ERKENNTNIS

E-JOURNAL DER PIERRE RAMUS-GESELLSCHAFT

24. Jahrgang — Nummer 24 — Herbst 2016

INHALT:

Prologus
- 3 -

Baruch de Spinoza
DIE ETHIK: ÜBER DIE MACHT DER ERKENNTNIS
- 5 -

Peter Kropotkin
DIE ENTWICKLUNG DER SITTLICHKEITSLEHREN
- 7 -

Leonard Nelson
ETHISCHER REALISMUS
- 16 -

Martin A. König
ETHISCHE VORAUSSETZUNGEN DES SOZIALISMUS
- 21 -

Walther Rathenau
DIE RESURRECTION CO.
- 47 -

Paul R. Schwarz
TECHNOLOGIE UND SOZIALISATION
- 53 -

Gerhard Senft
TECHNIK UND VERANTWORTUNG
- 70 -

Maurice Schuhmann
„FREIE LIEBE“ – FÜR WEN?
- 81 -

Rolf Raasch
DIE MIGRATION NACH BRASILIEN AUS DEM
MITTELEUROPÄISCHEN RAUM
- 92 -

OPINION LIBERTAIRE
- 95 -

Maurice Schuhmann
REZENSIONEN
- 97 -

BÜCHER – BÜCHER – BÜCHER
- 101 -

PASSIERT & NOTIERT
- 105 -

**
*

PROLOGUS

Mitte des Jahres war verschiedenen Meldungen zu entnehmen, dass die in zähe Lohnkämpfe verstrickte Berliner Basisgewerkschaft „Freie Arbeiterinnen und Arbeiter Union“ (FAU) von Seiten der Unternehmerschaft zunehmend mit Klagen eingedeckt wird, die nichts anderes zum Ziel haben, als eine aufbegehrende Interessenvertretung mundtot zu machen. Ein ähnliches Bild bot sich etwa zeitgleich in Barcelona, wo gegen die Gewerkschaft „Confederación Nacional del Trabajo“ (CNT) wegen „Bildung einer kriminellen Vereinigung“ und angeblicher „Nötigung“ zu ermitteln begonnen wurde. In Frankreich, wo vor dem Hintergrund des Ausnahmezustandes eine Flut von Verordnungen gegen die Rechte Lohnabhängiger durchgesetzt werden soll, kam es sogar zu behördlichen Übergriffen gegen örtliche Niederlassungen von Gewerkschaften. Dass unter den Krisenbedingungen die Gewerkschaftsbewegung zunehmend mit dem Rücken zur Wand steht, zeigt sich auch in Österreich. Die neuen Vereinbarungen hinsichtlich einer Flexibilisierung der Arbeitszeit in der Metallbranche brachten für die Arbeiterschaft erhebliche Verluste im Bereich der Überstundenzuschläge. Wurde zuvor bei einer Wochenarbeitszeit von mehr als 40 Stunden ein Zuschlag von knapp 30 Prozent gezahlt, können Arbeitnehmer künftig bis zu 45 Wochenstunden beschäftigt werden, ohne dass die Mehrarbeit extra abgegolten wird. Ist die Entgrenzung einmal passiert, werden die Uhrzeiger weiter hurtig zurückgedreht. Inzwischen geht es wieder in Richtung 12-Stunden-Arbeitstag. Medial Staub aufgewirbelt hat besonders die Meldung, nach der ein milliardenschwerer Unternehmer einem von ihm betriebenen TV-Sender wegen einer versuchten Betriebsrats-Gründung beinahe den Stecker gezogen hätte.

Das Verschwinden einer Gesprächskultur ist nur ein Symptom für eine spürbare gesellschaftliche Klimaverschlechterung. Der „Herr-im-Hause“-Standpunkt feiert wieder fröhliche Urständ. Die brutale Durchsetzung von Machtansprüchen ist ebenso ein Merkmal der Konkurrenzgesellschaft, wie die Monetarisierung menschlicher Beziehungen, die Gleichgültigkeit und eine fortschreitende Entsolidarisierung zur Folge hat.

Ganz allgemein kann von einem Abhandenkommen des Bewusstseins für ein sozialverträgliches Verhalten gesprochen werden. Krisenhafte Entwicklungen bilden den idealen Nährboden für die Verbreitung düsterer Leidenschaften, gegen die bereits ein Baruch de Spinoza anzuschreiben versucht hat. Ein Auszug aus seinem Werk „Ethik“ bildet daher den Einstieg in die vorliegende Ausgabe der „Erkenntnis“, die das Anliegen einer sozialethischen Neuausrichtung in den Mittelpunkt stellt. Der ethische Zugang ist oft dem Verdacht ausgesetzt, so etwas wie „Menschenpflichten“ u. ä. verkünden zu wollen. Genau darum soll es hier aber nicht gehen, sondern viel mehr um die Anregung eines rationalen Diskurses über die normativen Grundlagen der Gesellschaft. Gilt es diese zu verändern, ist die Mitwirkung des Einzelnen gefragt. Kein geringerer als David Hume hat darauf hingewiesen, dass eine Moraltheorie nur dann überzeugen kann, wenn die Pflichten, „die sie empfiehlt, auch die wahren Interessen *eines jeden* Individuums“ widerspiegeln. Dass Ethik nichts mit Abstraktionen zu hat, zeigt auch Peter Kropotkin mit einem Exkurs zur Entwicklung der Sittlichkeitslehren. Mit den Ausführungen Leonard Nelsons zum „Ethischen Realismus“ wird die neukantianische Position eingebracht, die unter anderem den Diskurs um Ethik und Sozialismus wesentlich belebte. Im Anschluss daran forscht Martin König nach einer möglichen ethischen Basis für einen Sozialismus heute, nach dem Niedergang des leninistischen Modells. Um auch die praxisorientierte Seite der Ethikdebatte ausreichend zu würdigen, geht es in den nachfolgenden Beiträgen in Richtung Technikethik, die entscheidende Kriterien zum Bewerten von Technologien, zum Abschätzen von Chancen und Risiken liefert. Walther Rathenaus Text „Die Resurrection Co.“ ist eine Satire auf die Rationalisierungsbestrebungen der Moderne. Paul Schwarz liefert eine Betrachtung der zunehmenden Optimierung in allen Bereichen des täglichen Lebens. Gerhard Senft skizziert

die Diskursgeschichte zur Problematik Technik und Verantwortung von den Anfängen bis heute. In die ethische Schiene fügt sich auch der Beitrag Maurice Schumanns „Freie Liebe – für wen?“. Dem Thema Migration ist der Aufsatz von Rolf Raasch gewidmet. Er zeigt, dass Wanderungsbewegungen eine positive Öffnung und erweiterte Perspektiven für eine Gesellschaft zu bringen imstande sind. In bewährter Form wird auch diese Ausgabe der „Erkenntnis“ mit Buchbesprechungen und einem Rückblick auf vergangene Aktivitäten aus dem libertären Umfeld abgerundet.

Zum Abschluss noch ein Hinweis in eigener Sache: Nachdem sich die Pierre Ramus-Gesellschaft entschlossen hat, die Schriften ihres Namensgebers in gesammelter Form herauszubringen, wird mit Ende dieses Jahres das Projekt „Erkenntnis“ ruhend gestellt. Es ist davon auszugehen, dass die Edition einer mehrbändigen Werkausgabe die volle Konzentration der vorhandenen Kräfte erfordert, was notwendigerweise in anderen Bereichen die Spielräume einengt.

Wien, im Herbst 2016, Die Redaktion
40 Jahre nach der Räumung
des Arena-Geländes in St. Marx

**
*

Baruch de Spinoza

DIE ETHIK: ÜBER DIE MACHT DER ERKENNTNIS

Die Affekterhitzung und die Gefühlsinkontinenz haben mittlerweile in vielen Räumen der Gesellschaft erschreckende Ausmaße angenommen. Gemeint sind damit nicht nur die vielzitierten Hasspostings in den sozialen Netzwerken. Die trübsinnigen Leidenschaften erleben eine starke Konjunktur und werden immer mehr auch politisch instrumentalisiert. Als ein Philosoph der frühen Moderne und als ein unbedingter Befürworter des Rationalismus hat Baruch de Spinoza (1632-1677) das Unterworfensein des Menschen unter seine Affekte stets als eine schlimme Form der Knechtschaft betrachtet. Aber, so zeigt sich Spinoza auch überzeugt, der Mensch ist seiner Natur nach ein Vernunftwesen. Die Vernunft strebe nach Erkenntnis und die ausufernden Instinkte könnten durch das Licht der Erkenntnis in verträgliche Bahnen gelenkt werden – im Interesse der einzelnen Person und der Gemeinschaft. Nur die Vernunft sei imstande, die Leidenschaften zu überwinden, wobei sie auch selbst zur Leidenschaft werden könne. Wesentliche Thesen Max Stirners (1806-1856) vorwegnehmend, geht Spinoza von einem egoistischen, nach Selbstbehauptung strebenden Einzelwesen aus, dessen Gefühlslagen sich von den originären Befindlichkeiten Freude und Trauer ableiten. Es sei jedoch Sache der Ratio, den emotionalen Bereich im Hinblick auf eine gedeihliche Entwicklung zu ordnen, so Spinoza. Wirklicher Friede sei nicht einfach die zufällige Abwesenheit von Krieg, sondern das Ergebnis einer verbreiteten moralischen Haltung, einer Neigung zum Aufbau von Vertrauen und Gerechtigkeit. Im zehnten Lehrsatz im fünften Teil seiner Abhandlung über die „Ethik" schreibt Spinoza: „Solange wir nicht von Affekten bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, solange haben wir die Macht, die Körpererregungen gemäß ihrer Ordnung nach der Erkenntnis zu ordnen und zu verketten." Affekte, die der Natur des Menschen entgegengesetzt sind, sind nach Spinoza solche, die die Hervorbringung klarer Zukunftsvorstellungen behindern und die das Vermögen einschränken, konstruktiv zu Handeln. Dazu Spinozas Kommentar zu einer der zentralen Stellen seines Werkes über die Ethik.(5/10)

Durch diese Macht, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, dass wir nicht leicht von schlimmen Affekten erregt werden. Denn es ist (…) eine größere Kraft erforderlich, die Affekte, welche gemäß ihrer Ordnung nach der Erkenntnis geordnet und verkettet sind, einzuschränken als die unsicheren und schwankenden.

Das Beste also, was wir tun können, solange wir keine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte haben, ist, dass wir uns eine richtige Methode der Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln aufstellen, sie unserem Gedächtnis einprägen und in den einzelnen, im Leben häufig vorkommenden Fällen anwenden, damit so unsere Vorstellung von ihnen tief durchdrungen werde und wir dieselben jederzeit vor Augen haben.

So habe ich z.B. unter andern die Lebensregel aufgestellt (…), dass man den Hass durch Liebe oder Edelmut besiegen, nicht aber durch Gegenhass erwidern solle. Damit wir aber dieser Vorschrift der Vernunft immer eingedenk seien, wo sie zur Anwendung kommen soll, muss man über die Kränkungen, welche die Menschen einander gewöhnlich zufügen, nachdenken und oft darüber nachsinnen, auf welche Art und durch welche Mittel dieselben am besten durch Edelmut abgewehrt werden können. Denn so werden wir die Vorstellung der Kränkung mit der Vorstellung dieser Lebensregel verbinden, und wir werden derselben (…) stets eingedenk sein, sobald uns eine Kränkung widerfährt.

Wenn wir nun auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen vor Augen haben werden und auch des Guten eingedenk sind, das aus der gegenseitigen Freundschaft und der gemeinsamen Vereinigung erfolgt, und ferner daran denken, dass aus einer richtigen Lebensweise die höchste Befriedigung der Seele entspringt (…) und dass die Menschen wie

alles andere aus Naturnotwendigkeit handeln, so wird die Kränkung oder der Hass, der aus ihr zu entspringen pflegt, den geringsten Teil unserer Vorstellung einnehmen und leicht überwunden werden. Und wenn der Zorn der aus sehr schweren Kränkungen zu entspringen pflegt nicht so leicht überwunden werden sollte, so wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, dann doch in viel kürzerer Zeit überwunden werden, als wenn wir vorher nicht in der angegebenen Weise darüber nachgedacht hätten (…).

Gleicherweise müssen wir über die Seelenstärke nachdenken, um die Furcht abzulegen. Wir müssen uns nämlich die im Leben vorkommenden Gefahren vorrechnen und öfters vorstellen und überlegen, wie sie durch Geistesgegenwart und Mut am besten vermieden werden können.

Es ist aber zu bemerken, dass wir beim Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungen immer auf das achten müssen (…), was in jedem Ding gut ist, damit wir so stets durch den Affekt der Lust zum Handeln bestimmt werden. Wenn z.B. jemand bemerkt, dass er allzu sehr nach Ruhm dürstet, so möge er über dessen richtigen Gebrauch nachdenken und auch, zu welchem Zweck nach ihm nach streben sei und mit welchen Mitteln derselbe erlangt werden könne; nicht aber über den Missbrauch desselben und dessen Eitelkeit oder über die Unzuverlässigkeit der Menschen und anderes dieser Art, worüber man nur bei verstimmtem Gemüt nachdenkt. Denn mit solchen Gedanken quälen sich gerade die Ehrgeizigsten am allermeisten, wenn sie daran verzweifeln, die heißbegehrten Ehren zu erlangen; und während sie ihrem Zorn Luft machen, wollen sie weise scheinen. Daher ist es gewiss, dass diejenigen die Ruhmbegierigsten sind, welche das größte Geschrei erheben über den Missbrauch des Ruhms und die Eitelkeit der Welt.

Übrigens ist dies nicht eine ausschließliche Eigenschaft der Ehrgeizigen, sondern allen geistigen Schwächlingen eigen, denen das Glück nicht günstig ist. Denn auch der Arme, der gern reich sein möchte, redet unaufhörlich vom Missbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, womit er aber keine andere Wirkung erzielt, als dass er sich ärgert und andern zeigt, dass er nicht bloß über die eigene Armut, sondern auch über den Reichtum anderer Groll hegt. – Ebenso machen es Männer, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden; sie denken nur an den Wankelmut der Frauen und ihr falsches Herz und an andere abgedroschene Vorwürfe, die man den Frauen macht.

Wer also seine Affekte und Neigungen aus Liebe zur Freiheit allein zu zügeln trachtet, der wird sich angelegen sein lassen, sosehr er kann, die Tugenden und ihre Ursachen kennenzulernen und seine Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus dieser wahren Erkenntnis entspringt; nicht aber wird er sich mit der Betrachtung der menschlichen Laster abgeben, die Menschen durchhecheln und am Schein einer falschen Freiheit Freude haben. Und wer hierauf mit Eifer sein Augenmerk richtet (denn es ist nicht schwer) und sich darin übt, der wird sicherlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach den Geboten der Vernunftregeln können.

Quelle: Baruch de Spinoza: Die Ethik, nach Art der Geometrie, übersetzt von Jacob Stern 1888, Reclams Universal-Bibliothek, Leipzig, 1909, S. 364-367.

**
*

Peter Kropotkin

DIE ENTWICKLUNG DER SITTLICHKEITSLEHREN

Nach heutigem Verständnis ist der russische Naturforscher und Geograph Pjotr A. Kropotkin (1842-1921) unter die Spitzenwissenschaftler seiner Zeit einzuordnen. Aber auch als libertärer Denker war er sehr gefragt. So publizierte er zum Thema Anarchismus etwa in der renommierten „Encyclopaedia Britannica". Während der Abfassung seines Werkes „Mutual Aid" („Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt", 1902), in dem er die evolutionäre Entwicklung solidarischen Verhaltens zu belegen versuchte, begann er sich intensiver mit ethischen Problemen zu befassen. Zuvor bereits hatte er in seiner religionskritischen Schrift „La morale anarchiste"(1890) u.a. die Frage nach dem „gesellschaftlich Nützlichen" abgehandelt. In seinen letzten Lebensjahren versuchte Kropotkin die umfassende Grundlegung einer neuen anarchistischen Ethik. Sein Vorhaben konnte er jedoch nicht mehr zu Ende bringen. Nur einer von zwei projektierten Bänden konnte nach seinem Tode 1922 erscheinen. Im Kern beschäftigt sich Kropotkin in seiner „Ethik" mit der Herausbildung moralischer Vorstellungen und deren Rezeption in unterschiedlichen historischen Epochen. Einen wesentlichen Anknüpfungspunkt findet er dabei bei Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Ausgehend von einem positiven Menschenbild und von optimistischen Zukunftserwartungen zeigte sich Proudhon überzeugt, dass Normen und Werte das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses sind. Erst auf höherer Kulturstufe sei der Mensch imstande, etwa ein Gefühl für Gerechtigkeit auszubilden und Konflikte gewaltfrei zu lösen. Mit einer solchen Basisausstattung könne schließlich der Übergang zu einer neuen, durch Gleichheit gekennzeichneten Sozialordnung gefunden werden. Kropotkin selbst stellte seine gedanklichen Ansätze auch in klaren Gegensatz zum zeitgenössischen Sozialdarwinismus, der einen halluzinierten „Kampf ums Dasein" glorifizierte. Nicht zuletzt versuchte Kropotkin auch eine Begründung für die Entstehung der Ethik zu finden und damit einen Mangel der Philosophiegeschichte auszugleichen. In diesem Zusammenhang, so Kropotkin, müssten aber die physiologische Bedürfnisse und die Frage einer vernunftgemäßen Aufteilung des wirtschaftlichen Ertrages im Zentrum stehen.

Die Philosophie des 18. Jahrhunderts und die französische Volksbewegung, die ihren Ausdruck in der Revolution fand, bilden einen machtvollen Vorstoß gegen das jahrtausendealte Joch und einen kraftvollen Versuch, die neue Gesellschaftsordnung auf den Prinzipien der Gleichberechtigung aufzubauen. Aber der furchtbare soziale Widerstreit, der sich in Frankreich während der Revolution entwickelte, das grausame Blutvergießen und die über zwanzig Jahre währenden europäischen Kriege verhinderten die Verwirklichung der Gleichberechtigung für lange Zeit. Erst nach sechzig Jahren nach Ausbruch der französischen Revolution, d. h. im Jahre 1848, begann in Europa eine neue Volksbewegung unter dem Banner der Gleichberechtigung, aber auch diese Bewegung wurde nach einigen Monaten in Blut ertränkt. Und nach diesen revolutionären Ausbrüchen fand während der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre in den Naturwissenschaften eine große Umwälzung statt, deren Ergebnis die Entstehung einer neuen zusammenfassenden Theorie, der Entwicklungslehre, bildet.

Der Philosoph des Positivismus, August Comte, und die Begründer des Sozialismus, Henri de Saint-Simon und Charles Fourier (insbesondere dessen Anhänger) in Frankreich und Robert Owen in England, versuchten bereits in den 1830er Jahren die von Buffon (= Georges-Louis Leclerc), Jean-Baptiste Lamarck und den Ezyklopädisten aufgestellte Theorie der allmählichen Entwicklung des Pflanzen- und Tierreiches auf das Leben der menschlichen Gemeinschaften anzuwenden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab das Studium der Entwicklung der gesellschaftlichen Institutionen zuerst die Möglichkeit, die ganze Bedeutung der Entwicklung des Grundbegriffs jeglicher Gesellschaftlichkeit – der *Gleichberechtigung* – zu erkennen.

Wir sahen, wie nahe David Hume, Adam Smith und Claude Adrien Helvetius, besonders in seinem zweiten Werke (De l´homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation) der Anerkennung der Gerechtigkeit, und folglich auch der Gleichberechtigung, als Grundlage des Sittlichen gekommen waren.

Die Verkündigung der Gleichberechtigung durch die Deklaration der Menschenrechte während der französischen Revolution im Jahre 1791 rückte dieses Grundprinzip des Sittlichen noch mehr in den Vordergrund.

Hier muss ein äußerst wichtiger und wesentlicher Fortschritt in Bezug auf die Auffassung der Sittlichkeit vermerkt werden. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts und in den folgenden Jahrzehnten begannen mehrere Denker, unter der Gerechtigkeit nicht nur die politische und staatsbürgerliche, sondern hauptsächlich die wirtschaftliche Gleichheit zu verstehen. Schon Étienne-Gabriel Morelly forderte in seinem Roman „Die Basiliade“ und besonders in seinem „Gesetzbuch der Natur“ offen und bestimmt die volle Gleichheit im Besitz. Gabriel Bonnot Mably bewies in seinem Werk „De la législation“ (1776) mit großer Eindringlichkeit, dass politische Gleichberechtigung bei Aufrechterhaltung des Privateigentums bloß leerer Schall sei. Sogar der gemäßigte Nicolas Condorcet erklärte im Jahre 1794 in seinem Werk „Esquisse d`un tableau historique des progrès de l`esprit humain“, dass jeder Besitz eine Gewalttätigkeit bedeute. Endlich behauptete auch der leidenschaftliche Jacques Pierre Brissot, der späterhin als Girondist, d. h. als gemäßigter Demokrat, geköpft wurde, in einer Reihe von Flugschriften, das Privateigentum sei ein Verbrechen an der Natur.[1]

Alle diese Ideen und Bestrebungen der wirtschaftlichen Gleichheit fanden gegen Ende der Revolution ihren Ausdruck in der kommunistischen Lehre des Gracchus Babeuf.

Nach der Revolution wurden die Gedanken der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und der wirtschaftlichen Gleichberechtigung in der Theorie entwickelt, die Sozialismus genannt wird und deren Begründer in Frankreich Saint-Simon und Fourier und in England Robert Owen waren. Bereits diese ersten Begründer des Sozialismus nehmen einen verschiedenen Standpunkt ein in Bezug auf die Verwirklichungsmöglichkeiten der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit. Saint-Simon lehrte, dass eine gerechte Lebensform nur mit Beihilfe der Macht zustande kommen werde, während Fourier und zum Teil auch Owen glaubten, die soziale Gerechtigkeit werde ohne Einmischung des Staates zu verwirklichen sein. Also war Saint-Simons Sozialismus staatsfreundlich, Fouriers dagegen staatsfeindlich.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die sozialistischen Ideen von vielen Denkern behandelt, von denen besonders genannt werden müssen die Franzosen Victor Considérant, Pierre Leroux, Louis Blanc, Étienne Cabet, Vidal, Pequeur und Pierre-Joseph Proudhon, die Deutschen Karl Marx, Friedrich Engels, Karl Rodbertus und Albert Schäffle, die Russen Michail Bakunin, Nikolai Tschernyschewski, Pjotr Lawroff u. a. m. Alle diese Denker und ihre Anhänger bemühten sich entweder um die Einbürgerung der sozialistischen Ideen in zugänglicher Darstellung oder um ihre Begründung mithilfe der Wissenschaften.

Die Gedanken der ersten sozialistischen Theoretiker erzeugten in dem Maße, wie sie immer bestimmtere Formen annahmen, zwei wichtige sozialistische Richtungen, den autoritären Kommunismus und den anarchistischen Kommunismus sowie einige Zwischenformen. Diese sind der Staatskapitalismus (bei dem der Staat über alle Produktionsmittel verfügt), der Kollektivismus, die Kooperationen des Munizipalsozialismus (halbsozialistisch-städtische Einrichtungen) und viele andere.

[1] In der Schrift André Lichtenbergers „Le socialisme au XVIII siècle“ ist über die Frage der sozialistischen Tendenzen des achtzehnten Jahrhunderts reichhaltiges Material gesammelt.

Gleichzeitig förderten dieselben Gedanken der Begründer des Sozialismus (insbesondere Owens) die Entstehung einer starken Arbeiterbewegung, die ihren Formen nach wirtschaftlicher, ihrem Wesen nach jedoch rein ethischer Natur war. Diese Bewegung ist bemüht, alle Arbeiter zum unmittelbaren Kampf mit dem Kapitalismus in Berufsverbänden zusammenzuschließen. Diese Bewegung erzeugte zwischen den Jahren 1864 und 1879 die Internationale Arbeiterassoziation, die das internationale Bindeglied zwischen den geeinten Berufen darstellen sollte.

Drei grundlegende Bestimmungen wurden von dieser geistigen und revolutionären Bewegung aufgestellt:

1. Die Aufhebung des Akkordlohns, der nichts anderes als eine zeitgemäße Form der Sklaverei und der Leibeigenschaft ist.

2. Die Aufhebung des Privateigentums an allem, was zur Produktion und gesellschaftlichen Organisation des Austausches der Erzeugnisse notwendig ist.

3. Die Befreiung der Persönlichkeit und der Gesellschaft vom Staat, welcher der Unterstützung und Erhaltung der wirtschaftlichen Sklaverei dient.

Die Verwirklichung dieser drei Forderungen ist notwendig zur Errichtung der sozialen Gerechtigkeit, die den sittlichen Anforderungen unserer Zeit entspricht; diese Erkenntnis ist in den letzten dreißig Jahren in den Geist nicht nur der Arbeiter, sondern auch der fortschrittlichen Menschen aller Klassen tief eingedrungen.

Von den Sozialisten hat Proudhon den Gerechtigkeitsbegriff als Sittlichkeitsgrundlage am besten erfasst.

*

Die Bedeutung *Pierre-Joseph Proudhons* (1809-1865) für die Entwicklungsgeschichte der Ethik wird ebenso wenig wie die Bedeutung Charles Darwins beachtet. Indessen zögerte Friedrich Jodl nicht, diesen bäuerlichen Schriftsetzer, den Autodidakten, der seine Bildung durch Selbstunterricht sich zu eigen gemacht hatte und der zugleich ein selbstständiger und eigenartiger *Denker* war, auf die gleiche Stufe mit allen tief schürfenden und gelehrten Philosophen, die die Sittenlehre ausbauten, zu stellen.

Wenn Proudhon die Gerechtigkeit als Grundbegriff des Sittlichen aufstellte, so offenbarte sich darin selbstverständlich einerseits der Einfluss Humes und Adam Smiths, Montesquieus (= Charles de Secondat), Voltaires (= François-Marie Arouet) und der Enzyklopädisten und andererseits der deutschen Philosophie und insbesondere der ganzen sozialistischen Bewegung der vierziger Jahre, die nach einigen Jahren zur Gründung der sozialistischen Arbeiterassoziation führte, die zur Losung die Freimaurerformel machte: *„Keine Rechte ohne Pflichten, keine Pflichten ohne Rechte.“*

Aber das Verdienst Proudhons besteht darin, dass er den aus der Hinterlassenschaft der Großen Revolution sich ergebenden Grundbegriff deutlich hervorhob – *den Begriff der Gleichberechtigung* und also der *Gerechtigkeit* – und dass er aufzeigte, wie dieser Begriff seit jeher aller Gemeinschaftlichkeit und folglich auch aller Ethik zugrunde lag, obwohl er von den Denkern mit oder ohne Absicht übersehen wurde.

Schon in seinem Frühwerke „Qu`est-ce que la propriété“ identifizierte Proudhon die Gerechtigkeit mit der Gleichheit (oder richtiger – mit der Gleichberechtigung, indem er sich auf die alte Regel der Gerechtigkeit berief: – justum aequale est, injustum inaequale.[1]) In der Folge kehrte er nochmals zu dieser Frage zurück in seinen Werken „Contradictions

[1] „Gerecht ist, was gleich ist, ungerecht ist, was ungleich ist.“

économiques“ und „Philosophie du Progrès“; die große Bedeutung des Gerechtigkeitsbegriffs zeigte er jedoch erst vollständig in seinem dreibändigen Werke „La Justice dans la Révolution et dans l`Église“, das im Jahre 1858 erschien.

Gewiss fehlt auch in diesem Werke die systematische Darstellung der ethischen Anschauungen Proudhons, aber sie offenbaren sich genügend klar an verschiedenen Stellen des Buches. Es ist schwierig und unnötig, das von den oben erwähnten Denkern Entlehnte von den eigenen Gedanken Proudhons zu trennen, deshalb sei hier nur das Wesentliche seiner Sittenlehre geschildert.

Für Proudhon ist die Sittlichkeitslehre nur ein Teil der allgemeinen *Rechts*wissenschaft und besteht die Aufgabe des Forschers darin, die Begründung dieser Lehre, ihr Wesen, ihren Ursprung und ihre Sanktion, d. h. was dem Recht und der Sittlichkeit den Charakter der Verbindlichkeit gibt und erzieherische Bedeutung hat, aufzuzeigen. Dabei verzichtet Proudhon, wie Comte und die Enzyklopädisten, ganz entschieden darauf, seine Philosophie des Rechts und der Sittlichkeit auf religiöser oder metaphysischer Grundlage aufzubauen. Es ist notwendig, sagt er, das Leben der Gemeinschaften zu erforschen und von ihnen auf die Richtschnur der Gesellschaft zu schließen.

Bisher gestaltete sich jede Ethik mehr oder minder unter dem Einfluss der Religion, und keine Lehre wagte es, die *Gleichberechtigung und die wirtschaftliche Gleichheit* als Grundlage der Ethik anzuerkennen. Proudhon unternahm dieses Wagnis, soweit die Napoleonische Zensur es zuließ, welche die Gesellschaft vor Sozialismus und Atheismus schützen sollte. Proudhon wollte, wie er sich ausdrückte, eine *volkstümliche*, auf dem Wissen fußende Philosophie schaffen. Als Versuch in eben dieser Richtung sah er sein Buch „Von der Gerechtigkeit in Kirche und Revolution“ an … Das Ziel dieser Philosophie, wie überhaupt alles Wissens, ist die Voraussicht, um die zukünftigen Wege festzulegen, welche das Gemeinschaftsleben einschlagen wird.

Proudhon hält das *Gefühl des eigenen Wertes* für den wahren Inhalt der Gerechtigkeit und das grundlegende Prinzip der ganzen Sittlichkeit. Ist dieses Gefühl in den Einzelnen entwickelt, so wird es im Verhalten zu allen anderen Menschen zum Gefühl der Menschenwürde, *mögen diese Menschen Freunde oder Feinde sein. Das Recht* ist die jedem Menschen innewohnende Fähigkeit, von allen anderen die Achtung der *Menschenwürde* seiner Person zu fordern; *die Pflicht* ist die an den Einzelnen gestellte Forderung, dass er diese Würde in den anderen achte. *Wir können nicht jeden Menschen lieben*, aber wir müssen seine persönliche Würde achten. Wir können für uns keine Liebe fordern, aber wir haben unbedingt das Recht, für unsere Person Achtung zu verlangen. Es ist unmöglich, eine neue Gesellschaftsordnung auf der Liebe aufzubauen; aber man kann und muss sie auf der Forderung der gegenseitigen Achtung aufbauen.

„Die Menschenwürde zuerst in allem, was uns betrifft, sodann in der Person des Nächsten fühlen und behaupten, ohne Rücksicht auf die Gottheit oder die Gesellschaft – das ist das Recht. Bereit sein, unter allen Umständen für die Verteidigung dieser Würde tatkräftig einzustehen – das ist die Gerechtigkeit.“

Hier hätte Proudhon allem Anscheine nach ganz bestimmt sagen müssen, dass sich eine freie Gemeinschaft nur auf der Gleichberechtigung aufbauen kann. Aber Proudhon sagt es nicht, vielleicht mit Rücksicht auf die Napoleonische Zensur; jedenfalls ergibt sich diese Schlussfolgerung aus vielen Stellen seines Buches „Von der Gerechtigkeit“.

Die Frage nach dem Ursprung des Gerechtigkeitsgefühls beantwortet Proudhon gerade so, wie Comte und die ganze zeitgenössische Wissenschaft sie heute beantworten, d. h. dass es das *Entwicklungsergebnis der menschlichen Gemeinschaften* darstellt.

Proudhon ist bemüht, für die Erklärung des Ursprungs des Sittlichen, d. h. für die Gerechtigkeit[1], *eine organische Grundlage in der psychischen Beschaffenheit des Menschen* zu finden.[2] Die Gerechtigkeit, sagt er, *kommt nicht von oben*, ist jedoch auch *keine Frucht der Berechnung*, da auf dieser Grundlage keine Gesellschaftsordnung entstehen kann. Letzten Endes ist diese Eigenschaft nichts anderes als die *angeborene menschliche Güte, das Gefühl der Sympathie*, oder der Geselligkeitsinstinkt, auf welchem die Positivisten die Ethik aufbauen wollen. Dem Menschen eignet ein besonderes Gefühl, das höher als der Geselligkeitsinstinkt ist, nämlich das *Rechtsgefühl*, das Bewusstsein des gleichen Rechts aller Menschen auf gegenseitige Achtung ihrer Person.

„So langt Proudhon", bemerkt Jodl, „nach den lebhaftesten Protesten gegen den Transzendentalismus zuletzt das alte Erbstück der intuitiven Ethik wieder hervor: das Gewissen."

Aber diese Bemerkung ist nicht ganz richtig. Proudhon wollte nur sagen, dass der Gerechtigkeitsbegriff kein einfacher, angeborener Antrieb sein kann, weil dann seine Vormacht gegenüber den anderen Antrieben nicht zu erklären wäre, die den Menschen andauernd zu Ungerechtigkeiten gegen andere verleiten. Die Interessen der anderen zum Schaden der eigenen Interessen zu verteidigen, *das kann kein ausschließlich angeborenes Gefühl sein*; wohl waren seine Keime immer im Menschen, aber sie müssen erst großgezogen werden. Dieses Gefühl kann in den menschlichen Gemeinwesen nur durch die Erfahrung entwickelt werden.

Bei der Untersuchung der Widersprüche, die in der Geschichte der menschlichen Gemeinwesen zwischen dem im Menschen wohnenden Gerechtigkeitsbegriff und der von Staat und Kirche unterstützten gesellschaftlichen Ungerechtigkeit beobachtet werden, kam Proudhon zur Folgerung, dass, obwohl dieser Begriff dem Menschen angeboren ist, die Menschheit dennoch Jahrtausende gebraucht habe, ehe die Idee der Gerechtigkeit in die Gesetzgebung der französischen Revolution von der Deklaration der Menschenrechte als grundlegendes Prinzip eingeführt wurde.

Wie Comte, begriff Proudhon den Progress, der sich in der Entwicklung der Menschheit vollzog, sehr gut, und er war von der weiteren fortschrittlichen Entwicklung der Menschheit überzeugt, wobei er natürlich nicht nur die Entwicklung der *Kultur* (der materiellen Lebensbedingungen), sondern hauptsächlich der *Zivilisation* (des geistigen Lebens, der sozialen Einrichtungen und des gegenseitigen Verhaltens der Menschen) im Sinne hatte. In diesem Progress schrieb er eine sehr bedeutende Rolle den Idealen zu, die zu gewissen Zeiten die kleinen Alltagssorgen zurückdrängen – wenn das Missverhältnis zwischen dem Recht, als höchster Ausdruck der Gerechtigkeit aufgefasst, und dem Leben, entstanden unter der Fuchtel der Gesetzgebung, zum scharfen unerträglichen Gegensatz wird.

Proudhon hat mehr als jeder andere die richtige Auffassung der Bedeutung der Gerechtigkeit für die Ausgestaltung der sittlichen Begriffe vorbereitet[3]. Das höchste sittliche Ziel des Menschen ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Die ganze Menschheitsgeschichte, sagt Proudhon, ist die Geschichte der Bemühungen der Menschheit, die Gerechtigkeit zu

---

[1] De la Justice dans la Révolution et dans l`Église, B. I, S. 216.

[2] Hier verfällt Jodl in denselben Fehler wie Proudhon, indem er die Sittlichkeit mit der Gerechtigkeit identifiziert, die meines Erachtens nur ein Element der Sittlichkeit ausmacht.

[3] Außer in dem Werke „De la Justice dans la Révolution et dans l`Église", Paris 1848, 3 Bände, findet man sehr wertvolle Gedanken über Sittlichkeit und Gerechtigkeit in dem „Système des contradictions économiques", in der „Philosophie de la misère" (ein Werk, dem Marx` bissige Kritik „Das Elend der Philosophie" keines seiner bedeutenden Verdienste rauben konnte); in der „Idée générale sur la Révolution au XIXe siècle" und in „Qu`est-ce que la propriété". Das ethische System Proudhons entstand bereits gegen Anfang der vierziger Jahre, als er eben die Laufbahn des Schriftstellers einschlug.

verwirklichen. Alle großen Revolutionen sind nichts anderes als das Erstreben der Gerechtigkeit auf dem Wege der Gewalt; da aber während der Revolutionen das *Mittel*, d. h. die Gewalt, zeitweilig die alten Unterdrückungsformen beseitigte, so ergab es sich in der Tat, dass die eine Gewalt durch eine andere ersetzt wurde. Nichtsdestoweniger war immer die Gerechtigkeit die Triebfeder jeder revolutionären Bewegung und jede Revolution, mochte sie noch so sehr ausarten, führte dennoch dem Gemeinschaftsleben eine neue Dosis Gerechtigkeit zu. Aus allen diesen teilweisen Verwirklichungen der Gerechtigkeit wird sich der endliche vollständige Triumph der Gerechtigkeit auf Erden ergeben.

Warum hat sich trotz aller bisherigen Revolutionen die Gerechtigkeit noch bei keinem Volke in vollem Maße verwirklicht? Hauptsächlich darum, weil der Gerechtigkeitsgedanke bis heute noch nicht in den Geist der meisten Menschen eingedrungen ist. Die im Geiste eines einzelnen Menschen erzeugte Gerechtigkeitsidee muss eine soziale, zur Revolution anfeuernde Idee werden. Den Ausgangspunkt der Gerechtigkeitsidee bildet das Gefühl der persönlichen Würde. Im Verein mit anderen verallgemeinert sich dieses Gefühl und wird zum Gefühl der *Menschenwürde*. Das vernünftige Wesen anerkennt es sowohl in der Person des anderen – sei es Freund oder Feind – als auch in sich selbst. Eben dadurch unterscheidet sich die Gerechtigkeit von der Liebe und von anderen Empfindungen des Mitgefühls, und deshalb ist sie die Antithese, das Gegenteil des Egoismus, der Selbstliebe; dabei unterwirft sich der Einfluss, den sie auf uns ausübt, alle anderen Gefühle. Beim Naturmenschen äußert sich das Gefühl der eigenen Würde erst in rohen Umrissen, seine Persönlichkeit drängt sich vor die Gemeinschaft, und eben deshalb nimmt die Gerechtigkeit die Form eines übernatürlichen Gebotes an und stützt sich auf die Religion. Aber allmählich zersetzt sich unter dem Einfluss der Religion das Gerechtigkeitsgefühl (Proudhon schreibt einfach „die Gerechtigkeit“, ohne zu sagen, ob er damit den *Begriff* oder das *Gefühl* meint). Entgegen ihrer Wesenheit wird sie im Christentum (und in den früheren Religionen) aristokratisch und führt zur Erniedrigung der Menschheit. Im Namen der Gottesverehrung wird überall die Menschenverehrung ausgerottet, und sobald diese vernichtet ist, unterliegt die Gerechtigkeit und zersetzt sich gleichzeitig die Gesellschaft.

Dann vollzieht sich die Revolution, die der Menschheit ein neues Zeitalter eröffnet. Sie gibt der vorher unklar erkannten Gerechtigkeit die Möglichkeit, sich in ihrer ganzen Reinheit und in der ganzen ursprünglichen Vollkommenheit zu offenbaren. „Die Gerechtigkeit ist absolut und unabänderlich, sie kennt nicht den Begriff „mehr oder weniger“, sie bildet das unveränderliche Maß aller menschlichen Handlungen[1].“ Bemerkenswert ist, fügt Proudhon hinzu, dass in Frankreich seit dem Sturz der Bastille im Jahre 1789 keine Regierung gewagt hat, sie bestimmt zu verneinen und sich offen als gegenrevolutionär zu erklären. Indessen verrieten alle Regierungen die Gerechtigkeit, sogar die Regierung zur Zeit des Terrors, sogar Robespierre und besonders Robespierre.[2]

Er wies jedoch darauf hin, dass man sich vorsehen müsse, nicht um der Gemeinschaftsinteressen willen die Interessen der Einzelpersönlichkeiten zu vernachlässigen. *Die wahre Gerechtigkeit besteht in der harmonischen Vereinigung der Gemeinschaftsinteressen mit den Einzelinteressen*. Die so aufgefasste Gerechtigkeit weist nichts Geheimnisvolles, nichts Mystisches auf. Sie beruht auch nicht auf dem Streben nach dem eigenen Vorteil, sobald der Einzelne es für seine Pflicht hält, für seinen Nächsten ebenso wie für sich selbst Achtung zu fordern. Sie verlangt sogar für den Feind Achtung der persönlichen Würde (daher das Kriegsrecht).

[1] De la Justice dans la Révolution et dans l`Église, 1858, S. 194-195.
[2] Daselbst, S. 196.

Da der Mensch ein zur Vervollkommnung befähigtes Wesen ist, so erschließt die Gerechtigkeit *allen* gleichmäßig den gleichen Weg zur Vervollkommnung. Deswegen, schrieb Proudhon, offenbarte sich die Gerechtigkeit schon in den frühen Religionen – z. B. im Mosaischen Gesetz, das vorschreibt, Gott von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit aller Kraft zu verehren und *den Nächsten wie sich selbst* zu lieben, wie auch im Buche Tobias, in welchem es heißt: Was du nicht willst, das man dir tue, das tu einem anderen auch nicht. Dasselbe äußerten die Pythagoräer, Epikur und Aristoteles, und dasselbe forderten die nicht-religiösen Philosophen, wie Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, Helvetius und andere.[1]

Wir sehen also, dass überall die *Gleichberechtigung* als Grundlage der Gerechtigkeit angesehen wird, oder wie Proudhon schrieb: „was das gegenseitige persönliche Verhalten anbetrifft – ohne Gleichheit keine Gerechtigkeit.“[2]

Leider übersehen alle Anhänger der Macht nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates – sogar die Sozialisten – diese Grundbestimmung jeglicher Sittlichkeit und fahren fort, die Notwendigkeit der staatlichen Ungleichheit zu verteidigen. – Nichtsdestoweniger wurde die *Gleichberechtigung* die Grundlage aller grundsätzlichen Deklarationen der Großen Französischen Revolution, wie sie bereits vorher in der Deklaration der Rechte der Nordamerikanischen Republik aufgenommen worden war. Die Deklaration vom Jahre 1789 verkündete, dass die Natur alle Menschen gleich und *gleichberechtigt* erschaffen habe. Dasselbe wiederholte die Deklaration vom 24. Juni 1793.

Die Revolution verkündete die persönliche Gleichheit und die Gleichheit der politischen und bürgerlichen Rechte, wie die Gleichheit vor Gesetz und Gericht. Mehr noch, sie schuf eine neue soziale Wirtschaftslehre, indem sie an die Stelle des *persönlichen* Rechts den Grundsatz der *Gleichwertigkeit der gegenseitigen Leistungen* setzte.[3]

Das Wesen der Gerechtigkeit ist die Achtung vor dem Menschen, wie Proudhon vielfach wiederholte. Wir wissen, schrieb er, was die Gerechtigkeit ist; sie kann auf die folgende Formel gebracht werden. „Achte deinen Nächsten wie dich selbst, auch wenn du ihn nicht lieben kannst, und verhindere es, dass man ihn, ebenso wie dich selbst, nicht achte.“[4] „Ohne Gleichheit keine Gerechtigkeit.“ (I, 204, 206)

Leider kehrten sich weder die Gesetzgebung noch das Gericht und noch weniger die Kirche an diese Worte.

Die Volkswirtschaftslehre zeigte die Ergebnisse der Arbeitsteilung für die Ergiebigkeit der Produktion, die natürlich notwendig ist; aber mehrere Volkswirtschaftler, wie z. B. Pellegrino Rossi, zeigten auch, dass dieselbe Arbeitsteilung den Arbeiter stumpfsinnig macht und eine Sklavenrasse schafft. Wir sehen also den einzig möglichen Ausweg aus diesem Zustand in der *Gegenseitigkeit der Leistungen* statt in ihrer *Unterordnung* untereinander (I, 269) und in ihrer

---

[1] Ich füge nur noch hinzu, dass das unbedingt Gleiche in den Lebensregeln der Wilden zu finden ist (siehe meine „Gegenseitige Hilfe“).

[2] En ce qui touche les personnes, hors de l`égalité point de justice.

[3] Proudhon fügte hinzu, die Formel der Kommunisten: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ könnte nur in der Familie Anwendung finden. Die Formel Saint-Simons: „Jedem nach seinen Fähigkeiten, jeder Fähigkeit nach ihren Taten“ bedeutet die vollkommene Verneinung der Gleichheit, sowohl in der Wirklichkeit als auch im Recht. In der Gemeinde Fouriers wird zwar der Grundsatz der Gegenseitigkeit anerkannt, aber Fourier verneinte die Gerechtigkeit in Anwendung auf die Einzelpersönlichkeit. Indessen ist der von der Menschheit seit jeher angewandte Grundsatz einfacher und hauptsächlich würdiger: Nur die Arbeitserzeugnisse werden bewertet, wodurch die persönliche Eigenliebe nicht betroffen wird und die wirtschaftliche Organisation auf eine einfache Formel – den Austausch – gebracht wird.

[4] Proudhon schrieb dieses im Jahre 1858. Seitdem wiesen viele Volkswirtschaftler darauf hin und auch Proudhon selbst schrieb noch mehrfach darüber.

natürlichen Folgerung, in der *Gleichheit der Rechte und des Besitzes*. Eben dieses wurde in der Deklaration des Konvents vom 15. Februar und 24. Juni 1793 behauptet, in welcher die Freiheit und die Gleichheit aller vor dem Gesetz verkündet wurden, und diese Erklärung wiederholte sich seitdem in den Jahren 1795, 1799, 1814, 1830 und 1848 (I, 270). Für Proudhon ist die Gerechtigkeit nicht nur eine *abwehrende* gesellschaftliche Kraft, sondern eine *schöpferische* Kraft, wie der Verstand und die Arbeit.[1] Darauf bemerkte er, dass der *Gedanke aus der Tat entstehe*, wie schon Baco (=Francis Bacon) geschrieben hat, und widmete deshalb eine Reihe vortrefflicher Seiten der Notwendigkeit der Handarbeit und des handwerklichen Unterrichts in den Schulen als einem Mittel zur Vertiefung unserer wissenschaftlichen Bildung; auf dieser Grundlage untersuchte Proudhon die Gerechtigkeit in ihrer Anwendung auf die Einzelnen, auf die Verteilung der Güter, auf den Staat, die Bildung und die Geistesbeschaffenheit.

Proudhon musste anerkennen, dass die Entwicklung der Gerechtigkeit in den menschlichen Gemeinschaften wirklich eine gewisse Zeit braucht; notwendig ist eine hohe Entwicklungsstufe der Ideale und des Solidaritätsgefühls, und sie ist nur auf dem Wege einer langen persönlichen und gesellschaftlichen Entwicklung zu erreichen. Zu dieser Frage, die später noch näher betrachtet werden soll, füge ich hier nur hinzu, dass in diesem ganzen Teil seines Buches und im Schlussteil, in welchem er die Sanktion, die Heiligung des Gerechtigkeitsbegriffs, erörtert, eine Menge neuer, fruchtbarer und anfeuernder Gedanken enthalten sind.

Bei alledem unterstrich Proudhon in seinen schönen Worten über die Gerechtigkeit nicht genügend den Unterschied zwischen den zwei Bedeutungen, welche die französische Sprache dem Worte Gerechtigkeit, Justice, unterlegt. Einmal bedeutet dieses Wort die Gleichheit, die Gleichung im mathematischen Sinne (équation), ein andermal aber die *Betätigung* der Gerechtigkeit, d. h. Gericht und Rechtsprechung und sogar die *Lynchjustiz*. Gewiss versteht sich in der Ethik das Wort Gerechtigkeit nur in seiner ersten Bedeutung, aber Proudhon gebrauchte es auch manchmal in dem anderen Sinne, und daraus entsteht eine gewisse Ungenauigkeit. Deswegen wahrscheinlich versuchte er nicht, den Ursprung des Begriffs zu verfolgen, dem Littré in der Folge seine Aufmerksamkeit zuwandte.

