

Erinnyen Nr. 19

Zeitschrift für materialistische Ethik

Sommer 2008

(Internet Druckfassung)

Inhalt

Editorial

Nicht Bange machen lassen 4

Aphorismen, Polemiken, Reflexionen

Marx als Popikone.

"Trinker aller Länder vereinigt euch" 6

Katholische Marx-Renaissance 9

Adorno-Zitat als Volksverhetzung? 9

Lebenskunst

Wissenschaftliche Arbeit

Bodo Gaßmann

Kritik der „Lebenskunst“ 9

Illusionärer Eudämonismus im
falschen Ganzen
oder

provisorisches Glück in der
praktischen Gesellschaftskritik?

1. Einleitung: Was ist Lebenskunst? 10
2. Der freie Wille und die Lebenskunst 11
3. Universales Moralgesetz in der
antagonistischen Gesellschaft? 13
4. Der Idealismus der Lebenskunst und
der Moralphilosophie von Höffe 15
- 4.a Idealismus und Materialismus in der
Ethik allgemein 15

- 4.b Kritik der idealistischen Lebenskunst
und Moralphilosophie von Höffe 16
5. Die entscheidende Differenz:
Affirmation oder Negation 17
6. Anthropologie in ideologischer Absicht
7. Zur Geschichte der Lebenskunst als
Kunst der Herrschenden 23
8. Kritik der Dichotomie von Ökonomie
(„Systemwelt“) und Lebenswelt 27
9. Die Glückslehre (Eudaimonismus)
bei Höffe 29
10. Kritik der Tugendlehre 31

11. Kritik der abstrakten Negation der
moralischen Erkenntnis
im Positivismus 34
12. Was wahre Lebenskunst sein könnte! 38

Literatur zur Lebenskunst 39

Anmerkungen 39

Medientheorie

Drehbuch zum Film:

Thales von Milet und die Entstehung
der Philosophie 40

Rezensionen

Die Psychologie des Mitmachens
Peter Brückner: Ungehorsam als
Tugend... 53

Neonazis in Nadelstreifen

Die NPD auf dem Weg in die Mitte der
Gesellschaft,
Andrea Röpke, Andreas Speit (Hg.) 61

Kunstfeindschaft

Kai Hammermeister: Kleine Systematik
der Kunstfeindschaft 68

Glossar

Zivilcourage 70

Impressum 72

Editorial

Nicht Bange machen lassen,

am wenigsten noch von atavistischen religiösen Spinnern, politischen Provokateuren, Ignoranten, Abergläubischen, psychologisierenden Dummköpfen und moralinsauren Menschenverbesserern, die nicht wissen, was ein Argument ist, alles nach einem reaktionären Polizeimaßstab aus dem 17. Jahrhundert werten, als jeder Andersdenkende noch um sein Leben fürchten musste. Die Neonazis mit ihrer neuen Strategie (1) sind zwar auch dumm, aber sozusagen etwas moderner, indem sie geistig in den Vorurteilen des 19. Jahrhunderts stecken geblieben sind. (Dummheit ist übrigens kein psychologischer oder moralischer Begriff, sondern ein philosophischer und bedeutet „Mangel an Urteilskraft“ (Kant).) Für beide Gruppen gilt: „Geh deinen Weg, und lass die Leute reden!“ (Marx, frei nach Dante)

Mehr droht da schon der Mainstream, das gelenkte ubiquitäre Geraune in den Medien, das als private Meinung von links und rechts, oben und unten widerhallt. Derart ist die Linken-Phobie keine eingebildete Verschwörung, sondern bewusst seit dem 19. Jahrhundert erzeugt, sodass konservative Wahlkämpfer auf ihr klimpern können, wenn sie die Sachzwänge des Kapitals exekutieren. Und wehe, jemand aus den Massenmedien schert aus, wagt es einen eigenen politischen Standpunkt zu haben, der nicht der Linken-Phobie aufsitzt, der nicht die klassengeleiteten Klischees teilt, der es wagt, autonomen Ideen zu folgen.

Da wird alles aufgefahren, was man beim US-Kommunistenhasser McCarthy gelernt hat. Der Schauspieler Rolf Becker beschreibt am Fall Peter Sodann, der für „Die Linke“ kandidieren wollte, in einem Interview (aus: „analyse & kritik“, zitiert nach „Arbeiterstimme“ Nr. 160, S. 16 ff.), was die Bourgeoisie und die Exekutoren ihrer Bewusstseinsindustrie alles auffahren. Dissidenten werden in die Isolation gedrängt

bis hin zum Berufsentzug.

Fernsehproduktionen, an denen Sodann mitgewirkt hat, wurden aus dem Programm genommen, es wurde angekündigt, er könne keine weiteren Filme mehr drehen. Man wollte ihm die wirtschaftliche Existenz entziehen. Er wurde zum Exempel, um die ganze Zunft der Medienmacher einzuschüchtern. „Die Einschüchterung funktioniert.“ Sie erzeugt vorauseilenden Gehorsam, bringt kritisches Denken zum Schweigen und reduziert den Menschen auf seinen Bauch. Man will sein Gehalt weiter beziehen und keinesfalls zu den Opfern zählen. Die gelenkte Demokratie (2) zeigt sich wehrhaft in der Bewahrung ihres Inhalts: der Klassenherrschaft.

Nun könnte man einwenden, dass immerhin noch an den Universitäten nach Wahrheit auch im Sozialen, Politischen und Philosophischen geforscht wird. Und tatsächlich trifft das hier und da zu. Jedoch eher trotz der Strukturen der Universitäten und trotz der Wissenschaftspolitik der Länder. Wissenschaftliche Bildung wird zur Ausbildung von Fachidioten ohne wissenschaftliches Selbstbewusstsein (Philosophie) reduziert. Lehrstühle von kritischen Professoren werden, wenn diese emeritieren, wegrationalisiert. (3)

Man soll sich nicht Bange machen lassen, hatte Adorno einst seine Kollegen und die Studenten aufgefordert. Das ist leichter zu akzeptieren als durchzuhalten. Die Wirklichkeit produziert selbst Ideologien in den Köpfen, die sich längst zu festen Vorstellungen versteinert haben. Will man sie aufbrechen, gilt man als Außenseiter, wird als einseitig, als Wahrheitsbesitzer, als Dogmatiker beschimpft – ohne dass im geringsten auch nur der Schein eines Arguments vorgebracht wird. Andererseits beruft sich jeder geistige Kretin auf sogenannte anthropologische Konstanten: Der Mensch wäre schlecht, auch wenn diese und ähnliche angebliche Konstanten seit über 200 Jahren als zirkulärer Trugschluss widerlegt sind. Selbst Philosophieprofessoren wie Otfried Höffe benutzen diesen Zirkelschluss, um ihre ideologische Moral, jetzt als philosophische „Lebenskunst“ aufgepeppt, an die Frau und

an den Mann zu bringen. Unsere Kritik der „Lebenskunst“ zeigt diesen neuesten Moraltrend als den alten Moralidealismus, der sich penetrant weigert, die gesellschaftlichen Bedingungen der Moral zur Kenntnis zu nehmen.

Das zeigt, dass auch die Philosophie als Institution nicht unschuldig an dem geistigen Zustand der Nation ohne Geist ist. Philosophie ist Wissenschaft, wenn auch keine Fachwissenschaft. Ihr Denken muss den logischen Standards entsprechen, die sie seit 2500 Jahren entwickelt hat. (4) Paradigmenphilosophie, analytische Philosophie, Positivismus, Phänomenologie, erzählende Philosophie, Postmoderne usw. usf. fallen hinter das mögliche avancierte Bewusstsein zurück. Augenfällig ist dieser Verfall des Denkens bei der Postmoderne zu erkennen.

Was man von der Philosophie erwarten kann, wenn sie überhaupt eine Existenzberechtigung haben soll, ist doch das Erkennen von Wahrheiten, zumindest das Streben danach. Wahr an dem Satz von Fichte, der Philosoph sei ein Priester der Wahrheit, ist zumindest das Ziel: Die geistigen Wahrheiten, die nicht-empirisch sind, zu begründen und darzustellen. Stattdessen hat das postmoderne Gequatsche nicht nur das Streben nach Wahrheit aufgegeben, sondern versucht den Begriff der Wahrheit selbst zu zerstören, als nichtig zu unterstellen und in den Müll der Geistesgeschichte zu werfen. Philosophie wird zur Stilübung. Welche Philosophie ich annehme, hängt von meinem zufälligen Lebensstil ab, die wissenschaftliche Methodik wie die Logik verflüchtet sich, alles ist nicht nur denkbar, sondern wird akzeptiert im Pluralismus der Falschdenker. Anstelle des triftigen Arguments treten die Werbung und ihre Rhetorik. Dieser radikale Pluralismus, der jeden als wahr behaupteten Gedanken mit dem Dogmatismusvorwurf belegt, führt nicht nur zur Ästhetisierung der eigenen wie der anderen Meinung, sondern ist auch ein gesellschaftliches Bewusstsein, das von der klinischen Schizophrenie kaum mehr unterscheidbar ist. Das ist der Weg zurück in die Steinzeit mit ihrem magischen Bewusstsein.

Das magische Bewusstsein, in dem Subjekt und Objekt unentwirrbar sich verschlingen, ist nicht zu verwechseln mit heutigen künstlerischen Produktionen, auch wenn diese etwas enthalten, für das wir noch keine zulänglichen Begriffe haben. Das Drehbuch zu dem Film „Thales von Milet“ wirft die Frage auf, welche Bedeutung der Film sinnvollerweise haben kann und wie er zur Philosophie steht. Das aber wird in den nächsten Auflagen der Erinnyen thematisiert. Doch auch bei diesem Gegenstand meldet sich nicht jemand, der Aufklärung mittels Film unterstützen will, sondern der als erloschener Krater jedes kleine Flämmchen gelöscht sehen möchte. (5) Nicht Bange machen lassen! Dass vieles hoffnungslos ist, wissen wir selber ... Aber die Alternative heißt, sich opportunistisch ins private Schneckenhaus verkriechen oder - noch schlimmer – zum geistigen Handlanger des Kapitals zu werden.

Als 1968 sowjetische Panzer den „Prager Frühling“ stoppten (6), war die Wahrheit noch eine Waffe im Kampf gegen Kapitalismus und monopolbürokratischen Kollektivismus. Heute muss die Linke erst wieder dieses geistige Schwert aus dem Museum der Geschichte holen, in der sie es zurückgelassen hat, um diesen Stahl für eine andere Gesellschaft zu polieren und zu schärfen. Die tschechoslowakischen Genossen waren da 1968 schon, zumindest in der Absicht, weiter. „Die Wahrheit provoziert die Macht, aber nicht, weil jemand die Machtelite herausfordern möchte, sondern weil schon die gedankliche Reproduktion der gegenwärtigen Verhältnisse von der Machtelite wie persönliche Beleidigung der Mächtigen verfolgt wird. In allen Gesellschaftsordnungen und unter jedem politischen Regime wurden grundlegende Wahrheiten mit Spott bedacht und als Vaterlandsverrat geahndet, und dennoch siegten schließlich unter allen Umständen die Wahrheiten. Oder wenigstens blieben sie ‚übrig, wenn alles andere durchgebracht‘ worden war. Die Wahrheit fordert die Macht heraus, weil die Wahrheit stärker ist als die Macht.“ (7)

Man versteht jetzt, warum „Querdenker“,

Skeptiker aller Couleur und Wahrheitsleugner wie die Postmodernen mit Preisen ausgelobt oder mit Karrieren abgesichert werden, und denen, die solide nach der Wahrheit forschen, Bange gemacht wird.

Bodo Gaßmann

1. Vgl. unsere Rezension in dieser Ausgabe von „Neonazis in Nadelstreifen“.
2. Vgl. das Buch von Luciano Canfora: Eine kurze Geschichte der Demokratie, Köln 2006, insbesondere S. 169 ff.
3. Vgl. die Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. Bodo Zeuner: <http://www.nachdenkseiten.de/?p=2497#more-2497>
4. Siehe dazu unseren Aufsatz: Thesen zur Wahrheit, Ideologie, Irrationalität und zur Verantwortung der Intellektuellen Gegen die *docta ignorantia*: <http://www.zserinnyen.de/dialektik/dialektik2.html>
5. Vgl. unsere Auseinandersetzung mit einem ehemaligen linken Medientheoretiker: <http://www.mediendialektik.de/video/videos1.html>
6. Siehe dazu den Erfahrungsbericht und den Kommentar des Autors im Weblog der Erinnyen: <http://www.weblog.erinnyen.de/>
7. Ivan Sviták: Folgerung aus Worten, in: Nachrichten aus der CSSR. Dokumentation der Wochenzeitung „Literární listy“ des Tschechoslowakischen Schriftstellerverbandes Prag Februar - August 1968. Hrsg. v. Josef Škvorecký. Ffm. 1968, S. 182.

Aphorismen, Polemiken, Reflexionen

Marx als Popikone „Trinker aller Länder vereinigt euch“

Das Kapital kennt keine Scham, weil es ein anonymer Automatismus ist, der seine menschlichen Subjekte, die er dennoch benötigt, zu seinen Charaktermasken entfremdet, vom Hallenkehrer über die Manager bis zum Anteilseigner und Universitätsprofessor. Moral kommt in der kapitalistischen Gesellschaft nur vor, wo sie funktional uns Zugerichtete für diese Ökonomie gefügig macht oder als Werteillusion, damit wir nicht falsch träumen. Da verwundert es nicht, wenn in Karl-Marx-Stadt, heute wieder Chemnitz, eine Getränkefirma mit dem Untertitel dieser Polemik Reklame macht für ihren Fusel, den sie mit der „Popikone“ Karl Marx verkaufen will. Schon Lenin hatte erkannt, dass der Kapitalist noch den Strick verkauft, an dem er aufgehängt werden soll.

Nun ist nicht das Kapital liquidiert worden, sondern ein falscher Sozialismus hat sich selbst erhängt – und hämisch wird zu jedem Jubiläum Marx erneut denunziert, sogar vermischt mit ein paar Wahrheiten, die man sich heute zu leisten glaubt, wie: Marx habe nichts mit dem Stalinismus zu tun. Wie immer auch die neue Popularität von Marx als Witz interpretiert wird, damit die Spießer, für die die Hannoversche Allgemeine Zeitung (1) schreibt, beruhigt sind - auf die schein-wissenschaftliche Verballhornung des Theoretikers kann man jedoch nicht verzichten. Auf die entscheidenden Einsichten von Marx für die Gegenwart darf man nicht massenhaft eingehen – der alte Moor könnte ja ernst genommen werden.

Ein **Detlef Horster**, derzeit Professor an der Leibniz Universität Hannover, macht sich ans Werk, Marx noch einmal zu

widerlegen. Seine ökonomische Analyse gehe in Ordnung, seine „Revolutionstheorie“ habe aber nichts mit dieser ökonomischen Analyse zu tun. Sie lasse sich nicht begründen.

„(...) Ökonomie und Revolutionstheorie bilden bei Marx keine Einheit, sondern sind zwei verschiedene Gebiete.“ Die „Revolutionstheorie“ sei eine Illusion, sie widerspräche seiner „Entdeckung der Unüberwindlichkeit des Kapitalismus“.

Als Argument nennt Horster die Fähigkeit des Kapitals, immer zu den produktivsten Bereichen zu wandern, die den höchsten Profit versprechen. Diese banale Einsicht, die schon bei Adam Smith steht, ist ein singulärer Aspekt, aus dem Horster das Scheitern der „Revolutionstheorie“ begründet. (Auch wenn er noch andere Mechanismen andeutet.) Ein Blick in den Wirtschaftsteil könnte Horster belehren, dass die produktiveren Bereiche niemals das ganze Kapital aufsaugen können, das ein großer Teil des Kapitals, wenn es keine Anlagemöglichkeit findet, brach liegt, eine Finanzblase bildet und zu einer Finanzkrise führt, die dann auf Kosten der Allgemeinheit „gemildert“ werden muss. Das heißt, Sicherung privater Profite durch Sozialisierung der Nebenkosten. Wie man aus der Flexibilität des Kapitals, die Leistungen der Gesellschaft für seine Profitmaximierung in Anspruch zu nehmen, auf das Scheitern der „Revolutionstheorie“ schließen kann, bleibt ein Rätsel. Es wäre doch eher ein weiterer Grund zur Revolution.

Marx war ein Wissenschaftler, der sich um exakte und stimmige Anwendung seiner Begriffe bemüht hat. Das kann man von Horster nicht sagen, er fällt auf die modischen Thesen der 60er und 70er Jahre herein, als man von „Revolutionstheorie“ faselte. Bei Marx kommt der Begriff – soweit ich sehe – überhaupt nicht vor. Revolutionen enthalten wie alle Handlungen ein voluntatives und spontanes Moment, das sich nicht in einer Theorie fassen lässt. Denn Theorie als Zusammenhang notwendiger Urteile über einen Gegenstandsbereich kann nicht einen immer auch mit dem Zufall

behafteten Gegenstand haben. Das Handeln von Menschen kann immer nur im Nachhinein beschrieben, aber nicht theoretisch bestimmt werden. Versteht man unter Theorie etwas anderes, wie etwa in schlechten Kriminalfilmen die Hypothese des Inspektors, dann hat das nichts mit dem wissenschaftlichen Werk von Marx zu tun.

Horster scheint die Unzulänglichkeit seiner Kritik zu ahnen, deshalb schiebt er die bloß behauptete, aber nicht begründete These aller Antikommunisten nach:

„Fazit: Der Kapitalismus birgt in sich die ehernen Gesetze zur Selbsterhaltung und Reproduktion.“ (Gemeint ist die Selbsterhaltung seiner selbst.)

Wenn das stimmt, dann wäre die Abkehr von einer revolutionären Veränderung tatsächlich gerechtfertigt, man müsste Sozialdemokrat Schröderscher Provenienz werden oder könnte bestenfalls „Arzt am Krankenbett des Kapitalismus“ wie die SPD in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts spielen.

Schaut man sich die Ökonomie des Kapitals an, dann wächst das Kapital geometrisch, der durch Ausbeutung produzierte Mehrwert (bzw. Profit) wird wieder profitabel angelegt, während die Lohnabhängigen bestenfalls ein paar mehr Konsumgüter ergattern können und in den letzten Jahren sogar Reallohnverluste hinnehmen mussten. Der wachsende Kapitalreichtum schlägt um in politische Macht und damit in Machtlosigkeit der Lohnabhängigen und ihrer Familien (ca. 90 % der Bevölkerung). Der deutsche Faschismus war ein erster sinnfälliger Ausdruck dieser Tendenz.

Doch die Reduktion der bestehenden Ökonomie auf ihre Fähigkeit, sich selbst zu erhalten, ist Interesse geleitet durch das eigene Karrieredenken unter dem Kapital oder durch theoretische Unfähigkeit. Die kapitalistische Produktionsweise ist ein Ganzes ohne bewusstes Subjekt, das dieses Ganze steuern könnte, sie kann die Beziehungen der Kapitalien untereinander

und zu den Lohnabhängigen nur regeln über Krisen, die als permanente Möglichkeit in ihr liegen. Leittragende der Krisen sind immer die Lohnabhängigen. Solange es Kapitalismus gibt, ist seine notwendige Krisentendenz Grund für seine Abschaffung.

Marx schöpfte seine Hoffnungen auf Veränderung aus der Konfrontation dieser Tatsachen mit dem Bewusstsein der Opfer, die Täter werden sollten, um Bedingungen zu errichten, in der die „volle und freie Entwicklung jedes Individuums“ möglich wird („Das Kapital“, MEW 23, S. 618). Sein Aufweis der absoluten und relativen Verelendung, der Entwürdigung, der Ausbeutung und Unterdrückung qua Herrschaft eines entfremdeten, nicht kontrollierbaren Mechanismus, der sich in Krisen bis zur Vernichtung von Menschen offenbart, stellt das agitatorische Moment seiner Kapitalismusanalyse dar, das entscheidend ist für seine Revolutionshoffnung, deren wahren Grund Horster aber verschweigt.

Kapital existiert nur im Prozess seiner Verwertung, der von den Lohnabhängigen in Gang gehalten wird. Treten diese in einen Generalstreik, dann gibt es kein Kapital mehr. Sozialismus hängt heute also allein von dem Willen der Lohnabhängigen ab, ihre Kapitalherrschaft abzuschütteln. Damit die Arbeitenden nicht auf solche Ideen kommen, müssen die Gedanken von Marx verfälscht und als belanglos abgetan werden, indem man seinen Todestag als Popikone (für den Lesepöbel) oder als „großen“ Ökonomen, aber gescheiterten Revolutionstheoretiker (für die gebildeten Leser) „feiert“. Der große Denker Marx als Standortvorteil.

Bedenkt man, dass die nationalen Kapitalien international konkurrieren und diese Konkurrenz nicht nur militärisch abgesichert wird, sondern auch zu Kriegen führt, dann hat Rosa Luxemburg mit ihrer Formel „**Sozialismus oder Barbarei**“ die Alternative der kapitalistischen Gesellschaft zu ihrer Zeit auf den Punkt gebracht. Der Faschismus und die beiden Weltkriege sind empirische Belege für diese These.

Heute, im Zeitalter größerer Globalisierung des Kapitals, wo wir in Europa scheinbar in Frieden leben und nur ein paar aufsässige Völker militärisch ruhig gehalten werden müssen, vor allem weil es dort ausbeutbare Rohstoffe gibt, heute klingt diese Formel von Luxemburg vielen übertrieben. Doch wer so denkt, macht sich Illusionen über die tödliche Dynamik dieser Ökonomie. Mit der systemimmanenten Entwicklung der Produktivkräfte sind auch die Destruktivkräfte bis zu den Atomwaffen immer mehr verbessert worden. Die ökonomische Hegemonie der USA, deren Pendant die militärische ist, stößt auf die Konkurrenz der EU (Angriff auf die Leitwährung Dollar) und anderer aufsteigender Großmächte wie Russland, China und Indien. Dass diese ökonomische Konkurrenz auch in militärische Konfrontation umschlägt, ist nach den Erfahrungen mit 250 Jahren Industriekapitalismus wahrscheinlich. Die nicht aufhaltbare Zerstörung einer lebenswerten Umwelt zeigt, dass im Konfliktfall sich immer das Kapital durchsetzt. Die mehrmalige Vernichtung der Menschheit mittels der angehäuften Atomwaffen ist eine reale Möglichkeit. Im Lichte dieser Überlegungen klingt die Formel von Luxemburg harmlos - der Kapitalismus verschärft in der Gegenwart diese Alternative, sie muss lauten: **Sozialismus oder Untergang der Gattung.**

Wer wie Horster nach dem Motto schreibt: „Wes Brot ich ess, des Lied ich sing“, arbeitet mit am Untergang der Gattung, er gehört zu denen, die Marx „elende Skribenten“ genannt hat.

Also „(Fusel-)Trinker aller Länder vereinigt euch“, die Erinnyen werden sich jedoch auch in Zukunft diesem ideologischen Gesöff verweigern.

(1) Alle Zitate, wenn nicht anders vermerkt, aus der HAZ vom 14.3.08, S. 4.

Katholische Marx-Renaissance

Ein gewisser Marx, Reinhard, Erzbischof von München, warnt vor Marx, Karl, Kapitalismuskritiker:

„Wenn unser(!) Wirtschaftssystem sich einem nur(!) an Kapitalinteressen verpflichteten Kapitalismus zuwendet, darf man sich nicht wundern, wenn mein Namensvetter eine Renaissance(!) erlebt.“ Das wäre „nicht gut für uns alle(?)“.

Es ist immer wieder das Gleiche, der Kapitalist soll kein Kapitalist sein, sondern eine Mutter Theresa – auch wenn immer mehr Menschen auf der Erde hungern bei steigendem Reichtum des sich verwertenden Werts. Dass ein Kapitalist - seiner Funktion nach - soviel wie möglich Profit aus seinem Kapital herausholen muss, bei Strafe seines ökonomischen Ruins, ist dem Erzbischof ein „ideologisches Vorurteil“. Die konservative Gesellschaftskritik bürstet den Bär, ohne ihn zu berühren. So kann man die scheuen Rehe ablenken, bis der Bär sie als Lohnsklaven gerissen und dann den Kadaver liegen gelassen hat.

Adorno-Zitat als Volksverhetzung?

Wer nach dem protestantischen Arbeitsethos erzogen wurde, wer diesen kapitalistischen Geist verinnerlicht hat und die kapitalistische Demokratie für die beste aller Welten hält, der wird dann schon nervös, wenn er plötzlich ohne Arbeit dasteht. Dem gehen tatsächlich mal die Nerven durch, wenn ihm auch noch Hartz IV gekürzt oder ganz gestrichen wird. Wer dann noch an einen patzigen Mitarbeiter im Arbeitsamt gerät, der randaliert vielleicht, weil er die Spannung zwischen seinem verkorksten Ich-Ideal und der herben Wirklichkeit der Markt-anarchie nicht aushält.

Zeigt man für solch ein armes Schwein als Außenstehender Verständnis, gar noch im Zusammenhang mit einem Adorno-Zitat, dann kommt gern mal die Staatsanwaltschaft: Verdacht auf Billigung von Straftaten und Volksverhetzung.

Wie dem auch sei, wir finden das kriminalisierte Adorno-Zitat richtig:

„Ich fürchte mich nicht vor der Rückkehr der Faschisten in der Maske der Faschisten, sondern vor der Rückkehr der Faschisten in der Maske der Demokraten.“

Bezug zur Quelle: www.elo.forum.org (newsdiskussionen-tagespresse) vom 27.3.08

Wissenschaftliche Arbeit

Bodo Gaßmann

Kritik der „Lebenskunst“

Illusionärer Eudämonismus im falschen Ganzen oder provisorisches Glück in der praktischen Gesellschaftskritik?

„Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, daß das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewußtsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde.“ (Adorno) (1)

„(...) so entspringt der absichtsvolle Widerspruch aus jenem moralisch schlechten Willen, der böse heißt.“ (Höffe, S. 328 (2))

Dieser Aufsatz bezieht sich schwerpunktmäßig auf das Buch von Otfried Höffe: *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München 2007 (2). Einbezogen sind aber auch andere Werke der sogenannten Lebenskunst (siehe Literatur), er ist insofern eine generelle Kritik an der Lebenskunst.

1. Einleitung: Was ist Lebenskunst?

Jeder Mensch lebt nur einmal. Die Unsterblichkeit der Seele, gar die Auferstehung des Leibes ist religiöse Propaganda, die allem widerspricht, was die Menschheit heute weiß. Deshalb ist es legitim zu fragen, was will ich aus meinem Leben machen, solange ich auf der Erde wandle. Die exoterische philosophische Richtung der „Lebenskunst“ will darauf eine Antwort geben. Sie ist keine Moralphilosophie, die Imperative geben will oder an das Gewissen appelliert, sondern sie will Konsequenzen aufzeigen, die aus bestimmten Handlungen folgen, uns ein Selbstbewusstsein über unsere Handlungen vermitteln und „Ratschläge“ fürs Leben geben.

Wilhelm Schmid, der die Lebenskunst in Deutschland populär gemacht hat, definiert sie so: **„Unter Lebenskunst wird grundsätzlich die Möglichkeit und die Anstrengung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen.“** (Schmid, Lebenskunst, S. 10, Hervorhebungen von mir)

Dazu ist ein Reflexionsvermögen nötig, das die Erfahrungen der Menschheit in sich aufgenommen und verallgemeinert hat – die Philosophie. Da aber jede historische Situation anders ist, könne die Philosophie keine Imperative geben. Sie „leitet zu dieser Reflektiertheit an – nicht etwa präskriptiv, mit einer Anweisung zum guten Leben, sondern mit einer Auseinanderlegung all dessen, was für eine Lebensführung überhaupt von Bedeutung ist, optativ, Möglichkeiten eröffnend. In diesem Sinne leistet sie in der Tat das, was manche erhoffen, andere befürchten: Lebenshilfe.“ (A. a. O.) Da es keine stringente Ableitung von der Regel oder Erfahrung auf das konkrete Tun gibt, muss die Lebenshilfe Kunst sein, d. h. ein schöpferisches und spontanes Moment berücksichtigen, so wie die Kampfkunst oder die Kunst, ein Musikstück interpretierend zu spielen. Deshalb bewegt sich die Philosophie der Lebenskunst auf einer mittleren Ebene der Abstraktion zwischen einer abzulehnenden Sollens- oder Pflichtmoral einerseits und konkreten Handlungen in einer Situation

andererseits. „Sie bemüht sich darum, die Lebenskunst zum Begriff zu machen, das Material zu erarbeiten und die Methoden zu erschließen, die es dem Einzelnen in den verschiedensten Situationen ermöglichen, sein Leben zu verstehen und seine eigene Wahl zu treffen.“ (A. a. O.)

Die Lebenskunst hat den Anspruch „für die Individuen eine existenzielle, keine luxuriöse Bedeutung (A. a. O., S. 12) zu haben. Da dieser Anspruch uferlos ist, „die Fülle des Lebens in ihrer ganzen Spannweite“ soll mittels Lebenskunst erfahren werden (a. a. O., S. 13), beschränke ich mich auf den Aspekt des Eudämonismus, also der Frage, wie die Lebenskunst die Menschen zur Glückseligkeit verhelfen kann. Dieser Anspruch ist schon im Titel von Höffes Buch formuliert.

Nach Ansicht ihrer Kritiker (Kritik der Lebenskunst S. 14) ist die „Lebenskunst“ die heutige Gestalt der Moralphilosophie. Sie geht auf Foucault zurück, wurde durch die Bücher von Wilhelm Schmid weit verbreitet und hat auch die konservative Moralphilosophie auf den Plan gerufen, die sich einmal an diesen „postmodernen“ Trend anhängen will, indem sie ihn zugleich durch eine obsoletere Tugendlehre zu zähmen versucht. Zur Tugendlehre gehört das Buch von Höffe, der sowohl in der „Kritik der Lebenskunst“ einen Aufsatz veröffentlicht hat, wie er selbst ein Werk zur Lebenskunst erscheinen lässt. Dieses Buch von Höffe ist deshalb am besten geeignet, sich mit diesem neuen Trend der bürgerlichen Philosophie und Geisteswissenschaft auseinanderzusetzen.

Höffe macht einen Versuch „in Fundamentaethik“ (S. 10), der seinen Lesern im netten Plauderton eine „Grundlegende Orientierung“ (Klappentext) geben will, ohne „Rezepte“ anzubieten. (Was ihn im Verlauf des Buches nicht hindert, es in penetranter Weise doch zu tun.) Höffe ist neben seiner Professur für Philosophie zugleich Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie an der Universität Tübingen. Er sieht seine Lebenskunst universalistisch. „Das

Nachdenken über Lebenskunst und Moral mündet wie von selbst in einen interkulturellen Diskurs.“ (S. 9)

Ich nehme dieses Werk, dass zugleich die bürgerliche Ethik und Moralphilosophie zusammenfasst, zum Anlass, um diese Position der „Lebenskunst“ (oder diese Positionen) mit unserem Konzept einer materialistischen Ethik und einer sozialistischen Moral des Widerstandes (3) zu konfrontieren. Der entscheidende Unterschied wird schon in der Einleitung deutlich. Höffe will Fragen stellen und nach einer Antwort suchen, „die sich im gewöhnlichen Leben bewährt“ (S. 9). Höffe bezieht sich also affirmativ auf die gesellschaftlichen Verhältnisse oder die Lebenswelt oder das gewöhnliche Leben, weil er moralisches Handeln für möglich hält. – Unsere Konzeption materialistischer Ethik bezieht sich kritisch auf die bestehenden Verhältnisse, weil wir moralisches Handeln gesamtgesellschaftlich in der Gegenwart nicht für bestimmend halten.

Gemeinsam ist beiden Konzepten, dass sie moralisches Handeln als wünschenswert ansehen, weil es Gewalt ersetzen könnte. Ob aber Moral Gewalt ersetzen kann, ist nicht in erster Linie eine Frage der Moral selbst, sondern der gesellschaftlichen Verhältnisse. Sind diese in ihrer Struktur gewaltförmig, wie wir aus der Marxschen Analyse der kapitalistischen Gesellschaften allgemein entnehmen, dann muss eine Moral, die ein gutes Leben im falschen Ganzen propagiert oder für möglich hält, wie die Lebenskunst von Foucault, Schmid und Höffe, diese gewaltförmigen Verhältnisse verschleiern und damit der Gewalt dienen, die sie durch Moral zu ersetzen meint. Wir dagegen sehen in der Moralphilosophie aus der Zeit der klassischen bürgerlichen Philosophie einen Überschuss, der trotz aller ideologischen Momente einen Maßstab der Kritik an den bestehenden Verhältnissen abgibt, weil er die besseren realen Möglichkeiten darstellt – allerdings erst jenseits der Klassengesellschaft. Dies unterscheidet uns auch von einer Negation aller Moral, wie sie im Positivismus der Kritiker der Lebenskunst erscheint.

2. Der freien Wille und die Lebenskunst

Lebenskunst setzt die Handlungsautonomie des Individuums voraus, das Leben selbst zu gestalten. Lebenskunst impliziert die Spontaneität des Individuums und seine Willensfreiheit.

Heute wird die Willensfreiheit vor allem von einigen Hirnforschern bestritten. Dagegen argumentiert Höffe mit überzeugenden Argumenten (vgl. Kapitel 19.2 f., S. 252 – 261). Der angeblichen Determination des Menschen durch das Gehirn widerspricht die wissenschaftliche Arbeit der Hirnforschung selbst, die nicht ohne Freiheit der Reflexion denkbar ist. Die moralische Freiheit des Menschen ist auf geistige Gründe angewiesen, die durch verallgemeinerte Erfahrungen, also Überzeitliches, bestimmt sind, während die Hirnforschung es nur mit unmittelbar zeitlichen Abfolgen zu tun hat. Die Hirnforscher begehen also einen Kategorienfehler. Gegen Schlussfolgerungen aus den Libet-Experiment wendet er ein, dass dieses gar nicht Willensfreiheit untersuche, sondern nur Willkür, dass die Interpretation das Entscheidende ist, also die Auswahl aus mehreren Deutungsmöglichkeiten, also einen freien Willen immer schon bei den Forschern voraussetze, der doch von einigen durch das Experiment als widerlegt angesehen wird. Letztlich laufe die apodiktische Propagierung ungesicherter Deutungen auf „intellektuellen Betrug“ hinaus, usw. usf. (S. 246 ff.)

