119). „Das sittliche Ideal ist nichts als der Komplex der Wünsche und Bestrebungen, die durch den Gegensatz zum bestehenden Zustand hervorgerufen werden. Es ist als Triebkraft des Klassenkampfes, als Mittel, die Kräfte der aufstrebenden Klassen zum Kampfe gegen das Bestehende zusammenzufassen und anzustacheln, ein mächtiger Hebel zur Überwindung dieses Bestehenden.“ (A.a.O., S. 138 f.) So wie die Moral zum bloßen Mittel gemacht wird, so auch das Individuum in der sozialistischen Bewegung und schließlich in der klassenlosen Gesellschaft. „Das Individuum ist der Gesellschaft gegenüber so nichtig, daß es gar nicht die Kraft hat, ihrer einmütigen (!) Stimme zu trotzen. Diese wirkt völlig erdrückend, so daß es da weiterer Zwangs- und Strafmittel nicht bedarf, um den ungestörten Verlauf des gesellschaftlichen Lebens zu sichern.“ (A.a.O., S. 131)

Auch für Lenin, der viel von Kautsky übernommen hat, insbesondere dessen fatalen historischen Determinismus, ist Moralität kein Problem, Moral ein bloßes Mittel und seine revolutionäre Theorie enthält „auch nicht ein Gran Ethik“ (Lenin, zitiert nach Studentexte, S. 37/LW 1/436). Moral – wenn sie denn nötig ist – reduziert sich auf die Nützlichkeit im Klassenkampf. „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet ... Für uns gibt es keine Sittlichkeit außerhalb der menschlichen Gesellschaft, das ist Betrug ... Die Grundlage der kommunistischen Sittlichkeit ist der Kampf für die Festigung und Vollendung des Kommunismus. (A.a.O., S. 239/LW 31/281 ff.)

Ist es nützlich nach den Maßstäben der Strategie und Taktik der Partei, die eigenen Klientel zu belügen und zu täuschen, also ihre Moralität mit Füßen zu treten, dann ist dies ohne Skrupel erlaubt. So rechtfertigt Trotzky mit Lenin selbst die Täuschung seiner Genossen. „Lenin sagt:

„Man muß es verstehen ... zu allen möglichen Listen, Kniffen, illegalen Methoden, zur Verschweigung, Verheimlichung der Wahrheit bereit zu sein, um nur in die Gewerkschaften einzudringen, in ihnen zu bleiben und dort um jeden Preis kommunistische Arbeit zu leisten.“ (Trotzky: Moral, S. 41) Mögen manche Handlungen durch die Umstände erzwungen sein – Trotzky führt die illegale Arbeit gegen den Faschismus an -, so ist die umstandslose Rechtfertigung des Gegenteils von Moralität, die es für Trotzky bestenfalls jenseits der Klassengesellschaft geben kann (vgl. a.a.O., S. 33), die Ausschaltung der moralischen Dimension des Handelns. Stattdessen fällt auch bei Trotzky Moral und Parteidisziplin zusammen. „Für einen revolutionären Marxisten kann es zwischen der persönlichen Moral und den Interessen der Partei keinen Widerspruch geben, da in seinem Bewusstsein die Partei die höchsten Aufgaben und Ziele der Menschheit verkörpert.“ (A.a.O., S. 43) Daß sie „die höchsten Aufgaben und Ziele der Menschheit verkörpert“ ohne eine philosophische Grundlage auf dem avancierten Stand der Vernunft war die große Illusion der Bolschewiki, die letztlich nach dem Scheitern dieser Revolution alle Opfer als wertlos erscheinen lässt. Hätte sie aber eine solche geistige Grundlage gehabt, dann hätte diese die Dimension der Moralität einschließen müssen.

Moralität bedeutet immer auch eine innere Hemmung, Skrupel, bestimmte Dinge zu tun oder nicht zu tun. Fehlt diese – und bei Trotzky wird sie systematisch wegrationalisiert -, dann ist jede Scheußlichkeit erlaubt, wenn sie nützt. „Bürgerkrieg ist der grausamste aller Kriege. Er ist unter den heutigen Bedingungen der Technik nicht nur ohne Gewalt gegen Unbeteiligte, sondern selbst ohne Mord an Greisen und Kindern unvorstellbar. (...) Aber diese vollkommen richtige Antwort bedeutet nur, daß der Zweck (Demokratie oder Sozialismus) unter gewissen Bedingungen solche Mittel wie Gewalt und Mord heiligt. Von Lügen gar nicht zu reden! Ein Krieg ohne Lügen ist ebenso unvorstellbar wie eine Maschine ohne Öl.“ (A.a.O., S. 32 f.)

Auch Theoretiker, die den sozialdemokratischen Parteideologen wie der bolschewistischen Fraktion der Arbeiterbewegung kritisch gegenüberstanden wie Pannekoek hatten kein Gespür für die Rolle der Moralität. „die Anschauungen der Menschen werden bedingt durch die Verhältnisse, unter denen sie leben, also in erster Linie durch die besondere Lage

und die Lebensumstände der Klasse, der sie angehören. Überall wird dasjenige als gut oder böse angesehen werden, was dem Interesse der Klasse nutzt, oder ihm schadet.“ (Ethik und Sozialismus, S. 9) Auch ihm gilt ein autonomes Individuum, das rational seine Handlungen am allgemeinen Moralgesetz prüft, als nichtiges. „Für das Proletariat gilt als erste Tugend alles, was zu seinem Befreiungskampfe nötig und förderlich ist: Solidarität, die Unterordnung der Person unter die Organisation, freiwillige Disziplin, Freiheitsdrang und Widerspenstigkeit und Hingabe an das Klasseninteresse.“ (A.a.O., S. 10, Hervorhebung von mir)

Pannekoek geht aber noch weiter, indem er dem prinzipiellen Denken an sich, nicht falschen Prinzipien, die Schuld an den Niederlagen der Arbeiterklasse seit 1914 gibt. „Es liegt im Wesen des menschlichen Geistes, der aus der Erfahrung eines bestimmten Teils der Wirklichkeit gefundenen (?) allgemeinen Wahrheit oder dem, was in bestimmten Zeitverhältnissen als durchgehend zweckmäßig und gut erkannt wurde, eine absolut allgemeine Gültigkeit, immer und überall, zuzuerkennen. Der Geist ist das Organ der Allgemeinheit; aus der Vielzahl und Wirrnis der Erscheinungen sucht er die Regel, das Allgemeine, das Wesentliche, das sein Handeln bestimmt. Vergißt er dabei die Beschränktheit seiner Erfahrung, will er die Regel darüber hinaus anwenden, so verfällt er dem Irrtum, und die Wirklichkeit klopft ihm oft empfindlich auf die Finger. (Arbeiterräte, S. 290) Empiristisch, wie Pannekoek meint, lässt sich die Wirklichkeit schon lange nicht mehr begreifen. Im Übrigen verwendet er Prinzipien, die seit 2500 Jahren gelten, nämlich die der Logik. Was Pannekoek sagt, stimmt bestenfalls für die unmittelbare Taktik der Arbeiterbewegung. Die Erfahrung, auf die er sich beruft, hat aber faktisch die Arbeiter an der kapitalistische System geschweißt, von dem ihre materielle Existenz unmittelbar abhängt, anstatt sie - trotz zweier Weltkriege - zu revolutionären Aktionen zu treiben. (Vgl. unten: „Das moralische Ich“)

Weitere Belege für die Amoralität der Theoretiker der Arbeiterbewegung finden sich bei Hilferding und Korsch. So schreibt Hilferding: „Wie die Theorie, so bleibt auch die Politik des Marxismus frei von Werturteilen.“ (Zitiert nach Korsch: Marxismus, S. 102) Und auch Korsch, auf den sich die Studentenbewegung in den 60er Jahren berief, lehnt Moralität ab, indem er – übrigens ohne immanente Widerlegung, rein denunziatorisch –

„die Idee einer reinen Gesetzgebung der Vernunft vermittelt (?) des kategorischen Imperativs“ als „Substitut“-Vorstellungen, die die aufklärerische und später die kritisch-idealistische Philosophie an die Stelle jener religiösen Vorstellungen gesetzt hat“ (a.a.O., S. 156) als irrational kritisiert. (2)

Heute sind es vor allem die „Marxistischen Gruppen“, die systematisch in ihren Schriften die Moralität denunzieren, indem sie diese mit der moralischen Heuchelei der Fanatiker des Marktes und dem üblichen Moralisieren identifizieren. Stattdessen unterstellen sie moralisch einen kruden Utilitarismus und beleidigen so ihre Vernunft, die sie für die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse aufbringen. Ihr „Gegenstandspunkt“ wendet sich zu recht gegen das alltägliche Moralisieren, bei dem „sachfremd und opportunistisch *Auswahl und Anwendung der Maßstäbe* ausfallen“ (Nr. 1-95, S. 7). Mit dieser Kritik wird aber Moral per se, also auch die autonome Moral des Kantischen Imperativs in den Geistesmüll gekehrt. Da jeder Gedanke missbrauchbar ist, dürfte man nach ihrer Argumentation überhaupt nicht mehr denken. Sie loben Hegel, weil er entgegen den heutigen „Moralwachteln“, „Gewissenswürmern“ und „alternativen Moralisten“ die Funktion der Moral erkannt habe: „Die moralische Gesinnung war für den Liebhaber des bürgerlichen Staates die Gewähr dafür, daß dessen Bürger das Gesetz und die von ihm ausgehende Macht nicht als äußerlichen Zwang hinnehmen“, sondern innerlich anerkennen und akzeptieren, also sich mit dem bürgerlichen Staat identifizieren. (A.a.O., S. 189) Die spekulative Überwindung der Moralität durch Hegel wird bei ihnen gefeiert und zur Affirmation der objektiven Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft, von der sie nur das Oberflächenphänomen der moralischen Heuchelei wahrnehmen. Die Tatsache, dass Kant, Fichte u.a. noch nicht Marx gelesen haben, also noch dachten, man könne über Erziehung und Aufklärung das Moralgesetz in der bürgerlichen Gesellschaft etablieren, gipfelt wie bei den heutigen Positivisten in dem Vorwurf, sie hätten „Moral *gepredigt*“ und würden zu Unrecht als „Aufklärer“ verehrt“ (a.a.O., S. 185). Auch die zitierte Kritik von Hegel an der Moralität, dass sie „immerzu auf den Sprung ist, ins Böse umzuschlagen“ (d.h. in radikale Gesellschaftskritik) gibt ihnen nicht zu denken, da sie jeden allgemeinen Maßstab der Kritik ablehnen und nur das partikulare Interesse akzeptieren.

Selbstverständlich geht es mir nicht um ein Moralisieren oder die Reduktion der Kritik am Kapitalismus auf moralische. Die Lohnabhängigen, denen der Klassenkampf von oben aufgezwungen wird, müssen sich grundsätzlich wehren, wollen sie nicht untergehen. Die Maximen des Klassenkampfes, Streiks und einige andere Aktionsformen lassen sich nicht nach dem Moralgesetz verallgemeinern (siehe unten: Moralgesetz). Sie sind wie die Herrschaft des Kapitals unmoralisch. Wird Moral aber grundsätzlich als „Moralsausdünstungen“ (Trotzky: Moral, S. 5), als metaphysische Schrulle oder gar als göttliche Norm verhöhnt, dann hat die Bewegung wie die Individuen in ihr keinen Vernunftmaßstab mehr, der ihren Klassenkampf begrenzt und relativiert, dann ist jede Schändlichkeit erlaubt, wenn sie nützt, dann gilt: „In einer Gesellschaft, die solcherart jenseits von Gut und Böse ist, wird jede Monstrosität möglich, die nach dem Stand der Produktivkräfte wirklich werden kann“ (Mensching: Moralität, S. 432). Das gilt nicht nur für den Faschismus und den demokratischen Imperialismus, sondern auch für den bürokratischen Kollektivismus mit seinem Höhepunkt der Amoralität im sogenannten Stalinismus. (3)

Gegen die Amoralität der bisherigen Arbeiterbewegung (nicht aller Einzelnen) und ihrer Theoretiker setzen die *Erinyen* auf die Wiederherstellung der moralischen Dimension als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit einer befreiten Gesellschaft. Diese moralische Dimension gilt es nun zu begründen.

I. Teil: Die moralische Subjektivität des Menschen

1. Das empirische Ich

Das Ich von empirischen Personen, ihr empirisches Bewusstsein (ein Begriff im Gegensatz zum wissenschaftlichen oder „transzendentalen“ Ich), ist nichts Fertiges, was einfach da ist. Ein Baby z.B. hat kurz nach der Geburt, was seine Sehwahrnehmung betrifft, ein Chaos von Farbpunkten im Bewusstsein, wobei der Begriff Punkt auch schon eine Erschleichung ist, das Baby weiß weder was ein Punkt ist noch was Linien sind. Es ist mit seiner Bewusstseinsanlage auf einem Zustand, der „weniger als ein Traum“ (Kant: K.r.V., A 112) ist. Denn selbst Träume von Erwachsenen

enthalten strukturierte Dinge, auch wenn deren Zusammenhang unrealistisch verzerrt erscheint. Durch Berührungen der Mutterbrust oder einer Klapper, die über seinem Kopf hängt, macht das Baby erste Raumerfahrungen, wenn es krabbeln kann, korrigiert es durch den Tastsinn die Sehwahrnehmung usw., sodass es allmählich mit seinen motorischen Fähigkeiten auch die Raumwahrnehmung erweitert. Es kann dann auch ohne den Weg zurückzulegen, allein mit seiner optischen Wahrnehmung die Entfernung von Stuhlbein zu Tischbein oder zur Tür einschätzen, es hat, wie Kant sagen würde, erste Formen der Anschauung in seinem Bewusstsein, die dem Seheindruck Gestalt geben. Der Weg aber ist noch weit, um wissenschaftlich die Form der Anschauung auf unterschiedliche Zeit- und Raumverhältnisse etwa bei großen Massen und der Lichtgeschwindigkeit, also der Einsteinschen Relativitätstheorie, anzuwenden.

Aber selbst wer sich ein wissenschaftliches Bewusstsein angeeignet hat, wird nicht allein durch dieses bestimmt. Er hat Wünsche, Fantasien, auch Vorurteile, selbst bei dem wissenschaftlichen Denken ist kein Gedanke, der nicht auch mit Emotionen verbunden ist, die meist gar nichts mit den wissenschaftlichen Resultaten selbst zu tun haben und die möglichst nicht in die Forschung oder die Schlussfolgerungen daraus eingehen sollten. Ihn treiben unbewältigte Erlebnisse um, sein Unbewusstes beeinflusst sein Tun. Ängste begleiten sein Alltagsleben, für seinen Lebensstil passende und unpassende Gewohnheiten wirken in ihm, bestimmte Dinge lösen Aggressionen aus, andere ziehen ihn an. Zufällige Begebenheiten lösen Erinnerungen aus, Schuld führt zu Verdrängungen. Die bloß subjektive Identität, die sich an Postkarten, Fotos, Trophäen und anderen Erinnerungsstücken festmacht, ist ein stets sich Veränderndes. Die Rückkehr an Orte, die man lange nicht gesehen hat, zeigt einem, wie verzerrt die Erinnerung doch im Laufe der Jahre geworden ist. Kurz, unser gewöhnliches Alltagsbewusstsein erscheint mehr als Chaos denn als strukturiertes Bewusstsein. Hinzu kommt noch die Überlagerung durch die Medien, die Menschen an übernatürliche Mächte oder ähnlichen Blödsinn glauben machen und die uns „Werte“ der Konkurrenzgesellschaft in spielerischer Form suggerieren.

Die empirische Psychologie versucht in diesem Chaos eine Struktur zu erkennen, Mechanismen, Typenbildungen herauszufinden. Der eine wird

zum Melancholiker, der andere zum Hypochonder, Sanguiniker oder Choleriker. Die meisten Menschen sind Mischformen dieser ersten psychologischen Typologie. Da das empirische Bewusstsein durch Zufall geprägt und situationsbedingt ist, bezweifelt Christine Zunke, ob die Psychologie, die wie jede Wissenschaft auf das Wesentliche und die Gesetze der Erscheinungen gehen muss, jemals eine strenge Wissenschaft wird sein können. (Hirnforschung, S. 108, Anm. 21)

Doch wäre unser Bewusstsein tatsächlich bloß ein Chaos, wir würden weder in der Natur, schon gar nicht in einer Industriegesellschaft überleben können. In dem Moment, wo die Menschen etwas Konkretes tun, beim Kochen, Reinigen von Geräten, im Verkehr oder am Arbeitsplatz, ja sogar beim Essen, Ankleiden oder Waschen, müssen sie ihr Bewusstsein objektiv bestimmen, dann müssen sie ihre Form der Anschauung an Sekunden, Minuten, Stunden und Tagen bzw. an Metern und Kilometern, hoch und tief, oben und unten orientieren. Sie müssen die Kategorien in ihrem Denken anwenden – ob sie davon ein Selbstbewusstsein haben oder nicht –, d.h., sie müssen zwischen Substanz und bloßen Eigenschaften (Akzidenzien) unterscheiden können. Wer bloß Farben kennen würde, der könnte nicht zwischen einem Brötchen und einem Stein unterscheiden und würde allein auf sich gestellt verhungern. Neben ihrer Form der Anschauung (Sinnlichkeit) und ihrem Verstand (Anwendung der Kategorien) müssen sie auch ihre Vernunft, das Vermögen zu Prinzipien, betätigen, wenn sie diese oder jene Art der Lebensmittel kaufen, nicht ihr Bewusstsein mit Mystery-Filmen verhöhnen lassen, stattdessen sich über künstlerisch avancierte Werke einen Lust- und Erkenntnisgewinn schaffen wollen. Und nicht zuletzt müssen sie als aufgeklärte Menschen sich mittels ihrer Vernunft entscheiden, ob sie ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem unterstützen, das sie nicht beherrschbaren Gesetzen unterwirft und mit seinen Schleudertendenzen den Untergang der Spezies Mensch auf diesem Planeten als reale Möglichkeit eröffnet, oder ob sie eine vernünftige Gesellschaft einrichten, in der ewiger Friede besteht, dessen notwendige Bedingung seiner Möglichkeit ein Zustand ist, in dem jeder weitgehend zwanglos nach dem Moralgesetz leben kann, sodass die Menschen größtmögliche Freiheit genießen und nichts dulden, das einen ihrer Mitglieder zum bloßen Mittel für andere werden lässt.

2. Das logische Ich

Das menschliche Bewusstsein unterscheidet sich vom tierischen mehr sinnlich-anschaulichen Bewusstsein durch das begriffliche Denken und das Selbstbewusstsein (Bewusstsein vom Bewusstsein). Dadurch können wir uns nicht nur allgemeine Dinge vorstellen, sondern auch Zusammenhänge, die nicht mehr anschaulich sind, begreifen. Ein solches Begreifen geschieht mittels Sprache: Einem sprachlichen Subjekt (Gegenstand) werden Prädikate (sachliche Eigenschaften) zugeordnet. Zum Beispiel in dem Urteil:

„Massen ziehen sich an.“

Dieses physikalische Gesetz ist nicht anschaulich, auch nicht einfach in der empirischen Wahrnehmung gegeben. (Die Menschen wissen seit Jahrtausenden, dass Körper nach unten fallen, aber dass sie sich gegenseitig anziehen, wissen sie erst seit Newton.) Um dieses Gesetz aufzustellen, ist eine absolute Spontaneität des Denkens vorausgesetzt. Erst ein gezieltes Experiment, dem wiederum die absolute Spontaneität des Denkens (der Setzung des Beweiszieles usw.) zugrunde liegt, zeigt uns nun diese Anziehung auch experimentell, die wir dann verallgemeinern. „Allein die Möglichkeit, ein Experiment aufzubauen, setzt Freiheit voraus.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 143) Umgekehrt: Wer das obige Newtonsche Gesetz liest und zum ersten Mal begreifen will, muss ebenfalls seine absolute Spontaneität des Denkens (und damit seine Freiheit) aufbringen, denn ohne die gedankliche Verknüpfung der Termini ‚Massen‘ mit dem logischen Prädikat ‚ziehen sich an‘ im obigen Urteil ist die Aussage nicht verständlich, jemand könnte sie vielleicht vorlesen, aber nicht begreifen und verstehen ohne die absolute Spontaneität bei der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Denn die Bedeutung des Urteils ist umfangreicher als die beiden Einzelaussagen.

Absolut heißt unbedingt. Nun ist unser empirisches Denken durchaus bedingt: Durch unsere bisherige Erfahrung, durch unsere Schulbildung, durch unsere Gewohnheit, sich mit abstrakten Begriffen zu beschäftigen usw. Und so kann Unbildung das Begreifen dieses Satzes, etwa wenn man keinen Begriff von ‚Masse‘ hat, verhindern. Hat man aber die Voraussetzung zum Begreifen dieses Satzes, dann impliziert der Akt des Begreifens die absolute Spontaneität des Denkens (damit ich

mir z.B. die Bahn der Erde um die Sonne erklären kann). Jeder schöpferische Akt des Denkens und jedes Erkennen von etwas Neuem (in Bezug auf das empirische Subjekt) setzt die absolute Spontaneität des Denkens voraus. Wörter fügen sich nicht von selbst zu Sätzen oder Urteilen zusammen und es gilt: „Das Denken unterliegt nicht der Schwerkraft, es begreift sie.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 144)

Wenn Kautsky, Lenin u. a. die absolute Spontaneität des Denkens leugnen – im Widerspruch zu ihrer eigenen theoretischen Tätigkeit, ähnlich wie heutige Hirnforscher, dann muss man fragen, woher denn neue Erkenntnisse kommen und wie kann man diese im nachhinein verstehen. „Ohne die Annahme der Freiheit des Denkens, nämlich der Fähigkeit zur Spontaneität der Begriffsbildung eines selbstbewussten Subjekts, wird das Vermögen des Erkennens und Begreifens unerklärlich. Wäre Erkennen eine Naturbewegung des Organs Gehirn (oder anderer Materie, B.G.), so würde im Erkennen der Naturgesetze die Natur ein Bewusstsein von sich erhalten und wäre somit das Subjekt der Erkenntnis, welches in letzter Konsequenz als selbstbewusstes und freies gedacht werden müsste. In einer solchen Vergottung der Natur gerät die evolutionäre Erkenntnistheorie, in welcher die Neuroepistemologie ihre Wurzeln hat.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 144) Diese Vergottung der Natur ist Kautskys Naturalismus und seinem sozialen Darwinismus nicht unähnlich (siehe: „Der freie Wille“).

Die Einheit des Bewusstseins und das Selbstbewusstsein

An dem Newtonschen Gesetz lassen sich weitere Bestimmungen unseres Denkvermögens demonstrieren. Zwei Begriffe wie Masse und Anziehung zu verbinden, setzt die Einheit des Bewusstseins und damit den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch voraus. Denn diese Aussage schließt den Satz; „Massen ziehen sich auch nicht an“, aus, zusammen behauptet widersprechen sie sich. Ein Bewusstsein, das beide Sätze zuließe, zerstörte sich selbst, es wäre schizophren und kein Bewusstsein mehr, das in der Praxis etwas bewirken könnte, d.h., es könnte nicht in der Natur überleben. Ohne die Einheit des Bewusstseins keinen Verstand, keine Vernunft und keine Wissenschaft.

Indem das Bewusstsein seinen Gegenstand denkt, muss es auch sich selbst und seine

Beziehung zum Gegenstand denken, ob der Begriff adäquat und stimmig den Gegenstand bestimmt. Es muss dadurch auf seine Beziehung zum Gegenstand (Verhältnis von Subjekt und Objekt) und auf sein Erkenntnisvermögen (Logik) reflektieren – somit ist es nicht nur erkennendes Bewusstsein, sondern zugleich Selbstbewusstsein: Das Denken des Denkens, das Bewusstsein von der eigenen Vernunft. Da die Vernunft nicht unmittelbar empirisch vorhanden ist, können wir sie nur als Selbstbewusstsein denken. Als Selbstbewusstsein weiß es, dass es selbst es ist, seine menschliche Subjektivität, die alle Begriffe erzeugt und auf ihre Übereinstimmung mit den Gegenständen des Denkens prüft.

Das Allgemeine und die Vernunft

Fällt mir ein Stein auf den Fuß, dann habe ich die Wahrnehmung eines Schmerzes. Mache ich öfter diese Erfahrung, dann kann ich sie verallgemeinern, indem der Verstand sie als kinetische Energie bestimmt, ähnlich mit elektrischer Energie, Wärmeenergie u. a. Gehe ich weiter und suche einen allgemeinen Begriff der Energie, der alle diese Energiearten, die sinnlich völlig verschieden wahrgenommen werden, einbegreift, dann ist das eine Tätigkeit der Vernunft, die aus den Urteilen des Verstandes Schlüsse zieht und sie unter die Einheit des Bewusstseins bringt. Bekanntlich hat Einstein diesen allgemeinen Begriff der Energie erkannt. Einsteins $E = m \times c^2$ ist das Resultat dieses Vernunftschlusses. Der Begriff der Energie in dieser Formel ist kein aus der empirischen Erfahrung gewonnener Verstandesbegriff, sondern ein reiner Begriff oder Vernunftbegriff (rein bedeutet ohne empirischen Inhalt). Obwohl er nicht aus der Erfahrung gewonnen ist, kann ich mit ihm in der Praxis, z.B. in Atomkraftwerken, wirken und diese organisieren.

Die Vernunft kann also aus sich heraus Begriffe bilden, die zwar prinzipiell die äußere Realität voraussetzen, aber nicht aus ihr empirisch gewonnen werden. Ist dies möglich, dann kann die Vernunft auch moralische Begriffe bilden, die das Zusammenstimmen der vernünftigen Sinneswesen, der Menschen, regeln. Vernunft ist nach Kant das Vermögen zu Ideen (reinen Begriffen) und das Vermögen zu schließen. Als solches Vermögen kann die Vernunft Resultate hervorbringen, die allgemein gültig sind (entsprechend den Wahrheitskriterien Widerspruchsfreiheit und Praxisrelevanz). Jeder

Mensch kann diese Resultate kraft seines eigenen Vernunftvermögens einsehen und deshalb akzeptieren. Eine individuelle Vernunft kann es ebenso wenig geben wie eine partikulare Vernunft, auch wenn die allgemeine Vernunft nur in Individuen denkt. Zwar ist Vernunft nicht einfach vorhanden und wir müssen sie nur entdecken – wie Hegel meinte –, sondern was vernünftig ist, wird von der menschlichen Subjektivität allererst in Anbetracht der Natur und seiner eigenen historischen Erfahrungen produziert oder gesetzt, aber diese Subjektivität ist im Wesentlichen die Subjektivität der Spezies Mensch. Indem ich das allgemein Gültige mittels Vernunft denke, denke in mir zugleich die Menschheit. Das Ich erweitert sich zum Wir. Fünf und sieben ist zwölf. Das denke ich so, das denkt aber auch jeder andere Mensch, also ist es nicht nur etwas Individuelles, sondern Geist. Der Geist ist das allgemeine Bewusstsein, der in dem individuellen Bewusstsein zur Erscheinung kommt. (Zum Verhältnis von Geist und Materie neuerdings Zunke: Hirnforschung; eine Zusammenfassung dieses Verhältnisses in unserer Rezension dieses Werkes in diesen Erinnyen.)

Auch ist das Vernünftige als Resultat des Denkens historisch insofern, als die Wahrheit keine Münze ist, die einfach eingestrichen werden kann, sondern die sich in der Argumentation Pro und Kontra, durch Reflexion und Schlüsse erst herausgebildet hat. Aber für den Einzelnen ist der avancierte Stand der Vernunft dasjenige, was Anerkennung verdient, weil es Resultat der Geschichte des Denkens (der Philosophie) ist. Damit dieses Resultat eingesehen werden kann, darf kein Umweg, kein falsches Philosophem einfach wie Schlacke vom Metall der Wahrheit weggenommen werden, sondern für die Wahrheit gilt, sie ist *index sui et falsi* (Spinoza). Dies haben Amateurphilosophen wie Lenin oder Problemblinde wie Kautsky nicht bedacht. Sie haben die Gedanken danach sortiert, ob sie ihnen nützlich waren. Eine Instrumentalisierung der Philosophie zerstört aber nicht nur diese, sondern auch die Praxis, die aus ihr folgen soll. Sie haben die Geschichte der Philosophie als Steinbruch für ihre „Weltanschauung“ benutzt und nicht gesehen, dass die Geschichte der Philosophie – bei allen Umwegen und Brüchen – eine Entwicklung zur Wahrheit darstellt, sodass das Resultat nicht ohne seine Genesis zu verstehen und einsehbar ist, auch wenn das gültige Resultat nicht in seiner Genesis aufgeht. Denn Vernunft hat es nicht mit der Empirie zu

tun, sondern mit Schlussfolgerungen aus den Resultaten des Verstandes.

3. Der freie Wille

Der Wille gilt allgemein als das Vermögen, einen Gedanken in die Tat umzusetzen. Freiheit ist der Charakter einer Kausalität, die nicht bedingt ist, also das Vermögen, etwas Neues anzufangen aus absoluter Spontaneität heraus. Der freie Wille ist, im Gegensatz zur bloßen Willkür, die seine Grundlage ist, durch Vernunft bestimmt. Bei der Wahl zwischen zwei oder mehr Alternativen ist der Wille dann frei, wenn er aus Vernunftgründen entscheidet und handelt. Der Wille als sinnliches Begehungsvermögen ist von dem Gegenstand des Begehrens und der eigenen Körperbeschaffenheit abhängig, hat aber dennoch immer auch ein Moment von Freiheit, wenn er Alternativen wählen kann und sich durch Vernunft leiten lässt. Die Willkür, weil sie keinen Vernunftgründen folgt und sich sozusagen spontan entscheidet (darauf reduziert die Hirnforschung den freien Willen), ist abhängig von den einzelnen inneren Impulsen und den einander widersprechenden Verlockungen der Gegenstände und insofern unfrei bzw. in ihrer Freiheit äußerst reduziert.