Jedenfalls ist es seit dem Erscheinen des Proudhonschen Werkes „Die Gerechtigkeit in Revolution und Kirche“ bereits unmöglich, die Ethik ohne Anerkennung der *Gleichberechtigung* als Grundlage der Sittlichkeit aufzubauen. Anscheinend gerade deswegen wurde dieses Werk Proudhons so einmütig totgeschwiegen, so dass nur Jodl es mit seinem guten Ruf vereinbaren konnte, dem französischen Revolutionär in seiner Geschichte der Ethik einen bedeutenden Platz anzuweisen. Gewiss ist in den drei Bänden, die Proudhon der Gerechtigkeit widmet, viel Nebensächliches – viel Polemik mit der Kirche (der Titel „Die Gerechtigkeit in Revolution und Kirche“ bestätigt dies umso mehr, als eigentlich nicht von

[1] „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes und arbeitsames Wesen, das fleißigste und gesellschaftlichste Wesen, dessen Hauptbestreben nicht die Liebe, sondern das Gesetz, das höher als die Liebe ist, umfasst. Daher kommt die den Massen unbekannte heldenhafte Selbstaufopferung für die Wissenschaft; daher stammen die Märtyrer der Arbeit und der Industrie, die vom Roman und vom Theater mit Schweigen übergangen werden; daher stammen auch die Worte: „fürs Vaterland sterben“. Lasst mich mich vor euch neigen, die ihr in den Jahren 1789, 1792 und 1830 euch zu empören und zu sterben gewusst habt. Ihr seid der Freiheit teilhaftig geworden, und ihr seid lebendiger als wir, die sie verloren haben.“ „Einen Gedanken zeugen, ein Buch, ein Gedicht, eine Maschine hervorbringen, mit einem Wort, sein chef-d`oeuvre schaffen, wie die Arbeiter – unsere Arbeitskollegen – sagen, seinem Land und der Menschheit einen Dienst leisten, ein gutes Werk vollbringen und eine Ungerechtigkeit aus der Welt schaffen – alles das heißt: sich selbst im Gemeinschaftsleben wiedererzeugen, wie man sich im organischen Leben wiedererzeugt. Das menschliche Leben erreicht seine Vollkommenheit, wenn es folgenden Bedingungen entspricht: der Liebe – Kinder, Familie; der Arbeit – industrielle Erzeugung; der Gesellschaftlichkeit – Gerechtigkeit, d. h. Teilnahme am Leben der Gemeinschaft und am Fortschritt der Menschheit.“ (Abhandlung V, K. V, B. II, S. 128-130)

der Gerechtigkeit der Kirche, sondern im *Christentum* und überhaupt in den religiösen Sittenlehren die Rede ist); ebenso enthalten sie zwei Abhandlungen über die Frau, denen die meisten zeitgenössischen Denker gewiss nicht zustimmen, und nicht wenige Abweichungen, die nicht unnötig sind, aber den Sinn der Betrachtungen verdunkeln. Trotz alledem besitzen wir in dem Werke Proudhons eine Untersuchung, in welcher der Gerechtigkeit, auf die bereits viele Ethiker hingewiesen hatten, endlich der gebührende Platz angewiesen wird und in welcher endlich gesagt wird, die Gerechtigkeit sei die *Anerkennung der Gleichberechtigung und des Strebens nach Gleichheit und die wichtigste Grundlage aller sittlichen Begriffe*.

Seit langem näherte sich die Ethik dieser Anerkennung. Bis heute jedoch war sie eng mit der Religion und in letzter Zeit mit dem Christentum verknüpft, so dass vor Proudhon niemand diese Anerkennung offen und ganz auszusprechen wagte.

Ich muss endlich noch darauf hinweisen, dass in der „Gerechtigkeit“ Proudhons bereits eine Andeutung auf den *dreifachen* Charakter der Gerechtigkeit enthalten ist. Im ersten Band wies er – obwohl sehr kurz in einigen Zeilen – auf die ursprüngliche Quelle des Sittlichen hin: auf die bereits den Tieren innewohnende Geselligkeit. Und weiter wies er gegen Ende des Buches auf den dritten Bestandteil jeder Sittlichkeit, sei sie wissenschaftlich oder religiös, hin: auf das *Ideal*. Er zeigte nicht, wo der Trennungsstrich ist zwischen der Gerechtigkeit (die sagt: „jedem das Gebührende“ und also zur mathematischen Gleichung wird) und dem, was ein Mensch dem anderen „über das Gebührende“ gibt, ohne das Gegebene und Erhaltene auf die Goldwaage zu legen, was meiner Meinung nach zum unbedingten Bestandteil der Sittlichkeit gehört. Er hält es jedoch schon für notwendig, die Gerechtigkeit durch das *Ideal* zu vervollständigen, d. h. durch das Streben nach idealen Handlungen, die, wie er schrieb, bewirken, dass unsere Anschauungen von der Sittlichkeit sich allmählich erweitern und verfeinern. Tatsächlich sind nach dem, was die Menschheit seit der amerikanischen und den zwei französischen Revolutionen erlebte, unsere Anschauungen von der Sittlichkeit nicht mehr die gleichen wie gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als die Leibeigenschaft und die Sklaverei sogar vonseiten der fortgeschrittenen Denker, die sich mit der Erforschung der Sittlichkeit befassten[1], keinerlei Protest hervorriefen.

Quelle: Peter Kropotkin: Ethik. Erster Band: Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit, Verlag „Der Syndikalist“, Berlin 1923, S. 201-211.

Beachte dazu: Frans de Waal: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, Carl Hanser Verlag, München 2008.

**
*

[1] Noch eine neue Idee muss erwähnt werden, die von Proudhon in die Ethik eingeführt wurde und die von allen, die über Proudhon schrieben, aus irgendeinem Grunde totgeschwiegen wurde, nämlich die Idee der sittlichen Bedeutung der Arbeit. Proudhon erkannte an, dass der Mensch arbeiten muss, um sittlich zu sein. Die Arbeit ist eine unumgängliche Bedingung des sittlichen Lebens. In der Arbeit erblickte Proudhon nicht den dornigen Weg zur Erhaltung des Lebens, sondern eine hochsittliche Handlung. „Arbeit ist Gebet“, sagte er; deshalb müsse die Gesellschaft auf der Arbeit aller ihrer Mitglieder aufgebaut werden. „Die Schmarotzer und Nichtstuer sind der Krebsschaden, der die Gemeinschaft zerfrisst, und die Quelle aller Laster.“ Die Arbeit erhebt den Menschen und macht ihn sittlich, aber dazu gehört, dass die Arbeit vernunftgemäß, gesellschaftlich notwendig sei und unter Bedingungen ausgeführt werde, die den Anforderungen der Hygiene und der Menschenwürde entsprechen. N. Lebedeff.

Leonard Nelson

ETHISCHER REALISMUS

Die moderne Ethik beginnt mit der Emanzipation von den Lehren der Religion und setzt sich fort mit der Erfassung des Sittlichen als etwas menschlich Natürlichem, wobei das Ich, das Individuum als entscheidende Quelle betrachtet wird. Wichtige Entwicklungsschritte im ethischen Denken waren durch die Schriften der französischen Materialisten (Descartes, Diderot) und der englischen Moralisten (James & John Stuart Mill) gegeben. Einen Paukenschlag lieferte zwischendurch Immanuel Kant mit der Formulierung des kategorischen Imperativs. Die ersten Vorstellungen hinsichtlich einer dauerhaften Friedenssicherung oder hinsichtlich gerechter Verhältnisse sind wesentlich mit dem Namen Kants verbunden. Der in Marburg an der Schwelle zum 20. Jahrhundert begründete Neukantianismus bemühte sich insbesondere um eine Einheit von Philosophie und politischer Praxis. Vergleichbar den Ansätzen Max Adlers (1873-1937) in Wien, ging es dabei um das Konzept eines ethisch begründeten Sozialismus, wobei der „Sozialismus" als eine Art höherer Kulturstufe der Menschheit verstanden wurde. Der in Göttingen lehrende Philosoph Leonard Nelson (1882-1927) gilt als einer der Hauptvertreter dieser Strömung. Ähnlichen Anfeindungen von Seiten der Sozialdemokratie unterworfen wie Jahre zuvor Gustav Landauer und die Vereinigung der „Jungen" ging Nelson daran, eine eigene Gruppe zu bilden. Der 1925 ins Leben gerufene „Internationale Sozialistische Kampfbund" (ISK) sollte vor allem im Widerstand gegen das NS-Regime wirksam hervortreten. Im Rahmen des ISK engagierte sich auch Grete Hermann (1901-1984), die nach Abschluss ihrer Dissertation 1925 eng mit Nelson kooperierte. Sie fasste auch wesentliche Grundgedanken des Göttinger Philosophen zusammen: „Ethische Fragestellungen haben die gleiche Aufmerksamkeit zu erfahren wie alle anderen Fragestellungen in den modernen Wissenschaften. Nur wenn dies gelingt, können wir erwarten, die gegenwärtige Krise der Gesellschaft zu überwinden. Ziel ist es, die echte Vereinigung von menschlicher Moral und aufgeklärter Politik herbeizuführen, sodass die Hervorbringungen moderner Technologien unter Aufsicht wohl geführter sozialer Organisationen in die Hände verantwortungsbewusster Menschen übergehen." (Grete Hermann: Politics and Ethics, Bombay 1947, S. 86 f., übers.)

Man pflegt den Idealisten dem Realisten gegenüberzustellen. Was den Idealisten auszeichnet, ist unzweifelhaft das, was man mit einem bekannten Wort die „Reinheit der Seele" heißt. Während man einen Realisten nennt, der allein auf den Erfolg seines Tuns und Treibens bedacht ist, unbekümmert um die Reinheit seiner Seele, spricht man Idealismus dem zu, der auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, unbekümmert um den Erfolg seines Verhaltens.

Fragen wir nun, um uns über diesen Gegensatz klar zu werden, worin denn das Wesen der *Reinheit* der Seele besteht, so bezieht sich diese offenbar auf das, was man die Gesinnung des Menschen nennt. Und fragen wir weiter, was man denn unter „Gesinnung" versteht, so wird man darüber einig sein, dass sich die Gesinnung in den Motiven zeigt, die den Willen bestimmen. Als Motiv des Willens kann nur eine Zielvorstellung gelten. Worin besteht nun aber endlich das Auszeichnende einer Zielvorstellung, das ihr den Charakter der Reinheit gibt? Offenbar sprechen wir von einem reinen Motiv da, wo die fragliche Zielvorstellung die Vorstellung eines idealen Zieles ist, kurz: eines Ideals.

Fassen wir diese Erörterung zusammen, so kommen wir zu der Erklärung: „Reinheit der Seele" ist nichts anderes als Bestimmung des Willens durch die Vorstellung eines Ideals.

Wenn nun der Idealist nach der üblichen Vorstellung auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, so ist sein Ideal offenbar kein anderes als das Ideal der Reinheit seiner Seele. Da aber die Reinheit der Seele ihrerseits nichts anderes ist als Bestimmung des Willens durch die

Vorstellung eines Ideals, so fehlt diesem sogenannten Idealisten gerade die Vorstellung eines Ideals, das seinen Willen bestimmen könnte. Denn dass dieses Ideal nur wieder das Ideal der Reinheit wäre, ist unmöglich, da ja schon die Vorstellung eines *anderen* Ideals vorausgehen müsste, das seinerseits den Willen bestimmt und diesem damit erst die Reinheit verleiht.

Wo es an einem solchen anderweit bestimmten Ideal fehlt, da fehlt somit gerade das, was den Idealismus erst möglich macht. Der vermeintliche Idealist ist daher das Opfer eines Selbstbetruges. Je ausschließlicher er auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, desto sicherer wird er die Reinheit seiner Seele verscherzen. Er hat in Wahrheit gar kein Ideal und also auch keine Reinheit der Seele. Er verdient, ein *Schwärmer* zu heißen. Und da er nicht einmal für ein wirkliches Ideal schwärmt, sondern nur für die vermeintliche Reinheit der Seele, so schwärmt er nur für eine Schwärmerei.

Wenn wir uns nun erinnern, dass wir einen Realisten den nannten, der auf den Erfolg seines Tuns und Treibens bedacht ist, unbekümmert um die Reinheit seiner Seele, so ergibt sich der zwar paradox klingende, aber unwiderleglich feststehende Satz: dass – wenn es überhaupt so etwas wie einen Idealisten geben soll im Unterschied von einem bloßen Schwärmer – der Idealist nicht nur ein Realist sein *kann*, sondern sogar ein Realist sein *muss*. Und dieser notwendige Realismus ist es in der Tat, der den Idealisten von dem bloßen Schwärmer unterscheidet.

Damit behaupte ich natürlich nicht, dass auch umgekehrt jeder Realist ein Idealist ist. Denn es kommt hier noch darauf an, welcher Art der Erfolg ist, um den es dem Realisten zu tun ist. Der Realist ist dann und nur dann ein Idealist, wenn der Erfolg, dessen Vorstellung seinen Willen bestimmt, ein Erfolg hinsichtlich eines Ideals ist. Denn in der Tat: Das Interesse am Erfolg in Hinsicht auf das Ideal ist es allein, was die Reinheit der Gesinnung ausmacht. […]

Die Selbstbespiegelung, die im Genuss der eigenen Reinheit schwelgt und zum Hochmut verleitet gegen die, denen in ihren tätigen Leben keine Zeit zum Kultus ihrer Seelenreinheit bleibt, verletzt jedes gesunde und kräftige Gefühl und lässt die Hoffnung schwinden, bei diesen Schwärmern jemals die Bereitschaft zu lebendigem Wirken für das Ideal anzutreffen.

Ihr Reinheitskultus ist im Grunde die Flucht vor dem Ideal, das ihnen Kämpfe und Mühen auferlegt, vor denen sie zurückweichen.

Man mag gegen diese Beweisführung noch das Misstrauen hegen, dass ihr Ausgangspunkt anfechtbar sei, da es für die den Idealisten kennzeichnende Reinheit nicht sowohl auf die Willensbestimmung ankomme als vielmehr auf die Vorstellung selbst, die er sich von dem Ideal macht.

Es handelt sich hier um die Vorstellungsweise, wonach das Ideal so hoch über alles menschliche Streben erhaben ist, dass alle Anstrengungen des menschlichen Willens, ihm Geltung zu verschaffen, als Vermessenheit erscheinen. Diese Denkart hat ihren Ursprung in einer bestimmten Ansicht vom Lauf der Dinge in der Welt. Wenn in einem Volk die Geistesbildung nicht genügend fortgeschritten ist, dann sind die religiösen, die moralischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten des Volkes in Verwirrung, und es ist kein Wunder, dass die, die sich überhaupt eine Ansicht vom Lauf der Dinge in der Welt bilden, eine verkehrte Ansicht bekommen.

Unter denen nun, die sich überhaupt eine Ansicht vom Lauf der Dinge bilden, kommen die, die ein starkes religiöses Gefühl, aber keinen guten Verstand haben, dazu, ihren Glauben an *das Gute* in der Welt durch den Glauben an seine notwendige Verwirklichung in der Natur zu stützen. Sie glauben, es der Erhabenheit des Ideals schuldig zu sein, an seiner Verwirklichung in der Natur keinen Zweifel aufkommen zu lassen, und sie nehmen daher eine *unendliche Macht* des Guten in der Natur an, die, von unserem Zutun unabhängig, sich selbst den Sieg

erringen wird. Die Sorge ängstlicher Gemüter vor dem erfolgreichen Wirken des Bösen verscheuchen sie durch den tröstenden Zuspruch: „Denen, die Gott lieben, müssen *alle* Dinge zum Besten dienen.“ Wo aber die Bedrängnis durch das Böse doch einmal zu groß wird und die optimistische Deutung seiner Machenschaften nicht mehr glücken will, da trifft man eine Auswahl aus den Dingen, die einem dienen, und flüchtet mit ihnen in die Einsamkeit. Man boykottiert die Welt, wie Ku Hung-Ming sagt, und überlässt sie denen, denen alle Dinge zwar nicht zum Besten, aber zur Befriedigung ihrer egoistischen Triebe dienen.

Angesichts solcher Zustände in der Welt kommen andererseits diejenigen, die zwar wenig religiöses Gefühl, aber einen guten Verstand besitzen, dazu, die Ansichten des Optimisten in das Gegenteil zu verkehren und den Glauben an den notwendigen Sieg des Guten in der Welt mit dem Glauben an die Notwendigkeit seines Unterliegens zu vertauschen. Ihr Wahlspruch: „Es ist doch alles eitel“ veranlasst sie zwar nicht, die Hände in den Schoß zu legen und die Welt zu boykottieren, aber klugerweise doch alles das in ihr, was ohne den Anreiz eines Genusses sich allein durch seinen idealen Wert empfiehlt.

Der Erfolg ist in beiden Fällen der gleiche. Indem der Optimist es unterlässt, dem Guten seinen Arm zu leihen, weil es in seinen Augen solcher Unterstützung nicht bedarf, und der Pessimist dem Guten seinen Arm nicht leiht, weil solches Tun verlorene Liebesmüh bedeuten würde, tun sie beide das Ihre, die Welt mit jedem Tage schlechter zu machen.

Für diesen Erfolg verantwortlich gemacht zu werden, wird freilich der Optimist mit der gleichen Entrüstung zurückweisen wie der Pessimist; denn beide lehnen es ja gerade ab, dem Willen einen bestimmenden Einfluss auf das Geschehen einzuräumen. Beide setzen an die Stelle der Freiheit ein blindes Schicksal, wonach sich das Ideal entweder mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes von selbst durchsetzen muss oder mit der gleichen Notwendigkeit unterliegen muss. Beide entziehen somit jedem Streben des Menschen, sich für den Sieg des Guten einzusetzen, den Boden. Beide, der Optimist wie der Pessimist, verkennen die praktische Bedeutung des Ideals. Sie schieben dem praktischen Glauben an das Ideal, der nicht auf das geht, was geschieht, sondern auf das, was geschehen sollte, einen spekulativen Glauben an die Wirklichkeit unter, den Glauben des *Fatalismus*, wonach alles Geschehen in der Natur entweder in der Richtung des Ideals oder in der ihm entgegengesetzten Richtung verlaufen muss. Durch diesen *Glauben* über die Natur setzen sich aber der Optimist und der Pessimist nicht nur mit dem Idealismus in Widerstreit – ein Vorwurf, der vor allem den Optimisten unerwartet treffen wird –, sondern dieser Glaube schlägt ebenso sehr jedem Realismus ins Gesicht – ein Umstand, der mehr den Pessimisten interessieren wird.

Der Realist, der nur *den* Erfolg für unmöglich hält, für den nicht die genügenden Kräfte eingesetzt werden, bildet sich seine Ansicht von dem Lauf der Dinge in der Natur nicht nach einer Glaubensüberzeugung, sondern allein aufgrund der erfahrungsmäßigen Erforschung der Tatsachen. Der Pessimist dagegen, der sich auf seinen nüchternen Wirklichkeitssinn so viel zugutetut, ist in Wahrheit ein verblendeter Fantast wie der Optimist. Im Gegensatz zum Realisten nämlich, der sein Zutrauen zum Erfolg nach den überhaupt verfügbaren Kräften bemisst, schaltet der Pessimist dogmatisch die sittliche Kraft des Menschen aus und malt ein Bild der Natur, in dem nur außersittliche Kräfte in Rechnung gestellt werden. Man darf sich daher so wenig über den Fatalismus des Optimisten täuschen, wenn er den Anspruch erhebt, ein Idealist zu sein, wie man in dem Pessimisten den Fantasten verkennen darf, wenn er sich als Realist aufspielt.

Der Schein-Idealismus des Optimisten und der Schein-Realismus des Pessimisten beruhen also in gleicher Weise auf einem *spekulativen Aberglauben*.

Was aber für uns das eigentlich Bemerkenswerte ist: Dieser spekulative Aberglaube ist nichts anderes als die Kehrseite eines *praktischen Unglaubens*. Praktischen Unglaubens nämlich insofern, als man meint, der Idealismus sei angewiesen auf die Voraussetzung des von allem menschlichen Zutun unabhängigen Sieges des Guten in der Natur. Das Zutrauen zu der vermeintlichen Macht des Guten, sich in der Natur selbst durchzusetzen, wird also erkauft mit einem Unglauben an die Macht des eigenen sittlichen Willens des Menschen – mit dem Verlust des sittlichen Selbstvertrauens.

Nun besteht aber zwischen dem Aberglauben des Optimisten und dem des Pessimisten ein beachtenswerter Unterschied. Der spekulative Glaube des Optimisten hat nämlich die Eigentümlichkeit, nicht nur einer realistischen Betrachtungsweise nicht standzuhalten, sondern sich *selbst* zur *Unwahrheit* zu verurteilen, d. h. seine eigene Falschheit zur Folge zu habe. Denn was seinem Begriff zufolge durch ein Ideal aufgebaut ist und dessen Verwirklichung also nur durch Handeln gesichert werden kann, das braucht nur für ohnehin erreichbar zu gelten, um dadurch wirklich unerreichbar zu werden. Denn was schon ohne unser Zutun notwendig wirklich wird, das bedarf nicht unseres Zutuns, um verwirklicht zu werden; zu dessen Verwirklichung wird man also auch nichts tun. Durch Nichtstun wird aber gewiss kein Ideal verwirklicht. Der Optimist trägt also selbst die Schuld daran, dass er durch die Wirklichkeit Lügen gestraft wird. Er muss daher, wenn der durch ihn selbst herbeigeführte Misserfolg eintritt, eine Ernüchterung erleben, deren er freilich durch Vertröstung auf die Zukunft Herr werden kann, die aber dem weniger Standhaften doch hart zusetzt, bis schließlich auch er nicht mehr umhin kann, in das Lager der Pessimisten hinüberzugleiten.

Der Unglaube der Pessimisten dagegen hat die Eigentümlichkeit, sich *selbst wahr* zu machen. Denn das Ideal, das nur durch Handeln erreichbar ist, braucht nur als *un*erreichbar zu gelten, um wirklich unerreichbar zu werden. Der Pessimismus hat daher allemal ein Übergewicht über den Optimismus, weil das untätige Abseitsstehen den Glauben an die Bestimmtheit des Misserfolges über den Glauben an die Bestimmtheit des Erfolges triumphieren lässt.

Der Pessimist hat insofern hier immerhin mehr Grund, sich als den Weltklugen und als den Wahrsager aufzuspielen, als der Optimist. Aber diese Weltklugheit erfordert nicht eben viel Scharfsinn, und es bedarf für solche Wahrsagungen keiner besonderen Sehergabe. Sie besteht vielmehr nur darin, das Eintreten von etwas zu prophezeien, was man durch sein eigenes Verhalten selbst herbeiführt. […]

Der echte Idealist weiß sich von allen fantastischen Vorstellungen über die Verwirklichung idealer Bestrebungen frei. So wenig er es verschmäht, die Neigungen der Menschen in den Dienst seiner Ziele zu stellen – da er den Zweck ja nicht in der Mühsal des Kampfes sieht, sondern allein im Erfolg des Guten –, so wenig vertraut er andererseits der Fürsorge geheimnisvoller Mächte, die das höhere Leben unter uns erwecken werden. Er macht seine Hoffnungen nicht abhängig von einer mystischen Spekulation über den Lauf der Dinge, sondern allein von der Kraft, die wir für die idealen Zwecke aufbieten. Der Idealist schwärmt nicht und verzweifelt nicht, sondern er sieht die Welt an, wie sie ist, mit den Augen des Realisten, und aus solchem Realismus erwachsen ihm seine Tatkraft und sein Mut. Als Realist weiß er, dass es in der Natur an und für sich zufällig ist, ob das geschieht, was geschehen soll. Er weiß aber auch, dass es geschehen *kann*, wenn nur das Gute die stärkste Kraft hinter sich bringt. Der Realismus lehrt den Idealisten die Mittel kennen, die zur Erreichung seines Zieles notwendig sind. Er lehrt ihn, dass fromme Wünsche in der Welt des Raumes keine bewegende Kraft haben und dass man die Hände rühren muss, wenn man diese Welt bessern will. Er lehrt den Idealisten, denjenigen den Idealismus abzusprechen, die das Ideal zu einem Gegenstand der Schwärmerei statt zu einem Gegenstand der Tat machen. Wenn der Idealist die sich ihm anbietenden Lehren der Weisheit und Schönheit prüft, dann gesellt sich der Realist zu ihm, und wo immer ein Prophet seinen Schatzkasten auf die Waage legt, da stellt der Realist die

Frage nach den Kräften, die der Prophet für seine Ziele einsetzt. Erhält er auf diese Frage keine klare Antwort, so lautet sein Spruch: gewogen und zu leicht befunden. […]

Wer nur durch Begeisterung getrieben dem Ideal folgt, dessen Wille wird erlahmen, wenn der Widerstand, auf den er stößt, hinreichend stark ist, um den Affekt zu überdauern. Wer dagegen mit Besonnenheit, wenn auch nicht ohne Begeisterung, dem Ideal folgt, wird, wenn die Macht der Widerstände seine Begeisterung erlahmen lässt, nicht an seinem Vorhaben irre werden; denn dieses hängt gar nicht von seiner Begeisterung ab.

Quelle: Leonhard Nelson: Ethischer Realismus. Vortrag, gehalten vor der Basler Studentenschaft am 21. März 1921, Verlag Der Neue Geist, Leipzig 1921, S. 11-30.

Beachte dazu auch:

Pierre Ramus und Leonard Nelson: Staat und Gewalt. Zwei Stimmen, in: Franz Kobler (Hg.): Gewalt & Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus, herausgegeben im Auftrag der Internationale der Kriegsdienstgegner, Rotapfel Verlag; Zürich und Leipzig 1928, S. 94-100.

Weiterführende Literatur:

Holzhey, Helmut (Hg.): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1994.

Kautsky, Karl; Trotzki, Leo; Dewey, John: Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik, Klampen Verlag, Lüneburg 2001.

Sandkühler, Hans Jörg; Vega, Rafael de la (Hg.): Marxismus und Ethik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1974.

Zeilinger, Reinhard u.a (Hg.): Linke Moral. Schulheft 33/1984, Verlag Jugend & Volk, Wien - München 1984.

**
*

Martin A. König

ETHISCHE VORAUSSETZUNGEN DES SOZIALISMUS

Gründe für das Scheitern sozialistischer Gesellschaftsmodelle am Beispiel der COMECON Staaten

Am 9. November 1989 habe ich mit einigen ostdeutschen Freunden vom Fernsehschirm aus den Fall der Berliner Mauer miterleben können. Der Jubel meiner Freunde war groß, als die ersten Familien mit Sack und Pack und Trabi in die ersehnte freie Welt überwechselten. Wir ließen die Sektkorken knallen, als wäre eine neue, viel bessere Zeit angebrochen, welche den verhassten Sozialismus endgültig auf den 'Schuttabladeplatz der Zeit' (zit. nach Reinhard May) verbannt hatte.

Im Sommer 1990 fuhr ich dann mit meiner damaligen Freundin nach Ostberlin und wunderte mich. Denn ich fand eine friedliche Stadt vor – beschaulich und ohne die Hektik, die ich von westlichen Städten gewöhnt war. In den Geschäften war zwar nicht alles, aber wenigstens so viel und in ausreichender Qualität erhältlich, so dass man eigentlich nicht sagen konnte, es fehlte wirklich an allem. Es gab keine Bananen und in der Plattentektonik von Marzahn bröckelte die Fassade. In Potsdam, wo wir bei einer befreundeten Familie eingeladen waren, fanden wir Siedlungen von Einfamilienhäusern vor, und an einem Badesee einen Sport- und Segelclub, wo die Mitglieder kostenlos Segelboote ausleihen konnten. Kurzum – ich verstand nicht, worin sich das Leben der Bevölkerung dort von unserem unterschieden hätte. Freilich gab es vielerorts Mängel, aber haben nicht auch wir eine Plattentektonik in den Metropolen, und fehlt es uns nicht auch öfter an Gütern des täglichen Bedarfs? Vielleicht nicht deshalb, weil es sie nicht gibt, sondern vielmehr, weil deren Erwerb den häuslichen Etat gesprengt hätte? Warum also der ungeheure Hass der Bevölkerung auf dieses realsozialistische Gesellschafts- und Wirtschaftssystem?

Als ein von Haus aus recht genügsamer Mensch vermag ich mich anzupassen, wenn ich sehe, dass bei einigen Gütern, die ich selbst gerne gehabt hätte, Engpässe herrschten. Es käme mir niemals in den Sinn, irgendjemanden, auch keine Regierung, derart unter Druck zu setzen, dass sie panisch ihre Institutionen anweisen muss: „Schafft um Gottes Willen irgendwo Bananen her, sonst gibt's einen Volksaufstand!“. Daher frage ich mich: „Wofür war die Banane nur Symbol?“

Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, die Verbrechen einer tyrannischen, bespitzelnden, menschenverachtenden und grausamen kasernensozialistischen Militärdiktatur zu verharmlosen oder zu beschönigen. Es geht mir nur um die Herausarbeitung der grundlegenden Mängel einer noch jungen Vergangenheit, welche ich selbst noch erlebt und gut in Erinnerung habe – aus der bewusst naiven Sicht eines Geschäftsreisenden, wie ich es damals gewesen bin. Vielleicht war das auch die Art und Weise, wie sich das Regime gerne gesehen hätte; aber wie sich herausstellen wird, zeigen sich sogar bei dieser verklärenden Sichtweise die Mängel der damaligen Lebens- und Arbeitsweise.

Menschen wollen offenbar selbst bestimmen, wofür sie ihr Geld ausgeben, das sie verdienen. Wenn ihnen der Sinn nach der Banane steht, dann möchten sie eine solche erwerben können – auch wenn ihnen danach das Geld für wichtige Anschaffungen fehlt. Gibt es indessen gar keine Bananen zu kaufen, dann müssen sie auf die Erfüllung dieses Wunsches ganz verzichten. Das Geld in ihrem Börsel ist für sie nichts wert.

Kapitalistische Gesellschaftsmodelle hingegen versprechen einen immervollen Warenkorb, an dem sich bedienen kann, wer mag und es sich leisten kann oder will. Das Geld des 'Westbürgers' (oder Systemfeindes) war immer etwas wert; es hatte Macht, Potenz, einen zauberhaften Glanz, der die Erfüllung aller Wünsche verspricht – so man eines hatte.

Geschäftsleute, welche die COMECON-Staaten bereisten, hatten meistens welches, und so erklärt sich der verführerische Zauber, den das kapitalistische System auf die Bevölkerung dieser Länder ausübte.

Ironischerweise gab es in den Staaten des COMECON Einrichtungen, welche sich 'Wessex- oder Tussexläden' nannten. In diesen gab es alles das zu kaufen, was man in einem großen Kaufhaus im kapitalistischen Westen auch bekommen konnte – allerdings nur für Westgeld, zu dem nur wenige aus der Bevölkerung Zugang hatten.

Der Traum vom Glück

Langsam kommt heraus, wofür die Banane Symbol war. Menschen in den COMECON-Staaten hatten zwar eine gesicherte Existenz auf bescheidener Basis, sowie genügend Zeit und Gelegenheit für Geselligkeiten aller Art, aber sie wollten eben selbst bestimmen, wofür sie die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel einsetzten. Also war die Banane zuallererst Symbol für den Mangel an Selbstbestimmung. Ferner schmecken Bananen vielen Menschen sehr gut, und ihr Fehlen macht sich als schmerzlicher Verzicht bemerkbar, wenn er von Dauer ist. Versteht man 'Glück' als die Erfüllung der Wünsche von Individuen, dann wird deutlich, dass das Glücksstreben in diesen Ländern offenbar stark eingeschränkt gewesen sein musste. Also war die Banane auch Symbol für die Behinderung des Glücksstrebens.

Vielen Menschen, die aus dem 'sozialistischen Osten' in den 'kapitalistischen Westen' auswanderten, zeigte sich jedoch bald die Kehrseite der 'schönen neuen Welt'. Die Arbeitsbedingungen waren dermaßen hart, dass für eine halbwegs gesicherte Existenz fast die ganze verfügbare Lebenszeit aufzuwenden war. Die Arbeitsdichte war so hoch (Ford sei Dank), dass die Zeiten der Regeneration auf Kosten der Freizeit ausgedehnt werden mussten – trotz eines geregelten Achtstundentages. Das ging natürlich zu Lasten der Geselligkeit, so dass Menschen im kapitalistischen Westen nur selten die Kraft fanden, über oberflächliche Beziehungen hinaus miteinander zu kommunizieren. Alternativ dazu hatte man zwar Zeit für Kontakte und Muße, war jedoch als Arbeitsloser geächtet und mittellos. Der Status der Arbeitslosigkeit brachte es nämlich mit sich, dass die alten Freunde verloren gingen, weil die damit beschäftigt waren, zu arbeiten und die wenige, ihnen verbliebene Zeit lieber mit ihrer Familie verbrachten. Die stets verfügbare Banane und der stabile Wert des Geldes führten offenbar zu existenzieller Unsicherheit, zu entfremdeter Arbeit und zur Vereinsamung – der Preis der kapitalistischen Lebensweise.

Bemerkenswert an dem hier geschilderten Sachverhalt ist dennoch, dass Auswanderer aus dem sozialistischen Osten ziemlich rasch bereit waren, die Nachteile des kapitalistischen Systems in Kauf zu nehmen, nur um sich die *Möglichkeit* auf die immerwährende Banane zu sichern. Träumen vom Glück ist eben noch immer besser, als keine Aussicht darauf. Das liegt wohl daran, dass Glück den Endzweck unseres Strebens ausmacht; so sahen es jedenfalls die Philosophen der griechischen Antike[1]. Die Befriedigung der Grundbedürfnisse wird nicht ohne die Möglichkeit, sinnvoll nach Glück streben zu können, begehrt. So sehe *ich* es jedenfalls.

Die letztendliche Akzeptanz des kapitalistischen Systems beruht also in der resignierenden Erkenntnis, dass wir dort in 'der besten aller möglichen Welten' leben. Eine bessere kann es offenbar nicht geben; alles andere wäre dem Menschen nicht gerecht. Diese Naturalisierung 'kapitalistischer Grundwerte' hat einige Gründe, die vor allem in einer verdrehten Setzung von Werten und Prioritäten liegen, welche deshalb vorgenommen werden, um sich in den bestehenden Verhältnissen nicht unglücklich fühlen zu müssen.

---

1 z.B. Aristoteles, NE I.Buch, 1094a1-7 und 1095a18-20, vor allem aber das 5. Kapitel: 1097a und b.

Der natürliche ('gesunde') Egoismus

Die Grundtatsache, dass Menschen die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse und die Erfüllung ihrer Wünsche (das nenne ich 'Glück'[1]) anstreben, macht sie nicht automatisch zu sozialen Wesen. Denn es besteht immer die Möglichkeit, sich das, was man von der Gemeinschaft braucht oder will, gewaltsam oder mit List und Tücke zu nehmen, ohne sich darum zu kümmern, ob man bei der Realisierung seines Geselligkeitsbedürfnisses anderen Schaden zufügt. Auch der Zusammenschluss Gleichgesinnter zu sozialen Netzwerken führt nur selten zu einem gedeihlichen Zusammenleben innerhalb der ganzen Gemeinschaft, weil viele Lösungen, welche zwar alle Mitglieder einer Gruppe befriedigen, allzuoft zu Lasten Dritter ausgeführt werden. Eine universale Ethik schließt solche Lösungen aus – sie gelten für alle gleichermaßen.

Der natürliche Egoismus ist nicht von sich aus schlecht. Er beruht auf der Tatsache, dass jeder Mensch für sich und die Seinen ein gutes Leben anstrebt. Die hier gesuchte Ethik soll einerseits dieser Tatsache Rechnung tragen und gleichzeitig über sie hinausweisen. Wozu sonst soll sie ansonsten gut sein? Ferner wird von einer guten Ethik, welche der philosophischen Disziplin entstammt, verlangt, dass sie sich nicht auf persönliche oder institutionelle Autoritäten (von Gott über den Papst, politische Parteien und deren Ideologien, oder andere mehr oder weniger erleuchtete 'Stützen der Gesellschaft') berufen, sondern einzig auf die Autorität der Vernunft. Um letzterer Genüge zu tun, soll unsere Ethik eine vernünftige Begründung erfahren.

Dieser Anspruch ist indes sehr schwer einzulösen. So schwer, dass eine größere Anzahl von Philosophen, allen voran Max Stirner (1806-1856), aber auch Friedrich Nietzsche (1844-1900), später dann Wittgenstein (1889-1951) und der Wiener Kreis meinten, ohne Ethik auskommen zu müssen und zu können. Insbesondere Max Stirner betonte, dass jede Ethik – will sie einen Anspruch auf Universalität geltend machen – auf einem Menschenbild beruhe, das wegen seiner behaupteten Allgemeingültigkeit auf kein real existierendes Einzelwesen zutreffen könne: kein Einziger ist allgemein[2]. Deshalb käme solchen 'Bildern' auch keinerlei Realität, geschweige denn irgend eine Verbindlichkeit zu. Es handle sich um Chimären, von denen sich Menschen nicht leiten lassen sollen. Nur der Einzelne, der 'Einzige' sei real, und welche Verbindungen er in seiner freien Entscheidung einginge. Sobald diese Verbindungen für eine Person nicht mehr vorteilhaft wären, stünde es ihr frei, diese zu lösen und günstigere Pakte einzugehen. Damit wird Stirner zu einem der Stammväter künftiger Anarchisten, welche sich schon gar nicht auf so etwas wie 'den Staat' oder 'die Gesellschaft' verständigen möchten.

---

1 Dies ist die einzige Möglichkeit, den Begriff des Glückes so zu fassen, dass er in die Verantwortung von Individuen, also in den Bereich des Einzelnen und der Gesellschaft, in der jemand lebt, übertragen werden kann. Ob die Erfüllung eines Wunsches auch wirklich beglückt, kann niemand vorhersehen – auch die Person nicht, der ein Wunsch erfüllt wird. Darum lässt sich nur der gestaltbare Teil des Glückes in eine Ethik einbringen. Für Aristoteles war das die 'Eudaimonia', was soviel bedeutet wie 'eines guten Geistes sein'. Ich würde die Eudaimonia heute mit 'Zufriedenheit' übersetzen – mithin eine Lebensführung, die zu einem 'insgesamt geglückten Leben' führt [Höffe 2007: 69, 70]. Mir geht dieser Glücksbegriff allerdings nicht weit genug; ich meine, man muss auch die Hédoné (Lust) und die Eutyché, also den glücklichen Zufall mit ins Kalkül ziehen. Man kann zwar nicht damit rechnen, aber wenn uns die Lust packt, oder ein glücklicher Umstand uns Gelegenheit gibt, müssen wir auch ethisch damit umgehen können.

2 Vgl. Stirner, EE 1844/45, 1981: 247: „(…) daß man den Staat„ sein Volk, die Menschheit und was weiß ich Alles in sich aufgenommen haben müsse, um ein wirkliches Ich, ein 'freier Bürger', ein 'Staatsbürger', ein 'freier oder wahrer [oder guter?, Erg. MK] Mensch' zu sein; auch sie sehen die Wahrheit oder Wirklichkeit Meiner in der Aufnahme eines fremden Ichs und der Hingebung an dasselbe. Und was für eines Ichs? Ein Ich, das weder ein Ich, noch ein Du ist, eines *eingebildeten* Ichs, eines Spuks.“

Von solchen Stirner'schen Pakten, welche einen 'Verein von Egoisten'[1] konstituierten, hätte sich ohne weiteres Zutun[2] bereits Thomas Hobbes (1588-1679) distanziert[3] – führt er doch nach seiner Erkenntnis zum 'Krieg aller gegen alle'[4], von dem jeder, der nicht ausreichend mächtig ist, sich von Unsicherheit, Vernichtung oder Sklaverei bedroht sieht. Ein Verein von Egoisten würde also das Gegenteil nach sich ziehen, als es von Stirner beabsichtigt war. Freiheit nur für Sieger, Verlieren verboten. Hobbes zufolge seien alle Menschen gleich ohnmächtig, schutzbedürftig und von Angst vor Vernichtung getrieben; deswegen empfehle es sich, zu einem biblischen Ungeheuer, den er *Leviathan* nennt, Zuflucht zu nehmen, als ein Zusammenschluss von Schwachen sozusagen, um gemeinsam stärker zu sein und das Überleben zu sichern[5]. Bei Stirner ist das Gegenteil vorausgesetzt: er sieht den Menschen als starkes, mächtiges Einzelwesen, quasi unverletzlich und schmerzunempfindlich, dem seine Schwäche und Hilfsbedürftigkeit nur eingeredet werde. Eine ähnliche Auffassung findet sich auch bei Nietzsche: Moral, so sagt er, sei etwas für Schwache[6]. Was aber, wenn es zuträfe, dass der Mensch als Einzelwesen schwach und verletzlich, in seinen ersten Lebensjahren hilflos und schutzbedürftig und in seiner filigranen Existenz ständig bedroht ist? Ist dann nicht moralisches Verhalten die passendste Antwort auf ebendiese Bedrohungen?

Wittgenstein wiederum erklärte normative Sätze zu sinnlosen Aussagen, weil sie keine bestehenden Sachverhalte beschrieben oder erklärten, sondern sich auf Tatsachen bezögen, die nicht, oder noch nicht existierten[7]. Weiters seien sie von einer Konstruktion abhängig, welche sich 'Subjektivität' nenne, und die sich bei genauerer 'wissenschaftlicher' Betrachtungsweise als 'metaphysisch' – mithin als sinnloses Aussagensystem herausstelle[8]. Dummerweise bringt die Leugnung der Subjektivität es mit sich, dass 'wissenschaftliche' Analysen es alsdann mit Wirkungen ohne Ursachen zu tun bekämen, wenn die Entstehungsgeschichte einer Sachlage mit einem Antrieb beginnt, der als nicht sichtbares und messbares Motiv, als Vorstellung, als Idee oder Gedanke unmittelbar einem Subjekt zugeordnet werden müsste. Ohne Subjektivität wäre eine Erklärung menschlichen Wirkens

---

1 ebd.: 233.

2 Vgl. EE: 306. Stirner bedenkt sehr wohl die Möglichkeiten von Beitrag und Kooperation: „Was jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch jeder beteiligen; es ist *seine* Sache, *sein* Eigentum, nicht Eigentum des zünftigen oder konzessionierten Meisters [oder der 'Gesellschaft'; Ergänzung von mir, MK].“ Aber die Beiträge lassen sich in 'Vereinen von Egoisten' sehr schlecht koordinieren, weil ihr der übergeordnete Blickwinkel (die 'Vogelperspektive') fehlt, der alles zum wohlgeordneten Zusammenwirken bringt.

3 Hobbes, Leviathan 1651, 1996, Kap. XIII: 102ff.

4 ebd. 104.

5 ebd. Kap. XIV: 144,145.

6 Vgl. Nietzsche, Genealogie der Moral 1887, 1993, 1. Abhandlung, Abschn. 7: 268. Nietzsche spricht eigentlich über einen 'Sklavenaufstand der Moral' und zwar sowohl in der 'Genealogie', wie auch in 'Jenseits von Gut und Böse' , 1886, 1993, Abschn. 195: 117. „Aus der Ohnmacht wächst in ihnen (den Priestern, MK) der Hass ins Ungeheure und Unheimlichste, ins Geistigste und Giftigste“ [Gen.d.Moral 1887, 1993: 267]. Nietzsche spricht von einer 'Umkehrung der aristokratischen Werthgleichung' [ebd.]: gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt, in „die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen, (...)“. Diese Sklavenmoral blieb gegenüber der 'Herrenmoral' der Aristokraten siegreich [ebd. 268]; ein letztes Aufflackern des 'Herrenmenschen' im Dritten Reich endete mit der völligen Vernichtung der herrschaftlichen Moralvorstellungen nach dem zweiten Weltkrieg. Weil die aristokratischen Wertvorstellungen seither als 'Unwerte' gelten, blieb die Sklavenmoral als einzige übrig. Darum der volkstümliche, üblicherweise Nietzsche zugeordnete Ausspruch: „Moral ist etwas für Schwache“. Nietzsche selbst wollte durch eine amoralische Position, welche in 'Jenseits von Gut und Böse“ (1886) zum Ausdruck kommt, sowohl Herren- wie auch Sklavenmoral als dem Menschen nicht gemäß brandmarken und einen Weg zeigen, der zur Freiheit von Herrschaft und Knechtschaft überhaupt führen soll. Ich sehe allerdings nicht in jeder Ethik einen Herrschafts- oder Unterwerfungsanspruch; ein solcher tritt nur auf, wo das Bewusstsein selbst bereits hierarchisch präformiert ist.

7 TLP 6.41 bis 6.43. Vgl. auch Haller, Neopositivismus 1993: 12.

8 TLP 5.632 bis 5.641.

unvollständig; sie ist daher m.E. zu Recht als *reduktionistisch* in der Kritik. Nur weil der Bereich menschlicher Subjektivität sich der wissenschaftlichen Methode entzieht, ist es dann gerechtfertigt, dessen Vorhandensein abzuleugnen?

(Abstrakte) Arbeit als höchster Wert und die kapitalistische Produktionsweise

Marxistische Gesellschaftsmodelle bauen gleichfalls überwiegend auf diesem natürlichen Egoismus auf. Nachdem jeder ein Mitglied der Arbeiterklasse ist, weil es ja Einkommen ohne Arbeit – also Kapitalisten – nicht mehr geben soll, hat jeder auch ein natürliches Interesse daran, dass Arbeit – die eigene sowohl wie die der anderen – in ausreichender Qualität verrichtet wird. Dies mache die Arbeit zur Pflicht und gleichzeitig zum höchsten Gut einer jeden sozialistischen Gesellschaft. Leider wurde nicht bedacht, dass die kapitalistische Arbeitsweise nicht zu einem 'echten' Sozialismus passt und der sinnlosen Verausgabung von Arbeitskraft Tür und Tor geöffnet hat. Robert Kurz nennt diese 'falsche' Spielart des Sozialismus 'verhausschweinte Arbeiterbewegung'[1]. Ihm entgeht aber auch nicht ihr patriarchaler Charakter, welcher ebensowenig einem aufgeklärten Sozialismus genügt, wie die kapitalistische Produktionsweise: „Das Reich der ewigen 'Arbeit' konnte nur eine Negativutopie von stahlharten Kraft- und 'Rasse'-Menschen, von 'gesunden' Volkskörpern und fanatischen Leistungsmonstern sein. Auf den ersten Blick ist sichtbar, daß es sich dabei um Imaginationen kapitalistischer Männlichkeit handelt, die den patriarchalischen Phantasien totaler Machbarkeit und Welteroberung entsprungen sind. Und so ist es auch kein Wunder, daß die sozialistische Arbeiterbewegung vom Liberalismus auch Elemente der biologistisch-diskriminierenden Frauenfeindlichkeit übernahm. Mit der Akzeptanz des kapitalistischen Konzepts der 'Arbeit' ging unvermeidlich auch die bürgerliche Familienideologie einher, die der Frau einen biologisch definierten Platz als Gebärerin, Mutter und Haushälterin in den kapitalistisch als inferior gesetzten (weil kein Geld bringenden) Bereichen der Privatsphäre zuweisen wollte.“[2]

Einer der Hauptkritikpunkte von Robert Kurz an den marxistischen und sozialdemokratischen Gesellschaftssystemen besteht darin, dass sie zwar alle die Verteilungsungerechtigkeiten liberaler Marktwirtschaften beseitigen wollten, nicht aber deren kapitalistische Produktionsweise[3]. Charakteristika sind (nach meinem Verständnis): fixe Arbeitszeiten, die auch ohne Grund einzuhalten sind; keine Beteiligung der Mitarbeiter an der Planung und Bedarfsermittlung; Effizienzkriterien wie bei profitmaximierenden Unternehmen kapitalistischen Ursprungs – Prämiensysteme für Leistung und Wohlverhalten inkludiert; Lohn und Arbeitszeiten stehen in keinem Verhältnis zueinander; Wettbewerb zwischen den produzierenden Betrieben, anstelle von Kooperation derselben untereinander; keine Abschaffung des Geldes oder Übergang zu einer reinen Verteilungswirtschaft; es gibt zwar keine 'Anarchie der Produktion' (5-Jahrespläne), dafür aber ein Chaos bei der Verteilung, verursacht durch das Geldsystem; u.v.m.