Nichtsdestotrotz weist Höffe die Autonomie und Willensfreiheit, bevor er sie verteidigt, vorsorglich in nicht einsehbar Schranken: „Ohnehin ist der Mensch außerstande, die mannigfaltigen Bedingungen persönlicher, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Natur schlicht beiseite zu legen. **Aus dem Nichts neu anzufangen ist ihm verwehrt.** Weder besteht die Willensfreiheit im Verzicht auf Vitalität, Sensibilität und

soziale Orientierungen, noch schlägt sich eine ‚lautere‘ Moral grundsätzlich auf die Seite von Lebensflucht, Traditions- und Geschichtslosigkeit und **Kritik gewachsener Lebensformen.**“ (S. 226, Hervorhebungen von mir) Aus absurden Unterstellungen heraus wird die Willensfreiheit – *ex cathedra* - auf die Immanenz des kapitalistischen Systems, der gewachsenen Lebensform, beschränkt, einen Willen zur Veränderung aus autonomen Denken heraus kann es nicht geben.

Setzt man die von Höffe nicht favorisierte Variante des kategorischen Imperativs als Gesetz der Autonomie ein, nach der ein Mensch immer auch als Selbstzweck zu behandeln ist, dann zeigt sich die große Diskrepanz zwischen dem Anspruch Höffes auf Moralität und den gesellschaftlichen Verhältnissen. (Siehe nächstes Kapitel.)

Wäre Höffe redlich entsprechend seiner Tugendlehre, dann müsste er auf die Veränderung dieser „Bedingungen“, die „nicht das Gewicht von unabänderlichen Fakten“ (S. 207) haben, als praktische Konsequenz seines moralischen Anspruchs dringen. Tatsächlich jedoch reduziert er diesen Anspruch oder unterschlägt das kritische Potenzial der Kantischen Moralphilosophie, um es affirmativ zu neutralisieren. Betreibt man Moral als Lebenskunst, dann wird eine Gesellschaft unterstellt, die Ansprüche des autonomen moralischen Denkens nicht nur zufällig und ephemere, sondern durchgängig und prinzipiell erfüllt.

Auch der Wille eines Sklaven, hörigen Bauern und Lohnarbeiters ist frei, insofern sie ihn bei der Arbeit betätigen, ihren technisch praktischen freien Willen einsetzen müssen. Zur Lebenskunst gehört aber ein freier Wille, der nicht nur technisch praktisch ist, sondern auch die Ziele des Handelns bestimmt. Und wenn zur Lebenskunst auch Moral gehört, wie Höffe u. a. meinen, dann muss der Willensakt moralisch praktisch frei sein, d. h. die Ziele und Zwecke setzen und die Mittel dazu abwägen können.

Nun gestehen alle Autoren der Lebenskunst zu, dass ein Handeln im Sinne

der Lebenskunst und des Glücks auch misslingen kann, ja das Gegenteil von dem eintreten kann, was man mit seinem Handeln intendiert hat. Höffe erfindet sogar eine neue Tugend, die „ein schöpferisches Verhalten böser Widerfahrnisse“ (S. 172) sein soll. Ein moralisch gutes Handeln kann Nachteile mit sich bringen: Wer moralisch verwerflich handelt, hat oft einen größeren Erfolg als umgekehrt. (Im Christentum ist dieses Problem als Theodizee erörtert worden – so bei Leibniz.)

Ob diese Hindernisse der Lebenskunst, des Strebens nach Glück und des moralischen Handelns nun prinzipieller Art sind oder nur auf die Zufälle des Lebens von Einzelnen zurückgehen, kann nur eine Analyse der Gesellschaft entscheiden.

Individuen sind nicht nur vernunftbegabter Geist, der ihr moralisches Handeln bestimmen könnte, sondern haben einen Körper, Emotionen, sind in vielfältige Beziehungen eingebettet, müssen sich mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt auseinandersetzen usw. – kurz: sie sind immer auch dem Zufall und heterogenen Bedingungen ausgesetzt, über die sie nicht verfügen können (vgl. S. 207). Dieser Sachverhalt rechtfertigt keine prinzipielle Ablehnung von moralischen Handlungsprinzipien und Ratschlägen der Lebenskunst, jedenfalls solange keine anderen prinzipiellen Hindernisse diesen Anweisungen entgegenstehen.

Ein unbefangener Blick auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft zeigt jedoch die prinzipielle Unmöglichkeit auf, seinen freien Willen nach selbst gewählten Zwecken zu betätigen.

Ca. 90 % der Erwerbstätigen sind Lohnabhängige (mit ihren Angehörigen ca. 90 % der Bevölkerung), die in dem wesentlichen Teil ihres Lebens, der ökonomischen Sicherung ihrer Existenz durch Lohnarbeit, fremdbestimmt sind. Die lohnabhängige Arbeit bestimmt auch die Freizeit der Arbeitenden (siehe unten, Eudämonismus). Der Lohnabhängige wird entwöhnt, seinen freien Willen nach selbst gewählten vernünftigen Zwecken zu

betätigen – Lebenskunst wird prinzipiell nach den sozialen Verhältnissen und der vorherrschenden sozialen Psyche verunmöglicht. Der abhängig Beschäftigte kann nur technisch praktisch wie im Betrieb wählen, auch in seiner Freizeit meist nur zwischen Surrogaten entscheiden. Prinzipiell gilt dies auch von den Selbstständigen und Kapitaleignern, da sie von den Zufällen und Schleudertendenzen der Konjunktur abhängen und ebenfalls einer ideologisierten Freizeitindustrie ausgeliefert sind.

Genau auf diese reduzierte Lebenskunst, die dann keine mehr ist, sondern Hilfe, seine Arbeitskraft fürs Kapital oder als Unternehmer für seinen Profit zu erhalten, zielen die Ratschläge von Höffe und anderen. Dies widerspricht aber dem Anspruch, philosophische Reflexion der Lebenskunst zu sein. **Denn Philosophie ist immer auch Totalitätswissenschaft und kann sich nicht mit einer partikularen Reflexion begnügen oder sich der dogmatisch vorausgesetzten Gesellschaft (quasi als Naturgegebenheit) unreflektiert unterordnen.**

3. Universales Moralgesetz in der antagonistischen Gesellschaft?

In einer Welt, die seit der Frühneuzeit komplexer und unübersichtlicher geworden ist, lässt sich keine kasuistische Moral mehr praktizieren. Kant hat deshalb ein Moralgesetz aufgestellt, das unsere Maximen bestimmen soll, die wieder die Situationsregeln und das situative konkrete Handeln bestimmen sollen. Das Moralgesetz oder der kategorische Imperativ kommt bei Kant in drei Varianten vor: als Universalisierungsregel, als Forderung, den Menschen immer auch als Selbstzweck zu behandeln, und die Erklärung des Moralgesetzes als mit dem Naturgesetz gleichrangig geltend für vernünftige und selbstreflexive Wesen. Höffe übernimmt von Kant die Universalisierungsregel, nach der eine Maxime (allgemeine subjektive Regel) dann moralisch ist, wenn man sie ohne Widerspruch verallgemeinern kann –

quasi zu einem Moralgesetz, das den Naturgesetzen gleichrangig ist.

Dass Höffe jedoch nicht die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen betont, geht schon daraus hervor, dass er Ausbeutung, Herrschaft und Konkurrenzkampf rechtfertigt (vgl. Affirmation oder Negation).

Wenn der Lohnabhängige vom produzierten Neuwert nur einen Teil als Lohn bekommt, der andere Teil als Profit kostenlos vom Eigentümer der Produktionsmittel angeeignet wird, dann ist er zumindest in Bezug auf diesen Profit, den er ohne Gegenleistung abliefern, ein bloßes Mittel und nicht Selbstzweck. Lohnarbeit im Kapitalismus ist deshalb - Kant konsequent anwendend (etwas, was er selbst noch nicht durchschaute) – unmoralisch, weil sie dem Moralgesetz widerspricht. Doch so einfach ist die Sache nicht. Denn, indem der Lohnabhängige den Mehrwert kostenlos abliefern, reproduziert er auch kostenlos das investierte Kapital (Amortisation) und ermöglicht dem Eigner seinen Mehrwert wieder zu reinvestieren, also seine Produktivität zu steigern, seine Produktion auszuweiten und dadurch sein Kapital progressiv zu akkumulieren, also immer mehr Lohnabhängige auszubeuten. Dadurch steigt die ökonomische Macht des Kapitals ins Unermessliche, während der Lohnabhängige bestenfalls ein paar mehr Konsumgüter sich leisten kann, auf jeden Fall relativ zum Kapital verelendet. Setzt sich diese kapitalistische Produktionsweise in der Gesellschaft in allen Lebensbereichen durch (siehe unten Lebenswelt), dann ist der Lohnabhängige derart dieser Ökonomie ausgeliefert, dass er tatsächlich auch außerhalb der Mehrwertproduktion tendenziell zum bloßen Mittel der Verwertung des Wertes wird.

Es ist deshalb verständlich, dass Höffe sich nicht auf die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen bei Kant beruft, sondern auf den Formalismus der Universalisierung von Maximen. Gegen diesen Formalismus hatte schon Hegel eingewandt, dass man damit ein widerspruchsfreies System von Maximen konstruieren kann und zugleich auch sein

kontradiktorisches Gegenteil, das ebenfalls widerspruchsfrei konstruierbar ist (4). Genau diese Unzulänglichkeit eines bloßen moralischen Formalismus nutzt Höffe aus, indem er scheinbar widerspruchsfrei die Klassengesellschaft moralisch rechtfertigt: Für Bescheidenheit und gegen eine „Versicherungsmentalität“ (S. 103) in Bezug auf die Lohnabhängigen – für einen gemäßigten individuellen Konsum und Wohlstand bei den Besitzenden, unterschiedliche Lebenslagen seien zu akzeptieren, Neid und Pleonexie (S. 110) gleichermaßen zu vermeiden (siehe unten: Eudaimonismus). Die Interessen der Lohnabhängigen und Kapitaleigner erscheinen nur als unterschiedliche moralische Maximen, die aber widerspruchsfrei generalisierbar seien. Dem ist aber nicht so.

Diese ideologische Moralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse steht im krassen Gegensatz zur brutalen Wirklichkeit der Klassengesellschaft. Ein **Gewerkschaftsfunktionär**, der seine Interessenvertretung (systemimmanent) Ernst nimmt, muss seine Mitglieder vor Hungerlöhnen bewahren und einen größeren Anteil am erarbeiteten Neuwert einfordern, damit sie auch an dem durchschnittlichen Kulturniveau der Gesellschaft teilhaben können. Ein **Unternehmer** muss versuchen, die Löhne so tief wie möglich zu drücken, um so viel wie möglich Profit aus den Lohnabhängigen herauszuschlagen zu können, den er braucht, um die neuesten Maschinen usw. anzuschaffen, die seine Konkurrenzfähigkeit sichern. Beide haben berechnete Maximen, beide können diese universalisieren, um sie als moralische auszuweisen – aber sie widersprechen sich kontradiktorisch, sie sind Ausdruck des ökonomischen Grundes, der die Gesellschaft antagonistisch macht.

„Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmächtig durch das Gesetz des Warentausches besiegt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.“ (Marx: Kapital I, S. 249 (Lit. wie (8))) Dieser Klassenkampf „zwischen dem Gesamtkapitalisten, d.h. hier

der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse“ (ebda) lässt sich nicht durch eine universalisierte Maximenmoral aufheben. Es ist auch nicht einfach nur eine Konkurrenz, die durch Moral zivilisiert werden könnte (siehe S. 182), sondern dieser Klassenkampf kann bis zur Vernichtung „unwerten Lebens“ oder überflüssiger Arbeitskraft führen, wie der deutsche Faschismus gezeigt hat.

Und so stellt sich die Geschichte der kapitalistischen Gesellschaft als Kampf zwischen Kapital und Lohnarbeit dar, ein Kampf, den Höffe systematisch aus seiner Lebenskunst und „Fundamenteethik“ verdrängt, ausblendet oder moralisierend abtut. Die Folge ist, dass sich die Verhaltensregeln, die er vorschlägt, als steriler Idealismus erweisen, der selbst Teil des ideologischen Klassenkampfes von oben ist.

Der Formalismus-Einwand Hegels gegen Kant trifft voll auf Höffe zu, weil dessen Verallgemeinerungen sich als Klassenmoral herausstellen, er trifft aber nicht Kant selbst. Denn nur die drei Formen des kategorischen Imperativs zusammen ergeben das Moralgesetz. Sieht man die Variante des kategorischen Imperativs ein, nach der ein Mensch immer auch als Selbstzweck und niemals bloß als Mittel behandelt werden darf, dann ist nicht jede Universalisierung von Maximen gerechtfertigt, sondern nur diejenigen, nach denen die Menschen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit anerkannt bleiben. Der kategorische Imperativ in dieser Form ist denn auch der moralische Maßstab für die Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen, die den Menschen tendenziell zum bloßen Mittel degradieren. Als solcher ist er in die Marxsche Kritik an der politischen Ökonomie eingegangen. (5)

4. Der Idealismus der Lebenskunst und der Moralphilosophie von Höffe

4.a. Idealismus und Materialismus in der Ethik allgemein

Philosophischer Idealismus und philosophischer Materialismus sind nicht dasselbe, wie die populären Vorstellungen vom Idealismus als Verherrlichung von Idealen und erhabenen Werten oder von Materialismus als Huren, Saufen, Schlampampen meinen (so oder ähnlich regelmäßig der Papst).

Der philosophische Idealismus geht in der Ethik davon aus, dass Ideen die Welt regieren oder doch regieren könnten, wenn die Menschen nur ihre Einsichten in deren ewige Geltung entwickelten. Der Materialismus geht vom „Vorrang des Objekts“ (Adorno) gegenüber der Konstruktion aus. Auf die Moralphilosophie angewandt, geht er von der Analyse der realen Verhältnisse aus und entwickelt aus den besseren Möglichkeiten der sozialen Wirklichkeit den Maßstab der Kritik an diesen Verhältnissen und das Ziel ihrer Veränderung. Die Ideen der philosophischen Tradition und die darin aufgehobene weltgeschichtliche Erfahrung gehen in den Materialismus ein, soweit er dialektisch ist (und nicht die platte Karikatur, als der er in der idealistischen Polemik erscheint), insofern diese historische Erfahrung auf die realen Möglichkeiten der Gegenwart, d. h. konkret auf den Stand der Produktivkräfte, bezogen wird.

Der dialektische Materialismus konzentriert sich heute auf die **Analyse des Bestehenden**, des Kapitalismus und seiner Bewegungsgesetze sowie ihren heutigen Erscheinungsformen. **Deren Konsequenz ist die praktische Notwendigkeit der Negation dieser Produktionsweise, weil sie ein entfremdeter menschenfeindlicher Mechanismus ist**, der nicht durch Menschen beherrscht werden kann, auch nicht durch die Herrschenden, die unmittelbar von dieser Ökonomie profitieren. Die Anarchie des kapitalistischen Marktes und der Konkurrenz, die sich in der Politik der Staaten als Imperialismus fortsetzt, entwickelt Schleudertendenzen, die unter den Bedingungen heutiger Produktivkräfte, die ebenso als Destruktivkräfte angewandt werden (Massenvernichtungswaffen),

unsägliches Leid erzeugen und letztlich zum Untergang der Menschheit auf diesem Planeten durch einen atomaren Krieg führen können.

Moral ist deshalb nur rational als eine der Veränderung oder des Widerstandes gegen diese leichenträchtige Ökonomie. Sie bewahrt insofern die Ideen der philosophischen Tradition wie Freiheit, Gerechtigkeit und ewigen Frieden, weil sie diese erst als herzustellende betrachtet, d. h. als Ziel der Veränderung und als Maßstab der Kritik am Bestehenden. Eine solche Moral kann nur eine sozialistische sein, insofern Sozialismus bestimmt wird als freie Assoziation aller Menschen, die über alle ihre Angelegenheiten und Beziehungen selbst bestimmen (autonom) und ihre Ökonomie unter ihre gemeinsame Kontrolle nach einem verabredeten Plan gebracht haben, eine Ökonomie, die nicht eine verselbstständigte Produktion um der Produktion willen wie im Kapitalismus beinhaltet, sondern Ausdruck ihrer Bedürfnisse nach dem jeweiligen Stand der Produktivkräfte ist.

Eine materialistische Ethik weiß, dass sie die Mittel der Veränderung unter den antagonistischen Umständen der kapitalistischen Epoche nicht immer selbst bestimmen kann. Sie folgt deshalb der pragmatischen Regel, soweit es möglich ist, die humanen Ziele in ihre Mittel eingehen zu lassen (6). Sie weiß aber auch, dass sie z. B. unter faschistischen Verhältnissen nicht auf Gewalt verzichten kann; andererseits erkennt sie an, dass sie in einer bürgerlichen Demokratie, welche die Möglichkeit einer friedlichen Veränderung über Mehrheiten offen lässt, nicht hinter die erkämpften humanen Standards der bürgerlich-demokratischen Gesellschaft zurückfallen darf.

4.b. Kritik der idealistischen Lebenskunst und Moralphilosophie von Höffe

Höffe verwendet Moralphilosophie und Ethik synonym (S. 13). Damit ebnet er die Differenz ein, die Kant in die praktische

Philosophie gebracht hat: Moralphilosophie steht in Distanz zu den bestehenden Verhältnissen. Höffes Ethik, wie bei Aristoteles und Hegel, ist Teil der politischen Philosophie und reflektiert des herrschenden Ethos, das sie nur präziser fassen will als der unphilosophische Bürger.

Wir dagegen benutzen den Begriff Ethik als Philosophie der Moral oder Moralphilosophie, d. h. als Nachdenken über Moral im Kantischen Sinne der Distanz zu den vorherrschenden Ethos der Gesellschaft, an das wir allerdings im Gegensatz zu Kant systematisch und kritisch auch anknüpfen.

Ein Vorwurf gegen die Moral lautet, sie betreffe nur das Handeln des Einzelnen. Höffe bestätigt diesen Vorwurf, wenn er von ihren Einsichten spricht, „die den konkreten Menschen betreffen“ sollen (S. 13). Dadurch kommen aber die Gesetzmäßigkeiten unseres Handelns, wie z. B. das Wertgesetz, das als entfremdeter Mechanismus über Arbeitsplätze, Wissenschaft und Schule entscheidet, nicht mehr für die Ethik in den Blick (auch wenn er an anderer Stelle das Gegenteil behauptet, vgl. S. 33). Sein Anspruch: „Radikalkritik gehört zur Philosophie wesentlich hinzu“ (S. 12) erweist sich dadurch als Phrase.

Höffe unterstellt, dass wir unsere Lebensentscheidungen immer auch aus moralischen Gründen treffen. Dabei übersieht er die funktionalen Zwänge, in die jeder einzelne Mensch eingebunden ist und die sein Verhalten mehr oder weniger bestimmen (siehe unten Positivismus).

Der Idealismus von Höffe verlangt nicht nur, dass der Handelnde sich an die Legalität hält und auch dort, wo er ohne Sanktionen fürchten zu müssen, eine moralische Legalität entwickelt, also von sich aus keine Gesetze bricht: „Legalität lässt sich einüben; zur Moralität gehört mehr.“ (S. 354). Die Menschen sollen auch um der Moral willen moralisch handeln, mit innerer Zustimmung und „heiteren Gemüts: aus der moralischen Anmut einer schönen Seele heraus.“ (S. 354 f.) Erst dann sei die höchste Stufe des Menschen, die Moralität, erreicht, sodass die Achtung des Moralgesetzes zur

Selbstachtung führt und „das betreffende Subjekt als rundum moralische Person“ (S. 347) sich verhält. Wenn das „Strebensglück“ ebenfalls vorhanden ist, könne erst diese Moralität eine Person vollkommen glücklich machen – soweit es menschenmöglich ist.

Doch diese an Kant angelehnten Bestimmungen setzen eine ideale Gesellschaft voraus, die es nicht gibt; und gäbe es diese ideale Gesellschaft, dann bräuchte es gar keiner Moral mehr als Sollen, weil dann ein moralisches Verhalten selbstverständlich gelebt würde. Der Idealismus der Moralität trifft aber tatsächlich auf eine antagonistische Gesellschaft, die eine solche Moralität praktisch in ihr Gegenteil verkehrt.

Handele ich aus innerer Überzeugung moralisch und achte ich z. B. das Eigentum anderer, stehle also nicht und will auch gar nicht stehlen, dann habe ich unter den kapitalistischen Bedingungen eine Herrschaftsordnung verinnerlicht, die tatsächlich legal den Diebstahl des Kapitals am Mehrwert praktiziert, den die Lohnarbeiter produzieren. Kaufe ich z. B. ein Produkt, praktiziere ich also Gerechtigkeit, indem ich ein Äquivalententausch eingehe, gleichen Geldwert gegen Produktwert, dann sanktioniere ich die große Ungerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, denn ich ermögliche mit jedem Kauf, dass das Kapital seinen Mehrwert realisiert, der in dem Produkt inkarniert ist, das ich gekauft habe. Ich sanktioniere mit meinem Kauf die in den Waren inkarnierte Herrschaft – ob ich das will oder nicht. Denn ich muss in einer entwickelten kapitalistischen Industrie- und Konsumgesellschaft meine Lebensmittel durch Kauf erwerben, um leben zu können.

So könnte man jede moralische Maxime, jede Tugend durchgehen und zeigen, **dass moralisches Verhalten in sein Gegenteil, die praktische Sanktionierung von Unmoral umschlägt.**

Damit der Leser nicht auf solche Gedanken kommt, baut Höffe vor, indem er Gerechtigkeit mit der positiven Legalität gleichsetzt (S. 356) und moralische Bestimmungen nicht zum Maßstab der

gesellschaftlichen Totalität macht, sondern sie arbeitsteilig neben das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft situiert („verdienstliches Mehr“, S. 356) und damit neutralisiert zum Funktionsorgan der antagonistischen Gesellschaft. Der Höffesche Idealismus erweist sich als reduzierte Vernunft, er dient der Verschleierung der Verhältnisse und fördert die Unmoral der kapitalistischen Herrschaftsweise.

Ein moralischer Mensch im Sinne von Höffe macht sich also „heiteren Gemüts: aus der moralischen Anmut einer schönen Seele heraus“ täglich schuldig an der Ausbeutung seiner Mitmenschen, an der Herrschaft, die auch über ihn ausgeübt wird und an der Verkleisterung der Gehirne mit moralischem Idealismus. Das ist pure Heuchelei, dümmliche Moralideologie.

Wenn die kapitalistischen Verhältnisse moralisches Handeln gar nicht zulassen oder den moralischen Zweck dieses Handelns in sein Gegenteil verkehren, dann sind es Gewaltverhältnisse, dann muss jede rationale Moral auf eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft drängen, um allererst die Bedingungen zu schaffen, die Glück, rationales Handeln, durchsichtige Beziehungen der Menschen und eine Ökonomie erlauben, die unter der bewussten Kontrolle aller Mitglieder der Gesellschaft steht.

5. Die entscheidende Differenz: Affirmation oder Negation

Höffe will allgemeingültig sein, sich an Vernunft orientieren, seine Moralphilosophie will sich einem „widerspruchsfreien Zusammenhang“ nicht „versperren“ (S. 40). Sie will durch „praxisrelevante Einsichten“ praktisch werden (S. 13). „Gemeint ist ein Verhältnis des Menschen zu sich und seiner natürlichen sowie sozialen Welt, das zugleich ein Selbstverhältnis ist und wegen seiner Beziehung auf das Handeln praktische Vernunft heißt.“ (S. 64) Und doch verfällt sie einem fundamentalen Widerspruch, der

sie als „Fundamentelethik“ desavouiert. Sie predigt die allgemeine Affirmation von Verhältnissen, die dem Klasseninteresse der Herrschenden an der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Eigentumsordnung dienen. Sie vertritt partikuläre Interessen, obwohl sie von allgemeiner Vernunft ausgeht.

Dies geschieht in Höffes Moralphilosophie, indem diese systematisch die Analyse der Gesellschaft und ihrer Ökonomie ausblendet, Philosophie zur Fachwissenschaft reduziert, um diese Gesellschaft zu affirmieren. Seine Moralphilosophie „entfaltet sich ausschließlich durch Begriff, Argument und Reflexion. Eine Ethik, die es statt dessen eilig hat, die Welt zu verändern, und zur persönlichen Umkehr, zur politischen Revolution oder zur Gegenrevolution auffordert, verläßt ihre Kompetenz.“ (S. 13) Man habe „sein Leben (...) seine Lebensträume (...) den Schwierigkeiten der Weltlage anzupassen.“ (S. 100 f.) „Auch wenn man sich auf eine moralisch hoch entwickelte Moral bezieht, befaßt man sich letztlich nur mit einer positiv gegebenen, nicht mit der Idee der kritischen Moral.“ (S. 40)

Diese Affirmation der bestehenden Verhältnisse macht alle „Ratschläge“ zur Lebenskunst, selbst dort, wo man ihnen abstrakt zustimmen könnte, zur Verklärung und Illusionierung der gesellschaftlichen Antagonismen. Sie dient einer kleinen Minderheit der Kapitaleigner. Dieser Widerspruch durchzieht die ganze Konstruktion seiner „Fundamentelethik“, die Glück als „Bescheidenheit“ (S. 118, 121, 122 u. a.) definiert und mit der Tugend als protestantisches Arbeitsethos verbinden will (siehe unten „Kritik der Tugendlehre“). Diese Art Eudämonie kann man als Lohnverzicht der abhängig Beschäftigten und die Tugend als Willigkeit der Arbeitskräfte übersetzen. Man soll das in Höffes Sinne „Richtige spontan, mit Lust und ohne Widerstreben tun“ (S. 131 f.).

Wendet man diese Bescheidenheit und Demut einmal auf die realen Verhältnisse an, in denen die Lohnabhängigen leben, dann verringert sich durch die Bescheidenheit der

Anteil des Lohnes am produzierten Neuwert, das propagierte Arbeitsethos erhöht die Arbeitsproduktivität – beides steigert den Profit der herrschenden Klasse.

Entsprechend seines eklektischen Anspruchs, jeden einmal geäußerten Gedanken über Glück und Moral irgendwie einzubeziehen, erscheint bei Höffe auch diese Gesellschaftskritik. Allerdings mutiert der moralische Maßstab der Kritik am Bestehenden, der zunächst nur die Möglichkeit eines moralischen Lebens beinhaltet, abwertend zur Sozialutopie.

„Einige Sozialutopien wollen dieser Sachlage (kapitalistische „Konkurrenz“, „Krieg aller gegen alle“, „Verlierer-Unglück“, B. G.) radikal und umfassend entkommen. Mit der Zivilisierung der Konkurrenz nicht zufrieden, suchen sie ein Glück, das nicht mit dem Leid, sondern mit dem Glück der anderen zusammenbesteht, sogar *vom* Glück (?) der anderen lebt. Zu diesem Zweck verlangen sie andere Gesellschaftsverhältnisse; vor allem sollen sie ohne jede wirtschaftliche Unterdrückung und Ausbeutung, vielleicht sogar ohne jede Herrschaft von Menschen über Menschen auskommen.“ Dies aber wäre eine „wirklichkeitsfremde (...) Utopie“. (S. 182)

Dieses offene Bekenntnis zur Bejahung von Ausbeutung, Herrschaft und Unglück durch die Klassengesellschaft findet man selten in der gegenwärtigen Moralphilosophie. Zumeist wird diese Ideologie hinter Phrasen verbrämt, die man aber auch bei Höffe genug findet.

Die Alternative, die Höffe dieser „Sozialutopie“ entgegenstellt, ist seine „eudaimonistische Tugendethik“: „Eine Tugendethik betont die Verantwortung jedes einzelnen.“ Wie in der bürgerlichen Soziologie wird auch von Höffe die Gesellschaft als Anhäufung von mehr oder weniger autonomen Einzelmenschen betrachtet, nicht aber als ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, das mehr darstellt als die Summe von Individuen.

Höffe tut so, als ob man die Mechanismen, welche die Gesellschaft

regieren, überspringen könnte. Wie die eudaimonistische Tugendlehre in der „Zivilisierung der Konkurrenz“ praktisch werden soll, zeigt der Autor an der Tugend „Gerechtigkeit“:

„Die Gerechtigkeit regelt das Verhältnis der Menschen zueinander, sowohl ihre Kooperation, beispielsweise die verschiedenen Arten von Tausch, als auch die Verteilung, nicht zuletzt Konflikte.“ (S. 179)

Wie unten ausführlicher gezeigt, regeln nicht einzelne moralische Personen, auch nicht unmoralische Individuen den Tausch, die Kooperation und die Konflikte in der kapitalistischen Gesellschaft, sondern entfremdete Mechanismen wie etwa das Wertgesetz (vgl. Marx: Das Kapital, S. 55 (7)). Die Verteilung wird nicht durch Gerechtigkeit geregelt, sondern durch die Eigentumsverhältnisse, durch die einige Wenige die Masse der Produktionsmittel besitzen und die große Vielheit kein derartiges Eigentum hat. Es ist die Funktion der Kapitalbesitzer oder ihrer Manager, soviel wie möglich Profit aus ihrem Unternehmen herauszuholen, also den Arbeitenden abzupressen, ob sie das wollen oder nicht, ob Höffes „Lebenskunst“ sie darin bestätigt und ihnen „das ruhige Gewissen jenes sanfte Ruhekitzen“ (S. 169) dazu verschafft oder nicht. Versuchten die Kapitaleigner nicht als Funktionäre ihres Eigentums zu agieren, unterlägen sie im Konkurrenzkampf, gingen Pleite und würden ihr Kapital verlieren.

Auch die „verschiedenen Arten von Tausch“ offenbaren ihr Wesen erst, wenn man sie praktisch in der gesellschaftlichen Struktur betrachtet. Werden beim Austausch zwischen Kapitalien oder zwischen Kapital und individuellen Kunden in etwa Äquivalente getauscht, so ist der Tausch zwischen den Arbeitskräften (Lohn) und dem Kapital nur zum Schein ein Äquivalententausch, während tatsächlich den Arbeitenden ein Nichtäquivalent als Mehrwert (bzw. Profit) kostenlos abgenommen wird – die Ausbeutung, die Höffe als unabänderliches Schicksal betrachtet (wie das obige Zitat gezeigt hat,

vgl. S. 182). Nicht die Tugend oder eine philosophisch begründete Idee bestimmt das Verhältnis der Menschen untereinander (ebenfalls nicht „Gerechtigkeit“, es sei denn man definiert sie zynisch als Ungleichheit im Tausch, Eigentum und sozialen Status), sondern die entfremdeten (unbeherrschbaren) Mechanismen der Kapitalökonomie.

Der Unternehmer mag noch so menschlich angenehm, hilfsbereit, großzügig, tapfer (engagiert) in der Zivilgesellschaft sein, **als Unternehmer oder leitender Manager ist er bloß ein Funktionär seines Eigentums und untersteht wie die Lohnabhängigen ökonomischen Gesetzen, die alles beherrschen.** – Freilich auf der angenehmen Seite dieser Gesetze, was sich besonders krass in Krisenzeiten bemerkbar macht, wenn der Kapitaleigner sein Luxusleben fortsetzen und der Lohnabhängige evtl. sogar hungern muss. Ebenfalls ist der Lohnabhängige gezwungen, so viel Lohn zu erreichen, wie er durch Solidarität mit Seinesgleichen (nicht allgemein menschlich) durchsetzen kann, will er nicht verelenden. Die Tugenden des Kapitaleigners und der Lohnabhängigen sind keine sozialen, wie Höffe meint, sondern beide müssen asozial agieren, wollen sie im Konkurrenzkampf der kapitalistischen Gesellschaft bestehen – das erzwingt die antagonistische Gesellschaft, die sie ständig reproduzieren und der sie ausgeliefert sind. Moralisch wäre erst ein Verhalten, das auf die Abschaffung der antagonistischen Gesellschaft dringt, insofern ist Höffes affirmativer moralischer Idealismus Ausdruck von Amoralität.

Die Gleichsetzung der moralischen Person des Kapitaleigners Y oder des Lohnabhängigen Z mit seiner jeweiligen sozialen Funktion in der kapitalistischen Ökonomie, **die Identifizierung des Citroën mit dem Bourgeois, des Individuums mit seiner sozialen Rolle als Funktionär seines Eigentums ist der idealistische Trick, auf dem die eudaimonistische Tugendethik von**

Höffe beruht, das Quidproquo seines Idealismus.

Völlig absurd wird der Verantwortungsidealismus von Höffe, wenn man große Konzerne und Aktiengesellschaften einbezieht, in denen dem Kapital keine konkreten Personen mehr als Eigentümer zugeordnet werden können, in denen das Kapital anonym geworden ist und nur noch von funktionierenden Charaktermasken gemanagt wird. Moral ist hier weitgehend nur noch ein Mittel der Propaganda und Außendarstellung.

„Moralische Imperative (und allgemein „Ratschläge“ zur Lebenskunst, B. G.) fungieren in der antagonistischen Gesellschaft so vor allem als Instrumente verinnerlichter Herrschaft.“⁽⁸⁾ Die bundesdeutsche Gesellschaft hat inzwischen einen Grad von verinnerlichter Herrschaft erreicht, dass Moral als Anstrengung tendenziell überflüssig geworden ist (siehe Positivismus). Die Masse der Lohnabhängigen wird den drögen Text von Höffe, der nach eigener Auskunft wenig originell sein will, also nur zigmal Publiziertes nur noch einmal in professoralem Plauderton wiederholt, sowieso nicht lesen. **Das Buch wendet sich denn auch mehr an den konservativen bis reaktionären Kleinbürger, der auf den neuesten Stand der moralischen Ideologie, der Lebenskunst, sein will und seine höheren Vorurteile bestätigt sehen möchte.**

Dass „Bescheidenheit“ im objektiven Interesse des Gesamtkapitals auch dysfunktional ist, weil es die Kauflust hemmt wie in den 50er Jahren, freut den Kleinunternehmer, der Angst vor den Ansprüchen seiner Beschäftigten hat. Dass Höffes Arbeitsethos die Freizeitindustrie hemmt, bestätigt den hart arbeitenden Geschäftsmann, der seine Dreimannklitsche über Wasser halten will. An dieser Stelle zeigt sich, dass Höffe nicht nur eine konservative Moralphilosophie vertritt, sondern auch reaktionär ist. Vor allem aber liefert Höffe mit seiner moralischen Ideologie das gute Gewissen für Ethiklehrer, Naturwissenschaftler und philosophisch

gebildete Manager, die nun keinen Wegwerfberater, der bald schon veraltet, in den Händen halten, sondern eine „überhistorische“ (S. 137) Lebenskunst.