Willkür, Begehungsvermögen, Wille, Freiheit, Verstand, Vernunft und andere Vermögen wie Einbildungskraft und Urteilskraft sind notwendige Bestimmungen des Bewusstseins, ohne die wir keine Menschen wären. Sie sind notwendige Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Existenz als vernunftbegabter Sinnenwesen, kommen also allen Menschen zu.

Wenn Kurzdenker eine Theorie nicht verstehen oder verstehen wollen, dann suchen sie sich oft einen Satz heraus, ziehen daraus absurde Konsequenzen und erklären dann die Theorie für falsch. Die Manier von bildungsfeindlichen Schülern wenden auch Kautsky und andere bis heute an, indem sie den freien Willen als idealistische Schrulle abtun und ihre falsche Vorstellung vom Willen dann noch Marx unterstellen, um ihr Nichtverstehen autoritativ abzusichern. Kautsky hält den freien Willen für eine Konfusion: „Sie beruht einmal auf der Gleichsetzung von Willen mit freiem Willen. Marx hat nie die Bedeutung des Willens und die ‚Riesenrolle der menschlichen Persönlichkeit‘ für die Gesellschaft verkannt, er hat nur die Freiheit des Willens geleugnet, was etwas ganz anderes ist.“ (Macht, S. 38) (4) Ein Wille jedoch, der die Wahl hat und unfrei ist, stellt eine *contradictio in*

adfectu, ein Widerspruch in sich dar. Hat der Wille aber keine Wahl wie bei Kautsky, dann ist es kein Wille.

Für Kant ist es der Beweis für den absolut freien Willen, dass er sich entschließt, ein Gesetz allein aus Vernunft zu geben. Das Moralgesetz, einen Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln, ist solch ein Vernunftgesetz (siehe unten). Also gibt es den absolut freien Willen. Denn die Vernunft als reine, ist bedingungslos, insofern sie nichts Empirisches, also keinen Bedingungen aus der Wirklichkeit unterliegt. (Insofern der Stand der Vernunft selbst historisch ist und damit bedingt, ist hier nicht Thema, auf jeden Fall gelten die wahren Resultate der Vernunft als bedingungslos. Man kann nicht sagen, das Moralgesetz gilt einmal, unter anderen Umständen gilt es nicht.) Dieser absolut freie Wille geht auch nicht verloren, wenn der Wille sich aus der Innerlichkeit der Vernunft heraus und der empirischen Wirklichkeit in der Praxis zuwendet.

Eine Erkenntnis, ein Gesetz, eine Regel aufstellen, die vordem nie da war, hat zwar Bedingungen zur Voraussetzung, z.B. ungelöste Widersprüche bisheriger Theorie, das gesellschaftliche Bedürfnis nach neuer Erkenntnis usw., aber das Neue an der Erkenntnis kommt nicht von selbst, es war vordem nicht da und ist deshalb immer auch eine Setzung durch menschliche Kreativität und Spontaneität. Spontaneität aber heißt, einen Zustand von Neuem anzufangen, also Kausalität aus Freiheit, die selbst nicht wieder unter einer Bedingung stehen kann. Da der Wille an allen inneren oder äußeren Handlungen beteiligt ist, muss auch jede Handlung ein Moment absoluter Freiheit haben.

Dieses Moment absoluter Freiheit des Willens kommt auch allen anderen Entscheidungen zu, die willentlich sind, also eine Wahl zwischen mindestens zwei Alternativen gestatten – seien die Umstände der Wahl auch noch so bedingt. Denn wenn der Wille die Wahl hat, zwischen den Alternativen zu entscheiden, ohne dass dies vorher festgelegt wurde oder Zwang im Spiel ist, dann ist immer ein Moment von absoluter Freiheit der Wahl vorausgesetzt. Einen Willen aber, der von vornherein unfrei ist und doch ein Wille sein soll, kann es nicht geben, weil es keine Freiheit ohne Willen und keinen Willen ohne Freiheit geben kann. „Die Schwere macht den Körper aus und ist der

Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“ (Hegel: Rechtsphilosophie, S. 25; § 4 Zusatz)

Bei Kautsky wird der Wille auf den „Willen zu leben“ restringiert. „Jede Form des Wollens ist in letzter Linie auf den Willen zu leben zurückzuführen.“ (Macht, S. 39) Der Wille wird bei Kautsky zur Naturbestimmung, er „wird zum Instinkt, zum Triebe, den das Individuum schließlich unter allen Umständen folgt“ (a.a.O. S. 39), womit Kautsky zugleich die Differenz von Geist und Materie gestrichen und den allgemeinen Determinismus „begründet“ hat. Solche Naturalisierung kultureller und geistiger Erscheinungen ist nicht nur krude bürgerliche Ideologie, wie sie heute in der Hirnforschung wieder aufersteht, sie ist eine bloße Behauptung von Kautskys sozialem Darwinismus (nicht zu verwechseln mit „Sozialdarwinismus“ der Faschisten). Denn wenn alles determiniert ist, müsste auch mein Bewusstsein determiniert sein, dann aber hätte es keine Freiheit, seine Aussagen mit dem Gegenständen zu vergleichen und ihre Übereinstimmung zu überprüfen; es könnte also auch gar nicht sagen, dass alles determiniert sei oder dass der Wille die Freiheit hätte oder nicht hätte, Begriff und Sache zu überprüfen.

Indem Kautsky seine falsche „Weltanschauung“ in der Sprache kommuniziert, verwendet er implizit Kategorien, Formen des Urteilens und Schließens, dies aber sind unbedingte Begriffe, die allein aus der Vernunft bzw. dem Geist stammen, nicht aus der naturalisierten Wirklichkeit. Sie setzen den absolut freien Willen der Denker voraus, die sie einmal begründet haben, auch wenn deren absolute Spontaneität im Resultat, den logischen Bestimmungen, erloschen ist und Kautsky u. a. Leugner des freien Willens dann bewusstlos mit ihnen hantieren können.

4. Das Moralgesetz

Man hat in der Geschichte der Moralphilosophie viele Grundlagen der Moral herangezogen: Die Meinung der Menge, Mitleid, das moralische Gefühl, das größte Glück der größten Zahl (Utilitarismus), die Sitte der Polis/Gesellschaft, das Individuum, den Herrscher, das Bewusstsein von dem Gott oder den Göttern. Alle diese mehr oder weniger empirisch, zumindest aber heteronomen Grundlagen, auf denen man Moral legitimieren wollte, müssen zu recht nach Kant

versagen, da sie nicht zur Begründung der allgemeinen Geltung taugen. „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; (...) daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Beweggrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.“ (Kant: G.M.S., S. 13/BA VIII)

Wenn ein Moralgesetz mit Notwendigkeit und Allgemeinheit gelten soll, dann muss es a priori aus der Vernunft folgen. Die Vernunft ist das reine Allgemeine. Kant nennt dies Allgemeine ein „Fakt der Vernunft“ (5). Da reine Vernunft nicht empirische Handlungen begründen kann, bleibt nur die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt, die sie bestimmen kann. Moral gibt Regeln, die dazu führen sollen, dass die größtmögliche Freiheit eines jeden mit der Freiheit der anderen zusammen bestehen kann. In den Handlungen muss also etwas wirksam sein, das sich verallgemeinern lässt. Handlungen selbst und Absichten der Menschen hängen vom jeweiligen Gegenstand ab und können deshalb aufgrund der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, Situationen und Absichten, einen Zweck zu erreichen, nicht verallgemeinert werden. Anders sieht es aus bei den subjektiven Regeln, denen meine Handlungen folgen. Kant nennt diese subjektiven Regeln Maximen im Unterschied zu Gesetzen. „Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ.“ (Kant, a.a.O., S. 51/BA 52, Anm.) (6) Wenn Maximen, obwohl sie subjektiv sind, von der Absicht und der Situation abhängen, sich dennoch verallgemeinern lassen, dann sind sie das Allgemeine in den konkreten Handlungen, die eine Zusammenstimmung der Einzelwillen

zu einem friedlichem Miteinander garantieren könnten. Bezogen auf das Sinnenwesen Mensch, dass sich auch anders als durch Vernunft bestimmen kann, muss der Universalisierungsgrundsatz die Form eines Imperativs haben. Er lautet bei Kant: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (A.a.O., S. 51/BA 52)

Diese erste Form des kategorischen Imperativs ist aber bloß formal, sie benötigt einen Inhalt. Außerdem kann man mit einem bloß formalen Imperativ sowohl ein System von Maximen verallgemeinern als auch ein kontradiktorisch gegenteiliges System (Hegel). Deshalb gibt Kant eine zweite Gestalt des kategorischen Imperativs, die den bloß formalen auf das vernünftige Wesen Mensch und seine Bestimmung als Selbstzweck inhaltlich einschränkt.

Der Mensch hat einen freien Willen, dessen Taten immer auch ein Moment absoluter Freiheit implizieren. Er kann sich kraft seiner praktischen Vernunft ein Gesetz des Handelns geben, das allgemein und notwendig für alle Menschen gilt. Er hat Geist, sodass in ihm die Menschheit als Subjekt denkt. Und schließlich kann er sich vernünftige Zwecke setzen, wodurch er das einzige Lebewesen auf der Erde ist, das Subjekt von Zwecken ist. (7) Diese Fähigkeiten des Menschen führen bei Kant zur zweiten Form des kategorischen Imperativs. „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst“. (Kant, a.a.O., S. 59/BA 64) Alle Gegenstände, Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse, konkrete Handlungen, subjektive Zwecke usw. haben einen bedingten Wert, weil sie, wenn das Begehren nach ihnen aufhört, bloße Sachen oder Erinnerungen sind. Einen absoluten Wert, d.h. einen, für den es kein Äquivalent geben kann, haben nur Personen als vernünftige Wesen, was immer der Entwicklungsgrad ihrer Vernunft ist; nur aufgrund dessen, dass jeder Mensch zur Menschheit gehört, ist er als Selbstzweck anzusehen. Lehnt man die Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst ab, dann gäbe es keinen absoluten Wert, auf den sich ein kategorischer Imperativ gründen ließe, alles hätte nur relativen Wert, alle Zwecke des Menschen liefen in einen schlechten unendlichen Progress fort, es gäbe keine Glückseligkeit und alles wäre „zufällig“ (Kant), „eitel und leer“ (Aristoteles).

„Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein.

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant, a.a.O., S. 60 f./BA 66f.)

Dieses Moralgesetz stellt ein Sollen dar, seine Erfüllung ein Ideal. Immerhin gestattet es, einen inneren „Leitfaden und oberste Norm“ (a.a.O., S. 14) für all unser Handeln zu sein. Es ist das Resultat der moralischen Vernunft, die den inneren Maßstab abgibt zur Kritik an den kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen. Aus diesem Imperativ folgt notwendig seine Anwendung in der Praxis, d.h. heute, einen Zustand herbeizuführen, in dem die Menschen ihre Handlungsmaximen an dem Imperativ ausrichten können. Ein solcher Zustand wäre die Bedingung, unter der Moralität wirklich wird. Und ohne Moralität kann der Mensch nicht Selbstzweck sein. „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann“ (a.a.O., S. 68/BA 78)

Ist das Individuum durch heteronome Gesetze bestimmt, dann könnte es seine Zwecke nicht realisieren, dann ist es ohne Würde und ist in seiner Existenz als freies Wesen gefährdet. Es könnte seine eigenen Handlungen nicht zustimmen und wird sich von sich selbst entfremden.

Wer gegen diesen kategorischen Imperativ verstößt, der schädigt andere Menschen (oder sich selbst), deshalb ist er keine Regel von und für Schwärmer, Moralapostel,

„Gesinnungsethiker“ (Max Weber), idealistische Weltverbesserer, Gutmenschen oder Stiftsfräuleins. Er ist auch kein Gegenstand, den man vom Standpunkt des handfesten Interesses im Klassenkampf gutmütig belächelt. Ein theoretisch abgestumpfter Arbeiterführer, der ihn in Bezug auf seine Genossen missachtet, schädigt sie und sprengt damit auf die Dauer eine mögliche Solidarität, die nur als freiwillige denkbar ist, gegen das Kapital.

Kants Antagonismus zwischen Neigung und moralischer Pflicht hat sich historisch als Spezialfall eines größeren Antagonismus entpuppt – der Konflikt eines verselbstständigten Mechanismus, genannt Kapital, gegen das, was heute objektiv möglich und praktisch notwendig ist: Eine sozialistische Gesellschaft, die einen Zustand erlaubt, in der alle Menschen fast ohne Zwang nach dem Moralgesetz der Freiheit leben könnten und der Krieg zur historischen Erinnerung herabsinken würde.

Stattdessen erzeugt der kapitalistischen Konkurrenzkampfes weiterhin internationale Kriege zur Absicherung von Rohstoffquellen, Kapitalanlagen und Verkehrswegen. Bürgerkriege werden inszeniert, um sich Einflussphären zu sichern, während Menschenmassen, die für das Kapital wertlos sind, dem Hungertod überlassen werden. Die Dynamik des verselbstständigten Kapitalmechanismus, die jede neue Produktivkraft in eine Destruktivkraft verwandelt, widerspricht nicht nur dem kategorischen Imperativ und seinen Konsequenzen (wie z.B. die Solidarität der Völker), sondern gefährdet die Existenz vernünftiger Wesen auf der Erde. Es besteht weiterhin ein atomares Drohpotenzial, dessen Aktualisierung den bewohnten Planeten vernichten und die Menschheit ausrotten könnte. Die Alternative, die schon Kant sah, heißt demnach: Allgemeine Befolgung des Moralgesetzes oder Krieg aller gegen alle (Kr.r.V., 687 f./B 779f.), der unter den gegenwärtigen Bedingungen bis zur Barbarei und Auslöschung der Spezies Mensch führen kann.

Wer diese Zustände radikal ändern will mit der historischen Perspektive, eine Zustand auf der ganzen Welt zu schaffen, der Moralität allgemein erlaubt, der kann nicht allein an Interessen, die immer nur partikular sind, appellieren, sondern muss die einzelnen Menschen in ihrer moralischen Bestimmung ernst nehmen, an ihr

Vernunftinteresse (das kein Interesse mehr ist) und ihre Würde, die aus der Selbstzweckhaftigkeit folgt, anknüpfen, um die Gesellschaft vom Joch der Kapitalherrschaft zu befreien.

5. Das moralische Ich

Der Mensch als vernunftbegabtes Sinnenwesen mit eigener Erfahrung in konkreten Zeiten und Räumen ist niemals bloß individuell. Er ist aber auch nicht auf ein „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Marx) restringierbar. Sondern er ist beides: Individuum und Geist (Allgemeines), beides ist in ihm unlösbar verquickt. Wenn Aristoteles und Kant das eigentliche Selbst des Menschen als sein Geist- oder Vernunftwesen bestimmen, dann ist das insofern richtig, als der Mensch als bloßes Sinnenwesen gar nicht mehr existieren könnte. Zu seiner Geistnatur, die sowohl Natur (Anlage zum begrifflichen Denken) wie Kultur (die tradierte Bildung in ihm) ist, gehört seine anthropologische Bestimmung als moralisches Wesen.

Jeder Mensch hat Moral verinnerlicht, falls seine Sozialisation einigermaßen gelungen ist. Wenn jemand behauptet, er habe keine Moral, dann kann er dies nur sagen, wenn er weiß, was Moral ist, also widerspricht er sich selbst, denn er hat ein Bewusstsein von Moral. Ein Mensch ohne Moral könnte gar nicht in der Gesellschaft, sei sie kapitalistisch oder sozialistisch, existieren. „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu gebrauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein.“ (Kant: G.M.S., S. 90 f./BA 112 f.)

Spätestens im Kindergarten lernt das Kind, dass es seinem Spielgefährten nicht gegen das Schienbein treten oder im Supermarkt keine Bonbons stehlen darf. Die Moral eines Menschen hängt nicht von der Menge des Wissens ab, solange er nur ungefähr ahnt, was richtig und falsch ist. Selbstverständlich kann Bildung das moralische Empfinden, das aus der Achtung vor dem Moralgesetz folgt,

differenzieren und sensibilisieren. Aber ob jemand in einer schwierigen Entscheidungssituation moralisch standhaft bleibt oder versagt, hängt mehr von der Festigkeit seines Charakters als von der Menge seines Wissens oder der Schnelligkeit im Denken (Intelligenz) ab. Bildung (vor allem moralphilosophische Bildung) ist aber notwendig, um in sich zwischen allgemeiner Moral nach dem Moralgesetz und den trainierten Moralbestimmungen, die jemand für den Verkauf seiner Arbeitskraft benötigt, zu unterscheiden. Die erstere ist autonom und legitimes Konstituens des eigenen Selbst, die kapitalistische Fabrikmoral und moralische Ideologie ist heteronom und kann sich bis zur inneren Feindschaft mit seinem wahren Selbst steigern. (Vgl. zu dieser Problematik: Gaßmann: Abriß, S. 61 ff.)

Gewöhnlich ist die Moral im Gewissen verinnerlicht. Wenn ein Teil des Gewissens aber zum inneren Feind wird, dann muss das Gewissen der Reflexion durch die Vernunft unterworfen werden. In einer Welt mit pluralistischen Moralansprüchen kommt das Individuum nicht ohne moralisches Selbstbewusstsein aus. Es ist dann ein reflektiertes Bewusstsein. Das Resultat dieser Reflexion wäre im Idealfall die Ersetzung des Gewissens durch die praktische Vernunft, die als bewusste zwischen den verschiedenen Moralansprüchen differenzieren und entscheiden kann.

Würde

Durch das Moralgesetz, das auf der Autonomie des moralischen Subjekts beruht, hat das Individuum Würde. Autonomie ist die Gesetzgebung des Menschen aus Vernunft. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Egonomie, der Selbstgesetzgebung durch das empirische Ich. Wenn sich heute einige politische Gruppen „Autonome“ nennen, dann geht oft aus ihren Aktionen hervor, dass sie eher Egonome sind denn Autonome. Aufgrund der Autonomie gibt sich die reine Vernunft das Moralgesetz. So ist jeder einzelne Gesetzgeber und zugleich seinem autonom gesetzten Moralgesetz unterworfen. „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines

Gesetz mit begriffen seien.“ (Kant: G.M.S., S. 74 f./BA 87)

Als Sinneswesen steht das Individuum unter den Naturgesetzen und dem Zufall, als solches ist es heteronom bestimmt. Als moralisches Wesen jedoch steht es unter dem selbst gegebenen Moralgesetz, weil dieses die Beziehung zu den anderen vernunftbegabten Menschen regeln soll, die sich ebenfalls durch ihre Vernunft bestimmen lassen können. Insofern bindet das Moralgesetz die gesamte Menschheit, auch wenn nicht jeder neu das Moralgesetz erfinden muss, sondern er wird dadurch zum Gesetzgeber, dass er mit seiner Vernunft, dem Vermögen, das bei allen Menschen gleich ist, das Moralgesetz und seine Begründung einsieht.

Aus der Autonomie der menschlichen Vernunft und ihrem Produkt, dem Moralgesetz, folgt die Würde des Menschen. Er ist Selbstzweck, hat einen absoluten Wert und darf keinen von Menschen gemachten Gesetzen und Forderungen unterworfen werden, die seiner Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit widersprechen. Die Würde eines vernünftigen Wesens besteht demnach darin, „daß es keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ oder geben könnte (Kant: G.M.S., S. 67/BA 77). Konkrete Handlungen, Vorschriften und positive Gesetze, die nicht vor dem Richterstuhl der Vernunft, insbesondere dem Moralgesetz, bestehen können, beeinträchtigen oder zerstören gar die Würde des Menschen und sind deshalb zu verhindern bzw. abzuschaffen.

Nun hat eine Vernunftmoral die Schwierigkeit, ihre Resultate unter den Menschen zu verallgemeinern, weil viele Bereiche des heutigen gesellschaftlichen Lebens heteronom bestimmt sind. Es ist nicht in erster Linie die menschliche Sinnlichkeit, die der weltweiten Verwirklichung des Moralgesetzes entgegensteht. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen.“ (A.a.O., s. 98/BA 123) Sondern es sind vor allem die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Ökonomie, die das Moralgesetz verhindern und damit die Würde des Menschen, die er an sich hat, zerstören. Denn in der entfremdeten Kapitalproduktion sind die Lohnabhängigen zum bloßen Mittel degradiert.

„Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die den Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eignen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmittel getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion.“ (Marx: Kapital, S. 596) Allerdings ist diese Degradierung zum bloßen Mittel nicht immer offensichtlich, sondern wird durch die Zirkulationssphäre verschleiert.

„Vom gesellschaftlichen Standpunkt ist also die Arbeiterklasse, auch außerhalb des unmittelbaren Arbeitsprozesses, ebenso sehr Zubehör des Kapitals als das tote Arbeitsinstrument. Selbst ihre individuelle Konsumtion ist innerhalb gewisser Grenzen nur ein Moment des Reproduktionsprozesses des Kapitals. Der Prozeß aber sorgt dafür, daß diese selbstbewussten Produktionsinstrumente nicht weglafen, indem er ihr Produkt beständig von ihrem Pol zum Gegenpol des Kapitals entfernt. Die individuelle Konsumtion sorgt einerseits für ihre eigne Erhaltung und Reproduktion, andererseits durch Vernichtung der Lebensmittel für ihr beständiges Wiedererscheinen auf dem Arbeitsmarkt. Der römische Sklave war durch Ketten, der Lohnarbeiter ist durch unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden. Der Schein seiner Unabhängigkeit wird durch den beständigen Wechsel der individuellen Lohnherrn und die fictio juris des Kontrakts aufrechterhalten.“ (A.a.O., S. 598 f.)

Herrschaft von Menschen über Menschen, auch wenn sie über einen anonymen Mechanismus wie das Kapital vermittelt ist, ist grundsätzlich nicht mit der Würde des Menschen vereinbar. Der erste Artikel des Grundgesetzes, der besagt, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, war eine Reaktion auf den deutschen Faschismus. Dieser stellt aber nur einen Extremfall der Entwürdigung des Menschen dar.

Die tägliche Entwürdigung durch die kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse unter dem Schein der Freiheit, die letztlich alle Menschen, auch die Kapitaleigner, zum bloßen Mittel der Kapitalakkumulation machen, ist der Normalfall. Deshalb ist nicht nur der würdelos, der sich diesen Verhältnissen unterwerfen muss, sondern vor allem jener, der sie verteidigt gegen seine Einsicht und Vernunft.

Die Würde dagegen heute bewahren heißt – soweit es die historische Situation zulässt – sich gegen die entfremdete Ökonomie und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse zu wenden, die sie aufrechterhält. Würde existiert unter den heteronomen Bedingungen der Kapitalproduktion nur noch im Kampf gegen diese mit dem Ziel, einen Zustand zu etablieren, der die Moralität der Individuen zwanglos ermöglicht.

Anthropologisch ist der Mensch ein Moralwesen. Die avancierte Vernunft bezieht dieses Moralwesen in der historischen Situation des globalisierten Kapitalismus auf das Moralgesetz, wie es Kant zuerst rational begründet hat. Als subjektive Regel existiert das Moralgesetz bereits in vorantiken Kulturen in der Gestalt der „Goldenen Regel“ (positiv gewendet im NT, Mt 7,12; Lk 6,31).

Die Konsequenzen aus dem Moralgesetz sind historisch bedingt. So sind die Lohnabhängigen (wie alle anderen Menschen auch) in ihrem unmittelbaren Lebensinteressen an die Interessen des Kapitals gebunden, zugleich aber müssen sie in ihren reflektierten Überlebensinteressen auf die Abschaffung der Kapitalproduktion dringen.

Der ökonomischen Grund, warum sie an die Interessen des Kapitals gebunden sind, ergibt sich aus den Tendenzen der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie in der Marxschen Analyse dieser Ökonomie erklärt sind: „Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Überbevölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit, und daher den Arbeitslohn, in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals

entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d.h. seiner aus dem Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.“ (A.a.O., S. 765)

Dagegen steht das langfristige Interesse der Lohnabhängigen darin, ihren würdelosen Zustand als bloßes Mittel der kapitalistischen Ökonomie abzustreifen, indem sie diese Art der Produktion abschaffen, zumal auch ihre Existenz langfristig gefährdet ist. Dahin hat sich die Warnung von Marx zugespitzt: „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.“ (Marx: Kapital, S. 529f.) Die kapitalistische Produktionsweise ist aber widersprüchlich, sie entwickelt auch Tendenzen, die eine Hoffnung begründen, sie abzuschaffen. „Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses (zur Zentralisation des Kapitals, BG) usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulden, vereinten und organisierten Arbeiterklasse.“ (A.a.O., S. 790 f.)

Beide Tendenzen, die der Bindung an die bestehenden Verhältnisse wie die der praktischen Kritik an ihnen, sind in der kapitalistischen Produktionsweise angelegt – aber nur als widerstreitende Tendenzen. Welche sich durchsetzt liegt auch an der Entscheidung der Individuen. Für das Individuum bedeutet dies, zwischen den unmittelbaren Lebensinteresse im Kapitalismus und den langfristigen Überlebensinteressen an der Abschaffung dieser Ökonomie zu wählen, welche Tendenz für sein Handeln bestimmend sein soll.

Diese Entscheidung ist aber nicht nur eine Interessenabwägung, denn eine Abschaffung der

bestehenden Produktionsweise bedeutet nicht zwangsläufig die Abschaffung von Herrschaft, Würdelosigkeit und Gefahr der Existenz – wie der bürokratische Kollektivismus (Sowjetunion) gezeigt hat. Nur wenn ein wesentlicher Grund die Herstellung eines Zustandes ist, der Moralität erlaubt, kann eine Veränderung zum humanen Fortschritt gelingen. Die Entscheidung, im würdelosen Zustand unter der anonymen Herrschaft des Kapitals oder einer Monopolbürokratie zu verharren oder jegliche Art von Herrschaft ein für allemal abzuschaffen, ist deshalb eine eminent moralische Entscheidung. Sie hängt von dem Moralwesen Mensch ab, das in der traditionellen Arbeiterbewegung vernachlässigt, verdrängt und von den Theoretikern dieser Bewegung verhöhnt wurde.

6. Nachtrag: Das moralische Ich heute

Die objektive Tendenz der Sozialisation in der kapitalistischen Gesellschaft zielt auf die Funktionalität der Arbeitskraft in der Mehrwertproduktion ab. Dadurch werden nicht nur Handlungen den Zwecken des Kapitals untergeordnet, sondern auch die Bewusstseine – was verstärkt und gefestigt wird durch die Bewusstseinsindustrie, die ein System von Manipulationstechniken und Amusements bereithält. Ein solcher Mensch, der in seinen Handlungen angepasst ist - was er muss, um zu leben - und dessen Bewusstsein zugleich von den Ideologen dieser Produktionsweise und ihren aktuellen Moden kolonisiert ist – was sich niemand aufzwingen lassen muss -, büßt die Fähigkeit zur Moralität, zu vernünftigen Maßstäben ein, die eine Distanz zur gesellschaftlichen Wirklichkeit ermöglichen könnten, er verliert die Fähigkeit des moralischen Ichs, autonom zu denken und evtl. entsprechend zu handeln.

Neben der faschistischen Vernichtung durch Arbeit, bei der die Arbeitskraft selbst zerstört wird, also die Lohnsenkung gegen null geht, ist die Gehirnwäsche das geheime Ideal aller Geheimdienste, Sicherheitsorgane und Ideologen der herrschenden Klasse. Wie mit Manipulationstechniken zur Gehirnwäsche sowohl der deutsche Faschismus wie der sowjetische Geheimdienst als auch die demokratischen Sicherheitsdienste im Westen – und das bis heute – experimentieren, zeigt das Buch von Streatfeild. Sein Fazit: „Gehirnwäscheforschung (...) erlebt eine Renaissance.“ (S. 409) (8) Ziel einer solchen

Gehirnwäsche ist es, das Individuum völlig unter Kontrolle zu bekommen, also auch sein Bewusstsein zu beherrschen, sodass es seines freien Willens völlig beraubt ist. Setzt sich diese Tendenz fort, dann werden aus uns seelenlose Untote. Die Gehirnwäsche – falls sie denn jemals gelingt - wäre ein größeres Verbrechen an einem Individuum, als es zu töten.

Doch wie alles in der kapitalistischen Gesellschaft ist auch diese Tendenz widersprüchlich. Es wird immer Menschen geben, die ihr moralisches Ich nicht korrumpieren lassen, die sich ein Realitätsbewusstsein über diese Gesellschaft aneignen wollen, das die Kenntnis der besseren Möglichkeiten einschließt. Damit fängt der Widerstand an.