Die Hochbewertung der Arbeit verkennt zwei grundlegende Sachverhalte. Erstens ist Arbeit bloß als Mittel ein Wert, und zwar für ein ganz anderes Ziel – nämlich für ein gutes Leben. Ansonsten ist es eine Notwendigkeit, zu der man gezwungen ist und derer man sich so gut es geht entledigt. Aus dem natürlichen Egoismus folgt nicht, dass dies auf sozial verträgliche Weise geschehen muss, weswegen der Kapitalismus ja ein so erfolgreiches Gesellschaftsmodell ist. Denn er enthält genau jenes im Sozialismus verpönte Element als Movens, welches der menschlichen Natur wirklich entspricht: die Möglichkeit, sich die ungeliebte Arbeit vom Hals zu schaffen und auf andere (oder auf Maschinen) zu übertragen. Bloß ist es dem Egoisten gleichgültig, wer oder was oder wodurch die Arbeit dann gemacht

1 Kurz 2001: 306.
2 ebd.: 375.
3 Vgl. R. Kurz: 2001, Kap. „Sozialismus der höheren Wirbeltiere“: 366f.

wird – Hauptsache, *er* muss sie nicht tun. Ein funktionierender Sozialismus muss dem natürlichen Egoismus daher überall dort *entgegenwirken*, wo es um Angelegenheiten geht, die alle betreffen, um gerechte, sozial verträgliche, und auf die Bedürfnisse aller Mitglieder einer sozialistischen Gesellschaft abgestimmte Lösungen in seiner gesellschaftlichen Organisation unterzubringen. Genau das leistet eine Ethik, welche die objektivierbaren Grundbedürfnisse aller Menschen und deren Befriedigung zum zentralen Thema und Ziel macht, und dabei nicht mehr als das notwendige Minimum gewährleistet. Alles andere wäre für ein Gemeinwesen überfordernd und für den verpflichteten Einzelnen Freiheitsberaubung – es sei denn, die Weiterführung geschieht freiwillig. Eine vernünftige Begründung soll dafür sorgen, dass ihre sinnvollen Grundlagen für alle einsichtig sind und dass die Ethik dem Willen einer Wertegemeinschaft entsprechend das soziale Verhalten ihrer Mitglieder so steuert, dass Sozialismus auch wirklich allen zugutekommt, die daran mitarbeiten.

Robert Kurz will sich von der kapitalistischen Arbeits- und Lebensweise endlich verabschieden, um Platz zu schaffen für eine gemeinschaftliche Ressourcenverwaltung, in welcher „(…) die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit bewußt selber organisieren und den Einsatz ihrer Ressourcen vorab gemeinsam festlegen, (…)“[1]. Diesem Ziel hänge ich auch an, aber ich betone, dass dafür eine Voraussetzung erfüllt sein muss, welche die Menschen sich selbst zu eigen machen müssen: ganz normale *Anständigkeit* im Umgang miteinander, als Bedingung eines funktionierenden Sozialismus – jedoch festgelegt in einer universellen, vernünftig begründeten Ethik.

Eine zu meiner vergleichbare Position findet sich auch bei den Neukantianern (Cohen, Natorp, Bernstein, Lange, Vorländer, Tönnies, Staudinger u.a.), welche die kantische Individualethik auch auf soziale Angelegenheiten ausdehnen wollten. Helmut Holzhey schreibt: „Die historischen Ereignisse seit dem November 1989 rückten dann den 'ethischen Sozialismus' in ein neues Licht. Seine Stunde schien gekommen. Der Schein trog. Denn mit dem 'real existierenden' wurde bald jedwedem Sozialismus die Totenglocke geläutet. Der Name 'Sozialismus' selbst geriet in Verruf, die Erinnerung an seine ethische Begründung hätte dem kaum wehren können.“[2] Wie kam es aber zu dieser Entwicklung? Warum wurde der gute Ruf eines Begriffes derart demontiert, welcher doch nur „(…) eine geschichtsphilosophische Haltung, eine soziale Ethik und eine Theorie politischer Gerechtigkeit [wieder ein ethischer Begriff, Anm. MK] – kein Programm politischen Handelns“[3] bezeichnet. Nach Hozlheys' Überzeugung „(…) wäre es das Dringlichste, diesseits der Vertretung bloßer Partikularinteressen, wie sie heute die Politik bestimmt, eine öffentliche Neubesinnung auf das 'notwendige Interesse von jedermann' (Kant) anzuzetteln.“[4]

Anders als das Ius (Recht) nehmen die meisten normativen Ethiken den Einzelnen derart in die Pflicht, dass sie ihm nicht Gesetze, sondern eine bestimmte Gesinnung und das Üben von Tugenden auferlegt, welche die für ein gedeihliches Zusammenleben benötigten Eigenschaften von vornherein sicherstellen. Die Einhaltung von Gesetzen hat man schließlich nicht in seinem gewöhnlichen Umgang; man muss sie studieren, um sie zu kennen. Geht ethisches Verhalten hingegen den Gesetzen voraus, dann werden diese sowohl von den Bürgern, wie auch von den Personen der Rechtspflege auf die gleiche ethische Weise ausgelegt und praktiziert. Ferner sind auch die Gesetzgeber denselben Normen verpflichtet, so dass sich unethische Gesetze nicht lange werden halten können. Ethik wirkt auf das Verhalten des Einzelnen, das Ius hingegen regelt das geforderte Verhalten aller.

---

1 Kurz 2001: 370.
2 Holzhey, Ethischer Sozialismus 1994: 35.
3 ebd.: 35.
4 ebd.

„Das Sein bestimmt das Bewusstsein“

Dieser Satz aus den Marx-Engels-Werken[1] ist, wie ich vermute, nicht einmal die halbe Wahrheit. Wäre er richtig, dann müssten alle Reichen gute Menschen sein. Der Umkehrung: „Das Bewusstsein hat entscheidende Auswirkungen auf das Sein“ kommt mindestens derselbe Wahrheitsanspruch zu. Wir wollen das später noch genauer prüfen. Als *Doktrin* folgt aus dem Satz jedenfalls: „Verändere zuerst das Sein der Menschen, und Du hast als Ergebnis das Bewusstsein, welches Du Dir von den Menschen wünscht“. Die Doktrin, angewendet auf das 'Reichenargument', ergibt: „Reiche sind immer gute Menschen, aber nicht in unserem Sinn. Denn das Gute entsteht nur dann in Deinem Bewusstsein, wenn zuvor das Sein von uns (z.B. der Partei) geschaffen worden ist“. Die 'Partei' bestimmt also, was gut ist, und was nicht. Die Partei bestimmt auch, was vernünftig ist, bzw. in welchem Rahmen sich ein vernünftiges Argument zu bewegen hat; sie ist Dein Universum, Dein Gott. Sie ist per Definitionem gut, ihre Äußerungen sind notwendig wahr und ihre Handlungen zwangsläufig vernünftig. Für Dich ist die Partei allmächtig, denn sie bestimmt Dein ganzes Sein; und wo sie das Sein der Menschen noch nicht bestimmt, dort herrscht das Böse, der Klassenfeind, der Kapitalist, der Teufel. Du selbst bist dann in Ordnung, wenn Du Dein Bewusstsein an der Weisheit der Partei ausrichtest. Aber was ist da jetzt drinnen, in Deinem Bewusstsein, wenn die Partei immer alles gut, vernünftig und so einrichtet, dass es Dir an nichts mangelt? Na Dankbarkeit und Gläubigkeit natürlich! Und wenn Dir die Partei dann sagt, es gebe keinen Mangel an Bananen, sondern nur einen Mangel in Deinem Bewusstsein, dann nimmst Du das mit Bedauern hin. Erst dann, wenn Dir die Banane besser schmecken würde, wie der Mangel an Bananen – dann erst dämmert Dir, dass da irgendwas nicht stimmen kann. Ab dann rufst Du nur noch nach der Banane und der Reale Sozialismus ist Geschichte.

Aber woher kenn' ich das alles bloß? Da fällt's mir wieder ein: wir haben ja auch einen allumfassenden, 'katholischen'…

Na jedenfalls hatten beide Seiten ihre Grütze: die einen ihre rote, die anderen ihre heilige (die haben wir heute noch, und die feiert fröhliche Urstände).

Will man diesem soeben dargestellten doktrinären Argument begegnen, muss man den Wahrheitsanspruch des zugrundeliegenden Satzes überprüfen. Stimmt es, dass 'das Sein das Bewusstsein bestimmt'?

Gemeint ist wohl, dass die Lebensumstände das Denken der ihnen unterworfenen Menschen maßgeblich beeinflusst. Leben sie in einem kapitalistischen Umfeld, so denken sie in monetären Kategorien, weil ja alle Güter, deren sie bedürfen, bezahlt werden müssen. Daher muss auch gearbeitet werden, um sein Dasein zu erhalten. Personen, die nicht arbeiten müssen, gelten entweder als (zu beneidende) Reiche, denen man nacheifert, oder als (arme) Schmarotzer, wenn sie uns, den Steuerzahlern, auf der Tasche liegen.

Wie unschwer zu bemerken ist, steckt in meiner Sprache eine Wertung. Eine solche ist aber in dem Satz: „Das Sein bestimmt das Bewußtsein“ nicht enthalten; sie wurde aus naheliegenden Gründen 'dazugemogelt'. Das Einführen dieser Wertung trägt dem Umstand Rechnung, dass bloße Gegebenheiten von sich aus zu nichts bewegen – auch nicht zur Bestimmung des eigenen Bewusstseins. Das Motiv zur Festlegung desselben kann nur in einem *bewerteten* Sein liegen. In dem Beispiel zuvor muss die Partei von Dir verlangen, dass Du Dein Bewusstsein der Parteilinie gemäß einrichtest, und dazu brauchst Du ein Motiv. Dankbarkeit und Gläubigkeit liefern es und *das* ist der Grund für Dein Bewusstsein, welches Deinem Sein entspricht.

1 MEW, Bd. X: 9-10.

Dieses dazwischengeschaltete Motiv musst Du selbst finden; Dein Sein mag es Dir allenfalls nahelegen. Wenn die Partei aufgrund ihrer Korruptheit und Unfähigkeit Dir fiktive Bananen ins Haus liefert, dann wirst Du keinen Grund für Dankbarkeit und Gläubigkeit mehr finden, und Dein Bewusstsein an einem anderen Sein, etwa dem kapitalistischen, ausrichten, auch wenn Deine Heimat der sozialistische Osten war.

Warum der natürliche Egoismus überwunden werden muss

Jedes Gemeinwesen benötigt Regeln, nach denen es funktionieren soll. Fehlen diese, findet Gemeinschaft nur sporadisch, zufällig und nur solange statt, als es für die beteiligten Einzelnen von Interesse oder Nutzen ist. Eine Garantie für friedliche Lösungen, für das Einhalten von Verträgen oder für das eigene Überleben gibt es nicht.

Die Spezies Mensch ist nicht als Einzelwesen mächtig, sondern wegen ihrer Fähigkeit, in großen Gruppen mit komplexen sozialen Beziehungen zurechtzukommen und koordiniert gemeinsame Ziele anzustreben. Aristoteles sagt, der Mensch sei von Natur aus *'zoon politikon'*[1], ein auf Gemeinschaft angewiesenes und angelegtes (Vernunft-)Wesen (*'zoon logon echon'*[2], ein auf die Vernunft hörendes Wesen). Diesen gemeinsamen Zielen ist der natürliche Egoismus oft im Wege, weil er bloß die eigenen Interessen befördert und andere nur im Lichte seines Vorteils sieht. Die Eigeninteressen anderer, oder die Notwendigkeiten der Gesellschaft, in der er lebt, gehen dem Egoisten 'an seinem Allerwertesten vorbei', wie man bei uns umgangsprachlich sagt.

Das hat erhebliche Konsequenzen auf die Art seiner sozialen Beziehungen, insbesondere auf die Art und Weise, wie er als 'Amtsträger', als Person, die mit einer organisierenden gesellschaftlichen Funktion betraut ist, umgehen wird.

Sachliche Amtsunfähigkeit und Korruption

Es wurde gerne (A. Smith, A. v. Hayek) damit argumentiert, dass – wenn sich jeder nur um seine Angelegenheiten kümmerte – sich quasi wie von selbst das gute Leben aller einstellte. Seien es nun die Marktkräfte, die wie eine unsichtbare Hand die Segnungen des Marktes auf alle angemessen verteilte, und nur denjenigen reüssieren lässt, der auch die beste Leistung böte; sei es – wie die Anarchisten behaupten – die Befreiung von den Repressalien des Staates und der Marktwirtschaft, welche die Kreativität und Eigeninitiative der Menschen unterdrücke, so dass sich der wahre Eigennutz nur für wenige aus der Bevölkerung überhaupt befriedigen lässt – kurzum, alle diese Argumente übersehen, was der moralische Egoismus bedeutet, und wohin er führt.

Erstens heißt, ein moralischer Egoist zu sein, dass sich jemand um nichts anderes zu kümmern bereit ist, als sein eigenes gutes Leben zu realisieren, und vielleicht noch das jener, mit denen er eng verbunden ist. Tritt nun eine solche Person eine gesellschaftliche Position oder ein Amt an, so wird ihn vorrangig nur interessieren, wie er den meisten Nutzen daraus für sich realisieren kann. Hinzu kommen Maßnahmen, um die erreichte Position abzusichern – beim Politiker etwa, wie er wiedergewählt wird, oder, welche Beziehungen man sich schaffen muss, um den eigenen Sessel klebend zu machen. Schließlich will man sich noch verbessern, und auch dafür wird ein entsprechender Aufwand zu treiben sein. Alle diese Aktivitäten haben mit dem Amt selbst sachlich nichts zu tun, und die Leistung, die von einer solchen Position gefordert wird, werden wahrscheinlich andere erbringen müssen (nämlich jene, denen man das kraft seines Amtes anschaffen kann). Im besten Fall ergibt ein solcher Tatbestand einen hoch finanzierten und unnötigen Wasserkopf von 'Führungskräften', deren Sachleistung darin bestehen wird, von Fachleuten (oder Lobbyisten) vorbereitete Papiere zu

1 Aristoteles, Pol. I 2, 1252a26 – 1253a7.
2 ebd. 1253a7-18.

unterschreiben, die der Amtsträger aus Zeitmangel oder Unverständnis wahrscheinlich gar nicht lesen wird. Im anzunehmenden schlimmeren Fall jedoch wird der Inhaber eines Amtes aus diesem mittelbar oder unmittelbar Kapital schlagen wollen (Maximierung des Eigennutzes), was einer Gesellschaft von Egoisten die sichere *Korruption* einbringt.

Inseldenken

Die Einschränkung der Interessen auf die eigenen Angelegenheiten bzw. auf solche, die ausschließlich den eigenen Zuständigkeitsbereich betreffen, bringen eine mit Egoisten besetzte öffentliche Institution dazu, sich in ihrem Denken von anderen Institutionen abzuschotten. Das führt zum Verlust des Blicks auf das Ganze, auf ein sinnvolles Zusammenwirken aller Einrichtungen, damit gesellschaftliche Ziele erreicht werden können. Statt miteinander zu kooperieren, verschanzen sich deren Repräsentanten hinter den Spielregeln der eigenen Organisation und blockieren jede Zusammenarbeit. Die eigene Oase wird zum Nabel der Welt; später sogar zum ganzen Universum.

Inseldenken zieht den Verlust der universellen Denkweise nach sich, wie sie sich in unserem abendländischen Vernunftbegriff autorisiert hat. Das hat zur Folge, dass sich lokale Autoritäten zur Führung anbieten, die nicht universell ausgerichtet sind. Das können entweder natürliche Personen, Repräsentanten einer Nation oder einer Ideologie sein. Nur im Rahmen dieser Grenzen darf noch 'universell' gedacht werden – seien es die Vorgaben eben dieser Personen oder ihrer Ideologien, was freilich jedem Universalitätsbegriff die Grundlage entzieht.

Das Inseldenken führt ferner zu einem hierarchischen Bewusstsein, weil die sachliche Autorität der Vernunft, welche jeden Argumentierenden nach der Güte seines Arguments beurteilt, durch eine Hierarchie lokaler Machthaber ersetzt wird, welche für beliebige Spielregeln sorgen, nach denen eine Gesellschaft leben muss. Für die ethische Disziplin bedeutet das eine Abkehr von allen vernunftbegründeten Ethiken hin zu einer Machtethik, welche sich die unterworfene Gesellschaft als ihre Sitten und Gebräuche gibt und die in soziologischer Draufsicht zu einem Kulturrelativismus führt, der frei ist von jeder universellen normativen Beurteilungsweise. Auf diese Weise kann man jedes noch so üble Verbrechen damit rechtfertigen, dass es in einem bestimmten Kulturkreis eben so Sitte ist (wie die Klitorisbeschneidungen), und alle entsprechend willkommen heißen.

Ein 'natürliches' Ende findet insulanisches Denken zumeist an den Landesgrenzen; sie bilden die unüberwindliche Hürde für jedes supranationale Gebilde oder gar globale Institutionen und deren allfällige gemeinsame Vorhaben. Der politische Totalversager der EU im Umgang mit der Massenflucht aus überwiegend islamischen Staaten legt ein klares Zeugnis davon ab. Er gipfelte im Merkel'schen Alleingang mit anschließendem Florianiprinzip – anstatt in einer sinnvollen gemeinsamen Flüchtlingspolitik aller EU-Staaten[1].

Es gibt zwei Spielarten der Dummheit: das Gegenteil eines klugen Menschen ist der Depp; das Gegenteil eines vernünftigen Menschen ist der Narr. Damit eine Gesellschaft nicht zur Faschingsgesellschaft wird, deren närrisches Treiben ihre Mitglieder zu immer absurderen Maßnahmen 'animiert', deren Folgen Not und Elend für viele bedeuten, braucht jede Gemeinschaft vernünftige und kluge Menschen, die vorauszudenken imstande sind. In einer

1 Im August 2015 hatte die amtierende deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel im Alleingang beschlossen, die Grenzen für die Flüchtlingsströme zu öffnen, die der Bürgerkrieg in Syrien hervorgerufen hat und die Europa, insbesondere Griechenland und Italien, betroffen haben. Nachdem das Boot für sie voll war (ich schätze, etwa bei 1% der deutschen Bevölkerung), beschloss sie, die Grenzen wieder dicht zu machen. Die Folge war, dass sich etwa zweihunderttausend Flüchtlinge (etwa 2,5 bis 3% der österreichischen Bevölkerung) an der deutsch-österreichischen Grenze stauten, die alsdann zum Problem Österreichs geworden sind. Von den Flüchtlingsmassen, die sich an den italienischen, slowenischen oder griechischen Grenzen bis heute in den Auffanglagern befinden, ist da noch gar nicht die Rede.

Gesellschaft von Faschingsnarren sind diese jedoch unterhalb der Wahrnehmungsgrenze zu finden…

In diesem Licht erscheint es verwunderlich, dass wir vernünftige Lösungen zwar bei epistemischen, also wissenschaftlichen Problemen suchen und anerkennen, nicht aber bei ethischen oder politischen. Gerade in den beiden Letzteren wird hauptsächlich nach restriktiven Lösungen gesucht, welche den Gültigkeitsbereich auf die Lokalität einschränkt, für die man sich zuständig wähnt. Das erklärt sich zunächst damit, dass jedes Handeln notwendig begrenzt ist. Aber daraus folgt nicht, dass sich auch das Denken auf diese Weise einschränken muss: es kommt darauf an, als universell gedachte Modelle und Lösungen an lokale Gegebenheiten anzupassen und in einem begrenzten Gebiet umzusetzen. „Global denken und lokal Handeln“ ist ein Satz den ich für sehr zutreffend halte[1].

Wie der natürliche Egoismus überwunden werden kann

Mit 'Überwindung' meine ich nicht den Verzicht auf Eigeninteressen, wie sie von altruistischen Ethikmodellen verlangt wird, sondern die Verlagerung des Schwerpunkts im *praktischen Denken* vom egozentrischen zum universellen Standpunkt – und zwar sowohl sachlich, wie auch ethisch. Im Menschenbild der klassischen abendländischen Philosophie ist die Befähigung zur Vernunft – und Vernunft ist immer etwas Universelles – stets enthalten gewesen. Man sollte sie aber auch gebrauchen. In diesem Sinne verstehe ich unter 'Vernunft' sowohl das gedankliche *Streben* nach allgemeingültigen und allgemein verbindlichen Lösungen, wie auch die *Funktionalität*, welche ebendiese Allgemeingültigkeit verbürgt. Letztere findet in der Formulierung und Einhaltung logischer Kriterien ihren Niederschlag. Wir kennen die funktionale Seite der Vernunft als Logizität; diese war selten umstritten. Umso schwieriger erscheint es hingegen, das *Streben* danach einzufordern, denn es gibt ein logisches Problem mit den empirischen Wissenschaften und Disziplinen, welche diese Forderung einlösen könnten: das Induktionsproblem. Unter Induktion versteht man Schlüsse von einer begrenzten Zahl von Fällen auf eine unbegrenzte Allgemeinheit. Nach den Regeln der Prädikatenlogik, insbesondere des logischen Quadrats, sind solche Schlüsse ungültig, denn sie lassen keine eindeutige Zuordnung von 'wahr' oder 'falsch' für eine Aussage zu. Wenn einige Schwäne weiß sind, dann kann daraus folgen, dass alle Schwäne weiß sind, oder dass einige Schwäne nicht weiß sind. Gleichwohl sind Induktionsschlüsse unverzichtbar für jede wissenschaftliche Tätigkeit, ausgenommen die Formalwissenschaften. Man kann schließlich nicht eine unbegrenzte Anzahl von Einzelfällen untersuchen, um ein vermutetes Prinzip zu beweisen. Also muss man Induktionsschlüsse irgendwie anders rechtfertigen.

Um diesem Dilemma zu entgehen, hat Karl Popper die Falsifikation in die Wissenschaften als Methode eingeführt. Dem logischen Quadrat entsprechend vermag zwar durch eine Stichprobe nicht mit Sicherheit auf eine Allgemeinheit geschlossen werden, aber man kann mit einem entgegenstehenden Einzelfall das Verhalten einer behaupteten Gesamtheit widerlegen. Man suche also weniger nach Bestätigungen für eine Theorie oder Hypothese, sondern besser nach deren Widerlegung[2].

Ich denke, die strenge Auslegung des logischen Quadrats für die Induktion als ungültige logische Form gehört hinterfragt. Sie wird vor allem in der Philosophie des Neopositivismus[3] favorisiert, wonach jedem sinnvollen Satz eindeutig ein Wahrweitswert (wahr oder falsch) zugeordnet werden muss. Mit nicht beweisbaren Sätzen verhält es sich indessen so, dass man

1 Mit der Einschränkung, dass Globalität nicht notwendig Universalität bedeuten muss. Der Unterschied liegt in der Funktionalität der Vernunft. Globale Modelle müssen nicht unbedingt vernünftig im logisch-wissenschaftlichen Sinn sein.

2 Popper, Logik der Forschung 1934, 1994: 59.

3 Vgl. Wittgenstein, TLP 6.31. Danach kann ein 'Gesetz der Induktion' kein logisches Gesetz – mithin auch nicht als ein solches gültig sein.

überhaupt keine gesicherte Zuordnung von Wahrheitswerten vornehmen kann, aber vielleicht eine, welche die Wahrheit oder Falschheit einer in strengem Sinn unbeweisbaren Aussage wahrscheinlich macht. Wenn alle beobachteten Schwäne in einer Region weiß sind, dann kann die Hypothese, dass alle Schwäne weiß sind, so lange aufrecht erhalten werden, bis sie durch eine Gegenbeobachtung (z.B. einen Trauerschwan) widerlegt wird. Man sollte einen Induktionsschluss daher nicht als ungültig betrachten, sondern als *problematisch*. Weil aber problematische Schlüsse stets von ihrer Widerlegung bedroht sind (ein einziges Gegenbeispiel genügt!), sind alle auf Induktionsschlüssen beruhenden Aussagensysteme (z. B. alle empirischen Wissenschaften) immer nur als vorläufige Hypothesen zu betrachten. Bestätigen sich Hypothesen hingegen in der Praxis, und werden sie zugleich nicht widerlegt, dann sind sie imstande, zu *repräsentativen* Allsätzen von Theorien zu werden, welche den *Anspruch* aufrechterhalten können, allgemeingültig zu sein.

Jede ethische Komponente eines Vernunftbegriffs, welche das Streben nach Universalität zum Thema macht, muss den Induktionsschluss als gültig voraussetzen. Denn Universalität drückt sich immer in Allsätzen aus: was sicher allgemeingültig ist (etwa die Sätze der Mathematik und Logik), soll als solches erkannt werden, und was (noch) nicht allgemeingültig ist, soll es werden (etwa die Sätze der empirischen, insbesondere der Naturwissenschaften). Damit wird Vernunft als das Streben nach Universalität zum unverzichtbaren ethischen Bestandteil jeder wissenschaftlichen Tätigkeit – andernfalls würde ja gar nicht nach Gesetzmäßigkeiten gesucht werden.

Ethik als die Lehre vom guten Handeln erkennt wiederum in universellem Sinn, was überhaupt gut zu sein vermag – nämlich was für alle Subjekte gut sein, und wann eine Handlung als eine gute angesehen werden kann. In der Politik wiederum werden als gut beurteilte gemeinschaftliche Ziele in gesellschaftliche Organisation wie etwa das 'Ius', oder die soziale Wohlfahrt, umgesetzt. Das geht aber nur, wenn zuvor die allgemeinen Grundlagen als gültig erkannt und festgelegt worden sind. Um diese möchte ich mich in den folgenden Abschnitten kümmern.

Realistische Tugend- und Strebensethik

Kritik üben ist meist leichter und geht rhetorisch besser und eleganter von der Hand, als selbst etwas hervorzubringen. Ein konsistentes und kohärentes ethisches Modell zustandezubringen, das zugleich eine gute praktische Anwendung ermöglicht, endet zumeist in einem klobigen, undurchsichtigen Werk, welches studiert werden muss, damit es überhaupt verstanden werden kann. Dieser Schwierigkeit bin ich mir wohl bewusst; ich werde aber versuchen, die Eckpfeiler meiner Arbeit in so einfachen Worten, wie es mir eben möglich ist, zu präsentieren und mich auf die praktische Anwendung derselben zu konzentrieren.

Seit nunmehr elf Jahren beschäftige ich mich mit der Konzipierung und Begründung einer *realistischen* Ethik[1], die einerseits auf der Nikomachischen Ethik und Tugendlehre des Aristoteles beruht, andererseits jedoch grundlegende 'anthropologische Konstanten', nämlich die Voraussetzungen und den Grund, warum zur Vernunft befähigte Wesen wie wir Menschen überhaupt leben wollen – die Grundbedürfnisse und ihre Befriedigung, sowie die Letztbegründung all unseres Strebens, das Glück, Berücksichtigung finden. Weil all diesen

1 Wodurch ich mich wohl in der materialen Ethik vom Idealismus der Neukantianer abgrenze, nicht aber in der Begründung durch den Kategorischen Imperativ. Dieser ist mir Kriterium für eine jede vernünftige Begründung guter Handlungen und Handlungsmaximen überhaupt. Was als allgemeines Gesetz eingesetzt zu werden vermag, kann auch als gute Handlung oder Maxime gelten. Dies trifft auch auf materiale normative Ethikmodelle zu, die man als 'System von Handlungsmaximen' auffassen kann. Ich komme später in den 'Begründungen' noch darauf zu sprechen, wo ich zeigen werde, dass der kategorische Imperativ auch außerhalb eines idealistischen Weltbildes begründet werden kann. Dadurch wird es möglich, diesen Imperativ der Realismus-Idealismus-Debatte zu entziehen.

Absichten weder ihr Erfolg, noch die Konfliktfreiheit mit anderen garantiert sind, welche zwar prinzipiell die gleichen Ziele verfolgen mögen, die aber insbesondere in ihren individuellen Lösungen miteinander in Streit geraten können, soll die hier in aller Kürze vorgestellte Ethik sowohl *Lebenskunst*, wie auch *Konfliktlösungsmodell* sein. Dabei sollen die Tugenden den Erfolg gemeinschaftlicher Bestrebungen, und eine gute Gesinnung die Konfliktbereinigung innerhalb einer Gemeinschaft sicherstellen. Nachdem der bloße Befund des Vorhandenseins anthropologischer Konstanten zu nichts verpflichtet, muss in jedes ethische Modell *Normativität* hereingebracht werden. Das geschieht durch Gründung einer Wertegemeinschaft über einen Konsens, welcher eine minimale Bedürfnisbefriedigung zum Inhalt hat. Dieses Minimum an Bedürfnisbefriedigung muss als Grundwert anerkannt werden; andernfalls kommt es zu keiner Wertegemeinschaft. Der Konsens kann auf zweierlei Weisen zustande kommen – als passiver oder als aktiver Minimalkonsens. Im passiven Minimalkonsens einigt man sich bloß darauf, einander in der Ausübung der Bedürfnisbefriedigung nicht zu behindern und das Minimum als garantiertes Recht festzuschreiben, wie es bei den Menschenrechten zu ersehen ist. Er enthält indessen keine Verpflichtung einer gegenseitigen Unterstützung. Im aktiven Minimalkonsens hingegen wird vereinbart, die Befriedigung der Grundbedürfnisse in ihrem Minimum in gemeinsamer Anstrengung für die Wertegemeinschaft sicherzustellen. Nur der aktive Minimalkonsens enthält eine Unterstützungspflicht; sie gilt allerdings nur für das als Grundwert konzedierte Minimum. Schließlich muss noch klargestellt sein, dass in der Festsetzung und Realisierung des aktiven Minimalkonsenses Vernunft als einzige Autorität zu gelten habe: das bessere Argument soll zählen, und nicht das Wort autoritärer Personen oder die Entscheidung von Mehrheiten. Das ist Anarchie, wie ich sie verstehe! Aus diesem Grund werden alle Arten aufgestellter Normen und Gesetze durch vernünftige ethische und rechtliche Grundsätze zu fundieren sein. Insoferne steht auch das hier zur Diskussion gestellte ethische Modell in der Kritik. Man kann es durch ein besseres ersetzen, man kann einzelne Teile davon verbessern, aber man muss alle Änderungen, Korrekturen oder Verbesserungen als besseres Argument (auch ethisch!) ausweisen können.

Grundbedürfnisse und Grundwerte. Ethik als Konfliktlösungsmodell

Die hier vorgestellte 'Realistische Tugend- und Strebensethik' beruht auf vier sogenannten 'Anthropologischen Konstanten', den vier *Grundbedürfnissen* und ihren Befriedigungen. Diese sind (1) die *Selbsterhaltung* und ihre vollständige Befriedigung im *Wohlergehen*; (2) das *Eigeninteresse*, welches volle Befriedigung erfährt, wenn man alle seine *Ziele verwirklichen* kann; (3) das Bedürfnis nach *Geselligkeit*, welches in der *Freundschaft* vollkommen befriedigt wird; sowie (4) das *Bedürfnis nach schönen Erlebnissen*, dessen Satisfaktion in der *Erfüllung aller Wünsche* besteht und '*Glück*' genannt wird.

Unter einem *Grundwert* verstehe ich *das Minimum der Befriedigung eines Grundbedürfnisses, auf das man sich wertend beziehen muss, damit ein gutes Leben überhaupt möglich wird*.

Das Minimum an Bedürfnisbefriedigung, welches für ein gutes Leben notwendig, und dementsprechend zu fordern ist, besteht (1) im Falle der Selbsterhaltung in einer *gesicherten Existenz*; (2) für die Wahrung der Eigeninteressen wird wenigstens die *Selbstbestimmung* zu fordern sein; weiters, (3) zur Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses soll man sich mindestens auf eine *friedliche Koexistenz* verständigen können; schließlich (4) soll wenigstens das *Streben* nach Glück gewährleistet werden. Als Minima sind *alle vier Grundwerte gleichberechtigt* und gemeinsam einzufordern, denn sie stellen ja den untersten Standard der Bedürfnisbefriedigung dar, bei dem ein gutes Leben gerade noch möglich ist.

Eine Gesellschaft, welche nicht *alle* diese Grundwerte einzuhalten bereit ist, muss moralisch als bösartig eingestuft werden[1].

Nun geraten Bedürfnisse zuweilen miteinander in Streit. Der häufigste Konfliktherd ist jener zwischen der Verfolgung der Eigeninteressen und den Erfordernissen des Zusammenlebens, welche das Geselligkeitsbedürfnis befriedigen sollen. Um diesen Zwiespalt sowohl innerhalb der eigenen Persönlichkeit (Individualethik), wie auch im Umgang mit anderen (Sozialethik) auf friedliche und für alle Betroffenen vertretbare Weise zu lösen, dafür sollen ethische Richtlinien dienen. Jedenfalls enthält jede materiale Ethik für solche Zwecke mehr oder weniger geeignete Maßstäbe, nach deren Güte und Eignung für eine bestimmte Kategorie von Problemen man sie einteilen und anwenden mag.

Die Grundwertegemeinschaft

Zurechnungspunkt der Forderungen nach Gewährleistung der Grundwerte ist für die hier vorgestellte Ethik eine *(Grund-)Wertegemeinschaft*. Man gehört ihr an, entweder, weil man in ihr aufgewachsen ist, weil man sich ihren Werten gemäß verhält, oder durch Gesellschaftsvertrag (Rousseau, 1712-1778), also aufgrund einer ausdrücklichen Vereinbarung. Die Grundwertegemeinschaft soll das gute Leben aller ihrer Mitglieder im Ausmaß dieses Minimums sicherstellen. Halten alle Mitglieder die Forderungen aus den Grundwerten ein, dann gilt der Beitrag der Gemeinschaft zum guten Leben aller als erfüllt. Ihre Nichteinhaltung führt dazu, dass man der Wertegemeinschaft nicht mehr angehört.

Nicht alle Grundwertegemeinschaften sind gleich. Von denen, die auf der hier vertretenen Auffassung eines guten Lebens beruhen, existieren indessen nur zwei, welche den Grundkonflikt zwischen den Interessen des Einzelnen, und den Erfordernissen des Zusammenlebens auf friedliche Weise zu lösen vermögen: der passive und der aktive Minimalkonsens.

Der passive Minimalkonsens

Die erste Lösung, die ich vorstellen werde, ist das, was ich den *passiven oder 'Hobbes'schen' Minimalkonsens* nenne. Er entspricht in weiten Bereichen dem in den Menschenrechten vertretenen Grundwertekatalog, der 'Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte'. Er soll den Einsichten von Hobbes gemäß zu einem friedlichen Zusammenleben führen – auf der Basis eines negativen Menschenbildes, welches den Menschen als einen hoffnungslosen Egoisten ausweist, der nur auf sich und die Seinen schaut und entsprechend danach handelt. Unter 'passiv' verstehe ich, dass der Konsens nur darauf beruht, die Aktivitäten anderer in ihren Bestrebungen, zu einem guten Leben zu kommen, nicht zu behindern, einander also in Frieden zu lassen. Auf welche Weise das friedliche Zusammenleben erreicht werden soll, wird von der jeweils geltenden Rechtsordnung bestimmt. Eine Pflicht zur Unterstützung anderer kann es in einem 'Verein von Egoisten', wie Stirner es ausdrückte, nicht geben; eine zur Einhaltung der Rechtsordnung hingegen schon. Nach Hobbes (und gegen Stirner) hat der Staat ja die Aufgabe, das friedliche Berechtigen und Verpflichten nach Gutdünken der Vertragspartner sicherzustellen. Stirner hingegen sieht keinen Grund für einen solchen Staat; für ihn müssen sich die an einer gemeinsamen Sache Interessierten 'zusammenraufen', wobei Vereinbarungen nur dann eingehalten werden, solange sie im Interesse der Vertragsparteien sind (solche Vereinbarungen nenne ich 'Pakte').

---

1 Ich halte es allerdings für ziemlich wahrscheinlich, dass sich diese Minima zugleich auch als Maxima dessen herausstellen, was man von den Mitgliedern einer Wertegemeinschaft nicht bloß verlangen muss, sondern ohne Freiwilligkeit auch verlangen kann. Die Tugenden, welche die minimale Befriedigung der Grundbedürfnisse garantieren sollen, werden von der Grundwertegemeinschaft so gelehrt, dass ihre Ausübung nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Einhaltung der Grundwerte gestattet. Wer die Sänfte verlangt, wo er zu Fuß gehen kann, wird einfach nicht bedient.

Der passive Minimalkonsens ist m.E. die moralische Grundlage aller bürgerlichen Rechtsstaaten, welche sich den Menschenrechten verpflichtet wähnen. Die Voraussetzungen, welche dem Individuum abverlangt werden, bestehen in der Bereitschaft und Befähigung, die geltenden Gesetze, sowie die geschlossenen Verträge einzuhalten – unter Androhung staatlicher Gewaltanwendung. Mehr wird vom Einzelnen nicht verlangt, was aber bereits viele Vertreter der Spezies 'Mensch' überfordert hat. Aus diesem Grund darf auch von niemandem, der in einen bürgerlichen Rechtsstaat hineingeboren wird, mehr verlangt werden, als dieser Konsens – es sei denn, er hat sich freiwillig dazu verpflichtet oder ist aus anderen Gründen (etwa aus familiären) zu einer ethischen Mehrverantwortung bereit. Eine Gruppierung, die von anderen die Bereitschaft zum aktiven Minimalkonsens verlangt, ohne selbst dazu bereit zu sein, handelt unethisch.

Der aktive Minimalkonsens

Die zweite Lösung des dargestellten Konflikts besteht in der Vereinbarung, die Grundwerte für alle Mitglieder der Wertegemeinschaft *in gemeinsamer Anstrengung* zu realisieren. Ich bezeichne diese Vereinbarung als den *aktiven Minimalkonsens*. Obwohl die Grundwerte nur das Minimum an Bedürfnisbefriedigung enthalten, das für ein gutes Leben nötig ist, weiters die Grundwerte so definiert sind, dass sie jeden auf die persönliche Anstrengung und Befähigung zurückwerfen, also wenigstens die aktive Teilnahme am eigenen Glück und Wohlergehen auferlegen, erscheint eine Unterstützung anderer bei gleichartigen Bestrebungen noch mehr als hoffnungslose Überforderung der Gattung Mensch, wie beim passiven Minimalkonsens. Woran liegt das?

Die Minimalanforderungen an ein Mitglied der Wertegemeinschaft, welche den aktiven Minimalkonsens verwirklichen wollen, die echte Kooperation aus freien Stücken und aus eigenem Interesse an den gemeinsamen Zielen ermöglicht, ist eine *gute Gesinnung* und eine *tugendhafte Haltung*. Die gute Gesinnung besteht darin, das gute Leben für alle Mitglieder der Wertegemeinschaft, *welche dem aktiven Minimalkonsens zugestimmt haben*, in gemeinsamer Anstrengung und im Ausmaß des Minimums sicherstellen zu wollen, welches durch die Grundwerte vorgegeben wird. Das bedeutet nicht bloß die Bereitschaft, seinen Beitrag zu diesem gemeinsamen Ziel zu leisten, sondern *auch die Bereitschaft, sich dazu zu befähigen*. Die Kompetenzen, die zur Verwirklichung eines guten Lebens für alle in gemeinsamen Bemühungen führen sollen, sind die *Tugenden*. Von den zahlreichen Tugenden, die jede Gesellschaft für ihre jeweils besonderen und allgemeinen Ziele erzeugt, sind vier Tugendklassen für die hier dargestellte realistische Tugend- und Strebensethik von herausragender Bedeutung: ich nenne sie die vier *Kardinaltugenden*. Durch ihre Übung, zu der jedes Mitglied der Wertegemeinschaft moralisch verpflichtet ist, werden die vier Grundwerte realisiert: *Gerechtigkeit* regelt das Zusammenleben, *Toleranz* erlaubt Selbstbestimmung (auch Freiheit genannt) in dem Maße, dass es jedem die Verfolgung seiner Eigeninteressen garantiert, solange diese sich nicht gegen die (zu rechtfertigenden) Regeln des Zusammenlebens richten. Die *Tüchtigkeit* wiederum gestattet es, einen sinnvollen Beitrag zum gemeinsamen Ziel zu leisten, was wiederum zu gesicherten Existenzen aller Teilnehmer führt, und *Wohlwollen* gegenüber anderen ermöglicht die Unterstützung für die Glücksbestrebungen aller. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die Details und genauen Begriffsbestimmungen der vier Kardinaltugenden einzugehen; dies würde die Arbeit hier zu umfangreich werden lassen. Zum Thema 'Gerechtigkeit' sei nur so viel gesagt, dass sich meine Auffassung ziemlich genau mit der von Aristoteles im 5. Buch der Nikomachischen Ethik vertretenen deckt[1]. Ich erwähne das deshalb, weil für die vereinigte Linke Gerechtigkeit vor allem in der Gleichverteilung besteht. Aristoteles kennt hingegen drei Arten von Gerechtigkeit: die arithmetische oder Gleichverteilung, die geometrische, oder wie ich sie

1 NE, V. Buch: 1129a – 1132b.

nenne, die proportionale Verteilung nach Einsatz und Ertrag, sowie die ausgleichende Gerechtigkeit, die vor allem im Strafrecht zur Anwendung kommt und dem Geschädigten seinen Schaden ersetzen soll. Für Aristoteles hängt, welche Verteilungsart zur Anwendung gelangt, von der jeweiligen Situation ab. Bei gleichartigen Gegebenheiten wird gleich zu verteilen sein; sind die Einsätze unterschiedlich, soll auch der Ertrag unterschiedlich, jedoch proportional zum geleisteten Einsatz sein. Die Gleichheit ist hier 'Gleichheit der Proportion'. Ist ein Schaden durch Verschulden entstanden, hat der Schädiger dem Geschädigten den Schaden auszugleichen.

Die Gleichverteilung bietet sich für die Umsetzung der Grundwerte natürlich an – sind sie doch der Ausdruck einer gemeinschaftlichen Unterstützung für die minimale Befriedigung der Grundbedürfnisse. Allein, die Grundwerte sind so festgelegt, dass der einzige Beitrag, den Gerechtigkeit in Verteilungsfragen leisten kann, in der gemeinsam zu bewältigenden Existenzsicherung liegt. An ihr hätten alle Mitglieder der Wertegemeinschaft in gemeinsamer Arbeit teilzunehmen. Nachdem man prinzipiell von weitgehend gleichen und objektivierbaren Grundbedürfnissen ausgehen kann, muss jedem Mitglied, das dem aktiven Minimalkonsens zugestimmt hat, auch der gleiche Beitrag zur Umsetzung der gemeinschaftlichen Existenzsicherung abverlangt werden. Ein solches Modell ist von Josef Popper-Lynkeus ('Allgemeine Nährpflicht' 1912) bekannt; es regelt die minimale Grundversorgung der Bevölkerung eines Landes in Naturalien, und was jeder dazu beitragen müsste. Das Hauptproblem ist nur, dass es für alle diese fortschrittlichen sozialen Modelle des aktiven Minimalkonsenses bedarf, und dass die Voraussetzungen, eine gute Gesinnung und eine tugendhafte Haltung, welche beide den guten Charakter eines Menschen bildeten, erfüllt sind. Trifft dies indessen zu, dann kann man von einer Gesellschaft gerechter, toleranter, wohlwollender und tüchtiger Menschen erwarten, dass sie die nötigen Befähigungen und die Bereitschaft zur Kooperation aus freien Stücken und in ihrem eigenen Interesse zum Gelingen einer aktiven Gemeinschaftlichkeit aufbringen werden. Das Ergebnis wird – davon bin ich überzeugt – um ein Vielfaches besser sein, als eine auf Konkurrenz gegründete, gesellschaftlich unorganisierte, auf abstrakter Arbeit beruhende Marktwirtschaft aktueller Machart. Für Menschen, die aus dem passiven Minimalkonsens mangels Befähigung nicht hinausgelangen können, sind Marktwirtschaft und bürgerlicher Rechtsstaat allerdings 'die beste aller möglichen Welten'. Das ist jedenfalls zu befürchten.

Drei gute Gründe, warum man ein guter Mensch sein soll, und einer, warum man das, was man soll, auch wollen kann

Universalistische Ethiken und die Schwierigkeit, sie zu begründen

Eine Ethik ist immer universalistisch konzipiert; sie beruht auf allgemeinen Aussagen über Grundlagen unseres (Mensch-)Seins, welche von niemandem ernsthaft bezweifelt werden können, wie: „Alle Menschen streben nach jeweils ihrem Glück“ (utilitaristische oder Glücksethik), oder „Alle Menschen streben nach Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse“ (Tugend- und Strebensethiken), aber auch: „Menschen sind vernunftbegabt“ (Pflichtethik). Im Unterschied zu epistemischen Aussagen, bei denen jeder einer Theorie widersprechende Einzelfall die Theorie widerlegt (Falsifikationsmechanismus), schränkt ein negativer Einzelbefund (z.B.: „Es gibt eine Gruppe von Menschen, die nicht nach ihrem Glück streben“) den Anwendungsbereich einer Ethik ein: auf alle, auf die eine solche Grundaussage zutrifft, kann die in Frage kommende Ethik angewendet werden. In der Ethik geht es ja nicht um 'ewige' Wahrheiten, sondern um die positive Gestaltung einer Gesellschaft von Menschen, auf welche die zuvor genannten Voraussetzungen zutreffen.

Sätze wie die obengenannten sind allerdings nicht handlungsrelevant; aus bloßen Tatsachen folgt weder ein Motiv, noch eine Aufforderung zum Handeln. Da jede (normative) Ethik Richtlinien erstellt, wie gehandelt werden *soll*, muss sich zu dem zugrundeliegenden Sachverhalt eine Forderung oder ein Imperativ gesellen, welcher die Normativität einführt. Jede aufgestellte Norm soll sich aber in ihrer Begründung wieder auf den der Ethik zugrundeliegenden Sachverhalt beziehen, soll sogar durch diesen begründet werden, was Ethikern immer schon größtes Köpfezerbrechen bereitet hat. Ein Beispiel ist der berühmt gewordene Fehlschluss von John St. Mill: „Wenn es wahr ist, dass alle Menschen nach ihrem Glück streben, dann ist Glück ein allgemeines Gut. Ein allgemeines Gut ist eines, nach dem alle (gemeinsam) streben. Also streben alle (gemeinsam) nach dem Glück aller“[1]. Da war der Wunsch der Vater des Gedankens.

Der Fehler liegt in der Prämisse. Obwohl es wahr ist, dass alle Menschen nach ihrem Glück streben, folgt daraus nicht, dass Glück ein allgemeines Gut ist: jeder Mensch strebt bloß nach jeweils seinem persönlichen Glück; das Glück anderer läßt ihn zunächst einmal kalt. Warum der Mill'sche Fehlschluss so bekannt geworden ist, das liegt daran, dass in der Vergangenheit so gut wie alle empirischen Ethiken in ihren Begründungen an ihm gescheitert sind. Ich werde später jedoch – in sehr gekürzter Fassung - einen Weg zeigen, wie alle diese gut gemeinten ethischen Versuche doch noch eine ausreichende Fundierung erfahren können, so dass man eine Ethik nicht bloß wegen ihrer erwünschten individuellen oder sozialen Folgen, sondern auch eines guten Grundes wegen zu akzeptieren vermag.

Das größte Problem, mit dem Ethiker zu kämpfen hatten und haben, ist der von David Hume bekanntgemachte und von den meisten Philosophen (auch von mir) anerkannte 'Sein-Sollen-Fehlschluss'[2], bezeichnet: Aus dem bloßen Sein folgt kein Sollen, also keine Normativität. Eine solche muss erst in ein ethisches System hineingebracht werden, zum Beispiel durch eine Wertsetzung, einen Konsens oder eine Autorität. Letztere wird in einer Vernunftwissenschaft wie der Philosophie einzig durch die Vernunft selbst repräsentiert. Aus diesem Grund wird von einem ethischen Konstrukt verlangt, dass es vernünftig begründet, also auf einen Sachverhalt zurückgeführt wird, der ohne Zweifel besteht und aus dem sich moralische Forderungen logisch zwingend ableiten lassen. Genau hier liegt die Schwierigkeit: einerseits sollen sich normative Sätze auf deskriptiven Sätzen gründen, andererseits kann aber nach Hume aus einer Aussage, welche einen bloßen Sachverhalt, ein Sein beschreibt, kein Schluss auf eine Normativität gültig gezogen werden – eine Quadratur des Kreises also?

Der Kategorische Imperativ (K.I.)

Nicht ganz. Zwar hat David Hume erkannt, dass Aussagen, die ein bloßes Sein beschreiben, zu nichts motivieren – sie sind nicht handlungsrelevant. Immanuel Kant hingegen dürfte gesehen haben, dass es eine andere Klasse von deskriptiven Sätzen gibt, die sehr wohl handlungsrelevant sind – die *Gesetze*. Wir erkennen in ihnen nicht, was ist, sondern, was *sein muss*. Wir kennen Gesetze der Logik, der Mathematik, der Natur und – Kant zufolge: ein Gesetz der Ethik, den *Kategorischen Imperativ*. Gesetze der Logik geben vor, wie unser Denken zu sein hat; die der Mathematik zeigen uns, wie und warum Natur funktioniert, und dass wir uns bei unseren Vorhaben an ihnen orientieren müssen, wenn wir Erfolg haben wollen. Schließlich erklärt uns das Gesetz der Ethik, was für alle Subjekte gültig ist, insoferne sie Handlungen setzen; nämlich, *dass ihre Absichten und Handlungsmaximen* (das sind

1 Vgl. Bruce/Barebone 2012, Kap. 57: 224-229. Eine sehr gute Darstellung des Mill'schen Fehlschlusses mit alternativen Interpretationsmöglichkeiten findet sich in diesem Buch: 'Die hundert wichtigsten philosophischen Argumente'. Ich habe hier eine 'volkstümlichere' Fassung in eigenen Worten wiedergegeben.