6. Anthropologie in ideologischer Absicht

Wer eine überhistorische und universale Lebenskunst schaffen will, die noch dazu Fundamentelethik (S. 44 und passim) sein will, der muss auf ein überhistorisches Fundament, das Wesen des Menschen, rekurrieren. (Eine universale Moral aus Vernunft dagegen kommt nicht umhin, historische Bestimmungen zur Begründung heranzuziehen.) „Für Grundverbindlichkeiten braucht es allgemeine Einsichten in die *Conditio humana*, für spezifischere Gebote und Verbote ein geschichts- und gesellschaftsbezogenes Wissen.“ (S. 38)

Diese „Grundverbindlichkeiten“ haben ihre „allgemeine Grundlage in der Natur“ (S. 46). Die „Anthropologie“ als „Lehre von der menschlichen Natur“ (S. 47) „erkennt bestenfalls ein Skelett von Menschsein, das erst durch kulturelle, darüber hinaus individuelle Faktoren zu einem Wesen aus ‚Fleisch und Blut‘ wird.“ (S. 47) Diese Einschränkung führt Höffe aber nicht dazu, sein Vorhaben, Moral und Lebenskunst anthropologisch zu begründen, aufzugeben. Der Mensch ist für Höffe, Bestimmungen der philosophischen Tradition aufgreifend, ein „vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen“ und ein „Sozial-, näherhin Rechts- und Politikwesen“, allerdings zunächst nur als „Anlage“ (S. 47). Da der Mensch der Entwicklung fähig, mit Welterfahrung und Denken begabt ist, folgt aus seinem moralischen Wesen, dass er mit seinen Tugenden nicht nur überleben will, sondern auch das „gute Leben“ anstrebt - und „heroische Verzichte“. „Infolgedessen ermöglicht der Antriebsüberschuß humane Glanzlichter wie Technik und Medizin, wie Musik, Kunst und Architektur, wie Literatur, Wissenschaft und Philosophie, nicht zuletzt heroische Verzichte.“ (S. 51) So hat Höffe

die wichtigsten Bestimmungen seiner Lebenskunst anthropologisch begründet. Doch diese anthropologische Absicherung seiner Moral lässt sich nicht halten.

Recht ist eine Erfindung herrschaftlich verfasster Gesellschaften, Politik ist gar erst seit Kleisthenes im 5. Jahrhundert entstanden. Somit gibt es Menschen erst seit den Hochkulturen oder der klassischen Zeit der Griechen. Genauso willkürlich ist seine Bestimmung des Menschen als „animal morale“, das sich zum „Moralwesen“ entwickeln soll (S. 47). Die Moral ist ebenfalls ein noch junges Phänomen in der Menschheitsgeschichte. Sie taucht zuerst als Spruchweisheit bei den Ägyptern oder den Sprüchen Salomons im Alten Testament auf und wird als Ethik zuerst von Aristoteles systematisch reflektiert. Da Moral zum Wesen des Menschen gehören würde, begehe man auch keinen „naturalistischen Fehlschluß“, man leite Moral nicht aus der „Lebensdienlichkeit“ ab, sondern verbleibe „im Bereich des Positiven, des Seins“ (S. 49). Der naturalistische Fehlschluss, aus dem empirischen Sein das Sollen abzuleiten, wird jedoch nicht umgangen, sondern nur verschoben auf den naturalistischen Fehlschluss, der in seiner Anthropologie liegt.

Höffe interpretiert historische Kulturerscheinungen wie Recht und Moral um zum überhistorischen Wesen des Menschen. Er ontologisiert historische Bestimmungen und begeht eine Hypostase des Denkens (9). Er interpretiert seine Bestimmungen, die er heute für seine „Lebenskunst“ und „eudaimonistische Tugendlehre“ benötigt in die überhistorische Natur des Menschen hinein, um aus dem so präparierten Naturbegriff des Menschen seine Moralkonzeption zu legitimieren. Die Fundamentelethik beruht auf dem klassischen Zirkelschluss, den er ändern ankreidet. Wie jedes Jahrhundert sein „Menschenbild“ als natürliches und damit überhistorisches verklärt, so erweist sich auch die überhistorische Natur des Menschen bei Höffe aus der empirischen Wirklichkeit gewonnen, „das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das

Aposteriorische“ (Hegel) (10). Das Fundament der Fundamenteethik ist erschlichen, es bröckelt – und da mittels dieses Trugschlusses sich jedes und sein Gegenteil begründen lassen, ist dieses Begründungsverfahren zu keiner Begründung geeignet. Der Mensch kann nach Höffe auch seine Anlagen zur „Völlerei“, „sexueller Maßlosigkeit, zur Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht“ entwickeln (S. 51) - ebenso wie zum „Moralwesen“. Wenn aber das eine und sein Gegenteil anthropologisch möglich sind, dann bedarf es einer Begründung außerhalb der Anthropologie, denn aus dieser folgt nichts, jedenfalls keine Moral. Gleichwohl verzichtet Höffe aber nicht auf die anthropologische Absicherung seiner Moralphilosophie. Wenn man nun aus „den anthropologischen Befunden“ (S. 51), aus dem nur Banalitäten folgen, das eine und sein Gegenteil ableiten kann, dann eignet sich diese Art Anthropologie vorzüglich zur Scheinbegründung. Predigt man der arbeitenden Bevölkerung „heroischen Verzicht“ als anthropologische Leistung oder „Bescheidenheit“ als moralische Tugend bei überquellendem Reichtum, dann wird die Scheinbegründung zur Ideologie, das als notwendig ausgegebene Bewusstsein, das der Herrschaftssicherung dient, der unmoralischen Rechtfertigung der Steigerung des Profits auf Kosten der Arbeitenden.

Selbst das „Böse“ wird als anthropologisches Fundament wieder eingeführt. Es ist der „absichtsvolle Widerspruch“ gegen die Moral, die „abgrundtiefe Schlechtigkeit und Verwerflichkeit“ (S. 328). Dieses Böse gehöre zur menschlichen Natur, der Mensch habe einen „natürlichen Hang zum Bösen“ (S. 339). Mit diesem naturalistischen Trugschluss, den er sogar eingesteht, wenn er zugibt, den Begriff des Bösen für seine Fundamenteethik pragmatisch zu benötigen, kann er zwei Aspekte seiner Moralideologie „begründen“: Einmal erscheint der Konkurrenzkampf in der bürgerlichen Gesellschaft als etwas Natürliches, eine Konkurrenz, die der moralischen „Zivilisierung“ bedarf (S. 182).

Höffe rechtfertigt sogar anthropologisch die Übertretung des Tötungsverbots, nicht nur aus Notwehr, sondern wenn es sich um einen Krieg handelt (vgl. S. 337). Eine Apologie des Krieges erscheint aufgrund seiner „Fundamenteethik“ als möglich ... Zum anderen kann der Gedanke an eine sozialistische Gesellschaft als unnatürliche „Schwärmerei“ denunziert werden. „Wer den Begriff des Bösen aufgibt, unterstützt stillschweigend die Gefahr einer Selbstüberschätzung, eines Hochmuts der Menschheit. Wer glaubt, das Böse lasse sich einmal für immer ausrotten, müßte sich, mit Kant gesprochen, Schwärmerei vorwerfen lassen.“ (S. 338 f.) (11)

Nach Kant kann man den Menschen nicht anthropologisch definieren, weil er sich in Entwicklung befindet (12) – entgegen der Höffeschen Vereinnahmung Kants (vgl. S. 47). Kant unterstellt damit zu Recht, dass wir primär keine Naturwesen sind, sondern vor allem kulturell geprägt sind. Das, was an uns bloß natürlich ist, hat für unser konkretes Handeln in einer historischen Gesellschaft keine entscheidende Bedeutung. Es ist zwar notwendig zu beachten, besteht aber eher aus trivialen Tatsachen. Wir müssen Essen, Trinken und Schlafen. Aber wie wir dies machen, wird durch die Kultur bestimmt, wobei Kultur alles das bedeutet, was die Menschen mittels ihres Geistes erfunden und geschaffen haben. Aus der bloßen Natur des Menschen kann ich lediglich ableiten, dass ich essen muss, wenn ich leben will. Ob ich aber als Asket lebe oder der „Völlerei“ pflege oder gar zwangsweise bei einem Hungerstreik mit dem Schlauch ernährt werde – das ist kulturbestimmt. Kultur aber ist in dem Prozess der historischen Veränderung eingebunden und so auch die Natur, insoweit sie kulturell geformt wird. Kultur ist Menschenwerk, keine Natur. Viele heutige bürgerliche Philosophen, so auch der „Kantianer“ Höffe (13), fallen hinter die Einsicht der kritischen Philosophie Kants und Hegels zurück.

Die Anthropologie seit dem 20. Jahrhundert entspricht dem Bedürfnis der bürgerlichen Philosophie, die „transzendente

Heimatlosigkeit“ (Lukács) zu überwinden. Nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Seinsmetaphysik suchen die Philosophen der bürgerlichen Epoche eine unbedingte Autorität, ein verlässliches Fundament, ein absolutes Prinzip, das nicht weiter hinterfragbar ist, um aus ihm das Handeln rechtfertigen zu können.

Horkheimer schreibt dazu:

„Diese Anwendung des Denkens, begriffliche Zusammenhänge zu entwerfen und aus ihnen das ganze menschliche Leben sinnvoll zu begründen, die geistige Anstrengung, das Schicksal jedes Einzelnen und der ganzen Menschheit in Einklang mit einer ewigen Bestimmung zu bringen, gehört zu den wichtigsten Bestrebungen der idealistischen Philosophie. Sie wird vor allem durch den widerspruchsvollen Umstand bedingt, daß in der neueren Zeit die geistige und personale Unabhängigkeit des Menschen verkündet wird, ohne daß doch die Voraussetzung der Autonomie, die durch Vernunft geleitete solidarische Arbeit der Gesellschaft, verwirklicht wäre. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen tritt einerseits die Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens, das 'Wertgesetz', nicht als Motor der menschlichen Arbeit und der Weise, in der sie sich vollzieht, hervor. Der ökonomische Mechanismus wirkt sich blind und deshalb als beherrschende Naturmacht aus. Die Notwendigkeit der Formen, in denen die Gesellschaft sich erneuert und entwickelt und die ganze Existenz der Individuen sich abspielt, bleibt im Dunkeln. Andererseits haben diese Individuen es gelernt, für die gesellschaftlichen Lebensformen, die sie durch ihr tägliches Handeln aufrecht erhalten und gegebenenfalls beschützen, also für die Verteilung der Funktionen bei der Arbeit, für die Art der hergestellten Güter, für die Eigentumsverhältnisse, Rechtsformen, die Beziehungen der Staaten usw. Gründe zu fordern. Sie wollen wissen, warum sie so und nicht anderes handeln sollen, und verlangen eine Richtschnur. Die Philosophie sucht dieser Ratlosigkeit durch metaphysische Sinngebung zu steuern. Anstatt dem Anspruch der Individuen nach einem Sinn des Handelns durch Aufdeckung

der gesellschaftlichen Widersprüche und durch Hinweis auf ihre praktische Überwindung zu genügen, verklären sie die Gegenwart, indem sie die Möglichkeit des 'echten' Todes zum Thema wählt und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt.“ (Horkheimer: Anthropologie, 96 f.) (14)

Diese Verklärung ist bei Höffe nicht die des „echten Todes“ wie etwa bei Scheler (15), obwohl der „edle Tod“ immerhin unkritisch zitiert wird (S. 185), sondern die Bestimmung des Menschen als „Moralwesen“. Diese Art anthropologische Ideologie ist aber nicht harmlos, nicht bloß idealistischer „Sinnhorizont“ (S. 89), sondern indem Höffe seinen Bestimmungen den „Charakter des Unbedingten“ (S. 89) gibt, entzieht er sie der rationalen Diskussion und wird irrational. Herbert Marcuse hat diese Funktion der Anthropologie im Zusammenhang mit der faschistischen Ideologie untersucht:

„Die Interpretation des geschichtlich-gesellschaftlichen Geschehens auf ein naturhaft-organisches Geschehen hin greift hinter die wirklichen (ökonomischen und sozialen) Triebfedern der Geschichte zurück in die Sphäre der ewigen und unwandelbaren Natur. Die Natur wird gefaßt als eine Dimension mythischer Ursprünglichkeit (treffend durch das Begriffspaar ‚Blut und Boden‘ bezeichnet), die sich in allem als eine vorgeschichtliche Dimension charakterisiert, mit deren umgestaltender Überwindung die Menschengeschichte in Wahrheit allererst beginnt. Die mythisch-vorgeschichtliche Natur hat in der neuen Weltanschauung die Funktion, als der eigentliche Gegenspieler gegen die selbstverantwortliche rationale Praxis zu dienen. Diese Natur steht als das schon durch ihr Dasein Gerechtfertigte gegen alles, was erst der vernünftigen Rechtfertigung bedarf, als das schlechthin nur Anzuerkennende gegen alles erst kritisch zu Erkennende, als das wesentlich Dunkle gegen alles, was nur im erhellenden Lichte Bestand hat, als das Unzerstörbare gegen alles der geschichtlichen Veränderung Unterworfenene. Der Naturalismus beruht auf einer für die neue Weltanschauung

konstitutiven Gleichung: Die Natur ist als das Ursprüngliche zugleich das Natürliche, Echte, Gesunde, Wertvolle, Heilige. Das Diesseits der Vernunft erhöht sich, kraft seiner Funktion ‚jenseits von Gut und Böse‘, zum Jenseits der Vernunft.“ (16)

Höffe ist gewiss kein „Blut und Boden“-Theoretiker, aber er benutzt Argumentationsmuster, unbegründete Behauptungen und Ideologeme der irrationalen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, die auch die faschistische Weltanschauung sich einverleibt hat und die bis heute zum ideologischen Repertoire der affirmativen Philosophie gehören. Auch die „Grundverbindlichkeit“ ist bei Höffe durch ihre irrationale Naturalisierung der rationalen Diskussion entzogen. „Überzeugt, daß der Begriff und die Prinzipien der Moral für die gesamte Gattung ‚Mensch‘ und nicht lediglich für gewisse Gruppen, Gesellschaften oder Epochen gültig sind, macht der gattungsspezifische Universalismus, statt sich an gewisse Kulturen, Traditionen oder Gemeinschaften zu binden, vor keinen politischen, religiösen oder sprachlichen Grenzen halt.“ (S. 137) Alle historisch konkreten Tugendausprägungen wären von „anthropologischen Bedingungen“ abhängig, während ihre „Grundgestalt“ allein anthropologische bestimmt, also von der historischen Epoche „unabhängig“ ist (S. 138). So werden Höffes subjektive Bestimmungen, die ich als ideologisches Bewusstsein erwiesen habe, der vernünftigen Diskussion entzogen und zu „allgemein menschlichen“ verzaubert. Selbst da, wo man bestimmten moralischen Bestimmungen abstrakt zustimmen könnte, werden sie nicht Ernst genommen.

Moralische Bestimmungen und Menschenrechte als Maßstab des Handelns und als antizipierte Ziele können sich nicht auf eine vermeintliche Natur und auf kein höheres Wesen berufen, sie sind allein aus dem avancierten Stand der Vernunft zu begründen und müssen sozial und politisch gegen Herrschaftsansprüche, heute die des Kapitals, erkämpft oder,

falls sie partiell durchgesetzt sind, bewahrt werden.

Für die materialistische Ethik dagegen ist Vernunft die Verallgemeinerung der Erfahrung der Weltgeschichte. Sie ist deshalb auch nicht nur als gegenwärtige begreifbar, sondern nur mit ihrer Genesis, auch wenn die genetische Begründung nicht ausreichend ist – das widerlegt alle Einwände gegen den „genealogischen Fehlschluß“ (S. 43), die Höffe vorbringt.

7. Zur Geschichte der Lebenskunst als Kunst der Herrschenden

Will man Lebenskunst begreifen, dann muss man einen Blick auf ihre Geschichte werfen. Die Horden der Steinzeit benötigten keine Lebenskunst, weil das Verhalten der Individuen durch ihre Tradition geprägt war. So wie die Väter und Urväter sich verhalten haben, so verhält sich auch der Sohn, wie die Großmütter, so die Tochter und Enkelin. Jahrtausende veränderte sich kaum etwas am Verhalten der von der Natur abhängigen Kleingruppen.

Erst mit der neolithischen Revolution, dem Sesshaftwerden der nun ackerbauenden und Vieh züchtenden Sippen, änderte sich dies. Die Menschen waren in der Lage ein Mehrprodukt über ihre notwendigen Lebensmittel hinaus zu produzieren. Das hatte historisch zur Folge, dass innergesellschaftlich um die Aneignung des Mehrprodukts gekämpft wurde, Herrschaft einiger über die vielen Arbeitenden entstand im Laufe von einigen tausend Jahren. Und zwischen den Gesellschaften kamen zum ersten Mal in der Weltgeschichte Kriege um das Mehrprodukt bzw. deren Produzenten auf.

Innergesellschaftlicher Kampf zwischen denen, die Anspruch auf die Herrschaft erhoben, Polyneikes gegen seinen Bruder Eteokles in „Antigone“, oder zwischen Herrschenden und Beherrschten (z. B. Sklavenaufstände) oder zwischen verschiedenen Herrschaftsgebieten um Territorien und Menschen (die gesamte geschriebene Geschichte) schufen eine Situation allgemeiner Verunsicherung, die es nötig machte, Rechtsregeln, Moral und

„Lebenskunst“ in Form von Spruchweisheiten (Ma´at, Sprüche Salomons, Demokrits Moralsprüche usw.) zu propagieren.

Ein Vater rät seinem Sohn im Ma´at (altägyptisches Weisheitsbuch), wie er sich gegenüber einem Vorgesetzten bei Tische verhalten soll:

„Wenn du ein Gast bist
Am Tisch eines, der größer ist als du,
dann nimm, was er dir gibt, wie man es dir vorlegt.
Blicke nicht auf das, was vor ihm liegt,
sondern blicke nur auf das, was vor d i r liegt.
Durchbohre ihn nicht mit vielen Blicken –
Das Ka haßt es, so bedrängt zu werden.
Halte deinen Kopf gesenkt, bis er dich anspricht (...)“ (17)

Das Ziel solcher Lebenslehren, die kreativ angewandt zur Lebenskunst werden, ist es, dem Hörer oder Leser in einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft „einen schmerzfreien Weg durchs Leben zu zeigen, ihm nach Möglichkeit Umwege und Katastrophen zu ersparen“ (18) und ihm „einen Aufstieg in der Beamtenkala über die normale Beförderung hinaus und damit einen besonderen Wohlstand“ zu sichern (19).

Diese Lebenskunst wird aber erst dadurch notwendig für die Einzelnen, weil die antagonistische Gesellschaft in sich Schleudertendenzen bereithält, die jedes Leben prekär werden lassen können. Was Sophokles dem König Kreon aus der „Antigone“ über die Verschärfung des Krieges aller gegen alle durch die Einführung des Geldes in den Mund legt, lässt sich verallgemeinern für alle Arten des Kampfes ums Mehrprodukt:

„Kein ärgrer Brauch erwuchs den Menschen als
Das Geld! Es äschert ganze Städte ein,
Ja, es verführt auch unverdorbnen Herzen,
Sich schändlichen Geschäften hinzugeben,
Es weist den Sterblichen zur Schurkerei
Den Weg, zu jeder gottvergeßnen Tat!
Doch alle, die um Gold sich so vergingen,
Was sie zuletzt erwirkten, war die Strafe.“ (20)

Der Homo sapiens sapiens benötigt also erst seit etwa 4000 Jahren allgemeine Lebensregeln, um ein erfülltes Leben unter den Bedingungen herrschaftlich verfasster Gesellschaften zu führen. Und diese Regeln galten auch nur für das Kollektiv der Herrschenden, während die beherrschte Mehrheit der Bevölkerung - ob sie nun Freie, Abhängige oder Sklaven waren - sich im täglichen Überleben gar nicht an irgendwelche Regeln halten konnten. Sie waren Opportunisten der sich je bietenden Situation, die Klagen über die mangelnde Moral der unteren Bevölkerungsgruppen waren sprichwörtlich.

So sagt in „Antigone“ der Wächter, nachdem er die adlige Titelheldin dem König Kreon ausgeliefert hat:
„Denn selbst der Not entronnen sein macht Freude,
Und die ins Unglück bringen, die man gern hat,
Ist traurig. Doch das alles nehme ich
Natürlich nicht so wichtig wie mein Leben.“ (21)

Die soziale Bedingung der antiken Lebenskunst sowie ihrer Regeln, von denen auch Höffe noch zehrt, war der autarke Großgrundbesitzer, der von aller unmittelbaren Sorge frei, sein Leben genießen konnte und seine Herrschaft maßvoll erhalten wollte. Insofern waren Lebenskunst, prekäre Situation und Herrschaftstechnik immer unentwirrbar miteinander verquickt.

Demokrit macht den Standpunkt der Herrschenden in seiner „Lebenskunst“ deutlich:

„Es ist besser für die Unverständigen, dirigiert zu werden, als selbst zu befehlen.“ (22)

Damit sich die Herrschaft behaupten und evtl. auch ausweiten kann, benötigt sie ein Stillstellen der inneren Konflikte:

„Zwist unter Stammesgenossen ist schlimm für beide Parteien, für die Sieger nicht weniger als für die Unterliegenden – der Ruin ist (für beide Teile) gleich.“ (23)

„Von der Eintracht kommt es, daß große Werke vollführt werden, daß die Staaten

Kriege führen (können) – auf keine andere Weise wäre dies möglich.“ (24)

Und die Ideologie, die eigene Absicherung der Herrschaft aus der „Natur“ zu begründen, war der Antike nicht unbekannt:

„Von Natur ist das Herrschen dem Besseren eigen.“ (25)

Bei allen Unterschieden galt die Verquickung von Lebenskunst und Herrschaft noch bis zu dem Grand Seigneur des 18.

Jahrhunderts. Erst mit dem Industriekapitalismus ändert sich die Lage vollkommen. Allgemeine Regeln der Lebenskunst werden mit der permanenten Kulturrevolution, die von der Waren produzierenden Gesellschaft ausgeht, obsolet oder zur Banalität herabgesetzt.

Wenn ständig neue Waren produziert werden, die immer neue sinnliche, ästhetische und verstandesmäßige Reize bei den zum Käufer gewandelten Menschen erzeugen, die Raffinesse des Genusses und zugleich dessen Standardisierung vorantreiben, sodass mit der Veränderung der Warenkultur auch die Individuen und ihre Bedürfnisse dafür künstlich gezüchtet werden, dann sind philosophische Regeln jenseits der Schnelligkeit der Veränderung, wie Höffe und W. Schmid sie anstreben, sinnlos. Die Ratgeber für die Käufer der Waren sind zur Trivilliteratur geworden, die so schnell veraltet, wie die Warenkultur revolutioniert wird und die Einzelwissenschaft neue Erkenntnisse produziert. Das gilt für den Genuss, die Ernährung, die Medizin, den Sport, die Ehe, die Kindererziehung, die Ausbildung, die Fortbewegung, die Kommunikation usw. – also für alle relevanten Bereiche des individuellen Lebens. Insofern die „Lebenskunst“ diese Entwicklung nicht berücksichtigt, stattdessen ewiges „Grundriß-Wissen“ (S. 98) geben will, drückt sie eine reaktionäre Sehnsucht nach alten Zeiten aus, die gar nicht so schön waren und die unwiederbringlich vergangen sind.

Solches Aufzeigen von Tendenzen ist zunächst keine moralische Kritik, sondern Ausdruck der Gesellschaft. Die

kapitalistische Warengesellschaft wird über den Markt vermittelt, der prinzipiell anarchisch ist. Wie immer auch die Konzerne planen, durch Werbung ihr Produkt puschen und die Kunden abgerichtet haben, nicht einen Gebrauchswert, sondern dessen Aura zu kaufen – sie können nie sicher sein, dass ihr Produkt mit Erfolg auf den Markt läuft. Umgekehrt, die Kunden, die zugleich auch immer unmittelbare Produzenten einer Ware sind, sie können nie sicher sein, wie lange sie ihren Arbeitsplatz noch einnehmen können. Von heute auf morgen kann es passieren, dass sie ihren Konsum drastisch einschränken müssen. Höffe rät ihnen „Bescheidenheit“ (z. B. S. 118, 121, 122, 140, 142, 153) als Lebenskunst. Das ist genauso irre wie etwa ein Ratschlag: Genieß das Leben, solange du noch kannst, wenn es doch gar nicht vom Einzelnen abhängt, ob er konsumieren kann oder nicht oder wie viel er in welcher Lebenssituation sich leisten kann.

Solange sich die Menschen nicht gegen diese Ökonomie wenden, bleibt selbst ihr Konsum und damit ihr materielles Lebensglück eine funktional abhängige Variable – unabhängig von jeder passenden oder unpassenden Lebensregel. „Die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation sind nicht identisch. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander. (...) die Konsumtionskraft der Gesellschaft (...) ist bestimmt weder durch die absolute Produktionskraft noch durch die absolute Konsumtionskraft; sondern durch die Konsumtionskraft auf der Basis antagonistischer Distributionsverhältnisse, welche die Konsumtion der großen Masse der Gesellschaft auf ein nur innerhalb mehr oder minder enger Grenzen veränderliches Minimum reduziert.“ (Marx, Kapital III, S. 254 (26))

Die Widersprüchlichkeit dieser Produktionsweise, die auch auf das private Leben der Menschen durchschlägt, zeigt sich im Verhältnis von Lohn und Profit, in das der Neuwert aufgeteilt wird. Die Unternehmen wollen als einzelne den Lohn

ihrer Arbeitskräfte so niedrig wie möglich halten, um ihren Profit so hoch wie möglich zu treiben, damit sie in der Konkurrenz um Produktivität und neues Anlagekapital mithalten können – gleichzeitig sind sie daran interessiert, dass das Lohnniveau der Gesellschaft als Ganzer hoch ist (nur nicht ihres Betriebes), damit sie viel Absatz machen können. In diesen Widerspruch ist der einzelne Lohnabhängige und Kunde eingezwängt. Das führt bei ihm dazu, dass er mal mehr, mal weniger konsumieren kann, also mal diese „Lebenskunst“, mal jene „Lebenskunst“ benötigt. Nichts davon bei Höffe. Seine Lebenskunst will über diesen profanen Dingen stehen, eine philosophische Lebenskunst sein, die für alle Zeiten gilt und gelten soll. Das Ökonomische kommt bei ihm nur als Streben nach „Wohlstand“ vor, als Abschätzen der Aktienkurse, deren Mechanismus ihn nicht interessiert. „Wohlstand beispielsweise läßt sich leicht messen, zumal der Geldanteil, etwas schwieriger die Aktien, Immobilien und Kunstschatze.“ (S. 153) – So man diese Dinge denn hat.

Hat der Lohnabhängige das Pech, aus dem Kreislauf von Produktion und Konsumtion herauszufallen, verarmt er absolut, dann bräuchte er die Lebenskunst der Askese – wie sie etwa die Kyniker oder einige Stoiker propagiert haben. Aber für solches Prekariat schreibt Höffe nicht, er visiert die Mittelschichten an, denn, da ein gewisser Wohlstand zum gelungenen Leben erforderlich ist, interessieren ihn die absolut Verarmten nicht. Dass die kapitalistische Gesellschaft immer mehr Reichtum produziert, zugleich aber Menschen absolut verarmen, ist für Höffe kein systematisch zu klärendes Problem.

„Eudaimonistisch gesehen ist ein bescheidener Wohlstand der Inbegriff materieller Mittel, die gegenwärtig in Fülle zur Verfügung stehen, um auch künftig seine Bedürfnisse und Interessen zu erfüllen.“ (S. 115) Diese Weisheit des Aristoteles, dass Arme und Notleidende nicht glücklich sein können, gibt er aber erst preis, nachdem er als guter Christ vor den Gefahren des

Strebens nach „Wohlstand“ gewarnt hat. „Der Perversion erliegt ein Leben, das letztlich nur nach Wohlstand strebt. (...) Menschen, die auf nichts anderes als auf Geld und andere materiellen Werte wie Immobilien und Aktien aus sind oder auf Kunstwerke, die sie nur als Wertanlage erwerben, verrennen sich im wörtlichen Sinn.“ (Ebda.) Diese Moral der antiken Grundbesitzer (wie Kreon), die im Kaufmann und seiner Chrematistik (Ökonomie, die eine absolute Bereicherung als Ziel hat) eine Gefahr für ihr soziales System sahen, im Zeitalter ständigen „Wachstum“ zu predigen, ist nicht nur antiquiert und reaktionär, sondern schlicht Blödsinn.

Jeder Mensch, der sich durch Lohnarbeit oder durch Einsatz seines Kapitals in der heutigen kapitalistischen Produktionsweise auch nur seinen Lebensunterhalt verdienen will, hat nur ein Ziel, das er anstreben muss, ob er will oder nicht: Anhäufung von Reichtum, Produktion von akkumulierbarem Mehrwert, Produktion um der Produktion willen.

Auf dem Markt treffen die Einzelkapitale (Unternehmen, Konzerne usw.) in Konkurrenz aufeinander. Diese Konkurrenz äußert sich aber nur auf dem Markt – hier ist der Bereich der kapitalistischen Moral, der Zwang Verträge einzuhalten, und hier ist der Ort der moralischen Rhetorik bis hin zu Höffes philosophischer Lebenskunst. Entschieden wird die Konkurrenz aber in den Produktionsstätten. Denn nur das Kapital kann seine Waren profitabel verkaufen, das zumindest den Durchschnitt der Produktivität seiner Branche sich annähert. Prescht ein Unternehmen vor, indem es neue Technik einsetzt, also seine Produktivität erhöht, um dadurch Extraprofite zu machen, weil es die Waren billiger herstellen kann als die Konkurrenz, dann zwingt es diese konkurrierenden Unternehmen die neue Technik ebenfalls einzuführen – bei Strafe des ökonomischen Ruins und damit der Vernichtung des eingesetzten Kapitals. Aus diesem Mechanismus entsteht ein Zwang in der kapitalistischen Produktionsweise, ständig den Profit bzw. den erwirtschafteten

Mehrwert zu reinvestieren und wenn möglich auch die Produktion auszuweiten. Diesem Zwang des Wert heckenden Werts, sich ständig progressiv zu vermehren, müssen sich alle unterordnen, ob sie das wollen oder nicht, wenn sie nicht verarmen oder ihr Kapital verlieren wollen. Selbst Höffe mit seiner Lebenskunst ist als beamteter Philosophieprofessor diesem „Wachstum“, der ökonomisch erzwungenen Akkumulation des Kapitals, untergeordnet, indem er seine Aufgabe erfüllt, Illusionen über das heutige Leben zu verbreiten, damit die Kolporteurs seiner Philosophie, wie z. B. Ethiklehrer, die zukünftigen und aktuellen Lohnabhängigen von einer Abschaffung dieser Ökonomie abhalten und stattdessen mit moralischen Phrasen abspeisen. Dasjenige, was ökonomischer Zwang der Kapitalproduktion ist, erscheint bei Höffe als moralischer „Imperativ“: „Frei ist nur, wer weder einer Kaufsucht erliegt noch sich vor den Mühen, die Einnahmen zu steigern, drückt.“ (S. 220) Die Steigerung der Einnahmen, des abstrakten Reichtums in Geldform, ist ökonomisch erzwungen, aus diesem Zwang wird bei Höffe das Gegenteil: Freiheit. (Inwiefern Arbeitsprodukte tatsächlich Freiheit sind, kann hier nicht ausgeführt werden – nur so viel: Diese Freiheit gehört nicht den Arbeitenden, die sie produzieren.)

Im Gegensatz zu Max Weber erkennt Höffe nicht einmal die Phänomene dieser Gesellschaft. Nach Weber hat die Kombination von „Bescheidenheit“ und Aufwertung der Berufsarbeit die Kapitalakkumulation zur Folge, wenn der Unternehmer vom protestantischen Geist, welcher der kapitalistische Geist ist, durchdrungen ist, dann verprasst er nicht den Mehrwert in Luxus oder hortet ihn als Goldschatz, sondern reinvestiert den größten Teil wieder. Dieser Geist führt nach Weber aus religiösen oder moralischen Gründen zur Akkumulation des Kapitals. Tatsächlich habe ich gerade gezeigt, dass diese Akkumulation ökonomisch erzwungen ist. Es ist dann zweitrangig, ob bei diesem Individuum zuerst der kapitalistische Geist da ist oder sich als Folge seines Tuns

einstellt – er muss sich einstellen bei Strafe des Kapitalverlustes.

Höffe interessiert sich nicht für diese Zusammenhänge. Er trennt wie Habermas die Ökonomie von der „Lebenswelt“ (S. 248) und hält letztere für mehr oder weniger unabhängig davon.

8. Kritik der Dichotomie von Ökonomie („Systemwelt“) und Lebenswelt

Voraussetzung der Lebenskunst, Voraussetzung jeder affirmativen Moral, Voraussetzung aller sozialdemokratischen Illusionen vom gezähmten Kapitalismus ist die Trennung von Systemwelt und Lebenswelt. Die Systemwelt ist nach Habermas die Ökonomie, der „Funktionskreis instrumentellen Handelns“. In der Systemwelt wird durch Arbeit die äußere Natur sich angeeignet; dagegen kommunizieren die Menschen durch Sprache in der Lebenswelt miteinander. Ich gebe die Zusammenfassung der Habermasschen Dichotomie durch Türcke wieder:

„Die Wirklichkeit zerfällt in zwei Bereiche mit je eigener Logik. Beginnen wir zu arbeiten, so betreten wir den ‚Funktionskreis instrumentellen Handelns‘, und in diesem steht alles Erkennen und Tun ausschließlich ‚unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung‘. Das erkenntnisleitende Interesse ist ein technisches. Beweis: ‚technische Entwicklung‘ folgt ‚einer Logik‘, ‚die der Struktur zweckrationalen und am Erfolg orientierten Handelns, das heißt doch: der Struktur der *Arbeit*, entspricht‘. Aber Arbeit ist nicht alles. Es gibt auch noch den ‚*Zusammenhang kommunikativen Handelns*‘, und in den treten wir ein, wenn wir mit anderen sprechen. Das nennt man ‚symbolisch vermittelte Interaktion. Sie richtet sich nach obligatorisch *geltenden Normen*, die reziproke Verhaltenserwartungen definieren und von mindestens zwei handelnden Subjekten verstanden und anerkannt werden müssen.‘ ‚Der *institutionelle* Rahmen einer Gesellschaft besteht aus Normen, die sprachlich vermittelte Interaktionen leiten, und auch

die ‚mythischen, religiösen und metaphysischen Weltbilder gehorchen der Logik von Zusammenhängen der Interaktion. Sie geben Antwort auf die zentralen Menschheitsprobleme des Zusammenlebens und der individuellen Lebensgeschichte.‘ Das erkenntnisleitende Interesse, das hier waltet, ist ein praktisches: es ist nicht auf Naturbeherrschung aus, sondern ‚der Intention des ‚guten Lebens‘ verpflichtet.‘ (Türcke, in: Gegen Habermas, S. 23 (27))

Nach Habermas ist es die Aufgabe der Lebenswelt, den Bereich der Systemwelt zurückzudrängen, um den Bereich sozialer Interaktion auszuweiten. Hatten Marx und auch Horkheimer und Adorno die autonome Bestimmung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Individuen erst jenseits des Kapitalismus für möglich gehalten, eine begrenzte Autonomie zeigt sich nur im Eintreten für eine bessere Welt, so meint Habermas, dass Lebenswelt und „System“ entkoppelt und streng geschieden wären und die Lebenswelt die Sphäre der Ökonomie, die zwar notwendig sei, zurückzudrängen habe, um ein gutes Leben anstreben zu können. Mit der Floskel von der „Kolonisierung der Lebenswelt“ suggeriert Habermas, „die Pathologien, die durch die Subsysteme zweckrationalen Handelns verursacht werden, kämen von außen wie von einem fremden Kontinent.“ (Schiller, in: A. a. O., S. 116) Die Trennung von System der Ökonomie und Lebenswelt stellt die Ökonomie außerhalb einer radikalen Kritik, die kapitalistische Produktionsweise soll lediglich zurückgedrängt werden, um der Lebenswelt Raum zu schaffen (a. a. O., S. 118), aber nicht selbst ein zu negierender Gegenstand einer kritischen Theorie sein.