Wie man selbst unter dem Faschismus einen Rest von Würde bewahrt, beschreibt Anna Seghers in ihrem Roman „Das siebte Kreuz“. Sie erzählt, wie der „moralische Kern“ der KZ-Häftlinge gestärkt wurde, als von sieben Flüchtlingen es einer geschafft hatte, ins Ausland zu entkommen. Von den sieben Kreuzen, an denen die Flüchtlinge sterben sollten, blieb ein Kreuz leer. Es zeigte ihnen, die SS war nicht allmächtig, der Versuch der Demoralisierung zerbricht, wenn man sein vernünftiges Selbst im Innern bewahren kann. „an dem Abend, als man zum erstenmal die Häftlingsbaracken einheizte und das Kleinholz verbrannt war, das, wie wir glaubten, von den sieben Bäumen kam, fühlten wir uns dem Leben näher als jemals später und auch viel näher als alle anderen, die sich lebendig vorkommen. (...) Die nasse Herbstkälte drang durch die Decken, durch unsere Hemden, durch die Haut. Wir fühlten alle, wie tief die äußeren Mächte in den Menschen hineingreifen können, bis in sein Innerstes, aber wir fühlten auch, daß es im Innersten etwas gab, was unangreifbar war und unverletzbar.“ (siebte Kreuz, S. 288)

II. Teil: Die Präformierung der moralischen Subjektivität der Moderne in der mittelalterlichen Philosophie Abaelards (1)

Heloisa an Abaelard:
„Die freischenkende Liebe solle mich an sie binden und nicht die drückende Ehefessel.“
(Leidensgeschichte, S. 30)

1. Historische Voraussetzungen: Die soziale Situation im 12. Jahrhundert

Historische Veränderungen determinieren keine philosophischen Theoreme, sonst wäre das Denken unfrei und Wahrheit unmöglich. Philosophie ist aber nicht zeitunabhängig, sondern fasst ihre Zeit in Gedanken, sonst hätte sie keine Bedeutung in der Gesellschaft oder, was das Gleiche ist, die Gesellschaft hätte kein Bewusstsein über sich selbst. Genau dieses Selbstbewusstsein fordert Abaelard, wie der Titel: „Scito te ipsum“, seiner Ethik ausdrückt, auch wenn er diese Forderung nicht als erster aufgestellt hat. Die Kenntnis der historischen Bedingungen wird deshalb besonders für die praktische Philosophie zur Voraussetzung ihrer Beurteilung.

Im Mittelalter der karolingischen Zeit war die Landwirtschaft von freien Bauern, Hörigen und Sklaven das Vorherrschende. Die handwerkliche Produktion war noch kaum von der Hauswirtschaft geschieden – mit Ausnahme vielleicht des Schmieds, der auch für die Waffenproduktion zuständig war. Der Adel versuchte zwar bereits das bäuerliche Mehrprodukt, falls eins da war, abzuschöpfen, lebte aber noch weitgehend von Fehden, Raub und der Eroberung fremder Gebiete. Er scharte reichere Bauernsöhne um sich, die Rüstung und Pferd sich leisten konnten, und vergütete ihre Treue durch Beteiligung an der Beute. Aus ihnen ging dann der Ritterstand hervor, dessen Tugenden vorwiegend militärische waren. Mit der Abrundung der Gebiete, der Eroberung letzter freier Flächen – die Kreuzzüge nach Jerusalem waren noch nicht erfunden – hatten die *milites* nur noch wenige militärische Aufgaben. Sie mussten aber ernährt werden, forderten wie bisher Teilhabe am Luxus des adligen Grundherren, dem sie die Treue geschworen hatten. Dieser ließ sie auf die Bauern los.

Sie führten quasi Krieg gegen die ländliche Bevölkerung, die sie zu höherer Produktivität

zwangen, damit sie ein größeres Mehrprodukt für sich und ihren adligen Herrn abschöpfen konnten. Das setzte voraus, dass auch bisher freie Bauern zu Hörigen oder Leibeigenen wurden. Trotz Gegenwehr und Bauernaufstände war fast die gesamte Landbevölkerung um das Jahr 1000 adligen Grundherren untertan. Die Feudalisierung der Landwirtschaft war damit abgeschlossen – bis zur Französischen Revolution und in Deutschland bis ins 19. Jahrhundert hinein. In dem Zusammenhang mit der Feudalisierung wurde die Zweifelderwirtschaft durch die Dreifelderwirtschaft abgelöst. Rein rechnerisch erhöhte sich dadurch die Ernte um ca. 16 %, tatsächlich war die Erhöhung größer, weil die Brache (die Hälfte des Ackerlandes in der Zweifelderwirtschaft) oft mehrere Jahre bestand. Nun aber reduzierte sie sich auf ein Drittel auch durch verbesserte Fruchtfolge. Das Kunt wurde eingeführt und erhöhte die Arbeitsproduktivität der Pferde. „Allem Anschein nach war in der Finsternis des 10. Jahrhunderts ein in tiefes Dunkel gehüllter Fortschritt der Landwirtschaftstechniken von den großen klösterlichen Domänen ausgegangen und hatte sich allmählich verbreitet. In der Folgezeit konnte er sich dann frei entfalten. Seine Entwicklung verhalf der Bauernschaft Schritt für Schritt zu wirksameren Geräten, besseren Pflügen, besseren Gespannen, eisernen Pflugscharen, die in der Lage waren, die Erde zu wenden, sie fruchtbarer zu machen, schwere Böden, die bis dahin unbewirtschaftet geblieben waren, zu bearbeiten und auf diese Weise die ständig bebauten Felder auf Kosten des Buschwerks auszuweiten, die Lichtungen zu vergrößern und bald auch neue zu erschließen, die landwirtschaftliche Fruchtbarkeit insgesamt anzuregen, so daß die Garben der Erntearbeiter fetter wurden.“ (Duby, Kathedralen, S. 14 f.)

Die Folge dieser Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft war, dass mehr Menschen das ganze Jahr über genug zu essen hatten. Mehr Menschen als bisher konnten für Handwerke und Handel von der landwirtschaftlichen Arbeit frei gestellt werden. Die Arbeitsteilung differenzierte sich. Vor allem aber erlebte Westeuropa einen Boom von Städtegründungen, der im 12. Jahrhundert, zur Lebenszeit Abaelards, einen Höhepunkt erreichte. Durch weit ausgreifende, wagemutige Händler wurde der Markt zum Mittelpunkt der Städte. Der einzelne Mensch, das Neue und Besondere wurden wichtiger. Der Fernhandel brachte neue Luxusprodukte für die Feudalherren ins Land.

Durch den Handel setzte sich auch immer mehr das Geld als allgemeines Tauschmittel durch. Das zwang die Adligen, wenn sie von der Entwicklung profitieren wollten, zumindest teilweise das Mehrprodukt in Form von Geld einzutreiben, anstatt in Naturalien, was wiederum die Bauern zwang, für den städtischen Markt zu produzieren, wodurch das Ackerbürgertum zurückgedrängt wurde.

Diese skizzierte Entwicklung verlief nicht geradlinig, wahrscheinlich ungleichzeitig und nicht vergleichbar mit heutigen Wandlungsprozessen. Abaelard jedenfalls war Teilnehmer und Mitgestalter dieses Prozesses der frühen Urbanisierung Europas – auf seinem Gebiet: der Philosophie. Die Differenzierung der Lebensweisen zwang zur Raffinierung der überkommenen christlichen Denkweise, die Ideologie der „drei Ordnungen“, das „Weltbild des Feudalismus“ (Duby: Ordnungen) entstand. Abaelard selbst stellt christliche Dogmen in Frage, zweifelt an anderen und begründet mit seinem Werk *Sic et Non* (Ja und Nein) die Bibelkritik, ohne aber mit der katholischen Amtskirche zu brechen, wie es einige ketzerische Richtungen taten, gegen welche die Kirche Kreuzzüge führte.

Das Eindringen des Geldverkehrs in alle Stände und Schichten erhöhte die Abstraktionskraft der Menschen, Verwaltungsbeamte wurden gebraucht, die Schulen konnten nicht auf die monastische Lebensweise beschränkt bleiben. Die Könige und Fürsten förderten deshalb die Gründung von städtischen Universitäten, aber auch erste Privatschulen in den Städten ermöglichten es jungen Leuten, die nicht zur Arbeit gezwungen waren, sich Bildung anzueignen. Neben der obligatorischen christlichen Bildung waren dies vor allem die freien Künste: Rhetorik, Grammatik (Literatur) und Dialektik (Logik). Gerade als Logiker war Abaelard eine Berühmtheit. Mit der Logik traf er einen Nerv der Zeit, weil diese Wissenschaft ein gesellschaftliches Bedürfnis nach rationaler Berechnung, durchsichtigeren Strukturen und gesichertem Wissen befriedigte. Das brachte ihn einen riesigen Zustrom von zahlungskräftigen Schülern ein, sodass er Neid, Intrigen und Ketzervorwürfe seiner Kollegen auf sich zog.

„Zusammenfassend kann man sagen, daß in diesem Augenblick die urbane Lebenskraft endgültig und überall, nicht nur in Italien, den Sieg über die ländlichen Gegenden

davongetragen hat. Diese blieben von nun an in Hinsicht auf ihre ökonomische Entwicklung immer Nachzügler. Der Bauern musste dem Bürger weichen und ihm die Rolle der vorwärtstreibenden Kraft überlassen. Bald zerbrachen auch die aus den älteren Geisteshaltungen resultierenden Widerstände in allen Kreisen der Avantgarde. Damals traten zwei Merkmale der Entwicklung zutage: zum einen eine Beschleunigung der Fortschrittsbewegung und zum anderen die Entstehung eines gemeinschaftlichen Raumes, der die gesamte römische Christenheit zusammenfasste und die drei geografischen Bereiche vereinte, die bislang durch tiefgreifende ökonomische Disparitäten voneinander getrennt gewesen waren. Dank der vielfältigen Handelsverbindungen und Verkehrswege konnte dieser Raum zu einer Einheit werden. Die Fortschritte der Geldzirkulation und des Tauschhandels hatten der Annäherung zwischen der südlichen Flanke, den unzivilisierten Zonen des Ostens und des Nordens und dem dichtbesiedelten bäuerlichen Kernland, in dessen Zentrum das Pariser Becken lag, langsam den Weg bereitet. Sie war ein Ergebnis erfolgreicher Handelsabenteuer.“ (Duby, Bauern, S. 345)

Gewiss, die städtische Ökonomie zu Abaelards Zeiten darf man nicht überschätzen. Noch Jahrhunderte lang beherrscht das Feudalsystem die Wirtschaft. Die Ideologie der „drei Ordnungen“ beginnt sich gerade erst zu verfestigen: Der Adel frönt den unbefangenen Genuss, körperliche Arbeit gilt ihm als unwürdig, seine Rolle in der Christenheit ist es, Peitsche Gottes zu sein, um die Bauern anzutreiben, ein Mehrprodukt zu erzeugen, das überhaupt erst Kultur ermöglicht. Das einzige Privileg des untersten Standes der Bauern, Handwerker und Händler ist es, zu arbeiten und den Reichtum für den Adel und die Kirche zu schaffen.

Und alles, auch gegensätzliche Interessen, werden gedeutet mit christlichen Begriffen, sowohl das Laster wie die Tugend finden ihren Maßstab im Religiösen. Abhängigkeit der Menschen von der Natur und Naturverfallenheit durch Krankheit und frühen Tod fördern diese irrationale Weltdeutung, der sich auch ein Abaelard noch nicht völlig entziehen kann, obwohl er den Vernunftmaßstab auch an die Religion legt und so eine Dialektik in Gang setzt, die im Atheismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihre Vollendung findet.

Der Klerus bildet den Rang nach den würdigsten Stand, ihre Bischöfe und Prälaten sind meist selbst Feudalherren und erfreuen sich des gleichen Reichtums wie die Fürsten und Könige, während die einfachen Priester oder Mönche die notwendig zu verrichtende Arbeit als Kasteiung betrachten, um dereinst eine gute Aufnahme im Jenseits zu finden.

Auch reich gewordene Händler, die schließlich zusammen mit dem städtischen Adel das Patriziat der Städte bilden, sind so tief religiös durchdrungen, dass sie ihren einmal erworbenen Reichtum für ihr Seelenheil der Kirche spenden oder in prächtigen Kirchen, den gotischen Kathedralen, verschwenden, wenn sie es nicht wieder in Grundstücken investieren, um für sich und ihre Nachkommen eine feudale Lebensweise zu sichern. Bedingt ist dieses Verhalten auch durch die mangelnde Möglichkeit, erworbenen Gewinn wieder in neue Geschäfte zu reinvestieren. Das, was Marx „formelle Subsumtion der Produktion unter das Kapital“ nennt, hatte gerade erst ansatzweise in den oberitalienischen Städten begonnen.

2. Glauben und Vernunft, Autorität und Selbstdenken

Für den Evolutionsbiologen Richard Dawkins ist Religion bloßer Blödsinn. Das erklärt aber nicht, warum die Menschen bis zum 18. Jahrhundert ihre Welt als Ganzes mit religiösen Begriffen erklärt haben. Da sie überlebt haben, kann eine religiöse Erklärung – bei allen Auswüchsen – nicht nur Opium sein, das wird sie erst im 19. Jahrhundert, als das rationale Denken sie allmählich verdrängt. So ist auch die Gottesvorstellung, der Abaelard huldigt, keine bloße irrationale Fiktion, sondern im Gottesbegriff drückt sich eine entfremdete Gestalt des menschlichen Selbstbewusstseins aus.

Für die vorherrschende neuplatonische Philosophie war der göttliche Geist „reines Sichaufsichbeziehen“, dadurch war er - rational gedeutet – der „Inbegriff eines autonomen Selbstbewußtseins, das allen empirischen Subjekten als Maßstab diente, aber dessen fraglose Verbindlichkeit mußte sich in dem Maße auflösen, wie die Realität der Einzeldinge sich dem Bewusstsein aufdrängte.“ (Mensching: Moralität, S. 427) Für Abaelard, bei dem die nominalistische Erkenntnis erwacht, dass der Mensch die Begriffe selbst macht, sie nicht einfach durch göttliche Schöpfung, den

göttlichen Logos, vorgegeben und in der Welt inkarniert sind, für Abaelard, der die menschliche Leistung bei der Bestimmung der Dinge erkannt hat, kann nicht der bloße Glaube für unser Wissen und Handeln ausschlaggebend sein (wie es bei heutigen Religionen nach der Formel: *credo quia absurdum*, der Fall ist). Galt für viele im 12. Jahrhundert: „Der Glaube hat kein Verdienst, dem die menschliche Vernunft Beweiskraft verleiht“ (zitiert nach Abaelard: Gespräch, S. 115), so argumentiert Abaelard dagegen: Wenn nicht die Vernunft über dem Glauben urteilen kann, dann gäbe es kein Kriterium, zwischen wahren Glauben und Scharlatanerie zu unterscheiden.

„Mag ein Götzendiener von einem Stein oder Holz oder einem beliebigen Geschöpf sagen: dies ist der wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde; oder mag einer irgendeinen offenkundigen Greuel verkünden: wer wird fähig sein, ihn zu widerlegen, wenn über den Glauben nicht mit Vernunft erörtert werden dürfte?“ (A.a.O., S. 115 f.) Gegen die Autoritäten (damals die Kirchenväter – heute der missverstandene Marx und der richtig verstandene Lenin) und den geforderten Glauben an sie vertraut Abaelard auf die eigene Denkkraft. „Diese Autorität – so schätzt man sie ein – habe in jeder philosophischen Disputation den letzten oder gar keinen Rang, so daß jene Argumente, die sich aus einem vorgefundenen Urteil, d.h. aus einer Autorität, herleiten lassen, abzuleiten jene durch und durch beschämt, die auf ihre eigenen Kräfte vertrauen und deshalb die Zuflucht bei fremder Hilfe für unwürdig halten.“ (A.a.O., S. 119) Und an anderer Stelle sagt Abaelards Philosoph: „Auch deren Autorität (gemeint sind die Propheten, B.G.) geben wir nicht einfach so nach, daß wir deren Aussprüche nicht mit der Vernunft überprüfen, bevor wir ihnen zustimmen. Andernfalls würden wir aufhören zu philosophieren, wenn wir offenbar die Untersuchung der Vernunftgründe hintansetzen und bevorzugt die Gemeinplätze der Autorität benutzen, die als unwissenschaftliche beurteilt werden und von der Sache selbst ganz und gar losgelöst sind, weil sie eher auf Meinungen als auf Wahrheit beruhen.“ (A.a.O., S. 113)

Gegen den Einwand, auch die menschliche Vernunft könne sich bisweilen irren, bringt Abaelard vor: „Aber dies widerfährt nur jenen Menschen, die der Erfahrung mit rationaler Philosophie und des Unterscheidungsvermögens für Argumente entbehren“. (A.a.O., S. 121)

Bereits in der Einleitung zu seiner Toleranzschrift (Gespräche) stellt er die Aufgabe der Philosophie dar. Er läßt den Philosophen als einen der Gesprächspartner sagen, dass es die genuine Aufgabe der Philosophie ist, mit Vernunftgründen die Wahrheit zu erforschen und in allem nicht der Meinung der Menschen, sondern der Führung der Vernunft zu folgen.“ (A.a.O., S. 9) Produktiv wird Abaelards Primat der Vernunft (vgl. S. 11, 111, 117) auf dem Gebiet des Glaubens in seiner Schrift: *Sic et Non*. Darin werden Bibelstellen und Meinungen der Kirchenväter, die sich widersprechen, gegenüber gestellt und dann mit Argumenten versucht, die vernunftgemäße Bedeutung, also die wahre Auffassung über die verhandelte Sache, herauszufinden.

Sprüche der Autoritäten, Gemeinplätze, Meinungen und Vorurteile haben „nichts Zwingendes“, sie können Menschen nicht überzeugen. Erst die geprüften Meinungen können überzeugen, erst aus ihnen können Handlungen erfolgen, die vor der Vernunft gerechtfertigt sind. Deshalb muss auch die christliche Lehre von der Vernunft überprüft werden. „Wenn Abaelard über die Kompilation einander widersprechender Stellen hinaus auch keine Lösungen im Sinne einer Vermittlung der Gegensätze präsentiert, so erhält dennoch die Dialektik hier zum ersten Mal implizit die Bedeutung einer Lehre vom Widerspruch: Wenn zwei entgegengesetzte dicta zu einem Gegenstand mit gleichem Anspruch auftreten, so können weder beide gleichzeitig und in derselben Hinsicht, noch nur einer allein wahr sein. Es ist vielmehr ein Drittes aufzufinden, in dem der Widerspruch gelöst ist. Darin erkannte Abaelard die Leistung des urteilenden menschlichen Intellekts, dessen Movens der Widerspruch im Gegebenen ist.“ (Mensching: Allgemeine, S. 141)

Nur etwas zu glauben, ohne es zu verstehen, ist für Abaelard „Wahnsinn“ (Gespräch, S. 19). Man kann nur das glauben, was durch die Vernunft bewahrheitet ist. Glauben und Wissen sind komplementäre Begriffe – im Gegensatz zu heute, wo sie als Gegensätze gelten, seit die Religion sich als irrational erwiesen hat, also seit der Widerlegung der Gottesbeweise im Spätmittelalter. Anselm von Canterbury (1033-1109) mit seinen Gottesbeweisen aus Vernunft hat wider Willen, und Abaelard mit seiner Überprüfung der christlichen Überlieferung hat bewusst einen dialektischen Prozess in Gang

gesetzt, der in den folgenden Jahrhunderten konsequent im Atheismus mündet.

Dennoch bleibt Abaelard in einem zentralen Aspekt der Theologie inkonsequent. Nach seinen nominalistischen Prämissen gibt es ontologisch nur Singularia, Universalien sind allein *in mente*, also nicht substantiell. Diesen Gedanken auf die Trinitätslehre angewandt muss es zu Problemen kommen, will die Philosophie nicht inkonsequent werden. Nach überkommener und dogmatisch abgesicherter Lehre besteht die Substanz Gottes aus drei Personen, „die in der Gottheit konsubstantial und gleichwertig sind“ (Mensing: Allgemeine, S. 101). Die Prädikation der Substanz Gott kann nach nominalistischer Lehre aber nicht selbst wieder substantiell sein. Entweder haben wir nach Roscelin, dem Lehrer Abaelards, dem er hierin folgt, drei substantielle Götter, was dem christlichen Dogma widerspricht und das zu behaupten offene Häresie wäre, oder wir haben einen Gott, dann können aber die drei Personen nicht konsubstantial sein, sondern bestenfalls unwesentliche Eigenschaften des einen Gottes – was ebenfalls der christlichen Trinitätslehre widerspräche.

Abaelard zieht sich aus der Affäre, diesen Widerspruch auf dem Boden seiner Philosophie zu lösen, indem er auf den bloßen (also unvernünftigen) Glauben verweist, der nach seinen eigenen Bestimmungen „Wahnsinn“ ist. Er lässt seinem „CHRIST“ sagen: „Wenn du die Akzidenzien und die diesen zugrunde liegenden Substanzen unterscheidest und dich den Worten der philosophischen Lehre zuwendest, ermisst du nur die Dinge, die zum irdischen Leben, nicht zum himmlischen gehören“ (Gespräch, S. 217). Und Abaelard als Autor der *Ethica* stimmt ihm zu. Man kann zwar niemand dafür bestrafen, wenn er Jesus als Gottessohn leugnet, denn: In diesem Fall kann ja keine Verachtung Gottes festgestellt werden, wenn ein Mensch der Wahrheit aus Irrtum widerspricht und er nicht gegen das Gewissen handelt, besonders deswegen, weil es sich hier um eine Wahrheit handelt, die mit dem menschlichen Verstand nicht ergründet werden kann, sondern die ihm eher zu widersprechen scheint.“ (*Ethica*, S. 121) Aber Abaelard hält in diesem Fall an der „Wahrheit“ der Trinitätslehre fest, obwohl sie der Vernunft widerspricht. Diese Inkonsequenz ist der Zeit geschuldet, in der das Christentum noch das alles beherrschende Denken darstellte. Den Schritt zum Atheismus aufgrund des widersprüchlichen Gottesbegriffs zu gehen, war

erst den englischen und französischen Aufklärern im 17. und 18. Jahrhundert möglich.

3. Die Entdeckung der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis: Nominalismus

Die Entstehung der Städte und die Ausweitung des Handels erzeugten erste Formen des Handelskapitals. Der Händler kauft von zünftigen Handwerkern oder feudalen Grundbesitzern oder ihren Bauern Güter auf, transportiert sie und verkauft sie teurer als der Preis für den Produzenten und die Transport- und Verkaufskosten waren. Vereinfacht lässt sich dies in der Formel ausdrücken:

Geld → Güter als Waren → Geld + Gewinn

Zweck dieser Operation ist nicht die Befriedigung von Bedürfnissen und seien es Luxusbedürfnisse wie beim feudalen Produzenten, sondern der Gewinn. Aus Geld wird mehr Geld, also ist dieses Geld Kapital, Wert, der sich vermehrt. Doch ist diese erste Form des Kapitals noch keine kapitalistische Produktionsweise, also noch kein Kapitalismus – weder in der Antike noch im Hochmittelalter, weil die Produktion selbst noch dem Kaufmannskapital als äußerliche gegenüber steht, noch nicht durch das Kapital real subsumiert ist. Die Bauern produzieren Getreide noch für ihre Bedürfnisse und die ihrer Herren – und verkaufen ihre Überschüsse u. a. an die Händler. Die Handwerker produzieren Güter für ihre Kunden, meist auf deren Bestellung hin, ihre Preise sind politische Preise, keine, die sich aus dem freien Spiel des Marktes ergeben. Die Händler vermitteln nur die Güter. Das Verhältnis vom Handelskapital zu den Gütern, die es vermittelt, bleibt ein äußerliches, wie im Nominalismus die Wörter (*sermones*) zu den Dingen, die sie bezeichnen.

„Dieses frühkapitalistische Verhältnis von Kapital und Arbeit ist aber nominalistisch. Das Allgemeine, das Kapital als Handelskapital hat mit dem Besonderen, den gehandelten Gütern, keine innere Wesensverwandtschaft. Der Wert der in die Zirkulation eintretenden Waren ist nicht in der Produktion bestimmt, sondern eine nachträgliche Zutat des Zirkulationsprozesses. Seine Bestimmung ist insofern zufällig, letztlich nicht durch rationale Gesetzmäßigkeit, sondern durch Gewalt gesetzt. Er stellt wie ein nominalistisch konzipierter Begriff eine Fiktion dar, die auf kein fundamentum in re bezogen ist.

Diesen Verhältnissen ist eine nominalistische Theorie angemessen.“ (Mensing, Nominalistische, S. 67)

Wenn nun Abaelard ein Begründer des frühen Nominalismus ist, dann ist dies wahrscheinlich durch die Entstehung der Städte und des Handelskapitals bedingt, aber nicht determiniert. Es lag nahe, eine solche Sprachtheorie als Reflex auf die neue Ökonomie der Städte zu entwickeln, aber dazu bedurfte es des „Genies“ eines Philosophen wie Abaelard, seinen theoretischen Wagemut, seine Streitlust und auch seinen Ehrgeiz, um nicht zu sagen seiner Ruhmsucht, die noch durch die Konkurrenz unter den Privatdozenten um die Gunst der Studenten geschürt wurde und die er später aus christlicher Demut heraus bereut hat. Bereut hat er jedoch nie die Resultate seines Denkens – trotz zweier Ketzerprozesse und Verurteilungen.

Bei allen Varianten des Universalienrealismus wird die Substantialität der Universalien (Allgemeinbegriffe) behauptet. Mythologisch stellt sich dies so dar: Gott hat bei der Erschaffung der Welt das anfängliche Tohuwabohu durch sein Wort, den Logos, strukturiert. Da auch der Mensch von Gott geschaffen wurde, hat er die Fähigkeit mitbekommen, diesen ontologischen Logos in seinem Bewusstsein als Abfolge von Begriffen abzubilden. Das Allgemeine bildet die Substanz des Besonderen, das Individuelle ist zum Unwesentlichen herabgesetzt, es hat kein wahres Sein, da es veränderlich und vergänglich ist. Wahres Sein haben nur die Universalien, die ewig bestehen. Tatsächlich aber werden die Universalien durch Abstraktion aus den Einzeldingen gewonnen, setzen diese also zumindest für die Erkenntnis des Allgemeinen voraus. Und wenn das Allgemeine die Substanz des Besonderen ist, dann entsteht das entscheidende Problem des Universalienrealismus: „Wenn nämlich das empirische Einzelding unmittelbare Einheit von Universalität und Singularität sein soll, so bleibt die Beziehung beider ungeklärt, denn das Universale ist das Überempirische; seine reale und nicht nur durch das menschliche Denken konstituierte Spezifikation und Individuation bleibt ein mysteriöser Prozeß.“ (Mensing: Allgemeine, S. 63 f.) Der Nominalismus löst das Problem zunächst, indem er dies Verhältnis in das Denken verlegt, sodass es ontologisch nur noch Singularitäten gibt und alles Universale allein im Denken existiert.

Abaelard hat seine nominalistische Position vor seiner Ethik entwickelt, sie ist die metaphysische Grundlage seiner Moralwissenschaft. Die Kritik an einem neuplatonischen „Begriffsrealismus“, der das selbständige Sein der Universalien (Allgemeinbegriffe) unabhängig von den Einzeldingen behauptete (*universalia sunt res*), setzt auch bei Abaelard an dem in dieser Auffassung nicht lösbaren Problem an, wie die Beziehung zwischen Universalien und Einzeldingen, die Teilhabe der Einzeldinge an den Universalien, rational zu begründen ist.

Partikularisiert sich die mittelalterliche Welt in Territorialstaaten oder in Stadt und Land mit unterschiedlichen Wirtschaftsweisen, dann wird der Begriff der Teilhabe (*participatio*) der Einzeldinge am Allgemeinen und dieses selbst fragwürdig und muss neu begründet werden. Diese historische Veränderung motiviert das Denken zur immanenten Kritik des „Begriffsrealismus“. Die Frage, wie ein Allgemeinbegriff im Bewusstsein entsteht, muss entweder rational oder irrational gedacht werden. Irrational ist die Berufung auf den Glauben an die Autorität Gottes; da dessen Offenbarung der Deutung bedarf, wird die Vernunft notwendig zur Auslegung Gottes. Dies ist ein Gedanke, der Abaelards Theologie beherrscht, so vor allem in seiner Schrift *Sic et Non*. Vernünftig ist die Beziehung der vielen Einzelnen zum Allgemeinen aber nur durch Abstraktion von dem Besonderen der Einzeldinge einer Art zu begründen, sodass die Universalien zu Produkten des Denkens werden.

Diese Konsequenz ziehen die Nominalisten, wenn sie wie Roscelin (etwa 1050 – 1120), einer der Lehrer Abaelards, die Universalien zum bloßen Laut (*vox, flatus vocis*) erklären. Sind die Allgemeinbegriffe keine Begriffe mehr, sondern nur noch Namen (*nomina*) oder Laute, dann stellt sich in diesem extremen Nominalismus das inverse Problem, was diese willkürlich gebildeten Laute mit den Dingen außerhalb des Bewusstseins zu tun haben. Abaelard kritisiert Roscelins Ansicht von den Universalien als bloße *vox*, weil auch der Laut selbst bloß ein Einzelding ist, sodass eigentlich nichts Allgemeines mehr gedacht werden könnte und dadurch begriffliche Erkenntnis unmöglich würde. Abaelard nennt den Allgemeinbegriff deshalb „sermo“ oder „nomina“ (allerdings teilweise dadurch motiviert, nicht in Schwierigkeiten mit der Kirche zu kommen, die Roscelins Lehre verdammt hatte). „Sermo“ ist das Wort seiner *significatio* (Beziehung,

Bedeutung) nach, während „vox“ das Wort seiner physikalischen Existenz nach ist. Das Wort (sermo) bezeichnet eine Vorstellung (*conceptus*) oder einen Gedanken (*intellectus*), der wiederum die Dinge (res) außerhalb des Bewusstseins erfasst, während vox als Laut etwas Individuelles ist, das nicht mit mehreren Dingen verbunden werden kann.