2 Hume 1739/40, 1978: 211f.: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch III, Teil 1, Abschnitt 1 [letzter Absatz].

Richtlinien, nach denen ein Subjekt seine Handlungen auszuführen trachtet) *so gestaltet werden müssen, dass sie jederzeit zu einem Gesetz für alle werden können*[1].

Die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten führt zur Einhaltung universeller Normen bei unseren Handlungen; alsdann nennen wir sie vernünftig. Wollen wir eine Lampe zum Leuchten bringen, müssen wir eine Stromquelle in den Stromkreis bringen; kein Auto fährt ohne irgendeine Art von Treibstoff. Es wird also vernünftig sein, einen solchen in den Tank zu tun. In der Ethik begründet sich vernünftiges Handeln darin, aus einer Absicht, einem Wollen, oder einer ganzen Kategorie von Handlungen, den Maximen, ein Gesetz für alle machen zu können, und zwar so, dass die beabsichtigte Handlung nach Prüfung durch den Kategorischen Imperativ immer noch gewollt werden kann. So kann ich etwa als allgemeines Gesetz wollen, dass Notleidenden geholfen wird. Die Prüfung wird zumeist dadurch geführt, dass ich mich in die Lage des Notleidenden versetze und mich frage, ob ich es wollen könne, dass mir geholfen werde, wenn ich selbst notleidend wäre. Das Erstaunliche: mein natürlicher Egoismus beantwortet mir die Frage, ob ich 'Notleidenden helfen' zum allgemeinen Gesetz machen kann, mit JA. Fragen wir uns anders: ich möchte bei einem Juwelier Juwelen stehlen. Versetze ich mich jetzt in die Lage des Juweliers, dann sagt mir mein natürlicher Egoismus, dass ich 'stehlen' nicht zum allgemeinen Gesetz machen kann, wenn ich selbst der bestohlene Juwelier wäre. Zumindest sollte ich meine Absicht, den Juwelier zu bestehlen, als unethische Handlung aufgeben. Diese Art von Prüfung lässt sich nicht lückenlos durchführen (etwa wenn ich die ganze Welt mit Zwetschgenknödel beliefern wollte, weil ich diese so ungemein liebe) und sie erschöpft auch nicht die Möglichkeiten des Kategorischen Imperativs. Sie soll jedoch zeigen, wie ein Übergang vom natürlichen Egoismus zu den Anfängen einer ethischen Haltung (hier: die 'goldene Regel'; nach meinem Verständnis *ein* Prüfungsverfahren für den Kategorischen Imperativ, welches in vielen Fällen geeignet ist, mir die Frage zu beantworten, ob ich eine beabsichtigte Handlung zu einem allgemeinen Gesetz machen kann) gestaltet zu sein vermag – indem man sich einfach in die Lage eines von meiner Handlung Betroffenen, insbesondere in die Lage möglicher Geschädigter, versetzt.

Die kantische Auffassung des Kategorischen Imperativs deckt sich indessen nicht ganz mit meiner. Zur Vermeidung von Pflichtenkollisionen stelle ich nicht bloß die Richtlinien meines Handelns unter den K.I., sondern die einzelne Handlung selbst, welche unter Bedingungen steht. Das Beispiel der Notlüge zeigt den Unterschied: zwar kann ich auch nicht (wie Kant[2]) wollen, dass ausnahmslos jeder jeden belügt, aber ich führe, ähnlich wie Tugendhat[3] ein Zweistufenprinzip in meine Maximenbildung ein. Die erste Stufe ist die konkretere; sie berechtigt mich, unter der Bedingung zu lügen, wenn ich nicht der Initiator der Lüge bin, sondern auf die unethische Handlung anderer reagiere. Ich darf also den Häscher belügen, wenn der mich fragt, ob ich seinen Gejagten verstecke, falls ich überzeugt bin, dass der Häscher im Unrecht ist. In einem zweiten Schritt sollte ich aber dazu beitragen, dass überhaupt nicht mehr gelogen werden muss. Das heißt, ich kämpfe für eine Gesellschaft, in der niemand zu Unrecht verfolgt wird. Das kann ich nämlich auch nicht als allgemeines Gesetz wollen!

Betrachten wir noch den Fall der Selbstlosigkeit. Es zeigt sich, dass eine selbstlose Handlung nicht vernünftig genannt werden kann, weil ich nicht wollen kann, dass jeder jedem Gutes tut, außer sich selbst. Denn in der Folge wäre ich nicht mehr für mein eigenes Gutes zuständig, sondern hätte mich ausschließlich um die Erfüllung der Wünsche anderer zu kümmern. Versagte jemand bei seinen Bemühungen, mir Gutes zu tun, dann müsste ich aus Gründen der Gerechtigkeit Genugtuung bei genau der Person einfordern, die schon gezeigt hat, dass sie

1 Vgl. GMS, BA 57.
2 Kant: „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (1797)“: A301-314.
3 Vgl. Tugendhat 1993, 1995: 148f.

nicht in der Lage war, mir die Wünsche zu erfüllen. Ich liefe also meinem Glück weiter hinterher, müsste mich aber gleichzeitig um das Glück der Personen bemühen, für die ich zuständig wäre. Bin ich indessen zuerst einmal für mein eigenes Glück zuständig, bin ich auch für mein eigenes Versagen verantwortlich und habe nicht das Recht, jemanden anderen dafür zu belangen. Eine Welt voller Selbstloser kann ich aus dem Grund nicht als allgemeines Gesetz wollen, denn sie wäre eine bescheuerte Welt, in der jedem zu Recht ein Vorwurf gemacht würde, sollte der bei meiner Betreuung versagen. Von solchen Vorwürfen hab' ich nichts außer einen Schaden, weil ich statt zu meinem Glück nur zu berechtigten Vorwürfen komme, die ich jemandem machen kann!

Schließlich können wir die Stirner'sche Lösung eines 'Vereins von Egoisten' noch auf seine Begründbarkeit hin untersuchen. Stirner bejaht in vollem Umfang den Verbleib in der Haltung des natürlichen Egoismus und zielt darauf ab, diesen optimalen Zustand für alle Vereinsmitglieder herzustellen (oder auch nicht, wenn's ihm zum Vorteil gereicht). Ist man in der Stirner'schen Welt der Gewinner, kann man diesen Zustand bejahen. Ist man hingegen der Verlierer, dann 'vae victis', wie der Lateiner sagt. Nachdem beide Möglichkeiten nicht auszuschließen sind, kann die Welt des Max Stirner auch nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden, weil niemand im Zustand des Verlierens wird verharren wollen – auch nicht der Max Stirner, wenn er sich vorstellt, dass er immer wieder zum Fußabtreter seiner eigenen Welt wird[1].

Der Kategorische Imperativ ist als Forderung, jede Handlung oder Handlungsmaxime solle allgemeingültig werden können, das Kriterium für eine jede vernünftige Handlung im Bereich der Ethik. Ethik ist aber zugleich die Lehre vom *guten* Handeln; also kann man eine gute Handlung mit Recht auch vernünftig nennen, wenn sie durch den K.I. legitimiert wird. Die Beispiele zeigen auch, dass der Kategorische Imperativ einer *Folgenabschätzung* bedarf, weil ich ja, *was* als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, nur an seinen möglichen Folgen zu erschließen vermag. Diese Folgenabschätzung ermisst sich indessen nicht am Erfolg, der dann tatsächlich eintritt, sondern nur an dem Ergebnis, welches voraussichtlich bei Realisierung einer beabsichtigten Handlung oder Handlungsrichtlinie zu erwarten wäre – Irrtum vorbehalten. Um jedoch überhaupt eine sinnvolle Folgenabschätzung vornehmen zu können, brauchen wir neben dem formalen Kriterium des K.I. eine materiale Ethik, welche die Kriterien für das Aufstellen von Handlungsmaximen enthält: indem diese Natur und Wesen

---

1 Um das Konzept Stirners zu 'retten', müsste man m.E. in seinen 'Verkehr', wie er das nennt, Vernunft hineinbringen, aber nicht als 'Geist', eventuell als ein 'Vermögen von Ideen', das von Stirner als 'Spuk' kritisiert wird [EE I.1:11 und II.2.2: 42f.], sondern als Strebensrichtung, welche zunächst nach allgemeinen, im zweiten Schritt nach allgemein-gültigen Erkenntnissen im Sinne der formalen Logik strebt. Das 'Allgemeine' ist hier ja nur eine Zusammenfassung wesentlicher Eigenschaften, welche allen Individuen gemeinsam sein müssen, um als 'Gattung' zusammengefasst werden zu können. Jede Eigenschaft, die in der Gattung festgelegt ist, besitzt auch jedes konkrete Individuum, das zu dieser Gattung gehört. Insoferne sind Allgemeinbegriffe nichts anderes, als eine Ordnung, die wir uns geben, um nicht jeden Einzelfall gesondert, sondern eine größere Anzahl in bestimmten Eigenschaften gleichartige Sachverhalte gedanklich bearbeiten zu können. Eine solche Vorgehensweise schafft viel mehr Effizienz im Umgang mit Erkenntnissen, so dass umfassendes Wissen erst möglich wird. Ein vernünftiger Umgang souveräner, den Eigeninteressen folgender Individuen wäre wohl besser geeignet, das Problem der Zufälligkeit vieler Ergebnisse dieses Verkehrs gestaltbar zu machen. Denn wo Menschen sich zusammentun, haben sie immer einen bestimmten Zweck vor Augen, den eine Verbindung erfüllen soll. Nachdem es aber in einem auf Kokurrenz ausgerichteten Verkehr auch Unverträglichkeiten der Ziele geben kann, muss man diese ausgleichen, indem man sich überlegt, auf welche Weise man dann sein Eigeninteresse noch realisieren kann. Ein vernünftiger Umgang ermöglicht selbst dann noch sinnvolle Lösungen, wo ansonsten ein Krieg unvermeidlich wäre, der viel mehr Opfer fordert, als der Verzicht auf unbedeutendere Teile von Eigeninteressen. Was für einige wenige zwar gut, für viele hingegen schlecht wäre – das auszugleichen, dazu wäre Vernunft imstande, weil vernünftige Menschen nach Lösungen streben, die es allen Beteiligten gestattet, wenigstens ihre wichtigen Interessen zu wahren. Unter dieser Bedingung ist Stirners Konzept für mich das freieste, am meisten fortgeschrittenste Programm für freie Menschen und deren Beziehungen zueinander.

des Menschseins so weit berücksichtigen, dass unsere Entscheidungen unseren Bedürfnissen und Möglichkeiten so entsprechen, dass ihnen maximale Chancen auf Allgemeingültigkeit zukommen können (etwa: „Menschen sind bedürftige Wesen“ ist Erkenntnisgrundlage für alle Forderungen, die sich aus dieser Bedürftigkeit ergeben könnten). Weil hierfür Induktion zum Einsatz kommt, ist das Ergebnis niemals absolut gewiss (wie bei allen empirischen Theorien). Das soll der empirische Teil der Realistischen Tugend- und Strebensethik leisten, wie er zuvor dargestellt wurde.

Die Begründung Immanuel Kants

Warum aber ist der Kategorische Imperativ der Maßstab einer jeden vernünftigen Begründung ethisch guter Handlungen? Für Kant ist der Mensch 'Bürger zweier Welten': zum einen ist er als Verstandeswesen Teil der sogenannten 'Intelligiblen Welt'; in ihr herrscht strenge Gesetzmäßigkeit, also Logizität und Allgemeingültigkeit. Der K.I. ist nichts anderes als der Ausdruck dieser Logizität und Allgemeingültigkeit im Bereich menschlichen Handelns: er macht jede beabsichtigte Handlung, jedes empirische Kriterium für gute Handlungen allgemeingültig und notwendig. Er ist die Synthese von 'Gesetz', also Allgemeingültigkeit und Logizität, in Verbindung mit dem Wollen und Handeln von Subjekten – macht also das konkrete Wollen eines jeden intelligiblen Subjekts zu einem 'Müssen', zur Gesetzmäßigkeit. Wäre der Mensch ausschließlich intelligibles Wesen, dann müssten seine Handlungen gesetzmäßig, mithin allgemeingültig und notwendig sein. Weil er aber auch ein Sinnenwesen ist, getrieben von seinen Bedürfnissen und Wünschen, das seine Handlungen nur an kokreten Zielen orientiert (man will schließlich seinen ganz besonderen Durst stillen und nicht einen allgemeinen), würde er wie ein Tier bloß seinen unmittelbaren Lebensvollzug anstreben. Als 'Bürger zweier Welten' hingegen – beide nicht suspendierbar, weil immer auch Teil von ihm! – hat er nun die Wahl zu treffen: folge ich ausschließlich meiner Lust oder Unlust (wie es meiner *Natur* entspricht, die ich mit allen Lebewesen gemeinsam habe), oder berücksichtige ich bei meinen Entscheidungen auch, was meinem vernünftigen Anteil, also meinem *Wesen*, gerecht wird, das die Besonderheit meiner Species ausmacht, zu der ich gehöre – nämlich 'ein auf die Vernunft hörendes Wesen' zu sein?[1]

„Was soll ich tun?“ war die entscheidende Frage Kants'. Und die Antwort? „Du wirst beiden Anteilen in Dir gerecht, wenn Du Deinen Willen zu einem vernünftigen Willen machst. Vernünftig ist Dein Wille dann, wenn Du das, was Du willst, zu einem allgemeinen Gesetz machen kannst“. So würde ich Kant antworten lassen.

Obzwar das Müssen aus der intelligiblen Welt durch das Hinzutreten der empirischen oder sensiblen Alternative aufgehoben erscheint, bleibt dennoch die Tatsache bestehen, dass wir weiterhin 'Bürger der intelligiblen Welt' sind. Unser vernünftiger Anteil meldet sich deshalb als 'Sollen' zurück: „Ich muss jetzt zwar nicht mehr, denn ich kann auch anders (nämlich einfach meinen Begierden folgen); also *soll* ich jetzt gesetzmäßig, i. e. allgemeingültig oder vernünftig, handeln“. Einfacher ausgedrückt, als 'Stimme meines Gewissens': „Ich kann zwar anders, aber eigentlich müsste ich...“.

Als Beispiel diene wieder der Durst. Ich handle bloß klug und nicht ethisch gut oder vernünftig, wenn ich nur versuche, meinen eigenen Durst zu löschen; bemühe ich mich hingegen um die Wasserversorgung der ganzen Region, dann handle ich vernünftig und damit ethisch gut, weil ich mich bemühe, nicht nur meinen eigenen, sondern ganz allgemein den Durst in dem Gebiet zu stillen, in dem ich bin. Das bedeutet natürlich nicht, dass ich jetzt ständig angehalten wäre, mir Gedanken über die Wasserversorgung des Gebietes zu machen, wenn ich ein Glas Wasser zu mir nehmen möchte – geschweige denn, den unmittelbaren Lebensvollzug als solchen zu geißeln. Es geht nur darum, bei der Befriedigung meiner

1 Vgl. GMS, BA 108/109.

Bedürfnisse nicht bloß darauf zu schauen, was für mich gut ist – sondern auch darauf zu achten, was überhaupt oder an sich, objektiv oder ganz allgemein gut wäre (etwa dass ich anderen nicht alles wegtrinke, wenn das Wasser knapp wird), wo es für mein Handeln Relevanz hätte: was ich als allgemeines Gesetz wollen kann, vermag ich auch als objektiv gut zu rechtfertigen!

Begründung aus dem Begriff des Guten – das Argument der Realistischen Ethik

Dieser von mir erarbeitete Begründungsversuch einer universalistischen Ethik geht von dem Umstand aus, dass jede konkrete Wertsetzung von allgemeinen Bewertungskriterien abhängt, deren Auswahl wiederum ein Bewertungskriterium zugrunde legt. So strebt jedes Subjekt schöne Erlebnisse an und meidet hässliche; das Denken solle richtig sein und nicht falsch; Handlungen sinnvoll, und nicht sinnlos – sowie, der Charakter möge gut sein, und nicht böse. Nach dieser Beschreibung basaler subjektiver Wertsetzung habe ich mich gefragt, warum wir eigentlich nicht falsche Erkenntnis anstreben, sondern richtige (oder wahre); nicht grausliche Erlebnisse haben wollen, sondern schöne, und so weiter? Das heißt, den elementaren Bewertungskriterien liegt eine noch elementarere Wertung zugrunde – ich nenne es das *formal Gute*. Dieses ergibt sich aus der Tatsache, dass jedes Subjekt zunächst einmal für sich selbst Zustände festlegt, wie sie sein sollen, und wie sie nicht sein sollen. Dabei bezeichnet es das, was sein soll, als 'gut', und das, was nicht sein soll, als 'nicht gut', also 'gut soll sein', 'nicht gut soll nicht sein'. Im Anschluss ist das Subjekt imstande, den gewünschten Zustand als (erstrebens-)Wert, den unerwünschten als Unwert auszuweisen. Es bemerkt weiters, dass drei der vier elementaren Bewertungen im Subjektiven bleiben, eine aber darüber hinausweist. So kann man über schön oder hässlich, sinnvoll oder sinnlos, bzw. ob und wann ein Charakter ein guter oder ein böser ist, trefflich streiten, seine Kulturabhängigkeit betonen – mithin, die Relativität solcher Wertsetzungen ins Bild setzen. Mit den Kriterien des Denkens verhält es sich jedoch anders: Wahrheit (oder Falschheit) ist niemals bloß subjektiv; obwohl das Subjekt es ist, welches denkt, so ist die Methode, nach der richtig oder falsch gedacht wird, weder beliebig, noch subjektiv. Andernfalls könnten wir uns niemals auf eine gemeinsame Interpretation unserer (persönlichen) Erfahrungen verständigen; wir kämen als Subjekte niemals aus uns heraus. Der Mensch als kulturelles, Zivilisationen schaffendes Gemeinschaftswesen wäre nicht bloß unmöglich – er wäre als lebensunfähiges Wesen längst ausgestorben.

Wenn es also neben dem subjektiv Guten, also den Zuständen, die jedes Subjekt für sich selbst erstrebt, auch ein objektiv Gutes geben kann, dann muss dieses durch Anwendung der zuvor beschriebenen Denkmethode – ich nenne sie 'Vernunft' – begründet werden. Zu den Regeln vernünftigen Begründens gehört die Rückführung eines behaupteten Sachverhaltes (hier: „es gibt ein objektiv Gutes“) auf ein allgemeingültiges Prinzip[1]: „es gibt Gesetze der Ethik, weil es Subjekte gibt – so, wie es Gesetze der Natur gibt, weil es Objekte gibt“. Das bedeutet: wo es Objekte gibt, da gibt es auch regelmäßige Verhältnisse unter ihnen; wo es Subjekte gibt, gleichfalls. Dass es auch andere Verhältnisse, z.B. zufällige, geben mag, interessiert hier nicht weiter, denn wir betrachten nur diejenigen Relationen, die mit den Mitteln unseres Denkens erfasst werden können.

Wie Naturgesetze aussehen, ist seit der Professionalisierung der Wissenschaften bekannt. Wie Gesetze aussehen, welche nur die wesentlichen Eigenschaften betreffen, die ein Subjekt ausmachen, hingegen kaum.

Ich verstehe unter einem Subjekt ein Wesen, welches

1 In der 'transzendentalen Dialektik' nennt Kant die Vernunft als „das Vermögen der Prinzipien“ [KrV: B 355].

- Mittelpunkt seines Erlebens,
- sich selbst und seiner Umwelt bewusst,
- Verursacher seiner Handlungen, sowie
- Träger eines individuellen Charakters ist, und zwar
  - fremdgestaltet als seine Eigenarten, sein 'So-Sein', sowie
  - selbstgestaltet als seine Gesinnung und seine Tugenden.

Die 'Freiheit des Willens' oder Entscheidungsfreiheit ergibt sich aus dem Umstand, dass wegen seiner Denkfähigkeit (Gebrauch der logischen Negation) sich jedes Subjekt für oder gegen eine Handlungsmöglichkeit entscheiden kann. Allfällige Beschränkungen in der Verwirklichung (Handlungsfreiheit) oder durch den Widerstand anderer verursachter Begrenzungen (politische Freiheit) bleiben bei der Entscheidungsfreiheit unberücksichtigt.

Für ein solches Subjekt, das wir in seinem Willen als prinzipiell frei annehmen, gibt es nur ein einziges Gesetz, das wirklich allgemeingültig ist: dass es für alle Subjekte gilt! Ein als objektiv behauptetes Gutes wird also dadurch begründet, dass es für alle Subjekte ein Gut ist.

Die Frage, um welches Gut es sich denn hier handeln könne, wird indessen vom bloß formalen Begriff des Guten nicht beantwortet. Dieser sieht ja nur vor, dass alles, was irgendwie gut sein kann, auch sein soll. Für den Inhalt müssen andere Begriffe gefunden werden, wie etwa das Glück. Weil aber das Glück für jeden etwas anderes, dazu noch sehr persönliches ist, für das nur jedes Subjekt selbst verantwortlich sein kann, muss man es für eine inhaltliche Ethik dabei belassen, dass jedes Subjekt entweder ein Bedürfnis befriedigt, oder einen Wunsch erfüllt haben will. Daraus ergibt sich, dass ein objektiv Gutes nicht bloß dadurch gut ist, weil es für alle Subjekte sein soll, sondern auch, dass es Bedürfnisse befriedigt, oder Wünsche erfüllt – mithin *gewollt* werden kann. Denn auch das inhaltlich oder subjektiv Gute ist gut und soll deshalb sein. Ein bloß formal Gutes, wie zum Beispiel 'Ritterspiele[1] für alle', das von keinem Subjekt gewollt werden kann (schon gar nicht als allgemeines Gesetz!), ist darum nicht wirklich gut, weil es das inhaltlich Gute (welches auch sein soll) missachtet.

Wir kommen dem Ergebnis näher. Unser 'Gesetz' beinhaltet jetzt alles, was irgendwie gut zu sein vermag (das 'Allgemeingültige' am Guten), plus dem, was als Inhalt gewollt wird (nämlich das konkrete Bedürfnis befriedigen oder den Wunsch erfüllen). Fehlt nur noch, das Resultat auf das Handeln zu beziehen, also auf ein projektiertes Ergebnis (das Gewollte), von dem ich wissen möchte, ob es nicht bloß für mich, sondern auch 'für alle anderen', mithin für alle ein gutes Ziel sein kann.

Der 'gute Wille' besteht nun darin, sich diese Frage bei jeder beabsichtigten Handlung zu stellen; warum ich das aber tun soll? Weil ich erkannt habe, dass neben dem, was für mich gut ist (und das ohne Zweifel sein soll), es auch etwas gibt, das für alle gut ist, und das *auch* sein soll. Indem ich mich frage, ob dieses objektiv oder an-sich-Gute mit meiner Zielsetzung übereinstimmt oder ihr widerspricht, kann ich feststellen, ob meine beabsichtigte Handlung eine gute ist oder nicht. Diese Vorgangsweise entspricht im Wesentlichen jener des

---

1 Ich meine damit, dass Gegenseitiges Abschlachten formal zwar als gut gelten mag, wenn man es auf 'ritterliche' Weise für alle nach den gleichen Regeln einrichtet, aber es kann von niemandem für sich als ein objektiv Gutes – mithin für alle gewollt werden, weil die Verliererposition Tod oder Verstümmelung bedeutet. Das moralische Vergehen begeht indessen derjenige, der z.B. Ruhm und Ehre an ein Ritterspiel hängt, um den Wahnsinn attraktiv zu machen, weil er ja die Einrichtung für alle schafft. In diesem Fall werden nicht die Ritterspiele gewollt, sondern Ruhm und Ehre, und die Ritterspiele sind lediglich das Mittel dafür.

Kategorischen Imperativs – mit dem Unterschied, dass die Gesetzlichkeit Eigenschaft des objektiv Guten, und nicht des Willens ist (wie bei Kant[1]). Dass es dies objektiv Gute tatsächlich geben muss, ergibt sich aus dem Umstand, dass es Subjekte gibt, und dass diese nicht bloß eines, sondern deren viele sind. Objektiv gut ist dann alles, was für alle Subjekte gut ist.

Leugnet man allerdings die Subjekthaftigkeit, wie das die Neopositivisten tun, indem man alles Subjektive als Scheinproblem behandelt, welches sich bei genauerer (wissenschaftlicher) Betrachtungsweise ins Nichts verabschiedet, dann gibt es natürlich auch kein Gesetz der Ethik, weil ein solches die Subjekthaftigkeit voraussetzt. Aber ist diese Sichtweise gerechtfertigt? Nur, weil man mit der wissenschaftlichen Betrachtungsweise – sie setzt ja neben der Existenz logischer Strukturen auch Nachvollziehbarkeit und Wiederholbarkeit voraus – nicht in den Bereich des Subjektiven vordringt, wird daraus geschlossen, dass Subjektivität eben nicht existiere. Dabei wird jedem von uns seine Subjekthaftigkeit täglich vor Augen geführt: bei jedem Erlebnis, jedem Denkakt, jeder Bewertung und Handlung sind wir in unserer Subjekthaftigkeit beteiligt! Wenn jetzt von Gehirnforschern der Gegenwart behauptet wird, unsere Subjektivität sei 'nichts anderes, als Gehirnstromaktivitäten', dann wird aus einer bloßen Korrelation (Gehirnstrommuster korrelieren mit bestimmten Erlebnissen oder Handlungen) eine Kausalität gemacht, welche angeblich die Subjektivität als Epiphänomen des Körperlichen, also: das Gehirn denkt, und der Mensch erlebt sich als Denkender, beweise. Genauso gut könnte ich auch das Gegenteil behaupten: Gehirnströme sind Abgase unseres Denkens; also beweist mir das Vorhandensein bestimmter Abgase, dass ein Subjekt denkt (oder handelt oder was erlebt)! Woraus wiederum das Subjekt als notwendige Bedingung des Abgase erzeugenden Denkaktes vorauszusetzen wäre. Handelt es sich hier nicht um eine Aussage, die weder bewiesen, noch widerlegt werden kann? Was ist hier Ursache, was Wirkung? Wenn ja, wo bleibt bei dieser unbeweisbaren Annahme die Wissenschaftlichkeit? Die Sache einseitig im Sinne des materialistischen Postulats zu entscheiden, war m.E. voreilig.

Ich habe diesen Exkurs in den Neopositivismus (oder 'logischer Empirismus', wie sich die 'wissenschaftliche Weltauffassung', vertreten durch die Philosophen des Wiener Kreises um Schlick, Carnap, Neurath, und viele andere, auch nennt) deswegen mitgenommen, weil sich der historische Marxismus auf einen solchen ('dialektischen') Materialismus beruft. Der geneigte Leser gestatte mir an dieser Stelle eine eigenwillige Überlegung: Zeigt nicht das beinahe vollständige Fehlen ethischer Grundsätze im Sozialismus marxistischer Prägung, dass der dialektische Materialismus die Subjekthaftigkeit bereits über Bord geworfen hat, wie das erst später die Neopositivisten ('Scheinproblem') formuliert haben? Es wäre ja aus dem 'klassischen' Materialismus heraus gar nicht notwendig gewesen, ethischen Grundsätzen abzuschwören, weil gerade eine Bedürfnis- oder Glücksethik den Menschen in seiner Leiblichkeit berücksichtigt und ansonsten keinerlei 'metaphysischer' Begründungen bedarf. Freilich hatte auch Marx die Bedürfnisbefriedigung der Massen im Auge: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jeder nach seinen Bedürfnissen“[2]; aber warum wurde dann in der Verwirklichung nicht weiter mit dieser Ethik gearbeitet?

Begründung aus dem Wesen des Glückes – das utilitaristische Argument

Dieser von den Utilitaristen umworbene Begriff geht davon aus, dass Glück sowohl teilbar, wie auch steigerungsfähig ist. Mehr Glück ist besser als weniger, weil mehr und größere erfüllte Wünsche besser sind als weniger. Berücksichtigt man bei der Berechnung des

1 Kant, GMS, BA 113: „Das moralische Sollen ist also eigenes, *notwendiges Wollen* [Hervorhebung von mir, MK] als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“.

2 MEW XIX: 21.

größtmöglichen erzielbaren Glücks die bloße Quantität desselben, dann stellt man fest, dass Größe und Anzahl erfüllbarer Wünsche auch mit der Zahl der Personen wächst. Somit steigert sich die Menge des Glücks, wenn man auch die Wünsche anderer erfüllt. Daraus ergibt sich dann die Forderung, nicht bloß nach dem eigenen Glück zu streben, sondern auch für das Glück anderer etwas zu tun.

Ich finde das Argument bereits so, wie es ist, ganz gut. Es krankt aber daran, dass erstens der Aufwand, für das Glück anderer zu sorgen, mein eigenes Glück schmälert; insoferne muss also ein Nutzen – wo ich mich um das Glück anderer kümmern soll – sich irgendwo für mich niederschlagen. Denn es ist eine Tatsache, dass jeder Mensch nur jeweils nach seinem eigenen Glück strebt, und nicht notwendig nach dem Glücke aller. Und zweitens bedarf die Forderung nach Verobjektivierung des Glücks einer Begründung, die vom Utilitarismus selbst nicht geleistet wird: auch wenn ich mit Recht behaupte, dass mehr Glück besser ist als weniger, dann trifft dies nur wieder auf *mein* Glück zu; ein allfälliger Aufwand meinerseits für das Glück anderer schmälert dieses sogar, wie soeben gezeigt. Heraus kommt ein Nullsummenspiel, das nicht im Sinne der Utilitaristen sein kann, weil nur die Vermehrung des Glücks von gesellschaftlichem Nutzen sein kann – nicht dessen bloße Umverteilung!

Kombiniert man indessen das utilitaristische Argument mit dem Begriff des 'formal Guten' aus der Realistischen Tugend- und Strebensethik, dann teilt sich das Gute auf in ein subjektiv Gutes, also ein 'Für-mich-Gutes', und ein objektiv Gutes, also ein 'Gut-für-alle'. Beide sind gut, daher sollen beide – das subjektiv wie das objektiv Gute – sein. Angewendet auf das Glück ergibt: es wird zwar nur die Vermehrung des eigenen Glückes *gewollt* - *gesollt* wird aber, das Glück aller zu vermehren. Denn wenn Glück auch etwas objektiv Gutes ist, dann sowohl das eigene, wie auch das der anderen.

Warum man eine vernünftig begründete Ethik auch wollen kann

Gewollt wird bekanntlich, was einem selbst nützt. Eine vernünftig begründete Ethik wäre imstande, zwei Grundbedürfnisse des Menschen – die Wahrung der Eigeninteressen und das Geselligkeitsbedürfnis, die oft nicht beide gleichzeitig befriedigt werden können – auf gedeihliche Weise zu vereinen. Vernunft leistet in diesem Zusammenhang, dass Lösungen Einzelner oder solche von Gruppen nicht zu Lasten Dritter, also der übrigen Gesellschaft gehen und solcherart Konflikte produziert werden, die von in gemeinsamem Interesse Agierenden weder bedacht, noch gehandhabt werden können. Der 'Stirner'sche Verein' geriete nicht in Konflikt mit der Gesellschaft[1], weil die Ausübung vereinseigener Projekte schon vorab im Denken so geplant werden, dass sie gesellschaftskonform verwirklicht werden. Weil aber Vernunft vor allem eine Eigenschaft unseres Denkens ist, und weil das Denken sich auf gesellschaftliche Verhältnisse sowohl deskriptiv, wie auch normativ beziehen kann, ist es auch möglich, unsere Beziehungen (als Subjekte) vernünftig zu gestalten. Dazu ist erforderlich, dass wir uns das bloße Inseldenken abgewöhnen und lernen abzuschätzen, wie sich Pläne und Absichten einiger auf alle, also auf die ganze Gesellschaft auswirken könnten. Wenn ich dann mein Vorhaben nach Prüfung durch die Vernunft (Folgenabschätzung) immer noch wollen kann (als allgemeines Gesetz oder als Gesetz für alle), dann ist meine Absicht

1 Vgl. EE: 456, 457, das Nachwort von A. Meyer 1970. Er schreibt als Kritik: „In der kontraktuellen Struktur des Vereins (…) soll angelegt sein, dass sich kein Verhältnis wieder über der persönlichen Willkür versachlicht. Doch indem Stirner hier die Fiktion wiederholt, (...), kassiert er nur die Differenz zwischen Gesellschaft und Verein.“ Ich ergänze diese Kritik (eher im Sinne von Marx, aber auch Meyer, Nachwort EE: 441), indem ich sage, die zufälligen, oft für das gesellschaftliche Ganze unerwünschten Folgen in ihren Zielen übereinstimmender Interessenvereine würden genau die abstrakten Verhältnisse produzieren, von denen Stirner hernach nichts wissen will, weil sie ja nicht durch personalisierte Übereinkünfte zustande gekommen sind – sondern als (unerwünschte) Nebenresultate derselben. Ein Beispiel auf politischer Ebene ist das Lobbying privater Unternehmen und Unternehmensverbände, um bestimmte politische Ergebnisse zugunsten der wirtschaftlichen Eigeninteressen zu erzielen – sehr oft zum Schaden anderer.

gut und ich darf mir gestatten, das Gewollte in die Tat umzusetzen. Das nenne ich 'ethische Vernunft'; sie bei jeder meiner Entscheidungen (ausnahmslos, kategorisch) anzuwenden, ist die 'gute Gesinnung'.

Damit jedoch die Folgenabschätzung nicht danebengeht, und die Art und Weise der Verwirklichung nicht zu Unstimmigkeiten oder Benachteilungen führt, werden einige ganz empirische Fähigkeiten benötigt – die Tugenden. Dabei sorgt Gerechtigkeit für eine angemessene Verteilung gemeinsam erzeugter Güter, sowie für die Einhaltung von Vereinbarungen und Gesetzen, welche die Gesellschaft benötigt, um unerwünschten Entwicklungen gegenzusteuern; Toleranz dafür, dass jeder seine selbstgewählten Ziele im Rahmen der ethischen Vernunft und der Gesetzgebung verfolgen kann. Tüchtigkeit ermöglicht die erfolgreiche Zielverwirklichung und die Wahl geeigneter Mittel hierfür; und Wohlwollen schließlich, dass wir bei der Erfüllung unserer Wünsche die notwendige Unterstützung erhalten, weil wir bereit sind, das Gleiche für andere zu tun. Vernunft sorgt für sinnvolle Kriterien für Definition und Einsatz der Tugenden, und Klugheit hilft bei der Anwendung der mittels Vernunft erstellten Maßstäbe auf jeden beliebigen Einzelfall, für den der Maßstab erstellt wurde. Durch kluges *und* vernünftiges Denken organisieren und verwirklichen wir die Beziehungen der Subjekte untereinander zum Gelingen einer besseren Gesellschaft. Moral in dieser Form ist Lebenskunst; sie befriedigt unser Geselligkeitsbedürfnis und gewährleistet die reibungsfreie Integration unserer Eigeninteressen (und wohl auch der anderen Bedürfnisse) in die Gemeinschaft, in der wir leben – und Vernunft, also das Streben nach und Denken in allgemeinen Kategorien ist ihr unverzichtbarer Bestandteil! Vernunft, also das Denken und Planen für mehr als nur den konkreten Einzelfall, ist auch kein 'Spuk' oder ein Gespenst, sondern eine Fähigkeit, zu der wir Menschen in der Lage sind und die wir nützen können und sollen. Stirner lehrt uns, dass wir alle Angelegenheiten, an denen wir beteiligt sind, zu 'unserer Sache' machen sollen. Indem wir 'die Vernunft' zu 'unserer Vernunft' machen und unseren Verkehr auf diese Weise gestalten, immunisieren wir uns gegen unerwünschte 'gesellschaftliche' Nebenwirkungen der von uns betriebenen 'vereinsmäßigen' Tätigkeiten. Dann können wir, was wir sollen, auch wollen.

Die Menschenbilder, welche zu den drei Begründungen gehören, widersprechen einander nicht. Menschen sind von ihren Anlagen her zur Vernunft befähigte Wesen; sie sind aber auch in vielerlei Hinsicht bedürftige Gemeinwesen und sie sind Sinnenwesen, die ihr Glück wollen. Je nachdem, wo die Umstände einen Schwerpunkt nahelegen, kann dieser einmal auf die vernünftige, ein andermal auf die bedürftige und ein weiteres Mal auf die Seite des Glücksstrebens gelegt werden. Deshalb ergänzen die drei beschriebenen ethischen Modelle einander aufs Vortrefflichste; es gibt daher keinen Grund, eine Ethik gegen die andere auszuspielen.

Vernunft ist kein schlechter Herr...

Eine Ethik ist unter anderem ein System normativer Regeln, welche zwischen unserer Tiernatur und unseren Eigenschaften als vernünftige Wesen vermitteln sollen. Die Triebe und Leidenschaften, die unser Begehren verursachen, verspüren wir ganz unmittelbar; unser vernünftiges Wesen hingegen steht uns bloß als Möglichkeit zur Verfügung. Daher ist es zunächst nicht verwunderlich, dass wir dazu neigen, Ersteren den Vorzug bei unseren Handlungen einzuräumen. Seltsam ist jedoch, dass so viele sich weigern, Vernunft 'anzunehmen', also diese zu gebrauchen, wo ihr Einsatz geboten wäre. Das liegt vermutlich daran, dass es sich seit ewigen Zeiten 'schickt', sich nicht von der Vernunft, sondern von den Gefühlen leiten zu lassen, also ein 'animal emotionale' zu sein[1]. Nun sind aber die Gefühle

1 Vgl. Hume 1777, 1996, Anhang I: „Über das moralische Gefühl“: 215ff. Humes Hypothese ist: „Moralität werde durch das Gefühl bestimmt. Sie versteht unter Tugend *jede geistige Tätigkeit oder Eigenschaft die einem Betrachter das angenehme Gefühl der Zustimmung gibt*; und unter Laster das Gegenteil [S. 220].“ Ich

Bestandteil unserer Tiernatur – sie sind schließlich die Basis all unserer Erlebnisse; lassen wir uns aber von ihnen leiten, dann führt uns das unmittelbar in die Irrationalität, weil der Vernunftgebrauch, so er überhaupt stattfindet, unter der Herrschaft der Gefühle steht. Das bedeutet, dass Vernunft ihr Geschäft, zuerst allgemein und dann allgemeingültig zu werden, nur im engen Korsett der Gefühle, Triebe und Leidenschaften auszuüben imstande ist. Eine Aussage ist also nur dann wahr, wenn sie nicht im Widerspruch zu unseren Gefühlen, insbesondere zu den 'moralischen' steht, welche das Fundament unseres Über-Ichs bilden. Bestehen diese moralischen Gefühle indessen überwiegend aus den spezifischen kulturellen Vorurteilen einer Gesellschaft, dann muss sich das Denken diesen Vorurteilen unterordnen; es kann also nicht wahr sein, was nicht wahr sein darf. Wie jetzt leicht zu ersehen ist, führt solcherart korrumpiertes Denken zu Obskurantismus, Aberglaube und unkorrigierbaren Verschwörungstheorien, aber auch zu Tabubildungen, welche die Aufdeckung übler Gesinnungen und krimineller Machenschaften unter Strafe stellen. Rattenfänger haben ihr leichtes Spiel, wo sie auf der Pfeife allgemein akzeptierter Gefühle spielen, nach denen solche Menschen dann bereitwillig tanzen. Betrachten wir aber Entwicklung als eine Bestrebung, alle unsere Fähigkeiten in einen gebrauchsfähigen Zustand zu bringen, dann wird unsere Vernunft verflachen, weil sie ihre Funktion – nämlich allgemeingültige Ergebnisse aus dem Denken heraus zu schaffen – bei jenen Werten beendet, welche bloß allgemein akzeptiert, aber nicht auf ihre Gültigkeit hin überprüft worden sind. Wenn es sich schickt, Menschen ohne Grund zu diskriminieren oder zu verfolgen, dann wird das in einer Gesellschaft gefühlsgeleiteter Wesen unhinterfragt geschehen und weitergegeben. Nachdem Werte aber eine Angelegenheit der Ethik sind, vermag die Vernunft solcher Menschen ihre allgemeinen Wertvorstellungen nicht weiter zu begründen, weil deren letzte Instanz ihr Gefühl, also letztlich ihre Triebe, Wünsche und Leidenschaften sind. Gerade diese letzte Begründung durch die Vernunft ist es, welche ethische Modelle im Rahmen der Philosophie auszeichnet. Leider hat man sich moralisch von den Religionen irreleiten lassen, deren Grundlage oft anthropomorphe 'göttliche' Eigenschaften wie Grausamkeit, Dummheit, Ungerechtigkeit und Lebensfeindlichkeit gewesen waren. Die Ergebnisse, welche durch vernünftiges Denken zustande gekommen sind, zeigen mitnichten, dass Vernunft ein guter Diener, aber ein schlechter Herr ist. Es ist genau umgekehrt, wie jener Dummspruch behauptet: Vernunft ist die einzige Autorität, von der sich Menschen leiten lassen sollten und das Gefühl ist ein guter Diener, wenn es ihnen den Weg weist, zu guten Lösungen zu gelangen. Wo es indessen in Widerspruch zur Vernunft gerät, ist der Vernunft der Vorzug einzuräumen, weil der Widerspruch eine *logische* Funktion ist, welche die Gründe für solche Differenzen aufzuzeigen imstande ist.

Literaturangaben

Aristoteles: „Philosophische Schriften in sechs Bänden“. Lizenzausg. WBG, - Darmstadt 1995.

– Band 3: „Nikomachische Ethik (NE)“. Übers. v. Eugen Rolfes.

–Band 4: „Politik (Pol.)“. Übers. v. Eugen Rolfes.

Bruce, Michael/Barebone, Steven (Hsg.): „Die hundert wichtigsten philosophischen Argumente“. Aus dem Amerikanischen von Michael A. Conrad. - Wiss. Buchges., Darmstadt 2012.

möchte nicht wissen, welches angenehme Gefühl der Zustimmung die Schergen des dritten Reiches bei der Einrichtung von Gaskammern hatten. Weiters wird auf S. 216 vorausgesetzt, es gebe „[…] eine Sympathie mit dem Glück der Menschheit und eine Empörung über ihr Elend, [...]“. Dies erscheint inkonsequent, denn es kann eigentlich nur ein Gefühl für *mein* Glück, oder das Glück der *Meinen* geben; das Glück *aller* muss rational erschlossen werden.

Haller, Rudolf: „Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises.“ - Wiss. Buchges. Darmstadt 1993.

Hobbes, Thomas: „Leviathan“ (1651). Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Eingeführt und herausgegeben von Hermann Klenner. - Wiss. Buchges. (Lizenzausg.) Darmstadt 1996.

Höffe, Otfried: „Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend glücklich?“. - C.H. Beck, München 2007.

Holzhey, Helmut (Hrsg.): „Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus.“ - 1. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt/Main 1994.

Hume, David: „*Ein Traktat über die menschliche Natur“ (1739/40).* Band II, Meiner, Hamburg, 1978.

– „Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ (1777). - 2. Aufl., Reclam, Stuttgart 1996.

Kant, Immanuel: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (GMS, 1785). Aus: „Werke in zehn Bänden“. Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie; Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Sonderausg. Reprogr. Nachdr. der Ausg. Darmstadt 1956, - Wiss. Buchges., Darmstadt 1983.

– Band 4: „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV; 1781).

– Band 7: „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“ (1797).

Kurz, Robert: „Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft“. - 1. Aufl., Ullstein, München 2001.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW): „Werke“. Bd. X., Deuticke, Berlin 1961 (1. Aufl.), 1986.

– Band XIX: „Kritik des Gothaer Programms“.

Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse“ (1886) – „Zur Genealogie der Moral“ (1887). Kritische Studienausgabe Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. - De Gruyter, 3. Aufl., Berlin (New York) 1993.

Popper, Karl R.: „Logik der Forschung (1934)“. Aus: „Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften“, Bd. 4, hrsg. von Erik Boettcher. - 10. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.

Stirner, Max: „Der Einzige und sein Eigentum“ (EE; 1844/45). Mit einem Nachwort. Herausgegeben von Ahlrich Meyer. - Reclam, Stuttgart 1981.

Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik (1993). - 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt 1995.

Wittgenstein, Ludwig: „Tractatus logico-philosophicus“ (TLP; 1918). Tagebücher 1914-16. Philosophische Untersuchungen (1945). Werkausgabe Bd. 1; - 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997.

**
*

Walther Rathenau

DIE RESURRECTION CO.

Die Verwaltung des Friedhofs der japanischen Stadt Yokohama bemühte sich Mitte der 1990er Jahre um eine Modernisierung des Begräbniswesens. Anstatt der buddhistischen Mönche aus Fleisch und Blut traten nun von einem Zentralrechner aus gesteuerte Roboter in Mönchskutten ihren Dienst an. Die etwas gewöhnungsbedürftige High-Tech-Inszenierung hätte auch in Walther Rathenaus Text „ Die Resurrection Co." Platz finden können, einer Satire auf die modernen Rationalisierungsbestrebungen in allen Lebensbereichen, die zuletzt auch das Bestattungswesen zu erfassen beginnen. Als Industrieorganisator und Finanzexperte in zahlreichen Großunternehmen tätig, erlebte Walther Rathenau (1867-1922) die moderne Wirtschaftswelt von innen wie kaum ein anderer. Er erfüllte viele Eigenschaften, die ein Saint-Simon in seinen kühnen Visionen beschrieben hatte. Als philosophischer Schriftsteller trat Rathenau bereits vor dem Ersten Weltkrieg prominent hervor. In zahlreichen Büchern und Essays äußerte er die Befürchtung, dass spezifisch menschliche Bedürfnisse angesichts der überhandnehmenden Kontroll-Ansprüche des technischen Systems unerfüllt bleiben würden. Zeitgenossen von Rathenau wie Ernst Toller (1893-1939) oder Bruno Wille (1860-1928) sahen dies ganz ähnlich. Der Schriftsteller Ernst Toller, einer der Hauptakteure während des Aufstands der Räte in Bayern 1919, zog aus seinen Erfahrungen im Weltkrieg den Schluss, dass die Versklavung durch die Maschine ihren unwürdigen Höhepunkt erreicht habe. In seinem Drama „Masse Mensch" (1919/20) stellte er die Fabrikanlage als Symbol des kapitalistischen Ausbeutersystems dar: „Maschinen klemmen uns in Schraubstock/(...)/ Nieder die Fabriken, nieder die Maschinen." In diese Kerbe schlug auch Bruno Wille in seinem Werk „Der Maschinenmensch" (1930). Wille war in zahlreichen Arbeiterbildungsvereinen tätig, gab gemeinsam mit Gustav Landauer (1870-1919) die anarchistische Zeitschrift „Der Sozialist" heraus und gehörte 1890 zu den Begründern der „Freien Volksbühne Berlin", die sich gezielt um ein proletarisches Publikum bemühte. Einen Kulturpessimismus wird man jedoch keinem der hier vorgestellten Autoren nachsagen können. Den Prozess der Industrialisierung sahen Rathenau, Toller und Wille als irreversibel an. Es gelte jedoch, so die Überzeugung, zu neuen Ufern aufzubrechen und neue Organisationsformen zu finden. Toller fordert in der Schlusssequenz seines Stückes die Arbeiterschaft auf, die Fabrik nicht zu zerstören, sondern zum Diener eines „würdigen Lebens" zu machen. Schlusssatz: „Seele des Menschen bezwinge die Fabrik." (Toller, Ernst (1961): Prosa, Briefe, Dramen, Reinbek bei Hamburg, 305 f.)

Die Begräbniseinrichtungen der Stadt Necropolis, Dakota, sind die besten in den Vereinigten Staaten. Eine elektrische Schmalspurbahn fährt mit einer Geschwindigkeit von 35 Kilometern die Leiche auf den Kirchhof, eine Baggermaschine (US-Patent Nr. 398 748) gräbt vor den Augen der Leidtragenden in vier Minuten das Grab, der Sarg wird durch einen Drehkran vom Gleise gehoben, und die Maschine glättet mit großer Genauigkeit den viereckigen Hügel. Man hat es vermieden, die Leichenrede durch laut sprechende Phonographen verlesen zu lassen; dagegen ist dicht bei der Begräbnisstätte ein Automatensaal, in dem man gegen Einwurf eines Zwanzig-Cent-Stückes Trostsprüche der berühmtesten Kanzelredner englischer Zunge vernehmen kann. Eine mechanische Sargfabrik nebst Grabsteinschleiferei grenzt an das Grundstück. Ihre mustergültigen Produkte befriedigen die Ansprüche der verwöhntesten Kunden.