„Die Faszination des Begriffs Lebenswelt, für die seine rapide Verwandlung in eine Floskel (vgl. Höffe, S. 248) spricht, dürfte sich nicht nur aus dem Pseudokonkreten und der heilen Ganzheit erklären, die er zu assoziieren erlaubt. Im Wort ‚Lebenswelt‘ schwingt die Bedeutung mit, ein solches Sein wäre auch Selbstzweck.“ (Schiller: A. a. O., 117) Genau dieser Ansicht ist auch Höffe, wenn er von den realen ökonomischen

Bedingungen völlig abstrahiert, sie – wenn überhaupt – nur als moralisches Problem in den Blick nimmt: Wie viel Wohlstand einem Individuum zum Glück ausreicht oder ob das Streben nach Reichtum dem Individuum zum Wohl anschlägt.

Doch diese Dichotomie von Systemwelt und Lebenswelt, von instrumentellem Handeln und ästhetischem, normativ-praktischem, kommunikativem Alltagsleben widerspricht der Wirklichkeit heutiger Gesellschaften.

„Daß es derselbe Mensch mit demselben Intellekt ist, der da arbeitet und mit andern spricht, daß seine Denkformen dabei gleichbleiben und nicht mal die Gestalt einer technischen, mal einer kommunikativen Logik annehmen, ist gar nicht erst Thema. Weil Arbeit und Sprache nicht dasselbe sind, fällt kurzerhand auch die Frage aus, wie sie vermittelt sind.“ (Türcke, a.a.O., S. 23)

„Die Interaktion der Individuen ist wenn auch nicht völlig determiniert, so doch bis in die innersten subjektiven Regungen hinein entscheidend beeinflusst durch das heteronome Bewegungsgesetz des Kapitalverhältnisses, das, solange der ziellos in sich kreisende Prozeß der Verwertung des Werts geschichtsmächtiges Prinzip der Vergesellschaftung bleibt, ‚System und Lebenswelt‘ zu Erscheinungen seiner selbst als des (Un-)Wesens depotenziert. Auch in der ‚Lebenswelt‘ sind die Individuen primär durch ihre Stellung im Produktionsprozeß bestimmt. Über das verborgene Prinzip ihrer Vergesellschaftung können sie nicht frei verfügen und reagieren darauf gezwungenermaßen, wie die nichtkonformistische analytische Sozialpsychologie gelehrt hat, durch Internalisierung des heteronomen Zwangs. Als konkurrierende Verkäufer der Ware Arbeitskraft gleichen die Subjekte noch im Residuum der Privatsphäre und des Alltagslebens eher fensterlosen Monaden als kommunikativ Interagierenden, und die Annahme einer prästabilierten Harmonie verständigungsorientierter Alltagspraxis wirkt angesichts dessen nicht überzeugender als die Unterstellung der metaphysisch-

theologischen bei Leibniz.“
(Schweppenhäuser, in: A. a. O., S. 136 f.)

Wie weit heute die Ökonomie die Individuen bestimmt, zeigt Heidbrink am Beispiel der Flexibilisierung der Arbeitskraft: „Der Umstand, daß der Arbeitnehmer seine eigene Arbeitskraft organisieren muß, erhöht nur scheinbar seine Autonomie. In Wirklichkeit führt die Entwicklung, so die arbeitssoziologische Diagnose, zu einer anwachsenden Fremdbestimmung durch verinnerlichten Leistungsdruck und zur Verbetrieblichung der gesamten Lebensführung, die unter das Diktat der Selbstökonomisierung gestellt wird.“ (Kritik der Lebenskunst, S. 274)

Das ist keine Kolonisierung der Lebenswelt, die auch zurückgedrängt werden könnte mittels „normativ-praktischer Kommunikation“ oder gar durch den Idealismus der Werte, die aus der idealen Sprechsituation abgeleitet werden, sondern die reale Subsumption der Arbeitskraft unter das Kapital. Beide, System (Ökonomie) und Lebenswelt, sind durch ein und dieselbe bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft hervorgebracht und werden durch deren Mechanismen bestimmt. Die Produktivkräfte haben heute einen technischen Stand erreicht, der eine Qualifizierung der Arbeitskraft benötigt, die einmal hoch spezialisiert sein, zum anderen flexibel den Bewegungen des Kapitals sich anpassen muss. Doch auch bei Habermas verhindert eine illusionäre Theorie wieder, die intellektuelle Durchdringung der Verhältnisse und leistet der völligen Ökonomisierung des Lebens Vorschub, obwohl sie vorgibt, das Gegenteil zu tun. Ihre objektive Funktion besteht darin, „den theoretischen Verblendungszusammenhang zu verstärken, der sich vor die begriffliche Durchdringung der kapitalistischen Gesellschaft geschoben hat, die die Vorbedingung ihrer Veränderung wäre.“ (Schweppenhäuser, in: Gegen Habermas, S. 140 (28))

9. Die Glückslehre (Eudaimonismus) bei Höffe

Liest man Höffes Kapitel über das Glück, dann gewinnt man den Eindruck, es handle sich um einen Glücksverhinderungstext ...

Höffe spricht im Titel seines zweiten Teils von „Prinzip Glück: Eudaimonismus“. Lässt sich dies noch bei Aristoteles rechtfertigen, insofern dieser eine objektive Bestimmung der Glückseligkeit macht, ein Glück, das von allen um seiner selbst willen angestrebt werden soll und dem alle anderen Ziele untergeordnet sind, so ist seit der Frühneuzeit Glück immer auch subjektiv bestimmt, weil das Individuum in seiner Subjektivität aufgewertet wurde und es eine viel größere Auswahl von Glücksgütern und mehr Möglichkeiten zum Glück hat. Ist Glück aber immer auch etwas Subjektives – das gilt auch für Höffes Erörterungen –, dann kann Eudämonie kein Prinzip sein. Auch bestimmt Höffe nicht, was er unter dem Prinzip Glückseligkeit meint, es sei denn in solch banalen Sprüchen wie: „Alle Menschen verlangen nach Glück“ (S. 74), ein Spruch, der noch dazu in dieser Allgemeinheit falsch ist. Kant hat zurecht Glückseligkeit als Bestimmungsgrund von Moral abgelehnt – eben weil es aufgrund der Vielfalt von Vorstellungen, was es sei, keine einheitliche Bestimmung, also kein Prinzip, abgeben könne.

Glückseligkeit meint nach Höffe zweierlei: „Strebensglück“ und Glück durch Tugend (zur letzteren siehe unter „Kritik der Tugendlehre“). **Strebensglück** ist das „Leben“, „das man bewußt und freiwillig vollzieht“ und welches „das Dasein im Ganzen gelingen läßt“ (S. 81). Es ist der „**Inbegriff der Befriedigung und Erfüllung**“ unserer „Triebe, Bedürfnisse und Leidenschaften, auch Interessen, Wünsche und Sehnsüchte“ (S. 82). Formal sei es mit Aristoteles „das höchste Ziel“, das „nicht außerhalb, sondern im Vollzug liegt“ (S. 83). „Glück liegt im gelungenen Lebensvollzug“ (S. 87). Mit seiner Abgrenzung des Glücksverständnisses von der „Glückshybris im Sehnsuchtsglück“ und der „Glücksperversion“ (S. 87) verweist er bereits hier auf die Notwendigkeit, Glück moralisch einzuschränken. Damit dies Glück möglich wird, kann die Philosophie als

Lebenskunst nur „Regeln zweiter Stufe“ (S. 92) anbieten, sie begrenzen die „vier Lebensziele“: Lust, Wohlstand, Macht und Ansehen.

Eine Lebenskunst kann sich aber nicht nur mit solch formalen Bestimmungen und Einteilungen zufriedengeben. Höffes inhaltlichen Bestimmungen, Ratschläge und Maximen sind dann allerdings eher ein Appell, die Glückseligkeit gar nicht so wichtig zu nehmen. „Man halte sich im Werktagsglück für das Sonntagsglück offen!“ (S. 103) Man vermeide eine „Versicherungsmentalität in der Lebensführung“ (S. 103). Höffe warnt vor einer „Gefahr der Unersättlichkeit“ (S. 102). „Der erste Baustein objektiver Lebenskunst richtet sich gegen ein Übermaß an Erwartungen, das notwendigerweise in Enttäuschungen umschlägt.“ (S. 102) Gegen die „Hybris der Glückssuche“ (S. 102) helfe nur, seine Lebensträume „den Schwierigkeiten der Weltlage anzupassen“ (S. 101). Man solle „ein glückliches Leben“ führen, „ohne auf der Insel der Seligen zu leben“ (S.101). Und gegen „ein Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit“ helfe der wieder erneuerte „Glaube an Gott“ (S. 97). Gegen die Gefahr der Unersättlichkeit (*pleonexia*)“ helfe nur die Erkenntnis: „Das endgültige Heil ist Sache der Gottheit“, „das Göttliche (ist) in gewisser Weise schon in uns“ (S. 102).

Letztlich läuft alles auf Glück als Bescheidenheit hinaus, auf „Sinndiät“: „Man hoffe auf die große Versöhnung und verstehe trotzdem, mit Entfremdungen zu leben.“ (S. 103) Was die kapitalistische Gesellschaft dem Menschen aufzwingt, wird bei Höffe noch einmal als „Doppelstrategie“ zum Glück verkauft.

Glück, das nicht nur den glücklichen Augenblick meint, der nach Freud aus dem Kontrast zum Leid oder zum Alltag entsteht, oder den glücklichen Zufall, der nicht von uns abhängt, ein Glück also, das eher eine Lebensweise ist, wird in der philosophischen Tradition bestimmt als dauerhafte Übereinstimmung des Individuums mit seiner Vernunft und seiner natürlichen und sozialen Umwelt. „Glücklich ist derjenige,

welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt.“ (29) **Ein solches Glück, in dem der Mensch Selbstzweck ist und das die frühbürgerliche Gesellschaft zu versprechen schien, ist aber in der etablierten kapitalistischen Gesellschaft nicht möglich.**

Nicht nur dass ich als Lohnabhängiger meinen Lebensunterhalt nur verdienen kann, indem ich mich einem fremden Willen unterwerfe und so tendenziell zum bloßen Mittel für andere und anderes werde, auch die materiellen Glücksgüter, für die mein Lohn ausreicht, sind durch die entfremdeten Produktionsverhältnisse geprägt. Erster Zweck der Kapitalproduktion ist nicht die Befriedigung von Bedürfnissen, sondern die Produktion von akkumulierbarem Mehrwert, um damit wieder mehr akkumulierbaren Mehrwert zu produzieren. In dieser verselbstständigten Produktion um der Produktion willen ist der Gebrauchswert nur „materielles Substrat, Träger des Tauscherts“, kein Ding, „das man um seiner selbst willen“ produziert (Marx (30)). Diese Tatsache, die dem kapitalistischen System immanent ist, muss Konsequenzen für das Glück der Menschen haben.

Es werden künstliche Bedürfnisse erzeugt, die mit einer neuen Warenart schnell wieder veralten, sodass der Genuss nicht sich am Gegenstand festmacht, sondern am Akt des Kaufens und am Haben der Dinge, die *up to date* sind. Die Amüsierwaren sind für den schnellen massenhaften Genuss produziert, können deshalb nicht mit der eigenen ästhetischen Vernunft übereinstimmen und zerstören diese. „Glück reduziert sich vielfach aufs Amusement, die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus. Es wird von dem gesucht, der dem mechanischen Arbeitsprozeß ausweichen will, um ihn von neuem gewachsen zu sein. Zugleich aber hat die Mechanisierung solche Macht über den Freizeitleiter und sein Glück, sie bestimmt so gründlich die Fabrikation der Amüsierwaren, daß er nichts anderes mehr erfahren kann als die Nachbilder des Arbeitsvorgangs selbst. Der vorgebliche Inhalt ist bloß verblaßter Vordergrund; was sich einprägt, ist die

automatisierte Abfolge genormter Verrichtungen. Dem Arbeitsvorgang in Fabrik und Büro ist auszuweichen nur in der Angleichung an ihn in der Muße“ (Adorno/Horkheimer(31)).

Geistige Produkte sind niemals allein an irgendwelchen Qualitätskriterien ausgerichtet, sondern immer auch mit Ideologie durchsetzt, sodass man kaum Chancen hat, sich dem Verblendungszusammenhang, den sie als Masse der geistigen Waren (Bücher, Fernsehen Bildungseinrichtungen usw.) darstellen, zu entziehen. Die Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit, insofern sie Glücksmöglichkeiten enthält, wird durch die Medienkonzerne auf Stereotypen reduziert, da diese einen Wiedererkennungswert haben, der den Verkaufsinteressen der Konzerne entspricht.

Ist das Bewusstsein der meisten Menschen durch die gesellschaftlichen Stereotypen und Ideologeme geprägt, dann entsteht in ihrem Denken ein Widerspruch zwischen den Möglichkeiten einer avancierten Vernunft und den ideologischen Instanzen, der meist dazu führt, dass dieses Denken seinen objektiven Interessen widerspricht, sich selbst als Vernunft zerstört und zum inneren Feind wird. Dies führt zur Zerstörung des Realitätsbewusstseins in Bezug auf die Gesellschaft als Ganze, von deren Bewegung man gleichwohl abhängig bleibt. Rationales Denken, das eigene Selbst nach Aristoteles und Kant, gehört aber notwendig zum menschlichen Glück dazu – soll der Mensch nicht auf seine tierischen Funktionen reduziert werden.

Und selbst der, welcher den gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang durchschaut, kann zwar das zweifelhafte Glück des Geistes genießen, aber allein als geistige ist Glückseligkeit nicht denkbar. Ein solch erkennendes Bewusstsein ist glücklich, insofern es erkennt, und zugleich unglücklich, weil das Erkannte im krassen Widerspruch mit seiner Vernunft steht. **Nichtsdestotrotz ist das unglückliche Bewusstsein die heute einzig angemessene Gestalt des Bewusstseins,**

nicht wegen des zweifelhaften individuellen Glücksgefühls des Durchschauens, sondern weil die sozialen Probleme nur lösbar sind, wenn sie erkannt werden.

Glück in der emphatischen Bedeutung, wie es oben definiert wurde, ist in einer kapitalistischen Gesellschaft unmöglich. Bestenfalls provisorisches Glück in den Nischen der Gesellschaft ist möglich – oder im Kampf, in den gelungenen Schritten für eine bessere Gesellschaft. „Solange der alle sozialen Verhältnisse bestimmende gesamtgesellschaftliche Zweck die Mehrwertproduktion ist, kann der Gedanke des wahren Glücks nur in der moralischen Anstrengung aufgehoben sein, diese Verhältnisse, die ihm entgegenstehen, zu beseitigen. Es macht das Dilemma heutigen Glücksstrebens aus, das wie immer auch provisorische Glück in der Gegenwart einer möglichen Glückseligkeit in der Zukunft partiell opfern zu müssen.“ (32)

Höffe dagegen opfert den Gedanken des wahren Glücks, d. h. die nach dem Stand der Produktivkräfte und der avancierten Vernunft gegebenen Möglichkeiten, zugunsten einer Anpassung an das Bestehende, das dauerhaft dieses wahre Glück verhindert.

10. Kritik der Tugendlehre

Tugend ist nach Höffe (Aristoteles folgend) eine „positive Spontaneität eigener Art“, die nicht nur eine Disposition ist, sondern die praktisch wird. (S. 126) Sie ist eine „zur Haltung gewordene Fähigkeit und Bereitschaft“, eine „Zweite Natur“ (S. 185), die durch Übung und Gewöhnung erlernt werden muss.

Nach Aristoteles gehören die Tätigkeiten (als Tugenden) zum Glück, die man um ihrer selbst willen ausführt. Das Betrachten der Welt, das kontemplative Denken, das nicht auf Arbeit bzw. das Praktische bezogen ist. Die Betätigung der dianoetischen Tugenden ist Glückseligkeit, weil das begriffliche Denkvermögen und deren an Wahrheit orientierte Betätigung

durch die dianoetischen Tugenden (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) am meisten der Mensch als Mensch ist, weil sie unser Selbst als Menschen ausmachen, weil diese dianoetischen Tugenden uns von den Tieren unterscheiden und die sinnliche Lust nicht an die Lust der intellektuellen Erkenntnis heranreicht.

Auch wenn darin die elitären Vorstellungen einer von Arbeit befreiten Gruppe von Herrschenden in der antiken Polis zum Ausdruck kommen, wahr daran ist, dass Glück ohne ein Glück des Geistes nicht denkbar ist, will man Glück nicht unterhalb dessen ansiedeln, was dem Menschen möglich ist und in der Antike zeitweise möglich war.

Die ethischen Tugenden jedoch, die auf die menschliche Praxis (das Handeln in der Polis) gehen, werden nur teilweise um ihrer selbst willen betätigt – insofern gehören sie zum Glück -, teilweise aber haben sie Ziele außerhalb ihrer, nämlich die Verbesserung der Polis – insofern gehören sie nicht direkt zur Glückseligkeit, sondern schaffen bestenfalls die Bedingungen für diese. So sagt Aristoteles: „Wir führen Krieg, um den Frieden herbeizuführen oder zu sichern.“ Tapferkeit im Krieg ist aber selbst noch kein Glück, sondern kann dies durch Verwundung oder Tod geradezu vernichten (wie auch Höffe schreibt). Also kann die Betätigung der ethischen Tugenden insgesamt kein Glück sein.

Da Höffe aber den Leser dahin bringen will, in der Betätigung der ethischen Tugenden (Tapferkeit, Freigebigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit usw.) selbst Glück zu sehen, reduziert er wieder auch in seinem Tugendteil das Glück. Zwar setzt Höffe Tugend nicht mit dem Glück gleich, wie die Stoa, aber dennoch könnten auch die ethischen Tugenden glücklich machen. Höffe fordert „beim Prinzip Glück tugendhaft“ zu werden (S. 180). „Während der tugendlose Weg leicht in den Abgrund des Scheiterns führt, schützt die Tugend zwar nicht vor jedem Ungemach, mit ihrer Hilfe wird aber das geglückte Leben hochwahrscheinlich.“ (S 177) Ein

Lohnabhängiger, der „Rechtstreue“ wahrt, in Bezug auf seinen Unternehmer „Rücksichtnahme“ praktiziert und „Kooperationsbereitschaft“ zeigt, um sich brav ausbeuten zu lassen, „und als Vollendung sogar Liebe“ (S. 181) für seinen Ausbeuter empfindet, der schädigt nicht nur sich, sondern auch seine Kollegen durch unsolidarisches Verhalten – Höffe nennt das „aufgeklärtes Selbstinteresse“.

Nun könnte man Tugend an moralisch vertretbaren Zielen orientieren, wie z. B. Solidarität unter Kollegen gegen das Kapital. Aber es gibt gewichtige Gründe gegen den Tugendbegriff als solchem. Was ist z. B. mit einem Arbeiter, der SPD-Anhänger ist, der aus Gewohnheit solidarisch mit seiner Partei ist, obwohl sie längst einen neoliberalen Kurs gegen seine Interessen eingeschlagen hat? Seine Tugend der Solidarität wird zum inneren Feind seiner Interessen und Ziele.

Tugend als wesentlicher Teil einer rationalen Moral bestreite ich, nicht aus einer immanenten Aristoteleskritik heraus, sondern weil heute der Begriff der Tugend selbst höchst problematisch ist. In einer weitgehend traditionellen Gesellschaft wie noch in der griechischen Polis zu Aristoteles Zeiten ist dies eine angemessene Moralkonzeption. Einmal erlernte Tugenden konnten das Leben in der Polis für eine gewisse Dauer absichern – jedenfalls für die Angehörigen des Kollektivs der Herrschenden. Eine Tugendlehre ist deshalb immer Ethik, d. h. eingesenkt in die Sittlichkeit der Gesellschaft. Sie kann nicht in Opposition zur sozialen Wirklichkeit stehen wie etwa die Kantische Moralphilosophie (soweit sie nicht Tugendlehre ist). Tugendlehre affirmiert dadurch immer die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse und ist deshalb so beliebt bei den konservativen Denkern und Politikern. Da sie aber wie jede Moral und Ethik (Sittlichkeit) bis heute immer eine von antagonistischen sozialen Verhältnissen war und ist, muss sich der Widerspruch der Gesellschaft auch immanent in ihrer Konstruktion zeigen.

Heute, in einer Zeit, in welcher die kapitalistische Produktionsweise ständig

nicht nur die Produktionsmittel revolutioniert, sondern auch die Kultur, die Sinnlichkeit durch neue Kulturwaren, die Berufe durch Veränderungen in der Technik (wer hat in seinem Leben nur einen Beruf?), die private Lebensführung durch die geforderte Flexibilität der Arbeitskräfte, die Begegnung mit anderen Kulturen durch den Tourismus usw. – heute ist eine Moral als Tugendlehre problematisch – unabhängig von der konkreten Bestimmung der Tugend.

Höffe gesteht selbst zu, dass die Gesellschaft unterschiedliche und z. T. widersprechende Anforderungen an das Verhalten stellt. „Allerdings wird von den zuständigen ‚Autoritäten‘, etwa den Eltern, Lehrern und Gleichaltrigen, nicht immer dasselbe gelobt.“ (S. 130) Diese Erfahrung ist nicht nur eine des persönlichen Umgangs mit diesem oder jenem Individuum oder der Vielfalt des sozialen Umfelds, sondern eine der Struktur der Gesellschaft. In der Gewerkschaft benötige ich andere Tugenden als im Unternehmervverband, bei der Polizei andere denn als Demonstrant. Als jemand, der von seinem Kapital lebt, entwickle ich andere Tugenden als ein Obdachloser, der von seiner Geschäftsbank ruiniert wurde. Und wechselt mein Milieu, mein sozialer Status oder nur die Region, wehe meine Tugenden sind dann zur zweiten Natur geronnen oder nicht mehr zeitgemäß.

Höffe unterscheidet Sekundär- von Primärtugenden (S. 128). Zu den Sekundärtugenden zählen: „Pünktlichkeit, Ordnungsliebe, Sparsamkeit und Fleiß“. Als Bandarbeiter muss ich pünktlich sein, weil sonst das Band stillsteht, wenn einer in der Arbeitskette fehlt. Als Angestellter mit flexibler Arbeitszeit oder als Heimarbeiter am Computer spielt diese Sekundärtugend überhaupt keine Rolle mehr. Im Produktionsbetrieb muss sich sparsam mit dem Material umgehen, als Käufer soll ich meinen Lohn an überflüssige Produkte verschwenden usw. Wenn ich aber eine Tugend nur zeitweise benötige oder einmal in diesem Bereich – im anderen aber nicht, unter anderen Umständen wieder anders, dann sind die Tugenden als Gewöhnung, als zweite Natur, als „in Fleisch und Blut“ (S.

130) übergegangene Verhaltensmuster wertlos, überflüssiger Charakterballast für die nächste Stufe der Entwicklung, für die neuen Anforderungen des Kapitals, dem ich meine Arbeitskraft verkaufen muss, wenn ich leben will.

Ebenso gilt diese Kritik für die „Primärtugenden“, als da bei Höffe sind: „Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft oder Gerechtigkeit“, Tugenden, die „zum Menschen als Menschen“ (S. 129) gehören. Wenn ich in der antagonistischen Gesellschaft immer ehrlich bin, werde ich von Abzockern ausgenommen; wenn ich die Tugend der Hilfsbereitschaft mir anerzogen habe, werde ich von anderen ausgenutzt – Höffes Lösung dieses Konflikts, von Fall zu Fall zu entscheiden, zerstört diese Tugenden als Tugenden, sie würden zu zufälligen Verhaltensweisen, die sie als Tugenden nicht sein sollen. Und wenn ich „Gerechtigkeit“ als Tugend wirklich ernst meine, dann müsste ich den großen Diebstahl, der täglich in der bürgerlichen Gesellschaft stattfindet, die kostenlose Aneignung des Mehrwerts, den die Lohnabhängigen erarbeitet haben, also den Diebstahl durch das Kapital, abschaffen.

Ein Moralkonzept, das auf Tugenden im klassischen Sinn wie bei Höffe basiert, widerspricht der permanenten Kulturrevolution im Kapitalismus und den antagonistischen Verhältnissen, zwei Sachverhalte, die auch die Verhaltensweisen betreffen und die kein einheitliches Verhalten zulassen. Schon Hegel wusste, dass dem „Bewußtsein der Tugend (...) das Gesetz das Wesentliche und die Individualität das Aufzuhebende“ ist (29). Dies widerspricht nicht nur dem Eudämonismus, den Höffe auch will, ein Widerspruch, an dem sich das Buch abarbeitet, sondern muss auch das Individuum zerstören, um dessen Glück es angeblich geht. **Wird das „Gesetz“, die Allgemeinheit, die Gesellschaft... als antagonistisch erkannt, dann bedeutet „die eigene Individualität in die Zucht unter das Allgemeine“ (34) zu nehmen, das Individuum widersprüchlichen Tugenden zu unterwerfen oder es zur**

Schizophrenie zu erziehen. Das „an sich Wahre und Gute“, durch eine von den gesellschaftlichen Verhältnissen abstrahierende Vernunft bestimmt, steht im Widerspruch zur gesellschaftlichen Substanz der Individuen, in der es verankert werden soll. Will sich das Individuum an der avancierten Vernunft orientieren, dann sind die durch das falsche Allgemeine geprägten Tugenden – und andere funktionieren nicht – das Gegenteil der Vernunft; die zweite Natur wird zum Feind des als wahr Erkannten.

Auch affirmativ funktionieren die Tugenden nicht. Die Höffeschen Tugenden verinnerlicht als zweite Natur werden mir darüber hinaus zum inneren Feind meines stets sich ändernden, gesellschaftlich geprägten Selbst. (Vgl. Ludger Heidbrink, Kritik der Lebenskunst S. 274; und auch unten die Kritik am Positivismus.)

Diese Kritik an einer heutigen Tugendlehre muss jedoch in zwei Aspekten eingeschränkt werden. Diese Kritik betrifft erstens nicht die geistigen oder dianoetischen Tugenden (der rechte Gebrauch von Verstand, Vernunft und Urteilskraft, Klugheit usw.), soweit diese ihrem immanenten Anspruch gemäß betätigt werden und nicht gesellschaftlich blind sind wie bei Höffe. Die Vernunft im Individuum ist lebenswichtig, das Individuum muss die Antagonismen (unauflösbare Widersprüche) der Gesellschaft erkannt haben, wenn es nicht blind in diesen zerquetscht werden will. Hier muss das Individuum auch ein „unglückliches Bewusstsein“ (Hegel) aushalten, d. h. ein Bewusstsein, das die Differenz zwischen dem heute Möglichen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die dieses Mögliche verhindert, obwohl es dringend nötig ist, nicht verdrängen darf.

11. Kritik der abstrakten Negation der moralischen Erkenntnis im Positivismus

Die zweite Einschränkung bezieht sich auf die Folgen aus der Kritik an der Tugendlehre. Da diese wie alle Moral in der antagonistischen Gesellschaft widersprüchlich ist, hat der Positivismus

jegliche Moral eliminiert und das Verhalten der Menschen auf die Kalkulation des Erfolgs beliebiger Ziele in der Gesellschaft reduziert. Moral und das Nachdenken über Moral (Moralphilosophie/Ethik) ist aber nicht nur Ideologie, d. h. gesellschaftlich notwendig falsches Bewusstsein zur Herrschaftssicherung, sondern das Denken ist selbstmächtig genug, aus sich und seiner Gesellschaftsanalyse den Maßstab der Kritik an den bestehenden antagonistischen Verhältnissen zu entwickeln. Dass die Menschen die Herrschaft des Kapitals nicht nur durch eine neue Form der Herrschaft ersetzen, sondern Herrschaft von Menschen über Menschen überhaupt abschaffen, ist ein Gedanke, der nicht in der bestehenden Herrschaft und deren gesellschaftlichem Sein liegt, sondern erst durch Moralphilosophie aus ihr als bessere reale Möglichkeit des Bestehenden entwickelt werden muss. **Es genügt nicht, das kapitalistische Wirtschaftssystem abzuschaffen. Erst eine emanzipatorische Perspektive führt zu einer besseren Welt, in der Glück möglich wird.**

Dass Menschen nicht mehr über Ihresgleichen herrschen sollen – und sei es mittels eines entfremdeten Mechanismus -, ist nichts anderes als der aus der Vernunft begründete kategorische Imperativ, den Menschen niemals bloß als Mittel (wie in der Kapitalproduktion), sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln (d. h. in einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels: Manifest, S. 482 (35)).

Ein weiteres Argument gegen die Möglichkeit, heute Moral als handlungsrelevant für die Gesellschaft zu bestimmen, ist die Tatsache, dass die Menschen in Funktionszusammenhänge eingebettet sind, die ihnen das Verhalten vorschreiben und die zumindest der Moral der Aufklärungszeit widersprechen. Ich habe oben gezeigt, dass ökonomische Mechanismen unser Leben bestimmen und uns tendenziell zum bloßen Mittel machen. Überleben in der kapitalistischen

Gesellschaft heißt, sich ihren Mechanismen anpassen. Wer dies nicht tut (oder vom Kapital nicht gebraucht wird), der wird tief unter den kulturellen Durchschnittsmöglichkeiten zwar in Westeuropa noch am Leben erhalten, aber ohne Zugang zu den Kulturgütern, mit unerfüllbaren Sehnsüchten, die von der Warenwelt ihm eingeflüstert werden, bis hin zur Depression; er ist schlecht ernährt, seine sozialen Kontakte frieren ein, er wird eher krank und stirbt eher als der Durchschnitt.

Heidbrink fragt: „Leben wir nicht längst im postautonomen Zeitalter?“ Und er führt Argumente aus der Hirnforschung, der Soziologie und der Medizin an, die eine Autonomie des Menschen - wenn nicht einfach anthropologisch – so doch für die Gesellschaft der Gegenwart bestreiten oder so stark eingeschränkt erweisen, dass jede Lebenskunst daran scheitern muss.

„Die Rede von der Bastelexistenz, dem Patchwork der Identitäten, dem flexiblen und nomadischen Selbst macht deutlich, daß die Realisierung der Selbstbestimmung in hochgradig unbestimmten Handlungsräumen stattfindet, die mit einer Überforderung des nach Autonomie und Selbstverantwortung strebenden Individuums einhergehen. Der Medizinsoziologe Alain Ehrenberg hat die Zunahme an Depressionen als Indiz interpretiert, daß es immer weniger Menschen gelingt, die sozialen Forderungen nach mehr Selbstständigkeit und Autonomie zu erfüllen. Die depressive Erkrankung bildet das paradoxe Resultat eines gesellschaftlichen Individualisierungsprozesses, der das einzelne Subjekt zwar aus traditionellen Bindungen und Abhängigkeiten befreit hat, es aber in zunehmenden Maß daran scheitern läßt, die Verantwortung für das eigene Leben und Handeln zu übernehmen.“ (Heidbrink, in: Kritik der Lebenskunst, S. 276)

Wie immer man die Erscheinungsform des Mangels an Autonomie einschätzt, solange die Menschen hauptsächlich davon leben, ihre Arbeitskraft zu verkaufen und sich fremdem Kommando in ihrer

ökonomischen Existenz unterwerfen zu müssen, solange ist Emanzipation, **Autonomie und selbstbestimmtes Glück** nur ein zu erstrebendes Ziel, das erst jenseits des Kapitalismus erreichbar ist.

Dieses Ziel strebt aber der Positivismus nicht an, er verdoppelt nur das, was ist, in der Theorie. So sieht Heidbrink die Phänomene, zieht daraus aber keine Konsequenzen zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er stellt die Diagnose, verzichtet aber auf jegliche Therapie.

„Das Autonomieprinzip bildete ursprünglich das Leitideal des emanzipierten Individuums, das sich aus naturwüchsigen Verhältnissen befreit, die Fesseln fremder Herrschaft abstreift und in eine unverkürzte Beziehung zu sich selbst tritt. Dieses aufklärerische Verständnis menschlicher Autonomie ist heute in sein Gegenteil umgeschlagen. Die Ausbreitung der kapitalistischen Marktwirtschaft, die Notwendigkeit der flexiblen Lebensführung und das Erfordernis des persönlichen Selbstmanagements haben dazu geführt, daß die Autonomie kein Ideal der gesellschaftlichen Emanzipation mehr bildet, sondern vielmehr ein Prinzip der Integration des Individuums in funktionale soziale Zusammenhänge.“ (Kritik der Lebenskunst, S. 273 f.)

Die dargestellten Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft werden vom Positivismus als Fakten hingenommen, aber nicht kritisiert. Autonomie war einmal ein „Leitideal“, ist es aber nicht mehr – basta. Also hat man sich irgendwie illusionslos mit der Unmöglichkeit von Autonomie - sei es anthropologisch, sei es als Tendenz der Gegenwart – abzufinden. Selbst die Autonomie des Geistes, die einem Denkenden heute durchaus möglich ist, wird aufgegeben, indem man sich auch intellektuell an die Verhältnisse angepasst. Da der Positivist auch sich selbst als Philosoph keine Autonomie zugesteht, kann er diese Tendenz auch gar nicht kritisieren, denn Kritik setzt einen moralischen Maßstab voraus, der wiederum zumindest autonomes

Denken zur Prämisse hat. Andererseits zeigt der Hinweis auf das „aufklärerische Verständnis menschlicher Autonomie“, dass selbst der Positivismus noch nicht einmal die Phänomene erfassen könnte, ohne einen verschämten Rest an autonomen Gedanken. **Dass wir heute nicht autonom sind, setzt den Gedanken der Autonomie immer schon voraus.**

Konsequent zu Ende gedacht wird eine Gesellschaft bestätigt, die Menschen in ihrem autonomen Handeln drastisch einschränkt, sie zu bloßen Funktionsträgern reduziert, sodass am Ende die Vernichtung von funktionslosem Leben (Euthanasie), das Experimentieren an Menschen (Embryonengesetz) oder die Liquidierung einer überschüssigen oder ausgegrenzten Bevölkerung (Auschwitz) hingenommen wird. Wenn der Mensch zum Menschenmaterial wird, dann hat der Positivismus dem noch nicht einmal mehr gedankliche Kritik entgegenzusetzen, er verdoppelt nur die entfremdeten Zustände im Bewusstsein. Und die Systemtheoretiker und die Positivisten ordnen sich selbst in den Funktionszusammenhang der Ideologieproduzenten ein.