Abaelard hält an der von Roscelin u.a. erkannten logischen Selbstständigkeit des menschlichen Denkens fest, ohne in den im extremen Nominalismus angelegten Subjektivismus zu verfallen. Um diesem zu entgehen, muss er das *fundamentum in re*, das Fundament in den extramentalen Dingen, der Vorstellungen und des Denkens klären. Er unterscheidet zwischen dem *modus subsistendi* und dem *modus intelligendi*. Indem der Verstand von der Gesamtwirklichkeit der Dinge durch Abstraktion die allgemeinen Bestimmungen dieser Dinge isoliert, begründet er die Differenz dieser Modi. Das Allgemeine hat als solches keine Wirklichkeit für Abaelard, wohl aber wird den Einzeldingen ein Allgemeines zugeordnet, das durch Abstraktion zum Bewusstsein gelangt (*nulla res set aliquit in rem* – keine Sache aber als ob in der Sache). Obwohl Abaelard die meisten Schriften von Aristoteles nicht gekannt hat, arbeitet er mit seiner Lösung des Universalienproblems der aristotelischen bei Thomas von Aquin vor. Die Übereinstimmung (*convenientia*) der Einzeldinge ist zwar keine res, wohl aber etwas Reales, das Abaelard „*status*“ nennt. So stimmen alle Menschen durch ihr Menschsein (*status hominis*) überein. Der Status der Dinge ist die gemeinsame Ursache für die Zuteilung des *nomen universalis* an die Einzeldinge, obwohl die causa für dieses Nomen nicht immer die Dinge zu sein brauchen, d.h., z.B. auch ein Negatives oder ein ethischer Gedanke kann causa eines *nomen universalis* sein.

Eine metaphysische Voraussetzung der nominalistischen Theorie von Abaelard ist die prinzipielle Vernünftigkeit der objektiven Realität, die durch Gottes Schöpfung begründet ist und der Abstraktionsleistung des denkenden Subjekts die prinzipiell mögliche Erkennbarkeit dieser bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit garantiert. Seine nominalistische Auffassung zeigt sich aber gerade darin, dass Notwendigkeit nicht den Einzeldingen oder ihrem Status zukommt, sondern allein der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat im Urteil.

Wie allerdings der außerhalb des Bewusstseins angesiedelte Status vom Bewusstsein überhaupt

zu denken ist, denn im Bewusstsein haben wir nach Abaelard nur die Abbilder (*forma*) der Einzeldinge, beantwortet Abaelard nicht. Die Konsequenz seines Nominalismus tendiert aber auf die Bewusstseinsimmanenz unserer Erkenntnisse. Der dadurch dem Denken unterstellte Grad der Autonomie überträgt er dann auch auf die für ihn höchste Form der Philosophie, die Ethik (vgl. Kucia, S. 223).

Wie bei der Erkenntnis der Welt das denkende Subjekt durch seine logische Leistung diese erfasst, so ist es eine Leistung des moralischen Subjekts, zwischen Sünde und vollkommener Tugend zu unterscheiden. Die Verinnerlichung der Moral ist nicht die der neuplatonischen Überhöhung des menschlichen Geistes als gottverwandten, sondern Konsequenz der nominalistischen Position Abaelards. Wenn Notwendigkeit nur den Urteilen zukommt, nicht aber den Dingen selbst, dann kann eine auf dieser metaphysischen Grundlage bestehende Ethik Sünde auch nur in einer bewusstseinsimmanenten Beziehung denken – oder sie geriete mit ihrer metaphysischen Grundlage in einen Widerspruch. Dass dies nicht so ist, zeigt die logische Konsequenz des Denkens von Abaelard. Moralische Wahrheit besteht in der praktisch notwendigen Relation zwischen dem, was wir glauben, es sei eine gute Absicht entsprechend dem göttlichen Gebot, und der Bestimmung des Willens durch diese gute Absicht. ‚Gut‘ ist „in sich richtig“ (*rectam in se dicimus*, *Ethica*, S. 66/Luscombe, S. 52), sie liegt nicht in den Werken. Der *recta voluntas* ist dann unterschieden von der moralischen Unwahrheit oder Sünde, dem peccatum, das theologisch in der Verachtung Gottes (*contemptus die*) besteht.

Dies wirkt sich bei der inneren Zustimmung zu einer Handlung aus, worin für Abaelard die Moralität besteht: Wir haben notwendigerweise einen guten und einen bösen Willen, zwischen denen wir uns entscheiden müssen. Er fragt in seiner Ethik, was wir tun sollen, wenn wir wissen, wir dürfen etwas keinesfalls tun, der böse Wille uns aber drängt, es dennoch zu tun – etwa einer verbotenen erotischen Verführung zu erliegen, einen unerlaubten Vorteil zu ergaunern oder gegen den Heiligen Geist (als Ausdruck der Vernunft) zu verstoßen? Seine Antwort bezieht sich auf den inneren Kampf im Individuum: „Was ist, wenn dieser Wille durch die Tugend der Beherrschung gebremst, aber dennoch nicht ausgelöscht wird, so daß er weiterkämpft und im Wettstreit ausharrt und nicht nachläßt, aber trotzdem besiegt unterliegt? (...) Damit es sich

wirklich um einen Kampf handelt, muß es einen Gegner geben, der Widerstand leistet, nicht einen, der völlig zugrunde geht (dann wären wir Engel und keine Menschen, B.G.). Dieser Gegner ist tatsächlich unser böser Wille, über den wir triumphieren, wenn wir ihn dem göttlichen Willen unterordnen.“ (*Ethica*, S. 15) Gut ist dabei immer etwas im Inneren der Person.

Abaelard nimmt in dieser Konstruktion des guten und bösen Willens den Gedanken von Kant vorweg, dass allein ein guter Wille rein als „gut“ bestimmt werden kann, weil die äußerlichen Handlungen immer durch die Situation, die Gesellschaft, Materielles usw. geprägt sind, die nicht völlig in der Macht des Individuums liegen (vgl. G.M.S., S. 18/BA 1). Abaelard drückt dies so aus: „Eine Intention nenne wir gut, d.h. in sich richtig, aber eine Handlung nennen wir nicht gut, weil sie etwas Gutes in sich aufnimmt, sondern weil sie aus einer guten Intention stammt.“ (*Ethica*, S. 67)

4. Die Aufwertung der Körperlichkeit

Der Mensch ist ein Kompositum aus Allgemeinem und Besonderem, Geist und Körper, zum göttlichen (Vernunft) fähiger Seele und dem der Naturverfallenheit preisgegebenen Leib. Im Neuplatonismus zur Zeit Abaelards galt der Primat des Allgemeinen, der Körper als Gefängnis der Seele. Die Seele sollte zum reinen Allgemeinen Gottes streben. Damit sie sich darauf vorbereiten konnte, musste sie sich schon im Diesseits so weit wie möglich vom Körper emanzipieren durch Askese und Kasteiung. Der Leib galt als der Ort der Versuchung, als das Teuflische.

Wird aber, bedingt durch die entstehende städtische Warenwirtschaft, das Besondere aufgewertet, die Raffinesse der körperlichen Genüsse erweitert, der Einzelne mit seinem Wagemut und seinen geschäftlichen Geschick das Entscheidende der neuen Ökonomie, dann kann der Körper nicht einfach mehr verteufelt werden. Für Abaelards Nominalismus ist hauptsächlich das singuläre Ding das ontologische Fundament unserer allgemeinen Gedanken, entsprechend muss er auch eine andere Bewertung des menschlichen Körpers behaupten.



Abaelard und Heloise

„Keine natürliche Fleischeslust darf zum moralischen Fehler gerechnet werden, und es ist nicht als Schuld anzurechnen, daß wir in der Situation (im Geschlechtsakt, B.G.) eine Befriedigung empfinden, in der es, wenn's einmal soweit ist, unvermeidlich ist, Lust zu verspüren.“ (*Ethica*, S. 25) So ist für Abaelard der Körper nicht mehr das Böse, sondern das Böse hat keine Substanz (vgl. a.a.O., S. 7). Weder sind die Schwächen des Körpers (Hinken, Blindheit) noch die der Seele moralische Fehler, noch die Taten, die daraus fließen. „Es gibt auch einige schlechte oder gute Verfassungen der Person, die mit den Sitten nichts zu tun haben und die eine menschliche Lebensführung weder tadelnswert noch lobenswert machen wie geistige Dumpfheit oder schnelle Auffassungsgabe, vergesslich sein oder ein gutes Gedächtnis haben, Unwissenheit oder Wissen. Weil alle diese Beispiele bei bösen und guten Menschen gleichermaßen vorkommen können, betreffen sie die Komposition der Sitten überhaupt nicht, und sie machen ein Leben weder schädlich noch ehrenwert.“ (A.a.O., S. 3)

Zwar verleitet uns der Körper oft zu Taten, die falsch sind, aber wenn dies nicht nur lässliche Sünden sind, sondern unverzeihliche, dann ist dies nicht die Schuld des Körpers, sondern die Sünde kommt zustande durch die unmoralische innere Zustimmung. Abaelard verdeutlicht seine neue Auffassung vom Körper vor allen an Beispielen aus der Sexualität. (2) Abaelard zitiert

Jesus: „Er nämlich, der sagt: *Deinen Begierden lauf nicht hinterher, und wend dich von deinem (verführerischen, B.G.) Willen ab*, lehrte uns, unsere Begierden nicht zu befriedigen, nicht, überhaupt keine Begierden zu haben. Das erste ist tadelnswert, das zweite schon wegen unserer Schwachheit unmöglich. Also nicht eine (fremde Ehe-, B.G.) Frau zu begehren, sondern dem Begehren zu zustimmen, ist moralisch falsch, und nicht der Wunsch zum Geschlechtsverkehr, sondern das Einverständnis mit dem Wunsch ist zu verurteilen.“ (A.a.O., S. 17)

Die metaphysische Verteufelung des menschlichen Körpers im Neuplatonismus ersetzt Abaelard durch eine Balance zwischen berechtigter Befriedigung körperlicher Bedürfnisse und der moralischen Kontrolle dieser Bedürfnisse durch die Vernunft und den guten Willen sowie die eingeübte Selbstbeherrschung. „Die Animalität des Menschen ist hiernach nicht, wie in der Tradition, der zu tilgende Makel, nicht das Prinzip der Sünde schlechthin. Sowenig die Universalien eine von den natürlichen Dingen getrennte Existenz beanspruchen können, so wenig ist die Seele als der allein Gottes würdige Teil von der Physis durch Ascese zu trennen. Der Begriff der Seele, den die Ethik Abaelards voraussetzt, bezeichnet nicht mehr eine Substanz, der nur die allgemeinen Wesensmerkmale zukommen. Vielmehr versteht Abaelard die Seele implizit als Form des Körpers, ohne daß er die Aristotelische Seelenlehre schon zur Kenntnis genommen hätte.“ (Mensing: Moralität, S. 427)

Dennoch sind Körper und Seele nicht völlig gleichwertig, das moralische Individuum soll durch Selbstbeherrschung seine körperlichen Bedürfnisse und Impulse, die ebenfalls von Gott geschaffen wurden, unter Kontrolle bringen und sich so durch vernünftige Regelung seiner „Triebökonomie“ (Mensing) als tugendhaft erweisen, wobei auch bei Abaelard das Zurückdrängen der körperlichen Bedürfnisse höherwertig ist gegenüber der moralisch legitimierten Befriedigung, wenn die Askese die Hinwendung der Seele zum Geistigen fördert. Abaelard verdeutlicht dies an der Ehe: Ein Ehepaar, das „ganz auf Geschlechtsverkehr verzichten“ will, hängt einer „vollkommeneren Lebensführung“ an als die „gemütliche“ ohne sexuelle Enthaltsamkeit – mit der aber Nachsicht im außermoralischen Sinne zu üben ist. „Demnach hat der Apostel an dieser Stelle die Nachsicht nicht als eine Vergebung der Sünde

verstanden, sondern als Zugeständnis zu einer lockeren Lebensführung zur Vermeidung der Unzucht; somit verhindere ein weniger perfektes Leben einen großen moralischen Fehler und es sei an Verdiensten geringer, aber in bezug auf die Verfehlungen werde es nicht größer.“ (*Ethica*, S. 29) Im Übrigen würde die Menschheit ohne die gemütlichere und lockere Lebensweise der ehelichen Lust aussterben.

Allgemein gilt, das die Güte des Herrn es nicht erlaubt, dass die Menschen „über ihre Kraft hinaus versucht werden“ (a.a.O., S. 165). Unsere natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen ist also weder moralisch noch unmoralisch, wenn dies in der richtigen Weise erfolgt. Ansonsten ist die Tugend der Selbstbeherrschung gefragt, um unsere Triebökonomie zu regeln.

5. Der Grundgedanke der Ethik: Die innere Zustimmung

Zweck der Dialektik und damit der nominalistischen Reflexion der Universalien sowie der darauf basierenden Ethik ist die Praxis, „weil nicht gut getan werden kann, was keinen vernünftigen Grund hat, warum es getan wird“ (Abaelard: Gespräche, S. 287). Die Dialektik ist dann die Hilfswissenschaft der Ethik. „Denn was für ein Sinn liegt im Studium der Grammatik oder der Dialektik oder der übrigen Wissenschaften für die Erforschung der wahren Glückseligkeit des Menschen? Alle liegen weit unterhalb dieser Höhe und sind unfähig, sich zu einem solchen Gipfel (den die Ethik darstellt, B.G.) emporzuschwingen.“ (A.a.O., S. 109) Dieser Primat der praktischen Philosophie, die bei Abaelard im Wesentlichen Ethik, d.h. „Morallehre“ (a.a.O., S. 105) oder „Moralphilosophie“ (S. 9) ist, unterscheidet sein Denken von der monastischen Philosophie, wie sie in den Klöstern gepflegt wurde, die im Wesentlichen kontemplativ war und in der Schau Gottes ihre Erfüllung fand (vgl. S. 105). Schon allein dieser Primat der praktischen Philosophie zeichnet das Denken Abaelards als Ausdruck frühbürgerlicher Erfahrung, der beginnenden erweiterten Reproduktion und als Präformierung der Moderne aus. Dies muss sich auch in den einzelnen Bestimmungen seiner Moralphilosophie zeigen.

Vor Abaelard galt die Familie, die Sippe, das Kollektiv, die Tradition als das Bestimmende. Wie der Vater handelte, so der Sohn, wie die Mutter, so die Tochter. Das Kollektiv in welcher Gestalt auch immer war alles, der Einzelne ein

untergeordnetes Glied, das sich zu fügen hatte. Zwar galt nicht mehr die Sippenhaft (eine vorantike Institution, die erst die deutschen Faschisten wieder restituierten) nach dem Spruch des Alten Testaments: Was der Vater getan hat, dafür soll nicht der Sohn bestraft werden und was der Sohn getan hat, dafür soll nicht mehr der Vater bestraft werden. Aber das Kollektiv trug eine moralische Mitschuld, wenn eines ihrer Mitglieder über die Stränge schlug. Vor Abaelard wird die Moral einer Person beurteilt nach ihren Taten. Diese waren offensichtlich und konnten wahrgenommen werden. So war zwischen Recht und Moral auch kaum ein Unterschied. (3)

Doch wenn zwei das gleiche tun, muss es nicht das gleiche sein. Man kann gute Werke schaffen mit schlechten Absichten und mit guten Absichten Schlechtes bewirken. Für die moralische Beurteilung eines Menschen und seiner Taten muss seine Absicht, die innere Zustimmung zur Handlung entscheidend sein, nicht deren Resultate, die oft durch die Situation, die nicht in der Macht der Individuen liegt, verfälscht oder von den Absichten entfremdet werden. „Es ist ein allgemeines und überzeugendes Sprichwort, daß es kaum ein Gut gebe, das nicht schade, und kaum ein Übel, das nicht nütze (...) Daher steht fest, daß so ein Übel aus einem Gut hervorgeht und häufig sogar das Gute des Übels Ursache ist.“ (Abaelard: Gespräch, S. 271) Außerdem kann die gleichartige Tat einmal moralisch gerechtfertigt, einmal moralisch verwerflich sein. Daraus folgt, dass die moralische Schuld nicht in den Taten und ihren Folgen liegt, sondern in der Absicht, der inneren Disposition, der Gesinnung und in der Art der inneren Zustimmung zur Tat. „Es ist nämlich nicht das zu beurteilen, was geschieht, sondern mit welcher Gesinnung etwas geschieht, und nicht im Werk, sondern in der Intention des Handelnden bestehen Verdienst und Lob.“ (Abaelard: *Ethica*, S. 37) Dass die Werke dennoch im Recht einbezogen werden müssen, ist keine moralische Frage (siehe unten: Legalität). Entscheidend für Abaelards Moralphilosophie ist für das Gute die innere Zustimmung aus Liebe zu Gott (Vernunft) und für das Böse die innere Zustimmung zur Sünde aus Verachtung Gottes.

„So können Tyrann und Fürst dasselbe Schwert böse und gut benutzen, jener freilich zur (ungerechtfertigten, B.G.) Gewalt, dieser zur Strafe; und es gibt, glaube ich, keine Werkzeuge oder was immer zu unserem Gebrauch bestimmt

ist, die wir nicht je nach der Qualität unserer Absichten ebenso böse wie gut benutzen können: hierfür macht es offenbar nicht aus, was geschieht, sondern in welcher Gesinnung es geschieht. Daher ist jeder beliebige Mensch, ebenso der gute wie der schlechte, Ursache ebenso der guten wie der schlimmen Dinge, und durch sie tritt ebenso Gutes wie Schlimmes ein.

Denn der gute Mensch scheint sich vom schlechten nicht darin zu unterscheiden, daß er das tut, was gut ist, sondern eher darin, daß er gut handelt.“ (Abaelard: Gespräch, S. 273)

Günther Mensching ordnet diese Stelle folgendermaßen in die Geschichte der Moralphilosophie ein: „Dies ist der Kern der Modernität in Abaelards Ethik. Denn hier artikuliert sich ein Bewusstsein, dem die Welt der Einzeldinge nicht länger metaphysisch und deshalb auch moralisch bedeutungslos ist. Wie die Einzeldinge im Nominalismus überhaupt zur ontologischen Realität erhoben werden, so tragen in der Morallehre Abaelards die einzelnen Menschen als solche die Triebfeder zu moralischem Handeln in sich. Abaelards Schrift *Scito te ipsum* stellt deshalb den Entwurf der ersten Individualethik dar, die im Mittelalter aufgetreten ist.“ (Moralität, S. 428)

Wäre das Laster als innere Zustimmung zur bösen Tat eine Wesensbestimmung des Menschen, dann wäre ein Zusammenleben der Menschen unmöglich, die Gesellschaft würde zerbrechen. Abaelard drückt diesen Sachverhalt in dem theologischen Gedanken aus, dass Gott die Menschen nicht das Laster als Wesensbestimmung mitgegeben haben kann bei seiner Schöpfung. Das Laster ist die Nicht-Achtung Gottes durch die innere Zustimmung zu der bösen Tat, der Übertretung der moralischen Gesetze. Somit ist das Laster negativ bestimmt. „Indem wir die moralische Verfehlung in dieser negativen Weise definieren – wir sprechen ja von einem Nicht-Tun des Rechten oder einem Nicht-Unterlassen (des Unrechten) –, zeigen wir deutlich, daß es keine Substanz des moralischen Fehlers gibt, da er eher in einem Nicht-Sein als in einem Sein besteht; so bezeichnen wir auch bei der Definition des Wortes ‚Dunkelheit‘ diese als Abwesenheit des Lichts, während dem Licht das Sein zukommt.“ (Abaelard: *Ethica*, S. 7)

Die innere Zustimmung zu brutalen Taten zu rechtfertigen, ist ein moralischer Fehler einiger Arbeiterführer wie z.B. den oben zitierten Trotzky. Den Bürgerkrieg in Sowjetrußland

nach 1917 kann man evtl. noch als aufgezwungen ansehen, sodass die Revolutionsregierung der Volkskommissare ihn führen musste. Den Brutalitäten aber die innere Zustimmung zu geben, sie auch moralisch zu rechtfertigen, wie Trotzky es macht, hat nicht nur die Moral in diesem historischen Moment suspendiert, sondern Moralität aus dem nachfolgenden Leben in der Sowjetunion eliminiert (abgesehen von Moral als Mittel zur Motivierung zur Arbeitsleistung). Dadurch wurde Amoralität zum Wesensmerkmal des Sowjetmenschen (abgesehen von den privaten Nischen) mit der politischen Konsequenz, dass sich diese Gesellschaft innerlich zersetzt und schließlich zerstört hat. Letztlich gilt dies auch für die Amoralität der kapitalistischen Gesellschaft, die allerdings durch einen wenn auch anarchischen Markt und die entfremdeten Mechanismen der Ökonomie zusammengehalten wird, während die sowjetische (und DDR-) Gesellschaft wesentlich durch eine ideologische und herrschaftliche Moral ohne Moralität sich regelte.

6. Der moralische Maßstab von Abaelard, das Gewissen und die Tugendlehre

Zugestanden, der Maßstab Abaelards, an dem die innere Zustimmung beurteilt werden kann, ist heteronom vorgegeben. Es sind das „natürliche Sittengesetz“ und der Dekalog, die er seiner Moralphilosophie voraussetzt. (4) Auch die Absicherung der Moral, die in Gottes Lohn und Strafe besteht, ist heteronom. Nichtsdestotrotz setzt Abaelard auch in diesem Bereich seiner Ethik neue Akzente.

Das „natürliche Sittengesetz“ kommt allen Menschen zu, nicht nur den Christen. Der (muslimische, an der griechischen Philosophie geschulte) Philosoph bestimmt es in Abaelards Toleranzschrift „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ dahingehend, das es „in der Liebe zu Gott und zum Nächsten besteht“ (Gespräch, S. 37). Abaelard zitiert zustimmend den Apostel: „*Das gesamte Gesetz vollendet sich in einem Satz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.*“ (Ethik, S. 35) Und in derselben Schrift an anderer Stelle: „*Die Liebe sucht nicht, was ihr eigener Vorteil ist, und etwas vorher: Niemand suche das Seine, sondern was dem anderen dient.*“ (S. 93) Es versteh sich von selbst, dass mit „Liebe“ nicht die romantische Liebe oder ein anderes überschwängliches Gefühl gemeint ist, sondern das, was während der Französischen Revolution „Brüderlichkeit“ und heute „Solidarität“ heißt

und bei Kropotkin als „gegenseitige Hilfe“ definiert wird. (5)

Ansonsten sind es die zehn Gebote, auf die Abaelard als Maßstab rekurriert. Das Gesetz „ist allerdings fromm, gänzlich mit der Vernunft vereinbar und ebenso der göttlichen Güte wie dem menschlichen Heil angemessen, anzunehmen, Gott heget so sehr Sorge um die Menschen, daß er es für wert erachtet, sie auch mit der Schrift des Gesetzes zu unterweisen und unsere Bosheit wenigstens durch die Furcht vor Strafen zu unterdrücken.“ (A.a.O., S. 27) (6)

Da es aber für Abaelard auch einen Fortschritt in der Theologie gibt (vgl. Gespräch, S. 99), vor allem sich Regeln oder Gesetze widersprechen (a.a.O., S. 101) und die Vernunft entscheiden muss, werden nicht nur die Gesetze der jüdischen Lebensweise suspendiert, wie es das Christentum ermöglicht, sondern bei Abaelard wird der Akzent von den Verboten (du sollst nicht...) auf die Nächstenliebe verschoben, nach Hebr. 7, 18/19: „Das vorhergehende Gesetz wird nämlich abgeschafft wegen seiner Schwäche und Unbrauchbarkeit; denn das Gesetz hat nichts zur Vollkommenheit gebracht; sondern die Einführung einer besseren Hoffnung ist es, durch welche wir zu Gott kommen.“ (Zitiert nach: Gespräch, S. 103)

Gewissen

Das Bewusstsein (*conscientium*) von dem moralischen Maßstab der Nächstenliebe und des Dekalogs ist aber kein neutrales Wissen, das man hat, ohne dass aus ihm Konsequenzen für den Einzelnen folgen. Gemäß der Aufwertung des Individuums, die sich in der inneren Zustimmung zur Tat ausdrückt, modifiziert sich das Bewusstsein des moralischen Maßstabs zum Gewissen (*conscientium*), auch wenn Abaelard dafür noch keinen extra Ausdruck kreiert. Das Gewissen ist bei ihm nichts Willkürliches oder Individuelles, da es den vernünftigen Maßstab in sich trägt. Im Gewissen ist sich das Individuum seiner selbst gewiss. Ein Handeln gegen das Gewissen ist für Abaelard ein „Handeln wider besseres Wissen“ (Mensching: Moralität, S. 430): „In der Konsequenz der Ethik Abaelards liegt vielmehr, daß die Sünde zugleich den Abfall des im Gewissen bei sich selbst seienden Subjekts von sich selbst, letztlich die Negation des Prinzips von Autonomie darstellt. Glaube oder Unglaube sind hierfür von untergeordneter Bedeutung. Die Verachtung Gottes, in der Abaelard zufolge theologisch die Sünde bestehen soll, ist subjektiv der Abfall des vernünftigen

Selbstbewusstseins von sich, seine Preisgabe gegenüber der Heteronomie. Die Schwäche des Charakters, das *vitium animae*, besteht in der mangelnden Konsequenz, das als wahr Erkannte bei gegebener äußerer Freiheit auch im Handeln zu befolgen.“

Wenn die Sünde in der Verachtung Gottes besteht, die wir durch die Einwilligung in das Böse (*Ethica*, S. 71), die Zustimmung zur Verletzung der moralischen Gebote, begehen, dann ist unser Gewissen die Instanz in uns, die uns vor der Sünde warnt oder uns zur eigenständigen Reue bekehrt. „Deswegen sagt der Apostel: *Wenn wir mit uns selbst ins Gericht gingen, dann würden wir nicht gerichtet*. Das bedeutet: Würden wir selbst unsere Vergehen bestrafen oder korrigieren, dann müssten sie von Gott keineswegs härter bestraft werden. Wirklich großartig ist das Erbarmen Gottes, wenn er uns mit unserem eigenen Urteil verzeiht, um uns nicht mit einem härteren zu bestrafen.“ (*Ethica*, S. 137) Das Gewissen als die individuelle Quelle der Moral, die dennoch objektiv an den vernünftigen Moralregeln orientiert ist, hat auch theologische und soziale Konsequenzen. „Indem er das Gewissen zur Quelle der Moralität erhebt, wird das Bußsakrament und damit indirekt die universale Kirche als Spenderin des Heils überflüssig; denn die Absolution erteilt sich das Individuum innerlich selbst.“ Mensching: Moralität, S. 431)

Denjenigen jedoch, die nicht auf ihr Gewissen hören, die ihr übriges Bewusstsein in Widerspruch zum Gewissen, dem Bewusstsein der Moralprinzipien bringen, fügen nicht nur sich selbst Schaden zu (vgl. *Ethica*, S. 57), sondern ihnen droht Abaelard mit der Strafe Gottes, der alles sieht, alles hört und alle Gedanken kennt (vgl. *Ethica*, S. 109), im Diesseits wie im Jenseits. Man kann letzteres so deuten, dass in dem Moment, wo das mehr oder weniger autonome Gewissen nicht wirksam ist, eine heteronome Instanz qua Furcht (vgl. Ethik, S. 103) von außen das Gewissen stärken und Reue, das seufzende Herz und den zerknirschten Schmerz ob der Untat (vgl. *Ethica*, S. 123), hervorrufen muss. Dies ist ein weiteres heteronomes Moment in Abaelards Ethik. Allerdings ist der strafende Gott als Veräußerlichung des Gewissens tatsächlich selbst nur eine Vorstellung im Bewusstsein, sodass, dies einmal erkannt, das Gewissen entweder zur unbewussten Stimme der Gesellschaft im Individuum, also heteronom wird, oder als bewusste praktische Vernunft

einen Teil der moralischen Person bildet, die zur inneren Autonomie fähig ist. Realistischerweise ist ein solcher Gott, der alle Gedanken kennt, doch nur das Selbstbewusstsein als Gewissen, die Strafe im Diesseits die Verachtung der Mitmenschen und nach dem Tode der schlechte Ruf, der dem Toten, der unmoralisch war, nachhängt.

Tugendlehre

Entsprechend dem von Abaelard bestimmten Grad der Autonomie des Individuums ist für ihn die oberste ethische Tugend die Selbstbeherrschung. Sie muss die inneren und äußeren Anfechtungen zur Sünde abwehren und wächst mit dieser Abwehr – ohne den Gegner besiegen zu können, denn die sinnlichen inneren Versuchungen gehören zur Natur des Körpers und die äußeren gesellschaftlichen zum Wesen des Zusammenlebens. „Was sich gegen die Anfechtungen durchhält, ist das Subjekt, das sich gegen seine eigene innere Natur und gegenüber der Welt außer ihm autonom setzt. An die Stelle der traditionellen Aszese ist gleichsam eine Triebökonomie getreten; denn das Individuum ist Abaelard zufolge erst Subjekt, wenn es sich den Anfechtungen konfrontiert sieht. Weder darf es ihnen nachgeben, noch darf es sie gänzlich meiden. Hier kündigt sich die Einsicht an, daß das autonome Individuum nur durch das Andere seiner selbst bei sich ist“ (Mensching: Moralität, S. 430 f.): „Weil wir ja manchmal ohne einen bösen Willen moralisch falsch handeln, und der böse Wille selbst, wenn er gebremst, nicht ausgelöscht wird, denen, die ihm widerstehen, den Siegespreis gibt und ihnen die Gelegenheit zum Kampf und die Krone des Ruhms liefert, so soll man den bösen Willen selbst nicht eine moralische Verfehlung, sondern eine schon notwendige Schwäche nennen.“ (Abaelard: *Ethica*, S. 9)

Die „Mutter aller Tugenden“ ist für Abaelard die Klugheit, die aber selbst keine Tugend ist. (Er kennt noch nicht die ethischen Schriften von Aristoteles, also auch nicht dessen Unterscheidung von dianoetischen und ethischen Tugenden.) Klugheit ist eine „Vernunfthaltung“, die Ursprung und Erzieherin (Gespräch, S. 177) der Tugenden ist. Sie ist das Selbstbewusstsein der Tugenden, da sie diese von den Lastern zu unterscheiden vermag. Da alle Tugenden auch zu schlechten Zielen genutzt werden können, setzt die Klugheit auch die vernünftigen Ziele für die Tugenden, sie ist deren „Maß“ (a.a.O., S. 177). Auch die ethischen Tugenden werden von Abaelard auf die in seiner

Ethik konzipierte innere Autonomie bezogen. So ist die Tapferkeit als ein „bedachtes, d.h. vernünftiges Ertragen von Heimsuchungen und Durchstehen von Gefahren“ (a.a.O., S. 175) bestimmt. Die Ehrfurcht ist jener Teil der Gerechtigkeit, „durch den wir innerlich bereit sind, allen den geschuldeten Respekt zu erweisen“ (S. 179). Tugend allgemein wird als „Geisteshaltung“ definiert: „Die Philosophen meinen ja, nur das soll in uns eine Tugend genannt werden, was *eine optimale Geisteshaltung* oder *eine Haltung einer gut verfassten Vernunft* zum Ausdruck bringt.“ (*Ethica*, S. 163)

Mit dem offensichtlichen Bezug der Tugenden auf die innere Disposition des Individuums wird dieses auch durch die Tugendlehre Abaelards, die allerdings wenig ausgeführt ist, gestärkt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass seine Tugendlehre nicht systematisch in der „Ethik“ („*Scito te ipsum*“) entwickelt wird, sondern beiläufig in einigen Schriften angesprochen wird, was den Unterschied seiner Moralphilosophie, welche die innere Entscheidung des Individuums betont, zu einer Sittenlehre, die sich wie die aristotelische auf das gesellschaftliche herrschende Ethos gründet, hervorhebt und verdeutlicht.