Elihu Hannibal I. T. Gravemaker ist der Schöpfer des Unternehmens. Bei seiner Beerdigung am 17. Mai 1894 wurde der Rekord der Bestattungstechnik in den Vereinigten Staaten erreicht. Punkt 12 Uhr setzte sich der Trauerzug in Bewegung, 12 Uhr 10 Minuten begann die Beisetzung, sieben Minuten später erfolgte die Rückfahrt der Leidtragenden, und 12 Uhr 25 vereinigte man sich zu einem Lunch im Fourty-Sixth-Avenue-Hotel. Um 1 Uhr erschienen

gleichzeitig im Necropolis Sun und im Dacota Herold die Berichte über das Leichenbegängnis, um 1 Uhr 30 begann die Versteigerung der Hinterlassenschaft, um 4 Uhr enthüllte man auf dem Central Union Square ein Granitdenkmal mit dem Bilde des Verewigten, und um 6 Uhr abends wurde in Gravemakers Wohnhause gemäß seinen Testamentsbestimmungen ein neues Klublokal eingeweiht.

Es drängte mich, meine Bewunderung über die klug durchdachte Anlage dem Direktor auszusprechen, der die oberen Stockwerke des freundlichen Leichenhauses bewohnte. Aber in dem Augenblick, wo ich den Aufzug zu betreten mich anschickte, überraschte und verletzte mich ein unerfreulicher Eindruck. Ich konnte nicht umhin, den Direktor über diesen Zwischenfall zu befragen.

„So sehr ich Ihre Einrichtungen zu schätzen weiß“, sagte ich ihm, „darf ich doch nicht verhehlen, dass ich durch Zufall auf eine Anordnung aufmerksam geworden bin, die mich peinlich berührt hat. Was veranlasste Sie, diesen immerhin geweihten Ort durch eine Telefonstation zu schänden? Ich habe bemerkt, dass eine solche in der Leichenhalle neben der Kapelle untergebracht ist. Das fortwährende Klingeln wirkt beunruhigend. Was bezwecken Sie damit?“

„Ich bedaure, dass die Tür offen stand“, antwortete der Direktor kurz, sonst bemerken unsere Besucher gewöhnlich nichts davon. Eine weitere Auskunft kann ich Ihnen leider nicht geben.“

Die Zeit schien mir gekommen, mich eines Tricks zu bedienen, den ich meinem geschätzten Freunde in New York, dem Rvd. Tiberius Q. Lewisson, verdanke, eines Tricks, der – ich bedaure, es sagen zu müssen – mir nicht ganz edelmütig, wohl aber durchaus zweckentsprechend scheint.

„Ganz, wie es Ihnen beliebt“, bemerkte ich. „Jedenfalls werden Sie nichts dagegen einwenden, wenn ich den Blättern, die ich zu vertreten die Ehre habe, dem New York Herald, der Times, dem Figaro und dem Berliner Börsen-Courier, einen Artikel telegrafiere, der morgen mit der Überschrift „Leichenschändung in Dakota“ an hervorragender Stelle erscheinen wird. Sie gestatten mir, je drei Probenummern Ihnen zugehen zu lassen“

Nach einiger Überlegung erwiderte er: „Ich proponiere Ihnen folgendes Abkommen. Sie veröffentlichen Ihre Eindrücke nicht vor dem 15. Juni 1898, dem Tage, wo unser Kontrakt mit der Resurrection Co. abläuft. Dagegen gebe ich Ihnen sofort vollen Aufschluss. Sie können sicher sein, dass Sie mit Ihrem Artikel noch übers Jahr Sensation machen werden.“

Bevor ich den Bericht des Direktors folgen lasse, lege ich Wert darauf, festzustellen, dass der vorliegende Aufsatz laut Poststempel des Umschlages am 16. Juni 1898 bei dem Herausgeber dieser Zeitschrift eingelaufen ist.

Der Direktor führte Folgendes aus:

„Alle unsere Einrichtungen sind von dem Grundsatz bestimmt, nach Möglichkeit den peinlichen Zeitraum zu verkürzen, der zwischen dem Ableben eines Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft und dem Augenblick liegt, wo die Hinterbliebenen ihre Berufsgeschäfte ungestört wieder aufnehmen können. Dieses gewiss lobenswerte Bestreben birgt eine Gefahr. Am 14. Juli des vorigen Jahres wurde auf Befehl des Richters die Leiche eines hochangesehenen und wohlhabenden Mannes exhumiert, der acht Tage zuvor bestattet worden war und gegen den sich ein dringender Verdacht wegen Meineid, schwerer Urkundenfälschung, Betruges, Kuppelei und Selbstmords erhoben hatte. Ein Verdacht, der sich leider als begründet erwies. Der Anblick der Leiche war erschütternd. Sie lag auf dem Gesicht, mehrere Finger waren gebrochen, die Nägel zerrissen, an den Knien und Schultern zeigten sich Quetschungen und Wunden.

Es war offenkundig, dass der Mann lebendig begraben worden war.

Eine nervöse Erregung verbreitete sich in der Stadt, als der Fall bekannt wurde. Die Geistlichkeit suchte die Menge dadurch zu beschwichtigen, dass sie hervorhob, dieses Strafgericht der göttlichen Vorsehung sei hauptsächlich durch einige Verbrechen des Verstorbenen herbeigezogen. Der Erfolg war entgegengesetzt: Die Angst stieg nun erst recht bis zur Sinnlosigkeit, und einige der achtbarsten Bürger, unter ihnen der stellvertretende Bürgermeister und der Vorsitzende des Kirchenrats, legten Hand an sich. Niemand wusste Rat.

Während die Zeitungsschreiber sich monatelang von den abenteuerlichsten Vorschlägen nährten, konstituierte sich in aller Stille ein Unternehmen, das den fürchterlichen Konflikt mit einem Schlage zu lösen versprach: die Dacota- und Central-Resurrection Telephone and Bell Co., eine Aktiengesellschaft mit 750.000 Dollar Kapital. Der Prospekt brachte einen beispiellosen Erfolg. In zwei Stunden war an der Börse das Kapital vierzehnmal überzeichnet, die Lebensversicherungsgesellschaft und der Waisenrat beschlossen, alle verfügbaren Mittel in Anteilen der neuen Gesellschaft anzulegen, und die Tochter des Gymnasialdirektors bedrohte den Vorsitzenden des Syndikats mit einem Revolver, weil sie bei der Zuteilung nicht genügend berücksichtigt worden war.

Die Idee des Unternehmens schien einfach und überzeugend. Jeder beigesetzte Sarg sollte durch eine elektrische Leitung mit dem Verwaltungsgebäude verbunden werden. An die Leitungen wurden Fernsprecher und Läutwerke angeschlossen und jeder Kunde (customer) konnte gegebenenfalls nicht nur augenblicklich die Verwaltung benachrichtigen, sondern auch bezüglich seines Hausarztes, seines Bankiers und seiner Familie die nötigen Verfügungen treffen.

Mit großer Mehrheit wurde von der gesetzgebenden Körperschaft beschlossen, die Einführung dieser Sicherung sollte obligatorisch sein, und alsbald gewährte die Stadtverwaltung auf die Dauer von zwei Jahren der Resurrection Co. das ausschließliche Recht, ihre Apparate zu installieren.

Die Beunruhigung der Bevölkerung schwand nach und nach, umso mehr, als während nahezu eines Jahres kein Fall der Bestattung eines Lebenden mehr eintrat. Im selben Maß ermattete aber das Interesse für die Resurrection Co., und der Kurs ihrer Aktien sank von 450 auf 127 ½.

Da ereignete sich eine unerwartete Begebenheit. Am 23. Februar, kurz nach Sonnenuntergang, benachrichtigte man mich, dass zum ersten Male eine Glocke in kurzen Zeitabständen wiederholt angeschlagen habe. Die Klappe, die heruntergefallen war, zeigte die Nummer 169. Diese Zahl setzte mich in Erstaunen, denn wir waren damals bereits bei den Nummern um 1200 angelangt; sofort ließ ich das Kirchhofsjournal kommen und stellte als Inhaber von Nr. 169 einen gewissen Johnson fest, den ich persönlich gekannt hatte. Ein magerer alter Herr, der lange Zeit seinen Mietern große Angst einflößte und endlich einem Nervenleiden erlag. Zugleich bemerkte ich mit Entsetzen, dass Mr. Johnson bereits seit neun Monaten in der Erde ruhte.

Ich nahm an, dass an der Leitung etwas nicht in Ordnung sei, und benachrichtigte den Elektriker. Der sprach, wie es bei diesen Leuten die Regel ist, von Kurzschluss und Erdströmen, schraubte alle Apparate los und brachte das Haus in einen unglaublichen Zustand. Nach drei Tagen erklärte er den Schaden für beseitigt und berechnet 175 Dollar. Inzwischen läutete Nr. 169 jeden Abend in gewohnten Zeitabständen ruhig weiter.

Nun erstattete ich meiner vorgesetzten Behörde Bericht. Auf Antrag der Resurrection Co. beschloss die Kommission die Exhumierung. Diese fand statt, aber ohne jedes Ergebnis. Mr.

Johnson zeigte die normale Verfassung eines Mannes, der seit neun Monaten beerdigt ist, der elektrische Apparat arbeitete tadellos, und nur am Sarge war eine kleine Reparatur erforderlich. Sie wurde ausgeführt, das Grab zugeschüttet – und Nr. 169 ließ sich nicht mehr vernehmen.

Die Resurrection Co. scheute sich nicht, trotz des amtlich festgestellten Befundes mit diesem bedauerlichen Vorfall Reklame zu machen. Sie erklärte, durch die Schuld meiner Verwaltung sei Mr. Johnson verhindert worden, ins Leben zurückzukehren, und brachte in allen Morgenblättern mein Bild mit der Unterschrift. „Der Kirchhofmörder von Necropolis“. Eine Protestversammlung von 2.500 Resurrection-Aktionären und Interessenten wurde abgehalten und ich hätte für meine Stellung nicht fünf Cent gegeben, wenn nicht der Regierung meine Tätigkeit als Wahlagent in dem Stadtviertel, wo Mr. Johnsons Mieter wohnten, unentbehrlich gewesen wäre. Auch erklärten die Hinterbliebenen, deren Interessen immerhin als die nächsten zu gelten hatten, auf Mr. Johnsons Auferstehung keinen Wert zu legen.

Der folgende Fall war ernster. Etwa vierzehn Tage nach Johnsons Wiederbestattung läutete abends zur gewohnten Stunde Nr. 289, eine Miss Simms, die sich zu Lebzeiten eines besonderen Rufes nicht erfreut hatte. Auch sie war schon mehrere Monate bei uns. Gemäß der neuen Dienstanweisung der Kommission beauftragte ich meinen Inspektor, Miss Simms telefonisch anzurufen, obwohl ich das gegenüber einer Dame, die seit geraumer Zeit eines besseren Lebens teilhaftig war, für eine lächerliche, wenn nicht frivole Handlungsweise hielt.

Sie hätten sehen müssen, wie der Inspektor zurückkam! Wachsgelb und hohlwangig; die Augen hingen ihm wie Glaskugeln im Kopf; ich kann nur sagen, dass sein Anblick an Mr. Johnson erinnerte. „Well, what´s the matter?“, fragte ich. „Well, ich rief an und hielt den Fernsprecher ans Ohr – und ich will verdammt sein, wenn es nicht ganz deutlich „Hallo“ aus dem Apparat antwortete. Aber mit einer Stimme wie aus einem hohlen Brustkasten …“ Ich ging selbst hinunter und schrie in den Apparat: „Zum Teufel, ja, was wollen Sie eigentlich?“ … Und wissen Sie, was das Frauenzimmer antwortete? „Ich möchte mit Nr. 197 verbunden sein.“

Diesmal war die Resurrection Co. in Verlegenheit. Schon früher hatte die Geistlichkeit im Verein mit dem theosophischen Klub die Frage aufgeworfen, ob das unterirdische Telefonnetz nicht geeignet sei, die heilige Ruhe der Toten zu stören. Würde dieser Vorfall bekannt, so hatte die Partei der Frommen gewonnenes Spiel, und das ist bei uns das Gefährlichste.

Es kam eine Einigung mit der Gesellschaft zustande, wonach diese der Presse 50.000 Dollar zur Verfügung stellte und sich verpflichtete, alle Fernsprecher innerhalb vierzehn Tagen zu beseitigen. Die Läutwerke zu entfernen, konnte sie sich nicht verstehen, denn das hätte ihre völlige Auflösung bedeutet. Unbegreiflicherweise ließ dagegen unsere Verwaltung sich zu dem Zugeständnis verleiten, dass nach wie vor bei hoher Vertragsstrafe diese verfluchten Klingeln niemals ausgeschaltet werden durften. Wir sind noch heute verpflichtet, sie von einer eigens angestellten Person bedienen zu lassen.

Miss Simms hörte auf zu läuten, sobald sie merkte, dass zu mündlichen Unterhaltungen keine Gelegenheit mehr war. Aber bald meldete sich ein neuer Korrespondent, und zwar, merkwürdig genug, nur bei Regenwetter. Einer meiner Leute kam auf den Gedanken, hinauszugehen, um zu sehen, was los sei: Da ergab sich, dass infolge eines Fehlers der Entwässerungseinrichtung der Hügel unterspült wurde. Der Kunde soll, wie ich später erfuhr, stark rheumatisch veranlagt gewesen sein. Sofort wurde der Missstand beseitigt, und es gab abermals Ruhe.

Dass es ein Fehler gewesen war, auf diese Beschwerde einzugehen, stellte sich bald heraus. Denn nun kamen sie von allen Seiten mit Privatwünschen und Nörgeleien. Der eine klingelte,

weil seine Gittertür nicht schloss; bei einem andern war die Bank wacklig geworden; ein Dritter brauchte frischen Kies, der Vierte hatte Regenwürmer. Die Tätigkeit der Kirchhofverwaltung hatte sich in einem Vierteljahr verdreifacht, und die laufenden Ausgaben waren auf das Vierfache gestiegen. Einzelnen Kunden genügte die Tätigkeit einer Katze in der Nachbarschaft, um die Beamten mitten in der Nacht zu alarmieren

Das letzte Stadium dieser traurigen Entwicklung wurde durch einen ganz alltäglichen Fall herbeigeführt. Eine ältere unverheiratete Person signalisierte beständig ohne erkennbare Veranlassung. Es blieb nichts übrig, als auf schonendste Weise die Hinterbliebenen zu verständigen, und diese fanden heraus, dass eine boshafte Anverwandte in verletzender Andeutung eines früheren Vorfalls auf dem Grabe einen Myrtenkranz niedergelegt hatte. Es war ganz leicht, die alte Dame zu beruhigen, aber das hatte zur Folge, dass nun unsere Kunden ganz allgemein das Tun und Lassen ihrer Hinterbliebenen in den Kreis ihrer Beschwerden zogen. Eine Dame findet z. B., dass ihre vier Schwiegersöhne zu früh zur Halbtrauer übergehen. Sie läutet täglich zwischen 6 und 8. Ein Schriftsteller ist mit der Grabinschrift nicht zufrieden. Ein Telegrafenbeamter läutet mit kurzen und langen Intervallen, in einer Art Morseschrift, eine Kritik seines Nachfolgers. Ein Beispiel besonders anstößiger Einmengung in die Familienverhältnisse Hinterbliebener gibt jedoch bis auf den heutigen Tag ein gewisser Hopkins, den ich aus diesem Grunde namhaft zu machen mich nicht scheue.

Mr. Hopkins, ein fünfundsechzigjähriger, sehr begüterter Mann, hinterließ eine Frau von etwa zweiunddreißig Jahren. Es war zu erwarten, dass sie Verehrer finden würde, und Hausfreunde sind der Ansicht, dass gerade Mr. Hopkins am wenigsten berechtigt gewesen wäre, hierzu Anstoß zu nehmen. Kaum drei Monate nach dem Begräbnis ging die Klingelei los. Als Mrs. Hopkins hiervon Kenntnis erhielt, war sie trostlos. Das Zusammentreffen der Eifersuchtsanfälle ihres weiland Gemahls mit den Besuchen ihres Liebhabers war augenfällig. Manchmal meldete sich der Ehegatte morgens, manchmal nachmittags, meist aber abends, wie denn überhaupt die Zeit von sieben bis elf Uhr bei uns die bewegteste ist. Und jedes Mal rasselte die Klingel wohl eine Viertelstunde lang in eigentümlich kadenziertem Tempowechsel. Mehrere Monate lang entzog sich die arme Frau durch eine Reise über den Ozean ihrem Verfolger. Erst gestern früh kam sie zurück – und wirklich hat dieser infame Hopkins in der letzten Nacht bereits wieder viermal angerufen! …“

Die Geschichte fing an, mich zu ermüden. Der Direktor verlor sich in Einzelheiten.

„Nun, was sind Ihre Ansichten betreffs der Zukunft?“, fragte ich.

„So kann es auf die Dauer nicht gehen. Wir arbeiten uns auf. Ich habe mit meinem Bruder, dem Manager des Fourty-Sixth-Avenue-Hotel, gesprochen; er suchte mir klarzumachen, dass seine Gäste noch anspruchsvoller seien, und schlug mir vor, die Preise zu erhöhen. Aber das ist schwierig. Meine Hoffnung besteht in der Aufhebung des Vertrags mit der Resurrection Co.“

„Aber Sie sagten mir, das würde die Existenz der Gesellschaft gefährden?“

„In diesem Augenblick vielleicht nicht mehr. Sie steht mit drei weiteren Städten in Unterhandlung. Unsere Kommission stellt ihr glänzende Empfehlungen aus. Wir sind auch bereit, eine Abstandssumme anzubieten. Vor allem liegt aber ein nahezu zwingender Grund vor. Der eine der Direktoren ist hochgradig schwindsüchtig und von den Ärzten aufgegeben. Natürlich wird er hier begraben werden. Mit dem Manne konnten seine Kollegen schon zu Lebzeiten nicht fertig werden – nun denken Sie: wenn der die Klingel in die Hand bekommt! …“

Das leuchtete mir ein, und ich begriff, warum der Kirchhofsverwalter mir nur bis zum 15. Juni 1898 Schweigen auferlegt hatte.

Aus New York kabelt man mir, dass der kranke Direktor durch den Gebrauch von Dr. Hamilton S. Myerstines Hämatose (in allen Apotheken erhältlich) gerettet worden ist. Er hat den Weg von Necropolis, Dacota, bis Key West per Rad zurückgelegt und stellt jetzt Beobachtungen über das Gelbe Fieber an.

Die Resurrection Co. ist jetzt damit beschäftigt, acht Kirchhofinstallationen in den Vereinigten Staaten auszuführen, und hat ihr Kapital auf 7 ½ Millionen Dollar erhöht. Erste Bankinstitute, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Interessen des deutschen Kapitals in Amerika zu vertreten, sollen im Begriff stehen, sich einen erheblichen Anteil an den Unternehmen zu sichern.

Unter diesen Umständen betrachtete ich es vom wirtschaftlichen Standpunkt aus als eine zeitgemäße Aufgabe, über die Tätigkeit der Gesellschaft, soweit es mir möglich war, Aufschlüsse zu geben.

Quellen: Walther Rathenau: Die Resurrection Co., in: Derselb.: Gesammelte Schriften, Band 4, S. Fischer Verlag, Berlin 1918, 287-297. Zuvor erschienen in: Derselb.: Impressionen, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1902, 121-136; und in: Die Zukunft 24/1898, 72-78.

Beachte dazu:

Dieter Heimböckel (1996):Walther Rathenau und die Literatur seiner Zeit. Studien zu Werk und Wirkung, Königshausen & Neumann, Würzburg, (besonders 242 ff).

Richard Schwarz (1919): Rathenau, Goldscheid, Popper-Lynkeus und ihre Systeme zusammengefasst zu einem Wirtschaftsprogramm, Anzengruber Verlag, Wien.

**
*

Paul R. Schwarz

TECHNOLOGIE UND SOZIALISATION.
Optimierung der Maschine – Optimierung des Menschen

Ökonomische Optimierung kann nicht nur kurzfristig aufgebaute interpersonale Vertrauensverhältnisse zerstören, sondern auch umfassende kulturell-gesellschaftlich etablierte Kooperationsstrukturen.“

Julian Nida-Rümelin 1997, 111.

„Ich bin eines der letzten Lebewesen auf diesem Planeten ohne Qualitätsmanagement – und das mit voller Absicht. … Ich evaluiere nicht. Ich dokumentiere nicht. Ich organisationsentwickle nicht …“

Egyd Gstättner, Die Presse, 17. Jänner 2014.

Es ist bekannt, dass die Ergebnisse des modernen Kapitalismus wesentlich auf dem technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritt der Neuzeit beruhen. Ebenfalls vertraut klingt die Auflistung der mit der „Modernisierung“ verbundenen Folgewirkungen: Nicht nur, dass die techno-ökonomischen Umwälzungen in nahezu allen Lebensbereichen neue Gegebenheiten herbeiführten und bestehende Mentalitäten veränderten, die einsetzenden Differenzierungsprozesse modifizierten Organisationsformen und strukturelle Zusammenhänge von Grund auf, die Vielfalt und die Komplexität betrieblicher Abläufe wurden mehr und mehr auf einfache, quantitativ festlegbare Bedingungen reduziert. Dass Standardisierung und technische Entwicklung gewisse Sachzwänge mit sich bringen, die funktionalen Erfordernissen angepasste Verhaltensweisen nach sich ziehen, die sozial, kulturell und nicht zuletzt im Hinblick auf den politischen Gestaltungsrahmen prägend wirken, muss ebenso als unbestritten angenommen werden.

Auch wenn der Begriff des „Technikdeterminismus“ etwas aus der Mode gekommen zu sein scheint, das strukturierende Moment der technischen Ausstattung ist im Alltag stets präsent. Spätestens seit dem Auftreten großtechnischer Systeme an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, die durch eine Überlagerung technischer und sozialer Komponenten charakterisiert sind (Kommunikations- und Informationssysteme, Verkehrssystem, Energieerzeugungs- und Verarbeitungssystem), ist die Technik universal geworden. In einer themenbezogenen Publikation heißt es dazu einleitend: „Kein Land auf der Welt kann sich der Dynamik, der Innovation und den damit verknüpften organisatorischen und sozialen Prozessen entziehen. Wie der Aufbau des internationalen Kommunikationsnetzwerkes über Satelliten zeigt, gibt es Anschlusszwänge, die kein Staat ungestraft negieren kann.“ (Bechmann, Rammert, 8 f.) Der beschriebene Wandel berechtigt, den von Sigmund Freud geltend gemachten „drei Kränkungen der Menschheit“ durch die Wissenschaften (kosmologische Kränkung durch *Kopernikanische Wende*; biologische Kränkung durch die *Evolutionstheorie*; psychologische Kränkung durch die *Psychoanalyse*) eine weitere hinzuzufügen: Die technologische Kränkung der Menschheit. Heute scheint immer mehr klar zu werden, dass die Menschen nicht mehr wirklich Herr ihrer eigenen Schöpfungen sind, sondern dass sie im Gegenteil zu Unterworfenen der von ihnen geschaffenen technischen Artefakte und Einrichtungen geworden sind. (Rohbeck 1993,10)

Das „rationale Zeitalter“ des 17. und 18. Jahrhunderts zeigte sich hinsichtlich einer Einschätzung der problematischen Seite technischer Neuerungen noch erstaunlich blauäugig. Die Welt der Apparate faszinierte die großen Denker und wirkte in der Konsequenz ideologiebildend. Analog zu den Umbrüchen in den Naturwissenschaften verbreitete sich die Überzeugung, den Schlüssel zur Entschleierung sämtlicher Mysterien des gesamten Kosmos in der Hand zu haben. In den gehobenen Diskursen wurde die Maschinenmetapher zunehmend gebräuchlicher. Häufig war nun die Annahme vorzufinden, dass der gesamte

Erdkreis einschließlich seiner Lebewesen auf mechanischen Prinzipien beruhe. Und wenn die Funktionsweise erst einmal erschlossen wäre, so dachte man, dann könnte man auch die „Maschine“ kontrollieren und steuern. Sämtliche Probleme des menschlichen Daseins erschienen im rationalen Zeitalter als quantifizierbar und damit als prinzipiell lösbar. (Bammé, Feuerstein, Genth, Holling, Kahle, Kempin 1983, 127)

Die Geburt des Maschinenmenschen

Zu den ersten neuzeitlichen Philosophen, die das mechanistische Denken einleiteten, zählte René Descartes. In seinem Bemühen, das Wesen des Leben auf physikalische und chemische Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen, gelangte er zu einem durch und durch technischen Erklärungsmodell: „Und ebenso, wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr nicht weniger genau alle Gesetze der Natur beobachtet, wenn sie schlecht angefertigt ist und die Stunden nicht richtig anzeigt, als wenn sie in jeder Hinsicht dem Wunsche des Anfertigers genügt, so verhält sich auch der menschliche Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass, auch wenn gar kein Geist in ihr existiert, sie doch genau dieselben Bewegungen hätte, die jetzt in ihm nicht durch die Herrschaft des Willens und also nicht durch den Geist erfolgen.“ (Descartes zitiert in: Mensching 1991, 221) Jedoch unterschied Descartes zwischen dem tierischen Lebewesen – für ihn bloß eine Art hydraulisch zu betätigender Automat – und dem Menschen, dem er immerhin eine Seele zusprach (offenbar ein Zugeständnis an die Macht der Kirche).

Die Descartes’sche Vorstellung, dass der Mensch auch imstande sei, maschinenähnliche Wesen in Tierform zu schaffen, fand frühzeitig ihre reale Umsetzung. Aufziehbare Enten und anderes aus Metall geformtes Getier stieß im 18. Jahrhundert vor allem in der von Langeweile geplagten Aristokratie auf lebhaftes Interesse. Angeregt durch die Innovationen am Automatensektor führte der Arzt und Philosoph Julien Offray de La Mettrie die Gedanken Descartes’ konsequent zu Ende. Wenn das Tier eine Maschine sei, erklärte er, dann sei auch der Mensch eine Maschine, eine Maschine, deren Mechanismus eben etwas komplizierter angelegt sei: „Der Mensch ist ein Tier – oder eine Vereinigung von Triebfedern, welche sich durch gegenseitigen Einfluss verstärken. ... Ich täusche mich nicht, der menschliche Körper ist eine Uhr, aber eine erstaunliche, und mit so viel Kunst und Geschicklichkeit verfertigt, dass, wenn das Rad, welches zur Ausgabe der Sekunden dient, zum Stillstehen kommt, dass für die Minuten sich weiter dreht und seinen Schritt weiter geht, wie auch das Viertelstundenrad seine Bewegung fortsetzt, und ebenso die anderen Räder, wenn die ersten verrostet oder aus irgendwelcher Ursache verdorben sind, ihren Gang unterbrochen haben.“ (La Mettrie 1988, 92) In seinem 1748 erschienenen Buch „L‘homme machine“ („Der Mensch als Maschine“) beschreibt La Mettrie den menschlichen Körper als eine beseelte Maschine: „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Federn aufzieht; ein lebendiges Ebenbild der unaufhörlichen Bewegung.“ (La Mettrie 1988, 35) Die Seele selbst als Haupttriebfeder der ganzen Maschine galt ihm als ein empfindlicher (ebenfalls materiell gedachter) Teil des Gehirns. So wie er seelische Erregungszustände als Auslöser von Schlaflosigkeit deutete, so erkannte er umgekehrt auch somatopsychische Vorgänge als Ursache einer unruhigen Seelenverfassung. In seiner mechanisch-materialistischen Weltauffassung ging La Mettrie so weit, dass er Nerven und Gehirnbestandteile ebenfalls als Muskeln definierte und schließlich zu der Einschätzung gelangte, dass sich das Denken rein aus einer entsprechenden Materie herausbilde.

Etwas anders als La Mettrie, aber nicht weniger am Phantasma der Maschine orientiert, sah der Technikgestalter und Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz die Dinge. Leibniz ging von einer dichotomen Vorstellungswelt aus. Körper und Seele werden bei ihm als zwei voneinander unabhängige Automatismen gedacht, als zwei „Uhrwerke“, die es allerdings zu

synchronisieren gelte. Nach Leibnitz gibt es drei Möglichkeiten, die mechanischen Werke in Einklang zu bringen:

- Durch wechselseitige physische Einflussnahme.
- Durch einen (göttlichen) Eingriff von außen.
- Durch eine grundangelegte prästabilisierte Harmonie (die Leibniz selbst als am meisten „vernunftgemäß und Gottes würdiger“ ansieht). (Sutter 1988, 85 f)

Die Maschinenmetapher erwies sich als derart anschlussfähig, dass sie unbeschadet die Jahrhunderte überdauerte. In seinem 1819 erschienenen Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ hielt Arthur Schopenhauer in gewohnter respektloser Form fest: „Sie (die Menschen) gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedes Mal, dass ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen.“ (Schopenhauer 2016, 252) Noch zu Beginn der 1930er Jahre – es fand bereits der Übergang vom mechanischen in das elektronische Zeitalter statt – sprach der bekannte Karlsbader Kurarzt Franz X. Mayr von einer „Rationalisierung der Maschine Mensch“. (Mayr 1931, vgl. Orland 2005, 17 ff). Wenige Jahre zuvor hatte der US-amerikanische Arbeitstechniker Frederick W. Taylor mit Bedauern festgestellt, dass zwar die Wirkungsgrade von Maschinen einfach zu errechnen seien, nicht jedoch der „Wirkungsgrad“ der menschlichen Arbeitskraft. Mit Verve machte er sich daran, diesen Umstand zu verändern, um gleich einige Optimierungsvorschläge einzubringen. (Taylor 1919) Krönung seines Lebenswerkes war die Entwicklung der Fließbandproduktion, die bald auch ein Henry Ford für seine Autoerzeugung in Anwendung bringen sollte. Die völlige Aufspaltung des Individuums in kleinste Einzelfunktionen, wie sie für die fordistische Fabrik typisch ist, fand sehr bald auch ihre Kritiker. So schreibt Ilja Ehrenburg in „Das Leben der Autos”: „Ein Mann nimmt ein Rad und steckt es auf. Ein Rad. Ein andrer – ein andres. Seine Lebensbestimmung ist einfach und feierlich: Er steckt das linke Hinterrad auf, stets das linke, stets das Hinterrad. Er ist gewohnt, den Kopf nur nach rechts zu wenden. Nach links sieht er niemals. Er ist bereits kein Mensch mehr. … .“ (Ehrenburg 1930, 35)

„Arbeitsmaschine“ und „Kriegsmaschine“

Die Einfügung des Arbeiters bzw. der Arbeiterin als Quasi-Maschinenteilchen in einen ständig beschleunigten Arbeitsprozess war schon in der Frühzeit des Kapitalismus ein Ziel gewesen. Jedoch hatte sich bald gezeigt, dass der traditionale, in seinen Handlungen langsame und leicht ablenkbare Menschentypus für einen langen, fabrikmäßig straff durchorganisierten Arbeitstag ungeeignet ist. Die im Rahmen des absoluten Staates durchgesetzten Maßnahmen, die eine tiefgreifende soziale Disziplinierung zum Ziele hatten, brachten erhebliche Umbrüche in der Arbeitswelt und auch in der Alltagskultur. Zuchthausartige Fabrikordnungen sorgten nun für eine regelmäßige Leistung und eine gespannte kollektive Aufmerksamkeit in den expandierenden Betrieben. Die Zwangsmaßnahmen betrafen auch den Bereich der menschlichen Sexualität, nachdem traditionale, jeden Triebaufschub vermeidende Verhaltensweisen für die einer permanenten Rationalisierung unterworfenen Arbeitsabläufe als ungeeignet erkannt worden waren. Zwischen Wien und Paris begannen in der Ära des Merkantilismus so genannte Keuschheitskommission die Triebabfuhr der Bürgerinnen und Bürger zu kontrollieren. Wir wissen heute: Wer sein Sexualleben beherrschen lässt, erweist sich auch in allen anderen Belangen als ein willfähriges Wesen. Im Laufe mehrerer Generationen wurde es mittels sozialer Disziplinierung möglich, einen „neuen Menschen“ zu kreieren, einen Menschen, der sich nicht an eigenen körperlichen, psychischen oder geistigen Bedürfnissen ausrichtet, sondern nun primär als Bestandteil eines sich selbst

perfektionierenden Apparates in Erscheinung tritt. Es war der Takt der Maschine, der dem Menschen nun seinen Rhythmus vorgab. Das Maschinenmensch-Thema variierte Bert Brecht in seinem Song „He, he! The Iron Man“. Dort lautet die zentrale Strophe:

„... Eine Spiralfeder aus Stahl sei mein Herz,

frei von Gefühlen und menschlichem Schmerz,

das Gehirn eine einzige Schalterwand

für des Dynamos Antrieb und Stillstand.

He, he! The iron man” (Brecht 2016)

Der „neue Mensch“ lernte, Teilbereiche seiner selbst zu instrumentalisieren, nicht benötigte Bereiche abzuspalten und er wurde so, je nach aktuellen Erfordernissen, zur „Arbeitsmaschine“ oder zur „Kriegsmaschine“. Lebensgeschichtlich war dies ein Resultat von Konditionierung, gattungsgeschichtlich eine Folge des Lohnarbeiterdaseins. (Bammé u. a. 1983, 180) Für den libertären Denker Rudolf Rocker beschränkte sich diese Veränderung nicht alleine auf die Arbeitswelt: „Es ist der Wahnwitz dieses Systems, das seinen Trägern die Maschine sozusagen zum Symbol geworden ist, und sie bestrebt sind, jede menschliche Betätigung auf die fehlerlose Bewegung des Apparates abzustimmen. Das geschieht heute überall: In der Wirtschaft, in der Politik, in der öffentlichen Erziehung, im Rechtsleben und auf allen anderen Gebieten. Dadurch wurde der lebendige Geist in den Käfig toter Begriffe gesperrt und dem Menschen der Glaube beigebracht, dass das ganze Leben nichts anderes sei als ein automatisches, ruckweises Bewegen am laufenden Band des Geschehens. ... Und dieser Zustand ist auch die Ursache jener sklavischen Ergebenheit, der seine eigenen Opfer dazu bewegt, jede Demütigung ihrer Menschenwürde mit stumpfer Gleichgültigkeit und ohne nennenswerten Widerstand hinzunehmen.“ (Rocker 1999, 516)

Eine gewichtige Rolle im Prozess der sozialen Disziplinierung ist dem Militärapparat zuzuordnen. Am radikalsten und konsequentesten verwirklichte sich die Vereinnahmung des Menschen mittels eines Maschinenzusammenhanges in der totalen Institution Militär, und zwar durchgängig vom Beginn der Moderne bis zur Gegenwart. Der absolute Staat sorgte im Heeresbereich für die Einführung exakter Exerzierregeln, Schießübungen sollten gelehrig machen im Hinblick auf den Umgang mit einer (Tötungs-)Maschine. Zugleich lernten Rekruten eine strenge Zeitdisziplin: „Fünf Minuten vor der Zeit, ist des Soldaten Pünktlichkeit“, heißt es heute noch im Rahmen der militärischen Ausbildung. (Soldat, in: Stupidedia 2016) Hauptzielsetzung war und ist, dem jungen Menschen beim Militär den „letzten Schliff“ für ein angepasstes Dasein zugeben.

Die Instrumentalisierung des Körpers

Das Wesentliche am militärischen Drill ist „die Einübung von Verhaltensweisen, deren Sinn nicht einsichtig ist“: Warum auf diese und nicht andere Weise marschiert, das Gewehr zackig präsentiert, das Feldbett peinlich exakt bezogen oder die Schuhe täglich gereinigt werden müssen, darf nie gefragt werden. Der Drill dient dazu, „den Leuten die Frage nach dem Warum abzugewöhnen und damit die Realitätsprüfung als Ich-Funktion abzubauen.“ (Erdheim 1982, 63) Aus Haufen wilder Landsknechte mit undurchsichtiger Gruppendynamik wurde in der Moderne eine starre Maschine, deren oberstes Gebot ein gleichförmiger Takt ist. Die Ganzheitsmaschine stabilisiert sich selbst, indem sie in Bewegung bleibt und der einzelne Soldat beständig unterwiesen wird, die Abfolge von Befehl und Ausführung zu automatisieren.

Ein Auszug aus Rèvèrony de Saint-Cyr’s „Essay sur mècanisme de la guerre“ von 1804 liest sich wie eine direkte Bestätigung des Gesagten: „Tatsächlich besteht jede Armee wie ein

mechanischer Körper aus beweglichen, Druck ausübenden, stoßenden und bewegten Teilen. … Das einfache Element militärischer Körper ist der Mensch. Jeder militärische Körper auf dem Feld oder in der Schlacht ... ist also der Zusammenschluss oder die Vereinigung einfacher Körper oder Menschen, deren Denken und deren Bewegungen selbst in gleicher Art und Form ausgerichtet sind.“ (Saint-Cyr zitiert in: Bammé u. a. 1983, 200 f) In der Armee werden die erzwungenen Regeln und Tätigkeiten zu einem einzigen rationalen Plan vereinigt, wobei der Einzelne zu einem moralisch indifferenten Funktionsträger verkommt. Er ist lediglich der großen Maschine verpflichtet, in die er eingebunden ist. „Sie haben von nun an keinen freien Willen mehr; heißt es in einer Vorbereitung auf die militärische Laufbahn in der deutschen Wehrmacht aus dem Jahre 1933, denn sie haben gehorchen zu lernen, um später befehlen zu können. Sie haben von nun an nichts anderes zu wollen, als was sie zu wollen haben.“ (zitiert in: Bammé u. a. 1983, 201)

Die Perfektionsansprüche der Moderne brachten eine radikal andere Einstellung zu allem Körperlichen hervor. Der Mensch des Industriezeitalters sammelte nun seine Energie und hütete sie sorgsam. Mehr und mehr wurde der Körper als Instrument für den wirtschaftlichen Aufstieg ausgebildet. Das Outfit passte sich an, das Äußere wurde gewissermaßen neu modelliert – klassisch, das Erscheinungsbild sollte einer in Marmor gemeißelten Statue entsprechen, wobei Wäschestärke und Schulterpolster fehlende Proportionen ersetzten. Typisch männlich war am Bekleidungsstil während der Hochblüte des Kapitalismus im 19. Jahrhunderts der „Vatermörder“, der steil aufgestellte weiße Hemdkragen mit einem hochgeknoteten Halstuch, unter das vielfach Kissen gelegt wurden, um es voluminöser aussehen zu lassen. Solcherart mit einem Körperpanzer versehen, war auch der abgespaltene emotionale Bereich leichter unter Kontrolle zu halten.

Die Hinwendung zum Natur-Apostelturn und zur Ertüchtigungs-Bewegung an der Schwelle zum 20. Jahrhundert brachte nur scheinbar eine Befreiung der eingeschnürten Leiber. Nur zu bald war der neue Körperkult von der Forderung begleitet, der junge Deutsche habe „flink wie ein Windhund, zäh wie Leder und hart wie Kruppstahl“ zu sein (der Ursprung des Zitats darf als bekannt vorausgesetzt werden). Der Bedarf an Körpermaschinen ohne Gefühlsballast war bereits zu Beginn des Ersten Weltkrieges rasant angewachsen. Ernst Jünger, Kriegsteilnehmer von 1914 bis 1918, beschrieb die „neuen Menschen“ – wie er sie aus dem Schützengraben heraus wahrnahm – als „... Stahlgestalten, deren Adlerblick geradeaus über schwirrende Propeller die Wolken durchforscht, die in das Motorengewirr der Tanks gezwängt, die Höllenfahrt durch brüllende Trichterfelder wagen, die tagelang, sicheren Tod voraus, in umzingelten, leichenumhäuften Nestern halb verschmachtet, hinter glühenden Maschinengewehren hocken. ... Wenn ich beobachte, wie sie geräuschlos Gassen in das Drahtverhau schneiden, Sturmstufen graben, Leuchtuhren vergleichen, nach den Gestirnen die Nordrichtung bestimmen, erstrahlt in mir die Erkenntnis: Das ist der neue Mensch.“ (Jünger 1922, 74) Dazu passte die eigenartige Neigung Benito Mussolinis, ebenfalls Kriegsteilnehmer und in der Folge der Erwecker des europäischen Faschismus, sich direkt mit einer Maschine zu vergleichen: „Hinsichtlich der Arbeitseinteilung habe ich mein Leben eingerichtet im Kampf gegen jegliche Energieverschwendung und jeglichen Zeitverlust. Vielleicht erklärt das die Fülle der Arbeit, die ich bewältige, ohne je zu ermüden. Ich habe meinen Körper zu einem ständig überwachten und kontrollierten Motor gemacht, der absolut regelmäßig arbeitet.“ (Mussolini zitiert in: De Luna 1982,168)

Gegenwärtig ist wahrzunehmen, dass dort, wo früher das Herrenkorsett dem Uniformrock eine ansprechende Form verlieh, die Muskeln des Waschbrettbauches den Körper panzern. Der Diätwahn boomt und die allerorts aus dem Boden schießenden Fitnessstudios werden zu besonderen kultischen Orten. Jeans und T-Shirts kaschieren nichts, daher ist es erforderlich, sich einen entsprechend wohlgeformten Körper anzueignen. Im Gegensatz zu der Körperertüchtigung, die in den totalitären Systemen „dem Staate dienen“ sollte, ist heute ein

körperliches Selbstdesign gefragt. Schöne Menschen zu formen ist jedoch alles andere als einfach, wie uns das Frankenstein-Narrativ nahe legt. Wenn die körperlichen Anstrengungen nicht den gewünschten Effekt hervorbringen, muss eben mit Aufbaupräparaten oder mit der zeitsparenden Kunst der Schönheitschirurgie nachgeholfen werden. Die neuen ästhetischen Anforderungen an den Alltagsmenschen bescheren den „Technologen des Selbst“ eine ungeahnte Nachfrage. In dem Ratgeber „Mann, bist du schön!“ klärt ein aus Stylisten, Psychologen und „Kosmetologen“ bestehendes Team die holde Männlichkeit darüber auf, was sie „attraktiv, erfolgreich und begehrenswert macht“ (Koch, Naumann 1998) – und damit auch über die Möglichkeiten der Schönheitschirurgie: „Operieren von Gesunden, vor 20 Jahren galt es als unmoralisch, heute ist es eine gefragte Dienstleistung. Annähernd 100.000 Männer legen sich in Deutschland jedes Jahr unter das Messer, um ihr Äußeres dauerhaft zu korrigieren. Endlich eine gerade Nase, nie mehr Speck auf den Hüften, Schluss mit Tränensäcken und Falten.“ (Füllmann 1999, 98) Auch Piercings und Tattoos als äußere Merkmale der Angehörigen der „hedonistischen Masse“ (Georg Seesslen) sagen sehr viel über den am eigenen Körper ausgelebten Perfektionsdrang aus.

Um den körperlichen Verfall und den Tod, die ja irgendwann doch für jeden Menschen nahen, aufzuhalten, treten inzwischen Biotechniker oder Gen-Ingenieure auf, die davon überzeugt sind, die Geheimnisse des Lebens bis ins Letzte entschlüsseln zu können.[1] Speziell das Bioengineering folgt einer Logik, die in den Konstruktions- und Funktionsbestimmungen von Maschinen zu finden ist. Die Natur wird dabei nicht nur als Rohstofflager sondern mehr noch als eigene Maschine betrachtet, der Elemente entnommen werden können, um sie zu einer neuen profitablen Apparatur zusammenzusetzen. Seit geraumer Zeit werden die Zukunftsdebatten von den Erwartungen gegenüber der Nanotechnologie bestimmt. Hier geht es ebenfalls um die „Verbesserung des Menschen“ und um das Hinauszögern von Alter und Tod, wobei etwa so genannte molekulare Assembler (winzige Roboter) den menschlichen Körper reparieren und regenerieren sollen. (Grunwald, Fleischer 2007, 18) Dass die Programmierbarkeit des perfekten Menschen einer teleologischen Vorstellung folgt, liegt auf der Hand: Die Natur des Menschen wird nicht statisch gedacht, sondern als „ein beständiger Entwicklungsprozess der Selbstverbesserung. Infolgedessen ist auch Gesundheit kein festgelegter Begriff, sondern befindet sich in ständiger Anpassung an die natürlichen Möglichkeiten der Selbstverbesserung. Daher ist die Optimierung körperlicher Funktionen, sobald diese durch nanotechnologische Hilfsmittel möglich erscheint, ein ganz natürlicher Schritt … .“ (Schummer 2009, 97) Der Frankenstein’sche Eingriff in die Naturgegebenheiten ist gegenwärtig voll im Gange, die Begleiterscheinungen und Nebenwirkungen werden wohl erst mit einiger Verzögerung richtig erkennbar werden.

Verhaltensprägung und Technosystem

Die Versuche einer Ummodellierung betreffen nicht zuletzt auch die psychische Beschaffenheit des Menschen und die Anpassung individueller Verhaltensweisen. In seinem Buch „Über den Prozess der Zivilisation“ beschreibt Norbert Elias den Wandel im menschlichen Verhalten über die Jahrhunderte, er macht anschaulich, wie sich allgemein verbindliche Regeln des Zusammenlebens durchsetzen, wie diese Übereinkommen vom Individuum internalisiert wurden und immer mehr sich auch zum Selbstzwang ausformten, nachdem die Regeln anfangs nur mit erheblicher Gewalt durchgesetzt werden konnten. In diesem Zusammenhang kam es zu einer Differenzierung und einer Festigung der Affektkontrolle, sodass Gefühlsimpulse von der motorischen Apparatur abgetrennt wurden.

[1] Geht es im gegebenen Zusammenhang um eine wirksame Bekämpfung diverser Zivilisationskrankheiten, wird dagegen nichts einzuwenden sein, wenn jedoch in den Debatten etwa die weltweite Beseitigung des Hungers als ein technisches und nicht als ein Problem der Verteilung definiert wird, offenbart sich der ideologische Gehalt einer naiven Technikgläubigkeit doch sehr eindeutig.

Spontanität und unreflektierte Selbstzentriertheit des Denkens, wie wir das noch bei Kindern beobachten können, machten einer distanzierten Betrachtungsweise Platz. (Elias1939) Heute ist äußere Fremdkontrolle nahezu vollständig durch individuelle Selbstkontrolle ersetzt.