Höffe ist der Gedanke, dass die Menschen in Funktionszusammenhänge eingebettet sind, aus der Systemtheorie von Luhmann bekannt. Diese stellt er so dar:

„Moderne Gesellschaften bestehen nämlich aus relativ selbständigen Funktionssystemen. Und jedes von ihnen, etwa die Wirtschaft, die Wissenschaft und die Politik, seien ihrer eigenen, funktionspezifischen Normativität unterworfen, die Wissenschaft beispielsweise der Unterscheidung von Wahr und Falsch und die demokratische Politik dem Zusammen- und Widerspiel von Regierung und Opposition. Die Moral sei aber eine funktionsunspezifische Normativität, die daher in einer nach Funktionssystemen gegliederten Gesellschaft arbeitslos geworden sei.“ (S. 33)

Wäre diese Ansicht wahr, dann müsste Höffe seine Absicht, Glück und Tugendmoral zu verbinden, aufgeben. Doch

er hat Argumente gegen den moralischen Nihilismus der Systemtheorie.

Die funktionspezifische Einbettung der Personen schließe nicht aus, dass „eine funktionsunspezifische Normativität (...) gleichwohl funktionspezifisch eingesetzt werden“ kann (S. 33). Als Beispiel könnte Höffe einen Soldaten anführen, der einen Befehl verweigert, weil er gegen die Menschenwürde verstößt. Damit dieses Argument stichhaltig wird, müsste Höffe zeigen, dass die moralische Normativität in der Gesellschaft nicht nur im Ausnahmefall in die Funktionszusammenhänge der Gesellschaft hineinwirkt, sondern diese prinzipiell bestimmt oder doch bestimmen kann. Diesen Nachweis erbringt Höffe nicht, er versucht es nicht einmal, weil dieser Nachweis in der kapitalistischen Gesellschaft unmöglich ist. Moral ist in ihr immer widersprüchlich. So bedeutet es zum Beispiel, sich für einen „gerechten“ Lohn einzusetzen, zugleich das ungerechte Herrschaftsverhältnis, das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit, zu bestätigen.

Menschen wie Gandhi oder Martin Luther King waren Ausnahmefälle, die auch nur dadurch erfolgreich waren, weil die jeweilige Gesellschaft von selbst in ihre Richtung drängte. Ein Lohnabhängiger, der den Diebstahl an Mehrwert, den das Kapital einsteckt, auch nur in seinem Betrieb thematisiert, wird sofort entlassen (eigene Beobachtung bei einem Arbeitsprozess). Einen Wissenschaftler aufzufordern, nicht an Massenvernichtungswaffen mitzuarbeiten, verkennt die Möglichkeiten im arbeitsteiligen Wissenschaftsprozess. Oft weiß der Wissenschaftler noch nicht einmal, ob seine Grundlagenforschung dereinst Baustein neuer Terrorwaffen werden kann.

Über das Verhältnis von Humanität und Technik in den Funktionssystemen schreibt Adorno: „In unserer Arbeit sind wir, jeder von uns, in weitem Maße nicht wir selber, sondern Träger von Funktionen, die uns vorgezeichnet sind. Nur in Schundromanen werden große medizinische Erfindungen aus Liebe zu den Menschen gemacht, oder große

kriegstechnische aus Patriotismus. Unsere persönlichen Motive, und damit jenes Bereich, das man Ethik zu nennen pflegt, gehen in das, was wir als Berufstätige leisten, nur wenig und vor allem: nur vermittelt ein. Es wäre rückständig, eine Art Maschinenstürmerei auf höherer Stufe, wenn man sich so benähme, als wäre der Atomforscher unmittelbar derselbe wie das Individuum Dr. X., das die Forschung ausübt, und als müssten gar seine privaten Überzeugungen eine Art Kontrolle über seine wissenschaftliche Arbeit ausüben. Ein Ethos, das die Erkenntnis bremst, wäre äußerst fragwürdig. Die Trennung gesellschaftlicher und technischer Vernunft lässt sich nicht überwinden, indem man sie verleugnet. Wohl steht es dagegen an, dass gerade der Techniker warnt vor dem Unabsehbaren, das seine Erfindungen heute der Menschheit androhen. Seine Autorität, die Tatsache, dass er diese Potentialien viel besser einzuschätzen weiß als der Laie, werden seiner Warnung größeres Gewicht verleihen, als den von außen kommenden. Ich glaube aber nicht, dass diese Warnungen entscheiden. Ob die moderne Technik der Menschheit schließlich zum Heil oder Unheil gereicht, das liegt nicht an den Technikern, nicht einmal an der Technik selber, sondern an dem Gebrauch, den die Gesellschaft von ihr macht. Dieser Gebrauch ist keine Sache des guten oder bösen Willens, sondern hängt ab von der objektiven gesamt-gesellschaftlichen Struktur. Die Technik würde nicht nur befreit werden, sondern auch zu sich selbst kommen in einer menschenwürdig eingerichteten Gesellschaft. Wenn den Techniker heute zuweilen der Horror vor dem überfällt, was mit seinen Erfindungen geschehen mag, so ist es wohl die beste Reaktion auf diesen Horror, zu versuchen, etwas zu einer menschenwürdigen Gesellschaft beizutragen.“ (36)

Das zweite Argument von Höffe gegen den Amoralismus der Systemtheorie lautet: Die Moral beziehe sich „nicht nur auf Personen, sondern auch auf Institutionen und soziale Strukturen“ (S. 33). Danach entwickelt das Denken den moralischen Maßstab, mit dem

die Institutionen und sozialen Strukturen beurteilt werden können. Dies Argument ist insofern berechtigt, als das menschliche Bewusstsein nicht in seinen Funktionszusammenhängen befangen zu sein braucht, sondern darüber reflektieren kann, z. B. aus den Erfahrungen mit den sozialen Strukturen, die praktische Notwendigkeit ihrer Negation ableiten kann – wie dies Adorno im obigen Zitat macht. Doch auch dieses Argument gegen die Systemtheorie und ihre Negation der Moral, die das Bestehende affirmiert, setzt die Analyse dieser Strukturen voraus, die Höffe nicht leistet und nicht kennt bzw. sich weigert, sie zur Kenntnis zu nehmen. Deshalb kann er der Systemtheorie auch nur ohnmächtig Ideale aus der philosophischen Tradition entgegenhalten. Ideale, die sich regelmäßig an den sozialen Strukturen, die sie affirmieren und bewerten sollen, blamieren.

Die kapitalistische Gesellschaft funktioniert nicht nach den Kriterien der Moral, jedenfalls nicht nach einer allgemein menschlichen Moral, etwa nach den drei Formen des kategorischen Imperativs und seinen Konsequenzen, wie sie Kant entworfen hat. Konnte Kant noch die Illusion haben, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die Menschen sich allmählich moralisieren, ist dies spätestens nach der Marxschen Kapitalanalyse unmöglich anzunehmen. Dennoch haben die Systemtheorie und der Positivismus gegenüber der Moral nicht recht. Das Argument von Höffe, die Moral könne auch die sozialen Strukturen und Funktionszusammenhänge beurteilen, ist richtig, wenn Moral zur Kritik an der Unmoral dieser Strukturen wird. Von dieser Konsequenz will Höffe aber nichts wissen, weil seine Moralphilosophie unter der Prämisse steht, die kapitalistischen Strukturen zu legitimieren. Darin stimmt sein Idealismus mit dem Positivismus überein.

Der Alternative, positivistisch die Moral tendenziell als überflüssigen Ballast über Bord zu werfen oder mit moralisierenden Appellen unverbindliche und banale

Ratschläge (Höffe) und durch eine idealisierende Verherrlichung steriler Ideen die praktische Ohnmacht zu dokumentieren, dieser Alternative stellt die Ethik des Widerstandes eine Moral entgegen, die auf Veränderung der Verhältnisse gerichtet ist. Ihre Prinzipien enthalten den Vorschein auf die bessere Möglichkeit des Bestehenden. Moral, aus den gesellschaftlichen Verhältnissen *ex negativo* gewonnen, wird zum Maßstab der praktischen Kritik an Verhältnissen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein unterdrücktes Wesen ist.

12. Was wahre Lebenskunst sein könnte!

Es kann nicht die Aufgabe dieser Kritik an der bürgerlichen „Lebenskunst“ sein, eine Alternative zu entwickeln. Dennoch können einige Hinweise gegeben werden, was heute Lebenskunst sein könnte, wenn sie nicht aus Ideologie besteht, sondern die vorherrschenden Tendenzen des Systems der Kapitalproduktion in ihrer Ableitung von Handlungsprinzipien berücksichtigt.

Lebenskunst, die ihren Anspruch gerecht werden will, müsste konkret anweisen, wie man sich gegen heutige Tendenzen der kapitalorientierten Politiker wehren kann, die versuchen, einen Überwachungsstaat einzurichten, die Menschenrechte (die auf soziale Rechte erweitert gehören) in ihrem Wesensgehalt einzuschränken und die demokratischen Verfahren durch Meinungsmonopole, Lobbyismus und Kungelei der Führenden auszuschalten. Sie müsste den Weg aufzeigen, wie die Menschen sich organisieren können, um die leichenträchtige Ökonomie des Kapitals abzuschaffen – denn nur jenseits des Kapitalismus wird nicht nur erst volles Glück für die Menschen möglich, sondern auf dem Spiel steht auch das Überleben der Gattung.

Wahre Lebenskunst müsste zeigen, wie sich die Menschen gegen die totale Vereinnahmung durch die bestehende Produktionsweise wehren, wie sie sich

solidarisieren können, um zumindest die Tendenz zu Hungerlöhnen abzuwehren, darüber hinaus eine bessere Gesellschaftsordnung anzustreben. Nur so ist es möglich, wenigstens das heutige provisorische Glück zu erreichen. **Provisorisches Glück muss das heutige Glück bleiben, weil ein glückliches Bewusstsein durch die Erkenntnis des Bestehenden nicht möglich ist.** Die Verdrängung aber dessen, was im eigenen Land und in der Welt vorgeht, erzeugt innere Deformationen, kommt als Verdrängtes immer wieder verzerrt ins Bewusstsein und macht die Individuen psychisch krank. Die Lebenskunst muss zur Reflexion der inneren psychischen Dispositionen anregen, damit die Handelnden erkennen, wieweit sie bereits von den widersprüchlichen Strukturen der Gesellschaft geprägt sind.

Lebenskunst müsste deutlich machen, dass eine schlichte Anpassung an die Erfordernisse der bestehenden Gesellschaft krank macht und zur Bewusstseinschizophrenie führt. **Sie müsste eine mentale Distanz zu den gegenwärtigen Verhältnissen einüben.** Und sie müsste die besseren Möglichkeiten entsprechend dem Stand der Produktivkräfte explizieren, um die Schabigheit der bestehenden Glücksmöglichkeiten deutlich zu machen und die Abschaffung der gegenwärtigen Verhältnisse zu intendieren.

Wahre Lebenskunst müsste den utopischen Überschuss verdeutlichen, der in großer Kunst, Literatur und Philosophie enthalten ist, wie überhaupt eine wahre Bildung, die nicht allein an den Verwertungsinteressen des Kapitals orientiert ist, sondern die Menschenbildung in den Vordergrund stellt, zur Lebenskunst gehört.

Heute kann man nur ein anständiges Leben führen, das auch tiefe innere Befriedigung ermöglicht, wenn man sich an der solidarischen Arbeit zur Veränderung der Gesellschaft beteiligt. Die gelungenen Schritte auf eine solidarische Gesellschaft jenseits des Kapitalismus hin können dann zu Quellen des Glücks werden.

Literatur zur Lebenskunst

- Otfried Höffe: Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich? München 2007. (2)

Weiter Werke der Lebenskunst, auf die ich mich beziehe, werden mit Kurztitel und Seitenangabe zitiert:

- Wilhelm Schmid: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Ffm. 1998.
- Michael Foucault: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar. Übersetzt von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Ffm. 2007.
- Kritik der Lebenskunst. Hrsg. v. Wolfgang Kersting und Claus Langbehn, Ffm. 2007. (Darin vor allem: Ludger Heidbrink: Über die Grenzen der Selbstbestimmung, S. 261 – 286.)

Anmerkungen

1. Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Ffm. 1996, S. 248 f.
2. Alle Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf das Buch von Höffe (siehe Literaturliste).
3. Bodo Gaßmann: Ethik des Widerstandes, Garbsen 2001.
4. Vgl. zum Verhältnis von Kant und Hegel in der Moralphilosophie immer noch lesenswert: Pelzer, Roland: Studien über Hegels ethische Theoreme, in: Archiv für Philosophie. Hrsg. v. J. v. Kempfski, Bd. 13 / 1 - 2, S. 3 - 49. Stuttgart 1964.
5. Vgl. meine Analyse der moralischen Implikationen im Marxschen „Kapital“: Gaßmann:

- Kapital und Ethik, in: Erinnyen, Nr. 4, Garbsen 1989, S. 19-78.
6. Gaßmann: Ethik des Widerstandes, Garbsen 2001, S. 157.
 7. Karl Marx: Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie Bd. I, in: Marx – Engels – Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1966, S. 55.
 8. Gerhard Schweppenhäuser: Die ‚kommunikativ verflüssigte Moral‘. Zur Diskursethik bei Habermas, in: Unkritische Theorie. Gegen Habermas, Lüneburg 1989, S. 129.
 9. Vgl. meine Kritik an Schellers Ontologie, in: Erinnyen Nr. 18, S. 24 ff. (Abschnitt 2.2.1. und 2.2.2.).
 10. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: ders.: Jenaer Schriften 1801 - 1807. Theorie Werkausgabe Bd. 2, Ffm. 1977, S. 445.
 11. Vgl. zur Aggressionsproblematik, auf die sich auch Höffe beruft, die interdisziplinäre Kritik an dieser Ideologie: Plack, Arno (Hrsg.): Der Mythos vom Aggressionstrieb, München 1973.
 12. Kant: Anthropologie, in: Kant Werke Bd. 10. Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik. Darmstadt 1975, S. B 313 ff.
 13. Höffe zitiert Kants Aufsatz über Anthropologie in einem nebensächlichen Aspekt, um die Kritik an einer abstrakten Bestimmung der Natur des Menschen durch Kant zu entgehen und ihn sich einzuverleiben – entgegen der Textgrundlage, vgl. S. 47.
 14. Horkheimer, Max (1935): Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Zeitschrift für

- Sozialforschung. Hrsg. v. Max Horkheimer. Jahrgang 4, Paris (dtv reprint 1980, München), S. 96 f.
15. Vgl. meine Kritik an Scheler Kriegsapologie, in: Erinnyen Nr. 18, S. 48 ff. (Abschnitt 2.8.4).
 16. Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Faschismus und Kapitalismus. Theorien über die sozialen Ursprünge und die Funktion des Faschismus. Hrsg. v. Wolfgang Abendroth. Eingeleitet von Rüdiger Griepenburg, Jörg Kammler und Kurt Kliem, Ffm. 1974, S. 41.
 17. Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner, Zürich und München, 1991, S. 114.
 18. A.a.O., S. 19.
 19. A.a.O., S. 21 f.
 20. Sophokles: Antigone, Stuttgart 1977, S. 16 (Reclam 659)
 21. A.a.O., S. 21.
 22. Demokrit: Fragmente zur Ethik, Stuttgart 1996, S. 111 (Reclam 9435)
 23. A.a.O., S. 113.
 24. A.a.O., S. 111.
 25. A.a.O., S. 113.
 26. Karl Marx: Das Kapital Bd. III, in: MEW Bd. 25, S. 254.
 27. Unkritische Theorie. Gegen Habermas. Hrsg. von Gerhard Bolte. Beiträge von Christoph Türcke, Rolf Johannes, Ulrich Sonnemann, Heide Berndt, Hans-Ernst Schiller, Gerhard Schweppenhäuser, Lüneburg 1989.
 28. A.a.O., S. 140.
 29. Vgl. Gaßmann: Glück, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg 1990, S. 470 – 473, das Hegelzitat ist ebenfalls dort ausgewiesen.
 30. Karl Marx: Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx – Engels – Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1966, S. 201.
 31. Zitiert nach Gaßmann: Glück, a.a.O., S. 471 f.
 32. Gaßmann: Glück, a.a.O., S. 473.
 33. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Ffm. 1980, S. 283.
 34. A.a.O.
 35. Marx/Engels: Das Kommunistische Manifest, MEW Bd. 4 S. 482.
 36. Adorno: Vermischte Schriften I/II: Über Technik und Humanismus. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 20.1, S. 315-316.
-

Vorbemerkung zum Drehbuch: Thales von Milet oder die Entstehung der Philosophie

Film ist ein emotionales Medium. Der **Drehbuchtext** ist deshalb nicht mit einem wissenschaftlichen Vortrag zu verwechseln. Die Sätze sind einfach gehalten, auch Probleme und manche Aussagen mussten vereinfacht dargestellt werden. Zum Beispiel ist das Zitat von Heraklit, dass man nicht zweimal in den gleichen Fluss steigen kann, so nicht bei ihm zu finden, es ist aber derart in die Philosophiegeschichte eingegangen und entspricht auch der Bedeutung des Originalzitates. Trotz aller Vereinfachungen bemüht sich der Film, die Gedanken so klar wie möglich der Sache angemessen zu formulieren.

Philosophie lässt sich nicht bildlich darstellen, auch nicht die der noch mehr sinnlich denkenden Griechen. Die **Bilder** von Milet, Ephesus usw. können deshalb auch nur illustrierende Funktion haben. Sie sprechen Gefühle an, in der Hoffnung, dass der philosophische Laie aufgeschlossen wird, sich intensiver mit der Philosophie zu beschäftigen, und der bereits von dem philosophischen Denken Ergriffene emotional bestätigt wird, sich den abstrakten Themen weiter zu widmen, damit ihm das

Denken eine Lust wird. Bis es aber so weit ist, bedarf es der emotionalen Stütze, die dieser Film sich zur Absicht macht.

Die der Volksmusik nachempfundene **Musik** dient neben ihrer emotionalisierenden Wirkung weder der Paraphrasierung noch will sie polarisieren oder kontrapunktieren. Sie charakterisiert die heutige Atmosphäre und soll zur Entspannung zwischen den Wortbeiträgen dienen. Die Musik, die der Antike nachempfunden ist, illustriert dagegen akustisch die Andersartigkeit der antiken Situation von Milet und seiner Landschaft.

Die Titel zwischen den einzelnen Sequenzen sollen den Zuschauer aus der Einfühlung herausholen und den Gedanken der einzelnen Sequenzen als Wort hervorheben. Die Titel sind auch Ausdruck der Spannungskurve, die keine von handelnden Einzelpersonen ist, sondern von einer problemorientierten Abfolge.

Damit sich der Zuschauer in einer einzelnen Einstellung zurechtfinden kann, bedarf es mindestens sechs Sekunden. Sollen die Bilder nicht nur Unterhaltungswert haben, dann ergibt sich ein langsamer **Schnittrhythmus**. Andernfalls würden sie nur ablenken. Dies steht im Widerspruch zu Sehgewohnheiten von Jugendlichen, die sich Videoclips ihrer Popstars ansehen, oder den Zuschauern von Nachrichtensendungen, die eher als Dokutainment erscheinen. Deren Wirkung ist Ablenkung unter dem Schein von Nachrichten, aber keine Information und Erklärung. Auf **filmische Effekte**, die nicht aus der Sache folgen, ist weitgehend verzichtet worden, um nicht von dem Gehalt der Gedanken abzulenken.

Die **Realisierung eines Drehbuches** ist immer etwas anderes als der fertige Film. Die angemerkten Einstellungen sind nur Vorschläge für den Filmer und den Schnitt. Erst am Schneidecomputer entsteht der Videofilm. Welche Bilder einen Dokumentarfilmer vor Ort möglich sind und welche Drehsituation ihn erwartet, ist nie vollständig beim Schreiben des Drehbuches bekannt.

Ich gestehe, dass ich einige grobe Unterschiede für diesen Beitrag zu den

Erinnyen Nr. 19 geglättet habe, sodass Drehbuch und Film im Großen und Ganzen übereinstimmen. Mängel bei der Realisierung des Drehbuchs, sowohl bei der Technik wie der Ästhetik, gehen auf meine noch unzulänglichen Fähigkeiten zurück. Das Verbot von Stativen in einigen Museen und historischen Stätten ist im Film vermerkt.

B. Gassmann

Drehbuch zum Dokumentarfilm:

Thales von Milet oder die Entstehung der Philosophie

Nr.	Einstellungen	Texte	Ton
	1. Titel	Ägäisküste <i>(Einleitung)</i>	
I.1.	Ankunft mit Schiff Küste nähert sich	<p>An dieser Küste Kleinasiens entstanden die Philosophie und das rationale Denken. Im heutigen türkischen Teil der Ägäisküste liegt die geistige Wiege Europas. Es waren griechische Dorer und Ionier, die vom griechischen Festland kommend zur Ägäisküste Kleinasiens übersiedelten und dort ihre Städte gründeten. Wenn ich hier mit meiner Videokamera diese Bilder einfange, dann liegt in dieser Kamera eine hochgezüchtete Technik zugrunde. Aber diese Technik ist nicht denkbar, ohne naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Thales von Milet, dessen Spuren dieser Film nachgehen will, ist der Begründer der Philosophie und des naturwissenschaftlichen Denkens. Ohne Thales also keine Naturwissenschaft und ohne Naturwissenschaft keine Filmkamera, deren Bilder gerade zu sehen sind.</p>	<p>O-Ton</p> <p>Kommentar aus dem Off</p> <p>Volksmusik 1</p>
	2. Titel	Touristen <i>(Exposition)</i>	
I.2.	Touristen im Hotel/ Am Strand	<p>Heute ist vom Frühjahr bis zum Herbst an dieser Küste Touristensaison. Hunderttausende kommen jedes Jahr hierher, um ihren Urlaub bei garantiertem Sonnenschein und warmem Wasser zu verbringen.</p> <p>-----</p> <p>Man lässt sich vom exotischen Essen den Magen füllen – <i>all included</i> -, geht abends in die Disko und einige finden auch einmal Gefallen daran, eine historische Ruine zu besuchen.</p> <p>Völlig überlaufen ist Ephesus, weil dort noch viele Ruinen, teilweise für die Sightseeing-Touristen restauriert, auf diese warten. Als wir jedoch nach einer Besichtigung von Milet, der Stadt des Thales, im örtlichen Reisebüro nachfragten, gab man uns zur Antwort: Dorthin sei die Nachfrage zu gering, deshalb würden keine Busreisen angeboten, obwohl Milet näher an Bodrum, unserem Ausgangspunkt, liegt als Ephesus.</p> <p>Über die Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber den eigentlich wichtigen Erkenntnissen haben sich schon antike Philosophen wie Heraklit aufgeregt:</p> <p>-----</p>	<p>O-Ton: Motor der Fähre</p> <p>Off</p> <p>Volkmusik 2</p>
I.3.			
I.4.	Ephesusbilder mit Touristenmassen	<p>„Die Leute verstehen die Dinge nicht, die ihnen begegnen, und wenn diese ihnen erklärt werden, begreifen sie sie nicht und beharren auf ihren privaten Einsichten.“</p> <p>„Hunde kläffen an, wen sie nicht kennen.“</p>	<p>Musik beim Tanzen im Hotel / Aerobik</p>

	Tanzende Touristen	<p>„Der Dummkopf pflegt bei der Auslegung den Kopf zu verlieren.“</p> <p>Heraklit war der Ansicht, dass die menschlichen Meinungen Kinderspielzeug seien.</p> <p>„Läge das Glück in den Freuden des Leibes, so dürften wir die Ochsen für glücklich halten, wenn sie wilde Zuckerbirnen zu fressen finden.“</p> <p>„Eseln ist Hackstreu lieber als Gold.“</p> <hr/>	<p>Mädchenstimme</p> <p>Musik beim Tanzen im Hotel / Aerobic</p> <p>Volksmusik 3</p>
		<i>(Hinleitung zu den Bedingungen)</i>	
I.5.	Konflikt	<p>Wenn etwas Neues in der Welt entsteht, dann hat dieses Neue Bedingungen, die seine Geburt befördern.</p> <p>Wenn man bedenkt, dass es den Grundbesitzern in der islamischen Welt gelang, eine einst blühende mittelalterliche philosophische Kultur mithilfe ihrer Religion 1000 Jahre lang zu gängeln und am Boden zu halten, dann wird die Erosion des Mythos und der Religion bei den Griechen vielleicht zur wichtigsten Voraussetzung für die Entstehung der Philosophie.</p> <p>Diese Erosion des Mythos beruht wiederum auf der Entwicklung der Subjektivität, dem Handel und der Begegnung mit andern Kulturen und, nicht zu vergessen, der Landschaft der Ägäisküste.</p>	<p>Off</p> <p>O-Töne</p>
		<i>Argumente / ansteigende Handlung</i>	
II.	3. Titel	Landschaft <i>(Die Landschaft und ihre Gesellschaft)</i>	
II.1.1	Priene auf flaches Land	<p>In dieser Landschaft ist die Philosophie entstanden. Das milde sonnige Klima erleichterte das Leben. Teilweise konnten zwei und mehr Ernten im Jahr eingefahren werden. Dies begünstigte die Produktion eines Mehrproduktes, das den abhängigen Bauern oder den Sklaven abgerungen werden konnte.</p>	<p>Volksmusik 4</p> <p>Off</p>
	Felder	<p>So sind es nach Aristoteles zuerst die ägyptischen Priester, die Muße haben und Wissenschaft entwickeln können. Diese Herrschaft rechtfertigt sich – trotz der namenlosen Fron der Vielen –, weil sie kulturellen Fortschritt ermöglicht. Nach Aristoteles ist Herrschaft erst überflüssig, wenn die Weberschiffchen von selbst weben.</p>	
	Markt in Turgutreis	<p>Dann wird eine kulturelle Entwicklung denkbar, ohne dass Menschen über Menschen herrschen müssen, wie es bis heute der Fall ist.</p> <p>-----</p> <p>Ein Vorurteil gegen Philosophen lautet bereits bei der Entstehung der Philosophie: Sie seien weltfremde, lebensuntüchtige Menschen.</p>	<p>Volksmusik 4 weiter</p>
II.1.2		<p>Als Thales einmal in einen Brunnen fiel, während er die Sterne beobachtete, verspottete ihn seine Magd. Doch Thales bewies ihr das Gegenteil: Als er eine gute Olivenernte aufgrund des günstigen Wetters vorausahnte,</p>	<p>O-Ton 20</p>

		<p>kaufte er alle verfügbaren Olivenpressen auf. Zur Erntezeit mussten die Besitzer der Olivenbäume seine Ölpresen mieten. Thales soll sehr viel Geld mit diesem Monopol verdient haben.</p> <p>Aber wie üblich in der Antike wollte er nicht seinen Besitz ständig mehren, sondern nur soviel Reichtum haben, dass er ohne Arbeit, in Muße, befriedigend leben konnte.</p>	<p>Sek.</p> <p>Antike Musik 1</p>
II.2.	4. Titel	Handel und Begegnung mit anderen Kulturen	
II.2.1	<p>Antikes Schiff Mit Inhalt (Museum in Bodrum)</p>	<p>Bereits in der Steinzeit gab es weit verzweigte Handelsverbindungen des Vorderen Orient mit Europa. Die griechische Antike, deren Zentrum das Mittelmeer ist, war eine Kultur der Händler. Zur Zeit des Thales, also im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, beherrschten große Handelsstädte die Küsten der Mittelmeerregion. Zu diesen ökonomisch mächtigen Städten gehörte Milet.</p> <p>Eines der ältesten erhaltenen Handelsschiffe mit seiner Ladung befindet sich heute im Museum in Bodrum, dem ehemaligen Halikarnassos, nicht weit von seinem Fundort. Solche Schiffe brachten Waren und Menschen zu anderen Völkern. Mit diesem Schiff konnte man bereits über das offene Meer segeln.</p> <p>Kurz vor der Zeit des Thales wurde in Lydien, ebenfalls in Kleinasien gelegen, das Geld erfunden. Es erleichterte nicht nur den Handel, sondern zog auch eine Verrechtlichung der Gesellschaft nach sich.</p>	<p>Off</p> <p>Antike Musik 1 weiter</p>
II.2.2	Ägyptenbilder	<p>Entscheidend für Thales ist nun seine Begegnung mit anderen Kulturen. Thales war nachweisbar in Ägypten. Die ägyptische Hochkultur ist ein bedeutender Anreger für die griechische Antike. So wie man heute an bedeutenden Universitäten studiert, so besucht man zu Thales Zeit Ägypten.</p> <p>Thales soll die Höhe einer Pyramide bestimmt haben, indem er ihren Schatten gemessen hat. Dies tat er bei einem Sonnenstand, der seinen Körperschatten erzeugte, der gleich seiner Körpergröße war.</p>	<p>Off</p>
II.2.3	<p>Babylon: Tor</p> <p>dazwischen Markt in Turgutreis</p>	<p>Ob Thales auch in Babylon war, ist zweifelhaft. Dennoch hat er Anregungen durch babylonische Astronomen erhalten. Deren empirische Daten ermöglichten es Thales, eine Sonnenfinsternis vorauszusagen. Die babylonischen Astronomen hatten Tabellen angelegt, die alle wichtigen Himmelserscheinungen festhielten.</p> <p>So hatten die Babylonier herausgefunden, dass alle 18 Jahre und 11 Tage eine Sonnenfinsternis stattfinden muss. Diese Berechnung wandte Thales auf Kleinasien an und sagte für das Jahr 585 vor unserer Zeitrechnung eine Sonnenfinsternis voraus.</p> <p>Als diese Sonnenfinsternis tatsächlich eintrat, müssen sein Ansehen und das seiner rationalen Erklärung der Welt sprunghaft gewachsen sein.</p>	<p>O-Töne</p> <p>Off</p> <p>O-Töne</p>

II.3.	5. Titel	Die Schrift und die Entstehung des Ich-Bewusstseins	
II.3.1	Schrift in Stein Bibliothek von Ephesus	<p>Die Griechen haben das Alphabet von den Phöniziern übernommen. Aber dieses Alphabet bestand nur aus Konsonanten: Man musste also die Sprache bereits kennen, um den geschriebenen Text zu verstehen. Indem die Griechen in diese Konsonantenschrift die Vokale einführten, existierte zum ersten Mal in der Weltgeschichte eine universale Schrift, die nur wenig Zeichen benötigte und doch alles ausdrücken konnte, was man zu sagen hatte.</p> <p>Die Erfindung der Lautschrift machte es möglich, dass so etwas wie Volksbildung, Buchhandel und Philosophenschulen, die eine je eigene Tradition schufen, entstehen konnte.</p> <p>In den Ausdrücken der Sprache für die Wahrnehmung, wie sie uns das homerische Zeitalter überliefert, kommen keine eindeutigen rationalen Ausdrücke vor. So gibt es kein Wort für das sachlich-neutrale „Sehen“. Worte, die so etwas wie „sehen“ ausdrücken, verquicken subjektive und objektive, rationale und emotionale Aspekte unentwärtbar miteinander. „derkesthai“ bedeutet zum Beispiel „die einen furchtbaren Blick hat“. Erst mit der Entstehung der Philosophie und des rationalen Denkens wird aus dem Wort „theoros“, was ursprünglich Zuschauer hieß, das Verb „theorein“, das „zuschauen“, „betrachten“ meint, in der Bedeutung von nüchtern und sachlich etwas ansehen.</p> <p>-----</p> <p>Das erste Ich-Bewusstsein, das zwischen sich und den Dingen in der Welt klar unterscheidet, ist zuerst in der frühgriechischen Lyrik nachzuweisen.</p> <p>So sagt der Dichter und Landsknecht Archilochos:</p> <hr/> <p>„Herz, mein Herz, von ausweglosen Kümmernissen wirt und wüst, (...) Lass die Hasser gegen dich anlaufen, steh Fest und breit! Und wenn du siegest, prahle nicht vor allem Volk Noch, wenn du besiegt bist, wirf dich hin und jammere zu Haus, sondern über Frohes freue und im Unglück kränke dich nicht zu sehr. Versteh den Rhythmus, der die Menschen hebt und senkt.“</p> <hr/> <p>Wer den Rhythmus, der die Menschen hebt und senkt, verstehen will, der muss über diesen Rhythmus stehen, der kann nicht in ihm befangen sein. So muss er auch sein Ich von den Wirrnissen des Lebens unterscheiden.</p> <p>Ein identisches Ich-Bewusstsein, dass sich von der äußeren Welt der Dinge, die es widerspiegelt, unterscheidet, ist eine entscheidende Voraussetzung des rationalen Denkens. Nur wer sein Ich aus der bunten und zum Teil bedrohlichen Erscheinungswelt heraushält, kann versuchen, diese Welt zu begreifen.</p>	Off
II.3.2			antike Musik 2
II.3.3			Mädchenstimme
II.3.4			Off
II.4.	6. Titel	Erosion des Mythos	
II.4.1		Noch aber ist die – alles rationale Denken hindernde -	

		<p>Schranke nicht gefallen: die Religion und ihre Mythen.</p> <p>Der Mythos ist die Erzählung von Menschen und Göttern. In der antiken griechisch sprechenden Welt gab es die verschiedensten Sagen über die einzelnen Götter und ihre Taten, die sich oft von Ort zu Ort widersprachen. Erst der Dichter Hesiod hat eine Genealogie der Götter verfasst, indem er die Verwandtschaft der einzelnen Götter so konstruiert, dass sich eine schlüssige Abfolge der Geschlechter ergab. Sein Absicht war, den Göttervater Zeus als obersten Gott zu legitimieren.</p> <p>Doch was tatsächlich herauskam, war die Erosion des Mythos: Wenn die schlüssige Abfolge der Götter sich einem Dichter verdankt, dann entsteht der Verdacht, dass die Götter menschliche Erfindungen sind. Wenn jemand den Mythos aufschreibt und publiziert, dann ist es nicht mehr derselbe wie vordem. Er hat ihn entworfen und schlüssig zusammengefügt, der Mythos ist dann Menschenwerk.</p> <p>Später hat der Philosoph Xenophon dies auch klar ausgedrückt: „Wenn die Esel Götter hätten, dann würden ihre Götter so aussehen wie die Esel.“</p> <p>Und die Dichter der Tragödien und Komödien haben ebenfalls keinen Respekt mehr vor dem Mythos, sie verändern die mythologischen Stoffe so, wie sie diese für ihre Absichten brauchen.</p>	Off
II.4.2	<p>Götterbilder / Zeus</p> <p>Götterbilder in Ephesus</p>	<p>Einen Stoß hat auch Thales dem Mythos gegeben, indem er die Sonnenfinsternis voraussagen konnte.</p> <p>Als diese dann auch tatsächlich eintrat, war es ein schwerer Schlag für den Mythos: Nicht mehr die Willkür der Götter erzeugte solche Phänomene, sondern die Gesetze der Natur. Wer dem rationalen Denken des Thales vertraute, verlor seine Angst, der Kosmos könne einstürzen.</p> <p>Thales Verdienst, die Welt als erster rational zu erklären, wird auch nicht dadurch geschmälert, dass er die ganze Natur voll Götter sah – gemeint ist, sie sei beseelt und nicht nur passiv, sondern wirkende Kraft. Den empirischen Beleg dafür sah Thales im Magnetismus, also einem toten, aber mit eigenen Kräften begabten Stein.</p>	<p>Volksmusik 5</p> <p>Off</p> <p>Volksmusik 6</p>
II.4.3		<p>(Leistung des Individuums)</p> <p>Alle Bedingungen erzeugen jedoch selbst noch kein neues Denken. Und ist die Situation noch so günstig für die Entstehung der Philosophie, so tritt sie nicht von selbst in Existenz.</p> <p>Damit eine neue Gestalt des Denkens in die Welt einzieht, bedarf es der Spontaneität und Kreativität von Menschen, hier die von Thales.</p>	<p>Off</p> <p>antike Musik 4</p>
III	7. Titel	Milet – die Stadt des Thales <i>(Steigerung zum Höhepunkt)</i>	
III.1.		Endlich sind wir in Milet. Werden wir die Aura des ersten Philosophen in diesen Ruinen finden? Wird die Faszination dieses Ortes uns ergreifen?	