7. Handlungen und Werke – gegen Einwände von Max Weber

Alle Theoretiker der traditionellen Arbeiterbewegung haben den Erfolg oder die „Werke“ ihrer Aktionen in dem Blick und konstruieren, falls sie überhaupt auf moralische Fragen eingehen, ihre ethischen Bestimmungen auf den Erfolg hin, meist in utilitaristischer Manier. Andererseits werden Denker, die auf der Moralität der Handlungen beharren als Gesinnungsethiker kritisiert oder als Gutmenschen verspottet. Die ideologische Unterscheidung von Max Weber zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (vgl. Weber: Beruf, S. 174 ff.) hat auch in die Arbeiterbewegung hinein gewirkt. Der Haupteinwand gegen das Bestehen auf der Moralität der Handlungen ist der, dass eine gute Gesinnung zwar ein ruhiges Gewissen macht, aber nichts in der Wirklichkeit verändert, weil zum Erfolg in der antagonistischen Gesellschaft das Brechen der idealen Moral zwangsweise gehört. Dieser Einwand ist ernst zu nehmen und muss an der Konzeption von Moralität bei Abaelard überprüft werden.

Moralisch verantwortlich ist der einzelne Mensch allein für die Handlungen, die er aus Freiheit macht und denen er also innerlich zugestimmt hat. „Es gibt ja vieles, wodurch wir am Handeln gehindert werden, doch immer haben wir den Willen oder die Einwilligung in unserer Entscheidungsgewalt.“ (Abaelard: *Ethica*, S. 33) Wollte man die äußeren Handlungen in Bezug auf moralische Schuld beurteilen, dann führte das zu Widersprüchen. Einen Menschen zu töten, mit einer fremden Ehefrau Sex zu haben oder zu lügen ist nach Abaelard verboten. Aber solche Handlungen sind erst dann moralische Schuld, wenn sie freiwillig mit innerer Zustimmung zu solchen Verfehlungen begangen werden. Durch Zufall bei einem Unfall, der nicht in meiner Macht steht, wird ein Menschen getötet, eine Frau, die mich verführt, ohne dass ich weiß, sie ist verheiratet, oder ein Irrtum, von dem ich denke, er wäre die Wahrheit, erfüllen objektiv den Tatbestand der im Dekalog festgelegten Verbote. Subjektiv bin ich aber nicht schuldig. Dies kann also „ohne einen moralischen Fehler geschehen“ (ebda.).

Auch durch eine Handlung, die der Entscheidung folgt, wird die moralische Schuld weder größer noch kleiner, selbst wenn die Handlung gravierende Folgen hätte (Diese werden vom Recht geahndet, sie sind nicht Maß der moralischen Schuld, vgl. „Legalität und Moralität“.) „Eine beliebige Ausführung der Taten beeinflusst also die Größe der moralischen Verfehlung überhaupt nicht, und nichts befleckt die Seele, außer das, was ihr selbst gehört, gemeint ist die Einwilligung, von der wir behauptet haben, in ihr allein besteht die moralische Verfehlung, nicht im Willen, der ihr vorausgeht, oder in der Ausführung der Tat, die ihr nachfolgt.“ (A.a.O., S. 29f.) Eine objektive Verfehlung ist erst dann eine unmoralische Handlung, wenn ich ihr im Bewusstsein der Verfehlung zugestimmt habe. Entscheidend für die Sünde selbst als Verachtung der göttlichen Gebote und damit Gottes (als entfremdete Gestalt der praktischen Vernunft) ist meine innere Disposition zur Handlung. „Somit darf man nicht den einen Gesetzesbrecher nennen, der etwas tut, was verboten ist, sondern wer seine Zustimmung dem gibt, was als verboten bekannt ist. So darf auch das Verbot nicht auf die Tat, sondern es muß auf die Zustimmung bezogen werden; also ist, wenn gesagt wird: ‚Mach das oder jenes nicht!‘, folgendes gemeint: ‚Willige nicht ein, diese oder jenes zu tun!‘, so als würde behauptet werden: ‚Nimm dir dies nicht bewusst vor!‘“ (A.a.O., S. 35)

Andererseits sieht man den guten Werken nicht an, ob sie aus guter oder schlechter Absicht bewerkstelligt wurden. (7) „Es ist doch bekannt, daß Werke, die man tun oder am wenigsten tun soll, ebenso von guten wie von bösen Menschen ausgeführt werden; allein die Intention unterscheidet sie voneinander.“ (A.a.O., S. 35) „Es ist nämlich nicht das zu beurteilen, was geschieht, sondern mit welcher Gesinnung etwas geschieht, und nicht im Werk, sondern in der Intention des Handelnden bestehen Verdienst oder Lob.“ (A.a.O., S. 37) Wäre dem nicht so, würde man Menschen nach ihren Werken moralisch beurteilen, dann wären Reiche moralisch, der Bettler, Kranke und Hilfsbedürftige, obwohl sie nichts für ihren Zustand können, unmoralisch. „Doch zu glauben, Wohlstand vermöge irgend etwas zum wahren Glück oder zur Würde der Person beizusteuern oder die Verdienste der Armen irgendwie zu schmälern, das ist gewaltige Dummheit. Denn wenn der Besitz von Reichtum die Seele nicht moralisch besser machen kann, so kann er sie weder vor Gott wohlgefälliger machen noch kann er für die Glückseligkeit irgendeinen Verdienst erwerben.“ (A.a.O., S. 63) Ebenfalls kann die „Güte des Körpers nicht zur Würde und Wert der Person“ beitragen (a.a.O., S. 65).

Selbstverständlich haben gute oder schlechte Werke eine Bedeutung für die Gesellschaft. „Natürlich leugnen wir nicht, daß in diesem Leben den guten und bösen Werken eine Vergütung zuteil wird, damit wir durch die gegenwärtige Vergeltung in Form einer Belohnung oder einer Strafe stärker zum Guten ermuntert oder vom Bösen abgehalten werden und damit die einen die Beispiele der anderen übernehmen und das tun, was man tun soll, oder sich davor in acht nehmen, was man nicht tun soll.“ (A.a.O., S. 63) Die Werke beziehen sich aber auf das technisch-praktische und pragmatisch-praktische Handeln, nicht auf das moralisch-praktische, um mit Kantischen Begriffen zu argumentieren. Sofern es um Rechtsverstöße geht, ist dafür die Justiz zuständig, die sich aber nur auf äußere Handlungen bezieht.

Dennoch stellt sich selbstverständlich das Problem, die gute Gesinnung als Vorwand zu benutzen, um nicht tätig zu werden. Abaelard kennt die Möglichkeit, eine gute Intention nur vorzutäuschen, um nicht handeln zu müssen, wo handeln angebracht ist. Hier aber ist genau zu unterscheiden: Eine sprachliche Äußerung

anderen Menschen gegenüber ist bereits nicht mehr innerlich und gehört selbst zum pragmatischen Handeln. Was das Individuum innerlich denkt, ist nicht erkennbar, auch nicht unbedingt an seinen Selbstbekenntnissen. Die innere Zustimmung etwa zu einer Verweigerung von moralisch notwendigen Taten, obwohl man sie ausführen könnte – etwa das Verweigern von erster Hilfe bei einem Unfall -, ist für Abaelard selbstverständlich unmoralisch. Er sagt: „versäume nicht zu tun, was du kannst, egal, durch welchen Umstand du auch verhindert wirst“. (A.a.O., S. 35) Sich also auf die gute Gesinnung zu berufen, um nichts zu tun, heißt nach Abaelard, die Zustimmung zu guten Handlungen zu verweigern, ist also selbst unmoralisch!

Ein Vortäuschen von guten Gesinnungen, aus denen dann aber keine Taten folgen sollen, ist auch ein Persönlichkeitsdefekt. Da es bei der Moral um die innere Disposition des Individuums geht, müsste sich das Individuum vor sich selbst belügen, d.h. sein Gewissen, das die objektiven Gebote enthält, geriete in Widerspruch zu seiner vorgetäuschten Intention, was nach Abaelard eine Schädigung der eigenen Seele wäre. „Also darf man die Intention nicht deshalb gut nennen, weil sie gut scheint, sondern weil sie darüber hinaus so ist, wie sie eingeschätzt wird; das ist dann der Fall, wenn jemand überzeugt ist, die von ihm beabsichtigte Handlung gefalle Gott so, daß er sich obendrein in seiner Einschätzung nicht täuscht.“ (A.a.O., S. 69) (8) Täuscht jemand gegenüber anderen eine gute Absicht vor, obwohl sie objektiv nicht gut ist, was er weiß, dann wäre dies eine Lüge und der Täuschenden geriete ebenfalls durch diese Heuchelei in Widerspruch mit sich selbst.

Etwas anderes ist die Selbsttäuschung aus Unkenntnis. Schon der Titel von Abaelards *Ethica: Scito te ipsum* (Erkenne dich selbst), fordert die Selbsterkenntnis, d.h. in Bezug auf die Morallehre das Wissen, was gut und schlecht ist sowie die Begründung, warum etwas als gut oder schlecht bestimmt werden kann. Diese auf Sokrates zurückgehende Forderung, nicht nur Wissen um das Gute zu haben, sondern auch ein Begründungs-, also Selbstbewusstsein, ergibt sich aus den kontroversen Auffassungen in einer Gesellschaft über das, was gut ist. Bei Sokrates waren es die Sophisten, gegen die er argumentieren musste, bei Abaelard sind es die katholischen Dogmatiker und Mystiker, die seiner Auffassung entgegenstehen. Abaelards ganze Moralphilosophie will ein

Selbstbewusstsein über die Moral entwickeln, die dann das wahre Selbst der Individuen darstellt. Wenn jemand aus Unwissenheit meint gut zu handeln, aber objektiv nach den natürlichen Moralgesetzen und dem Dekalog schlecht handelt, dann kommt es nach Abaelard darauf an, was die Gründe der Unwissenheit sind. Heiden und Völker, die noch nie etwas vom Christentum gehört haben, können sich auch nicht moralisch schuldig machen, wenn sie nicht gegen ihr (beschränktes) Gewissen verstoßen (vgl. S. 70 f.). Eine solche Unwissenheit spricht von der moralischen Schuld frei. „Gewiß, Gott nicht kennen oder ihm nicht glauben oder selbst Werke, die nicht in der richtigen Art ausgeführt werden, kann vielen ohne Schuld zukommen.“ (A.a.O., S. 81) „So wird weder das, was jene Leute aus Unwissenheit taten, noch die Unwissenheit selbst eine moralische Verfehlung im eigentlichen Sinn genannt, nämlich eine Missachtung Gottes, auch nicht der Unglaube“ (a.a.O., S. 79).

Wer aber die reale Möglichkeit hat, die rechte Moral zu kennen, sich aber kein Moralbewusstsein aneignet, macht sich, wenn er unmoralisch handelt, schuldig. „Eine genaue Kenntnis über das Böse kann dem gerechten Menschen freilich nicht fehlen, und einer vermag sich vor dem Laster, wenn es nicht erkannt wird, nicht schützen.“ (A.a.O., S. 97) Nur die Absicht ist gut, die objektiv begründet oder doch am Moralgesetz überprüft gut ist, sodass es die Pflicht der Individuen ist, sich dieses objektive moralische Selbstbewusstsein anzueignen. „Einige vermuten, eine Intention sei gut oder richtig, sooft einer glaubt, er handle gut, und das, was er tut, gefalle Gott (...) Doch weil sie sich in ihrem persönlichen Eifer und Bemühen täuschen, ist ihre Intention verfehlt, und das Auge ihres Herzens ist nicht einfach, daß es klar sehen, d.h., daß es sich vor Irrtum vorsehen könnte.“ (A.a.O., S. 67 f.) Dementsprechend werden auch die Werke moralisch als gut oder schlecht bewertet, je nachdem die Intention objektiv gut oder schlecht war. An sich aber sind die Werke moralisch indifferent.

Nun könnte jemand dennoch eine gute Gesinnung haben, die zu guten Intentionen führt, die aber dann nicht verwirklicht werden, obwohl sie es hätten können. Ist die gute Intention, die verwirklicht wird, verdienstvoller als die, bei der es bei der bloßen Absicht bleibt? Diese Frage zielt auf den Eingangs erhobenen Vorwurf Max Webers gegen die „Gesinnungsethik“, mit der er die kantische und

indirekt auch die von Abaelard meint. Eine Absicht, die verwirklicht werden kann, aber nicht aus inneren Gründen verwirklicht wird, ist keine Absicht, sie zu äußern, wäre bloße Heuchelei, was – wie oben schon gezeigt – zu einem Selbstwiderspruch im Individuum führt. Eine Intention, die nicht verwirklicht werden kann, weil äußere Hindernisse sie verhindern, kann nicht dem intendierenden Subjekt als Schuld angerechnet werden, wenn die Hindernisse zu beseitigen, nicht in seiner Macht liegt. Wenn das Individuum aber gezwungen wird, objektiv schlecht zu handeln, dann macht es sich nur dann schuldig, wenn es innerlich diesen Handlungen zustimmt. „(...) niemand entgeht, daß Handlungen, die nicht geschehen sollen, oft ohne eine moralische Verfehlung geschehen, nämlich dann, wenn sie unter Gewalteinfluß oder aus Unkenntnis ausgeführt werden“ (a.a.O., S. 31). Das ist aber bei dem, was Max Weber Realpolitik nennt, nicht der Fall. Realpolitik geschieht nicht aus Unkenntnis, sondern sie rechtfertigt ihre amoralischen und verwerflichen Handlungen, in Abaelards Terminologie: Sie stimmt der Sünde innerlich zu und verachtet dadurch Gott (bzw. die praktische Vernunft der Menschheit). Walter Benjamin hat am Beispiel der Todesstrafe gegen Massenmörder erläutert, wie erzwungene Handlungen, die gegen das (kantische) Moralgesetz verstoßen, ohne innere Zustimmung durchgeführt werden. Verurteilt man einen Massenmörder zum Tode und richtet ihn hin, dann lassen sich dafür pragmatische Gründe angeben, niemals aber könne man die Todesstrafe sittlich legitimieren.

Dass nach Weber der Gesinnungsethiker die „Folgen“ seines Handelns nicht beachtet, trifft weder auf Abaelard noch auf Kant zu. So lässt Abaelard zustimmend den Apostel sagen: „*Der wird nicht gekrönt werden, der nicht rechtmäßig gekämpft hat*.“ Unter dem Ausdruck ‚er hat gekämpft‘ verstehe ich weniger, den Menschen als den schlechten Sitten Widerstand leisten, damit uns diese eben nicht zu einer verkehrten Zustimmung verführen.“ (A.a.O., S. 5) So weiß auch Abaelard (wie Webers „Realpolitiker“), dass aus gut gemeinten Handlungen schlechte und aus schlechten Handlungen gute folgen können. „Es ist ein allgemeines und überzeugendes Sprichwort, daß es kaum ein Gut gebe, das nicht schade, und kaum ein Übel, das nicht nütze.“ (Gespräch, S. 271) Woraus folgt, dass man auch die Folgen seiner Handlungen bedenken muss. Wenn man aber nach moralischer Schuld fragt, das Hauptthema seiner

Ethik, dann kommt es nicht auf die Folgen der Handlungen an – soweit diese nicht offensichtlich waren. Die Folgen zu beachten ist für Abaelard (und für Kant) selbstverständlich, allerdings fallen diese unter das Recht und die Strafjustiz. Die Differenz zwischen Moralität und Legalität, welche die Autonomie des Individuums stärkt, aufgemacht zu haben, ist gerade seine großartige Leistung.

Max Weber zieht diese Differenz ein, wenn er aus der „Irrationalität der Welt“ (Beruf, S. 187; gemeint ist wohl die der kapitalistischen Gesellschaft) auf die Rechtfertigung der „Gewaltsamkeit“ der Mittel schließt, die er „heiligt“, ohne moralische Skrupel zu haben. Dieses Fehlen von moralischen Skrupeln ist geradezu ein Wesensmerkmal des Realpolitikers. Dass er dann zu solcher Art Realpolitiker die „revolutionären Sozialisten (Zimmerwalder Richtung)“, also unter anderem Lenin zählt, ist nicht ganz falsch. Es gibt eine legale Gewaltsamkeit (Exekutive usw.), vielleicht auch eine politisch „legitime Gewaltsamkeit“ z.B. in der Revolution, niemals aber eine moralisch legitime. Diese Differenz wird in Webers Konzeption von Realpolitik und auch bei Lenin und Trotzki unterschlagen; sie fallen damit in einen Stand des Denkens zurück, wie er vor Abaelard galt. Gewaltsamkeit ist bei Weber eine anthropologische Konstante, nicht etwas, das sich im Fortgang der Geschichte überwinden ließe – im Gegensatz zu Abaelard (illusionäre Utopie des Friedens im Jenseits) und Kant (zumindest als Hoffnung auf ewigen Frieden – realistisch nach dem Abschaffung des Kapitalismus).

Dagegen ist der „Gesinnungsethiker“ bei Weber bloß ein idealtypischer Popanz, um Realpolitik, also amoralische Politik, moralisch zu rechtfertigen. Für Weber misst sich Realpolitik am Erfolg für beliebige Zwecke, bei Abaelard stellt moralisches Handeln eine Vervollkommnung der Person dar, letztlich wie bei Kant ein Zustand der Welt, in der Moralität statt Gewalt herrscht.

8. Moralität und Legalität

Die Werke und Handlungen sind zwar moralisch indifferent, aber nur in Bezug auf die subjektive Schuld, die das Gewissen oder Gott richtet, ihre objektive Wirksamkeit untersteht dem irdischen Richter. Wird der Mensch für seine Sünden, die in der inneren Verachtung Gottes bestehen, nach dem göttlichen Maßstab gerichtet, so

basiert die irdische Gerechtigkeit auf einem Maßstab, der sich an der Aufrechterhaltung der rechtlichen Ordnung und dem Gemeinnutz orientiert. Wird moralisch eine Schuld gesühnt, so dient das irdische Recht der Abschreckung vor weiteren Straftaten. Abaelard erläutert diesen Unterschied am Beispiel einer Kindesmörderin. „Voll Mitleid für das Kind drückt sie es also an sich, um es noch dazu mit den eigenen Stoffetzen zu wärmen; schließlich ist sie wegen der Schwäche des Kindes und entgegen ihrem mütterlichen Empfinden gezwungen zu ersticken, was sie in bester Liebe umarmt. *Habe die Liebe*, behauptet Augustinus, *und tu, was du willst*. Wenn nun diese Frau zur Buße vor den Bischof kommt, dann wird ihr eine schwere Strafe auferlegt, nicht für die Schuld, die sie begangen hat, sondern damit sie selbst oder die übrigen Frauen in ähnlichen Fällen in Zukunft vorsichtiger werden.“ (*Ethica*, S. 49 f.)

Ein weiterer Unterschied zwischen Recht und Moral liegt darin, dass der Sachverhalt beweisfähig ist, nicht aber der Grad der subjektiven Schuld, da wir die Gesinnung anderer nicht wahrnehmen können. Abaelard schließt nun diese Lücke im Recht durch das Gewissen, das, auch wenn es noch heteronom abgesichert ist, die Autonomie des Individuums auch gegenüber dem Recht begründet. Kann eine angedrohte Strafe eine Gesetzesverletzung auch durch Abschreckung verhindern, so bleibt das Recht dem menschlichen Bewusstsein ein Äußerliches; fehlt die Strafdrohung, dann ist das Recht unwirksam. Erst wenn das allgemeine Recht in dem Individuum verinnerlicht und moralisch anerkannt ist, wirkt es auch ohne drohende Justiz (so etwa in den Handelsbeziehungen mit Flecken ohne Marktrecht usw.). Andererseits kann ein rechtmäßig Verurteilter moralisch unschuldig sein, während ein Freigesprochener moralisch schuldig sein kann.

Der Gedanke der Differenz zwischen Moralität und Legalität dient nicht nur der Sicherung der herrschenden Ordnung. Die darin enthaltene Aufwertung der menschlichen Subjektivität macht allererst möglich, überhaupt eine Differenz zwischen Moral, die auf dem *lex naturale* beruht, und dem jeweiligen positiven Recht zu erkennen und kritisch gegen ungerechtes Recht oder bei Abaelard gegen Rechtsverstöße der Mächtigen zu wenden, letztlich gegen jede Art Herrschaftsrecht oder bei Abaelard gegen dessen Missbrauch. Abaelard macht dies gegen päpstliche und bischöfliche

Anmaßungen des Ablasshandels, vier hundert Jahre vor Luther, deutlich. „Von wem muß man eher behaupten, er würde Gott vergessen und sich einem verworfenen Denken ausliefern, als von dem, der sich eine solche Macht anmaßt, daß er vorgibt, ihm unterstehe das göttliche Urteil, wenn er die Untergebenen nach Gutdünken bindet oder löst, oder daß er vorgibt, - auch das maß er sich ungerechtfertigt an – er vermöge die höchste Gerechtigkeit Gottes zu verdrehen, als könne er die zu Schuldigen oder Unschuldigen machen, die ihm passen.“ (*Ethica*, S. 149)

Es gibt noch einen entscheidenden Unterschied zwischen Moralität und Legalität. Das Recht folgt in Bezug auf Strafe und Sühne von Vergehen dem Äquivalenzprinzip: So große wie der Gesetzesverstoß, so groß muss auch die Strafe sein. Das gilt aber nicht uneingeschränkt für die Moralität: Ist die Reue des Sünders vor Gott oder dem Gewissen wahr und ungeheuchelt, mit „seufzendem Herzen und zerknirschem Schmerz“ (*Ethica*, S. 123), dann kann Gott auch schwerwiegende Sünden durch seine Barmherzigkeit ohne äquivalente Strafe vergeben, wenn sie nicht eine Lästerung wider den Hl. Geist war (vgl. a.a.O., S. 119). „Gott verschont den Reumütigen von der ewigen Strafe, die dieser, wie wir gesagt haben, eigentlich verdient hatte. Auch wenn Gott in einem Reumütigen nicht mehr findet, was er in alle Ewigkeit bestrafen müsste, so sagt man dennoch, daß er die Strafe für einen vorausgehenden Fehler verzeiht“ (a.a.O., S. 115). Da der moralisch Schuldige seine Reue mit seinem Gewissen und Gott als imaginierte Strafinstanz ausmacht, hängt die Strafe und die Vergebung im Gegensatz zur Legalität allein von ihm ab, das Individuum wird auch durch diesen Unterschied in seiner Autonomie gestärkt. (9)

Durch die Trennung von Legalität und Moralität entsteht eine Privatsphäre des Individuums, die eine Tendenz zum bürgerlichen Subjekt ausdrückt: „Was das Denken Abaelards antizipiert, ist das bürgerliche Subjekt, das zu seiner Glückseligkeit nicht der Vermittlung einer universalen Instanz bedarf. Als Privatpersonen werden die Individuen voreinander und von den sie bestimmenden umfassenden sozialen Einheiten unabhängig. Ihr Verhältnis untereinander regelt sich nach dem formalen Recht, das keine moralische Teleologie mehr impliziert. Die Handlungen der Individuen sind auch hier indifferent, sofern sie legal sind. Demgegenüber setzt das solcherart autonome

Individuum seinen Handlungen Zwecke, für deren moralischen Charakter es allein einsteht. Was das allgemeine, aber der verpflichtenden Teleologie entbehrende formale Recht nicht leisten kann und um der bürgerlichen Selbstbestimmung der Individuen willen auch gar nicht beanspruchen darf, müssen die Individuen aus einer nur ihnen eigenen Kraft vollbringen.“ (Mensching: Moralität, S. 431)

9. Moral und Herrschaft

Moral wird in dem Moment in der Geschichte der Herrschaftsverhältnisse notwendig, in dem die soziale Differenzierung einen Grad erreicht hat, der die Gesellschaft zu sprengen droht und auch die Auskunft der unmittelbaren Gewalt nicht mehr ihre innere Kohärenz gewährleistet (3). Die Einführung der Moral, d.h. explizit ausgesprochener Gebote und Verbote – im Gegensatz zur teilweise noch unbewussten traditionellen Sitte, entfaltet nun eine Dialektik zwischen Herrschenden und Beherrschten, der sich Abaelard wohl bewusst ist. Halten sich die Herrschenden nicht an die von ihnen propagierte Moral, dann folgen ihr auch nicht die Beherrschten und sie ist zwecklos, die Gesellschaft fällt zurück in die offenen Gewalt, die Herrschaft wird zur „Tyrannei“ (vgl. Abaelard: Gespräch, S. 273), Moral wird zur bloßen Herrschaftstechnik, die eher schadet als dem inneren Frieden dient: „Deshalb geschieht es, daß der sich gerade der Macht des Bindens und LöSENS beraubt, der sie nach seinem Belieben und nicht für die Sitten der Untergebenen ausübt.“ (*Ethica*, S. 151) Zugleich betont Abaelard immer wieder, dass ungerechte Behandlung kein Grund wäre, gegen die Herrschaft aufzubegehren, was das tatsächliche Aufbegehren andeutet. (Vgl. *Ethica*, S. 157)

Geben die Herrschenden vor, sich an die Moral, z.B. den Dekalog, zu halten, dann wird die Moral zum Maßstab der Kritik an Herrschaft oder Macht, die sich nicht an die Moral hält, eine Kritik, wie sie bei Abaelard ausführlich genutzt wird: „Es gibt auch einige Priester, die ihre Untergebenen nicht so sehr aus Irrtum als aus Habsucht täuschen; so erlassen oder vermitteln sie die auferlegten Bußstrafen für eine Geldspende, wobei sie nicht so darauf achten, was der Herr will, sondern was das Geld wert ist. Über diese beklagt sich der Herr selbst durch den Mund des Propheten: Meine Priester haben nicht gesagt: Wo ist der Herr?, als wollte er sagen: Aber sie haben gesagt: Wo ist das Geld? Wir wissen, daß nicht nur die Priester, sondern

auch die Führer der Priester, die Bischöfe, sich unverschämt nach dieser Habsucht verzehren.“ (*Ethica*, S. 139)

Andererseits fordert Abaelard auch von den Beherrschten, dass sie sich anpassen und Herrschaftsverhältnisse, zu denen es zu seiner Zeit noch keine realistische Alternative gegeben hat, zu akzeptieren haben. Abaelard macht dies an einem Fall deutlich: Ein Leibeigener, der von seinem grausamen Herrn in blinder Wut mit dem Tod bedroht wird und der zunächst flieht, dann aber doch aus Notwehr seinen Herrn tötet, sei nur dadurch der Sünde schuldig, dass er innerlich der Aufnahme einer Waffe, die dann zur Tötung führt, zugestimmt hat. (Vgl. *Ethica*, S. 11) Zwar will Abaelard hier nur auf den Unterschied zwischen der Tat, die moralisch neutral ist, und der inneren Zustimmung, von der allein moralische Schuld abhängt, hinweisen, aber indirekt sanktioniert er die Feudalordnung. Abaelard versucht die Konsequenzen seiner Auffassung mit den herrschenden feudalen Verhältnissen zu harmonisieren. Da auch der Leibeigene ein Geschöpf Gottes ist und ein Recht auf Leben hat, müsste eigentlich seine Notwehr gegen die Willkür des Herrn gerechtfertigt sein, wie es z.B. im jüdischen Gesetz festgelegt ist. Ebenfalls gilt moralisch die gleiche Norm für alle Menschen. „Gott setzt die Strafe eines jeden nach der Größe der Schuld fest. Die ihn auf gleiche Weise geringschätzen, werden dann auf gleiche Weise bestraft, ohne Rücksicht auf Stellung oder Beruf.“ (*Ethica*, S. 57) Um aber dieser Konsequenz zu entgehen, verteidigt Abaelard zwar die momentane Flucht, nicht aber das Ergreifen der Waffe wider den Herrn – entgegen der Logik seiner Argumentation, die die moralischen Prinzipien auf alle gleich anwendet. Die göttliche Wahrheit: „Jeder, der das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen.“ (*Ethica*, S. 11), gilt nur für den Knecht, da der Herr die Waffe mit der Erlaubnis der Obrigkeit trägt.

Außerdem wird an dieser Stelle Recht und Moral nicht klar auseinander gehalten. Wenn es moralisch ist, die Gesetze zu befolgen, dann müsste geklärt werden, ob die Gesetze denn moralisch sind – sonst kommt man zu widersprüchlichen Konsequenzen. Diese Klärung leistet Abaelard nicht, weil er das gegebene Recht und die gottgegebene Moral als Maßstab heteronom unterstellt (vgl. aber die Einschränkungen daran unter „6. Maßstab“.)