Dass die Herausbildung einer rationalen Arbeitsorganisation und die Sozialisationsprozesse der Moderne Körper, Geist und Seele den Erfordernissen eines temporeichen Technosystems untergeordnet haben, wird nur schwer zu bestreiten sein. Heinz Hülsmann spricht von der Technologie als einer die Gesellschaft formierende Kraft. (Hülsmann 1988) Nicht zu unterschätzen sind die daraus resultierenden negativen Effekte. Unser nächtliches Schlafvolumen hat gegenüber früher deutlich abgenommen, dagegen kommunizieren wir heute wesentlich rascher als noch vor wenigen Jahren. Die täglichen Aufgaben sind ohne Multitasking kaum mehr zu bewältigen, sodass zunehmende Burn-Out-Raten alles andere als zufällig sind. (Ehrenberg 2008)

Die Konkurrenzgesellschaft und die technische Ausstattung fördern Vereinzelung und Entfremdungssymptome.[1] In seiner Abhandlung über die „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ stellt Erich Fromm fest, ein auffälliges Merkmal des heutigen Menschen sei es, dass im Zentrum seines Interesses zunehmend weniger die Mitmenschen, die Natur und lebendige Dinge stünden, sondern das Mechanische, Elektronische und nicht-lebendige Kunstprodukte eine immer größere Anziehungskraft auf ihn ausübten. Überall in der industrialisierten Welt finden sich Männer, so Fromm, die für ihr Auto oder ihren Computer ein größeres Interesse hegten als für ihre Partnerin. (Fromm 1973, 310) Erich Fromm: „Der Homo mechanicus genießt noch den Sex und den Drink, aber er sucht diese Freuden in einem mechanischen und unlebendigen Rahmen. Er meint, es müsse da einen Knopf geben, den man nur zu drücken brauche, um Glück, Liebe und Vergnügen zu erhalten. ... Der Homo mechanicus interessiert sich immer mehr für den Umgang mit Maschinen und immer weniger für die Anteilnahme am eigentlichen Leben und für die Verantwortung, die darin liegt. Daher wird er gleichgültig. ...“ (Fromm 1979, 53) M. a. W.: Die moderne Technik ist im höchsten Ausmaß vorstellungs- und verhaltensprägend, wie Zurzeit etwa besonders die Mobilfunk-Hysterie drastisch vor Augen führt. (Hingst 2001,11 ff) In seiner „Kritik der philosophischen Kinetik“ spricht Peter Sloterdijk von der Zurückdrängung menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit, von der „Tendenz zur Entlastung, Analgetisierung und Ausschaltung der zu sensiblen, zu langsamen und zu wahrheitsorientierten Subjektfunktionen.“ (Sloterdijk 1989, 69 f) Kontextausschaltung und einseitige Orientierung zeigen sich heute am offensichtlichsten durch das Abhandenkommen des Körpers am Computer: „Er wird auf Hand, Auge und Kopf reduziert.“ (Grüter 1997, 122)

Pathologische Auswüchse wurden schon in der Frühzeit der Computerkultur thematisiert. Ein „Spiegel“-Report berichtete über den Nerd Josh R., dem seine technisch induzierte Selbstvergessenheit beinahe zum Verhängnis wurde. (O.V., Spiegel 1982, 242) Josh hatte sein abschließendes Examen an der Schule mit der Konstruktion eines Gleitkomma-Prozessors hinter sich gebracht (Bewertung: „magna cum laude“). Während des Studiums der Physik entwarf er einen Bildmuster-Analysator und beschäftigte sich nebenbei mit dem Bau eines Signal-Prozessors. Nachdem er auch an einem Satelliten-Projekt mitgearbeitet hatte, fand er seinen ersten Job bei einem Hersteller von Mikrocomputern, der innerhalb weniger Jahre vom kleinen Garagenbetrieb zum Großerzeuger aufgestiegen war. Dort tüftelte er an Sondersystemen, die nach Kundenwünschen gefertigt wurden. „Er war gerade 22 und kaute

[1] Manche werden an dieser Stelle einwenden, dass diverse Plattformen und Netzwerke im Internet eher für mehr als für weniger Austausch zwischen den Menschen sorgen. Entscheidend ist jedoch die Qualität von Beziehungen. In einer Notsituation auf Facebook-Freunde angewiesen zu sein, könnte ins Auge gehen. Vgl. Turkle, Sherry (2012): Verloren unter 100 Freunden: Wie wir in der digitalen Welt seelisch verkümmern, München.

noch Nägel, als ihm die, wie er meinte, die Chance seines Lebens zufiel – eine Aufgabe beim Projekt ‚Eagle'. Da erlag er völlig dem irritierenden Reiz von Boolescher Algebra und Mikroschaltkreisen. Für regelmäßig achtzig Stunden die Woche verschwand er in einer engzelligen Katakombe, wurde Teil einer mönchischen Gemeinschaft, die nur mehr Interesse an einer selbstauferlegten Quälerei hatte: Wie macht man einen noch schnelleren, noch leistungsstärkeren, noch preisgünstigeren Computer, mit dem das Unternehmen die nächste Dollar-Milliarde machen kann?" (O.V., Spiegel 1982, 242)

Zweifellos müssen gewisse Vorlieben und Neigungen vorhanden sein, um in der Entwicklung von Rechnern eine Befriedigung zu finden. Doch wirkt eine eindimensional ausgerichtete Berufswelt zumindest als Verstärker bestimmter Persönlichkeitsmerkmale. Kein Mensch ist von Geburt an so konzipiert, sich für 80 Stunden pro Woche in Klausur zu begeben und sich dort logischen Kalkülen hinzugeben. Eine Gefahr besteht in dem Zusammenhang darin, dass kulturelle Errungenschaften wie etwa die Lesefähigkeit abhandenkommen, viele Anwender zwar bestens mit Joysticks und symbolverarbeitenden Maschinen umgehen können, das geschriebene Wort und komplexe Inhalte aber nicht mehr zu verstehen imstande sind. (Heuser 1996, 118) Heiner Hastedt meint: „Eine Gewöhnung an Computerleistungen kann zu einer Reduktion der kognitiven Möglichkeiten des Menschen führen, weil kognitiv-menschliche Leistung und Computerleistung fälschlicherweise gleichgesetzt werden und die spezifisch menschlichen Potentiale ungenutzt bleiben." (Hastedt 1994, 69) Es gilt im Auge zu behalten, dass die vom Menschen abgespaltenen Fertigkeiten sich mit solcher Mächtigkeit zu verselbständigen imstande sind, dass sie nun ihrerseits den Menschen zwingen, sich ihnen anzupassen, wobei auch spezifisch menschliche Ausdrucksformen reduziert werden. Die Geschichte des Josh R. zeigte übrigens eine interessante Wendung. Nach einem Schlüsselerlebnis, das ihm eine junge Frau verschafft hatte, verschwand er plötzlich aus der Firma. Der Kollegenschaft kündigte er an, sich in eine Kommune in Vermont zurückzuziehen. Auf seinem Terminal hinterließ er die Botschaft, er wolle nicht länger mit Maschinen zusammen sein, die im Nano-Sekunden-Takt arbeiten …

Eliza oder: die Maschine als Mensch

Die Erfassung der Welt mittels mechanistischer Modelle findet im Alltagsbewusstsein des modernen Menschen seinen Niederschlag. Eindeutigkeit, Stichhaltigkeit, Widerspruchsfreiheit, exaktes Denken in Kausalzusammenhängen etc. sind wesentliche Voraussetzungen, um die technische Ausstattung zu realisieren. Immer mehr Lebensbereiche werden von diesen Strukturprinzipien berührt. Möglicherweise ist die Anpassung des Menschen an die Gerätschaften inzwischen bereits viel weiter gediehen als dies umgekehrt der Fall ist. Der gängige Sprachgebrauch bringt einiges zum Ausdruck: Das Herz wird als „Pumpe" wahrgenommen, man hat gelernt „abzuschalten", es gilt beruflich „Vollgas" zu geben und der Gang zur Vorsorgeuntersuchung wird als „Service" verstanden, vergleichbar dem „Automobil-Check" in der Werkstatt. (Bammé u. a. 1983, 53, 259)

Sind erst einmal die Beziehungsgefüge der Menschen untereinander technologisch bestimmt, so fällt es nicht schwer, eine unmittelbare Mensch-Maschine-Beziehung herzustellen. Ein anschauliches Beispiel dafür, wie sehr eine gewisse Dehumanisierung bereits vorangeschritten ist, lieferte Joseph Weizenbaums berühmt gewordenes Computerprogramm „Eliza", das es fertigbrachte – übrigens zu Weizenbaums eigenem Entsetzen –, einer ganzen Reihe von Personen vorzugaukeln, es sei ein Gesprächstherapeut. Das Programm wirkte auf die Patienten derart mitfühlend und so verständnisvoll, dass ihm oberflächlich betrachtet eine therapeutische Rolle zukam. Weizenbaum berichtete, dass die eingesetzten Probanden jedenfalls sehr rasch eine emotionale Beziehung zum Computer herstellten. (Weizenbaum 1977, 90) Auf der Basis eines in den 1960er Jahren entwickelten Sprachanalyseprogramms imitierte der Computer einen Psychotherapeuten, der mit einem

Klienten eine Art Erstgespräch führt. Die Testperson übermittelte dem Computer mit Hilfe einer Schreibmaschine ihren Gesprächsbeitrag, die Antworten des Computers wurden ausgedruckt. (Weizenbaum 1977, 15) In Wahrheit war die Fähigkeit des Programms, den Gesprächspartner zu verstehen oder sich gar in ihn einzufühlen, nicht einmal ansatzweise vorhanden. Vielmehr war es so, dass die Klienten einfach gespiegelt wurden. Der Ablauf des Programms bestand im Wesentlichen darin, Fragen als Echo zurückzugegeben und für einzelne, häufig vorkommende Stichwörter (z. B. Depression) vorgefertigte Antworten bereitzuhalten. Blieb ein Stichwort aus, folgte Unverbindliches. Wie absurd ein solcher Dialog werden konnte, wenn der „Patient“ in den Mechanismus“ eingeweiht ist, zeigte das Magazin GEO in einem Versuch:

„Computer: Hallo ich bin Eliza, wo liegt dein Problem?

Klient: Der Rhabarber pokert leise.

Computer: Bist du gekommen, weil der Rhabarber leise pokert?

Klient: Ja, und weil ich nicht Napoleon bin.

Computer: Warum nicht?

Klient: Ich habe keine Lust.

Computer: Seit wann hast du keine Lust?

Klient: Du bist ein lausiger Nachplapperer. …“ (Arzt 1980, 113)

Trotz der offensichtlichen Unzulänglichkeiten des Programms fand sich eine Reihe von Fachleuten, die „Eliza“ als geeignet erachteten, die Arbeit von Psychotherapeuten zu automatisieren. So schrieb etwa der mit der Materie vertraute Kenneth M. Colby 1966 allen Ernstes: „Wenn sich die Methode bewähren sollte, so hätten wir damit ein therapeutisches Werkzeug, das man all den Nervenkliniken und psychiatrischen Zentren an die Hand geben könnte, die über zu wenig Therapeuten verfügen. Aufgrund der Simultanrechenfähigkeiten gegenwärtiger und zukünftiger Computer können in einer Stunde mehrere hundert Patienten von einem eigens dazu entworfenen Computersystem behandelt werden. Der menschliche Therapeut, der am Entwurf und der Wirkungsweise des Systems beteiligt wäre, würde dadurch nicht überflüssig, sondern könnte viel effektiver arbeiten, da sich sein Einsatz nicht mehr auf ein Verhältnis Therapeut zu Patient wie 1:1 beschränken würde, wie dies bislang der Fall ist.“ (Colby zitiert in: Weizenbaum 1977, 17) Könnte es sein, dass die Tätigkeit des Psychotherapeuten generell überschätzt wird? Ist es gar nicht wichtig, dass der Therapeut mitdenkt und mitfühlt, genügt es, lediglich den Redefluss des Klienten in Gang zu bringen?

Der Computerpionier und Mathematiker Alan Turing hatte bereits 1950 in einem Aufsatz die Frage eingebracht: „Können Maschinen denken?“. Er fügte dieser Fragestellung eine interessante Komponente hinzu, indem er sie umformulierte: Kann eine Maschine in einem Frage-Antwort-Spiel mit einem Menschen diesen darüber täuschen, dass sie kein Mensch ist? – Kann sie also erfolgreich „Mensch“ spielen? Wenn eine Maschine dazu fähig sei, dann sei sie – so Turings Ansicht – zumindest für den Menschen, den sie täuschen konnte, nicht unterscheidbar von einem denkenden Wesen. (Turing 1987, 149-182) Im Diskurs um die „künstliche Intelligenz“ (KI) ist dieser gedankliche Ansatz als „Turing-Test“ bekannt geworden. Ein Teil der KI-Forscher ist heute überzeugt, dass intelligente Systeme eines Tages auch selbständig etwas Neues hervorbringen könnten. Bei anderen jedoch überwiegt die Skepsis. Diese argumentieren: menschliche Erfahrungen, Kreativität oder Verantwortungsbewusstsein sind nicht formalisierbar. Man könne zwar Aspekte von Intelligenz simulieren, originäres Denken nachzustellen sei bisher jedoch nicht gelungen. Digitale Apparaturen sind lediglich imstande, eingegebene Befehle zu verstehen und Regeln

zu befolgen, die zuvor ein Programmierer eingespeichert hat. Niemand würde auf die Idee kommen, ein Thermostat, das beim Erreichen einer bestimmten Raumtemperatur die Wärmezufuhr in einem Zimmer drosselt, als eine Art Intelligenz zu bezeichnen. Nicht anders ist die Sachlage bei einem Computerprogramm: Es ist möglich, unzählige Spielzüge auf der Festplatte eines Schachcomputers unterzubringen, und ihn so zu einem spannenden Gegenüber auch für große Schachmeister auszugestalten. Nur schwer vorstellbar hingegen ist eine aus Robotern bestehende Fußballmannschaft; das Gespür für den Ball und die erforderliche Intuition im Hinblick den entscheidenden Schuss ins Tor sind einfach nicht programmierbar. (Sand 1990) Skepsis bleibt also angebracht.

Schrittmacher des Totalitarismus

Die verharmlosende Anschauung, wonach die Instrumente lediglich als Verlängerungen menschlicher Organe zu betrachten seien, scheint nicht mehr haltbar. Ist es nicht im Gegenteil so, dass die Körperteile zu Verlängerungen technischer Einrichtungen geworden sind? (Bruns 1997, 193) Der Medientheoretiker Marshall MacLuhan hatte den Computer schon frühzeitig als eine Erweiterung des menschlichen Gehirns aufgefasst. (McLuhan 1995) Joseph C. R. Licklider, Informatiker und Psychologe am „Massachusetts Institute of Technology“, lieferte 1960 einen breit rezipierten wissenschaftlichen Beitrag, in dem er das Wesens des Computers neu definierte und die Interaktion zwischen Mensch und Maschine als kommunikativen Akt beschrieb. Als erster verwendete er das eingängige Bild einer „Man-computer symbiosis“. (Licklider 1960, 4-11) Im Rahmen der Veranstaltung „future.talk“ in Wien im Oktober 2010 berieten unter dem Titel „Manchine. From Mankind to Machine?“ prominente EDV-Entwickler wie Steve Wozniak und Ray Kurzweil über das Zusammenspiel von Mensch und Maschine. (Manchine 2016) Auf die Frage, wenn Mensch und Maschine zunehmend miteinander verschmelzen, wer dann die Richtung vorgibt, gab es allerdings keine befriedigende Antwort. Zu befürchten ist, dass konviviale Strukturen weiter verdrängt und die unbeherrschbar gewordenen technischen Apparaturen einer weiteren Optimierung des Menschen dienen werden.

Die ideengeschichtlichen Entwicklungslinien hinsichtlich der Einschätzung des Menschen als Mängelwesen, dessen Schwächen ausgemerzt werden müssen, lassen sich weit zurückverfolgen. (Vgl. Heßler 2015, 28 f) Im 10. Buch seiner „Metamorphosen“ erzählt der römische Dichter Ovid die Geschichte des Bildhauers Pygmalion, der abgestoßen von der Lasterhaftigkeit der Frauen sich nur mehr der Kunst widmen möchte. Als bei ihm jedoch die Gefühle der Einsamkeit überhandnehmen, entschließt er sich, die Statue einer idealen Frau aus Elfenbein zu schnitzen. Auf sein Ersuchen hin wird die Statue von der Liebesgöttin Venus zum Leben erweckt, sodass Pygmalion sie heiraten und mit ihr eine Familie gründen kann. In der alten Sagenwelt war es also Pygmalion, der einen „neuen Menschen“ schuf, ein Wesen, wie die Natur ihn „nie zu erzeugen vermag.“ (Ovid zitiert in: Herrmann 2006, 71) In der frühen Neuzeit tauchten andere Vorstellungen auf, etwa den Viehzuchtanstalten, den Schäfereien und Pferde-Gestüten vergleichbare „Menschereien“ (Johann von Justi) einzurichten, oder Menschen auf direktem Wege mit Ziegen zu kreuzen, um so ein besonders flinkes Lebewesen zu hervorzubringen. (Walther 2013, 11) Ein eminenter Gegner derartiger Optimierungsvorstellungen war übrigens einer der „Entdecker des Ich“, der französische Aufklärer Denis Diderot. (Friedenthal 1969, 255 ff)

Bereits durch die Einführung der mechanischen Zeitmessung im ausgehenden Mittelalter, mit der erstmals ein einheitliches chronologisches Netz über Dörfer und Städte gelegt wurde, vergleichbar mit den Trommelschlägen auf den Galeeren, die die Bewegungsabläufe der Rudersklaven vereinheitlichten, waren durch den nun vorgegebenen Takt die Einzelbewegungen der Menschen zu einem beziehungsreichen Ganzen geformt worden. Die

Revolutionäre im Frankreich von 1789 mussten es dementsprechend als großen Befreiungsschlag empfunden haben, als sie die öffentlichen Uhren von den Türmen schossen.

Die Massen uneingeschränkt auf den einheitlichen Rhythmus einer Megamaschine einzuschwören, blieb den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts vorbehalten. Hülsmann geht davon aus, dass der historische Prozess derart verlief, dass „die gesellschaftlich formierende Kraft des Technologischen mit dem und im Faschistischen erstmals richtig spürbar wurde“. (Hülsmann zitiert in: Alisch 1992, 100) „Der Körper gehört der Nation, denn ihr verdankst du dein Dasein ...“, verkündete der Exponent des NS-Regimes Baldur von Schirach im „Jahr der Gesundheitspflicht“ 1939. Als Zuchtziel war die „biologische Bestform“ des „arischen Menschen“ formuliert, durch sie sollte der deutsche Hegemonieanspruch in Europa und in der Welt gerechtfertigt werden. (Becker 2000, 187) Für die von der NS-Propagandafilmerin Leni Riefenstahl in Szene gesetzte Aufmarsch-Choreographie, die die Besucher der Kino-Wochenschau beeindrucken sollte, waren ausschließlich gestählte „Herrenmenschen“ mit automatenhaften Gehabe geeignet.

In der Sowjetunion, wo der Stalinismus die von der Oktoberrevolution 1917 genährten Emanzipationshoffnungen begraben sollte, wurde ein „mechanisierter Kollektivismus“ ausgerufen, in dem es „keine menschliche Individualität mehr gibt, sondern nur noch gleichförmige, normierte Schritte, Gesichter ohne Ausdruck und ohne Seele, die ..., keine Emotionen mehr kennen und nicht durch Schrei oder Gelächter bewegt, sondern mit Monometer oder Taxometer gemessen werden“, ein Kollektivismus, der das Proletariat in einen „sozialen Automaten“ umformt. (Aleksej K. Gastev 1919, zitiert in: Schlegel 2000, 124) Schöpferische Freude im durchrationalisierten Betrieb sollte der Werktätige nun über die Entdeckung der „Seele der Maschine“ erfahren, die „den Bauern in den Traktor ... und den Maschinisten in den Dampfkessel verliebt machen ... .“ (Dziga Vertov 1922, zitiert in: Schlegel 2000, 125)

Es ist wenig überraschend, dass die utopischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Veränderungen einen ausgesprochenen Negativcharakter angenommen haben. Ein typisches Beispiel für diese Gattung ist George Orwell´s häufig zitierter, erstmals 1949 veröffentlichter Roman mit dem Titel „1984“. Die von Aldous Huxley schon 1932 in seinem Buch „Brave New World“ entworfene Zukunftsgesellschaft ist durch eine planmäßige Züchtung von Menschen geprägt, bei der sämtliche Zufälligkeiten ausgeschlossen sind. Soziale Probleme werden in „Brave New World“ eugenisch, biologisch, chemisch und physikalisch gelöst. In seinem Film „Clockwork Orange“ von 1971 erörtert der Regisseur Stanley Kubrick die Frage, wie weit bei anpassungsunfähigen oder -unwilligen Menschen mit Zwangsmitteln gegangen werden darf. Wenige Jahre zuvor, 1968, hatte Kubrick in „2001: Odyssee im Weltraum“ ein anderes Schreckensbild entworfen, indem er die Verselbständigung des Computers HAL 9000 des auf einer Jupitermission befindlichen Raumschiffes Discovery schilderte. Im Leinwandwerk der Filmemacher Andi und Larry Wachowski „The Matrix“ (1999, Teil 2: „The Matrix Reloaded“ und Teil 3: „Matrix Revolutions“, beide 2003) wird das Dasein auf der Welt überhaupt nur mehr als eine komplexe Illusion manipulierter menschlicher Gehirne dargestellt: Intelligente Maschinen haben die Herrschaft vollständig übernommen. Batterieähnlich eingelagerte reale Menschen, die an unbewegliche Puppen erinnern und deren Austausch sich nur mehr im virtuellen Raum vollzieht, dienen den elektronischen Schaltkreisen als Energiequellen.

Damit derartige Visionen nicht eines Tages Wirklichkeit werden, ist es wichtig, beständig nach sichtbaren und weniger sichtbaren Zwängen in der Technostruktur der modernen Welt Ausschau zu halten. Dazu noch einmal einige Worte des libertären Denkers Rudolf Rocker, der gegen jede Form von „Menschenbehandlungstechnik“ angeschrieben hat: „Zwang bindet nicht, Zwang scheidet die Menschen nur, denn es fehlt ihm der innere Antrieb aller sozialen

Bindungen: Der Geist, der die Dinge erkennt, und die Seele, welche die Gefühle des Mitmenschen erfasst, weil sie sich mit ihm verwandt fühlt. Indem man die Menschen demselben Zwang unterwirft, bringt man sie einander nicht näher; im Gegenteil, man schafft nur Entfremdung zwischen ihnen und züchtet die Triebe des Eigennutzes und der Absonderung. Soziale Bindungen haben nur dann Bestand und erfüllen ihren Zweck bis ins Tiefste, wenn sie auf Freiwilligkeit beruhen und den eigenen Bedürfnissen der Menschen entspringen. Nur unter solchen Voraussetzungen ist ein Verhältnis möglich, wo die soziale Verbundenheit und die persönliche Freiheit des Einzelwesens so innig miteinander verwachsen sind, dass man sie beide nicht mehr als besondere Wesenheiten scheiden kann." (Rocker 1999, 241)

Neokonservativismus, Marktliberalismus, neue Technologien.
Einige abschließende Überlegungen

Im Gefolge langandauernder ökonomischer Stagnationserscheinungen, unter den besonderen Krisenbedingungen heute haben sich die Erwartungen an künftige technische Entwicklungen wesentlich gesteigert. Die unerschöpfliche Phantasie und die Erfindungskraft technischer Neuerer, „the Spirit of Enterprise" und die Investitionsschübe im Bereich der Hochtechnologien sollen das Heil in der Zukunft bringen und den gesellschaftlichen Fortschritt sichern. Nur zu selten wird wahrgenommen, dass es sich hierbei um Zutaten aus dem wirtschaftspolitischen Rezeptbuch der 1980er Jahre handelt. Mit Margaret Thatcher und Ronald Reagan hatte der Siegeszug des neokonservativ-wirtschaftsliberalen Denkens begonnen. Damals verbreitete sich die Überzeugung, dass die Marktkräfte alleine das Wirtschaftsgeschehen zu bestimmen imstande sind, dass jede öffentliche Einmischung in die Ökonomie vermieden werden soll und dass eine Schwerpunktverlagerung auf eine Angebotsorientierung auf den Märkten sinnvoll ist. De facto lief die Wende der 1980er/90er Jahre auf die Durchsetzung antiinflationistischer/monetaristischer Maßnahmen bei gleichzeitiger Einschränkung öffentlicher Haushalte hinaus, wobei die Unternehmerseite gestärkt und technische Innovationen gezielt gefördert werden sollten. Binnenwirtschaften wurden dereguliert, öffentliche Betriebe privatisiert und Handelsbeziehungen liberalisiert. Die mit dem Aufkommen der „New Economy" verbundenen Erwartungen förderten den Geniekult rund um den EDV-Sektor und festigten den Heldenstatus des Unternehmers. Dass im Zuge der wirtschaftspolitischen Weichenstellungen aber lediglich Paradigmen vom Beginn des Industriezeitalters eine Neuauflage erfuhren, wurde meist ebenso wenig diskutiert, wie die Deindustrialisierungswelle, die sich zeitgleich um den Erdball bewegte.

Die neokonservativ-marktradikalen Verheißungen spiegelten sich etwa in dem von Esther Dyson in Kooperation mit George Gilder, George Keyworth und Alvin Toffler im Jahr 1994 veröffentlichten Grundsatzerklärung „Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age".[1] (Dyson u. a. 1994) Als Kernthese des Manifests lässt sich herauslesen: Das Potential, das den neuen technoökonomischen Möglichkeiten innewohnt, könne nur ausgeschöpft werden, wenn die Bedürfnisse der Informationswirtschaft in jeder Hinsicht Dominanz gewinnen. Es sei daher die Aufgabe der Funktions- und Werteliten, den sozialen Umbau in Richtung einer totalen Informationsgesellschaft voranzutreiben. Zentrales Ziel sei in dem Zusammenhang die komplette Deregulierung der Telekommunikations- und Computermärkte. Die mit der Forderung eines Ausschlusses der öffentlichen Hand verknüpfte Vision einer weltumspannenden Wirtschaft mit einem globalen, völlig transparenten Angebot im World Wide Web konnte aber nur auf den ersten Blick bestechend erscheinen.

[1] Unter den hier aufgezählten Personen aus dem Umfeld der US-Republikaner gilt vor allem George Gilder als neokonservativer Hardliner. Gilder betrachtet den Kapitalismus als ein naturgegebenes System. Eine Besserung der gesellschaftlichen Verhältnisse erwartet er von einer vermehrten Unterstützung der wohlhabenden Personen (die karitativ tätig sein sollen). Vgl. Gilder, George (1981): Wealth and poverty, New York.

Vernachlässigt dabei wurde nämlich der Umstand, dass die Ausweitung der Computerwirtschaft und des Internets ohne den jahrzehntelangen und vielschichtigen Einsatz der öffentlichen Hand gar nicht möglich gewesen wäre. Auch spricht die jüngste historische Erfahrung gegen Dyson und Co. In den 1990er Jahren hatte sich der elektronische Handel rasch auf Aktien und Anleihen ausgedehnt, sodass in den Medien bald die erstaunlichsten Geschichten über rasch anwachsende Reichtümer im Bereich der Finanzmärkte kolportiert wurden.[1] Der Aufbruch im deregulierten Technologiesektor endete bekanntlich mit dem Platzen der Dotcom-Blase im März 2000. Wieder einmal hatte eine falsche Ideologie ein wirtschaftliches Desaster begünstigt.

Nicht selten wird kolportiert, konservativ sein bedeute, „an der Spitze des Fortschritts zu marschieren". (Bolten 1989, 282) Die Begeisterung der Neokonservativen für Märkte und moderne Technologien ist aber leicht erklärbar. Diese ergibt sich vor allem aus dem Umstand, dass die damit verbundenen Sachzwänge genau jene „formierte Gesellschaft" schaffen, die einem konservativen Idealbild entspricht. Wesentlich geht es hierbei darum, überkommene soziale Strukturen und Hierarchien in die Zukunft zu retten und die Spielräume von Gewerkschaften einzuengen. Die Technologie zu einem eigenständigen Automatismus ausgestaltet darzustellen kaschiert den Umstand, dass gegenwärtig nicht weniger konkrete Interessenlagen bedient werden als am Höhepunkt der Industrialisierung. Dazu die Feststellung des Soziologen Leo Kofler: „Als Ideologie ist der Begriff des ‚technologischen Sachzwanges' wegen seines, den gesellschaftlich-antagonistischen Hintergrund verschleiernden Aussagegehalts irrational; gleichzeitig in Bezug auf die Tatsache seiner Dienstbarkeit an der Profitmaximierung rational. Diese Dialektik von Irrationalität und Rationalität des Begriffs des technologischen Sachzwanges entspricht voll und ganz der Tatsache, dass es sich hierbei um eine technologische Ideologie handelt … ." (Kofler 1971, 161)

Das konservative Konzept des Technokorporatismus stützt sich auf den industriellen Wandel und will die damit verbundene Dynamik in Hinblick auf eine Versöhnung zwischen Arbeit und Kapital nutzen. (Greifenstein 1989, 114) Dazu passt, was die Sozialwissenschaftlerin Marie Jahoda bereits in der Zwischenkriegszeit anzumerken hatte : „Vor einiger Zeit ist … über die DINTA-Bewegung berichtet worden, die Arbeit jenes Düsseldorfer Instituts [Deutsches Institut für technische Arbeitsschulung], das es sich zur Aufgabe macht, ‚Sozialingenieure' … auszubilden, die in die Betriebe entsendet werden, damit sie dort die Arbeiter, vor allem die Arbeiterjugend, der Gewerkschaft entfremden und in wirtschaftsfriedlichem Sinne beeinflussen." (Jahoda 1928, 501)

In der besonderen Situation der 1980er Jahre war die konservative Politik dahingehend ausgerichtet, die „Verirrungen" einer kritischen Jugend zu überwinden, aus den 1960er/70er Jahren resultierende Geisteshaltungen zu eliminieren und einen neuen sozialen Konsens herzustellen. (Brückner 1989, 38) Dem Techniksektor wurde eine bedeutende soziale Funktion zugesprochen, ging es doch darum, eine ideologische Umorientierung herbeizuführen und junge Arbeitnehmer gezielt zu Akteuren der Modernisierung zu machen. Die Erwartung war, mit der Durchsetzung der Mikroelektronik antitechnische und antiindustrielle Haltungen endgültig zu überwinden. In der Gruppe der Jugendlichen und der jungen Menschen könnten Demotivation und Lernunwilligkeit dauerhaft beseitigt werden, da neue Erlebniswelten eröffnet und damit Phantasie und Kreativität angeregt würden. Auf

[1] Die Zahl der pro Jahr neu an der Börse eingeführten Unternehmen in den USA vervierfachte sich zwischen den 1970er und 1990er Jahren. Davon wurden 85 Prozent im Technologie-Aktien-Sektor (NASDAG) notiert. Nach Angaben des „Federal Reserve Boards Survey of Finance" setzten im Jahr 1989 31,7 Prozent aller amerikanischen Familien auf das Aktiengeschäft, 1992 waren es 37,2 Prozent, für das Jahr 1998 findet man bereits eine Angabe von 48,8 Prozent. (Angaben aus: Frank 2001, 170)

einem Symposion in Köln im Frühjahr 1985 stellte Otto Walter Haseloff von der „Freien Universität Berlin“ fest: „So können wir sagen, dass die Wechselbeziehungen, die die Welt der Mikroprozessoren und der modernen Technologie mit den Verhaltensmustern und Bewusstseinsformen unserer Heranwachsenden eingegangen ist, im ganzen als positiv und zukunftsöffnend zu bezeichnen ist.“ (Haselhoff zitiert in: Butt 1990, 158)

Aus heutiger Sicht kann dem nur entgegen gehalten werden: sehr viele, wenn nicht die meisten der positiven Erwartungen der Umbruchsphase Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre haben sich als ziemlich naiv herausgestellt. (Vgl. dazu nur: Mayer-Schönberger; Cukier 2013, 189-215.) Dies breiter auseinander zu setzen, wäre jedoch bereits eine andere Geschichte …

„Die drei entscheidenen Faktoren der kreativen Wirtschaft sind Talent, Technologie und Toleranz. Dabei wird bislang zu sehr auf Technologie und die damit verbundenen Errungenschaften vertraut. Technologie ist jedoch kein Allheilmittel.”

Richard Florida 2010, 10.

Quellenhinweise:

Alisch, Rainer (1992): Heidegger, Technologie und Faschismus – Heinz Hülsmann im Gespräch mit Rainer Alisch, in: Blumberger, Walter; Nemeth, Dietmar (Hg.): Der Technologische Imperativ. Philosophische und gesellschaftliche Orte der Technologischen Formation, Wien - München.

Arzt, Volker (1980): Beim künstlichen Psychiater auf der Couch, in: GEO Magazin 7/1980.

Bammé, Arno; Feuerstein, Günter; Genth, Renate; Holling, Eggert; Kahle, Renate; Kempin, Peter (1983): Maschinen-Menschen – Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung, Reinbek bei Hamburg.

Bechmann, Gotthart; Rammert, Werner (Hg.) (1992): Großtechnische Systeme und Risiko. Jahrbuch Technik und Gesellschaft 6, Frankfurt/M. - New York.

Becker, Jörg (2000): Unverhohlene Biokratie: Rassenpolitik, Kunst und Film im „Dritten Reich“, in: Aurich, Rolf; Jacobsen, Wolfgang; Jatho, Gabriele (Hg.): Künstliche Menschen – Manische Maschinen – Kontrollierte Körper, Berlin.

Bolten, Jürgen (1989): Zum Umgang mit dem Begriff „Konservativ“ in der politischen Diskussion der Bundesrepublik, in: Klein, Josef (Hg.): Politische Semantik. Bedeutungsanalytische und sprachkritische Beiträge zur politischen Sprachverwendung, Opladen.

Brecht, Bert: He, he! The Iron Man, Lyrik des 20. Jahrhunderts: Bertolt Brecht (1898-1956), http://delabar.net/storage/a3c1e7dfVorlesung_Lyrik_04_Brecht.PDF, [22. September 2016].

Brückner, Herbert (1989): Technische Modernisierung und soziale Emanzipation, in: Kißler, Leo; Kreuder, Thomas (Hg.): Der halbierte Fortschritt. Modernisierungspolitik am Ausgang des 20. Jahrhunderts, Marburg.

Bruns, Willi (1997): Sinnlichkeit in der Technikgestaltung und Technikhandhabung. Ein konstruktiver Ansatz, in: Schachtner, Christina (Hg.): Technik und Subjektivität. Das Wechselverhältnis zwischen Mensch und Computer in interdisziplinärer Sicht, Frankfurt/M.

Butt, Rainer (1990): Computer-Kids, in: Randow, Gero von (Hg.); Das kritische Computerbuch, Dortmund.

De Luna, Giovanni (1982): Benito Mussolini, Reinbek bei Hamburg.

Dyson, Esther; Gilder, George; Keyworth, George; Toffler, Alvin (1994): Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age, Washington.

Ehrenberg, Alain (2008): Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M.

Ehrenburg, Ilja (1930): Das Leben der Autos, Berlin.

Elias, Norbert (1939): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Band 2: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Basel.

Erdheim, Mario (1982): „Heiße“ Gesellschaft und „kaltes“ Militär, in: Kursbuch 67: Militär.

Florida, Richard (2010): Reset. Wie wir anders leben, arbeiten und eine neue Ära des Wohlstands begründen werden, Frankfurt/M.

Frank, Thomas (2001): Das Falsche Versprechen der New Economy. Wider die neoliberale Schönfärberei, Frankfurt/M. - New York.

Friedenthal, Richard (1969): Entdecker des Ich: Montaigne, Pascal, Diderot, München.

Fromm, Erich (1973): The Anatomy of Human Destructiveness, New York.

Fromm, Erich (1979): Die Seele des Menschen, Stuttgart.

Füllmann, Rolf (1999): Manns-Bilder. Apollinische Variationen von der klassischen Statue über den klassischen Anzug zum künstlichen Körper, in: Drux, Rudolf (Hg.) (1999): Der Frankenstein-Komplex. Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen, Frankfurt/M.

Greifenstein, Ralph (1989): Technozentrierte Modernisierungspolitik, in: Kißler, Leo; Kreuder, Thomas (Hg.): Der halbierte Fortschritt. Modernisierungspolitik am Ausgang des 20. Jahrhunderts, Marburg.

Grüter, Barbara M. (1997): Der Sinn des Rechners. Über die andere Seite des formalen Denkens, in: Schachtner, Christine (Hg.): Technik und Subjektivität. Das Wechselverhältnis zwischen Mensch und Computer in interdisziplinärer Sicht, Frankfurt/M.

Grunwald, Armin; Fleischer, Torsten (2007): Nanotechnologie – wissenschaftliche Basis und gesellschaftliche Folgen, in: Gazsó, André; Greßler Sabine; Schiemer Fritz (Hg.): Nano. Chancen und Risiken aktueller Technologien, Wien - New York.

Gstättner, Egyd (2014): Ich qualitätssichere nicht, ich arbeite, in: Die Presse, 17. Jänner 2014. http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/1547602/Ich-qualitaetssichere-nicht-ich-arbeite-, [22. August 2016].

Hastedt, Heiner (1994): Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt/M.

Herrmann, Britta (2006): Das Geschlecht der Imagination: Anthropoplastik um 1800, in: Kormann, Eva; Gilleir, Anke; Schlimmer, Angelika (Hg.): Textmaschinenkörper: Genderorientierte Lektüren des Androiden, Amsterdam.

Heßler, Martina (2015): Recht unzureichend konstruiert. Ideengeschichtliches zum fehlerhaften Menschen, in: Wespennest: Mensch und Maschine, 169/2015.

Heuser, Uwe Jean (1996): Tausend Welten: Die Auflösung der Gesellschaft im digitalen Zeitalter, Berlin.

Hingst, Wolfgang (2001): Handy-Fieber, Wien.

Hülsmann Heinz (1988): Subjektivität und Technologie. Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, 11/1988.

Jahoda, Marie (1928): Kathederkapitalismus, in: Arbeit und Wirtschaft, 6/1928 (= Heft 11 vom 1. Juli 1928).

Jünger, Ernst (1922): In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers, Berlin.

Koch, René; Naumann, Frank (1998): Mann, bist du schön. Was uns attraktiv, erfolgreich und begehrenswert macht, Berlin.

Kofler, Leo (1971): Technologische Rationalität im Spätkapitalismus, Frankfurt/M.

La Mettrie, Julien Offray de (1988): Der Mensch als Maschine, Nürnberg.

Licklider, Joseph C. R. (1960): Man-computer symbiosis, in: IRE Transactions on Human Factors in Electronics, Vol. 1/03 1960.

Manchine. From Mankind to Machine?, http://derstandard.at/1285042328045/Apple-Mitgruender-Steve-Wozniak-am-futuretalk-in-Wien, [22. August 2016].

Mayer-Schönberger, Viktor; Cukier, Kenneth (2013): Big Data: Die Revolution, die unser Leben verändern wird, München.

Mayr, Franz X. (1931): Rationalisierung der Maschine Mensch, Wien.

McLuhan, Marshall (1995): Understanding Media. The Extensions of Man (1964), Cambridge.

Mensching, Günter (1991): Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung, in: Jüttemann, Gerd; Sonntag, Michael; Wulf, Christoph (Hg.): Die Seele: Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim.

Nida-Rümelin, Julian (1997): Ökonomische Optimierung in den Grenzen struktureller Rationalität, in: Lohmann, Karl Reinhard; Priddat, Birger (Hg.): Ökonomie und Moral. Beiträge zur Theorie ökonomischer Rationalität, München.

Orland, Babara (2005): Darmkontrolle. Ernährung unter wissenschaftlichem Regime (1840-1930), in: Blätter für Technikgeschichte, Band 66/67, 2004/2005.

O. V.: Elektronik: im Dunkeln, Der Spiegel 39, 27. 9. 1982, 242

Rocker, Rudolf (1999): Nationalismus und Kultur (1949), Münster.

Rohbeck, Johannes (1993): Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns, Frankfurt/M.

Sand, Stephanie (1990): Künstliche Intelligenz. Geschichten über Menschen und denkende Maschinen, München.

Schlegel, Hans-Joachim (2000): Konstruktionen und Perversionen. Der „Neue Mensch“ im Sowjetfilm, in: Aurich, Rolf; Jacobsen, Wolfgang; Jatho, Gabriele (Hg.): Künstliche Menschen – Manische Maschinen – Kontrollierte Körper, Berlin.

Schopenhauer, Arthur (2016): Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I (1819), Berlin.

Schummer, Joachim (2009): Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter (1989): Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt/M.

Stichwort: Soldat, in: Stupidedia. Die sinnfreie Enzyklopädie. http://www.stupidedia.org/stupi/Soldat [22. September 2016].

Sutter, Alex (1988): Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges, Frankfurt/M.

Taylor, Frederick Winslow (1919): Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung (1909), München - Berlin.

Turing, Allen (1987): Rechenmaschinen und Intelligenz (1950), in: Ders.: Intelligence Service, Berlin.

Walther, Rudolf (2013): „Ein heftiger Dialektiker“, in: Der Standard, Album, 19. Oktober 2013.

Weizenbaum, Joseph (1977): Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt/M.

Weiterführende Literatur:

Brandt, Gerhard (1990): Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationsprozesse des modernen Kapitalismus, Frankfurt/M.

Collmer, Sabine (1997): Frauen und Männer am Computer, Wiesbaden.

Eurich, Claus (1991): Die Megamaschine. Vom Sturm der Technik auf das Leben und Möglichkeiten des Widerstandes, Frankfurt/M.

Gleick, James (2000): Schneller! Eine Gesellschaft auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Stuttgart - München.

Künzel, Werner; Bexte, Peter (1996): Maschinendenken – Denkmaschinen. An den

Schaltstellen zweier Kulturen, Frankfurt/M. - Leipzig.

Kurbjuweit, Dirk (2003): Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen, Reinbek bei Hamburg.

Mumford, Lewis (1974): Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht, Wien.

Ökonomie der Technik: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 145, 36, 4/2006.

Witzany, Günther (1992): Größenwahn – Geschwindigkeitsrausch – Vereinigungsfieber, Texte zum Ende der Fortschrittsreligion, Salzburg.

**
*

Gerhard Senft

TECHNIK UND VERANTWORTUNG.
Konturen einer Technikethik

„Man muss kein Technikdeterminist sein, wenn man der Technik eine prominente Rolle für die Konstitution moderner Gesellschaften und in Prozessen sozioökonomischen und institutionellen Wandels zuschreibt. Technik ist ein integraler Bestandteil moderner Gesellschaften, deren Struktur und Dynamik maßgeblich durch immer tiefer greifende Technisierungsprozesse mitgeprägt wird. Diese Prozesse tragen zur Veränderung von Organisationsmustern und interorganisatorischen Beziehungen bei, ..., modifizieren Lebensstile und Konsummuster und provozieren nicht selten scharf geführte gesellschaftliche Diskurse und Technikkontroversen."

Ulrich Dolata & Raymund Werle, 2007, 37.

„Bislang haben sich alle neuzeitlichen Prognosen ..., wonach sich das Los der Menschheit verschlechtern würde, als spektakulär falsch erwiesen. Mit technologischem Fortschritt hat man die Hindernisse für das Wirtschaftswachstum überwunden. Ein Garant, dass sich der Wachstumskurs über das aktuelle Jahrhundert aufrechterhalten lässt, ist dies nicht. ... Beispiel: die Umweltzerstörung. Ich beneide künftige Generationen nicht darum, dass sie mit globaler Erwärmung und erschöpften Süßwasserreserven konfrontiert sein werden."

Kenneth Rogoff, Der Standard, 21. März 2014.

Den sogenannten Bindestrich-Ethiken gegenüber wird zu Recht eine gewisse Skepsis entgegengebracht. Nur zu oft werden diese bloß zur Behübschung verwendet, nur zu oft wird durch den leichtfertigen Gebrauch von Begriffen wie Wirtschaftsethik, Medienethik etc. die Erfassung von Ethik als grundlegende Disziplin der Philosophie aus dem Auge verloren. Andererseits muss klar sein, dass in besonderen Phasen der Unsicherheit, in Zeiten, in denen technische Entwicklungen bekanntermaßen auch extreme Gefährdungen mit sich bringen – diese damit einer entsprechenden Legitimation bedürfen –, eine Gesellschaft gut beraten ist, vorherrschende moralische Vorstellungen einer ausdrücklichen Reflexion über ihre Richtigkeit zu unterwerfen. Ein sozialer Konsens hinsichtlich einer Einschätzung moderner Techniken existiert schon seit längerem nicht mehr. Umso wichtiger erscheint es daher, eingespielte normative Vorstellungswelten beständig zu hinterfragen und zu diskutieren. Die Ethik als ein Teilgebiet der Philosophie, das sich mit gesellschaftlich relevanten Problemen anhand rational auszuweisender Beurteilungskriterien befasst, hat hier zweifellos einen Beitrag zu leisten. Eine Partikularisierung des Gebietes der Ethik in lokale Anwendungsethiken, dazu gehört auch die Technikethik, erscheint also durchaus sinnhaft.

Festzustellen ist, dass heute sowohl die Modernisierungsskeptiker als auch die Befürworter eines ungebremsten technischen Fortschritts sehr oft eine nüchterne Sichtweise vermissen lassen. In jenen Bereichen, in denen Techniken als Faszinosa noch immer eine zentrale Rolle spielen, wird häufig das Schumpeter'sche Diktum von der permanenten „schöpferischen Zerstörung" bemüht. (Schumpeter 2006) Die Innovationtätigkeit als „Antwort auf Fragen der Zeit", so heißt es bei Schumpeter und seiner Anhängerschaft, treibt den Fortschritt auf allen Ebenen voran, ersetzt bzw. ergänzt Bestehendes und wirkt wesentlich als Motor des wirtschaftlichen Aufstiegs. Verbunden damit ist die Überzeugung, dass einer solchen Dynamik nichts entgegen zusetzten sei: „Science discovers, technology applies, man conforms" (Vries 2008, 20) – Punktum! Hauke Fürstenwerth unterstreicht: „Der Wettbewerb als treibende Kraft der … Marktwirtschaft erzwingt die ständige Verbesserung bestehender und die Entwicklung grundsätzlich neuer Technologien." (Fürstenwerth, zitiert in: Ott 1998, 128) Auch wenn innerhalb der Wirtschaftswissenschaften Schumpeters Modell immer wieder kritisiert wurde (vgl. Alvin Hansen, Simon Kuznets, Nathan Rosenberg), seine Strahlkraft wirkt bis heute. So hat etwa Niklas Luhmann technischen Neuerungen einen Stellenwert zugesprochen, demgegenüber jeder ethische Ansatz zur puren „Apellitis" verkommen muss.

Luhmann geht davon aus, dass großtechnische Systeme (Energieerzeuger und -verteiler, Verkehrsnetze usw.) seit jeher amoralisch strukturiert sind, unzureichende Folgenanalysen verwertbare Einschätzungen von Innovationen gar nicht zulassen und in einer Welt weitest gehender Arbeitsteilung auch keine entscheidenden Akteure mehr wahrzunehmen sind (und damit keine verantwortlichen Personen). (Luhmann 1993, 327 ff) Der Umstand, dass derartige (pessimistische) Annahmen in der Diskursgeschichte immer wieder anzutreffen sind, sagt jedoch nichts über deren Wahrheitsgehalt. Immer wieder sind auch Denker aufgetreten, die einen ethischen Ansatz weiterverfolgt und sich in dem Zusammenhang auch Gedanken über Spielräume bei der Gestaltung von Techniken gemacht haben.

Einige historische Schlaglichter

Bereits Sophokles, einer der wichtigen Philosophen der griechischen Antike, hat auf den Widerspruch hingewiesen, dass sich zwar erhebliche Fortschritte in der Landwirtschaft, im Schiffsbau oder in der Navigationstechnik zeigten, zugleich aber die Entwicklung moralischer Werthaltungen dahinter zurück bleibe. (Ropohl 1996, 19) Arthur Koestler hat diesen Gedanken um vieles später nochmals aufgegriffen, indem er meinte: „Die intellektuellen Riesen der wissenschaftlichen Umwälzung waren sittlich Zwerge.“ (Koestler 1980, 357) Das Mittelalter, das vielfach Bezüge zur antiken Philosophie herstellte, zeigte schon klar das Bemühen, technische Innovationen einer Regulation zu unterwerfen. Nachdem es innerhalb solidarprotektionistischer Strukturen primär um die Schaffung eines Ertragsniveaus ging, das allen Teilen der Gesellschaft das Auskommen sichern sollte, wurde der Wettbewerb im handwerklichen Sektor hinan gestellt: Niemand sollte sich mittels einer betrieblichen Neuerung einen Vorteil verschaffen, jeder sollte aus geschwisterlicher Zuneigung zu seinen Nächsten handeln. (Thorner Zunfturkunde von 1523, zitiert in: Bardt 2003, 104)

Die als innovationfeindlich wahrgenommenen Werthaltungen verschwanden langsam ab Beginn der Neuzeit.[1] Im Denken Francis Bacons im 17. Jahrhundert spiegelte sich bereits der neue bürgerliche Fortschrittsgeist wieder. Eine Steigerung des wirtschaftlichen Outputs sei wesentlich auf Technologien angewiesen, zeigte sich Bacon überzeugt. Und erst ein gewisses Wohlstandsniveau sei imstande, den Bürgerfrieden dauerhaft zu sichern, sodass moralisches Handeln eine Basis vorfindet. (Ott 2005, 572 ff) Karl Marx, Zeitzeuge der Hochblüte des Industriekapitalismus und alles andere als ein Feind technischer Entwicklung, hatte demgegenüber anzumerken, dass die unterschiedlichen sozialen Gruppen nicht gleichermaßen vom Fortschritt profitieren.[2] Im sogenannten „Maschinenfragment“ hält er fest: „Das Kapital wendet die Maschine vielmehr nur an, soweit sie den Arbeiter befähigt, einen größeren Teil seiner Zeit für das Kapital zu arbeiten …“. (Marx 1983, 597) Dabei werde der Arbeiter mehr und mehr mechanischen Vorgaben unterworfen, seine Tätigkeit wird „nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt“. (Marx 1983, 593) Noch vor Abfassung der „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie“ hatte Marx auf den Janus-Charakter des Fortschritts hingewiesen: „In unsern Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, dass die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbarer zu machen, sie verkümmern lässt und bis zur Erschöpfung auszehrt. Die neuen Quellen des Reichtums verwandeln sich durch einen seltsamen Zauberbann zu Quellen der Not. … In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden.“ (Marx 1961, 3 f)

---

[1] Dass vormoderne innovationsfeindliche Werthaltungen immer wieder auch durchbrochen worden waren, zeigt etwa die Entwicklung erster Gezeitenmühlen im Mittelalter, eine Vorform moderner Gezeitenkraftwerke. Derartige an Küstengebieten errichtete Anlagen werden durch den Wechsel von Ebbe und Flut betrieben.