	<p>Stadtlandschaft In Milet</p> <p>Ruinen der Stadt</p> <p>Hafenkolonaden</p> <p>Karte</p>	<p>Milet liegt in Kleinasien, es war ursprünglich eine Kolonie der Ionier. Diese stammten aus der Gegend um Athen und sandten ihre Menschen in alle Welt aus, auch nach Kleinasien.</p> <p>In direkter Nachbarschaft liegen die Schwesterstädte Priene und Ephesus, die den gleichen griechischen Dialekt sprechen. Im Süden liegt Halikarnassos, wo der dorische Dialekt vorherrschte.</p> <p>Die Nachbarschaft der kleinasiatischen Griechen nimmt Lydien ein, die Großmacht in diesem Raum. Milet pflegt Austausch mit Ägypten und Babylon. Es liegt an der kulturellen Nahtstelle zwischen Morgen- und Abendland.</p> <p>Die Assimilation der Errungenschaften dieser Zivilisationen erweitert den Horizont der kleinasiatischen Griechen.</p> <p>Milet besitzt vier Häfen. Die Stadt gründete ca. 80 Tochterstädte im Mittelmeer- und Schwarzmeerraum. Ihre Kolonien wurden weitgehend friedlich besiedelt. Kluge Verständnispolitik zu den angrenzenden größeren Mächten kennzeichnet die Politik der Handelsstadt.</p>	<p>Off</p>
<p>III.2.</p>		<p>Die Polis Milet ist das politische und kulturelle Zentrum der Ionier an der kleinasiatischen Küste – bis zu seiner Zerstörung durch die Perser 494 vor unserer Zeitrechnung.</p> <p>In dieser Stadt, deren Bedeutung anhand der Ruinen kaum noch zu erkennen ist, fand der „tiefste Einschnitt in der Geschichte statt“, wie der Philosoph Jaspers sagt. Nicht mehr Götter schafften Donner, Blitz und Hagel, sondern die prinzipiell erkennbaren Kräfte der Natur. Nicht der Furz eines Gottes erzeugt den Notussturm, sondern unterschiedliche Lufttemperaturen suchen einen Ausgleich, wie Thales vermutete – so wie warme Luft in einem Kamin nach oben strömt.</p>	<p>antike Musik 5</p> <p>Off</p> <p>antike Musik 6</p>
<p>III.3.</p>	<p>Bild von Thales</p> <p>Weiter Bilder von anderen Philosophen</p>	<p>(Biografie) Thales von Milet wurde etwa 625 vor unserer Zeitrechnung geboren und starb ca. 545.</p> <p>Er stammt vermutlich von Phöniziern ab und erlangte seine Bildung unter anderem durch Reisen.</p> <p>Thales war nicht nur Mathematiker und Astronom, sondern auch Politiker und Ingenieur. So leitete er einen Fluss um, damit Krösus, der verbündete König von Lydien, sein Heer auf die andere Seite des Flussbettes führen konnte.</p> <p>Als Politiker wird er genannt, weil er den Vorschlag machte, alle griechischen Städte in Kleinasien zu einem Bund zu vereinigen, um sich vor den Ansprüchen der Nachbarvölker besser behaupten zu können. Aber wie sich die griechischen Städte des Mutterlandes nicht einigen konnten, so gelang es auch nicht den kleinasiatischen</p>	<p>Off</p>

		<p>Griechen.</p> <p>Thales zählt zu den Sieben Weisen der Antike, obwohl er selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat. Erst sein Schüler Anaximander hat seine Gedanken niedergeschrieben.</p> <p>Ansonsten ist wenig über die Person des Thales bekannt. Er war nicht verheiratet. Als seine Mutter ihn zur Ehe drängte, soll er gesagt haben: „Noch ist nicht Zeit dazu.“ Später soll er dann geantwortet haben: „Nun ist die Zeit dazu vorüber.“ Als Grund für dieses Verhalten nannte Thales: Er habe „aus Liebe zu den Kindern“ keine gezeugt. Das soll wohl heißen: Er wollte seine Lebenszeit dem neu entdeckten rationalen Denken widmen, nicht aber dem Familienleben.</p>	O-Ton / antike Musik
III.4.	Mauergeometrie	<p>(Mathematik)</p> <p>Der Stand des mathematischen Denkens zur Zeit des Thales bestand vor allem in der Berechnung von konkreten Dingen. Die Priester in Ägypten mussten z. B. jedes Jahr nach der Nilschwemme das Land neu vermessen.</p> <p>Das Neue bei Thales war nun, dass er die angewandten Rechen- und Geometrieregeln bewiesen hat. So demonstrierte er, dass die Teilung des Kreises durch den Mittelpunkt je zwei gleiche Hälften ergibt, indem er tatsächlich eine runde Scheibe geteilt hat und die Hälften dann aufeinanderlegte.</p> <p>Für uns Heutige erscheint dies banal, aber was Thales damit tatsächlich begründet hat, war die Wissenschaft der Mathematik.</p> <p>Das Denken ist nicht nur praktische Anwendung, sondern wird zur Wissenschaft. Das mathematische Denken setzt sich autonom, d. h., es folgt seinen eigenen Gesetzen und Regeln, nicht mehr den zufällig gegebenen empirischen Dingen.</p> <p>Nicht für jeden Gegenstand eine besondere Regel, sondern eine Regel für die gleichartigen Gegenstände. Autonomes Denken setzt sich universal. Dies gilt letztlich auch für die Philosophie.</p>	Off antike Musik 7
	8. Titel	Wasser (Höhepunkt)	
III.5.	<p>Wasser vom Schiff</p> <p>Ander Formen des Wassers</p>	<p>Wasser als fruchtbringender Regen. Wasser, das Reservoir in den Wolken. Wasser der Meere, auf dem die Schiffe gleiten, Wasser der Flüsse, erquickendes Nass. Wasser als rettendes Getränk nach einem Marsch durch sonnenverbrannte Landschaft. Doch auch Wasser als verwüstende Welle, die den Tod bringt.</p> <p>Wasser - Urstoff des Lebens.</p>	O-Ton Mädchenstimme

III.6.		<p>Von den vier Elementen, die man damals annahm, zeichnete Thales das Wasser als den Urstoff aus.</p> <p>Wasser wird durch Verdichtung zur Erde und zu allen festen Stoffen, durch Verdünnung entstehen Luft und Feuer. Die Erde schwimmt auf dem Meer, das Wasser ist Träger unserer Welt.</p> <p>Zwar ist seine bloß spekulative Wasser-These sachlich falsch – aber wahr ist, dass hinter den sinnfälligen Erscheinungen Prinzipien wirken, deren Erkenntnis ureigenstes Interesse der Menschen sein muss. Denn wer die Prinzipien kennt, der kann auch das beeinflussen, was aus ihnen folgt.</p> <p>Wenn man das rationale Denken heute zuweilen schnöde abwertet, weil es noch nicht die letzten Geheimnisse der Natur ergründet hat, so ist dies eine falsche Einstellung, denn die Alternative zum rationalen Denken ist tödlich. Der Rückfall in den Mythos.</p> <p>Der Mythos ist heute nur noch akzeptabel als literarische Allegorie.</p>	<p>O-Ton</p> <p>Off</p> <p>O-Ton / Musik</p>
III.7.		O-Ton Gassmann in Ephesus: Leistung des Thales	O-Ton
	9. Titel	Milet in der Geschichte	
III.8.	<p>Museumsbilder</p> <p>Karten</p> <p>Stadtplan</p>	<p>Besser verdeutlichen kann man sich die Stadt Milet, in der das vernünftige Denken seinen Anfang nahm, wenn man sich Modelle der Stadt anschaut – wie etwa das im Pergamonmuseum.</p> <p>Doch solche Modelle und Nachbauten sind auch zweifelhaft. Sie nehmen dem Besucher die Fantasie, aus den Überresten in der Einbildungskraft die Gebäude zu rekonstruieren. Sie verfälschen die Geschichte, zu der auch der Verfall der Gebäude gehört.</p> <p>So ist der Niedergang von Milet ein integraler Bestandteil seiner Geschichte. Aus den Trümmern der Geschichte kann man manchmal mehr lernen als aus rekonstruierten Prachtbauten. Der erste Untergang von Milet im Ionischen Aufstand gegen die Perser 494 ist wesentlich durch eine Abkehr von der klugen Balancepolitik, die auch Thales vertrat, entstanden. Und der endgültige Zerfall Milets im Mittelalter ging einher mit dem Rückfall in den Mythos. Diesmal den Mythos des Christentums und des Islam.</p>	<p>antike Musik 8</p> <p>Off</p> <p>Musik??</p> <p>O-Ton ??</p>
III.9.	<p>Kunstwerke von Milet in Berlin</p> <p>Weitere Kunstwerke</p>	<p>Es wird bis heute gestritten, ob es rechtmäßig war, diese antiken Kunstwerke in das machtbewusste imperialistische Europa zu bringen.</p> <p>Die einen sagen: Wir haben sie vor den Einheimischen in der Türkei in Sicherheit gebracht, die aus den antiken Ruinen noch im 19. Jahrhundert Steinbrüche für ihre Häuser gemacht haben.</p> <p>Die anderen sagen: diese Kunstwerke gehören dorthin, wo sie entstanden sind. Die Landschaft Milets ist die natürliche Umgebung für ihr Wirken.</p> <p>Wer immer recht hat oder sich durchsetzt, es ist die Pflicht der Menschheit, ihre Zeugnisse einer heroischen Vergangenheit zu bewahren.</p>	<p>Off</p> <p>O-Ton / Antike Musik 9</p>

IV	10. Titel	Der Gang des philosophischen Denkens	
IV.1.	Bilder der Philosophen	Der Schüler von Thales, Anaximander, kritisiert an der These seines Lehrers, Wasser sei der Urstoff: Man könne mit dem gleichen Recht jedes andere Element ebenfalls zum Urstoff erklären. Im Vergleich von Wasser, Erde, Luft und Feuer sei kein Element vor dem anderen ausgezeichnet. Deshalb nahm er einen Urstoff an, der zwar unsichtbar und unendlich sei, aber durchaus bestimmt: das Apeiron . Der Schüler nun von Anaximander heißt Anaximenes. Dieser kritisiert wiederum seinen Lehrer wegen dessen abstrakter Spekulation, das Apeiron ist nicht mehr mit den beobachtbaren Tatsachen zu vermitteln. Anaximenes nimmt deshalb wieder einen sinnlich erfahrbaren Urstoff an, nämlich die Luft. Mit Anaximenes bricht zunächst die Miletische Schule des Thales ab und die Philosophie entwickelt sich in anderen Orten weiter.	Off
	Weiter Bilder von Milet	Für Heraklit aus Ephesus ist das Feuer der Urstoff, weil das Feuer seiner dialektischen Sichtweise am besten entsprach. Schließlich erklärt Empedokles aus Agrigent alle vier Elemente zu Urstoffen: die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer. Hinter der Festlegung von Urstoffen liegt das Erkenntnisinteresse, in und hinter der Buntheit und Mannigfaltigkeit der sinnlich erfahrbaren Welt eine Ordnung zu erkennen. Empedokles kann aber nicht erklären, warum eines dieser Elemente nicht allmählich die anderen dominiert und eventuell verdrängt. Deshalb nimmt Anaxagoras ein geistiges Prinzip, den Nous, an, der als Regulator das Bewegungsprinzip der Elemente darstellt – vergleichbar der Annahme von Naturgesetzen. Der Nous oder der Logos, die Weltvernunft, ist dann auch der philosophische Begriff, der die Überlegungen der antiken Philosophen bis zum Untergang des autonomen Denkens prägt.	O-Ton / antike Musik 10
		(Atomtheorie)	
IV.2.	Bilder der Philosophen	Noch einmal im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung geht von Milet ein entscheidender Impuls für das Denken aus. Heraklit behauptet aufgrund der empirischen Beobachtung, dass alles fließt, dass es keinen Stillstand gibt und dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne. Doch dies kann man nur behaupten, wenn der Beobachter selbst einen festen Standpunkt einnimmt oder doch von festen Prinzipien her den Fluss der Dinge betrachtet. Parmenides leugnet alle Veränderung und Bewegung als Schein der Sinne, zumal jede Bewegung immer auch nur widersprüchlich denkbar ist, wie der Sophist Zenon bewiesen hat. Deshalb behauptet Parmenides: Das wahre Sein ist ohne Bewegung, in sich geschlossen wie eine Kugel. Diese Statik trifft zwar auf die hinter den Erscheinungen liegenden Gesetze zu, nicht aber auf alles Sein. Parmenides Theorie widerspricht fundamental der sinnlichen Erfahrung.	Off

		<p>Der Philosoph Leukipp, der um 450, also 100 Jahre nach dem Tod von Thales in Milet lebt, entwickelt deshalb die Atomtheorie. Ausgeführt und präzisiert hat sie dann Demokrit von Abdera, sein Schüler.</p> <p>Danach gibt es unteilbar kleine Teile, die dem parmenidischen Sein entsprechen. Ihre Zusammenballung in unterschiedlichen Konstellationen macht die sichtbare Welt aus. Um diese Theorie zu begründen, müssen die beiden Atomisten als Raum zwischen den Atomen und ihren Konstellationen die Leere, das Vakuum annehmen – ein für die Antike gewagter Gedanke.</p> <p>Heute ist die Atomtheorie – wenn auch in abgewandelter Gestalt – bewiesenes Wissen. Sie hat ihre direkten Wurzeln in der ionischen Naturphilosophie, deren Begründer Thales ist.</p>	O-Ton / Volksmusik 7
	11. Titel	Rückfall in den Mythos (Katastrophe)	
V.1.		Gassmann	Originalton Volksmusik 7 weiter
V.2.	Wen depu nkt Zur Kata strop he Didyma	<p>Während der gesamten Antike existiert das rationale Denken neben dem Mythos, der immer weiter fortlebt.</p> <p>Das lag auch am Mangel der Anfänge des philosophischen Denkens selbst. Wenn die Philosophie vom Seienden ausgeht, dann ist das Sein der Götter im Bewusstsein des Volkes ein Fakt, den man nicht vernachlässigen kann.</p> <p>So hat Milet in Didyma versucht, den größten Tempel der griechischen Welt zu bauen. Eine ungeheure Verschwendung des Mehrprodukts in den Mythos. Eine Prozessionsstraße führte von Milet nach dem 20 Kilometer entfernten Didyma. Doch der Machtverfall von Milet verhinderte, dass der Prachtbau fertig gestellt wurde.</p> <p>Durch den Mäanderfluss, der den Namen für den Begriff „mäandern“ lieferte, versandeten allmählich die Naturhäfen der Stadt. Milet liegt heute weit im Inland, nur bei Hochwasser im Frühjahr kommt das Wasser manchmal bis zu den Ruinen der Stadt.</p> <p>Nach dem Wiederaufbau der Stadt, nach 494 vor unserer Zeitrechnung, erreichte Milet nie mehr seine einstige politische Bedeutung. Es wurde abhängig von stärkeren Mächten. Während der Römerzeit war es eine autonome Provinzstadt, aber nicht der Sitz des Präfekten.</p> <p>Immerhin sind die meisten herausragenden Bauwerke aus der hellenistischen Periode - so das Theater und das Tor von Milet, das in Berlin steht. Die Therme wurde in römischer Zeit gebaut.</p> <p>Als schließlich die Byzantiner die heidnische Philosophie verboten und nur noch das Christentum als Weltdeutung erlaubten, ging auch die erste heroische Periode des rationalen Denkens zugrunde. Als schließlich die Türken Kleinasien eroberten, bauten sie aus den Steinen der Stadt eine Moschee.</p> <p>Das Dorf Balat, das heute das Gelände um Milet landwirtschaftlich nutzt, findet sich – wenn überhaupt –</p>	Off

		nur auf regionalen Karten wieder.	
	12. Titel	Ägäisküste <i>(Ausklang)</i>	Volksmusik 8
V.3	Ablegendes Schiff Bild-Collage zwischen ablegendes Schiff	<p>Die Tatsache, dass in einem kurzen Augenblick der Geschichte auch an anderen Stellen der Erde sich rationales Denken entwickelte, bleibt bis heute ein ungelöstes Rätsel.</p> <p>So erließ Solon seine ersten rational begründeten Gesetze in Athen, die Propheten im antiken Israel näherten sich einer systematischen und rational begründeten Moral an. In Indien entwickelte Gautama Buddha seine Gedanken und in China wurde die Philosophie von Laotse und Konfuzius begründet.</p> <p>Anscheinend war die Entwicklung der damaligen Welt reif für eine neue Stufe des Daseins der Menschen. Was man mit Sicherheit sagen kann, ist, dass unser Leben und unsere Geschichte nicht nur durch herausragende Individuen oder Völker bestimmt werden, sondern auch durch objektive Gesetze, die nicht allein die Natur bestimmen, sondern auch die Kultur durch alle Zufälligkeiten hindurch prägen.</p> <p>Versuchen wir diese Gesetze der Geschichte zu erkennen, damit sie uns nicht zum blinden Schicksal werden, wie es der Mythos und die Religion von Anfang an waren.</p>	<p>Ablegendes Schiff – O-Ton</p> <p>Off</p> <p>Weiter Volksmusik 8</p>
V.4	Küste weiter / Wasser	<i>(Ägäisküste und Abspann)</i>	O-Ton: Wellen

Rezension

B. Gassmann

„*soziale Rube* (...) ist immer der Friedhof der Freiheit“ (S. 86)

Die Psychologie des Mitmachens

Peter Brückner: Ungehorsam als Tugend. Zivilcourage, Vorurteil, Mitläufer, Berlin 2008 (Wagenbach-Verlag / 9,90 €).

Das Interesse geleitete Bereden der 68er geht inzwischen so weit, diese mit den deutschen Faschisten zu analogisieren, gegen die sie einst in der restaurativen Bundesrepublik angetreten sind (so der „68er-Renegat“ Götz Aly). Die Schreiberlinge der herrschenden Klasse besetzen die Begriffe und damit die Gedanken, um selbst noch ein rudimentäres Bewusstsein einer Alternative zum bestehenden Kapitalismus zu liquidieren. Ihr Verfahren ist immer das gleiche, sie wählen sich einige Gewaltexzesse aus, um das Ganze zu verunglimpfen und von den staatlichen Gewaltexzessen abzulenken.

In diesem Zusammenhang ist es ein Verdienst des Wagenbach-Verlages, einige verstreute und schwer zugängliche Aufsätze von Peter Brückner in einem kleinen Band von ca. 140 Seiten gegen die falsche Erinnerungskultur der Abwickler zu setzen, die meinen, es wäre Altersweisheit, wenn sie sich von ihren enttäuschten Hoffnungen distanzieren und zur Gegenseite überlaufen.

Über Brückner heißt es im Anhang: „Peter Brückner, 1922 in Dresden geboren, Antifaschist, nach Kriegsende Mitglied der KPD, seit 1967 Lehrstuhl für Psychologie an der Universität Hannover. 1972 und 1977 wegen des Vorwurfs von Kontakten zur RAF sowie der Herausgabe des indizierten, damals anonymen ‚Mescalero‘-Textes *Buback – ein Nachruf* suspendiert. Kurz nach Aufhebung der Disziplinarmaßnahmen starb Brückner 1982.“

Der Rezensent hat Peter Brückner persönlich in einem Seminar über Schillers „Verbrecher aus verlorener Ehre“ kennen gelernt, das gemeinsam vom literaturwissenschaftlichen und psychologischen Seminar veranstaltet wurde. Das Seminar fand hinter dem Hauptgebäude auf dem Rasen statt, weil die Sonne schien und es warm war. Leider stand Schiller damals nicht auf meinem (selbst konzipierten) Lernplan, ich habe Brückner nur zugehört, um ihn einmal zu erleben. Das war noch vor seiner – als illegal gerichtlich beurteilten – Suspendierung 1977. Ausschlaggebend dafür war nicht seine kommentierte Herausgeberschaft des „Mescalero“-Textes, wie es im obigen Zitat steht, sondern ein Interview Brückners mit einer niederländischen Radiostation, in der er von „einer Mitschuld des Staates“ an dem Kampf der RAF gesprochen hat. (Siehe prinzipiell zur RAF unsere Rezension von „Nach dem bewaffneten Kampf“, in: *Erinnyen* Nr. 18, S. 82 ff.)

Beeinflusst haben mich die Schriften von Brückner vor allem deshalb, weil er einer der wenigen Linken war, der sich mit moralischen Problemen linker Politik beschäftigt hat. Vor allem Gedanken aus seinem Buch über Ulrich Schmücker sind in meine „Ethik des Widerstandes“ eingegangen. Auch dies zu besprechende Bändchen geht auf moralische Probleme ein und ist deshalb ein vorzüglicher Gegenstand, der in einer linken Ethikzeitschrift rezensiert werden sollte.

Das Werk hat ein Vorwort von Barbara Sichtermann und ein Glossar am Schluss über heute nicht mehr so gebräuchliche Fachworte. Dem Leser, der Peter Brückners Schriften noch nicht kennt, ist zu empfehlen, der Reihenfolge der Aufsätze zu folgen, da sie thematisch auseinander hervorgehen und nicht einfach streng chronologisch geordnet sind.

Peter Brückner geht von der analytischen Sozialpsychologie aus, wie sie aus der Psychoanalyse Freuds von Erich Fromm während seiner Mitarbeit am Institut für

Sozialforschung Anfang der 1930er Jahre begründet wurde. Direkt bezieht sich Brückner auf Alexander Mitscherlich, vor allem dessen Werk „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“.

Wenn die Menschen alle rational handelten, dann wäre Psychologie lediglich eine Hilfswissenschaft der Pädagogik oder für psychisch Kranke da, also für Ausnahmefälle. Wenn aber ein großer Teil der Bevölkerung eine Partei, die einen Revanchekrieg will, wählt (44 % März 1933), die Herrschenden sich diese Irrationalisten und Abenteurer „engagieren“ (von Papen) und die große Mehrheit willig ihrem Chauvinismus folgt und Teile des Volkes ohne Widerstand in den Tod schicken lässt, dann wird die Psychologie notwendiger Teil der politischen Wissenschaft und der Gesellschaftstheorie. Peter Brückner drückt dies so aus:

„Die Frage nach den psychologischen Problemen, die in der politischen Erziehung als eine zu demokratischer Politik auftreten, darf niemals isoliert gestellt werden. Sie bedarf der Ergänzung durch die Frage, welche gesellschaftlichen Probleme jene psychologischen erst mit erzeugen, denen unsere erste Aufmerksamkeit galt. Sollte mit anderen Worten die wirtschaftliche, politische, soziale Situation Unabhängigkeit, Freiheit, Mündigkeit des Einzelnen erschweren, so bedürfte Gesellschaft und was sie im Einzelnen ausmacht ebenso dringlich der Analyse wie der sozialpsychologischen und psychoanalytischen Probleme des Gehorsams.“ (S. 85)

Selbstverständlich ist die Psychologie keine so exakte Wissenschaft wie etwa die Physik, ihre Urteile sind nicht apodiktisch, sondern meist nur problematisch. Brückner bestätigt diese Auffassung, indem er gelegentlich seine dargestellten psychischen Mechanismen als „Hypothese“ (23) oder „Denkmodell“ (15) bezeichnet.

„Zur Psychologie des Mitläufers“ (1969)

Was die Sozialpsychologie leisten kann, macht Brückner in seiner Analyse des Mitläufers deutlich. Mitläufer sind für ihn

Personen, „die sich politisch passiv und indifferent verhalten, solange kein *Monopolist* die Öffentlichkeit beherrscht“ (15). Nach einer Typologie des Mitläufers geht Brückner vor allem auf den „Indifferenten“ ein. Dieser gibt sich politisch neutral und passiv den verschiedenen Parteien gegenüber, ist aber durch mangelnde Autonomie und Ich-Schwäche an den allgemeinen Konsens gebunden. Übernimmt nun ein „Monopolist“ (wie 1933 der deutsche Faschismus) die Meinungsführerschaft, dann schließt er sich diesem an. „Es bereitet Angst, an den kollektiven Stimmungen des eigenen Milieus nicht teilzuhaben; daraus resultiert eine kollektive Bereitschaft zur Koordinierung der Stimmungslage in der Sozietät. Mit dem Erscheinen des Monopolisten und der rasch über das soziale Feld hinweglaufenden Anhängerfront wird Abständigkeit gleichzeitig wachsend zur Quelle von Angst. Die Änderung der Distanz zum Meinungsgegenstand, die Annäherung, vermindert Angst, hat daher den Charakter eines *regulativen* Bedürfnisses.“ (19)

Unerwünschte eigene Neigungen, nicht befriedigte Bedürfnisse, die eigentlich ins Bewusstsein gehoben werden müssen, um eine gesunde Psyche zu entwickeln, werden von dem Mitläufer verdrängt. Da sie aber psychisch weiter wirken, verlangen sie nach Ausdruck, der oft in Form von Aggressionen besteht. Der Monopolist verschafft den aufgestauten Aggressionen ein Ventil, sodass aus Passiven und Mitläufern Anhänger des Monopolisten werden. „Wie die Erfahrung zeigt, gehört es zu den wirksamen Herrschaftstechniken des autoritären Monopolisten, den Unterdrückten Ziele anzubieten, an denen sie ihre Aggressionen absättigen können: die ‚Sündenböcke‘. Der Mitläufer, seit jeher schon der eher Schwache, früher indifferent sich Verhaltende und Passive, muss versuchen, aus dem Kreis potentieller Sündenböcke hinauszugelangen, denn dazu: Für Herrschaft ohnmächtiger Sündenbock zu sein, fühlt er sich seit jeher unbewusst verurteilt. Gerade seine Passivität stempelt ihn für den Monopolisten zum ‚Feind‘. Er

tendiert daher zu einer für andere bedrohlichen Maximalisierung seiner Überzeugungsstärke, er rettet sich in Aktivität.“ (20)

Die Rede vom „Monopolisten“ bei Brückner ist berechtigt, obwohl er seine Einsichten hauptsächlich am deutschen Faschismus macht, da es um allgemeine psychischen Mechanismen geht, die auch in anderen Zusammenhängen wirken, etwa in einer isolierten Clique, in einem autoritären Kommunismus oder anderen autokratischen Verhältnissen. Der nun aktive Mitläufer kann seine Situation nur aushalten, wenn er die angebotenen Stereotypen, Klischees und Ideologeme als eigene Ideale verinnerlicht. So befreit er sich von Schuldgefühlen, doch noch Außenseiter zu sein. „Das Ich des (früher) Passiven, Indifferenten und (späteren) Mitläufers verzichtet nun auch in seinen autonomen Funktionsresten auf jede Realitätsprüfung angebotener Information, weil die Verletzung der kollektiv übernommenen Stereotype – „der Führer hat immer Recht“ – im totalitären Staat Prestige- und Statusverlust bedeuten, Rückkehr innerer Ängste, Wiederkehr der Mehrdeutigkeit von Sachverhalten, sogar real Lebensgefahr zur Folge haben kann.“ (21)

Eine andere Weise des Mitmachens liegt bei den Gegnern des Monopolisten vor, die nur äußerlich sich beteiligen, innerlich aber Distanz zum Regime wahren. Brückner bezeichnet deren Bewusstsein als *double consciousness*, das ein beträchtliches Maß von Ich-Stärke voraussetzt. Sie erfüllen politische, staatliche und wirtschaftliche Funktionen von Rang, bilden aber „latente Nischen im totalitären Staat“ (22). Aus diesen latenten Nischen rekrutieren sich zu erheblichen Anteilen die Führungsschichten der Bundesrepublik nach 1945“. (23) Dass dieser Typ dadurch noch lange kein „Widerstandskämpfer“ wird, wie vor Kurzem der Ministerpräsident Oettinger über Filbinger (den „schrecklichen Marinerichter“ und späteren Ministerpräsident) gesagt hat, macht Brückner auch klar. „Offensichtlich kann ihm *jede* politische Gruppierung (in der

Sprache des Modells: *jedes* Angebot) entsprechen, wenn es nur das Verhältnis von Herrschaft und Beherrschten sanktioniert. In dieser Dimension standen sie dem Monopolisten also schon immer ‚nahe‘, so groß die Differenzen zu ihm sonst auch gewesen sein mögen.“ (23)

Heute äußert sich das Mitläufertum in der politischen Abstinenz zwischen den Wahlen, die das von den Herrschenden gewünschte soziale Verhalten ist, dieser Sachverhalt bestätigt die „entscheidende Achse Herrschaft – Ohnmacht“ (24). Brückner macht 1969 die Erfahrung, dass die Inhaber von Herrschafts- und Führungspositionen „jede Form von politischem Engagement bekämpften, die auf eine Politisierung der lohnabhängigen Massen und auf deren Beteiligung an der politischen Willensbildung abzielt. Da aber allein *diese* Politisierung und Demokratisierung mit der faktischen Ohnmacht der Population zugleich eine strukturelle Bedingung künftiger Mitläuferschaft aufhebt, erweist sich die gesteuerte Indifferenz der Massen und die elitäre Organisation der pluralen Demokratie („Expertokratie“) gegenwärtiger Form als permanente Vorbereitung für die Endstrecke autoritär-monopolistischer Machtübernahme (...) Ein ungemütlicher Gedanke; denn so betrachtet ist das rechtsradikale Potential in der Bundesrepublik fast so groß wie das Wählerpotential – und liegt nicht bei den 15 %, die bereits jetzt Folge leisten würden.“ (25)

Ob sich daran etwas Grundlegendes im Jahr 2008 geändert hat, müssten neuere Untersuchungen zeigen, bleibt aber zweifelhaft; auch wenn die psychische Disposition eine andere ist, bleibt sie doch autoritätsgebunden.

In seinem Aufsatz „**Analyse des Vorurteils**“ (1966) geht Brückner zu Recht davon aus, dass niemand ohne Vorurteile auskommt. Anerzogene „Ordnungsgesichtspunkte“ ermöglichen dem Kind allererst seine Welt zu entschlüsseln. Über die Sprache wird dem Menschen ein Deutungsraster vermittelt, das

er dann auf neue Situationen anwendet. Selbst in der Wissenschaft kommen Vorurteile vor als vorläufige Urteile oder Hypothesen. Wenn Primärerfahrungen immer mehr verarmen, wenn die Schere zwischen dem, was der Einzelne noch überblicken kann, und dem globalen Zusammenhang, der über die Individuen entscheidet, immer mehr auseinanderklafft, dann lässt sich dies nur durch ein „System von Vorurteilen“ (31) bewältigen, um zwar stark vereinfacht, aber mit „zureichender Weltgewissheit“ seine „Lebenswelt“ zu bestehen. Brückner zitiert zustimmend Adorno: „Was dem individuell Denkenden von seinem Gedanken zugehört, ist dem Inhalt wie der Form nach ein Verschwindendes.“ (32 f.)

Das, was man früher „Weltanschauung“ nannte, führt zur Frage, inwieweit solche vorläufigen Urteile „blinden Sozialgehorsam gegenüber einer majorisierenden Gruppenmeinung“ (34) verlangen oder lassen sie „sachlich-empirisch“ eine Überprüfung zu und ermöglichen sie einen „herrschaftsfreien Dialog aller mit allen“?