Damit Moral von den Beherrschten akzeptiert wird, kann sie aber nicht nur festschreiben, was ist, und dieses soziale Sein stabilisieren. Zumindest eine religiös oder philosophisch begründete Moral enthält immer auch einen metaphysischen Überschuss, der die bestehenden Verhältnisse transzendiert und das Bewusstsein der Moral weiter entwickelt. Eine folgende Epoche kann nicht hinter diese Einsichten zurückfallen, will sie ihre neue Moral schlüssig für die Zeitgenossen begründen. Bei Abaelard ist es der Gedanke der Moralität, der dann seine Wirkung in den nächsten Jahrhunderten entfalten wird. Auch sein oberstes Prinzip der „Nächstenliebe“/Solidarität überschreitet eigentlich schon die gerade sich durchsetzende Ständegesellschaft. Wenn dem größten Teil der Gesellschaft alle Mühsal aufgebürdet wird, der andere Teil allein das Mehrprodukt genießen kann, dann hat die Struktur der Verhältnisse mit Nächstenliebe nichts mehr zu tun. Auch direkt spricht er soziale Missetaten an: „Ziemlich viele sehen wir täglich, wenn sie im Sterben liegen, sorgenvoll plärren, sich heftig wegen Wucher, Raub, Ausbeutung der Armen oder sonst einer begangenen Ungerechtigkeit anklagen und einen Priester zur Vergebung dieser Verbrechen rufen.“ (*Ethica*, S. 99)

Trotz Bildungsmonopols von Klerus, Adel und Bürgertum, trotz kirchlicher Indoktrination über die Kanzeln und trotz des letzten Auskunftsmittels, dem Schwert, war der Gedanke auch der sozialen Gleichheit immer virulent im Volk. Das zeigt der Spruch der Bauern im deutschen Bauernkrieg: „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“ Er zielt auf soziale Gleichheit ebenso wie die Vorstellung von Joachim von Fiore und Thomas Münzer vom Himmelreich auf Erden, der Kampf der englischen Levellers und die Schriften von Babeuf zur Zeit der Französischen Revolution. Bei Abaelard ist diese Utopie noch nicht eine konkrete, sondern seinem christlichen Milieu entsprechend ins Jenseits imaginiert. Er lässt seinen CHRIST schwärmen: „Jene Schau der göttlichen Majestät selbst wird für uns das unerschöpfliche Licht sein, die höchste Heiligkeit, die fortwährende Ruhe, der Friede, der jeden Sinn überwältigt, schließlich alles Gute, die ganze Tugend, die ganze Freude. Wenn also Gott so alles in allem sein wird, dann steht es fest, wie derselbe Apostel sagt, daß jede Herrschaft und Macht abgeschafft ist, wenn jene Macht offenbar bereits durch sich selbst herrschen wird, die alle

Güter, wie gesagt, durch die Schau ihrer Gegenwart allen Auserwählten mitteilen wird. Schon wird keine Engel- oder Menschenherrschaft bei irgendeinem Dienst, keine Macht in irgendeinem Königtum uns lenken, weil nichts wird fehlen können, sobald alles in allem Gott sein wird, sobald, wenn anwesend sein wird, was vollkommen ist, abgeschafft wird, was Stückwerk ist.“ (Gespräch, S. 247) Selbstverständlich gehört dazu auch ein neuer Leib, der nicht krank werden kann, dem wir im Paradies annehmen, damit uns nicht die Sinne des Körpers fehlen.

Eine Gesellschaft ohne Herrschaft ist für Abaelard zu seiner Zeit aufgrund der erst mangelhaft entwickelten Produktivkräfte nicht im Diesseits vorstellbar. Abschaffung von Herrschaft hieße zu seiner Zeit Abschaffung des Mehrprodukts und damit die Abschaffung von Kultur und der Möglichkeit des Fortschritts. Indem er aber die Idee eines herrschaftslosen Zustandes ins Jenseits verlegt, erhält er zumindest den Gedanken daran aufrecht und bewahrt so diese Idee für die Zukunft auf. Auch wenn diese abstrakte Utopie illusionär ist, so enthält sie den Gedanken an die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Gewalt, Macht und Herrschaft. Eine notwendige Voraussetzung einer gewaltfreien Gesellschaft – bei entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen – ist die Moralität der Individuen. Deren stichhaltige Begründung ist die Leistung Abaelards in der Geschichte der Ethik.

Anmerkungen I. Teil

(1) Das ist ein Aspekt der Erklärung, warum es nach dem 8. Mai 1945 plötzlich keine Nazis mehr in Deutschland gab und nach der „Wende“ 1989/90 die 99%, die für die Nationale Front der SED gestimmt, zu 80 % bürgerliche Parteien – jetzt „freiwillig“ - gewählt haben.

(2) Diese falsche Aussage unterschlägt, dass „transzendente“ Bestimmungen jeder wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere auch der Marxschen Kapitalanalyse und auch Korsch‘ Schriften zugrunde liegen. Wie bei Kautsky wird damit operiert, ohne ein Selbstbewusstsein davon zu haben. „Transzendente“ Bestimmungen aber sind nicht empirisch vorfindbar, also aus der reinen Vernunft.

Eine andere Frage ist, ob nicht „reine Vernunft“, die den kategorischen Imperativ begründet, dennoch gesellschaftliche

Implikationen enthält (vgl. dazu Adorno: Moralphilosophie, S. 30), also die Form selbst historisch ist, wie Korsch annimmt (Marxismus, S. 130). Die Historizität der reinen Formen der Vernunft ist aber keine, die aktuell wechselt, sondern die für eine historische Epoche gilt und nicht durch die Behauptung, die sich auf die praktische Bedeutung der Theorie bezieht, wie sie Marx entwirft, kritisiert werden kann (vgl. dazu Kuhne: Selbstbewusstsein, Kapitel: „Die Historizität der transzendentalen Einheit der Apperzeption“).

(3) Zur Problematik der Vermittlung von Moralgesetz und Klassenkampf siehe Gaßmann: Abriß, Kapitel C.

(4) Diese Aussage widerspricht dem Kapitel im „Kapital“ über die ursprüngliche Akkumulation, in dem Marx zeigt, dass die kapitalistische Produktionsweise nicht zwangsläufig entstand, sozusagen historisch deterministisch, sondern auf Gewalt beruht und damit auf dem immer auch frei gedachten Willen der Expropriateure.

(5) Zur Problematik dieses Ausdrucks siehe neuerdings Kuhne: Kant, S. 186.

(6) Wer ein Beispiel benötigt: Meine Absicht ist es, einen anderen Menschen zu verletzen. Ist die Maxime dazu Rache, weil der andere mich in einer Kneipe bis zur Wut gereizt hat, dann ist diese Maxime nicht verallgemeinerbar. Ist meine Maxime jedoch als Arzt die Gesundheit des anderen zu bewahren, dann darf ich ihn mit dem Skalpell verletzen, um z.B. ein Geschwür zu entfernen.

(7) Vgl. Kant: Gr.M.S, S. 90 f./BA 112.

(8) Vgl. unsere Rezension in den Erinnyen Nr. 20.

Anmerkungen zum II. Teil

(1) Die Grundlage für diese Arbeit ist ein Referat, das ich im Sommersemester 1986 im Philosophischen Seminar der Universität Hannover in einer Veranstaltung von Prof. Dr. Günther Mensching mit dem Thema „Zum Begriff des Menschen in der mittelalterlichen Philosophie“ gehalten habe. Gedanken, die später in den Werken von Prof. Mensching über Abaelard ausgesprochen wurden, habe ich in den vorliegenden Aufsatz eingearbeitet. Gerechtfertigt ist die erneute Beschäftigung mit Abaelard, insofern ich ein wenig andere Akzente

setze als Günther Mensching, vor allem aber indem ich die Entstehung der Moralität bei Abaelard in den Zusammenhang mit der traditionellen Arbeiterbewegung stelle. Siehe die Literaturliste zu den Arbeiten von Mensching, dem ich in der Tendenz dieser Schrift folge.

(2) Ob die vielen Beispiele aus dem Bereich der Sexualität auf seiner unglücklichen Liebe zu Heloisa und die gewaltsame Kastrierung durch deren Oheim zurückzuführen sind und bei Abaelard eine neurotische Fixierung ausgelöst haben, mag ein historisch gebildeter Psychoanalytiker entscheiden.

(3) Vgl. meinen Aufsatz über den Dekalog: Entstehung, S. 32-35.

(4) Die Gebote kann man, wie Abaelard es macht, mit der praktischen Vernunft in Einklang deuten, ebenso das „natürliche Sittengesetz“, nicht aber ihre Begründung. Die Natürlichkeit des Sittengesetzes („Nächstenliebe“) beruht auf einem naturalistischen Fehlschluss, nach dem zirkulär etwas in die Natur hinein imaginiert wird, das man dann zur Legitimierung wieder aus ihr heraus interpretiert. Die Setzung der Zehn Gebote durch Gott ist eine Begründung aus dem undurchschaute und deshalb entfremdeten Selbstbewusstsein des Menschen. Diese Kritik übersteigt allerdings den philosophischen Horizont des Denkens im 12. Jahrhundert.

(5) Abaelard weiß sehr wohl, dass dieses Gebot oft nicht eingehalten wurde. Er weiß durch eigene schmerzliche Erfahrung, dass die Menschen oft nicht danach handeln, weil sie die Not zwingt oder der Egoismus sie bestimmt. Das verleitet ihn aber nicht zum Zynismus und zur Amoralität wie Lenin, der sagt: wenn man die „Appassionata“ von Beethoven hört, möchte man die Köpfe der Menschen streicheln, man muss sie aber auf den Kopf schlagen. Wie will man mit Menschen, denen man (symbolisch) auf den Kopf schlägt, die man also unmündig behandelt, eine Gesellschaft errichten, in der Solidarität („Nächstenliebe“) vorherrscht?

(6) Vgl. zum Inhalt des Dekalogs und seiner Problematik meinen Aufsatz: Entstehung, S. 32-45.

(7) Meredith hat im 19. Jahrhundert diese Tatsache zum Gegenstand seines Romans „The Egoist“ gemacht. Dieser reiche Egoist tut unter

anderem ständig (kleinere) gute Werke, um den Dank und die Verehrung anderer einzuheimsen.

(8) Die „Gesinnungsethiker“, die Max Weber als Beispiele vorführt, sind alle dadurch gekennzeichnet, dass sie keinen objektiven Maßstab mehr für ihr Handeln haben, ihr Gewissen also eine undurchschaute, schwankende und subjektivistische Moral enthält. Umgekehrt sollen die „Verantwortungsethiker“ zwar letztlich noch einer Moral huldigen, aber diese ist auch für Max Weber nicht mehr durch Objektivität gekennzeichnet, sondern sie beruht auf bloßen (subjektiven) „Werten“. Moralität wäre danach für beide idealtypischen Moralvorstellungen bestenfalls zufällig.

(9) Allerdings entsteht bei dieser Reue und Vergebung, die nicht dem Äquivalenzprinzip folgt, das Problem in einer herrschaftskonformen Ethik, dass der Zusammenhang von Vergehen und Strafe verwässert wird.

Jemand könnte einen Mord begehen, ohne dass die Justiz ihn bestraft, und innerlich durch wahre Reue mit unangemessen wenig Buße vor seinem Gewissen (Gott) Dispens erlangen.

Literatur

Die Literatur wird im Text jeweils mit dem Autor, dem Stichwort (hier fett gedruckt) und der Seitenzahl zitiert.

Abaelard: Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertragen und herausgegeben von Eberhard Brost. Mit einem Nachwort von Walter Berschin, Heidelberg 1979.

Abaelard, Peter: Scito te ipsum (*Ethica*). Erkenne dich selbst. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Steger. Lateinisch-Deutsch, Hamburg 2006.

(Abaelard) Abailard, Peter: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Hrsg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Darmstadt 1995.

Abälard: NOSCE te ipsum. Die Ethik des Peter Abälard. Übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Hommel, Wiesbaden 1947.

(Geyer) Peter Abaelards philosophische Schriften II. Die Logica „Nostrum petitioni

sociorum'. Die Glossen zu Porphyrius. Mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex. Zum ersten Male herausgegeben von Bernhard Geyer, 2. durchgesehene und veränderte Auflage, Münster 1973.

(Luscombe) Peta Abelard's Ethic. An edition with introduction english translation and notes by D.E. Luscombe, Oxford 1979.

Petrus Abaelardus (1079 – 1142) Person, Werk und Wirkung. Herausgegeben von Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris – D.E. Luscombe, Sheffield – L.M. de Rijk, Leiden, Trier 1980.

Darin u.a.: - Thaddaeus Kucia: Die Anthropologie bei Peter Abaelard, S. 223 – 242.

Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie (1963). Hrsg. v. Thomas Schröder, Ffm. 1996.

Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Übersetzt von Grete Osterwald, Ffm. 1981.

Duby, Georges: Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420. Übers. v. Grete Osterwald, Ffm. 1992.

Duby, Georges: Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200. Übersetzt von Grete Osterwald, Ffm. 1984.

Gaßmann, Bodo: Ethik des Widerstandes. Abriß einer materialistischen Moralphilosophie, Garbsen 2001.

Gaßmann, Bodo: Kapital und Ethik. Das Kantische Sittengesetz als Voraussetzung der Kritik der politischen Ökonomie, in: Erinnyen. Zeitschrift für materialistische Ethik Nr. 4, Garbsen 1989.

Gaßmann, Bodo: Moral und Herrschaft. Die Entstehung der Moral am Beispiel des Dekalogs, in: Erinnyen. Zeitschrift für materialistische Ethik Nr. 15, Garbsen 2004.

Die Moral auf dem Vormarsch – die Patrioten machen mobil, in: Gegenstandspunkt. Politische Vierteljahrszeitschrift. 1 -95, München 1995, S. 3-7 und 185-200.

Hegel, Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. u. eingeleitet von Helmut Reichelt, Ffm., Berlin, Wien 1972.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ffm. 1974 (G.M.S.).

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1976 (Kr.r.V.).

Kautsky, Karl: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Internationale Bibliothek, Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1973 (Nachdruck des 1922 erschienen dreizehnten bis vierzehnten Tausends (zuerst erschienen 1906)).

Kautsky, Karl: Der Weg zur Macht. Anhang: Kautskys Kontroverse mit dem Parteivorstand. Hrsg. u. eingeleitet v. Georg Fülberth, Ffm. 1972 (zuerst erschienen 1909).

Kautsky, Karl: Von der Demokratie zur Staatsklaverei, in: Soziales Denken Band 2, Berlin 1990. (Zuerst 1921)

Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie, Ffm./Köln 1975.

Kuhne, Frank: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie. Paradeigmata 27, Hamburg 2007.

Le Goff, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter. Aus dem Franz. übers. von Christiane Kayser, Stuttgart 1987.

Lenin, zitiert nach: Studententexte zur marxistisch-leninistischen Ethik, Berlin 1976 (und Lenin Werke (LW)).

Marx, Karl: Das Kapital. Erster Band, Berlin 1966 (entspricht Marx-Engels-Werke Bd. 23).

Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.

Mensching, Günther: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, in: Krise und Kritik, Hrsg. v. Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen, Rolf Johannes, Lüneburg 1983. S. 53 – 72.

Mensching, Günther: *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus.* Ffm. 1971.

Mensching, Günther: *Zur Genesis der Moralität im 12. Jahrhundert*, in: *Hegel-Jahrbuch 1988*, begründet von W.R. Beyer unter Mitarbeit von P. Günter, herausgegeben von H. Kimmerle, W. Lefèvre, R. W. Meyer †, Bochum 1988.

Pannekoek, Anton: *Arbeiterräte. Texte zur sozialen Revolution*, Fernwald (Annerod) 2008.

Pannekoek, Anton: *Ethik und Sozialismus*,
Quelle:
<http://www.marxists.org/deutsch/arciv/1906/ethikzukunststaat/1-ethik.htm>, vom 3.1.2009.
(Die Seitenzahlen beziehen sich auf den Ausdruck dieses Aufsatzes.)

Sehgers, Anna: *Das siebte Kreuz. Roman*, West-Berlin 1973.

Streatfeild, Dominic: *Gehirnwäsche. Die geheime Geschichte der Gedankenkontrolle*, Ffm. 2008.

Trotzki, Leo D.: *Ihre Moral und unsere.* Voltaire Flugschrift, o.O., o.J. (Erstveröffentlichung 1938)

Trotzki, Leo: *Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky*, in: *Soziales Denken*, Berlin 1990 (Erstveröffentlichung Hamburg 1920)

Weber, Max: *Der Beruf zur Politik*, in: *Ders.: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik.* Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winkelmann. Fünfte überarbeitete Auflage, Stuttgart 1973.

Zunke, Christine: *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008.

Zunke, Christine: *Das Subjekt der Würde. Kritik der deutschen Stammzellendebatte*, Köln 2004.

Rezensionen

Des Kaisers neue Kleider Die neuronale Biologisierung der Gesellschaft

Christine Zunke: *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2009 (Akademie Verlag).

Inhalt

- Einleitung
- Freiheit ist nicht empirisch nachweisbar
- Freiheit des Bewusstseins als Freiheitsgefühl (gegen Habermas)
- Die absolute Freiheit als notwendige - Bedingung rationaler Erkenntnisse
- Determinismus-These der Hirnforschung
- Die Erste-Person- und die Dritte-Person-Perspektive
- Das „Menschenbild“ der Hirnforscher
- Die Ideologie der Hirnforschung
- Konsequenzen für die Moral
- Aporien des reduktiven Physikalismus und dualistischen Idealismus
- Das wahre Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein

Einleitung

Es gibt inzwischen einige Bücher, welche die heutige Hirnforschung kritisieren. So etwa das Buch von Cechura, das wir in unserem Film über die 13. Linke Literaturmesse vorgestellt haben und das den Schwerpunkt auf die Ideologiekritik legt. Mit dem Werk von Christine Zunke liegt aber nun ein philosophisches Werk vor, das gründlich die Hirnforschung philosophisch auseinander nimmt und nach der immanenten Kritik von deren Theoremen ihre ideologische Funktion nachweist. Die Autorin bezieht sich auf den avancierten Stand der Vernunft, der nicht ohne die Reflexion der kantischen und der hegelschen Philosophie auskommt. Allerdings sind die bekannten Vertreter der Hirnforschung inzwischen soweit auf den theoretischen Hund gekommen, dass sie noch nicht einmal mehr den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch für ihre Thesen beachten. Sie sind derart in ihrem falschen Denken verstrickt, dass die Kenntnis der philosophischen Tradition nur stören kann –

auch wenn etwa in der Philosophie d'Holbachs schon einmal, allerdings unter völlig anderen Umständen, ein Physikalismus des Denkens vertreten wurde, aber eben auch von den Zeitgenossen und den Nachfolgern der Aufklärung in Deutschland von Kant bis Hegel widerlegt wurde.

Kein Zweifel, Hirnforschung ist legitim und notwendig (Zunke, S. 209). Und kein Zweifel, es gibt seriöse Hirnforscher, die sich auf die naturwissenschaftliche Seite des Gehirns konzentrieren und ihre Resultate nicht unzulässig verallgemeinern, sich also nicht als Amateurphilosophen aufspreizen und nicht weit hinter dem avancierten Stand der Vernunft zurückfallen und ihre Resultate nicht ideologisieren. Da die Hirnforschung sich aber inzwischen als „**Leitwissenschaft**“ für die anderen Wissenschaften aufspreizt, weil jeder Wissenschaftler auf sein Gehirn angewiesen ist (wie einst die Sprachwissenschaft nach dem „linguistic turn“ meinte, die Philosophie ablösen zu können, weil auch diese die Sprache benutzt), so ist eine Kritik der ganzen Richtung, insofern sie die Öffentlichkeit beherrscht, notwendig. Konkret werden die Auffassungen von Singer, Roth, Bieri, aber auch von Habermas und anderen kritisiert, die ideologische Funktion der Naturalisierung und Biologisierung kultureller Phänomene aufgedeckt und die jeder Wissenschaft vorausgesetzte Freiheit des vernünftigen Denkens dagegen gesetzt. Christine Zunke legt mit ihrem Buch ein Standardwerk zur Kritik der gegenwärtigen Hirnforschung vor. Sie zeigt, wie philosophische Kritik gehen muss, um der Tendenz zur Pseudowissenschaft und Ideologieproduktion entgegenzuwirken.

Das Werk ist in zwölf Kapitel eingeteilt, in denen nicht nur die gängigen Theorien der Hirnforscher kritisch beleuchtet werden, sondern ebenfalls verwandte wissenschaftliche Richtungen wie etwa die Neuropsychologie, die Neuroepistemologie, das „Menschenbild“, das der Behaviorismus und die Verhaltensforschung zu Grunde legen und das von den Hirnforschern übernommen und modifiziert wird. Allen gemeinsam ist die Biologisierung des menschlichen Geistes und die Produktion von ideologischem Bewusstsein, das Zunke nach der Aufdeckung der Widersprüchlichkeit dieser Theorien nachweist.

Freiheit ist nicht empirisch nachweisbar

Die Autorin beginnt ihre Kritik mit dem Aufweis, dass sich die Freiheit des Denkens und

des Willens nicht empirisch nachweisen lasse. Diesem Irrtum, Freiheit empirisch beweisen oder widerlegen zu wollen, verfällt auch die Interpretation des Experiments von Libet (die Erinnen haben sich damit schon auseinandergesetzt, vgl. auch das Kapitel 7 bei Zunke). Naturphänomene unterliegen den Naturgesetzen, können also nicht frei sein, ebenso ist der Zufall keine Freiheit, sondern Freiheit ist eine Bestimmung der Vernunft und wird allen empirischen Forschungen in Form des Bewusstseins der Naturwissenschaftler immer schon vorausgesetzt. Zunke bestimmt sie so: „Freiheit ist keine Gegenmacht, keine Kraft, die in Raum und Zeit gegen die Naturgesetze wirken können soll. Sie ist vielmehr in dem menschlichen Vermögen, erkannte Naturgesetze zielgerichtet zu nutzen, um innerhalb der Natur gemäß ihren erkannten Gesetzen diese nach selbst gesetzten Zwecken zu formen. Das Setzen eigener Zwecke ist es, was nicht in der Natur aufgeht, sondern auf die menschliche Vernunft verweist.“ (S. 21) Wenn die Hirnforschung im Gehirn keine Freiheit findet und im Libet-Experiment das Gehirn schon vor einem spontanen Entschluss aktiv ist (was einigen Hirnforschern als Beweis gegen den freien Willen gilt), dann gibt Zunke den Hirnforschern insofern recht, als es tatsächlich keinen empirischen Beweis geben kann. Freiheit existiert aber dennoch, weil man sie aus der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen erschließen kann. Die Hirnforscher haben einen Begriff von Freiheit, der nicht mit dem der Philosophie übereinstimmt.

Freiheit des Bewusstseins als Freiheitsgefühl (gegen Habermas)

In diesem Zusammenhang kritisiert sie auch Habermas, der von einer „naturbedingten Freiheit“ spricht (S. 23). Dies ist unakzeptabel, weil Freiheit dadurch zur bloßen Empfindung wird, also wieder etwas Naturbestimmtes. Es entsteht bei ihm das Paradox, dass „ich mich selbst als Objekt wahrnehmen muss, um mich als Subjekt zu wissen“ (S. 24). Während bei dem Hirnforscher Roth Freiheit nur eine Illusion ist, die das Gehirn in uns erzeugt, ist bei Habermas die empfundene Freiheit ihre tatsächliche Form (25). Gegen Roth und Habermas hält Zunke an einem Begriff von Freiheit fest, der absolut, also bedingungslos, gedacht werden muss. Anhand der kantischen Kategorienlehre weist die Autorin nach, dass es keine wahren Erkenntnisse, keine Subjektivität gäbe, ohne ein Moment von absoluter Freiheit im Bewusstsein.

Gegen das Einschrumpfen der Freiheit auf Wahrnehmung bei Habermas wendet Zunke ein: „Weil ohne Freiheit kein Subjekt wäre, beweist Subjektivität Freiheit – die Freiheit entspringt nicht umgekehrt der Subjektivität. Nicht die heteronomen Bedingungen des Subjekts bedingen die Freiheit, sondern die Freiheit bedingt das Subjekt, das sich dann als empirisches unter heteronomen Bedingungen findet.“ (S. 27)

Die absolute Freiheit als notwendige Bedingung rationaler Erkenntnisse

Wissenschaft, ebenso wie die Naturwissenschaften Physik, Chemie und Biologie, die Psychologie und die Hirnforschung besteht aus Urteilen und ihre Verknüpfung durch Schlüsse. Verbindungen von Subjekt und Prädikat im Urteil oder von zwei Urteilen, aus dem ein drittes im Schluss folgt, lassen sich nicht empirisch beobachten, sondern sind von Verstand und Vernunft produziert. Diese logischen Formen (auch wenn man sie formalistisch als Klassen von Elementen deutet) stehen unter den Kategorien wie Einzelheit, Allgemeinheit, Relation, Substanz usw., Kategorien, die das Bewusstsein aus seiner Selbsttätigkeit erschlossen hat, die also zu seinem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein gehören. Dieses ist nur rational als einheitliches, sodass also mit Kant gesprochen alles unter der Einheit der Apperzeption steht – sonst wäre unser Bewusstsein „weniger als ein Traum“ (Kant: Kr.d.r.V., A 112). Die logischen Formen und die Kategorien sind ohne ein Moment von absoluter Spontaneität des Denkens, d.h. ursprungslos (in naturwissenschaftlicher Bedeutung), weil als Kausalität aus Freiheit, nicht zu denken. Die Tatsache, dass wir sie denken, damit Wissenschaft erzeugen, die zur Bedingung der Möglichkeit unserer heutigen Existenz geworden ist, stellt den Beweis dar, dass unser Bewusstsein frei ist und ebenso der Wille, der das innere wissenschaftliche Denken bestimmt, ein absolut freier sein muss.

Diese Argumentation ist nicht neu, sie findet sich schon bei Kant, auf den sich Zunke auch explizit beruft, neu bei Zunke aber ist die konsequente Anwendung der Einsichten von Kant und auch Hegel auf das falsche Bewusstsein Habermas' und der Hirnforscher.

Determinismus-These der Hirnforschung

Nach Ansicht der meisten Hirnforscher kann es keinen freien Willen geben. Roth sieht den freien

Willen als Illusion, die unser Gehirn uns vorgaukelt, damit wir besser in der Umwelt überleben können. Tatsächlich aber wäre unser Gehirn dasjenige, was uns steuert, ob wir wollen oder nicht. Singer geht noch einen Schritt weiter und wendet diesen Gedanken auf die Gesellschaft an, die demnach ein neues Rechtssystem bräuchte, da von individueller Schuld nicht mehr gesprochen werden könnte. Zwar müsse man weiterhin Verbrecher einsperren, um die Gesellschaft zu schützen, aber nicht weil diese Schuld auf sich geladen hätten, sondern um ihre Nervenbahnen im Gehirn umzukanalieren oder neue zu erzeugen, die ein nichtkriminelles Verhalten zur Folge hätten.

Bei all diesen wilden Spekulationen von Singer und Roth, wird das Gehirn, also ein Gegenstand der Naturwissenschaften, als das Erzeugende des Geistigen (als Illusion) behauptet, zugleich soll das Gehirn selbst aber auch nicht das Subjekt des Geistes, sondern selbst determiniert sein. „Der ‚distributiv organisierte Wettbewerb‘, in dem die Erregungsmuster spezifischer Verschaltungen sich gemäß einer naturgesetzlichen Ordnung bewegen und in spezifischen Reaktionen des menschlichen Organismus resultieren, wird unvermittelt zu ‚dem Gehirn‘, das ‚Prioritäten auch selbst‘ und ‚oft unbewußt‘ setzen kann. Dies ist kein sich wiederholender Flüchtigkeitsfehler Singers und auch nicht auf sprachliche Ungenauigkeit zurückzuführen. Vielmehr verweist dies auf einen Widerspruch, in den Singers Theorie (und die vieler anderer Neurobiologen) unweigerlich führen muss; denn das als mit den bekannten Naturgesetzen unvereinbar identifizierte übergeordnete Subjekt ermöglicht erst die objektive Naturerkenntnis, welche Singers Theorie zugrunde liegt.“ (S. 49) Dieses übergeordnete Subjekt wird aber zugleich geleugnet, was ein Grundwiderspruch der Neurobiologie ist.

Die Konsequenz aus dem Versuch, Bewusstsein auf naturkausale Prozesse im Gehirn zu reduzieren, führt zwangsläufig zur These von der Determiniertheit auch des Bewusstseins und Selbstbewusstseins des Menschen und damit auch das Abstreiten eines freien Willens. „Bewusste Gründe erscheinen bei Singer als ‚nachträgliche Rationalisierungen‘ eines deterministischen Geschehens.“ (S. 51) Ähnlich argumentiert Roth, für den die Freiheit des Bewusstseins „ein funktionaler Schein“ ist, „der zur Motivation von bestimmten Handlungen

diene“ (S. 88). Ein Bewusstsein aber, das determiniert ist, hätte in sich keine Möglichkeit auf das Verhältnis von Begriff und Sache, also auf die Wahrheit der Aussagen zu reflektieren, es könnte also auch gar nicht behaupten, dass die Aussage: Unser Bewusstsein ist determiniert, wahr ist. Roth ist immerhin so konsequent anzuerkennen, dass unser Bewusstsein als ein bloßes Konstrukt des Gehirns die objektive Realität nicht erkennen könne – was ihn aber nicht hindert, seinen Determinismus als objektive Erkenntnis zu verbreiten. Bereits seine Aussage, dass unser Gehirn uns täusche, setzt mit dem Begriff der Täuschung den der Wahrheit voraus. Er leugnet also wahre Aussagen und setzt sie zugleich voraus. Er verfällt dadurch der Kritik am Skeptizismus, die schon in der Antike bekannt war, „denn die These, es sei wahr, dass es keine Wahrheit gebe, ist notwendig widersprüchlich“ (S. 134).