[2] Zur Aneignung der disponiblen Arbeitszeit der Arbeiterschaft durch die kapitalistischen Unternehmer siehe: Fritzl, Hermann (1983): Technologie und soziale Kontrolle, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 4/1983, 405.

Noch zu Marx' Lebzeiten erschien die erste neuzeitliche Abhandlung zur Technik-Philosophie, Ernst Kapps „Grundlinien einer Philosophie der Technik“. (Kapp 1877) Nach Kapp habe die Technik im Verein mit der Wissenschaft einen Kultursprung herbeigeführt. In der Moderne erschließe sich das Dasein für den Menschen nach dem Kausalitätsprinzip, durch die Maschinen und Apparate wachse die Welt zusammen zu einem eigenen Organismus, in dem etwa die Telegraphendrähte eine den Nervensträngen im Körper eines Lebewesens vergleichbare Funktion übernehmen. (Fischer 2004, 57 f)

Einen der ersten wesentlichen Brüche erlitt das bürgerliche Fortschrittsverständnis mit den Materialschlachten während des Ersten Weltkrieges. In den technologischen Verfahren, zeigten sich Autoren wie Oswald Spengler („Der Untergang des Abendlandes“, 1918/1922) überzeugt, komme stets ein „Wille zur Macht“ (Friedrich Nietzsche) zur Geltung. – Dort wo sich die Konflikte zuspitzten, müsse die Anwendung von Technik mit verheerenden Auswirkungen verbunden sein. (Ott 2005, 577 ff) Auch bei dem Vertreter der Existenzphilosophie Martin Heidegger überwog die skeptische Haltung.[1] Mit Verweis auf Hinrichtungsapparaturen und Folterinstrumente verneinte Heidegger eine „Neutralität“ der Technik. Er plädierte jedoch für eine „gelassene Einstellung“. Hinsichtlich der zentralen Fragen des Daseins – so sein Urteil – habe die Welt der Gerätschaften ohnehin keine Lösungen anzubieten. – Die Technik in ihrer Begrenztheit zu denken mache „frei“. (Jakob 1996, 19-208)

Jenseits der kulturpessimistischen Strömungen gab es in der Zwischenkriegszeit aber noch andere Zugänge. Einer Vorwegnahme des Ansatzes der „reflexiven Modernisierung“[2] entsprachen die Ausführungen eines Friedrich Dessauer, an die auch ein gewichtiger, am Neukantianismus geschulter Philosoph wie Ernst Cassirer gedanklich anknüpfen konnte. (Fischer 2004, 201 ff) Die technische Entwicklung, so Dessauer, ermögliche die Abwälzung von Mühsal, soziale Hierarchien könnten abgebaut und ein Mehr an Individualität könnte freigesetzt werden. Ein Ausstieg aus den modernen Technologien sei moralisch nicht vertretbar, allerdings müssten auch klare Grenzlinien gezogen werden. (Dessauer 1927) Der von Dessauer umformulierte kategorische Imperativ Immanuel Kants lautet daher: „Erfinde, konstruiere und gebrauche Technik so und nur so, dass deine diesbezüglichen Handlungen und Maximen stets mit dem Dienstwertbegriff vereinbar bleiben.“ (Dessauer, zitiert in: Ott 2005, 581)

Einen weiteren Vertrauensverlust hatte das moderne Fortschrittsverständnis mit den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges hinzunehmen. Im Exil in den USA veröffentlichten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1944, als über die Gräueltaten des NS-Regimes bereits berichtet wurde, eine Erstfassung ihrer „Dialektik der Aufklärung“. (Endgültige Fassung: Horkheimer; Adorno 1947) In dem Grundlagenwerk zur Kritischen Theorie und in zahlreichen nachfolgenden Publikationen äußerten die Begründer der Frankfurter Schule die Überzeugung, dass eine auf „immer schneller, immer höher, immer besser“ ausgerichtete instrumentelle

[1] Auf Heideggers Option für das mörderische System des Nationalsozialismus wird an dieser Stelle nicht eingegangen, ist doch inzwischen die Literatur dazu massiv angewachsen. Aber der eine Hinweis sollte nicht fehlen, nämlich, dass das durch Bellizismus und Modernisierungseuphorie geprägte NS-Regime mit Heideggers Einschätzung des technischen Sektors nur wenig anzufangen wusste. Vgl. dazu: Safranski, Rüdiger (1994): Ein Meister aus Deutschland, Frankfurt/M., 302 ff., 325.

[2] Wichtige Exponenten der Richtung einer „reflexiven Modernisierung“ sind Ulrich Beck, Johannes Berger, Anthony Giddens, und Claus Offe. Bemerkenswert an diesem Konzept ist das Bestreben, die Industriegesellschaft mit den von ihr hervorgebrachten Krisen und Folgeproblemen zu konfrontieren, um so zu einem erneuerten Ansatz gesellschaftlicher Modernisierung zu gelangen. Reflexive Modernisierung als „Rationalisierung der Rationalisierung“ (= Wissenschaftskritik, Aufklärung der Wissenschaft mittels eines erneuerten Wissenschaftsverständnisses) kann daher ebenfalls als eine Kritik an der Moderne verstanden werden. Beck, Ulrich; Giddens, Antony; Lash, Scott (1996): Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse, Frankfurt/M.

Vernunft all jene Daseinsformen überwältige, die eine Technikorientierung vermissen lassen. Technologische Errungenschaften, Tempo und Beschleunigung würden sich aber letztendlich gegen den Menschen wenden, sodass die Moderne in Barbarei umzuschlagen imstande sei.[1] Die technische Apparatur generiere eigene Verhaltensweisen – Adorno metaphorisch: Der Tritt auf das Gaspedal erzeugt die Bereitschaft, auch Menschen mit Füßen zu treten –, jeder Versuch den Sektor der Technik zu kontrollieren bleibe in einer technizistischen Logik verhaftet. Jedoch vermieden es Adorno und Horkheimer, den prognostizierten Selbstzerstörungsprozess als unausweichlich zu betrachten. Hier ergab sich für Denker wie Herbert Marcuse, Jürgen Habermas oder Otto Ullrich die Chance, dem kritischen Ansatz eine positive Wendung zu geben. Bei Marcuse findet sich die Hoffnung auf eine „andere Technik", die konviviale Daseinsverhältnisse zulässt. (Marcuse 1964) Habermas erkannte das gesellschaftliche Erfordernis, Institutionen zu schaffen, die sich mit Technikbewertung beschäftigen. (Habermas 1968) Ullrich lieferte ein überzeugendes Plädoyer für eine demokratische Kontrolle der Technikentwicklung.[2] (Ullrich 1979)

Dem gegenüber war für bürgerlich-konservative Autoren wie Arnold Gehlen oder Helmut Schelsky klar, dass entscheidende Weichen bereits mit Beginn der Industrialisierung gestellt und technische „Superstrukturen" mittlerweile „allmächtig" geworden seien. Ein Entweichen erscheint unmöglich, Demokratisierungsbestrebungen und Emanzipationshoffnungen seien obsolet geworden, jede Konfrontation zwischen der „objektiven Wirksamkeit des Technischen" und der „subjektiven Beliebigkeit des Wertens" sei zugunsten der Technik vorentschieden. (Ott 2005, 585 f) Im Gegensatz zu den Auffassungen Marcuses, Habermas' oder Ullrichs lässt die von Gehlen und Schelsky vertretene Sachzwang-Ideologie keinerlei Spielräume in der Technikgestaltung zu. Im ausgehenden 20. Jahrhundert diente der so behauptete Determinismus den Neokonservativen und den Marktliberalen als wesentliches Argument für einen Technokorporatismus, der Arbeit und Kapital auf Dauer versöhnt.[3]

Gesinnungsethik und Verantwortungsethik

Es war der Soziologe und Ökonom Max Weber, der im Rahmen eines Vortrages im Jahr 1919 mit der Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik wertvolle Anregungen für weiterführende Diskussionen lieferte. (Weber 1992, 237 ff) Während bei der Gesinnungsethik die „Flamme der reinen Gesinnung" im Vordergrund steht, also Handlungsweisen nur hinsichtlich der Kongruenz mit bestimmten Werthaltungen beurteilt werden, steht bei der Verantwortungsethik die Frage nach den Handlungsfolgen im Zentrum. Nach Weber gilt es, ein Gleichgewicht zwischen rein normativen Vorgaben und der Verantwortbarkeit einer gewählten Handlungsalternative zu finden.

Es sind drei Dimensionen, die die Verantwortungsethik aufzuweisen hat:

1. Einschätzung der Folgen einer Handlung;
2. Übernahme von Verantwortung für die Handlungsfolgen;
3. Festlegen der Reichweite der Verantwortung.

Die Ethik-Debatte der Neuzeit erfuhr durch Weber eine wesentliche Befruchtung. Dennoch blieben grundsätzliche Abwehrhaltungen gegenüber ethisch geprägten Zugängen bestehen.

---

[1] Als ein Beispiel kann die industrielle Massenvernichtung im „Dritten Reich" angeführt werden. Die Zahl der im oberösterreichischen Schloss Hartheim zwischen Mai 1940 und Dezember 1944 ermordeten behinderten Menschen, die den Anforderungen der NS-Modernisierungspolitik nicht entsprachen, wird auf etwa 30.000 geschätzt.

[2] Darauf wird am Ende des Beitrages noch näher einzugehen sein.

[3] Vgl. dazu das letzte Kapitel im Beitrag von Paul R. Schwarz in dieser Ausgabe.

Die bekannte politische Philosophin Hannah Arendt geht in ihrem Werk „Vita activa“ davon aus, dass die Durchsetzung technischer Neuerungen stets als eine Summe von Handlungsbeiträgen und damit ausschließlich in einem Systemzusammenhang zu betrachten sei. Abgelöst von ihren (einzelnen) Urhebern bilde sich eine autonome Welt der Maschinen heraus, in der ethische Fragestellungen irrelevant seien. (Arendt 2002) Zu ähnlichen Denkergebnissen gelangt der Kommunikationstheoretiker Vilém Flusser. Ein „Diesseits der Maschinen“ gäbe es nicht mehr, erklärt Flusser, die operationelle Rationalität und die Welt der Apparate seien „Schicksalshaft“ geworden. Die Forderung nach einer Befreiung von der Maschine finde keinen Adressaten mehr. Flusser: „Wo der Apparat sich installiert, bleibt nichts mehr übrig als zu funktionieren.“ (Flusser 1994, 29) Geht es unter den gegebenen Bedingungen primär darum, neue Attraktionen für die Spektakelgesellschaft zu ersinnen, wird jede sinnhafte soziale Zielsetzung aus dem Auge verloren. Das „Funktionieren“ geschieht nur mehr um seiner selbst willen: als l'art pour l'art.[1] (Rötzer1993, 148) Einem solchen Ergebnis ist mit einer „individuellen Ethik“ nicht zu begegnen.

Kaum ein anderer Autor jedoch hat den Techniken einen derart überwältigenden Einfluss zugeschrieben wie der Geschichtsphilosoph Günther Anders, dessen Hauptwerk den aussagekräftigen Titel „Die Antiquiertheit des Menschen“ trägt. (Anders, Band I: 1956; Anders, Band II: 1980) Für Anders stellen die Maschinen und Apparate längst keine einfachen Mittel mehr dar, sondern sie entsprechen vielmehr „Vorentscheidungen“, die getroffen wurden, bevor die Menschen überhaupt in der Lage waren, alle Folgewirkungen zu überblicken. Die Technologie hat sich verselbständigt, Produktionsmittel wie das Fließband entscheiden nun selbst darüber, welchen Zwecken sie dienen. In kaum einem anderen Bereich vollzieht sich – so Anders – die Anpassung des Menschen an die Gerätschaften so augenfällig wie im medialen Sektor. Das Fernsehen bringt über den vorgesehenen Gebrauch hinausgehend eigenständig Effekte hervor, die zu keiner Zeit gesellschaftlich antizipierbar waren. Der Fernsehapparat im Wohnzimmer erzeugt eine eigene Wirklichkeitserfahrung, eine fiktionale Welt, in der jede neue Bilderflut die gerade zuvor vermittelte Botschaft löscht. Die TV-konsumierende Person bleibt „overnewsed“ und „underinformed“ zurück.

Anders geht nicht von einer „schlechten Anwendung“ der Maschinen und Apparate aus, sondern von einem Gefährdungspotential, das er im Wesen der modernen Technologie grundangelegt sieht. Die realisierte Technik ist nicht mehr ein Instrument der Herrschenden, sondern Gestalt gewordene Herrschaft. Für Anders ist die moderne Entwicklung mit einer schleichenden Liquidierung des Menschen als bestimmenden Faktor und mit einem Abhandenkommen humanitärer Erfordernisse verbunden. Antiquiert geworden durch das „Gefälle zwischen Machen und Vorstellen“, (Anders 1956, 16) kann der Mensch mit dem Selbstlauf technischer Möglichkeiten nicht mehr Schritt halten. Die vermeintlichen Mittel haben sich von ihrem ursprünglichen Schöpfer unabhängig gemacht und haben die Kommandogewalt übernommen. – „Kurz: die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.“ (Anders 1956, 33) Der Prozess der Entfremdung ist durch das ungebremste Dazwischentreten der Artefakte so weit vorangeschritten, dass die Wahrnehmungsfähigkeit herabgesetzt und eine Beurteilung des täglichen Tuns verunmöglicht ist. Die durch technische Abläufe vorangetriebene Versachlichung in allen Bereichen hat einen moralisch indifferenten Funktionsträger hervorgebracht, der weder Mitleid noch Skrupel mehr kennt.[2] Die Beispiele der industriell

[1] An dieser Stelle darf an Helmut Qualtigers motorisierten „Halbwilden“ aus den 1950er Jahren erinnert werden, der zwar keine Ahnung hat, wo er hinwill, aber davon überzeugt ist, rascher ans Ziel zu gelangen.

[2] Dazu passt ein Hinweis auf: Dutton, Kevin (2013): The Wisdom of Psychopaths – Lessons in Life from Saints, Spies and Serial Killers, New York. Dutton erkennt Personen als Psychopathen, die sich auszeichnen durch emotionale Armut und verantwortungsloses Handeln ohne jedes Schuldgefühl, und die ihre Mitmenschen lediglich als Material zur Erreichung bestimmter Ziele betrachten.

organisierten Massenvernichtung im „Dritten Reich“ oder der Atombombenabwürfe in Hiroshima und Nagasaki zeigen nach Anders, wie sehr die Einwirkung der Technik natürliche Hemmschwellen zu senken imstande ist.

Das abschließende Urteil: Als souveränes Subjekt ist der Mensch vom Sockel gestoßen, er erscheint nur noch als ein antiquiertes Wesen (langsam, ungenau, ruhebedürftig usw.). Maschinen und Apparate haben die Funktionen des Lebens an sich gerissen und entpuppen sich nun auch als eigentliche Träger moralischer Vorgaben. Ist eine Technik einmal vorhanden, „will“ sie auch angewandt werden; sie übt sozusagen moralischen Druck aus. So verkehrt sich Kants kategorischer Imperativ in eine Moral der Gerätschaften, die in der Aufforderung gipfelt: „Handle so, dass die Maxime deines Handels die des Apparates, dessen Teil du bist oder sein wirst, sein könnte.“ (Anders 1980, 290)

Den Positionen von Anders, Arendt und Flusser entgegengesetzt ist die optimistische Auffassung von Hans Jonas, der dem „Prinzip Verantwortung“ neue Geltung verschaffen möchte. Jonas betrachtet die Rolle des Homo Faber, des schaffenden Menschen, äußerst kritisch und zeigt sich überzeugt, dass technokratische Allmachtphantasien unweigerlich in eine Sackgasse führen. (Jonas 1979, 52) Angesichts der aktuellen Bedrohungen könne es nur darum gehen, gleichgültige bzw. beschwichtigende Haltungen zu überwinden und problematische Entwicklungen zu verhindern oder zumindest zu bremsen versuchen, um bewährte Daseinsbedingungen zu schützen. Die Umformulierung des Kant'schen Grundsatzes lautet bei Jonas daher: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“ (Jonas 1979, 36) An dieser Stelle sollte nicht der Verweis auf die französische Anarchistin Simone Weil fehlen, hatte diese doch bereits Mitte des 20. Jahrhunderts deutlich gemacht, dass das eingespielte Modell des Fortschritts obsolet geworden sei, weil es auf lange Sicht lebensgerechten Ansprüchen nicht genügen könne. Besonders in einer freien Gesellschaft sei es unverzichtbar, Desintegrationsprozesse zu verhindern, Begriffe wie Individualismus und Autonomie neu zu denken und moralisch fundierte Pflichten zu implementieren. (Weil 1956)

Jonas stellt nun dem unreflektierten Fortschrittsoptimismus eine Pflichtethik gegenüber, die sowohl auf die Vernunft- als auch auf die Gefühlsebene rekurriert. Dabei geht er von einer „unbedingten Pflicht der Menschheit zum Dasein“ (Jonas 1979, 80) aus, die als Teil eines biologischen Programms keiner gesonderten Rechtfertigung unterliege. „Mit jedem Kinde, das geboren wird“, so Jonas, „fängt die Menschheit im Angesicht der Sterblichkeit neu an, und insofern ist hier auch die Verantwortung für den Fortbestand der Menschheit im Spiel.“ (Jonas 1979, 241) Selbsterhaltung, Arterhaltung und Erhaltung der Lebensgrundlagen hängen nach Jonas eng zusammen. Für ein auf die Zukunft gerichtetes verantwortungsvolles Handeln gelten zwei besondere Obliegenheiten:

1. Entwicklung einer Vorstellung von der Auswirkung einer Handlung;
2. Aufbietung eines angemessenen Gefühls zu dieser Vorstellung. (Jonas 1979, 194)

Vergleichbar den elterlichen Pflichten gegenüber dem unmittelbaren Nachwuchs bestehe auch gegenüber den Nachgeborenen in ferner Zukunft eine Schuldigkeit. In den Worten von Jonas: „Verantwortung im ursprünglichsten und massivsten Sinn folgt aus der Urheberschaft des Seins, an der über die aktuellen Erzeuger hinaus alle beteiligt sind, ... also alle, die sich selber das Leben erlauben – kurz, die jeweils seiende Menschenfamilie als solche.“ (Jonas 1979, 241) Jonas geht also von einer natürlichen Verantwortung aus, wobei er Liebe und Leidenschaft als dahin treibende Kräfte interpretiert. Als ein leuchtendes Beispiel für eine Person mit Zukunftsverantwortung führt er die Pazifistin und Sozialistin Rosa Luxemburg an. Sie habe mit Leidenschaft für das von ihr erkannte Gute gewirkt; sie wäre damit eine

moralisch einwandfreie, einem überpersönlichen Zweck verpflichtete Natur gewesen. (Jonas 1979, 211)

Wahrnehmung von Verantwortung bedeutet nach Jonas zuerst, sich von ideologischen Verirrungen frei zu machen: „Zum ‚Opium für die Massen', das einmal die Religion gewesen sein soll, ist inzwischen eher der technische Fortschritt geworden ... ." Damit erteilt er allen Technokratenutopien eine Absage, den „... oft vom Aberglauben an das Allvermögen der Wissenschaft genährte(n) Wundererwartungen. Dass zum Beispiel ganz neuartige Energiequellen entdeckt werden, oder ganz neue Vorkommen schon bekannter – dass überhaupt der willkommenen Überraschungen des Fortschritts kein Ende ist und die eine oder andere uns schon rechtzeitig aus der Klemme helfen wird: das ist zwar nach allem Erlebten des letzten Jahrhunderts keineswegs auszuschließen, aber darauf zu bauen wäre gänzlich unverantwortlich. Ebenso unverantwortlich aber wäre es, auf die Vorhersage zu bauen, dass der Mensch sich an alles gewöhnen kann ..." (Jonas 1979, 219) Wenn die Zukunft nachfolgender Generationen gesichert werden soll, sei jedes Va-banque-Spiel („Entweder-Oder"-Spiel, bei dem alles auf eine Karte gesetzt wird) zu unterlassen. Nach Jonas ist es rational, der Unheilprognose mehr zu vertrauen als der Heilsprophezeiung. (Jonas 1979, 70 ff) Ist der Ausgang eines Wagnisses ungewiss, ist es am sinnvollsten vom „worst case" auszugehen. Der Berliner Philosoph Wilhelm Schmid hat es einmal so formuliert: „Das Positivdenken ist dumm, denn es sieht die Probleme nicht, es bereitet sich nicht darauf vor, Schwierigkeiten zu bewältigen … . Viel klüger ist es, negativ zu denken." (Schmid 2014) Nicht zuletzt ist für Jonas klar, dass jeder verursachte Schaden kompensiert werden muss: „Bedingung von Verantwortung ist kausale Macht: Der Täter muss für seine Tat antworten: er wird für deren Folgen verantwortlich gehalten und gegebenenfalls haftbar gemacht. Dies hat zunächst rechtliche und nicht eigentlich sittliche Bedeutung. Der angerichtete Schaden muss gutgemacht werden, auch wenn die Ursache keine Übeltat war, auch wenn die Folge weder vorausgesehen noch beabsichtigt war." (Jonas 1979, 172)

Die Ausführungen von Jonas zielen sehr eindeutig auf eine Veränderung der Wirtschaftsverfassung hin. Es ist überzeugt, dass ein stetiges ökonomisches Wachstum und die Erhaltung der Lebensgrundlagen auf Dauer unvereinbar sind: „Kontraktion viel eher als Wachstum wird die Losung sein müssen … ." (Jonas 1979, 288) Er sieht in der Zukunft eine Orientierung in Richtung einer Bedürfniswirtschaft, die gegenüber der Profitwirtschaft den unbestreitbaren Vorteil hat, dass „… der Fortfall des Profitmotivs wenigstens *einen* Zwang zur Verschwendung (von Ressourcen) beseitigt, nämlich den zur künstlichen Schaffung von Absatzkapazitäten für zunächst gar nicht gewünschte, ja nicht einmal gekannte Güter ... ." (Jonas 1979, 261) Bei Jonas geht es jedoch nicht um die Schaffung einer Ökodiktatur, sondern um Überzeugungsarbeit in einem System der Demokratie und der Freiheit. Man sollte die Menschen nicht unterschätzt, meint er, vielleicht könne einmal „ … die Wahrheit begeistern und nicht nur die Wenigen, sondern schließlich auch die Vielen. Dies ist die bessere Hoffnung in dunkler Zeit." (Jonas 1979, 270)

Verantwortungsethik in der Praxis

Davon ausgehend, dass jeder technische Neuerungsprozess mit der Produktion beginnt, sich mit einer entsprechenden Gebrauchstätigkeit fortsetzt und dabei immer auch gesellschaftliche Rahmensetzungen eine Rolle spielen, gilt es, die Frage nach dem moralisch agierenden Akteur zu konkretisieren. Nicht selten wird Technikethik mit Berufsethik (Professional Ethics) oder mit Unternehmensethik (Business Ethics) gleichgesetzt, was jedoch auf einen unzulässigen Reduktionismus hinausläuft. Montiert etwa ein Heimwerker vor Inbetriebnahme einer Kreissäge die Sicherheitsvorkehrung ab und eine Person wird verletzt, so wird man dem Hersteller der Säge nur schwer ein schuldhaftes Verhalten nachweisen können. Ebenso zu kurz gegriffen wäre es nun, ausschließlich im Individuum den Letztadressaten moralischer

Ansprüche zu erblicken. Oft ist die einzelne Person gar nicht in der Lage, sämtliche Folgen einer technischen Anwendung bzw. das damit verbundene Schadenspotential vorherzusehen. Eine anwendungsorientierte Ethik hat daher, wie der Technikphilosoph Heiner Hastedt glaubhaft macht, auf eine umfassende Technikgestaltung zu zielen, die von Mal zu Mal auch „die eingespielte Moral der Technik einer ausdrücklichen Reflexion über ihre Richtigkeit unterwirft". (Hastedt 1994, 66) Technisches Handeln gewinnt an Systemqualität, sobald es kollektiven Charakter annimmt.

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts beschäftigen sich weltweit Institutionen mit der Abschätzung von Chancen und Risiken technischer Entwicklungen.[1] Wesentlich geht es dabei um mittelbare und unmittelbare ökologische, gesundheitliche oder soziale Folgen von Innovationen, um ihre Erweiterungsmöglichkeiten oder sich abzeichnende Alternativen. (Senft 2011, 101 ff) Die organisierte Technikbewertung ist zu einem unverzichtbaren Mittel geworden, das einer praktischen Vernunft entsprechend der Gesellschaft Gestaltungsmacht zurückzugeben imstande ist. Damit ist klarerweise auch der politische Bereich angesprochen. Die Durchsetzung rechtlicher Normen oder die Vorkehrungen zur Minderung von Risiken sind politische Aufgaben im engeren Sinne. Der Technologieforscher Günter Ropohl unterstreicht: „Ethik ohne Sozialphilosophie ist blind, und Moral ohne Politik ist lahm!" (Ropohl 1996, 153) Allerdings hat die Technikfolgenabschätzung auch ihre Mängel. Gegen den Lobbyismus einzelner Gruppen ist noch kein Kraut gewachsen, manchmal kommen Erkenntnisse einfach zu spät, auch Informationsdefizite (etwa von Konsumenten gegenüber Produzenten) lassen sich nicht immer ausgleichen.

Alles in allem eröffnet eine institutionelle Technikbewertung jedoch die Chance, das Gefahrenpotential, das modernen Technologien innewohnt, zu erkunden, einzugrenzen und entsprechende Steuerungsmaßnahmen zu entwickeln. Spätestens seit dem Contergan-Skandal[2] in den 1950er Jahren ist klar, dass hinsichtlich der Verbreitung neuer Produkte nicht allein auf die Koordinationsfunktion des Marktes vertraut werden kann. Fraglos ist unter den Bedingungen moderner Arbeitsteilung jede technische Forschung mit wirtschaftlichem Handeln verbunden, doch sind Märkte als einzige Abstimmungsforen völlig unzureichend. Das hat nicht nur damit zu tun, dass sich Märkte immer wieder als sozial und ökologisch blind erweisen. Seit jeher basieren Gesellschaften nicht allein auf einer Kultur des Wettbewerbs, sondern auch auf einer Kultur der Kooperation. Gerade die Ambivalenzen technischer Entwicklungen erfordern eine Mitbeteiligung und Mitentscheidung betroffener Personen zwingend – und das abseits des Marktgeschehens. (Fischer 2004, 181) Experten haben dabei lediglich die Aufgabe, Informationen bereit zu stellen. Die Akzeptanz von Risiken kann nicht durch Stellvertreter erfolgen, sondern nur durch die Bürgerinnen und Bürger selbst.[3] Erste Bürgerkonferenzen, die als Art Schöffengerichte über neue Technologien urteilten, wurden in den 1980er Jahren in Dänemark eingeführt. Mittlerweile erfolgte der Export dieser Idee in viele Teile der Welt. (Abels 2007, 76) An der ersten europäischen Bürgerkonferenz zum Thema „Medizinische Forschung" nahmen neun EU-Länder teil. Im Vorfeld des UN-Gipfels zum Klimawandel in Kopenhagen 2009 fanden insgesamt 44 Konferenzen statt, in die 4.400 Bürgerinnen und Bürger aus 38 Ländern eingebunden waren.

---

[1] In Österreich wurde 1985 im Rahmen der „Österreichischen Akademie der Wissenschaften" das „Institut für Technikfolgen-Abschätzung" eingerichtet. Vorbildwirkung hatte das in den Vereinigten Staaten schon geraume Zeit bestehende „Office of Technology Assessment". Robert Jungk, Trendforscher und Erfinder der sogenannten Zukunftswerkstätten, brachte die Idee dazu von USA nach Österreich.

[2] Mit dem unter dem Namen Contergan eingeführten Medikament war ein unzureichend geprüftes Produkt auf den Markt gelangt – mit verheerenden Folgewirkungen. (Senft 2011, 101 f)

[3] Wilhelm Berger meint, dass „eine Organisationsethik, die eine ethische Kultur entwickeln will, auch eine Technikethik (ist), der es nicht nur um die Folgen neuer Technologien, sondern gerade auch um die Frage nach deren partizipativer Gestaltung geht." Berger 2016, 20.

Noch immer gibt es allerdings, wie die beiden Sozialwissenschaftler Hans-Joachim Schabedoth und Ruth Weckenmann ihrem Buch „Strategien für die Zukunft“ schon vor einiger Zeit festgestellt haben, gegenüber partizipativen Ansätzen massive Vorbehalte. Selbstbewusste, mitdenkende und mitgestaltende Bürgerinnen und Bürger seien unerwünscht, gefragt wären vor allem Untertanen und Jawohl-Sager. (Schabedoth; Weckenmann 1988, 102) Es wird in der Zukunft also wesentlich darauf ankommen, unterschiedliche Interessenlagen innerhalb der Gesellschaft regelmäßig zu sondieren und eine neue Aufklärung einzuleiten. Dann könnte sich auch die Chance ergeben, im Rahmen einer kreativen Allianz zwischen Mensch und Technik innovative Verfahrensweisen hervorzubringen, die sich innerhalb ihres Umfeldes nicht mehr „wie eine Besatzungsarmee im Feindesland“ verhalten. (Bloch 1982, Band 2, 814)

Quellenhinweise:

Abels, Gabriele (2007): ExpertInnen und Partizipation in der Technikfolgenabschätzung, in: Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen, 3/2007.

Anders, Günther (1956): Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München.

Anders, Günther (1980): Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München.

Arendt, Hannah (2002): Vita activa oder: Vom tätigen Leben (1960), München - Zürich.

Bardt, Hubertus (2003): Arbeit versus Kapital – Zum Wandel eines klassischen Konflikts. Eine ordnungsökonomische Studie, Stuttgart.

Berger, Wilhelm (2016): Ethik als Machtprozess, in: Zeitpresse. Forumsblatt des Vereins zur Verzögerung der Zeit, Sommer 2016.

Bloch, Ernst (1982): Das Prinzip Hoffnung, 2 Bände (1954/59), Frankfurt/M.

Dessauer, Friedrich (1927): Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung, Bonn.

Dolata, Ulrich; Werle, Raymund (2007): „Bringing technology back in“: Technik als Einflussfaktor sozioökonomischen und institutionellen Wandels, in: Dieselb. (Hg.): Gesellschaft und die Macht der Technik: Sozioökonomischer und institutioneller Wandel durch Technisierung, Frankfurt/M.

Fischer, Peter (2004): Philosophie der Technik, München.

Flusser, Vilém (1994): Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Frankfurt/M.

Fritzl, Hermann (1983): Technologie und soziale Kontrolle, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 4/1983.

Habermas, Jürgen (1968): Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M.

Hastedt, Heiner (1994): Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt/M.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung, Amsterdam.

Jakob, Eric (1996): Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation, Tübingen - Basel.

Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M.

Kapp, Ernst (1877): Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten, Braunschweig.

Koestler, Arthur (1980): Die Nachtwandler. Die Entstehung unserer Welterkenntnis (1959), Frankfurt/M.

Luhmann, Niklas (1993): Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral, in: Bechmann, Gotthard (Hg.): Risiko und Gesellschaft, Opladen.

Marcuse, Herbert (1964): Der eindimensionale Mensch, Neuwied - Berlin.

Marx, Karl (1961): Rede auf der Jahresfeier des „People's Paper“ am 14. April 1856 in London, in: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke, Band 12, Berlin.

Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie 1857/58, in: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke, Band 42, Berlin.

Ott, Konrad (1998): Ökonomische und moralische Risikoargumente in der Technikbewertung, in: Lenk, Hans; Maring, Matthias (Hg.): Technikethik und Wirtschaftsethik. Fragen der praktischen Philosophie, Opladen.

Ott, Konrad (2005): Technikethik, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart.

Rötzer, Florian (1993): Von Gesten, Dingen, Maschinen und Projektionen, in: Flusser, Vilém: Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen, München - Wien.

Rogoff, Kenneth (2014): Malthus, Marx und modernes Wachstum, in: Der Standard, 21. März 2014, http://derstandard.at/1395362854067/Malthus-Marx-und-modernes-Wachstum, [12. Oktober 2016].

Ropohl, Günter (1996): Ethik und Technikbewertung, Frankfurt/M.

Schabedoth, Hans-Joachim; Weckenmann, Ruth (1988): Strategien für die Zukunft. Neue Technologien zwischen Fortschrittserwartung und Gestaltungsauftrag, Marburg.

Schmid, Wilhelm (2014): Scheitern zum Programm machen ist Demokratie, von Lisa Nimmervoll geführtes Interview, in: Der Standard, 3. Mai 2014, http://derstandard.at/1397522316112/Scheitern-zum-Programm-machen-ist-Demokratie, [12. Oktober 2016].

Schumpeter, Joseph (2006): Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung (1912), Berlin.

Senft, Gerhard (2011): Innovationsdynamik und Technology Assessment. Zur Geschichte der Technikbewertung, in: Berger, Peter; Eigner, Peter; Resch, Andreas (Hg.): Die vielen Gesichter des wirtschaftlichen Wandels: Beiträge zur Innovationsgeschichte, Berlin - Münster - Wien - Zürich - London.

Ullrich, Otto (1979): Technik und Herrschaft, Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion, Frankfurt/M.

Vries, Marc J. de (2008): A Multi-Disciplinary Approach to Technoethics, in: Luppicini, Rocci; Adell, Rebecca (ed.): Handbook of Research on Technoethics, Vol. 1, Hershey - New York.

Weber, Max (1992): Politik als Beruf (1919), in: Weber, Max: Gesamtausgabe, Band 17 – Abteilung I: Reden und Schriften. Hrsg. von Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter und Johannes Winckelmann, Tübingen.

Weil, Simone (1956): Die Entwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Ein Vermächtnis (1943), München.

Weiterführende Literatur:

Finke, Peter (2014): Citizen Science. Das unterschätzte Wissen der Laien, München.

Förster, Heinz von (1993): KybernEthik, Frankfurt/M.

Hamelink, Cees J. (2002): The Ethics of Cyberspace, London - New Dehli.

Hochgerner, Josef (Hg.) (1990): Soziale Grenzen des technischen Fortschritts. Vergleiche quer durch Europa, Wien.

Illich, Ivan (1973): Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek bei Hamburg.

Lenk, Hans; Ropohl, Günter (Hg.) (1982): Technik und Ethik, Stuttgart.

Firlinger, Beate (Red.) (2009): „Partizipation“ – Die Mobilisierung der Mitmachgesellschaft, Teil 1-4, Radiokolleg 16.-19. März 2009, ORF-Audioservice: Wissenschaft, Bildung, Gesellschaft, 2 CDs. Enthält zahlreiche Literaturhinweise.

Postmann, Neil (1999): Die zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert, Berlin.

Rohbeck, Johannes (1993): Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns, Frankfurt/M.

Spiekermann, Sarah (2016): Ethical IT Innovation: A Value-Based System Design Approach, London - New York.

**
*

Maurice Schuhmann

„FREIE LIEBE" – FÜR WEN? ZWISCHEN BEFREIUNG, PATRIACHAT UND HOMOPHOBIE[1]

Das Thema „freie Liebe" ist ein zentraler Bestandteil anarchistischer Theorie und Praxis seit dem ausgehenden 19.Jahrhundert in Europa und den USA. Es zieht sich sowohl durch den klassischen als auch durch den Neo-Anarchismus wie ein roter Faden. Vor dem Hintergrund erscheint es mir als wichtig, jenes Konzept kritisch zu beleuchten und hinterfragen. Dabei möchte ich mich zeitlich auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts und örtlich auf die beiden Länder Deutschland und Frankreich fokussieren.

In dem von Hans-Jürgen Degen herausgegebenen *Lexikon der Anarchie* definiert Hubert van der Berg das Konzept mit den Worten:

„Die anarchistischen Auffassungen von Freier Liebe greifen im Großen und Ganzen auf Vorstellungen über eine paradies-ähnliche Neuordnung des Liebeslebens, der Sexualität und der Verhältnisse zwischen den Geschlechtern zurück, so wie diese von utopistischen Theoretikern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden, insbesondere von Charles Fourier in seiner Konzeption einer ‚Neuen Liebeswelt' (vgl. Charles Fourier 1977), die nicht nur die anarchistische Debatte über Liebe und Sexualität in Frankreich, sondern auch in anderen Ländern nachhaltig prägte. (…) Anarchistische Freie Liebe war indessen weniger Element oder Grundzug einer ganzheitlichen Utopie – wie im Fourierismus – sondern stellte vielmehr, als sie im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zunehmend in der anarchistischen Presse erörtert wurde, eine Reaktion auf die sogenannte ‚Frauenfrage', auf Forderungen der damaligen Frauenbewegung nach politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Gleichberechtigung dar."[2]

Diese Definition möchte ich als Arbeitsgrundlage für meine Erörterung nutzen.

Weder der deutsche noch der französische Kurs wurden bislang näher analysiert. Es lassen sich dennoch vereinzelt Verweise und Versuche einer generellen Einordnung in der Auseinandersetzung mit einzelnen Anarchisten (Erich Mühsam, John Henry Mackay, E. Armand) oder anarchistischen Positionen zu Fragen der Sexualität in der Sekundärliteratur finden.

Mir geht es hier auch nicht um eine Gesamtdarstellung des Diskurses, sondern lediglich um eine kritische Beleuchtung des „Freien Liebes"-Diskurses an Hand einzelner Gestalten und Organisationen, die stellvertretend für unterschiedliche Positionen im anarchistischen Diskurs stehen. Konkret geht es mir auch darum aufzuzeigen, wie der Diskurs im Kontext von Patriachat und Homophobie geführt wurde – wovon leider auch die anarchistische Bewegung nicht ganz frei war.

Im ersten Teil werde ich mich auf den deutschen Diskurs konzentrieren. Hierbei fokussiere ich mich auf

- Erich Mühsam (1878-1934)
- John Henry Mackay (1864-1933)
- den Syndikalistischen Frauenbund (1921-1933)
- Silvio Gesell (1862-1930)

Erich Mühsam war Anarchist und Bohemien, der zwar verheiratet war, aber dennoch ein wichtiger Vertreter des „freien Liebes"-Diskurses in Deutschland war.

[1] Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, den ich bei der 4. Konferenz des Anarchist Studies Networks am 15. September 2016 gehalten habe. Für den Abdruck wurde er leicht modifiziert.

[2] Van der Berg, Hubert: Freie Liebe, *in:* Hans Jürgen Degen (Hrsg.): Lexikon der Anarchie, Verlag Schwarzer Nachtschatten, Bösdorff 1993ff. (http://dadaweb.de/wiki/Freie_Liebe (zuletzt aufgerufen am 17. August 2016.))

John Henry Mackay kann – neben Mühsam – als der wichtigste Repräsentant des Diskurses benannt werden. Zudem war er ein wichtiger Vertreter der in Deutschland aufkommenden Homosexuellenbewegung, so dass seine Position stellvertretend für einen anarchistisch-homosexuellen Zugang zur Thematik gelesen werden kann.

Weiterhin interessiert mich der weibliche, m.E. feministische Diskurs, den ich beispielhaft an der Diskussion im Syndikalistischen Frauenbund nachzeichnen will.

In einem Exkurs möchte ich auf den umstrittenen Ökonomen Silvio Gesell einlassen, der zwar kein Anarchist war, aber der Bewegung nahestand und dessen Konzepte zur „freien Liebe" in den Kreisen des deutschen Anarchismus diskutiert wurden.

Der zweite Teil, der weitaus kürzer als der erste ausfallen wird, widmet sich dem französischen Diskurs. Um Doppelungen zu Diskussionen in Deutschland zu umgehen, konzentriere ich mich auf E. Armand (1872-1962) und seine Zeitschrift *L'en-dehors* (1922-1939), d.h. ich fokussiere mich auf individualanarchistische Positionen.

Deutscher Diskurs

Eine erste Kategorisierung des Diskurses über freie Liebe in Deutschland unternahm der Historiker Ulrich Linse in seiner Studie über *Organisierten Anarchismus im Deutschen Kaiserreich*. Er unterschied zwei unterschiedliche Positionen im (deutschen) Anarchismus.

„Die freie Liebe wird in anarchistischer Weise als Alternative zum 'Zwang' der Ehe gepriesen, und zwar nicht nur von den Bohème-Anarchisten, sondern auch von den Arbeiter-Anarchisten (…) Das gebräuchliche Wort darf aber nicht charakteristische Unterschiede verdecken: für die Bohème bedeutete es einfach zunächst Promiskuität; für den Arbeiter aber, der ja in dieser Zeit schon aus finanziellen Gründen stark familiengebunden war und außerdem den bürgerlichen Moralstandpunkt teilte, hieß es gerade nicht 'geschlechtliche Zügellosigkeit', sondern auf 'Freiwilligkeit' beruhende Liebe und Ehe."[1]

Erich Mühsam und die Freie Liebe

Erich Mühsam war sowohl Bohemien und Anarchist. Ihn verband eine lebenslange (homoerotische) Beziehung zu dem Schriftseller Johannes Nohl[2] und seine erste Publikation widmete sich dem Thema Homosexualität.[3] Das Werk Mühsams war aber auch gleichzeitig durch mysiogene Züge geprägt.[4]

Das wichtigste Werk im Kontext der „freien Liebe" ist das Frank Wedekind gewidmete Schauspiel *Die Freivermählten*. (Der Begriff Frei-Vermählte ist zu dieser Zeit gängig. Vor ihm hatte schon Ernst Thiem ein gleichnamiges Theaterstück verfasst.[5]) Mühsam schrieb das Stück zwar bereits 1909, aber es wurde erst 1914 publiziert – und gleich wieder verboten.

Eine Liebesgeschichte, in der es um ein nicht-verheiratetes Paar geht, die zwar ohne Trauschein – also in wilder Ehe leben („frei vermählt" sind) – aber vom Habitus her sich wie Verheiratete aufführen. Die Frau ist die ehemalige Geliebte von Camillo Rack, einem Propagandisten der freien Liebe, der die Beziehung zu ihr löste, um ihr die Möglichkeit zu geben, sich frei zu entfalten. Letztendlich scheitert er aber an seiner Liebe zu jener Frau. Als Randgestalten tauchen noch ein jünger Künstler und ein polyamoureuses Paar auf, was den

---

[1] Linse, Ulrich: Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich, Dunker & Humblot Berlin 1969, S. 98.
[2] Vgl. zu Johannes Nohlen: Dudek, Peter: Ein Leben im Schatten. Johannes und Hermann Nohl – zwei deutsche Karrieren im Kontrast, Verlag Julius Klinkhardt Bad Heilbrunn / Obb. 2004.
[3] Vgl.: Mühsam, Erich: Homosexualität. Ein Beitrag zur Sittengeschichte unserer Zeit, Lilienthal Verlag, Berlin 1903.
[4] Vgl.: van der Berg, Hubert: „Frauen, besonders Frauenrechtlerinnen, haben keinen Zutritt!" Misogynie und Antifeminismus bei Erich Mühsam, *in:* Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 28, 1992, S. 479 – 510.
[5] Vgl. Thiem, Ernst: Die Frei-Vermählten. Komödie in 3 Akten, Theater Verlag, Berlin 1910.

jungen Künstler mit jenem Konzept vertraut macht. Sie leben reflektiert, freiheitsbewusst und frei von Eifersucht ihre Liebe.

Das hier propagierte Ideal ist laut Mühsams Biografen Wolfgang Haug:

„eine Verbindung zweier Menschen, in der jeder einzelne nur sich selbst und nicht einer Konvention verantwortlich bleibt.“[1]

Zeitgenössisch wurde das Stück als Thesendrama zum Thema Sexualmoral gelesen. Beispielhaft hierfür steht die Kritik von Ferdinand Hardekopf in der *Schaubühne*:

„‘Die Freivermählten’, ein Thesendrama, das gewisse Abreden der Sexualmoral unterminiert: Übereinkünfte ‘Aufgeklärter’. Erwiesen wird das Philistrische, das in ‘freien’ Lebensformen stecken kann; gefordert: absolute Selbstbestimmung des Weibes. Eifersucht : die ‘infamste Form des Besitzneides’.“[2]

Neben seinem, generell wenig rezipierten Theaterstück hielt Mühsam auch Vorträge über dieses Thema. Der Anarchist Kurt Wafner, der ihn als Jugendlicher hörte, berichtet in seinen Memoiren *Ausgeschert aus Reih’ und Glied* darüber und gibt von ihm folgende Aussage wieder:

„Freie Liebe heißt, nur das Gefühl oder den Trieb entscheiden zu lassen. (…) Doch an eines müsst ihr – vor allem ihr jungen Männer denken: Freiheit gilt gleichermaßen für Mann und Frau. Zwingt niemals eure Partnerin zu Handlungen, die sie nicht mag.“[3]

Im theoretischen Organ der anarcho-syndikalistischen Freien Arbeiter Union Deutschland (FAUD) – der *Internationale* – schrieb Mühsam 1932:

„Der Mensch, weder Mann noch Frau, ist von Natur nicht so eingerichtet, dass er sich sein Leben lang sinnlich nur zu einem passend Individuum hingezogen fühlen sollte. Der Geschlechtstrieb lässt sich nicht befehligen, ohne verdorben zu werden... Die Eifersucht sichert die Ausschließlichkeit der Hinneigung eines Menschen zum anderen nur bei völlig machtbefangenen Menschen.... Alle Liebesverhältnisse beruhen auf Gegenseitigkeit. Aber die Gegenseitigkeit wird nicht von dem Teil aufgehoben, welcher verschiedene Verständnisse unterhält, sondern von dem, welcher vom anderen die Innehaltung einer Zwangsbindung ausschließlich an eine Person verlangt. Aus dem Zusammenfinden sinnlich bewegter Menschen, sei es im Überschwang eines Augenblicks zur Erfüllung eines vorübergehenden Begehrens, lassen sich allgemeine Regeln und moralische Gesetze überhaupt nicht ableiten... sofern nicht Gewalt, Missbrauch, wirtschaftliche Abhängigkeit oder Verführung unentwickelter Kinder und der Willensfreiheit Beraubter den Verkehr zur Machthandlung erniedrigt und das Verhältnis gleichberechtigter Gegenseitigkeit zerstört.“[4]

Er vertritt in diesem Beitrag häufig auftauchende polyamoureuse Thesen.

John Henry Mackay und die Freie Liebe

Ein weiterer wichtiger Vertreter des freien Liebes-Diskurses im deutschsprachigen Anarchismus war der deutsch-schottische „Sänger der Anarchie“ – John Henry Mackay. Er ist zudem als ein bekannter Vorkämpfer der Homosexuellenbewegung in Deutschland von Relevanz und wegen seiner über die Landesgrenzen wirkenden Schriften von Bedeutung.

Seine Position zur „freien Liebe“ lässt sich auf zwei Ebenen verorten:

- Freie Liebe als Gegenkonzept zur Ehe
- Freie Liebe als Befreiung der Liebe.

---

[1] Haug, Wolfgang: Erich Mühsam. Schriftsteller der Revolution, Trotzdem Verlag, Reutlingen 1978, S. 31.
[2] Hardekopf, Ferdinand: Mühsam, *in:* Die weissen Blätter. Eine Monatsschrift, 9. Heft / VI. Jahrgang September 1919, S. 401-404, hier: S. 404.
[3] Wafner, Kurt: Ausgeschert aus Reih’ und Glied. Mein Leben als Bücherfreund und Anarchist, Verlag Edition AV, Lich 2001, S. 63.
[4] Zitiert nach: Klan / Nelles, a.a.O., S. 316.

Besonders deutlich wird die Kritik an der Ehe im folgenden Gedicht:

Ehe

Sie mussten zusammen durchs Leben gehn,
Und konnten doch niemals zusammenstehen.

Sie wurden müde und wurden alt,
Und quälten sich weiter mit zäher Gewalt.

Der Eine so, Die Andere so,
Und seines Lebens ward keiner froh.

sowie in seiner Novelle *Menschen der Ehe.*[1]

Dabei kommt – ähnlich wie bei Pierre-Joseph Proudhon – ein gewisser (homosexueller) Sexismus zum Tragen, wenn er Sätze schreibt wie den folgenden:

„Kein Weib ist ganz ohne Schlauheit."[2]

Er nennt die verheirateten Menschen in jenem Text – „Menschen der Gewöhnlichkeit"[3], d.h. er bringt ihnen gegenüber den Vorwurf, dass sie Spießigkeit verfallen sind. Als Gegenkonzept präsentiert Mackays Protagonist die „freie Liebe":

„Ich kenne nur ein Verhältnis wie zwischen Mensch und Mensch, so zwischen Mann und Weib, das ich würdig nenne: das auf gegenseitiger Unabhängigkeit beruhende, denn es ist zu gleich das einzige, welche die gegenseitige Achtung ermöglicht. Der Herr verachtet den Knecht, und der Knecht hasst den Herrn."[4]

Dem gegenüber steht die Forderung nach der Freiheit der Liebe, die er auch in einem, *Freie Liebe*-betiteltem Gedicht besang.