Für den Psychologen sind vor allem die starren Vorurteile Gegenstand seiner Untersuchung, „die Vorurteile, an deren Bekämpfung viel guter Wille sich abmüht, sind eben keine vorläufigen Urteile, die korrigierbar wären, oder Setzungen, von der Tradition als Sprache über uns verhängt, sondern *im Voraus erfolgte Aburteilungen bei praktischem Ausfall intellektueller Kontrolle.*“ (34)

Im weiteren Verlauf seines Aufsatzes untersucht Brückner diese Vorurteile, deren literarische Veranschaulichung in Max Frisch „Andorra“ präsentiert wird. Solche starren Vorurteile lassen sich nicht durch rationale Argumente beeinflussen, ihre Erfahrungsgrundlage ist „von peinlicher Spärlichkeit“ (37). Es sind Stereotypen, „Hetero- und Audiostereotypen“, die gegenteilige Erfahrungen als „Ausnahme“ abtun und als soziale Vorurteile „ein Bündel feindseliger Regungen“ (39) beinhalten, die nach einem Sündenbock verlangen, um eigene Fehler und Schuld auf diesen abzuladen. In diesen Zusammenhang gehört auch der „Antisemitismus“. „Der

Minoritätsmord wird schließlich zum sozialen Wohlverhalten. Wo Volksgemeinschaft und formierte Gesellschaft als nationale Ziele artikuliert sind, gilt, wer nicht in der Weise der Majorität vorurteilsgebunden handelt, als gefährlich: als zersetzend, manchmal auch als verführerisch, schließlich als *Ferment der Dekomposition*. Wer sich heutzutage nicht mehr allen ethnozentrischen Stereotypen verpflichtet fühlt, kommt als ‚heimatloser Linker‘ noch gut davon.“ (40)

Solche sozialen Vorurteile stärken das „Wir-Gefühl“ und geben dem einzelnen eine Art von Sicherheit. Sie stabilisieren die eigene Gruppe aber nur, indem sie inhumane Zustände herbeiführen, „sie sind immer nur für die Mächtigen praktisch“ (41). Empirische Untersuchungen zeigen (1966), je stärker die Vorurteile die Beziehungen des Menschen regeln, um so geringer sind die Kenntnisse und die Bildung dieser Menschen. Den psychologischen Boden für Vorurteile sieht Brückner in dem abverlangten Triebverzicht. Als Kommentar zu fanatischen Christen oder Islamisten liest sich folgendes Zitat:

„Wenn Erziehung, Sitte, Kultur dem Einzelnen rigorosere Triebverzichtes zumuten, als individuell ohne Schaden tragbar ist, wenn der Erziehungs- und Kulturstil einer Gesellschaft repressiv, unterdrückend wirkt, dann werden dem einzelnen Bürger im sozialen Vorurteil auch gleich jene Ersatzobjekte markiert, auf die er seine Aggressionen verschieben, an denen er sich für seine eigenen Enttäuschungen rächen kann. (...) Soziale und nationale Vorurteile sind Einladung zum Terror.“ (45) Man tadelt an der Fremdgruppe, was man in sich selbst abwehrt. Moralische Entrüstung und die „Diktatur des Anstandes“ (46) bringen Entlastung für die eigene Triebunterdrückung.

Den Ausweg aus der Vorurteilsgesellschaft sieht Brückner in der Veränderung der sozialen Strukturen. „Wenn Vorurteile ihre affektive Besetzung, ihre bedrohliche Aufladung aus der Unterdrückung des

Menschen durch den Menschen, aus vielen einzelnen Frustrierungen beziehen, müssen wir uns eine Kultur schaffen, in der der Einzelne endlich mehr Befriedigung und Freiheit findet.“ Das kann schon dadurch anfangen, dass man die Menschenrechte nicht als schöne Deklamationen ansieht. „Zuallererst müssen wir mit Normen unserer Verfassung ernst machen“. (52) Selbst wenn die „Gleichheit“ in unserer Verfassung nur „Rechtsgleichheit“ meint, würde dies bedeuten, dass der Wert oder Unwert eines Menschen nicht davon abhängt, welcher Gruppe er zugehört. „Nicht *Toleranz*, wie sie im pluralistischen Gefüge verstanden wird, muss gegen den Einfluss intoleranter sozialer Vorurteile verteidigt werden, sondern die *politische Emanzipation* des Individuums gegen den Machtanspruch der sozialen Gruppen“. (60)

In dem Aufsatz „**Zur Pathologie des Gehorsams**“ (1966) plädiert Brückner für eine rationale und humane Anwendung des Gehorsams. Eine Gesellschaft müsse sich das Ziel setzen, den Prozess der Sozialisation und Enkulturation bewusst zu gestalten und zu beherrschen. Dies gilt auch für die zukünftigen Verhältnisse der „assozierten Produzenten“ (Marx). Gehorsam, rational verstanden, ist ein notwendiges Moment jeder arbeitsteiligen Gesellschaft. In einer antagonistischen Gesellschaft sind aber alle Beziehungen der Menschen durch die Herrschaft geprägt. Versteint diese Herrschaft, lässt sie keine Alternative zu, dann wird Ungehorsam zur Menschenpflicht. „Es ließen sich ja Entwicklungen denken, in denen die als ‚pluralistisch‘ sich verstehende gegenwärtige Gesellschaft so in blinder Konformität versteinerte, dass Ungehorsam als Verweigerung des Konsensus zur einzigen Tugend würde. Auch die will freilich erlernt sein.“ (66)

Ungehorsam muss schon während der Erziehung gelernt werden. Die Frage, „wohin denn eigentlich das gewünschte Verhalten des Zöglings führen soll und welche Ratio das Ziel legitimiert“, muss an

jeden gestellt werden, der Gehorsam verlangt.

Schon das scheinbar biologische Verhältnis der Mutter zu ihrem Säugling steht „unter einem normativen Zusammenhang“ (69). Die Legitimität dieser Normen des Zusammenhanges sind deshalb zu prüfen. Wie rigide die sein können, macht Brückner an einem Zitat aus dem 15. Jahrhundert deutlich: „Erziehung beugt den Nacken (...)“ (68), eine Methode, die bis ins 20. Jahrhundert weit verbreitet war und heute noch nachwirkt. „Man wird deshalb die Frage zulassen, ob nicht vieles, zu dessen Zügelung es des Gehorsams bedürfte, damit soziales Leben funktioniere, nicht überhaupt erst sozialem Verhalten entspringt.“ (69) Kulturelle Tradition unterscheidet uns vom instinktgeleiteten Tier, diese Tradition muss sich aber an der Vernunft ausweisen, wenn sie Gehorsam verlangen will. Eine repressive Erziehung führt zur Konformität. Ein rationaler Umgang mit dem Gehorsam fängt also bereits mit der Erziehung an. Andererseits ist auch ein *Laissez-faire*-Stil der Erziehung keine Lösung, da ein gewisser Grad des Versagens notwendig zur Erziehung ist. „Das Toleranzmaß der Eltern und Erzieher ist mit Sicherheit die Funktion ihrer Fähigkeit, inneres Erleben bei sich selbst im Sinne einer gelungenen ‚Bindung der Affekte‘ zuzulassen.“ (76)

In diesem Zusammenhang kommt Brückner auf die Rolle des Gewissens zu sprechen. Die sozialen Forderungen wandern als regulativer Mechanismus ins Innere, werden zur psychischen Struktur und vertreten die Gesellschaft gegenüber den Triebbedürfnissen. Auch dieser Prozess muss reflektiert werden, im Idealfall ist unser Gewissen die praktische Vernunft des Menschen (Kant). Meist geschieht die Verinnerlichung der Normen der Gesellschaft aber unbewusst, sodass wir später kaum kritischen Abstand zum Gewissen, dem Über-Ich, gewinnen können. Die Imperative versteinern, das Gewissen indoktriniert das Ich, also das Realitätsbewusstsein, es wird starr wie die Vorurteile, die als eigene Urteile erscheinen. „Über den Gang des Denkens entscheiden

dann nicht die Sachzusammenhänge, denen der Gedanke sich widmet, sondern vorgeschaltete Normensysteme, die dem, was rational wäre, seinen Weg vorzuschreiben trachten.“ (78) Brückner fordert deshalb: „wer nachdenkt, sollte gewissenlos werden“. Erziehung zur politischen Reife setzt voraus, dass Denken von Tabus befreit wird. „Dies kann keiner kommandieren“, sondern es verlangt die Selbsttätigkeit des Individuums.

Im Gegensatz zu dem in autoritären Erziehungsstilen kollektiv verhängten Verbot, außerhalb der zugelassenen Probleme „zu suchen, zu zweifeln, zu fragen“ usw., das bis in die 60er Jahre noch weit verbreitet war, gilt heute eher das Gegenteil: Man hinterfragt alles, um in der Buntheit von Thesen, Hypothesen, Reflexionen und kritischen Fragen, jeden konkreten Gedanken zu ertränken, zu relativieren, um dadurch das kritische Potenzial der Gedanken zu neutralisieren und sich zu entledigen.

Peter Brückner fordert eine „Reife des Ungehorsams“. Schon die Erziehung soll nicht nur in die Gesellschaft einüben, sondern „gleichzeitig gegen sie immunisieren“. Statt eines Gehorsams gegenüber seinen teils unbewussten und unreflektierten Gewissen fordert er einen „Ich-Gehorsam“ (82). Dazu, so fügt der Rezensent an, gehört heute auch, dass man seinem Denkvermögen traut und sich nicht durch Relativierung aller Gedanken und durch Zumutungen von anderen dumm machen lässt. Brückner fordert eine „zweite Aufklärung“, „die das Vernünftige mit dem Antreffbaren dadurch zur Deckung bringen will, dass sie das Antreffbare korrigiert und nicht Einsicht zur Dublette dessen macht, was gerade so ist, wie es ist“. (85) Diese Art der Aufklärung „würde sich freilich niemals in der Reflexion allein bewegen können“, sie müsste auch als „demokratische Politik“ auftreten, sie zwingt zu der Frage, welche gesellschaftlichen Bedingungen zu schaffen sind, die der Befreiung jedes einzelnen Individuums günstig sind. Deshalb gehört zum Ich-Gehorsam und zum

gesellschaftlichen Ungehorsam politische Aktivität.

In seinem „**Nachruf auf die Kommunebewegung**“ (1972) beschäftigt sich Brückner mit der Sozialpsychologie derjenigen, deren primäres Ziel die Bewusstseinsveränderung war, was auch eine qualitative Veränderung ihrer sozialen und sexuellen Beziehungen einschloss. Der „Nachruf“ soll kein Abgesang sein, sondern das vorläufige Scheitern der „hedonistischen Linken“ analysieren.

Die jungen Leute in diesen Kommunen (21 oder 23 Jahre alt) kommen aus einem bürgerlichen Elternhaus, dessen Autoritätsstrukturen sich verändert haben. Sie sind gekennzeichnet durch „Idiosynkrasie gegen körperliche Gewalt“ (93), zugleich wird die Strenge an andere Institutionen wie Schule und Polizei abgewälzt. Durch diese widersprüchliche Erziehung sind die jungen Menschen sensibilisiert gegenüber verschleierte Formen unreflektierter Autorität. Sie streben andere Formen des Zusammenlebens an. So kritisieren sie die Eigentumsverhältnisse: die Ordnung des familiären Lebensraums in Revieren, „Herr ist, wer Dinge besitzt“ (95), leiden aber andererseits unter der Unmöglichkeit, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Das hat zur Kommunebewegung geführt, alternative Lebensformen in einem feindlichen Umfeld zu antizipieren. „Das Denken an Lust und die Lust am Denken sollen sich hinfort nicht mehr ausschließen“ (101).

Doch auch ihre Charakterstruktur ist von den „Verkehrsformen spätkapitalistischer Tausch- und Leistungsgesellschaft unbewusst“ geprägt (96). Sie haben unbewusst „bestimmte bourgeoise Verhaltensweisen reproduziert“ (102). Aus der Kritik an dualen Liebesbeziehungen wurde z. B. die „Flüchtigkeit fast aller Objekt- und Liebesbeziehungen“ oder es kam zu einem „schwer zu ertragenden Schwund an Zärtlichkeit“ (102). Es ist ihnen kaum gelungen „ihre Emanzipationsbestrebungen dauerhaft zu organisieren“. Dafür sind nicht nur sie selbst

verantwortlich, sondern auch die sich wieder versteinende Gesellschaft. „Denn jedes Mehr an Lust, jedes Mehr an individueller Produktivität, jedes Mehr an Selbstfreigabe auf der Seite des Bewusstseins, das sich gegen die eben geschilderten Verhältnisse auflehnt, muss das Produkt eines Mehr an objektivierbaren Veränderungen der sozialen und politischen Verhältnisse der Gesellschaft überhaupt sein. Das hat nicht stattgefunden.“ (101)

Aus der Erfahrung der Linken in ihrer Geschichte kann man lernen, dass „inselartig, autark gegen die sie umgebende Gesellschaft ein eigenes Feld sozialer Realität zu schaffen“ eine „Regression ins Getto der Gegengesellschaft“ ist. (105) Die Warentauschgesellschaft erlaubt keine anderen Verkehrsformen neben sich, es sei denn als „autarkes Elend“ (106). Dennoch war die Intention der Kommunebewegung legitim: Die Intention, Bewusstsein umzuwerfen, die Struktur zwischenmenschlicher Beziehung zu verändern, brüderliche Solidarität zu üben, Ansätze zu einer neuen Moral zu entwickeln, die subjektiven Emanzipationsbedürfnisse in gemeinsamer Arbeit für die Emanzipation aller Menschen einzubringen.

Das Scheitern der Kommunebewegung war auch durch Denunzierung und Kriminalisierung des antiautoritären Protestes „durch den Justizapparat und seine Handlanger“ (108) bedingt. Viele haben sich auf alte Lebensformen wie die Familie zurückgezogen oder es entstanden „Gruppen und Grüppchen, die sozialistische Politik unter dogmatischen Rückgriff auf sehr traditionelle Formen von Organisation“ (108) betrieben, d.h. die emanzipatorische Seite sozialer Veränderung verleugneten. Für Brückner ergibt sich aus den Erfahrungen der Kommunebewegung ein Widerspruch: Einerseits kann sozialistische Politik nicht auskommen ohne „sinnliche Fülle, ein Mehr an Lust, einzig durch Solidaritätsbeziehungen gebunden“ (110), will sie nicht ihren Emanzipationsanspruch aufgeben, andererseits sind dazu „umfangreiche politische und ökonomische

Veränderungen“ notwendig, die einen „disziplinierten Revolutionär“ erfordern, der sich gerade dieses Mehr an Lust versagen muss. Brückners Fazit 1972:

„Leider kann man feststellen, dass heute das Aushalten und Bewältigen dieses Widerspruchs nicht mehr auf der Tagesordnung der Linken steht. Diese Tatsache kann dazu beitragen, dass das Bewusstsein eines antiautoritären Sozialisten von Trauer überschattet wird.“ (110)

In seinem Aufsatz über „**Zivilcourage am unsicheren Ort**“ (1979) geht Brückner auf die Geschichte der Zivilcourage in der bürgerlichen Emanzipationsbewegung ein. Er zeigt auf, dass Zivilcourage auch immer mit Klugheit gepaart war. 1979 ist sie für ihn, ein alternatives Bewusstsein überhaupt noch zu haben. „Die Realität könnte anders sein: Dies noch zu sehen ist – schon - Zivilcourage.“ (117) Die eindimensionale Realität aufbrechen, auf dem Besonderen zu bestehen (gegen dessen Verunglimpfung als „Sicherheitsrisiko“), den Funktionieren, dem Machbaren und dem Sachzwang zu widerstehen ist für ihn Zivilcourage. Doch auch in der Tugend der Zivilcourage muss unterschieden werden: „Zwar stabilisiert *Moral* – als ‚Kampfmoral‘, Mut, ‚Bekanntnis‘ – den Schein, als ginge es noch moralisch, also geschichtlich zu. Insofern wäre Zivilcourage Theaterdonner, der dem Spektakel der dominierenden Struktur zu Buch schlägt. Doch nur eine solche Moral des Mutigen, des ‚Bekennenden‘ kann in der Realität des *posthistoire* noch das *Besondere*, die Qualität, verteidigen und damit den einzigen Haltegriff in der bröckeligen Glätte der Normalität.“ (119)

Den Text über „**Anarchismus – oder: Caliban und sein Spiegel**“ (1972) übergeht der Rezensent aus Platzgründen. Nur soviel: Die Mitglieder der „Roten Armee Fraktion“ wurden als Anarchisten bezeichnet, das ist jedoch falsch, denn sie waren zu weit weg von der emanzipatorischen Seite des Anarchismus.

Der letzte Aufsatz ist betitelt: „**Über linke Moral**“ (1980/81). Eine linke Moral muss an den progressiven Epochen der bürgerlichen Emanzipation anknüpfen. Zur

bürgerlichen Kultur gehörte: „die aufmerksame Rücksichtnahme auf die Gefühle anderer“, „ein Gespür für die Besonderheit des Gegenübers“, „Einführung in andere(s)“, dazu gehört „Parteilichkeit (...) für die je Leidenden und gegen die Gewalt, die ihnen rücksichtslos angetan wird“ (S. 127). Doch wer diese Moral praktiziert, vielleicht sogar verinnerlicht hat, gerät bald in Konflikt mit der Klassengesellschaft, er wird plötzlich vereinzelt, ausgenutzt, er lernt Infamie kennen. Das gilt schon für Kinder, wenn sie die behütete Umgebung des Elternhauses verlassen, in den Kindergarten oder die Schule kommen. Sie lernen den Widerspruch kennen, dass Täter und Opfer manchmal eine Person sind. In diesem Zusammenhang kommt Brückner auf die Gewissensbildung zu sprechen; die war in den früheren Aufsätzen vorwiegend negativ gekennzeichnet, nun erscheint auch ihre positive Seite: „Denn Gewissen bildet sich im Mitgefühl mit den Opfern.“ (129) Doch auch im erwachsenen Alter tritt die Infamie auf. Der sensible Mensch muss sein Gewissen belehren. Er muss den Widerspruch bewältigen, der in einer Praxis liegt, die antagonistisch geprägt ist.

In der Sphäre der Praxis „entsteht fortwährend die Gefahr, dass die dialektische Spannung von Friede und Militanz zusammenbricht, beide Momente sich voneinander lösen und sich verabsolutieren – etwa in Legalismus hier und Terror dort, in ‚Innerlichkeit‘ und Verbrechen. Oder: Die ‚Liebe‘ wird hier, der ‚Hass‘ wird dort zum Fetisch.“ (129)

Hält man diesen Widerspruch nicht aus, verabsolutiert man eine Seite, meist die der Gewalt, dann entspringt daraus eine neue antagonistische Herrschaftsordnung, die noch nicht einmal die „halb-humane Konvention der alten Herrschaftsform“ (129) beinhaltet. Diese Kritik an den dogmatischen Sekten und den bürokratischen Kollektivismus des ehemaligen Ostblocks verlangt nach einem moralisch bestimmten Kriterium, wann ein Sozialist eine solche Bewegung verlassen

muss. Brückner formuliert dieses Kriterium so:

„Die Moral, die verändern will, macht den Einzelnen organisierbar, zumindest kooperationsbereit, eine Konsequenz schon des sozialen Charakters von Mitgefühl, Einfühlung und Rücksicht. Und doch: Wenn *seine* ‚Partei‘ einem der skizzierten Widersprüche erliegt – nur noch Friede oder nur noch Gewalt ist, nur noch Theorie oder nur noch Parteilichkeit (die dann historische, menschliche Details abschaffen wird wie Agenten der Konterrevolution, so Jean-Paul Sartre), wenn die eigene Gruppierung das Problem des ‚Infamen‘ wegrationalisiert, verharmlost oder selbst infam wird – dann muss der Einzelne seiner ‚Partei‘ gegenüber jene Leistung erbringen, die er, störrisch gegenüber dem Ganzen, dem Herrschaftszusammenhang, längst erbracht hat: die, nicht mitzumachen. Die Tugend, gegebenenfalls nicht mitzumachen, in der Kindheit eingeübt – das erst wäre, individuell und ‚links‘, *Autonomie*.“ (130)

Es bleibt hinzuzufügen, dass diese rationale Argumentation auch zur Rationalisierung mangelnden Engagements missbraucht werden kann, sich ins Privatleben zurückzuziehen, das Abseits zu vergöttern oder gar zum Gegner überzulaufen.

Kritik

Am Ende dieser Rezension sollte eine Kritik stehen. Doch inhaltlich habe ich wenig zu kritisieren. Gewiss sind einige psychische Mechanismen, die Brückner analysiert, historisch vergangen oder nur noch als Ungleichzeitigkeit vorhanden. Das Wissen darum gehört aber zur Menschenbildung, schon damit verknöcherte Autoritätsstrukturen, die Mitläufer produzieren, nicht mehr wiederkehren. Das soll aber nicht heißen, dass die vorherrschende soziale Psyche heute als Ganze viel besser wäre. Noch immer ist der Mitläufer der dominierende Typ, wenn auch aus anderen psychischen Dispositionen heraus, weil Herrschaft fortbesteht und auf ihre massenhafte psychische Verankerung nicht verzichten kann.

Was man an dem kleinen Werk kritisieren kann, sind einige problematische Begriffe, die aus Theorien stammen, die mehr bürgerliche Ideologie sind als wissenschaftliches Denken. Obwohl Brückner die Rolle idealisierender Worte durchschaut, welche die soziale Wirklichkeit mehr verschleiern denn als praktikierbar erscheinen, benutzt er durchgängig Begriffe wie „Werte“ (im moralischen Sinn), „soziale Leitwerte“ (z. B. S. 66) als positive Termini. Das liegt auch daran, dass Brückner keine durchdachte Philosophie seiner „sozialanalytischen Psychologie“ zugrunde legt, sondern von Lesefrüchten bei den Philosophen seiner Zeit partizipiert (Habermas, Sartre u.a.), ohne deren Fehler zu reflektieren. So spricht er von „*posthistoire*“, die aus der irrationalen Modephilosophie der Postmoderne stammt. Der verwendete Begriff „totalitär“ deutet auf die ideologische Totalitarismustheorie hin. Und „transzendental“, ein logische Begriff Kants, wird von Brückner mehrmals als psychologischer Begriff benutzt, was die Psychologisierung der Logik impliziert (vgl. zu diesem Fehler: Gaßmann: Logik, S. 19-22). Überhaupt hat man wie bei vielen anderen Psychologen auch bei Brückner den Eindruck, dass er seine Einzelwissenschaft zur Totalitätswissenschaft ausweitet, obwohl er die anfangs beschriebenen Einschränkungen macht. Diese Kritik ist jedoch auch zeitbedingt, denn was damals als „linke“ Philosophie kursierte, verdiente oft den Namen nicht, so etwa die sowjetmarxistische Abbildtheorie oder der strukturalistische Marxismus von Althusser.

Heute wird von jedem Ideologen das Gesamtwerk publiziert, das dann in den Bibliotheken verstaubt. Die kritische Wissenschaft von Brückner, die eine heute wieder erstarkende linke Bewegung dringend bedürfte, ist in Form von Gesammelten Werken noch nicht einmal geplant. Je mehr Leser Brückners kleines Buch bekommt, umso eher wird sich ein Verlag finden, der diese Gesamtausgabe in Angriff nimmt. Diese Rezension soll dazu beitragen.

Es bleibt das Verdienst des Wagenbach-Verlages mit diesen lesenswerten Büchlein ein Gegengewicht gegen die Abwickler der „68er“ herausgegeben zu haben. Brückners Aufsätze sind die Originaldokumente eines versuchten Aufbruchs der Linken, sie analysieren aber auch die Gründe für sein Scheitern, nicht im Gestus der Häme, welcher die Schreiberlinge der Klassengesellschaft auszeichnet, sondern Brückner ist selbst teilnehmender Begleiter, ein solidarischer Psychologe und Sozialist.

Neonazis in Nadelstreifen

Andrea Röpke, Andreas Speit (Hg.): Neonazis in Nadelstreifen. Die NPD auf dem Weg in die Mitte der Gesellschaft, Berlin 2008 (Ch. Links Verlag)

Suchen Sie einen Lebenspartner? Dann gehen Sie auf die „nationale Partnerbörse“: „Odins Kontaktanzeigen – von Patrioten für Patrioten“ (S. 127). Sie dürfen aber als Frau nicht Karriere an der Spitze machen wollen, dann werden Sie als „Mosaische Levantiner Hexe“ (S. 130) verunglimpft. Oder wollen Sie „Singen und Tanzen für Deutschland“ (156)? Oder eher einmal die Sau rauslassen mit einer *Wehrsportgruppe Wendelstein* oder Kopfabhacken (151) üben im Kinderlager? Wenn Sie erst mal nur reinschauen wollen, dann können Sie in einem diversen „Werwolfshop“ (198) entsprechende Musik, Texte zur rechten Weltanschauung und Devotionalien von Nazigrößen kaufen.

Doch diese abscheulichen Kuriositäten, obwohl sie immer noch das Weltbild vieler in der neofaschistischen NPD bestimmen, täuschen über die neue Strategie der NPD. Sie ist auf dem Weg zur Mitte der Gesellschaft (9), wie die Hauptthese der Autoren lautet. Einfache Schläger gerieren sich zu geschulten Ideologen, die Glatzköpfe mit Jeans und Bomberjacke wandeln sich zu „Neonazis in Nadelstreifen“.

Die Herausgeber, die zugleich auch Autoren sind, dokumentieren in acht Aufsätzen und einer Einleitung die neue Strategie der NDP.

So die antidemokratische Strategie im demokratischen Gewand, die „Intellektuelle Aufrüstung“, die Geldquellen der Neonazis, das Frauenbild der Partei und die neue Rolle der Frauen bei der Parteikosmetik, sie gehen auf soldatische Kindererziehung ein und analysieren die Rolle der Rechtsrock-Szene. Abschließend untersuchen zwei Autoren die wachsende rechte Gewalt, die nur scheinbar dem öffentlichen Schmusekurs der offiziellen Führer widerspricht. Neben den Herausgebern haben an einzelnen Aufsätzen noch Robert Andreasch, Christian Dornbusch, Jan Raabe und Thomas Niehoff mitgearbeitet. In einem Personenregister werden alle angesprochenen großen und kleinen Funktionsträger der NPD sowie ihre Kritiker aufgeführt, sodass dieses Buch auch als Nachschlagewerk für die antifaschistische Arbeit einsetzbar ist.

Es ist unmöglich ein solches Buch zu referieren, die zusammengetragenen Fakten können überdies die Autoren besser präsentieren. Deshalb werde ich einige Aspekte exemplarisch darstellen und kommentieren, damit der Leser sich von der neuen Strategie der NPD eine Vorstellung machen kann.

Die Ideologie

Ideologie ist notwendig falsches Bewusstsein zur Herrschaftssicherung. Sie drängt sich aus der Wirklichkeit auf („notwendig“), ist nicht einfach Lüge, sondern „Bewusstsein“, das aber falsch bewertet, interpretiert oder bewusst verdreht wird, um bestehende oder zu erkämpfende Herrschaft abzusichern. Das ideologische Hauptmotiv, von dem alle anderen Motive geprägt sind, ist die behauptete Ungleichheit der Menschen. Menschen sind anthropologisch fähig, sich bewusst Zwecke zu setzen. Da die Menschen heute in erster Linie durch ihre Kultur (in der Bedeutung von künstlich Geschaffenen) bestimmt sind, kann es auf Grund dieser Fähigkeit keine grundlegende Ungleichheit geben. Da die Gesellschaften nicht mehr primär biologisch bestimmt sind, sondern kulturell, drückt die Gleichheit der Menschen die

Höhe ihrer Kultur aus (in der Monarchie ist nur einer frei, alle anderen ungleich; in der Aristokratie sind nur die Mitglieder des Adels gleich an Rechten; in der bürgerlichen Demokratie sind alle Staatsbürger gleichberechtigt; im Sozialismus sind die Menschen nicht nur rechtlich, sondern auch ökonomisch gleich). Gleichheit ist kein Naturrecht, auch nicht die Ungleichheit, sondern historisch erkämpft, und sie muss von der Gesellschaft bewahrt werden. Die Ideologie der Ungleichheit bei den Neofaschisten drückt also eine reaktionäre Forderung nach einer bereits überwundenen kulturellen Stufe aus.

Wenn in der kapitalistischen Gesellschaft gilt: „Ein Kapitalist schlägt viel tot“ (zitiert nach Marx), dann drängt der allgegenwärtige Konkurrenzkampf dem Bewusstsein die Vorstellung von der Ungleichheit der Menschen auf: Der Stärkere setzt sich durch. Die Neofaschisten sprechen nur unbedarft aus, was viele tun und andere sich denken und nur nicht zu sagen trauen.

Die Schlussfolgerungen aus der These, dass die Menschen grundsätzlich ungleich sind, nicht nur in ihren individuellen Eigenschaften, sondern in ihrem Wert und Rang und gar dem Recht, ist der Kampf gegen die Menschenrechte und das Christentum, die dem Individuum unabhängig von seiner Stärke oder Leistung gleiche Rechte zusprechen (beim Christentum zumindest gegenüber ihrem Gott). „Insbesondere die Ideen der Aufklärung und die Ziele der Französischen Revolution waren den ‚Konservativen Revolutionären‘ suspekt. In ihrem Gedankengebäude führte die Hoffnung, dass alle Menschen gleichwertig seien und gleiche Rechte haben, nur zu Entfremdung und Niedergang.“ (50)

Akzeptiert man diesen Gedanken der Ungleichheit, den Leute wie der Begründer der objektiven Werttheorie Max Scheler oder ein Arthur Moeller van den Bruck bereits vor und in der Zeit der Weimarer Republik anthropologisch legitimiert haben, dann ist man mitten in der faschistischen

Ideologie. „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“ (Carl Schmitt, zitiert nach S. 50) Demokratie und Selbstregierung des Volkes müssen dann bekämpft werden, denn nur der starke Führer, der sich durchsetzt, habe ein Recht, das Volk zu führen. Das christliche Dogma, vor Gott seien alle Menschen gleich, müsse beseitigt werden zu Gunsten einer heidnischen Religion, die auf der Götterhierarchie und dem Führercharisma basiert.

Auch Völker können dann konsequenterweise nicht gleichrangig sein, also müsse sich das stärkste im „Krieg der Kulturen“ durchsetzen. Der Widerspruch, der dadurch in Bezug auf den Vorrang des Deutschtums entsteht, nämlich dass dieses nicht nur den II. Weltkrieg verloren hat, sondern das Volk auch durch „postmoderne Auflösung“ durch westliche Werte“ (59) geprägt ist, wird zwar zur Kenntnis genommen, aber abgetan: Die „ureigenen Traditionen“ des deutschen Volkstums seien „noch nicht gänzlich zerstört“. Überhaupt sei Krieg ein notwendiges Mittel nicht nur zur Expansion eines Volkes, sondern auch zur inneren Läuterung und Stärkung der „Volksgemeinschaft“. Im Kampf der Nationen könne der Einzelne nur ein Geführter sein, sein Volk aber sei alles. Der Einzelne müsse sich bedingungslos der Volksgemeinschaft und seiner Führung unterordnen. (55).

Nun ruft die NPD nicht einfach zum Rassen- oder Völkerhass auf - wie es konsequent aus ihrer Ideologie der Ungleichheit hervorgeht -, das wäre ein Verstoß gegen das Strafgesetzbuch und würde sie letztlich in die Illegalität treiben. Sie setzt dagegen auf den „Ethnopluralismus“, „der vorsieht, dass die Welt nach völkischen Kriterien neu geordnet werden soll“ (51). Sie sagen z. B., wir haben nichts gegen Türken – solange sie in der Türkei bleiben. „(...) wir sind keine ausländerfeindliche, sondern eine einwandererfeindliche Partei.“ (54)

Der Holocaust wird nicht eigentlich geleugnet (was strafbar wäre), sondern man vertritt eine „offensive Haltung“, indem man

von „Moralkeule“ spricht, Geschichtsrevisionismus propagiert und sagt, dass die Erinnerung an die Verbrechen der „Nationalsozialisten“ das nationale Selbstwertgefühl und die deutsche Identität beschädigt hätten. „Auschwitz als Staatsräson, mahnte 2005 der Chefredakteur der ‚Jungen Freiheit‘, Dieter Stein, und kritisierte eine ‚monströse Anrufung‘ einer ‚eindimensionalen geschichtlichen Fixierung‘.“ (58)

Mit der These von der Ungleichheit der Menschen, die meist noch biologistisch scheinbegründet wird, legitimieren also die Neofaschisten die Abwertung des Einzelnen zugunsten der „Volksgemeinschaft“. Sie begründen damit das Führerprinzip, die Ausländerfeindlichkeit und den Fremdenhass, den Kampf der Kulturen und den Krieg als ewige Notwendigkeit der Geschichte.

Die neue Strategie

Da die NPD bestimmte Thesen nicht offen propagieren kann, muss sie diese in neudeutsche Formulierungen verpacken, um legal zu bleiben und zur Mitte der Gesellschaft durchzudringen.

Die neue Strategie der NPD besteht vor allem darin, dass sie sich von ihrem Schmutz-Images (116) aus Altnazis und Schlägertruppe entfernen will, obwohl sie mit den „freien Kameradschaften“ als Schlägertruppe zusammenarbeitet, dass sie eine kommunale Verankerung anstrebt, dass sie über jugendtypische Kleidung und Musik junge Leute ködern will, dass sie sozialpolitische Themen wie Hartz IV-Armut aufgreift und dass sie intellektuell in die Offensive zu gehen versucht.

Die NPD will sich zum „Gravitationsfeld der rechten Szene“ entwickeln (7). Mit dieser Sammlung rechter Kräfte will sie „in die Mitte der Gesellschaft“ eindringen. Sie kann sich dabei auf Umfragen stützen, die z. B. unter 13,9 % der Schüler die Meinung belegen, dass die Juden „nicht unschuldig“ gewesen seien, oder dass 31,9 % der

Jugendlichen beklagen, nur die negativen Seiten des NS-Regimes in der Schule genannt zu bekommen.

Soziale Themen werden zu Schwerpunktthemen der NPD, weil viele Menschen durch die neoliberalen Reformen von Verarmung bedroht sind. Bewusst werden Slogans der Gewerkschaften aufgegriffen, aber die Alternative ist dann immer nur die unverbindliche Formel: „Sozial geht nur national“ (85). Worum es den Neofaschisten in der Sozialpolitik geht, hat Udo Pastörs im Schweriner Landtag ausgesprochen: „Sie sprechen“, so wendet er sich an die Abgeordneten der anderen Parteien, „von der Unterstützung benachteiligter Menschen“, doch „unser erstes Augenmerk hat dem Gesunden und Starken zu gelten“ (27).

Man inszeniert Kampagnen, gibt sich „bürgernah, jugendgemäß und kindsfreundlich“, richtet eine „nationale Bewerbungshilfe Oberpfalz“ (81) ein, propagiert „Opferschutz statt Täterschutz“ (80), greift rechte Ressentiments auf, man will die Wähler „dort abholen, wo sie stehen“ (88) und pflegt Brauchtum und Sitte, fordert „getrennte Schulklassen für Deutsche und Ausländer“ (85) und ist insgesamt „bestrebt, den Schein zu wahren“.

Doch werden die kriminellen Methoden des Neofaschismus nicht verachtet, manchmal arbeitsteilig den „freien Kameradschaften“ überlassen, die man auch zum Wahlkampf mobilisieren kann, obwohl sie nicht der Partei unterstehen. Zu diesen kriminellen Methoden gehören das Ausspionieren von Linken und Antifaschisten und deren Bedrohung mit Sachbeschädigung und Übergriffen auf die Personen, das Einrichten sogenannter „national befreiter Zonen“ oder No-go-Areas. „Anfang der 90er Jahre entwickelten Neonazis das Konzept der sogenannten national befreiten Zonen. Sie wollten Gebiete besetzen, in denen sie Dominanz ausüben und Ausländer, Obdachlose oder Andersdenkende nicht geduldet werden.“ (184)

Des Weiteren gehört dazu die Hetze und Verunglimpfung Andersdenkender in Internetforen oder Videofilmen. Der „gelenkte Mob“ (178 f.) verprügelt oder mordet gar, zerstört Läden von Ausländern oder zündet Asylbewerberheime an.