Solche Widersprüche hindern die Hirnforschung allerdings nicht für ihre Pseudowissenschaft (diese ist sie, soweit sie sich nicht auf die Erforschung der natürlichen Funktionen des Gehirns beschränkt, sondern ihre Partikularwissenschaft zur Totalitätswissenschaft aufspreizt) Forschungsgelder und Lehrstühle zu verlangen. Dass sie diese auch von den Politikern zugeschoben bekommen, deutet auf die ideologische Funktion hin, die solche Thesen wie die von der Determiniertheit des Bewusstseins und der Leugnung des freien Willens haben.

Die Erste-Person- und die Dritte-Person-Perspektive

Manche Widersprüche kann man lösen, indem man sie in einen Gegensatz aufteilt. Den Widerspruch zwischen materiellem Gehirn und Bewusstsein versucht die Hirnforschung zu lösen, indem sie zwischen der Ersten-Person- und der Dritten-Person-Perspektive unterscheidet, also der **Innenperspektive**, die nur dem jeweiligen Ich zugänglich ist, das Gegenstand der Psychologie ist, und der **Außenperspektive** auf das Gehirn, wie es Gegenstand der Neurophysiologie ist. Doch diese Unterscheidung führt nicht nur zu einem naiven Realismus, sie verstößt nicht nur gegen die Einheit des Bewusstseins als Voraussetzung aller Erkenntnisse, sondern auf diesem argumentativen Trick beruht ein weiterer Kardinalfehler der Neurophysiologie: Die Korrelation zwischen Gehirn und Bewusstsein ist nur vom Bewusstsein her bestimmbar,

obwohl es das abgeleitete sein soll. So will die Hirnforschung z.B. Krankheiten heilen, aber welches limbische System als krankhaft gilt und welches als gesund, lässt sich nur aus der Erste-Person-Perspektive erkennen, die doch nur eine Illusion sein soll, die das Gehirn erzeugt. Im Übrigen ist die sogenannte „Dritte-Person-Perspektive“ selbst nur eine der Ersten Person, da wissenschaftliche Aussagen nicht einfach empirisch vorliegen, sondern immer erschlossen bzw. Verallgemeinerungen sind.

„In der Trennung in die Erste- und die Dritte-Person-Perspektive zerfallen Subjektivität und Objektivität zu zwei unvermittelbar getrennte Sphären. Damit wird nicht nur der Psychologie de facto der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit abgesprochen, sondern die wissenschaftliche Erkenntnis selbst wird vom empirischen Subjekt abgekoppelt, ohne dass ein Begriff entwickelt werden könnte, auf den sich die Objektivität der Erkenntnis gründen ließe.“ (S. 108) Kein Hirnforscher hat bisher im Gehirn Kategorien, logische Formen, Begriffe oder auch nur eine Vorstellung gefunden – und doch soll wunderbarerweise das Gehirn als materielles Gebilde diese Bestimmungen jeder Wissenschaft erzeugen. Wer das Wunder glaubt, wird im wissenschaftlichen Mainstream selig.

Das „Menschenbild“ der Hirnforscher

Dem Physikalismus und Biologismus der Hirnforschung liegt ein bestimmtes „Menschenbild“ zugrunde: Das Verhalten des Menschen sei durch die Natur und ihre Evolution festgelegt, unser Bewusstsein und der Wille seien unfrei und werden von dem Gehirn determiniert bzw. illusioniert, ohne dass dieses Gehirn als materielles Gebilde selbst Subjekt sein soll. Der Mensch könne sich nur in Demut der jeweiligen Gesellschaft anpassen (vgl. S. 63), so wie er sich der Natur anzupassen habe. Gesellschaft erscheint so als Natur, als ein „Produkt des Zusammenspiels vieler Gehirne“ (S. 63). Die Demutsgeste des „Menschenbildes“ – selbst ein Begriff, den die Hirnforschung verwendet – hält diese aber nicht davon ab, ihre technischen Machbarkeitsfantasien auszubreiten. Dabei setzt die Hirnforschung die Leistungsgesellschaft ebenso voraus, wie die Leistungsanforderungen der kapitalistischen Gesellschaft fraglos hingenommen werden, ohne nach deren Grund zu fragen. Im Gegenteil, solche Fragen nach sozialen Gründen werden abgelenkt durch Verweis auf die Gehirntätigkeit. Die Hirnforschung bietet ihre

Dienste an, durch „Neuro-Enhancement“ die Leistungsbereitschaft des einzelnen Gehirns mit teuren Behandlungen zu steigern, eine Behandlung, die allerdings den Glauben bei ihren Kunden an den Physikalismus, der sich noch dazu das Lernen ersparen will, voraussetzt. Der Mensch ist nach dieser „wissenschaftlichen“ Auffassung das, zu dem er im Kapitalismus tendenziell gemacht wird, kaum anderes als ein Hampelmann einer unbegriffenen Gesellschaft und ihrer blind wirkenden ökonomischen Gesetze.

Die Ideologie der Hirnforschung

Dass konsequent die Zwänge des kapitalistischen Konkurrenzkampfes den einzelnen angelastet werden, versteht sich von selbst. Die Biologisierung der Subjekte verwischt die Grenzen zwischen Natur und Kultur, wie sie seit der Entstehung der Philosophie erkannt wurden und wie sie auch der bürgerlichen Gesellschaft mit der vorausgesetzten Freiheit der Bürger zugrunde gelegen haben und auf dem Papier der Verfassungsurkunden noch immer zugrunde liegen. „Wenn die Hirnforschung ihre Ergebnisse dahingehend interpretiert, zu sagen, der Mensch täusche sich über seine Freiheit, so ist dies zum einen falsch und zum anderen ideologisch. Indem sie ideologisch ist, unterliegt die These vom unfreien Willen nicht einem bloßen Irrtum, sondern enthält ein wahres Moment über die Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft in verkehrter Gestalt, in diesem Fall in Gestalt der Naturalisierung eines gesellschaftlich hergestellten Zustands. Die Berufung der bürgerlichen Gesellschaft auf Freiheit dient dieser Gesellschaft in ihrer Konstitution als Legitimation von moderner Herrschaft. Darum ist die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft keine wahre Freiheit. Deswegen ist der Mensch jedoch kein unfreies Wesen, sondern deswegen ist diese Gesellschaftsform zu kritisieren.“ (S. 189) Der Gesellschaftskritik soll durch die Hirnforschung von vornherein die Legitimation entzogen werden.

„Die Leugnung der Willensfreiheit postuliert so die bestehenden Verhältnisse als einzig mögliche und darum richtige – und entzieht ihnen dabei zugleich ex post die wichtigsten Ingredienzien ihrer politischen Legitimation, indem sie ihre Entstehung faktisch als Naturgeschichte liest. Mit ihrer Biologisierung verlöscht die Möglichkeit, Gesellschaft zu begreifen und so ein Selbstbewusstsein der historischen Subjekte

zu bilden. (...) Zugleich wird jedes politische Streben nach einer vernünftigen Gesellschaft als einer Realisierung der Freiheit jenseits von Herrschaft, ohne die Härte des Eigentums und der Verwertung des Werts, endgültig zum Kuriosum.“ (S. 188) Diese ideologische Konsequenz macht die Hirnforschung bei den affirmativen Politikern so beliebt.

Konsequenzen für die Moral

Die Kritik der Fehler der Hirnforschung und die ideologische Funktion dieser Wissenschaft darf aber nicht wie bei der „Marxistischen Gruppe“ dazu führen, das „Allgemeine bloß als Mittel und die Vernunft bloß als Instrument zu begreifen“ (S. 179, Anm. 25), denn mit diesem rein instrumentellen Verhältnis zur Vernunft wird ebenso die menschliche Freiheit gelehnt und auf bloße Willkür reduziert. „Die Verkehrung der Freiheit besteht nun darin, dass der die Gesellschaft formierende Zweck im Kapitalismus in der Verwertung des Wertes besteht, und nicht im Menschen als Zweck an sich selbst. Damit steht der die partikularen Zwecke formierende Zweck den partikularen Zwecken gegenüber; denn in seiner Würde ist jeder Mensch sich selbst Zweck, wogegen die kapitalistische Produktionsweise ihn zum bloßen Mittel formiert. So zeigt sich das allgemeine Moment der Freiheit dem Einzelnen als ihm aufgeherrschter, heteronomer Zweck. Als empirisches Moment der Freiheit bleibt nur der eingeschränkte Zugriff der Willkür auf die produzierten Waren, d. i. die Freiheit des Konsumenten.“ (S. 178 f.) Das Allgemeine wie die Änderung der herrschaftlich verfassten Gesellschaft kann so nicht als Zweck erscheinen. Diesen Zweck können nur vernünftige Subjekte aus sich begründen und in ihrer politischen Praxis verwirklichen. Dass sie dies theoretisch können, liegt in ihrer Erkenntnisfähigkeit und ihrer Autonomie begründet. Deshalb gehört zur Wahrheit einer Erkenntnis und der Kritik falscher und ideologischer Theorien immer auch ein Subjekt, das moralisch bestimmt ist.

Während das „**Menschenbild**“ der Hirnforschung den Menschen auf seine naturalen Eigenschaften reduziert und ihn durch die Natur als determiniert denkt, setzt wahre Erkenntnis immer ein Unbedingtes im Bewusstsein voraus, das auch Grund für einen **Begriff vom Menschen** als eines moralischen Wesens ist. „Denn die Würde des Menschen ist weder eine Organeigenschaft des homo sapiens sapiens noch gründet sie in der empirischen

Vernunft eines einzelnen Menschen, sondern Würde hat der Mensch, weil er der Menschheit angehört, die unter dem Sittengesetz stehen kann, d. i. die ein moralisches Ideal hervorbringt, dessen Gesetz allein aus Freiheit, d. i. aus Vernunft entspringt. Nur durch diese transzendente Bestimmung der Würde ist ‚Mensch‘ nicht bloß ein Artbegriff neben anderen, sondern enthält das Moment eines Unbedingten, weil die Menschen nicht nur in der Reproduktion ihrer Art, sondern als Menschheit zugleich moralisch aufeinander bezogen sind.“ (S. 62)

Soll die Freiheit des Menschen ihn nicht bloß im Denken zukommen, so muss er sie in der Welt der Sinnenwesen realisieren. Als freies Wesen kann der Mensch nur vernünftig handeln, wenn er sich als Zweck an sich selbst bestimmt und eine Gesellschaft einrichtet, deren Zweck die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen ist – dies widerspricht aber dem Zweck der kapitalistischen Gesellschaft, der Verwertung des Werts, einer Gesellschaft, die aus ihren Mitgliedern bloße Mittel zu diesem entfremdeten Zweck macht und der die Hirnforscher ideologische Handlungsdienste leisten.

Nichtsdestotrotz bleibt die Frage offen, wie das Verhältnis von Physis/Gehirn einerseits und Bewusstsein/Geist andererseits rational zu begreifen ist. In den letzten Kapiteln ihres Buches geht Christine Zunke von ihrer Position (der materialistischen Dialektik) auf diese Frage ein.

Aporien des reduktiven Physikalismus und dualistischen Idealismus

Wenn Zunke den falschen, weil reduktiven, Physikalismus der Hirnforschung kritisiert, dann muss sie selbst eine Vorstellung von dem Verhältnis von Denken und Gehirn haben. Der steile Materialismus von Roth behauptet, das Denken habe seine hinreichende Bedingung in der neuronalen Tätigkeit des Gehirns, es sei grundsätzlich naturwissenschaftlich bestimmbar. Wäre dem so, dann wäre auch dieser Gedanke, dass Denken durch die materielle Gehirntätigkeit determiniert sei, eine Hervorbringung des Gehirns – so wie alles Denken (vgl. S. 207). Aus dieser Konstruktion des Bewusstseins folgt: Alles, was wir wissen, denken, vorstellen, konstruieren, anschauen und fühlen ist eine elektrochemische Erzeugung unseres Gehirns – und damit ist alle Wirklichkeit und jede Art Wirklichkeitsbewusstsein bloß in unserem Kopf,

durch uns hervorgebracht, bloße Vorstellung und damit Schein. Der strikte Materialismus der modernen Hirnforschung erweist sich als steiler Idealismus, nämlich als Solipsismus.

Außerdem könnte ein derart durch neuronale Prozesse hervorgebrachtes Bewusstsein bzw. seine Vorstellungen nicht als wahr bestimmt werden. Denn ohne Freiheit gegenüber seinem elektrochemischen Determinismus könnte das Bewusstsein das Verhältnis von Vorstellung, Gedanke oder Begriff nicht an der Sache überprüfen und damit als wahr oder unwahr bestimmen, denn diese Überprüfung wäre selbst determiniert. Wir wären ohne Selbstbewusstsein, bloß ein Hampelmann unseres Gehirns und wüssten von uns aus nichts darüber, hätten also auch keine wahre oder falsche Hirnforschung und damit auch keine Determinismusthese.

Muss man eine qualitative Differenz zwischen Bewusstsein und den elektrochemischen Prozessen aufmachen, dann liegt es nahe, das Bewusstsein, den Geist des Menschen als abgesonderte Entität zu hypostasieren, d.h. eigenständig und unabhängig vom Gehirn und seinen gedachten Gegenständen erscheinen zu lassen. Eine frühe Form dieses Idealismus ist Platons Ideenlehre. Als hypostasierte Entität muss der Geist des Menschen aber dennoch auf das Gehirn und damit auf den Körper des Menschen einwirken können. Da aber nur Körperliches auf Körperliches einwirken kann, muss dieses hypostasierte Bewusstsein zugleich materiell sein. Der steile Idealismus eines abgesonderten Geistes, also der Dualismus von Geist und Materie, konsequent zu Ende gedacht, erweist sich als kruder Materialismus. „Denn wird der Geist als Entität hypostasiert, der eigenständig und unabhängig vom Material tätig sei und zugleich auf dieses einwirke, so erhält er eine Wirklichkeit in Zeit und Raum, die ihn der Sache nach selbst zu einem physikalischen Gegenstand macht, der somit nicht etwas qualitativ anderes als das Gehirn wäre.“ (Zunke, S. 208) Jede dualistische Theorie, wenn sie zur Vermittlung von Geist und Körper fortschreitet, was sie muss, will sie einen Bezug zur menschlichen Praxis aufzeigen, verfällt dieser Aporie, als Geist nicht-materiell und abgesondert zu sein und doch zu behaupten, aufs Materielle Einfluss nehmen zu wollen.

Das menschliche Denken kann aber bei den Aporien des physikalischen Materialismus und des steilen Idealismus nicht stehen bleiben. Andererseits wissen wir, dass Freiheit nur durch

den Geist und nur im Material wirklich werden kann, wovon die Umgestaltung der Erdoberfläche und jede neue Erfindung genügend anschauliche Beispiele liefert. (Vgl. Zunke, S. 208) Christine Zunke schlägt deshalb folgende Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Materie vor, die sie die „Antinomie von Gehirn und Geist“ nennt und die „konstitutiv für das Menschsein“ sein soll (S. 201).

Das wahre Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein

Fakt ist, wenn wir denken, finden neuronale Prozesse im Gehirn statt, diese lassen sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nachweisen und erforschen, da es materielle Prozesse sind. Nun ist das Bewusstsein, die Vorstellung und der begriffliche Gedanke, nicht materiell. So kann das Denken z.B. Zwecke setzen, die es noch gar nicht in der objektiven Realität gibt, ein zunächst bloß Imaginäres kann aber nicht materiell sein. (So ist auch die Naturwissenschaft Bewusstsein und nichts Materielles, ein herunterfallender Stein (materiell) ist etwas anderes als Gravitation (ein Begriff des Bewusstseins).) Zunke weist mit Kant darauf hin, dass es auch in der biologischen Natur unabhängig vom Menschen Zwecke gibt, teleologische Prozesse, deren Telos z.B. in einem Samenkorn, aus dem dann eine Pflanze wird, wirksam ist, obwohl es als Telos nicht materiell ist und also auch nicht mit den Methoden der Naturwissenschaft erkannt werden kann. „Dieser Zweck kann, wenn man ihn biologistisch fasst, eingeordnet werden als evolutionär zum Zweck der verbesserten Reproduktion entstanden. Diese ‚Erklärung‘ des Mentalen geht dann auf den teleologischen Naturzweck, die innere Zweckmäßigkeit, nach der jedes Lebewesen funktional auf sein eigenes Leben und die Fortpflanzung hin geordnet ist. Auch diese Funktion ist ein innerer, ein unmaterieller Zweck, der über dem Material steht als es ordnendes Prinzip.“ (S. 201 f., Anm. 17)

Ebenso hat das begriffliche Denken das Allgemeine zum Gegenstand, jeder aus der Empirie abgeleitete Begriff fasst das Allgemeine an konkreten Gegenständen einer Art, den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen – insofern ist er unendlich sowie raum- und zeitlos. Unendliches, Zeitloses und Raumloses kann aber nicht materiell sein. Das menschliche Denken muss deshalb als immateriell gedacht

werden, als geistiges Bewusstsein (wobei Geist nichts anderes bedeutet, als dass sich ein individuelles Bewusstsein zu allgemeinen Erkenntnissen hocharbeitet, die auch andere Menschen denken und die dadurch ein kollektives Bewusstsein darstellen, terminologisch als Geist bestimmt).

Wenn man also notwendig Geist annehmen muss und zugleich alle geistigen Tätigkeiten an Gehirnfunktionen, also materielle Prozesse gebunden sind, dann kann man dieses Verhältnis nur als nicht-determinierende Korrelation fassen.

„Denken bezeichnet dagegen keine neuronale Organfunktion (auch wenn ihm solche korrelieren), sondern im weitesten Sinne tätiges Bewusstsein, wie beispielsweise das Begreifen neuronaler Funktionen; es liegt im Denken, Begriffe zu bilden und zu verknüpfen. Damit ist es zum einen auf Erscheinungen verwiesen, die ihm sinnlich gegeben werden und die es begreift, zugleich gehen die Begriffe als Abstraktionen über jede Erscheinung hinaus. Zudem lassen sich Begriffe von nichtsinnlichen Gegenständen bilden, so dass Denken durch Reflexion einen Begriff von sich selbst bilden kann. Den Geist oder das Denken als immateriell zu bezeichnen ist daher nicht falsch, jedoch dann irreführend, wenn suggeriert wird, dass es eine eigenständige Existenz unabhängig vom Material habe. Die Annahme einer geistigen Entität gegenüber einer von ihr gänzlich abgetrennten materiellen, führt zu den klassischen Fehlern des Zwei-Welten-Dualismus; das Leugnen einer wesentlichen Differenz zwischen Denken und neuronalem Geschehen führt zu den Fehlern des Reduktionismus der Identitätstheorien.“ (Zunke, S. 202)

Diese Auffassung setzt voraus, dass die Korrelation zwischen Denken und Gehirntätigkeit keine eindeutige ist. Wäre die Korrelation zwischen Denken und Gehirntätigkeit eindeutig, dann hätte der reduktive Physikalismus (S. 97) eine gewisse Berechtigung, tatsächlich zeigen die Resultate der Hirnforschung: Ein mentaler Zustand kann grundsätzlich „durch eine unbestimmte Anzahl verschiedener neuronaler Zustände realisierbar“ sein (Zunke, S. 97). Zwar lassen sich bei einfachen psychischen Zuständen wie Angst oder das Sehen von Dingen bestimmte Hirnregionen ausmachen, die dadurch erregt sind. Für komplexe geistige Vorgänge gilt dies aber nicht. Der gleiche Gedanke erzeugt nicht nur bei verschiedenen Menschen an

verschiedenen Hirnregionen Cluster (Netz von Erregungszuständen), sondern auch bei ein und denselben Menschen, wenn er zu verschiedenen Zeiten einen gleichen Gedanken denkt, verschiedene Orte, wo sich die Cluster nachweisen lassen.

Die „Neuropsychologie, welche per definitionem die Schnittstelle zwischen Gehirn und Psyche und damit die Art der Vermittlung von den Analyseebenen der Ersten und Dritten Person zum Gegenstandsbereich haben sollte, zeigt in ihren Ergebnissen deutlich, dass nur der Schluss vom Mentalen auf ein neuronales Korrelat als dessen empirisch erkannte notwendige Bedingung, jedoch nur nachfolgend in Analogie der Schluss von einer spezifischen Materialeigenschaft auf vermutete psychische Phänomene möglich ist. Ein Schluss allein vom neuronalen Material auch nur auf die Existenz irgendeines mentalen Zustandes ist dagegen völlig unmöglich. Denn kein neuronaler Mechanismus kann als hinreichend für einen psychischen Zustand bestimmt werden, weshalb sich die Psyche des Menschen nicht aus seinem Gehirn begreifen lässt, sondern andersherum Funktionszusammenhänge des Gehirns durch den Bezug auf die menschliche Psyche erst als Funktionen erkannt werden können (...)“ (S. 100 f.)

Das bedeutet, Denken korreliert mit Erregungszuständen im Gehirn, insofern gibt es kein Denken ohne Materie, aber diese Korrelation lässt sich – bei komplexen Gedanken – nicht an bestimmten Stellen des Gehirns lokalisieren.

Wenn gilt: Bewusstsein und Gehirn sind notwendig wesensverschieden und zugleich, dass Bewusstsein nicht ohne Materielles (Gehirn, Gegenstände des Bewusstseins) existieren kann, dann bleibt als offene Frage, wie Materielles auf das Bewusstsein wirkt und das Bewusstsein auf Materielles.

Christiane Zunke hält diesen Zusammenhang grundsätzlich für nicht bestimmbar. Es sei eine Antinomie zwischen Materiellem, das der Naturgesetzlichkeit unterliege, und dem Denken, das als prinzipiell frei bestimmt werden müsse. „Etwas – Geist – geht in etwas anderes – Leiblichkeit – über. Aber dieser Übergang ist ohne jede Vermittlung, er ist unmittelbar. Nach dem Wie zu fragen ist müßig, die Unmöglichkeit einer befriedigenden Antwort ergibt sich aus dem oben dargestellten antinomischen Verhältnis von Ideellem und Materiellem, deren

Gegensätzlichkeit unauflösbar ist, weil sie nur gegeneinander bestimmbar sind (Ideell ist, was kein Material hat, et vice versa).“ (S. 203)

Weiter schreibt Zunke: „Wenn das Gehirn der Naturkausalität unterliegt und die Vernunft sich selbst das Gesetz geben kann, also frei ist, dann ist es unmöglich, dass eine naturwissenschaftlich bestimmte Schnittstelle zwischen Gehirn und Geist erkannt werden kann, da ersteres kausal determiniert und letzterer frei ist.“ (S. 204, Hervorhebung von uns) Wir sind bisher den Ausführungen von Christine Zunke gefolgt, hier scheint uns jedoch eine kritische Anmerkung nötig. Die Autorin übernimmt Kants Gedanke, das Naturmaterial (als Erscheinung im Bewusstsein) sei „kausal determiniert“. Dies ist aber nicht akzeptabel. Wenn das Material des Denkens und Willens „kausal determiniert“ gedacht wird, dann hätte – abgesehen von allen Vermittlungsauffassungen – der freie Wille keine Möglichkeit, sich im Material zu realisieren, ob nun im Gehirn, z.B. bei einer medizinischen Operation, oder anderswo. Mit Hegel muss dagegen gesagt werden, dass der Zufall notwendig angenommen werden muss. Zunke deutet dies an anderer Stelle auch an (vgl. S. 19). Nur unter der Voraussetzung der Bestimmbarkeit des Materials (vgl. S. 206) kann das Denken sich im Material realisieren, das setzt aber voraus, dass es nicht durchgängig bestimmt ist und ein Moment des Zufalls enthält – nicht aber „kausal determiniert“ gedacht wird. Die Totalität des Naturzusammenhangs ist etwas anderes als die aus ihm isolierten Naturgesetze, nur letztere kann man als determiniert bestimmen, und sie wirken auch nur unter extremen Randbedingungen derart. Nach Zunke lässt sich das Problem lösen durch die Differenz von Erscheinung und Ding an sich (vgl. S. 206), aber diese ist selbst aporetisch (vgl. zuletzt Kuhne: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte, besonders S. 163 ff.)

Wenn das Material der menschlichen Tätigkeit „bestimmbar“ ist (S. 206), dann kann es nicht kausal determiniert sein, ist es aber kausal determiniert, dann wäre lediglich das Denken frei, ohne Macht sich zu realisieren, dann könnten einige Hirnforscher recht haben mit ihrer These, alles sei determiniert. Bei Zunke zeigt sich hier eine unkritische Nähe zur kantischen Philosophie, denn dies sind Widersprüche der kantischen Erkenntnistheorie. Auch ihre Schlussfolgerung ist problematisch: Da wir nur erkennen können, weil wir freie Wesen sind, „die sich selbst Zweck sein

können“, folgt nicht zwingend: „und darum auch sein sollen.“ (S. 62) Eine solche Schlussfolgerung verweist lediglich auf ein Ideal, nicht aber auf eine realistische Möglichkeit, jedenfalls solange man nicht angeben kann, dass die soziale Wirklichkeit selbst in diese Richtung drängt – dass dies nicht der Fall ist, darin ist sich Christine Zunke mit der Hirnforschung einig (vgl. das obige Zitat, S.189 unter „Ideologie“), nur dass sie diese Tatsache bedauert und kritisiert, während die Hirnforscher die gesellschaftliche Beschränkung der Willensfreiheit affirmieren und ideologisch als natürliche rechtfertigen.

Abgesehen von diesen Einwänden, die nicht ihre Kritik an der falschen Hirnforschung schmälern, und unter der Voraussetzung der Bestimmbarkeit des Materials menschlicher Tätigkeit (die sie selbst annimmt (S. 206) – entgegen ihrer Formulierung, Materielles sei kausal determiniert), stimmen wir ihrer Schlussfolgerung zu: Der Mensch ist „Einheit von Gehirn und Geist“, ein vernunftbegabtes Sinnenwesen. Für die Willensfreiheit ist sowohl die Sinnlichkeit wie das Vernünftige und Ideelle konstitutiv. „Die Vorstellung, der Mensch sei auf der einen Seite frei in seiner Vernunft und auf der anderen Seite bedingt in seiner Sinnlichkeit, ist darum grundfalsch. Ein rein aus Vernunft bestimmter Wille wäre als reiner Wille ausschließlich durch den Kategorischen Imperativ bestimmt – und damit ohne möglichen Bezug auf gegebenes Material, das Gegenstand seines Wollens sein könne. Erst indem der Mensch sich seine aus der Sinnlichkeit entspringenden Bedürfnisse als Zwecke setzen kann, hat er die Möglichkeit, anders als rein moralisch, d. i. anders als leer, zu handeln – und damit überhaupt zu handeln.“ (204) Damit dies Handeln nicht durch das verselbstständigte Subjekt dieser Gesellschaft, den ökonomischen Mechanismus, auf die entfremdete Freiheit im mehr oder weniger großen Konsum von Waren restringiert wird, daran arbeiten kritische Wissenschaftler wie Christine Zunke.

Der Angriff des Staates auf die personale Identität

Rezension des Buches von Dominic Streatfeild: Gehirnwäsche. Die geheime Geschichte der Gedankenkontrolle. Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos, Ffm. 2008. (Zweitausendeins)

Aufgabe des Staates und seiner Behörden ist es, ihren Standort im weltweiten Konkurrenzkampf fit zu machen und fit zu halten. Dabei wird unterstellt, dass die Interessen der nationalen Kapitale mit den Interessen ihrer Lohnabhängigen identisch sind, die Volksgemeinschaft in einem „Wir“ zusammenpappt, weil das Wohl der Menschen von der Prosperität der Kapitale abhängt. Die Argumentation hätte eine gewisse Berechtigung, wie etwa bei der Sklaverei in der Antike, wenn heute Herrschaft noch notwendig wäre und es keine Alternative gäbe in Form einer sozialistischen Planwirtschaft, deren Plan verabredet und an den Bedürfnissen der Menschen ausgerichtet wäre.

Damit diese Alternative nicht als reale Möglichkeit ins Massenbewusstsein dringt, sind das herrschende Großkapital und seine Helfer in Politik, Medien, Think-Tanks und Verbänden an der Kolonisierung der Bewusstseine der Lohnabhängigen interessiert. Diese versuchte Besetzung der Gehirne klappt in einer pluralistischen Gesellschaft mit „repressiver Toleranz“ besser als in der staatlichen Zwangsmanipulation der öffentlichen Meinung durch ein Propagandaministerium oder ein Politbüro, weil sich die Menschen frei fühlen, zwischen konkurrierenden Meinungen scheinbar unabhängig wählen zu können, obwohl dieser Pluralismus in seinen Grundzügen die gleiche Botschaft vertritt: Die „freie Marktwirtschaft“ sei die natürlichste Wirtschaftsordnung des Menschen, zu der es keine vernünftige Alternative gebe – bei all den Mängeln, die sie habe. Sogar alternative Meinungen werden geduldet, indem diese im Massenkonzert der Medien, das dem Mainstream folgt, als absurd, einseitig, abwegig und verschroben die herrschende Ansicht umso besser bekräftigen. Das heißt bei Marcuse „repressive Toleranz“.

Derart werden die Menschen fest an das wirtschaftliche System und seinen politischen Überbau geschweißt, sodass, wie schon Marx im 19. Jahrhundert gesehen hat,

„außerökonomische, unmittelbare Gewalt“ nur noch „ausnahmsweise“ angewandt werden muss (MEW 23, S. 765). Zwischen dem stummen Zwang der Verhältnisse und den massenhaft verbreiteten Meinungen einerseits und der manifesten Gewalt, die aus Gummiknüppeln und Gewehrläufen kommt, andererseits gibt es aber eine Grauzone der Gewalt, die mal legal, mal illegal, mal halblegal oder mal kriminell ausgefüllt wird.

Hier tummeln sich Geheimdienste, Staatsschutz, Kriminalpolizei, private Sicherheitsdienste und einige Neurophysiologen. Sind die Lohnabhängigen bloße Mittel der Kapitalproduktion, aber noch rechtlich frei und in ihrer Freiheit vom Gesetz geschützt, so nehmen diese Sicherheitsdienste den faktischen Zustand der Menschen als bloßes Mittel ernst und setzen sich – zumindest zeitweise – über alle gesetzlichen Schranken hinweg: Die Folterpraxis der US-Armee in Guantanamo oder Abu Ghraib ist dafür nur das zuletzt sichtbar gewordene Beispiel.

Beim Dienst für die Sicherheit des Vaterlandes, dem teuren, wenden die Verhörspezialisten gewöhnlich folgende Methoden an: Demoralisierung des Häftlings durch Brüllen, entwürdigende medizinische Untersuchungen, Erzeugen eines schlechten Gewissens, Suggestieren es gäbe bald körperliche Schmerzen (evtl. das Abnehmen der Armbanduhr oder Eindringen in die intime Zone eines Menschen mit einer glühenden Zigarette), Anschweigen des Verhörten oder das Plaudern mit ihm über harmlose Sachen, sodass er seine emotional besetzten Dinge verrät, die man dann als Druckmittel gegen ihn einsetzen kann, Entzug von Vergünstigungen, wenn er nicht kooperiert, Gewährung von solchen, wenn er redet, das Ausspielen verschiedener mutmaßlicher Täter gegeneinander, die Familie als Druckmittel usw. Meist werden die Verhaftung und die ersten Verhöre in den frühen Morgenstunden, wenn der Mensch noch müde ist, durchgeführt. Durch Verhördruck wird Stress und Angst erzeugt, die den Verhörten bereit macht, endlich dem Druck zu entgehen und auszusagen.

Die Gefangenen werden erniedrigt, indem man ihnen alle persönlichen Dinge wegnimmt, die Haare schert und sie in Gefängniseinheitskleidung steckt, die „ein oder zwei Nummern zu groß ist, und keinen Gürtel“ hat (S. 395). Der Grund dafür ist, wie das „KUBARK-Verhörhandbuch der CIA“

erläutert, dass „das Identitätsgefühl eines Menschen auf der Kontinuität seiner Umgebung, Gewohnheit, Erscheinung ...etc. beruht. Die Inhaftierung erlaubt es dem Vernehmer, diese Verbindung zu kappen und den Verhörten auf seine bloßen inneren Ressourcen zurückzuwerfen.“ (S. 395 f.)

Schlafentzug und stundenlanges Stehen in einer Stressposition ist dann eine weitere Eskalation des Drucks auf den Gefangenen, die bereits die Legalität überschritten hat. „Das Ziel (...) ist es, sich bis zu dem Punkt vorzuarbeiten, an dem der Gefangene Ihnen alles sagen *////*, weil er keinen anderen Weg mehr sieht.“ (S. 398) Sind aber erst einmal alle legalen Schranken gefallen, verdrängt oder nicht mehr gültig, dann bricht die moderne Folter über den wehrlos gemachten Gefangenen herein. So 1971 in Nordirland gegen die IRA. Zwölf Verdächtige werden aus 342 Festgenommenen ausgewählt und folgender Prozedur unterzogen:

„Jeder Verdächtige wurde nun gezwungen, die Arme über den Kopf zu heben, sich mit so weit wie möglich gespreizten Armen und Beinen einen Meter vor die Wand zu stellen und sich dann mit den ebenfalls gespreizten Fingerspitzen daran abzustützen. ‚Folgte man dem Befehl nicht‘, erinnerte sich McClean, ‚traten sie einem an die Innenseite der Beine, bis man sie ganz nach außen gestellt hatte. Dann lautete der Befehl: ‚Das ist die Position. Genauso stehen bleiben. Nicht bewegen.‘“ Und Clarke ergänzt: ‚Jedes Mal, wenn man ein Glied regte, schlugen sie darauf, bis man es wieder in Position gebracht hatte. Kam man nicht so hoch wie vorher, setzte es ein paar Knüppelhebe, damit man sich wieder so weit oben an der Wand abstützte wie möglich.‘ (...) Hinzu kam der ‚weiße Lärm‘: ein hohes, brausendes Dröhnen, das die Verhörzentrale durchdrang und alle ihre Insassen umhüllte. ‚Ich kann es nur als Geräusch einer Flugzeugdüse beschreiben‘, sagt McClean. (...) Da alle Kapuzen trugen, wusste zu diesem Zeitpunkt keiner der zwölf Verdächtigen von der Anwesenheit der anderen im Raum. Sie wussten nicht, wo sie waren und warum. Sie hatten keine Ahnung, wie lange die Tortur dauern konnte oder ob sie sie überleben würden. Hungrig, müde, gestresst, verängstigt, durch die Kapuzen wirkungsvoll vom Licht abgeschnitten und von der Lärmfolter betäubt, fühlte sich ein jeder von ihnen völlig allein.“ (S. 128) Die Gefangenen waren tagelang dieser Folter ausgesetzt bis sie umfielen, sie durften nicht auf die Toilette und mussten in ihre Kleidung pissen und kacken.

Doch die Wirkung dieser Folter ging nach hinten los, weil es in Nordirland und Großbritannien noch eine intakte Öffentlichkeit gab. Weder bekamen die Folterer Informationen, da keines der Opfer der IRA angehörte, noch wirkte diese Methode als Einschüchterung und Terror, denn nach der erzwungenen Freilassung der Gefangenen und der Veröffentlichung solcher Methoden hatte die IRA großen Zulauf und die Mehrheit der Katholiken entwickelte Sympathien für sie.

Das Buch von Streatfeild trägt eine Fülle von Fakten vor, vor allem wie staatliche Stellen im angelsächsischen Raum versucht haben, Menschen zu manipulieren und ihrer Identität zu berauben, um sie völlig zu beherrschen. Das Buch ist flott geschrieben, es wendet – filmisch gesprochen – die Parallelmontage an, fängt an Geschichten wiederzugeben und Fälle zu beschreiben, unterbricht sie mit allgemeinen Darstellungen, um dann wieder auf die Geschichte zurückzukommen und ihr Ende zu erzählen. Teilweise wird diese Methode aber auch überzogen, etwa wenn denkbare Erfolge der Gehirnwäsche suggeriert werden, um dann dreihundert Seiten weiter zu behaupten, es gäbe keinen Beleg für gelungene Gehirnwäsche. Was auch fehlt, ist eine tiefere Durchdringung und Analyse bestimmter Methoden, der Autor beschränkt sich auf die Darstellung dessen, was er bei seinen journalistischen Recherchen herausgefunden hat. Einige Aspekte des Komplexes „Gehirnwäsche“ hat deshalb der Rezensent selbst vertieft. Alle diese in den westlichen Demokratien angewandten Verfahrensweisen zielen darauf ab, das Opfer willenlos zu machen, um es zu beherrschen. Die extremen Beispiele sind dann nur die herausragenden Symptome für das Allgemeine, das die Menschen im Kapitalismus zu bloßen Mitteln eines sie beherrschenden Mechanismus macht. Doch die Täter, die gewusst haben, dass sie Recht und Moral gebrochen haben, werden durch die Verhältnisse nicht freigesprochen, ihre Orden und Sonderzahlungen, die sie eingeheimst haben, zeigen nur: Die kapitalistische Gesellschaft produziert und braucht solche Kreaturen.

Übersprungen wird die religiöse Indoktrination, die Arbeit mit Wahrheitsdrogen, der Reizentzug und die Hypnose, eingehen möchte ich aber auf die Gehirnwäsche und die Methode der Elektroschocks.

Es gibt Ärzte, die einen primitiven Materialismus frönen. Bekommen sie dann die Mittel, ihre

kruden Theorien experimentell oder therapeutisch auszuprobieren, dann spielt für sie Moral und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft anscheinend keine Rolle mehr, jedenfalls solange sie von ihren Geldgebern oder den Trägern der Krankenhäuser gedeckt werden. Bei der Elektrokrampftherapie (EKT), auch Elektroschocktherapie, wird dem Patienten durch zwei Elektroden ein Strom durch das Gehirn gejagt, der Nervenstränge verbrennt und so ihren Informationsgehalt beraubt. Die Elektroschocks führen zu epileptischen Krämpfen und zur Bewusstlosigkeit (S. 244). Eine Folge von Elektroschocks ist ein Gedächtnisverlust. Sie wurden gegen bestimmte psychische Krankheiten wie z.B. Depressionen eingesetzt. Wurde die Methode meist „möglichst in niedriger Dosierung“ (S. 244) eingesetzt, um den Menschen ihre Vergangenheit nicht zu rauben, so gab es doch Ärzte, die darin eine universelle Methode gegen alle möglichen psychischen Krankheiten sahen und wie Even Camron sie exzessiv einsetzten. An einem Fall schildert der Autor, wie eine depressive Frau damit behandelt wurde. Die intensive Elektroschockbehandlung löschte ihr Gedächtnis und ihre Persönlichkeit aus, zugleich sollte das Bewusstsein durch eine Endlosschleife von Sätzen neu konditioniert werden. Über Monate wurden ins Ohr der Frau stundenlang folgende Sätze abgespult:

„Du kümmerst dich *gerne* um deine Kinder, Janine! Du kümmerst dich *gerne* um deinen Ehemann! Wenn du Papier auf dem Boden liegen siehst, hebst du es auf!“ (S. 253)

Cameron meinte damit die „automatische Psychotherapie“ (S. 246) erfunden zu haben, die CIA interessierte sich eine Zeit lang für seine „Forschungsergebnisse“, die er an von ihm vergewaltigten Patienten gewonnen hatte, deren Willen keine Rolle spielte, wenn sie erst einmal in seiner Krankenstation waren. Auch die Lernforschung interessierte sich für Camron und entwickelte aus seiner „automatischen Psychotherapie“ die Methode „Lernen im Schlaf“.

Nun kann es psychologisch durchaus wichtig sein, traumatische Erlebnisse, die das gegenwärtige Verhalten extrem stören, aus dem Gedächtnis zu löschen oder in einer Psychotherapie abzureagieren. Aber durch Elektroschocks wird irgendein Nervenstrang zerstört, ob es gerade der ist, der das traumatische Erlebnis speichert, wäre reiner

Zufall. Selbst wenn man gezielt bestimmte Nervenstränge vernichten könnte, wäre es für den Arzt unmöglich zu wissen, wo im Gehirn ein bestimmtes Erlebnis gespeichert ist, weil das Verhältnis von Bewusstsein und Gehirn sehr flexibel ist und Erinnerungen nicht eindeutig bestimmten Nervensträngen zuordbar sind. Elektroschocks als Heilmethode sind vergleichbar der Reparatur einer Armbanduhr mit einem Vorschlaghammer. Sie ist, wenn sie erlaubt ist, legalisierte Folter, auf jeden Fall Körperverletzung durch Ärzte, deren Beruf es wäre, Menschen zu heilen. Leider enthält das faktenreiche Buch von Streatfeild kaum solche analytischen Untersuchungen und seine Antifolter-Bewertungen werden getrübt durch ein gewisses Verständnis für die Sicherheitsdienste und ihre staatlichen Aufgaben.

Der Zustand der oben genannten Patientin nach ihrer intensiven Elektroschocktherapie plus automatischer Psychotherapie mit „gesunden Denkmustern“ (S. 253) beschreibt der Autor so: „Ihre Kinder jagten ihr schreckliche Angst ein, sie war unsicher, wie sie sie halten oder was sie ihnen sagen sollte und war überzeugt, dass sie ihnen nur Schaden zufügen würde. Das war verständlich: Dank ihrer Behandlung am Allan Memorial Institute war sie selbst zum Kind geworden.

„Ich fühle mich so verloren (...) Ich hatte vor allem Angst: Angst, die Straße zu überqueren, Angst dass meine Mutter nicht bei mir bleiben würde. Meine Mutter musste die ganze Zeit bei mir sein. Ich konnte nicht mehr kochen. Ich saß nur da und sah ihr zu. Ich musste sogar bei meiner Mutter schlafen. Ich musste meinem Ehemann sagen: ‚Bitte, geh und schlaf in einem anderen Bett.‘ Sie durfte mich nicht allein lassen, oder ich geriet in Panik. Das war *nach* der Behandlung, erinnert sie mich, ‚nicht vorher.‘“ (S. 262)

Die eigentliche Gehirnwäsche, das Titelthema, kommt im Buch mehrmals vor. Anstoß für die CIA und andere westliche Geheimdienste waren die Prozesse gegen Dissidenten und in Ungnade gefallene Funktionäre in der sowjetischen Machtsphäre. Besonders der Fall des Kardinal Mindszenty in Ungarn erregte das Interesse der CIA. Wie konnte es dazu kommen, dass ein hoher katholischer Würdenträger, der im Gespräch war, einmal Papst zu werden, sich sinnloser Verbrechen beschuldigte und vor einem stalinistischen Schauprozess-Tribunal selbst demütigte. Dieses Rätsel musste etwas mit geheimen Methoden der Gehirnwäsche zu tun

haben, so die CIA, und diese Vermutung regte in den USA zu geheimen Forschungen an. Auch das Verhalten von US-Offizieren, die als Piloten über Nordkorea abgeschossen wurden und dann als Zeugen für biologische Kriegsführung der USA vorgeführt wurden, obwohl man keine biologischen Waffen anwandte, so Streatfeild, konnte sich die CIA nur durch „Gehirnwäsche“ erklären. So versuchte auch der US-amerikanische Geheimdienst diese Methode zu entwickeln.

„Die Absicht (...) ist es, ein Hirn radikal zu verändern, sodass sein Eigentümer eine lebendige Marionette wird – ein menschlicher Roboter -, ohne dass sich diese Gräueltat von außen erkennen lässt.“ (S. 31) Man wandte Drogen an (z.B. LSD), Hypnose, das Einüben bedingte Reflexe (nach Pawlow), unterschwellige Beeinflussung durch Töne und Bilder und eben Elektroschocks. Man nannte diese Methoden der CIA, auch um Forschungsgelder zu bekommen, „Kampf um die Seele“, „Mentizid“, „mind control“ oder „Hirnkrieg“. Doch die Resultate, obwohl auch heute noch geforscht wird, waren meist unbefriedigend. Das Fazit von Streatfeild: „Gehirnwäsche *funktioniert nicht*.“ Die Offiziere in Korea sagten nach ihrer Freilassung, sie hätten immer ein Bewusstsein davon gehabt, dass sie die Unwahrheit beteuerten – nämlich um den körperlichen und seelischen Druck der Misshandlungen zu entgehen. Auch Mindszenty gab später zu, die Folter nicht mehr ausgehalten zu haben. Die Methoden der Stalinisten in Ungarn und Korea (und der Sowjetunion) waren die Folterpraktiken, wie sie in den letzten 300 Jahren bei der Polizei und den anderen Sicherheitsdiensten üblich waren.

Das menschliche Bewusstsein funktioniert nicht nach den Methoden Pawlows oder den von anderen Behavioristen. Auch wenn man einen Menschen zwingt, bewusst zu lügen, so hat er doch noch ein Selbstbewusstsein, das weiß, dass sein Bewusstsein lügt. Dieses Selbstbewusstsein lässt sich nicht direkt manipulieren – einfach weil es von anderen nicht eingesehen und kontrolliert werden kann. Damit jemand zum „ferngesteuerten Attentäter“ (S. 387) wird, funktioniert die Methoden der Gehirnwäsche nicht. Die entscheidende Erkenntnis, die man aus dem Buch von Streatfeild gewinnen kann, ist von ganz anderer Art:

Westliche Regierungen, die von „freier Welt“, „freier Entfaltung der Persönlichkeit“ und von „Menschen- und Bürgerechten“ faseln, das Folterverbot der UNO akzeptiert oder unterschrieben haben, die sich moralisch höher

stehend als das sowjetische System geriert haben und sich als Moralprediger in der ganzen Welt aufgespielt haben und noch aufspielen, praktizieren, wenn es ihnen nützt, das Gegenteil. Die Versuche und Anwendung der Gehirnwäsche im weitesten Sinn, dienen dazu, Personen willenlos zu machen, aus ihnen Informationen zu pressen, Angst zu erzeugen, zu illegalen Handlungen zu zwingen, sie politisch zu manipulieren, anzupassen, zu verführen, ihr Gedächtnis zu zerstören und sie zu ferngesteuerten Selbstmordattentätern abzurichten – mit einem Wort alle legalen und illegalen Scheußlichkeiten zu begehen, die möglich sind. Die Geschichte der „Gehirnforschung“ endet bei dem Autor mit der Feststellung: „Die Gehirnwäscheforschung (...) erlebt eine Renaissance.“ (S. 409)

Individuums (dem Prinzipat) zugrunde gehen, etwa wie eine Quelle nicht versiegt, wenn man dem Bach ein neues Bett bereitet. Doch diese Argumentation (und damit die christliche Vertröstung eines Weiterlebens nach dem Tode) widerlegt Aristoteles mit dem Hinweis, dass sich Prinzip und Prinzipatum wechselseitig begründen: Ein Prinzip ist nur Prinzip, wenn es ein Prinzipatum bestimmt, und ein Prinzipatum existiert nur, wenn es von einem Prinzip bestimmt wird. Beide sind Reflexionsbegriffe, die nicht unabhängig voneinander existieren. Stirbt also der Körper, dann auch das in ihm inkarnierte Lebensprinzip, das seine Form ist. Da das Denken aber nicht nur individuell ist, kann es als Nous (Vernunft) überleben, indem es tradiert wird, aber nicht als individuelle Seele. Der Mensch kann also nur körperlich fortleben in seinen Kindern und geistig in den Schriften, die er veröffentlicht und so tradiert.

Glossar

Die menschliche Seele

(Nach Platon, Aristoteles, Kant und Freud)

Nachdem ein Teil der Neurowissenschaftler in Interesse geleiteter Scheinaufklärung die Seele (Psyche) als eine Illusion „erwiesen“ hat, damit umso ungestörter die Manipulation der Seele funktionieren kann, ist es angebracht an das zu erinnern, was allen Menschen zukommt, ohne das sie nicht wären und auch die Existenz einer Seele nicht bestreiten könnten.

Die Seele bei Aristoteles und Platon

Nach Aristoteles kann man drei Teile der menschlichen Seele unterscheiden: Das Lebensprinzip (*anima vegetativa*), das auch die Pflanzen und Tiere besitzen; die Empfindungsfähigkeit (*anima sensitiva*), die auch den Tieren zukommt und zu der im Wesentlichen unsere fünf Sinne (Tastsinn, Sehsinn, Hörsinn, Geruchssinn und Geschmackssinn) gehören; und schließlich die oberen Seelenvermögen, Verstand und Vernunft, die nur dem Menschen zukommen.

Kritik der Hypothese von der Unsterblichkeit der Seele

Da nach Platon die Seele das Prinzip des Lebens ist, kann sie nicht mit dem körperlichen Tod des

Die Seele bei Kant

Im Laufe der Geschichte der Philosophie ist vor allem der Begriff der Seele (oder Psyche), der den bewussten Teil des Menschen darstellt, untersucht worden. Für Kant gibt es ein empirisches und ein transzendentes Ich oder Bewusstsein. Da das empirische Ich, das sich aus der individuellen Wahrnehmung speist, weniger als ein Traum wäre, wenn es nicht eine logische Anatomie hätte, die unsere sinnlichen Eindrücke ordnet und zur Erfahrung bestimmte, ja selbst noch im Traum zumindest den einzelnen Bruchstücken der Fantasie eine Kontur gäbe, so bedarf es, um in der Natur zu überleben eines transzendentalen Ichs. Dieses besteht aus den Formen der Anschauungen Raum und Zeit und den Kategorien, mit denen wir die aus der Wahrnehmung verallgemeinerte Erfahrung konstituieren (eine Verfassung geben). Das menschliche Ich ist sozusagen der Schnittpunkt von empirischem und transzendentalen Subjekt. Die Erkenntnis von empirisch gegebenen Gegenständen des Denkens leistet der Verstand als das Vermögen zu urteilen und zu Begreifen. Die Zusammenfassung der Resultate des Verstandes zu einer Wissenschaft ist nach Kant die Vernunft, das Vermögen zu schließen und zu Ideen (reinen Begreifen, ohne empirischen Inhalt). Indem ich diese Vermögen der Sinnlichkeit und des begrifflichen Denkens reflektiere, habe ich ein Selbstbewusstsein. Dieses weiß, dass alle Bestimmungen unseres Bewusstseins von uns produziert sind. Ihre

Wahrheit erweist sich durch ihre logische Stimmigkeit (Widerspruchsfreiheit) und durch ihre Bewährung in der Praxis, wenn die Bestimmungen zur Bedingung der Möglichkeit heutigen Lebens geworden sind (wie etwa die Newtonsche Mechanik und die Mathematik).

Oberste formale Voraussetzung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins (Denken des Denkens) ist die Einheit des Bewusstseins („Einheit der Apperzeption“), denn ohne diese wären Widersprüche gar nicht zu erkennen (oder wie Ockham sagt: Ein Teil eines Gegenstandes könnte zugleich im Himmel sein, ein Teil auf der Erde und ein Teil in der Hölle). Nach Kant kann es nur eine Wissenschaft von den transzendentalen (logischen) Bestimmungen der Seele geben, nicht aber von der empirischen Seele, denn diese ist so mannigfaltig wie es Menschen gibt. Die transzendente Wissenschaft wie auch die Logik kann immer nur bestimmen, wie wir denken sollen, damit wahre Erkenntnis entsteht, nicht aber wie wir wirklich hier und jetzt denken.

Die Seele bei Freud

Genau dies aber wollte Freud erforschen, um seelische Krankheiten heilen zu können. Dafür musste er eine Vorstellung einer gesunden Seele entwickeln. Für Freud besteht die Seele bzw. der psychische Apparat aus drei Instanzen, dem Es, Ich und Über-Ich, die miteinander in Wechselwirkung stehen.

Das Es

Das ist zunächst das Es. Dieses bildet den Triebpol der Persönlichkeit. Das Es ist psychischer Ausdruck der Triebe, teils bewusst, größtenteils unbewusst, einerseits angeboren, andererseits erworben oder verdrängt. Das Es ist eher chaotisch als strukturiert und muss deshalb vom Ich organisiert werden – soweit es bewusst ist. So wären wir, was unsere Sexualität betrifft, ohne das Ich polymorph pervers, was nach Freud ein Zusammenleben von Menschen unmöglich machte. Da das Es immer auch das Ich überwältigen kann, vor allem wenn die Sozialisationsphase des jungen Menschen nur kurz ist oder misslingt, hat das Christentum und andere Religionen ein Ideal der Askese aufgestellt, das im Mönchtum mit seinem Zölibat seinen Ausdruck gefunden hat. Man kann aber nicht auf Dauer die Triebe unterdrücken ohne seelische Krankheiten, Perversionen und unterschwellige Dominanz des

Es über das Ich zu erzeugen. Gegen diese Triebunterdrückung ist schon Abaelard im 12. Jahrhundert, angeregt durch die entstehende städtische Kultur mit ihrer Raffinierung der Genüsse, eingetreten und hat auf dem natürlichen Recht des Körpers bestanden.

Das Über-Ich

Auf der anderen Seite des Ichs steht das Über-Ich. Dieses ist die Instanz der Persönlichkeit, die verinnerlichte Normen und Regeln der Gesellschaft repräsentiert. Es ist vergleichbar einem Richter oder Zensor des Ichs. Im Über-Ich sind das Gewissen, die Selbstbeobachtung, die Idealbildung Funktionen. Auch enthält es das Ichideal, also die Vorstellung, wie das Ich idealerweise sein sollte. Ontogenetisch ist es die verinnerlichte Stimme der Eltern (bzw. der Elterninstanz) im Kind und wird etwa nach dem 10. Lebensjahr verinnerlicht, wenn die Sozialisation gelungen ist. Dabei zeigt sich oft, dass die „Strenge“ des Über-Ichs gegenüber den Eltern genau umgekehrt sein kann: Eine autoritäre Erziehung führt zu einem schwachen Über-Ich, eine milde Erziehung zu einem strengen Über-Ich. Wenn sich das Über-Ich völlig vom Ich abgetrennt hat, kann das zu pathologischer Trauer oder Melancholie führen. Der Philosoph Kant hat, weil das Gewissen oft irrational funktioniert, gefordert, dieses zu reflektieren und durch die gewusste praktische Vernunft auf der Basis des kategorischen Imperativs zu ersetzen.

Das Ich

Das Ich ist die wichtigste Instanz des psychischen Apparates der Persönlichkeit des Menschen. Es ist das Realitätsbewusstsein, der Wille der Person. Das Ich repräsentiert die Rationalität. Es hat psychisch gesehen die Aufgabe, zwischen den Ansprüchen des Es, des Über-Ichs und denen der Außenwelt zu vermitteln. Das Ich ist als Instanz das Subjekt oder sollte es sein, das relativ zu den anderen Instanzen und zur Außenwelt autonom ist, obwohl es auch ins Unbewusste fließend in Beziehung steht. Das Ich kann auch Objekt seiner selbst werden in der Eigenliebe bis hin zum pathologischen Narzissmus. Das Ich ist das Selbst der Persönlichkeit und zugleich ein Teil der Persönlichkeit als psychische Instanz gegenüber den anderen Instanzen. Wird das Ich sich seiner selbst bewusst, ist es Ich- oder Selbstbewusstsein. In weiterer Bedeutung hat das Ich die Aufgabe der Erinnerung, Wahrnehmung,

Realitätsprüfung, Antizipation, des rationalen Denkens usw.

Die drei Instanzen der Seele sind aber nicht strikt voneinander getrennt, sondern bloß begrifflich in der Analyse klar geschieden. Das Ich „fließt nach unten hin“ mit dem Es zusammen. Auch das durch das Ich Verdrängte fließt mit dem Es zusammen. Ähnlich ist das Über-Ich keine eindeutig autonome Instanz, sondern als zu großen Teilen unbewusst „taucht es in das Es ein“. Das Es des psychischen Apparates hat auch eine fließende Grenze zum Biologischen, zum Körper und ist „am Ende gegen das Somatische offen“.

Indem das Ich zwischen den Ansprüchen von Es, Über-Ich und Außenwelt zu vermitteln hat, ist es die Stätte des Konflikts. Entscheidend dabei ist die Ich-Stärke, die sich nur im Konflikt mit diesen Ansprüchen und dem Widerstreit der Affekte bildet. Es benötigt einen inneren „moralischen Mut“, um sich angemessen zu entscheiden und entsprechend zu handeln. So werden etwa Ansprüche des Hungers oder Sexualtriebs vom Ich abgewehrt und auf eine spätere Befriedigung verschoben, wenn das Über-Ich gravierende Regelverstöße der Gesellschaft anmeldet oder die äußere Situation die Befriedigung der Triebe mit Gefahr für die Person anzeigt.

Da das Ich den Streit der Affekte und der anderen psychischen Instanzen austragen muss, ist es auch der seelische Ort, in dem es zu pathologischen Verwerfungen kommen kann. Dazu gehören die Verdrängung bedrohlicher Vorstellungen, die dann unbewusst wirksam sind; die hysterische Abwehr, indem das Abgewehrte auf ein Symbol projiziert wird, das dann krankhaft besetzt ist; der Todestrieb, der beim Versagen des Selbsterhaltungstriebes – durch äußere oder innere Mechanismen bedingt – zum Tragen kommt; die halluzinatorische Wunschbefriedigung, die Neurose, manische Depression, Depersonalisierungszustände und anderes.

Durch die kapitalistische Industriegesellschaft leiden viele Lohnabhängige unter einer permanenten Ich-Schwäche, weil sie in wesentlichen Teilen ihres Lebens (Produktion und Konsum) permanent fremdbestimmt sind. Diese Ich-Schwäche kann kompensiert werden durch Identifikation mit einem Mächtigeren oder scheinbar Größeren. So wirkte sich die Identifikation mit der Nation (Nationalismus) 1918 nach dem verlorenen Krieg als große Unsicherheit aus, indem die Ich-Schwäche vieler Menschen offenbar wurde. Dies nutzte die

Propaganda der deutschen Faschisten aus, indem sie den „Führer“ als Identifikationsobjekt stilisierte. Die Menschen, die sich mit ihm identifizierten und dadurch ihr Ich stärken wollten, haben psychologisch das Realitätsprinzip missachtet, sie haben gegen ihre Interessen eine Abenteurerclique an die Macht gebracht, die ihre „Nation“ zerstört hat. Harmlosere Formen der vermeintlichen Schaffung von Ich-Stärke sind die Identifikationen mit Popstars, Fußballklubs oder anderen bloß auf die Verkäuflichkeit hergerichteten Idolen.

Das rationale Ichideal, zu dem auch die Ich-Stärke gehört, wäre ein Ich, das sich seiner selbst bewusst ist, sich klar von den anderen psychischen Instanzen und den Ansprüchen der Außenwelt abgrenzen kann und dem die Vermittlung dieser Ansprüche ohne größere seelische Konflikte gelingt. Dies aber hängt nicht allein von der Selbstbildung des Individuums ab, sondern wesentlich auch von den gesellschaftlichen Verhältnissen außerhalb der Psyche und ihrem Niederschlag in ihr.

Literatur:

Platon: Phaidon

Aristoteles: Über die Seele

Laplanche/Pontalis: Das Vokabular der

Psychoanalyse, 2 Bde., Ffm. 1975 (alle Zitate aus diesem Werk).

Erinnyen Aktuell

Über unser aktuelle Seite gelangen sie zu unserem gesamten Internetprojekt:

www.erinnyen.de