Die „deutschen Frauen“ und die NPD

Aufgabe der Frauen ist es nach dem NPD-Biologismus, für die Erhaltung des deutschen Volks, „der eigenen Art“ (119), zu sorgen, also Kinder zu gebären und großzuziehen. „Neonazistische Ideologie entsprechend sind Männer und Frauen gleichwertig, aber nicht gleichrangig.“ (118) Die neofaschistischen Frauen übernehmen das Feindbild ihrer Männer: „Feminismus und Emanzipation sind für sie Merkmale verhasster ‚BRD-Umerziehung‘.“ (119) Sie wenden sich gegen „Gleichmacherei“, das heißt, sie treten für eine klare Rollentrennung ein: Sie sollen „Kampfgefährtinnen der Männer“ (119) sein, sich um die Familie kümmern und bei der politischen Arbeit die Helferin spielen.

Durch die neue Strategie der Partei hat sich auch diese Rollenverteilung, die jedoch noch immer gilt, modifiziert. Man schätzt die Frauen heute mehr als Vermittler nach außen. „Heikle politische Themen werden von den Frauen im Wahlkampf oft nicht offen angeschnitten. Meistens gelingt es zunächst über ihre Kinder, sich unauffällig ins Gemeindeleben einzubringen. Mal ein kurzes Gespräch über Erziehung, Kochrezepte oder einen Tipp bei Krankheiten – schon denken viele offenbar: ‚Nette Frau‘. Bei Judith Rothe ging diese Strategie im April 2007 mit einem Mandatsgewinn auf. Sie erhielt in ihrem Heimatwahlkreis 15 Prozent der Stimmen. Nationalistische Frauen als Politikerinnen – dahinter steckt parteipolitische Absicht. Manch ein NPD-Funktionär hat gelernt, dass bullige Skinheads als NPD-Politiker bürgerliche Sympathisanten meist verschrecken. Da kommt das Bild von der friedfertigen, politisch aktiven Mutter bei der Bevölkerung schon viel besser an.“ (120 f.)

So werden die NPD-Frauen regelmäßig geschult, etwa was sie zu den Konzentrationslagern sagen sollen, und vor allem hat die Partei eine eigene Frauenorganisation geschaffen, den „Ring Nationaler Frauen“ (RNF). Der Anteil der Frauen in der NPD schwankt zwischen 10 und 30% je nach Bundesland. Stolz verweist die RNF-Chefin Schüßler auf das Potenzial dieser Frauen:

„Es gibt genug intelligente und gut ausgebildete Frauen“, sagt sie, „die national denken und sich unserer Partei verbunden fühlen. Wie kann es dann sein, dass der Großteil unserer Mandatsträger Männer sind?“ (114 f.) Aber in die Führungsgremien der Partei gelangen sie kaum, auch in den Parlamenten, in denen NPD-Abgeordnete sitzen, kommen sie kaum vor. Wenn eine Frau selbstbewusst in der Parteihierarchie aufsteigen will, wird sie auch schon mal gemoppt (vgl. S. 131).

„Das Motto der Neonazi-Frauen lautet: ‚Wir richten unser ganzes Leben auf das deutsche Volk aus! Individualität und persönliche Ansprüche stören dabei nur. Deshalb sind die Frauen auch nicht verstimmt, wenn der NPD-Fraktionschef in Mecklenburg-Vorpommern, Udo Pastörs, sich nach einem gewonnenen, gemeinsamen Wahlkampf bei seinen Helferinnen bevorzugt für das ‚Wäschewaschen für die Kameraden‘ bedankt.“ (123)

Noch schlimmer ergeht es den jungen Mädchen in ländlichen Gebieten, wo die NPD dominiert. Aus Mangel an Alternativen schließen sie sich den jungen Neofaschisten an und werden sexuell herumgereicht und, wenn sie sich wehren oder aussteigen wollen, werden sie gedemütigt und z. B. herablassend „Vagina“ genannt. (117) Die Gewalt gegen Frauen in den eigenen Reihen ist aber ein Tabu, die Angst der Mädchen wird auf ausländische Männer projiziert.

Erziehungsziele und Einfluss auf Kinder

Die Ideologie von der grundlegenden Ungleichheit der Menschen muss sich auch in den Erziehungszielen zeigen, die in den Kinderlagern, Jugendorganisationen und in

den Familien der Anhänger auch exerziert werden. Diese Ideologie führt zur autoritären Erziehung, die auf Gleichschaltung in einer eingebildeten Volksgemeinschaft abzielt. Die Neofaschisten nennen das „Soldatische Kindererziehung“.

Im Einzelnen gehören zu diesen Zielen: Das „Volksbewusstsein“ zu formen, eine nationale „Weltanschauung“ zu vermitteln, sich an den „Idealen der soldatischen Erziehung auszurichten, d. h. Disziplin, das Prinzip von Befehl und Gehorsam. „Wir verachten den schwächlichen, erniedrigenden Pazifismus“, heißt es in der Selbstdarstellung, „ihm stellen wir ein stolzes und wehrhaftes Mannestum entgegen!“ (134) „Die Kinder sollen abgehärtet werden.“ Es gilt der Grundsatz: „Wo keine Führung, da keine Gemeinschaft, da keine Erziehung.“ (134) Das „Gemeingut vor Eigennutz geht“, ist ebenfalls Prinzip, doch was Gemeinnutz ist, bestimmt die Organisation oder ihr Führer. Es werden Mut- und Messerproben, Geländespiele und Orientierungsmärsche in den Kamps der Parteijugend veranstaltet, auch Luftgewehrschießen und militärisches Heldengedenken (134).

„HDJ(Heimattreue Deutsche Jugend)-Kinder werden aufgefordert, in der Schule offen die Konfrontation zu suchen und Gegenpositionen zu vertreten. Sie sollen Lehrer und Mitschüler mit Gegenfragen ‚aus der Reserve locken‘ und so aus ‚speziellen Themen Grundsatzdiskussionen‘ machen. Toleranz gilt bei den Neonazi-Erziehern als ein Begriff für ‚Feige, Schwache und Menschen ohne wirkliche Überzeugungen‘.“ (145) Ansonsten gelten Zucht und Sitte wie im „Dritten Reich“.

Da diese Prinzipien auch in den Familien eingefleischter Neofaschisten exekutiert werden, kann man das Resultat an deren Kindern beobachten. „Die Kinder sollen gehorchen und funktionieren“, erzählt eine junge Frau, die ausgestiegen ist. „Auch ‚körperliche Züchtigungen‘ hat Kirsten T. kennengelernt. ‚Es war schwer zu ertragen‘, sagt sie heute.“

„Martina B. erging es ähnlich, auch sie empfand die Kindererziehung der Neonazis als furchteinflößend. Die Frau mittleren Alters hatte eine Zeitlang Zugang zu einem Teil der Neonazi-Szene im sogenannten Mitteldeutschland. Ihr fiel auf, dass die Kinder der Neonazis ‚regelrecht abgerichtet‘ wirkten. ‚Es wurde nicht getobt und kaum gelacht‘, erinnert sie sich. Jedes Wochenende sei mit politischen Treffen oder Brauchtumsfesten verplant gewesen. Oft hätten die größeren Kinder nur müde und matt herumgesessen. Mit kleineren Kindern zu spielen werde abgelehnt, vor allem von den Vätern. ‚Die Kinder sollen nicht verweichlicht werden‘, erklärt Marina B. die zweifelhaften Erziehungsmethoden ihrer ehemaligen Kameraden.“ (126)

Bedenkt man, dass solch eine Erziehung in mehreren Generationen eine Tradition entwickelt, dann kann man an dem, was in der neofaschistischen Parallelgesellschaft praktiziert wird, erkennen, was den Menschen blüht, wenn dieses Pack einmal Macht haben sollte.

Rechtsrock

Ein Grund für die jüngsten Erfolge in einigen ostdeutschen Parlamenten ist wohl auch der Schulterschluss der NPD mit der Rechtsrock-Szene. Seit die NPD nicht mehr hauptsächlich eine Altherrenriege von Unverbesserlichen ist, seit Udo Voigt 1996 die Partei modernisieren und professionalisieren (8) konnte und ihren Imagewandel vollzogen hat, ist Rockmusik keine dekadente Negermusik mehr, sondern wird gezielt eingesetzt, um Veranstaltungen aufzupeppen und Jugendliche zu ködern. Der Erfolg zeigte sich z. B. in Sachsen, wo 16 Prozent der 18- bis 24-Jährigen die NPD gewählt haben (156).

Hasslieder werden vor Schulen verteilt, Rockgruppen propagieren neofaschistische Ideologie bis hin zu kriminellen Texten, etwa wenn die Tötung von mongoloiden Kindern gefordert wird. Nationale Barden tingeln durchs Land und veranstalten z. T. illegale Konzerte oder veröffentlichen CDs, die „geschickt die Klippen des

Strafgesetzbuchs umschiffen“ (159). Insgesamt soll es 180 Rechtsrock Bands und 20 Liedermacher geben.

Der Umsatz und Gewinn ist groß und steigt weiter. Teilweise landen die Einnahmen in den Kassen der NPD. Doch da der Gewinn lockt, scheuen sich einige Produzenten von CDs und Devotionalien auch nicht, das Geschäft mit rechter Ideologie allein zu machen. Zur Probe ein Textauszug aus einem Videoclip der rechten Band „Stahlgewitter“, darin singt diese über die Waffen-SS: „Ewige Treue hatten sie geschworen, immer bereit, für Deutschland zu sterben. Den Feinden brachten sie Not und Verderben. (...) Idealisten kämpfen doppelt so gut! (...) Ruhm und Ehre der Waffen-SS.“(165) Die Autoren dieses Kapitels schreiben dazu: „Mit modernsten Medien soll Jugendlichen so heute diese verbrecherische NS-Organisation nahe gebracht werden.“

Geldquellen

Die NPD speist ihre Finanzen aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden von Sympathisanten, darunter viele Kleinunternehmer, vor allem aber aus staatlichen Geldern, die ihnen zustehen, wenn sie mehr als 1% der Stimmen bei Wahlen bekommen oder in die Parlamente einziehen. Die Mitgliederzahl ist zwar durch den neuen Kurs gestiegen und steigt immer noch, aber dennoch ist sie nicht mit den großen Parteien vergleichbar. Unregelmäßigkeiten haben zudem zu Rückzahlungen an die Bundeskasse geführt. Die NPD kann deshalb nicht so Wahlkampf betreiben, wie sie das möchte. Sie ist auch personell dünn bestückt und ist deshalb auf die Mitarbeit der selbstständig agierenden „freien Kameradschaften“ und ähnlicher Grüppchen angewiesen. Andererseits gibt es einige reiche Leute, die als verbohrt „Neonazis“ ihr Vermögen einsetzen, um z. B. Schulungskurse einzurichten und Räumlichkeiten bereitzustellen.

Gewalt

Gewalt ist ein integraler Bestandteil einer differenzierten Eigentums- und Klassengesellschaft. Nicht nur die drei Staatsgewalten, Legislative, Exekutive und Judikative, üben Gewalt aus, auch z. B. Lehrer mit ihrer Zensurengebung, alle Auslesemechanismen oder die Mechanismen, die Menschen in Armut treiben üben Gewalt aus. Auch die Ausbeutung der Lohnabhängigen beruht auf der Gewalt des Eigentumsrechts. Diese kapitalistischen Gewaltverhältnisse führen vor allem bei ihren Verlierern zu Frustrationen, die dann auch in nicht-legale Arten von Gewalt umschlagen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass der gewaltbereite „Neonazi“-Sumpf mit dem Grad der Bildung korreliert. Die Verlierer der kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft geben ihren Frust Ausdruck, indem sie diese, das „System“, bekämpfen. Da sie aber ungebildet sind, richten sie ihren Frust nicht gegen die Ursachen ihrer Misere, sondern lassen sich von den rechten Führern und Intellektuellen funktionalisieren oder doch die falschen Ziele vorgeben. Entsprechend ihrer Ideologie ist auch bei ihren politischen Führern Gewalt ein bewährtes Mittel der politischen Auseinandersetzung.

Der z. T. gewaltsame Antikapitalismus der Neofaschisten ist nur die Privilegierung einer anderen Art des Kapitalismus, nämlich des nationalen, ohne an den Wurzeln dieser Produktionsweise Kritik zu üben. Im Gegenteil, wie schon in den Zwanziger Jahren die NSDAP überproportional von Kleinbürgern und Kleinunternehmern unterstützt wurde, so heute die NPD wieder von einigen Unverbesserlichen aus dieser Klassenfraktion.

Von diesen Zusammenhängen liest man leider wenig in diesem Buch, stattdessen werden Fälle auf Fälle von Gewalttaten beschrieben, die man oft schon aus der Zeitung kennt. Lediglich die psychologischen Ursachen rechter Gewalt werden thematisiert. „Die Gewalt, so Kohlstruck, ist einerseits eine Form aggressiver Selbstdarstellung und andererseits Ausdruck einer politischen Haltung. Gewalt wird in diesem Milieu zum

politischen Mittel, ideologisch legitimiert und praktisch verübt. Das Täterspektrum reicht, so betont Kohlstruck, ‚vom einfachen Schläger bis zum geschulten Ideologen‘.“ (199)

Kritik

Die Aufsätze sind flott geschrieben und gut lesbar. Durchgängig wird aber der Begriff „Neonazi“, „neonazistisch“ oder „Nazis“ verwendet. Das aber ist eine Selbstbezeichnung dieser Gruppierung, ein Propagandaname. Zwar ist das heutiger Sprachgebrauch, doch ist dieser problematisch. Zwar will man eine Parallele zwischen NSDAP und NPD andeuten, doch diese kann nicht darin bestehen, die Selbstdarstellung dieser Partei unkritisch zu übernehmen. Zwar benutzen vor allem bürgerliche Historiker die Bezeichnung „Nationalsozialisten“, aber um damit den Begriff „Sozialismus“ zu denunzieren. Die „Nationalsozialisten“ waren nicht national, denn sie haben ihr Deutschland kaputt gemacht, und sie waren keine Sozialisten, denn sie dienten dem deutschen Großkapital bei seinen Weltmachtplänen, nicht aber irgendeiner Form von Sozialismus. Diese Rezension verwendet deshalb überwiegend den Begriff „Neofaschisten“.

Das Buch ist faktenreich, ein *Who is Who?* der braunen Szene. Die Autoren haben sich schon lange mit der NPD und den verwandten Organisationen beschäftigt. Sie zeigen die neue Strategie mit vielen Details auf. Aber die Analyse kommt etwas zu kurz. Zwar werden soziologische Studien zitiert, etwa Heitmeiers Untersuchungen oder die der Friedrich-Ebert-Stiftung, aber dieser Aspekt bleibt unterbelichtet. Vergleicht man dieses Werk etwa mit dem Buch von Peter Brückner (siehe in dieser Ausgabe der Erinnyen), dann fällt der Unterschied besonders krass auf. Dennoch sollte dieses detailreiche Buch in keinem antifaschistischen Bücherschrank fehlen.

Tisiphone

Kunstfeindschaft

Kai Hammermeister: Kleine Systematik der Kunstfeindschaft. Zur Geschichte und Theorie der Ästhetik, Darmstadt 2007.

Einleitung

In ihrem Roman „Das siebte Kreuz“ spricht Anna Seghers von der sinnlichen Buntheit der Welt, die ablenkt vom Wesentlichen und, ausgenutzt durch die Propaganda, die das Sinnliche betont, die Massen verführt habe, Hitler gegen ihre Interessen zu wählen und zu unterstützen. Da zu dieser Propaganda auch künstlerische Mittel (Filme, Lieder, Massenornamente usw.) gehören, sind Argumente gegen Kunst nicht einfach abwegig, sondern bedürfen der genauen Prüfung. Paradox wird diese Kritik von Anna Seghers, wenn sie in ihrem Roman geäußert wird, der per se ebenfalls Kunst sein will, die nicht ohne Sinnlichkeit wie sprachliche Bilder und Buntheit der Situationen, Handlungsstränge und Charaktere auskommt.

Die Aufgabe, die Kunstfeindschaft in der philosophischen Tradition und ihre Paradoxien zu reflektieren, hat sich das Buch von Kai Hammermeister gewidmet. Ihm geht es nicht um Kunstbanausen, die bloß ihre Vorurteile aufspreizen, sondern um Ernst zu nehmende philosophische und theologische Kunstfeindschaft. Die Frage, ob es Kunst geben solle oder nicht, ist für ihn eine falsche. „Die Grundfrage der kunstfeindlichen Diskursbeiträge zur Kunstphilosophie ist vielmehr die, ob die Kunst ihre eigenen Grenzen bestimmen kann und darf.“ (S. 12)

Er möchte untersuchen, „in welchem Verhältnis Kunst und Autonomie zueinander stehen. „Kunstfeindliche Ästhetik entsteht vielmehr genau dann, wenn Kunst mittels *außerästhetischer* Diskurse kritisiert und begrenzt wird. *Der ästhetischen Kunstfeindschaft geht es somit darum, die Grenzen der Kunst festzulegen, die ihr von anderen, übergeordneten Diskursen gezogen werden.*“ (S. 15) Die Systematik seiner Themen und Argumente, die Kunstfeindschaft beinhalten, ist die bürokratische Aufteilung dieser nach

den Disziplinen der Philosophie. Er untersucht ontologische, epistemologische, ethische und psychohygienische Kunstfeindschaft.

Ontologische Kunstfeindschaft

Die ontologische Kunstfeindschaft geht auf Platon zurück. Wenn die Wirklichkeit nur ein Abbild ist, das Primäre aber die Idee als geistiges Urbild, dann kann Kunst, die immer ein mimetisches Moment beinhaltet, nur das Abbild eines Abbildes sein, also die schlechtere Kopie einer immer schon unzureichenden Kopie der Idee. Das mimetische Kunstwerk ist demnach eine überflüssige Verdoppelung des bereits Existierenden, weswegen seine Daseinsberechtigung als bloße Kopie wegfällt, als „nicht-kopierende Mimesis“ (S. 36) aber eine Verzerrung des Originals liefert bis hin zur Karikatur, was nach Platon ein ernsthafter Frevel sei. Dass das Kunstwerk das Existierende verzerrt, kann Platon an den Statuen seiner Zeit demonstrieren. Diese enthalten eine objektive Verzerrung der Gliedmaßen, um beim Betrachter „den Eindruck subjektiver Korrektheit hervorzurufen“ (S. 42). Hier hätte der Autor auf die Kritik der Ideenlehre durch Aristoteles eingehen müssen, um zu fragen, ob die Argumente von Platon stichhaltig sind. Stattdessen sammelt er weitere Argumente aus der Philosophiegeschichte, die ähnlich wie Platon argumentieren. Es werden die ontologischen Argumente gegen die Kunst über Plutarch und das Mittelalter bis zu Lévinas, Hermann Cohen und Günther Anders vorgetragen und Heideggers ontologische „romantische Aufwertung der Kunst“ (S. 63) dagegengesetzt.

Erwähnt sei noch die Kritik von Günther Anders an der „Verwerflichkeit des Bildeinsatzes in den Massenmedien“: „Wir werden der Fähigkeit beraubt, Realität und Schein zu unterscheiden“ (S. 64), sodass wir in einer Scheinwelt leben würden.

Epistemologische Kunstfeindschaft

Entsprechend seiner Rubrikensystematik, also ohne aus der ontologischen Reflexion die epistemologische entwickelt zu haben, geht er auf die erkenntnistheoretischen Argumente gegen die Kunst ein. Der Haupteinwand von dieser Perspektive gegen die Kunst geht von der „Wahrheitsfähigkeit der Kunst“ aus. Vehement vorgetragen wurde diese These von den Protestanten zu Beginn der Neuzeit. „Auch der deutsche Reformator Andreas Karlstadt schlägt in die gleiche Kerbe und führt 1522 aus, dass Bilder aufgrund ihrer Sichtbarkeit schon die Wahrheit des Christentums, die geistlich ist, verfehlen müssen.“(77) In moderner Gestalt hat Lévinas die Unwahrheitstheese so formuliert: „Die Kunst erkennt nicht einen bestimmten Typ von Wirklichkeit, sie hebt sich vielmehr scharf von der Erkenntnis ab. Sie ist das Ereignis der Verdunkelung selbst.“ (S. 79) Die Kunst ist nicht unwahr, weil sie lüge, sondern, „weil ihre Existenz eine Möglichkeit der Abgeschlossenheit vorgaukelt, die erst mit der Erlösung der Welt erreichbar ist.“ (S.80) Diese Wendung ins Theologische bzw. zu theologischen Argumenten bildet einen Schwerpunkt des ganzen Buches von Hammermeister.

Auch in diesem Kapitel werden, abstrahiert von ihren geschichtlichen Zusammenhängen, wieder Argumente von Platon, Tertullian, den Protestanten über Rousseau bis zu Schelling, Heidegger und Adorno angeführt. Geschichte existiert nur als Geistesgeschichte.

Ethische Kunstfeindschaft

Das Standardargument der ethischen Kunstfeindschaft ist der Vorwurf, dass der Zusammenhang des Einzelnen mit dem „sinnvollen Ganzen“ der Gesellschaft zersetzt würde. Die Kunst zerrütte die Beziehungen der Menschen untereinander und komme dadurch in Konflikt mit Familie, Freundschaft, Kommune und Staat. Dabei geht es um die Anklage der Vulgarität bis zum Vorwurf der Anstiftung zur Kriminalität. „Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Enthaltensamkeit, Fürsorglichkeit, gemeinschaftlicher Gottesdienst, dies sind

einige Werte, die die ethische Kunstfeindschaft von der Zersetzungswirkung der Kunst freihalten will.“ (S. 107) So sieht Tolstoi das Gute als Sieg über die Leidenschaften an, die Kunst aber, da sie das Schöne darstelle, das die Grundlage all unser Leidenschaften sei, unterminiere allein durch ihre Existenz dies Gute und die Moral. (S. 108)

Zur ethischen Kunstfeindschaft gehören weiter die Luxuskritik (ein Argument, das einige Studenten um 1968 gegen die Oper vorbrachten, war, sie ermögliche einen kulinarischer Genuss), der Vorwurf der Verweichlichung durch Kunst, die Verhinderung gesellschaftlicher Verbesserungen, der Idolatrievorwurf (S. 119) und der Ideologievorwurf.

Psychohygienische Kunstfeindschaft

Die psychohygienische Kunstfeindschaft beerbe die „philosophische Sinnenfeindschaft“ (S. 139): „(...) nicht die sinnliche Lust an der Kunst allein ist verwerflich, vielmehr bringt sie eine Reihe von Charaktermodifikationen mit sich, die die ethischen Standards unterminieren. Umkehrung der Werthierarchie, Ablenkung vom eigentlich Wichtigen, falsche statt echter Lust, Stagnation der einzig wünschenswerten seelischen Entwicklung, Eitelkeit, Wehrlosigkeit gegenüber den Leidenschaften, insbesondere gegenüber dem Sexus, schließlich Auflösung aller geordneten Ichfunktionen bis hin zum manifesten Wahnsinn – dies sind die Resultate ungebändigter Kunstrezeption, die die psychohygienische Kunstfeindschaft abzuwehren bemüht ist.“ (S. 141)

Besonders die Ablenkung durch Kunst wird kritisiert. So erscheint Franz Rosenzweig der „Musikliebhaber als eine Art Rauschgiftkonsument“ (158), andere bringen den Musikgenuss „mit dem Wahnsinn in Zusammenhang“ (S. 159). Für Lévinas ist „die Kunst ein Zaubermittel, das zur Besessenheit führt“ (S. 161).

Gegen für den Autor überzogene Argumente der Kunstfeindschaft bringt er hier und da ein Gegenargument vor, erkennt

aber andererseits durchaus viele kunstfeindliche Argumente an, insofern sie nicht die Kunst als Ganze verwerfen, sondern ihre Autonomie durch die Gesellschaft einschränken. Die entscheidende Frage aber ist, wo die Grenzen der Kunstautonomie liegen sollen. Hammermeister antwortet auf diese Frage: Da die Kunst eine Macht über die Seele habe, sei „zu einer gewissen Behutsamkeit im Umgang mit ihr zu raten“ (S. 164). Sein Beispiel (S. 13) eines Mordes als Kunst happening, das nicht akzeptierbar sei, ist eine *meta basis eis allo genos*, eine Verdrehung von Fiktion und Wirklichkeit, Mimesis und darzustellender Realität.

Kritik an Hammermeister

Diese wenig aussagende Floskel von der Behutsamkeit vermag die gesellschaftliche Begrenzung der Autonomie der Kunst nicht zu beantworten. An dieser Stelle rächt sich die Abstraktheit der dargestellten Argumente. Er geht zwar historisch vor, aber nur geistesgeschichtlich, ohne auf eine durchdachte Gesellschaftstheorie zu rekurren, die Voraussetzung einer historischen Analyse wäre, die auch das soziale und ökonomische Umfeld der jeweiligen Positionen der Kunstfeindschaft einbezieht. Stattdessen wird Philosophie erzählt, aber nicht entwickelt. Die Frage, in welches Bewusstsein die Position der dargestellten Philosophen im Vergleich zu der Position des Autors fällt, bleibt offen. Der Autor hätte die Kunstfeindschaft auf seine Position hin konstruieren müssen, um sie zu begründen. Und – damit diese Konstruktion nicht willkürlich ist – seine Auffassung mit einer durchdachten Gesellschaftstheorie fundieren müssen. Davon ist aber nichts zu erkennen. Auch müsste der Autonomiebegriff problematisiert werden. Wenn Kunstautonomie heißt, dass die Künstler allein den Regeln ihrer Kunst folgen, dann müsste untersucht werden, wieweit diese Kunstregeln nicht selbst schon Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse sind, ja die Kunstautonomie ist selbst eine historisch junge Erscheinung und kann nicht der

Antike und dem Mittelalter unterstellt werden. Insofern haben die Argumente gegen die Kunst in diesen Epochen eine andere Bedeutung als Kunstfeindschaft seit der Renaissance oder in der Musik seit Beethoven.

So erweist sich das Buch von Hammermeister als ein Steinbruch von Thesen und Argumenten, eine abstrakte Zusammenfassung von kunstfeindlichen Standpunkten, ohne deren Berechtigung in der Gegenwart auch nur zu versuchen deutlich zu machen. Da, wo der Autor zu einer eigenen Meinung kommt, wird nicht klar, warum er gerade diese Position für richtiger hält als eine andere. Da er nicht zu einer rationalen Darstellung gelangt, bleiben seine Ausführungen und seine eigene Meinung abstrakte, unzusammenhängende Positionen, an deren Stelle mit dem gleichen Recht auch andere stehen könnten. Philosophie wird zur postmodernen Stilübung, zur Darstellung des eigenen Geschmacks. Wenn es berechtigte Argumente gegen bestimmte Erscheinungen der Kunst gibt, dann kann das Werk von Hammermeister diese nicht überzeugend vortragen, sondern nur beschwören.

Glossar

Zivilcourage

Aufklärung ist nach Kant der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, diese ist die Fähigkeit der Menschen, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Die Resultate des Verstandes und der Vernunft sind dann auch der Maßstab für das Handeln der Menschen.

In der bürgerlichen Gesellschaft, dem Ensemble der sozialen Verhältnisse, bedarf es seit ihrer Etablierung nach der Französischen Revolution des Mutes (französisch: *courage* heißt Mut), nicht nur sich seines eigenen Verstandes zu bedienen,

sondern vor allem diesen in der Praxis umzusetzen. In der Zivilcourage geht es nicht in erster Linie um private Beziehungen, sondern die des Bürgers (*civis* heißt Bürger) zum Staat, zur Regierung, den Behörden und allgemein zur Obrigkeit. **„Zivilcourage bedeutet sichtbaren Widerstand aus Überzeugung und Maxime.“** (Wikipedia)

Die bürgerliche Gesellschaft ist durch ihre Interessengegensätze (Kapital und Lohnarbeit; Konkurrenz der verschiedenen Kapitalien; Konkurrenz der Lohnabhängigen untereinander usw.) konstituiert. In ihr entscheidet nicht das, was einem aufgeklärten Bewusstsein als vernünftig erscheint, sondern die ökonomische oder politische Macht der Konkurrenten. Vermittelt werden die Interessengegensätze auf dem Markt, der prinzipiell (trotz Steuerungsversuche) anarchisch ist, d. h., was den Inhalt betrifft, regellos, unkontrollierbar und sich selbst bereinigend nur durch Krisen. Eine solche kapitalistische Marktgesellschaft könnte nicht existieren, sie wäre bloß mit Hegels Worten ein „geistiges Tierreich“, ihre Anarchie würde die Gesellschaft sprengen, wenn sie keine juristischen Regeln und rechtlichen Formen hätte, die eine übergeordnete Macht, der Staat, allen Konkurrenzen aufzwingt, damit sie diese im Konkurrenzkampf einhalten. So gilt z. B. *pacta sunt servantes* (Verträge sind einzuhalten), ein Grundsatz, den die Judikative im demokratischen Kapitalismus garantieren soll.

Nun ist in einer antagonistischen Interessengesellschaft immer jemand in der Versuchung, die juristischen Formen des Marktes abzustreifen, um sich über das rechtlich Erlaubte hinaus Sondervorteile zu verschaffen. Das fängt mit jugendlichen Rowdys an, die im Nichtraucherabteil rauchen, geht über Neofaschisten, die vermeidlich Fremde durch die Straßen hetzen, und Konzerne, die Beamte bestechen, zu führenden Politikern, die korrupt werden, bis hin zur Beeinflussung der Gesetzgebung in den Parlamenten im

Interesse mächtiger Kapitalien. Die Zeitungen und Nachrichtensendungen leben von diesen „Skandalen“, die zum Wesen der bürgerlichen Gesellschaft gehören. Sie aufzudecken, das Recht oder die Rechtsprinzipien wieder durchzusetzen, bedarf es der Zivilcourage, da immer die Gefahr besteht, von dem Gesetzesbrecher, evtl. sogar von korrupten Behörden, die mit ihm zusammenarbeiten, selbst widerrechtlich verfolgt zu werden. Nicht ohne Grund werden von rechtstreuen Bürgern oder Institutionen Preise auf Zivilcourage ausgelobt. Denn das Recht zu brechen, ist immer auch eine Schädigung anderer.

Die moralische Forderung an die Bürger, Zivilcourage zu zeigen, nicht wegzuschauen und helfend einzugreifen, und die Erziehung der Kinder zur Zivilcourage ist in der funktionierenden bürgerlichen Gesellschaft praktisch notwendig, weil sie selbst die Menschen in Not geraten lässt. Sie erzeugt die Ursachen für die Missstände, die sie mittels moralischer Appelle an die Zivilcourage wieder eindämmen will. Auf den Ausspruch von Galileis Schüler Andrea: „Unglücklich das Land, das keine Helden hat!“, antwortet Galilei: „Nein. Unglücklich das Land, das Helden nötig hat.“ (Kap. 13) Die Forderung nach Zivilcourage verweist auf schlechte Verhältnisse, deren gefährliche Symptome abzuwehren, anscheinend nach Mut verlangt, anstatt den Mut zur Veränderung der Verhältnisse einzusetzen.

Niemand muss Zivilcourage üben, wenn er seine eigene Gesundheit oder sein eigenes Leben gefährdet. Das Ideal einer idealistischen Moral, dass man bis zur Opferung des eigenen Lebens gehen müsse, ist nicht akzeptabel. Zivilcourage, wenn sie sinnvoll ist, muss mit Klugheit getränkt sein. Wer in einem faschistischen KZ Zivilcourage zeigt, obzwar er sofort erschossen wird, ist entweder dumm oder Größenwahnsinnig, um als Heiliger in die Geschichte einzugehen. (Damit soll nicht der klandestine Widerstand in den KZ' abgewertet werden; er bedarf ebenfalls des Mutes, wenn auch keiner Zivilcourage, weil

dort das Zivile fehlt.) Andererseits: Wer sieht, dass ein Wehrloser von einem Mob malträtirt wird und noch nicht einmal die Polizei anruft, obwohl er das gefahrlos könnte, ist nicht nur feige, sondern ein erbärmlicher Spießier ohne Selbstachtung.

Wer für die bloße Aufrechterhaltung des Rechtssystems Zivilcourage zeigt, sollte sich des prinzipiellen Widerspruchs der Zivilcourage in der bürgerlichen Gesellschaft bewusst sein. „Zwar stabilisiert *Moral* – als ‚Kampfmoral‘, Mut, ‚Bekennnis‘ – den Schein, als ginge es noch moralisch, also geschichtlich zu. Insofern wäre Zivilcourage Theaterdonner, der dem Spektakel der dominierenden Struktur zu Buch schlägt. Doch nur eine solche Moral des Mutigen, des ‚Bekennenden‘ kann in der Realität des *posthistoire* noch das *Besondere*, die Qualität, verteidigen und damit den einzigen Haltegriff in der bröckligen Glätte der Normalität.“ (Peter Brückner, S. 119; siehe Rezensionen)

Die einzig ohne Bedenken vernünftig legitimierbare Zivilcourage ist die, welche die Ursachen bekämpft, die Zivilcourage erforderlich machen. Diese fängt damit an, sich nicht im Bewusstsein irre machen zu lassen. „Die Realität könnte anders sein: Dies noch zu *sehen* ist – schon – Zivilcourage.“ (A.a.O., S. 117)

+++++

Impressum

Erinnyen Nr. 19
ISSN 0179-163X

Im Internet kann diese Ausgabe kostenlos heruntergeladen werden unter:

www.erinn19.erinnyen.de

Verkauf der Druckauflage:
Preis: z. Z. 4,50 € plus Porto.
(Wir liefern portofrei ab einem Bestellwert von 5,- € für private Bezieher / Buchhandlungen mit Händlererrabatt beliefern wir portofrei ab 30,- € Bestellwert.)
Kauf über unseren Internetbuchladen, siehe: www.buchdialektik.de

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.

Bis 2008 sind 19 Nummern erschienen.

Postadresse von Redaktion und Verein:

Verein zur Förderung des dialektischen Denkens / Erinnyen-Redaktion
Hertzstraße 39
D-30827 Garbsen

Telefon: 051311623

E-Mail Kontakt zu unserer Redaktion:
zsredaktion@erinnyen.eu

Weitere Internetseiten:

Erinnyen Aktuell: www.erinnyen.de
Unser Auftritt in Englisch: www.erinyes.eu
Philosophieseite: www.zserinnyen.de
Kurse zur Einführung in die Philosophie:
www.schuledialektik.de
Archiv: www.archiv.erinnyen.de