Freie Liebe

Frei sei die Liebe! – Keine Kette binde
Die Hände, die der freie Wille fügt!
Vielleicht, dass einst das Auge dir, das blinde –
Die Wahl des ersten, heißen Fühlens rügt –

Dann sollst du frei sein! – Komm soll und geben
Der Mann zum Weibe, und das Weibe zum Mann,
So frei wie droben frei die Winde wehen!
Frei sein die Liebe! – Wahrlich dann erst, dann:

Dürft Ihr von Liebe sprechen, Sittenwächter,
Die Ihr uns von Liebesglück nicht gönnt,
Und – echter Lebenslust arme Verächter –
Zu tadeln wagt, was nicht verstehen Ihr könnt.

Hinweg mit Euch! – Gezählt sind eure Tage.
Natur, die starke, ist in uns erwacht,
Und sie zermalmt mit einem Flügelschlage
Gesetze, Sitten, Euch und Eure Macht!

Das Gedicht entstammt dem Gedichtzyklus *Der Sturm* (Zürich 1888).

---

[1] Mackay, John Henry: Die Menschen der Ehe. Schilderung aus der kleinen Stadt, Bernhard Zack, Treptow bei Berlin 1912.
[2] Ebd., S. 44.
[3] Ebd., S. 41.
[4] Ebd., S. 44.

Zentral ist das Thema auch in seinem Roman *Der Freiheitssucher*, einer Art individualistischem Manifest,[1] und in seinem Kulturgemälde des 20. Jahrhunderts – *Die Anarchisten*. Beide Schriften gelten als die programmatischen Texte von ihm, in denen er seine eigene anarchistische Philosophie darlegt.

Er verwehrt sich im letzteren gegen das bürgerliche Schreckgespenst der „freien Liebe" in Form universeller Prostitution – und stellt dieser seine anarchistische Position entgegen:

„Es ist nur dieser Zwang der Ehe, den ich verabscheue. Nie würde ich wagen, Einspruch zu erheben gegen die freie Vereinigung zweier Menschen, die der freie Wille zusammenführt und der freie Wille bis an ihr Ende zusammenhält."[2]

Die Befreiung der Liebe hieß für ihn nicht nur die Befreiung der Liebe aus kirchlichen und staatlichen Fängen, sondern auch eine Befreiung der Liebe aus der rein heterosexuellen Normierung.

Als Homosexueller und Aktivist – u.a. stand er dem von Magnus Hirschfeld gegründeten Wissenschaftlich-Humanitären Komitee (WHK) nahe – besang er die „namenlose Liebe" unter dem Pseudonym Sagitta. „Namenlos" nannte er in diesem Kontext die „homosexuelle" Liebe, da es zu jenem Zeitpunkt noch keine adäquate, d.h. nicht pathologisierende Benennung jener Sexualität gab. In seinen *Büchern der namenlosen Liebe*, die er unter dem Pseudonym Sagitta publizierte, schrieb er hierzu:

„Diese Liebe ist eine Liebe, wie jede andere Liebe, nicht besser, aber auch nicht schlechter, und wenn sie wirkliche Liebe ist, segnungsreich in ihren Folgen wie jede Liebe. Der Kampf für sie sollte nie ausarten in einen Kampf gegen eine andere, denn jede Liebe ist gleich wesensberechtigt und die gleichen Quellen nähren alle. (…) So völlig falsch die Stellung des anderen Geschlechts (in allen Ständen) heute noch sein mag – ihm seine Entwicklungsmöglichkeiten unterbinden und sie leugnen heißt nicht, sich aus Feinden Freunde, sondern sich Feinde von Heute zu unversöhnlichen Feinden für Morgen und immer zu machen, und es ist vor allem ein völliges Missverstehen des großen Gesetzes der Zukunft. Dieses Gesetz heißt Freiheit. Freiheit aber schließt Alle ein und Keinen aus."[3]

Syndikalistischer Frauenbund

Auffällig ist, dass der Diskurs über „freie Liebe" weitgehend männlich dominiert ist. Es gab aber auch im feministischen Flügel eine Auseinandersetzung mit dem Konzept der „freien Liebe". Nach Cornelia Regin wurde dies als Alternative zur bürgerlichen Ehe diskutiert, in der der Mann immer noch freier als die Frau agieren konnte. „Freie Liebe" hieß dabei in der Auffassung der Vertreterinnen des Syndikalistischen Frauenbundes:

„freiwillig gewählter Partner, selbstgewünschte Ausübung der Liebe, geleitet von Harmonie, getragen von Verantwortlichkeit sich selbst und der Gesellschaft gegenüber."[4]

Regin fasste die Position der Syndikalistinnen als eine Veredlung traditioneller Paarbeziehungen auf. [5]

Ulrich Klan und Dieter Nells zitieren in ihrer Studie *Es lebt noch eine Flamme* eine namentlich nicht genannte Aktivistin mit den Worten:

---

[1] Vgl. Mackay, John Henry: Der Freiheitssucher. Psychologie einer Entwicklung, tredition, Hamburg o.J., S. 131-134.
[2] Mackay, John Henry: Die Anarchisten. Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhundert, Forum Verlag, Leipzig 1992, S. 150.
[3] Sagitta (= John Henry Mackay): Bücher der namenlosen Liebe, 2., vermehrte Auflage Selbstverlag o.O. 1924, S. 62.
[4] Zitiert nach: Regin, Cornelia: Hausfrau und Revolution: Die Frauenpolitik der Anarchosyndikalisten in der Weimarer Republik, *in:* Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK), 25. Jg., H. 3 (Sept. 1989), S. 379-397, hier: S. 393f.
[5] Vgl. ebd. S. 394.

„Da gab es nicht selten die Meinung ‚Freie Liebe' das sollte heißen, dass die Frauen in der Gruppe nun für jeden Genossen dazusein hätten. Und ich verstand gerade darunter, freie Liebe, das heißt, ich such mir aus, mit wem ich will, und dann, wenn ich Lust habe – und das hieß vor allem auch, dass ich Nee sagen konnte."[1]

Beispielhaft für diese Problematik steht z.B. der Beitrag *Das Geschlechtsproblem* (1929) von Hertha Barwich[2]in der Zeitschrift *Der Frauen-Bund*. In diesem warnt sie:

„Die Befreiung der Geschlechtsliebe birgt die Gefahr zügellosen Geschlechtsverkehrs in sich."[3]

Auch in anderen Texten wurde beklagt, dass einige Genossen Frauen lediglich als Sexualobjekte sahen.

Ein Problem, was auch die Mujeres Libres in Spanien in ihren Schriften aus den 1930er Jahren immer wieder ansprachen. „Freie Liebe" sollte nicht als eine Einladung zur Libertinage missverstanden werden, sondern war wesentlich mit der Forderung nach einem gleichberechtigten und befreiten Zusammenleben der Geschlechter verknüpft. Die Ehe als Institution, in der die Frau einem Gefängnis gleich eingesperrt ist, wurde abgelehnt. Propaganda-Schriften für die „freie Liebe" oder bekannte Befürworterinnen des Konzeptes – wie es Red Emma in den USA war – kamen nicht aus den Kreisen des Syndikalistischen Frauenbundes. Die Arbeiten von Emma Goldman, dem Arbeiterarzt Fritz Brupbacher und der Frauenrechtlerin Helene Stöckler bildeten weitgehend die theoretische Basis für die Auseinandersetzung im Syndikalistischen Frauenbund.

Exkurs: Silvio Gesell

Vor dem Hintergrund, dass die anarchistische Kritik an der Ehe u.a. eine Kritik an der wirtschaftlichen Basis war – nämlich dem Fakt, dass die Frau ökonomisch vom Mann abhängig war und die Ehe damit zu einer Form der „legalen Prostitution" wurde,[4] ist es von Relevanz nach einer Antwort auf diese Problematik zu suchen.

Ein Ansatz könnte das Konzept der „Mütterrente" des umstrittenen Ökonomen Silvio Gesell, der dem Anarchismus nahe stand und basierend auf Proudhons Wirtschaftslehre seine Konzeption des Freigelds entwickelte.

Er kritisierte mit den anarchistischen Positionen einhergehend die wirtschaftliche Beeinflussung der Liebe. Er forderte, dass die Liebe frei von staatlichen, kirchlichen und wirtschaftlichen Einflüssen sein müsse.

Ein wichtiger Aspekt dabei ist für ihn die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Frau, die er durch eine „Mütterrente" absichern will. Dieser widmete er sich ausführlicher in seiner *Natürlichen Wirtschaftsordnung*.[5] Hierin zeigt sich bereits ein Problem dessen, weil er die Rolle „der" Frau auf die der „Mutter" reduziert. Die Frau, d.h. explizit die Mutter, wird durch ein bedingungsloses Grundeinkommen, wirtschaftlich unabhängig. Sie hat nicht mehr aus finanziellen Gründen die Ehe einzugehen bzw. fortzuführen. Bei Gesell ist dies aber auch mit einer Idee der menschlichen Höherzüchtung verbunden, wie er in seiner Spätschrift *Der*

---

[1] Klan / Nelles, a.a.O., S. 318.
[2] Sie war die Frau des ebenfalls für den anarcho-syndikalistischen Diskurs wichtigen Potagonisten Franz Barwich.
[3] Barwich, Hertha: Das Geschlechtsproblem, *in:* Milly Witkop / Hertha Barwich Aimée Köster u.a.: Der syndikalistische Frauenbund, Unrast Verlag, Münster 2007, S. 205-206, hier. S. 206.
[4] Vgl. zur generellen Ehe-Kritik im Sinne einer Gleichsetzung mit Prostitution im anarchistischen Kontext z.B.: Armand, E.: L'émancipation sexuelle, l'amour en camaraderie et les mouvements d'avant-garde, éditions de L'en-dehors Paris, Limoges et Orléans 1936, S. 2.
[5] Gesell, Silvio: Die natürliche Wirtschaftsordnung (= Gesammelte Werke Band 11), Verlag für Sozialökonomie, Lütjenburg 1998.

abgebaute Staat (1927) darstellt.[1] Eine unabhängige Frau wird sich einen adäquaten Mann suchen und sich nicht aus der Not heraus einem „minderwertigen“ Mann hingeben.

Das Konzept von Silvio Gesell wurde u.a. von Gustav Landauer kritisiert. Seine Kritik beruht u.a. darauf, dass er die Familie als Keimzelle der zukünftigen Gesellschaft betrachtete.[2]

Französischer Diskurs

Für eine Einordnung des französischen Diskurses bietet die Untersuchung Jean Maitrons *Le mouvement anarchiste en France* ein paar Anhaltspunkte. Dieser unterscheidet zwischen der „l'union libre“ als Konzept bei den Anarcho-Kommunisten[3]und der „l'amour libre“[4] bei den Individualanarchisten. Im Folgenden ist nur das Konzept der Individualanarchisten von Bedeutung, wobei hier Begriff „l'amour libre“ durch „la camaraderie amoureuse“ auszutauschen ist.

Ähnlich wie in Deutschland wurde in Frankreich „freie Liebe“ vor allem in bohèmehaften Kreisen der anarchistischen Bewegung gelebt – z.B. in den Kreisen rund um die Zeitschrift *L'Anarchie* (1905-1914), bei der u.a. Rétif (= Victor Serge) verkehrte.[5] Diese Kreise wiesen häufig auch Überschneidungen mit der individualanarchistischen Bewegung auf.

Der theoretische Diskurs war geprägt durch E. Armand (= Lucien-Ernest Juin), der sowohl in seiner Zeitschrift *L'en-dehors* (1922-1939) als auch in seinem Beitrag über „camaraderie amoreuse“ in der von Sebastien Fauré herausgegebenen *L'encyclopedie anarchiste* publizierte. Auch in neueren Nachschlagewerken lässt sich jener Begriff finden.[6] Nach Roger Boussenot (*Les mots de l'anarchie*) qualifiziert der Begriff „camaraderie amoureuse“ lediglich die „freie Liebe“. Er beinhaltetet aber darüber hinaus auch die Akzeptanz männlicher und weiblicher Homosexualität, obwohl E. Armand diese weiterhin als Abnormalie rezipierte,[7] und den Inzest. Letzteres ist spezifisch für den französischen Diskurs – und lässt sich auf den berühmt-berüchtigten Literaten Marquis de Sade und den Sozialisten Charles Fourier, der dessen Werk kannte, zurückverfolgen, die beide als Vorläufer des französischen Anarchismus rezipiert werden können.

Freie Liebe impliziert für E. Armand generell auch die Polyamorie bzw. „l'amour pluriel“[8] – ohne gleichzeitig die Monogamie zu verdammen, sofern sie über einen freien Entschluss beider Partner*innen zustande kommt. Zumindest akzeptiert er in späteren Jahren auch diese Beziehungsform, während sein ursprüngliches Konzept sehr radikal die Polyamorie propagiert.

Der Untersuchung von Gaetano Manfredonia und Françis Ronsin (*E. Armand et „la camaraderie amoureuse“*)[9] folgend begann die Auseinandersetzung und Propaganda der

---

[1] Gesell, Silvio: Der abgebaute Staat. Leben und Treiben in einem gesetz- und sittenlosen hochstehenden Naturvolk, *in:* Ders.: Gesammelte Werke, Band 16: 1926-27, Verlag für Sozialökonomie, Lütjenburg 1995, S. 252-346.

[2] Vgl. Wolf, Siegbert: „Nur langweilige Naturen sind frei von Widersprüche“. Gustav Landauer: Sex und Gender, *in:* Philippe Kellermann (Hrsg.): Anarchismus und Geschlechterverhältnisse, Edition AV, Lich 2016, S. 81-112; hier: S. 89.

[3] Maitron, Jean: Le mouvement anarchiste en France, François Edition Suele, Paris 1955, S. 467f.

[4] Ebd., S. 491.

[5] Vgl.: Serge, Victor: Mémoires d'un révolutionnaire 1905-1945, Lex Editeur, Montréal 2010.

[6] Boussenot, Roger: Les mot de l'anarchie. Dictionnaire des idées, des faits, des actes, de l'histoire et des homes anarchists, Delalain, Paris 1982, S. 36.

[7] Vgl. Armand, E.: L'homosexualité, l'onanisme et les individualistes, L'en-dehors, Orléans 1931.

[8] Armand, E.: Entretien sur la liberté de l'amour, L'en-dehors, Orléans 1933, S. 6.

[9] Vgl.: Manfredonia, Gaetano / Ronsin, Francis: E. Armand et „la camaraderie amoureuse“. Le sexualisme révolutionnaire et la lutte contre la jalousie (http://kropot.free.fr/Manfredonia-armand.htm).

„camaraderie amoreuse“ ab 1924 und etablierte sich als eines der zentralen Themen der Zeitschrift.

Armands Definition des Begriffes „camaraderie ampureuse“ ist erstaunlich utilitaristisch-technisch. In seinem 1930 veröffentlichten Text *La camaraderie amoureuse* lautet die Definition salopp:

„Une association de camaraderie amoureuse es tune coopérative de production et de consommation amoureuse.“[1]

Dies grenzte sich nicht nur von der klassischen Ehe sondern auch von den traditionellen Paarbeziehungen ab, die nach E. Armand durch die „Zerstörung der Autonomie“ der daran beteiligten Partner*innen gekennzeichnet ist.[2] Dem gegenüber propagiert er das Konzept der „camaraderie“ über das er schreibt:

„La camaraderie amoureuse, telle que nous l'entendons, maintien le couple, la famille, la cohabitation (pis-allers auxquels peuvent tenir des individualistes, parce que leur égoïsme y trouve sa satisfication), puisqu'il conçoit fort bien une affection centrale et des amours secondaires, durables ou passagères, évoulant en marge de ce centre.“[3]

Der von ihm zugrunde gelegte Liebesbegriff ist stark sexuell konnotiert. Sexualität war für ihn ein sehr wichtiges Thema, das er in seinen unterschiedlichen Themen redundant in seinen Schriften Aufgriff.

Von Interesse für die diesige Darstellung ist dabei der ursprünglich eindeutig heterosexuell konnotierte Begriff der „camaraderie amoureuse“. Die folgende Definition taucht als Werbetext für seine entsprechenden Broschüren auf:

„Autrement dit leur (= des anarchistes individualistes) thèse de la camaraderie amoureuse comporte un *libre contrat d'association* (résiliable selon préavis ou non après entente préalable) conclu entre des individualistes anarchistes de *sexe différent* possédant les notions d'hygiène sexuelle nécessaires, dont le but es d'*assurer* les co-contractants contre certains aléas de l'expérience amoureuse, entre autre le *refus, la rupture, la jalousie…*“[4]

In anderen, späteren Texten zur camaraderie amoureuse taucht hingegen die Homosexualität auf, d.h. sie wird gleichberechtigt mit der heterosexuellen freien Liebe propagiert.[5]

Er verwehrt sich gegen den Vorwurf, jemanden zu zwingen, erklärt er:

„Notre conception de l'amour implique liberté entière de se donner à qui vous plaît, liberté absolue de se refuser à qui vous déplaît.“[6]

Dies betonte er wiederholt und stellte klar, dass die „camaraderie amoureuse“ als Basis die „Freiheit der Liebe“ hat.

Der Diskurs der freien Liebe, wie ihn E. Armand führte, wurde und wird in Deutschland kaum wahrgenommen. Lediglich ein Auszug aus *L'initiation Individualiste Anarchiste* (*Das Problem der sexuellen Beziehungen und der individualistische Standpunkt*) wurde bislang ins Deutsche übersetzt und er wurde in den 70er Jahren von der Mackay-Gesellschaft als Broschüre herausgegeben.

---

[1] Armand, E.: *in:* Ders. / Livinska, Vera, St. Hélène, C.: La camaraderie amoureuse, Editions l'en dehors, Paris / Orléans 1930, S. 1.
[2] Armand, E.: L'émancipation sexuelle, l'amour en camaraderie et les mouvements d'avant-garde, éditions de L'en-dehors Paris, Limoges et Orléans 1936, S. 2.
[3] Ebd., S. 23.
[4] Vgl. Armand, E.: L'homosexualité, l'onanisme et les individualistes, L'en-dehors, Orléans 1931.
[5] Vgl. Armand, Entretien sur la liberté de l'amour, L'en-dehors, Orléans 1933, S. 3.
[6] L'en-dehors. Nummer 40 (30. Juli 1924).

Deutschland und Frankreich – Ein Vergleich

In beiden Ländern wurde „freie Liebe“ in erster Linie als Gegenkonzept zur „bürgerlichen Ehe“ diskutiert. Die Ehe als staatlich und kirchlich sanktionierte Gemeinschaft wurde abgelehnt. Dabei scheint die damals aufkommende Sexualwissenschaft die Thematisierung von Liebe und Sexualität unterstützt haben. Nicht heteronormative Formen der Sexualität werden zwar akzeptiert und thematisiert, spielen aber im Diskurs selber nur eine untergeordnete Rolle.

Die (explizite) Einbeziehung von Homosexuellen in den Kontext der „freien Liebe“ – hier verstanden als Befreiung der Liebe und nicht als Gegenkonzept zur bürgerlichen Ehe – findet erst sehr spät statt. In Schriften von Armand erst ab ca. 1933; in Deutschland vor dem Hintergrund der Kriminalisierung männlicher Homosexualität wurden Forderungen nach „Freier Liebe“ vom Kampf gegen den Paragraphen 175 überdeckt bzw. wurden im Falle John Henry Mackays lediglich unter Pseudonym verbreitet.

Viele hetereosexuelle Männer zeigten auch blinde Flecken, was ihre privilegierte Stellung anging. Die patriarchale, gesellschaftliche Prägung zeigt sich dabei auch darin, dass viele anarchistische Männer sich ein Recht auf Polygamie und Libertinage aus dem „freie Liebe“-Diskurs ableiteten, der häufig zu Lasten der Frauen ging.

Die psychologische Ebene der „freien Liebe“, d.h. der Umgang mit Gefühlen und Bedürfnissen wie z.B. Eifersucht, wurde in Deutschland (fast) überhaupt nicht reflektiert. Die Arbeiten von Mühsam scheinen mit die einzigen auf diesem Gebiet zu sein. In Frankreich hingegen war der Diskurs weit intensiver und inhaltlich tiefgründiger – unter Einbeziehung psychologischer Aspekte. Abgesehen von einzelnen Verfechtern wie Erich Mühsam, John Henry Mackay und dem hier nicht thematisierten Fritz Brupbacher waren es in Deutschland vor allem die amerikanischen Texte, die diskutiert und als Grundlage genommen wurden.

Der emanzipatorische Gehalt des „freien Liebes“-Diskurses ist trotz der hier thematisierten Schwächen und blinden Flecken m.E. nicht zu bestreiten. So zeigt sich u.a. bei Armand eine deutliche Öffnung und Weiterentwicklung. Dennoch ist es richtig, dass es in erster Linie eine Befreiung der Männer war, von dem Frauen und Homosexuelle erst in zweiter Linie profitierten.

Literatur:

Armand, E. (= Ernest L. Juin): L’amour, amour en liberté, camaraderie amoureuse, *in:* Sébastian Faure (Hg.): Encyclopedie anarchiste, Tome 1: A-D, La librairie internationale Paris 1934, S. 53-55.

(http://www.encyclopedie-anarchiste.org/articles/a/amour.html)

Ders.: L’émancipation sexuelle, l’amour en camaraderie et les mouvements d’avant-garde, éditions de L’en-dehors Paris, Limoges et Orléans 1936.

Ders.: Entretien sur la liberté de l’amour, L’en-dehors, Orléans 1933.

Ders.: L’homosexualité, l’onanisme et les individualistes, L’en-dehors, Orléans 1931.

Ders.: L'initiation Individualiste Anarchiste, Editions La Lenteur o.O. 2015.

(dts.: (in Auszügen) Das Problem der sexuellen Beziehungen und der individualistische Gesichtspunkt, Verlag der John Henry Mackay Gesellschaft Hamburg 1978.)

Armand, E. / Livinska, Vera, St. Hélène, C.: La camaraderie amoureuse, Editions l'en dehors, Paris / Orléans 1930.

Barwich, Hertha: Das Geschlechtsproblem, *in:* Milly Witkop / Hertha Barwich Aimée Köster u.a.: Der syndikalistische Frauenbund, Unrast Verlag Münster 2007, S. 205-206.

van den Berg, Hubert: „Freie Liebe", *in:* Hans Jürgen Degen (Hrsg.): Lexikon der Anarchie, Verlag Schwarzer Nachtschatten Bösdorf 1993ff. (http://dadaweb.de/wiki/Freie_Liebe).

Ders.: „Frauen, besonders Frauenrechtlerinnen, haben keinen Zutritt!" Misogynie und Antifeminismus bei Erich Mühsam, *in:* Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 28, 1992, S. 479 – 510.

Boussenot, Roger: Les mot de l'anarchie. Dictionnaire des idées, des faits, des actes, de l'histoire et des homes anarchists, Delalain Paris 1982.

Dudek, Peter: Ein Leben im Schatten. Johannes und Hermann Nohl – zwei deutsche Karrieren im Kontrast, Verlag Julius Klinkhardt Bad Heilbrunn / Obb. 2004.

Fourier, Charles: Aus der freien Liebeswelt, Wagenbach Verlag Berlin 1977.

Ders.: Le nouveau monde amoureux, Editions Stock Paris 1999.

Gesell, Silvio: Der abgebaute Staat. Leben und Treiben in einem gesetz- und sittenlosen hochstehenden Naturvolk, *in:* Ders.: Gesammelte Werke, Band 16 : 1926-27, Verlag für Sozialökonomie Lütheburg1995, S. 253-346.

Ders.: Natürliche Wirtschaftsordnung (= Gesammelte Werke Band 11), Verlag für Sozialökonomie Lütheburg 1998.

Hardekopf, Ferdinand: Mühsam, *in:* Die weissen Blätter. Eine Monatsschrift, 9. Heft / VI. Jahrgang September 1919, S. 401-404.

Haug, Wolfgang: Erich Mühsam. Schriftsteller der Revolution, Trotzdem Verlag Reutlingen 1978.

Kennedy, Hubert: Anarchist of Love. The secret life of John Henry Mackay, Mackay Society New York 1983.

(dts.: John Henry Mackay (Sagitta). Anarchist der Liebe, Männerschwarm Verlag Hamburg 2007.)

Klan, Ulrich / Dieter Nelles: „Es lebt noch eine Flamme". Rheinische Anarcho-Syndikalisten / -innen in der Weimarer Republik und im Faschismus, Trotzdem Verlag Grafenau-Döffingen 1986.

Linse, Ulrich: Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich, Dunker & Humblot Berlin 1969.

Mackay, John Henry: Die Anarchisten. Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhundert, Forum Verlag Leipzig 1992.

Ders.: Der Freiheitssucher. Psychologie einer Entwicklung, tredition Hamburg o.J.

Ders.: Die Menschen der Ehe. Schilderungen aus der kleinen Stadt, Bernhard Zack Treptow bei Berlin 1912.

Maitron, Jean: Le mouvement anarchiste en France, François Edition Suele Paris 1955.

Manfredonia, Gaetano: E. Armand, un anarchiste pas comme les autres

(http://www.editions-zones.fr/spip.php?page=lyberplayer&id_article=92).

Manfredonia, Gaetano / Ronsin, Francis: E. Armand et „la camaraderie amoureuse“. Le sexualisme révolutionnaire et la lutte contre la jalousie. (http://kropot.free.fr/Manfredonia-armand.htm).

(dts.: E. Armand und die „Liebeskamaradschaft“. Revolutionärer Sexualismus und der Kampf gegen die Eifersucht, *in:* Philippe Kellermann (Hrsg.): Anarchismus und Geschlechterverhältnisse, Band 1, Edition AV Lich 2016, S. 141-154.)

Mühsam, Erich: Die Freivermählten. Kain Verlag München 1914.

Ders.: Homosexualität. Ein Beitrag zur Sittengeschichte unserer Zeit, Lilienthal Verlag Berlin 1903.

Regin, Cornelia: Hausfrau und Revolution: Die Frauenpolitik der Anarchosyndikalisten in der Weimarer Republik, *in:* Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK), 25. Jg., H. 3 (Sept. 1989), S. 379-397.

Sagitta (= John Henry Mackay): Bücher der namenlosen Liebe, 2., vermehrte Auflage Selbstverlag o.O. 1924.

Serge, Victor: Mémoires d’un révolutionnaire 1905-1945, Lex Editeur Montréal 2010.

(dts.: Beruf: Revolutionär. Erinnerungen, 1901 - 1917 – 1941, Fischer Verlag Frankfurt / M. 1967.)

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, herausgegeben von Bernd A. Kast, Verlag Karl Alber Freiburg / München 2009.

Thiem, Ernst: Die Frei-Vermählten. Komödie in 3 Akten, Theater Verlag Berlin 1910.

Wafner, Kurt: Ausgeschert aus Reih’ und Glied. Mein Leben als Bücherfreund und Anarchist, Verlag Edition AV Lich 2001.

Wolf, Siegbert: „Nur langweilige Naturen sind frei von Widersprüchen“. Gustav Landauer: Sex und Gender, *in:* Philippe Kellermann (Hrsg.): Anarchismus und Geschlechterverhältnisse, Edition AV Lich 2016, S. 81-112.

**
*

Rolf Raasch

DIE (LIBERTÄRE) MIGRATION NACH BRASILIEN AUS DEM MITTELEUROPÄISCHEN RAUM

Die aktuelle Massenmigration nach Mitteleuropa bietet den Anlass einen Blick auf die Parallelen historischer Migrationsbewegungen aus Mitteleuropa heraus zu werfen. Allgemein galten neben wirtschaftlichen Faktoren in der Geschichte immer auch politische und soziale Bedingungen als Auslöser für Migration.

Auswanderung auf der einen Seite bedeutet die Einwanderung auf der anderen. Migrationsbewegungen können deshalb anhand so genannter „Push- und Pullfaktoren“ wie folgt dargestellt werden:

Der Anstoß für die erste Auswanderungswelle deutschsprachiger Personen nach Brasilien ergab sich durch die Heirat der Erzherzogin Leopoldine aus dem Hause Habsburg mit dem brasilianischen Kaiser Pedro I am 13. März 1817 in Wien. Die Abstammung der Kaiserin sollte schließlich dazu führen, in den deutschen Ländern erstmals Kolonisten für Brasilien anzuwerben und zwar mit geopolitischem Kalkül: Um besonders den Süden des Landes strategisch gegenüber der konkurrierenden Kolonialmacht Spanien (später den Ländern Argentinien, Uruguay, Paraguay) und ihren, in der machtpolitischen Logik der Zeit wahrgenommenen Expansionsdrang abzusichern, benötigten Portugal und Brasilien Anfang des 19. Jahrhunderts Siedler, die das nur spärlich besiedelte Land im Süden absichern und urbar machen sollten. Organisierte Einwanderung bot ein Mittel dafür und der brasilianische Staat förderte diese mit bezahlter Überfahrt, Landvergabe, Versorgung mit Saatgut, Steuervergünstigungen usw. Es traf sich, dass in dieser Zeit, kurz nach den Napoleonischen Kriegen, viele Menschen in Mitteleuropa verelendet und auf der Suche nach besseren Existenzmöglichkeiten waren. Gegen Ende der 1820er Jahre verstärkte sich die organisierte deutsche Einwanderung noch, vor allem aus dem Hunsrück, dem Rheinland, der Pfalz, Schwaben und Pommern.

Entsprechend dem gemäßigteren Klima in Südbrasilien siedelten sich hier besonders viele Deutsche, Österreicher, Schweizer und Osteuropäer an. Bei den Deutschsprachigen fällt auf, dass sie sich weniger in den Städten als in abgelegenen geschlossenen Kolonien ansiedelten. Die protestantische Religion bei einem Teil, aber auch kulturelle und soziale Faktoren, wie Vereinsleben konstituieren bei den „alemães“ – wie sie hier vereinfachend genannt werden – bis heute den sozialen Zusammenhalt und regionale Konzentration, besonders in den südlichen Bundesstaaten Santa Catarina, Rio Grande do Sul und Paraná.

Für das 19. Jahrhundert und für den Anstoß und Umfang deutschsprachiger Migration fallen Schwerpunktjahre auf, die für Deutschland historische Einschnitte bedeuten: Die Bauernbefreiung in Preußen nach 1816, die Zeit nach der Revolution 1848 und die Zeit der Sozialistengesetze nach 1878.

Und Brasilien benötigte besonders nach Abschaffung der Sklaverei 1888 zusätzliche Arbeitskräfte in der Plantagenwirtschaft. Auch erforderte die aufkommende Industrialisierung – besonders im Süden – Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr Arbeitskräfte.

Auf der deutschen Seite sorgten im nächsten Jahrhundert Erster Weltkrieg und nachfolgende Revolutionsversuche 1918-1920, die Weltwirtschaftskrise 1929, die Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945 und die unmittelbare Nachkriegszeit für verstärkte Migration nach Brasilien.

Laut Lucio Kreutz (Kreutz, Lucio, in: Gregory, S. 115) sollen bis 1929 223.000 deutschsprachige Personen nach Brasilien ausgewandert sein. Die deutschsprachige

Immigration nach Brasilien zwischen 1933-1945 lag zwischen 16.000-19.000 Personen. Insgesamt sollen es bis heute ca. 300.000 gewesen sein.

Noch im 19 Jahrhundert war im Hinterland Brasiliens abseits der Küste staatliche Autorität praktisch nicht wahrnehmbar. Viele Bewohner und Siedler halfen sich auf Basis gegenseitiger Hilfe und gingen zur Selbstorganisation über. Auf Grundlage ähnlicher Herkunft und gemeinsamer beruflicher Profession wurde auch mit utopischen Gesellschaftsentwürfen experimentiert, die ihr Vorbild im Kommunistischen Anarchismus hatten, wie z.B. die Colonia Cecilia, die im Jahr 1891 immerhin 150 Mitglieder hatte. Im Jahr 1893 musste dieses Projekt aufgegeben werden, wegen mangelnder Kenntnis im Umgang mit dem subtropischen Klima und fehlender landwirtschaftlicher Kompetenzen, diversen externen und internen Faktoren. (Vgl. Wätzold, S. 279)

Die Siedlungskolonie „Zukunft“ wurde 1908 als Projekt deutscher Kommunisten, Nudisten und Vegetarier gegründet – bestand aber auch nur wenige Jahre. Als Ablehnung der Ausbeutung der Tiere galt der Vegetarismus besonders in der libertären Bewegung als ideologischer Ausdruck ihrer Lebensweise (Wätzold, S. 173).

Der vor dem Ersten Weltkrieg nach Brasilien ausgewanderte Bürstenmacher und Anarchist Friedrich („Fritz“) Kniestedt (1873-1947), der schon in Deutschland politischer Aktivist und erklärter Antimilitarist war, sollte bis an sein Lebensende in Brasilien bleiben, in einer Kolonie, die ihm demonstrierte, „dass vernünftige Menschen im Zeichen der gegenseitigen Hilfe ohne Führer, ohne gegenseitige Unterdrückung friedlich nebeneinander leben können.“ (Kniestedt, S.141). Er meinte damit die Kolonisierungsgebiete, in denen es auch utopische Siedlungsgemeinschaften gab. Allerdings musste auch Kniestedt eine Form der Schuldknechtschaft im Kaffeeanbau am eigenen Leibe verspüren, die so aussah, dass sich Plantagenpächter beim Besitzer verschulden mussten, indem sie gezwungen waren, überteuerte Lebensmittel in den Läden der Plantagenbesitzer zu kauften. Die Preise lagen so hoch, die Löhne so niedrig, dass die Verschuldung stetig anwuchs und sich oft noch auf die Kinder übertrug. Der agile Fritz Kniestedt konnte sich jedoch solchen Verhältnissen entziehen.

Kniestedt war auch Mitherausgeber der Zeitung „Der freie Arbeiter“, Untertitel: „Wissen und Wollen; Publikationsorgan der sozialistischen Arbeitervereine; (Deutsche) Revolutionäre Arbeiterzeitung für Brasilien“, die in Porto Alegre von 1920 bis 1930 erschien (Nachfolger: „Aktion“). „Der freie Arbeiter“ war die einzige jemals auf dem amerikanischen Kontinent erschienene deutschsprachige Anarchistische Zeitung (mit ihren libertären Nachfolgepublikationen „Aktion“, „Alarm“ und „Das deutsche Buch“).

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland – Anfang 1933 – fanden die vorwiegend linken Migranten in Brasilien eine politische Situation vor, die an die Verhältnisse erinnerte, denen sie gerade entflohen waren. Wie im übrigen Lateinamerika war das deutschsprachige Exil in Brasilien politisch links in allen Variationen, größtenteils sozialdemokratisch, obwohl es als brasilianische Besonderheit auch eine bürgerlich-liberale, konservative und christlich geprägte Migration gab.

Brasilien hatte sich unter der Präsidentschaft Getulio Vargas ab 1930 zu einem autoritären Staat (Estado Novo) entwickelt, in dem ab 1937 Parteien und Gewerkschaften ausgeschaltet wurden und der nach dem korporatistischen Muster des faschistischen Italien organisiert war (vgl. Patrik von zur Mühlen, in: Asmus, Sylvia, Eckl, Marlen [Hrsg.], 2013, S. 82).

Oppositionelle Aktivitäten gingen von deutschsprachigen Migranten aus, die schon vor 1933 nach Brasilien gekommen waren oder von deutschstämmigen Brasilianern, die im Land geboren waren. Ab 1933 erschien in São Paulo die antifaschistische Zeitschrift „Tribüne“ (insg. 7 Nummern). 1934 gründete der gebürtige Wiener Fritz Heller (ehemaliger Redakteur

der sozialdemokratischen „Leipziger Zeitung“) die bis 1936 ebenso in São Paulo erscheinende Wochenzeitschrift „Gegenwart“.

Schon am Tag der Machtübernahme Hitlers am 30. Januar 1933 organisierte Friedrich Kniestedt in Porto Alegre eine Protestdemonstration dagegen. Einer 1935 gegründeten „Notgemeinschaft Deutscher Antifaschisten“ schloss sich später auch Fritz Kniestedt mit seiner kleinen Gruppe „Bewegung Deutscher Anti-Nazis“ („Movimento dos Anti-Nazis Alemaes“) an.

Im deutschsprachigen Siedlungsgebiet im Norden von Paraná (Roland/Rolandia) waren etwa 20 Prozent der Siedler Verfolgte des Naziregimes (ca. 80 von 400 Familien), davon 25 Familien jüdischer Herkunft (Asmus, Eckel, S. 111f). Mit Ausrufung des Estado Novo (1937-1945) nach dem zweiten Staatsstreich von Getulio Vargas am 10. November 1937, setzte eine umfassende Nationalisierungspolitik ein und mit dem Eintritt Brasiliens in den Zweiten Weltkrieg auf Seiten der Alliierten im Januar 1942 verstärkte sich dieser Trend: Deutsche Schulen wurden aufgelöst, die deutsche Sprache in der Öffentlichkeit verboten, enteignet, worunter alle politischen Lager gleichermaßen gelitten haben.

Nazis siedelten sich überwiegend im Süden des spanischsprachigen Südamerika an (Argentinien, Chile). In Brasilien siedelten infolge des Nationalsozialismus zunächst deutsche Juden und Linke und erst später (nach 1945) auch Nazis an. Es gab sogar Gegenden, in denen Juden und Nazis unmittelbar benachbart waren, wie in Rolandia im Bundesstaat Paraná.

Die linke und libertäre Community in Brasilien hatte einen nicht zu unterschätzenden Anteil an der Gründung und am Aufbau der Arbeiter- und Emanzipationsbewegung in dem sich entwickelnden Industrieland.

Allgemein waren in Brasilien wie auch im gesamten Südamerika die libertären Arbeiterorganisationen entsprechend der Herkunftsländer ihrer Mitglieder (Italien, Spanien, Portugal) die stärksten (Wätzold, S. 31). In den deutschsprachig geprägten Gebieten Brasiliens dominierte – wie in den Herkunftsländern – die Sozialdemokratie. Jedoch hatte dort die libertär geprägte Migration einen im Verhältnis größeren politisch-organisatorischen Einfluss als in ihrer mitteleuropäischen Herkunftsregion.

Literatur:

Asmus, Sylvia; Eckl, Marlen (Hrsg.): „...mehr vorwärts als rückwärts schauen...“ - „...olhando mais para frente do que para trás...“. Das deutschsprachige Exil in Brasilien 1933-1945. O exíliode língua alema no Brasil 1933-1945, Berlin 2013

Gregory, Valdir: Imigração alemã no Brasil. Zur deutschen Einwanderung in Brasilien, Rio de Janeiro 2013

Kniestedt, Friedrich: Fuchsfeuerwild. Erinnerungen eines anarchistischen Auswanderers nach Rio Grande do Sul, Hamburg 2013

Wätzold, Timm: Der Libertäre Atlantik. Unsere Heimat ist die ganze Welt, Hamburg 2014

DadA-Periodika, Dok.-Nr.: DA-P0001522 (Auszug)

Der freie Arbeiter <Porto Alegre>
Untertitel: Wissen und Wollen; Publikationsorgan der sozialistischen Arbeitervereine; (Deutsche) Revolutionäre Arbeiterzeitung für Brasilien
Herausgeber: Sozialistischer Arbeiterverein (1922); Guttmann, Franz; Kniestedt, Friedrich; Geiser, Jorge. Redaktion: Friedrich Kniestedt, H. Schmidt, Hermann Meier, J. Geiser

Ort: Porto Alegre/Brasilien
Erscheinungszeitraum: Jg.1 (1. Mai 1920) - Jg.11 (1930)
Erscheinungsweise: vierzehntägig (unregelmäßig); ab 1927 monatlich.

**
*

OPINION LIBERTAIRE

„**D**er Silberdollar ist nicht weniger ehrlich als der Golddollar, außer es handelt sich dabei um ein Monopolgeld, das die Arbeit beraubt. Der wirkliche Grund nämlich, dass der Arbeiter nicht an eigenes Kapital herankommt, liegt darin, dass die Löhne zu niedrig sind und die arbeitende Person daher als nicht kreditwürdig gilt. Dieser Umstand ist destruktiv für die gesamte Wirtschaft. Die einzige Möglichkeit, dem Sektor der Arbeit Kapital zu verschaffen, besteht darin, das Monopol der Zentralbank abzuschaffen und die Ausgabe des Geldes so frei zu machen, wie die Herstellung von Schuhen."

Benjamin R. Tucker: „Individual Liberty." New York 1973. Selections from the Writings of Benjamin R. Tucker: http://flag.blackened.net/daver/anarchism/tucker/tucker39.html. (Übers.) Im Jahr 1816 wurde mit der „Privilegirten Oesterreichischen Nationalbank" ein mächtiger Monopolbetrieb geschaffen, der rund zwei Jahrhunderte eine Geldpolitik bestimmte, die alles andere als frei von Katastrophen und Missgeschicken war.

*

„**J**eder von uns muss für sich selber finden, was erlaubt und was verboten – ihm verboten ist. Man kann niemals etwas Verbotenes tun und kann ein großer Schuft dabei sein. Und ebenso umgekehrt."

Hermann Hesse: „Eigensinn macht Spaß." Frankfurt/M. 1986, 93.

*

„**G**ehorsam ist destruktiv. Gehorsam grenzt das Denken ein und verneint die Realität. Die Ganzheit der Wirklichkeit lässt sich nicht auf das eingrenzen und einengen, was nur die kurzsichtige Perspektive der Mächtigen widerspiegelt. Eine bessere Welt ist keine Phantasie eines verlorenen Paradieses. Eine bessere Welt wird sichtbar, wenn der verblendete Gehorsam aufgebrochen wird und sich in echte zwischenmenschliche Empathie verwandelt."

Arno Gruen: „Wider den Gehorsam." Stuttgart 2014, 88.

*

„**O**b Mensch oder Natur – alles wird den Ego-Eliten unserer Tage zum Mittel für den persönlichen Zweck. Rücksicht nehmen sie nur auf sich selbst."

Bernhard Heinzlmaier: „Businessmenschen lassen sich freudig fernsteuern." In: Der Standard, 25. September 2016, K1. – Weiterführendes dazu in den Büchern Barbara Tuchmans („Die Torheit der Regierenden") und Christopher Laschs („Die blinde Elite").

*

„**E**rstens: Eine politische Partei ist eine Maschine zur Fabrikation kollektiver Leidenschaft. Zweitens: Eine politische Partei ist eine Organisation, die so konstruiert wird, dass sie kollektiven Druck auf das Denken jedes Menschen ausübt, der ihr angehört. Drittens: Der erste und genau genommen einzige Zweck jeder politischen Partei ist ihr eigenes Wachstum, und dies ohne Grenze."

Simone Weil: „Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien." Zürich - Berlin 2009, 14. Für Simone Weil ist jede Partei „im Keim totalitär". – Weiterführendes dazu auch im Buch Hans-Hermann Hoppes „Der Wettbewerb der Gauner".

*

„**F**rieden zu erzwingen, ist nicht die Lösung aller Probleme. Manchmal ist es besser, überhaupt keine Truppen einzusetzen. Ich empfehle eher, jeden nur möglichen Versuch zu unternehmen, um eine politische Lösung zu finden, lange bevor eine Krise wirklich schlimm wird."

José Ramos-Horta: „Frieden zu erzwingen, ist nicht die Lösung aller Probleme." In: Die Presse, 7. Oktober 2015, 6.

*

„**W**ann werden wir diese wesentliche Wahrheit begreifen? Der Krieg funktioniert nie. Er hat noch nie funktioniert. Er macht alles nur noch schlimmer."

Nicholson Baker: „So geht's." Reinbek bei Hamburg 2015, 331.

*

„**U**nser Hang zum Kooperieren hat alte evolutionäre Wurzeln. … Ich meine deswegen, dass wir unsere Überlegenheit weniger dem Gewalteinsatz als vielmehr unserer Kooperationsfähigkeit verdanken – einem Mit- und Füreinander, das Einfühlungsvermögen und Hilfsbereitschaft einschließt."

Frans de Waal: „Die Wurzeln der Kooperation." In: Spektrum der Wissenschaft, Mai 2015, 60.

**
*

Maurice Schuhmann

BESTANDSAUFNAHME ZUM NEOANARCHISMUS. LES EN-DEHORS.

Zwei Rezensionen

Im Zuge der 1968er Revolte und dem Aufkommen der Neuen Linken entstand auch innerhalb des anarchistischen Spektrums der „Neoanarchismus“ - als eine Form des Neuen Anarchismus. Dieser Neologismus ist allerdings im Gegensatz zum Begriff der Neuen Linken nur schwer zu definieren. Das zeigt sich auch in der beim Schmetterling Verlag neuaufgelegten Studie „Neoanarchismus in Deutschland. Geschichte, Bilanz und Perspektiven der antiautoritären Linken“ von Markus Henning und Rolf Raasch.

Der Begriff „Neoanarchismus“ ist bei lediglich durch die zeitliche Ebene (nach 1968), der Offenheit gegenüber dem / herauskommen aus dem (kritischen) Marxismus (Herbert Marcuse, Frankfurter Schule) und der Psychoanalyse sowie einer stark subkulturellen Orientierung in Abgrenzung vom Altanarchismus zu bestimmen. Diese Abgrenzung wird in einem eigenen Unterkapitel dargestellt (S. 142-147). Dementsprechend wäre dieser Begriff kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls definitorisch zu schärfen.

Dies ist allerdings nicht das Anliegen der beiden Autoren, die bereits 1990 ihre Diplomarbeit über das Thema geschrieben haben, sondern „eine soziologische Bestandsaufnahme der Entwicklung vom Antiautoritarismus der ‘68er Bewegung hin zum Anarchismus.“ (S. 8). Dem durchaus hohen Anspruch werden die beiden Autoren, die vom Background und auch vom Zugang zur Literatur her für eine solche Untersuchung prädestiniert gewesen wären, leider nicht gerecht.

Über eine weite Strecke wird die 68er Bewegung (SDS, Gruppe Spur, Situationisten, Provos) und Protagonisten und Vorläufer (Karl Korsch, Herbert Marcuse, Rudi Dutschke) dargestellt, wobei sich die Autoren an den obligatorischen Standardwerken über diese Bewegung orientieren (Tilman Fichter, Wolfgang Kraushaar, Siegward Lönnendonker). Sofern es möglich ist, verweisen sie auch auf eine Öffnung hin zum Anarchismus, wobei sie weitgehend auf bereits publizierte Erkenntnisse (z.B. Texte von Günter Bartsch und Hans Jürgen Degen) zurückgreifen. Sie stellen es zwar gut dar, aber es bietet für die Kenner der entsprechenden Sekundärliteratur nichts Neues bzw. nur sehr wenig. Dieser erste Teil mündet in einer Bestandsaufnahme der in den 2010er Jahren existierenden Strömungen des Neoanarchismus, was leider sehr dürftig ausfällt. Von Relevanz erscheinen mir hier die Auseinandersetzung mit dem Anarchismus-Konzept von Rudi Dutschke und Bernd Rabehl.

Einer näheren Analyse wird der Anarchistische Arbeiterbund (AAB) unterzogen, in dem einer der beiden Autoren damals aktiv war. „Dieser nimmt auch dahingehend eine gewisse Sonderstellung ein, als Einzelfallbeschreibung neoanarchistischer Organisationsversuche und ihrer jeweiligen politischen Arbeit für uns kein vorrangiges Anliegen war.“ (S. 13) Gründe für dieses Abweichen von ihrem sonstigen Vorgehen geben sie nicht an.

Im zweiten Teil widmen sich die Autoren der Spurensuche nach dem Anarchismus in der DDR, konkret in der Endphase der DDR. Dieser Teil ist über weite Strecken aber nur eine allgemeine Darlegung der politischen Situation in der DDR mit ein paar ebenfalls sehr oberflächlichen Ausflügen in das Spektrum der Opposition. Sie haben dabei leider weder die bereits existierende Forschung gründlich rezipiert noch eigenständige Forschung unternommen. U.a. wären hier der Quellenband „mOAaning star“ und die Memoiren von Kurt Wafner („Ausgeschert aus Reih’ und Glied“) zu rezipieren gewesen.

Die Arbeit weist streckenweise – z.B. im Kapitel „Methodische Vorbemerkungen“- den typischen Unihausarbeitscharakter auf. Dies hätte sich bei der Neuauflage – zehn Jahre nach

der Erstauflage beim Oppo-Verlag – ändern lassen. Weder der Begriff „Anarchismus“ noch „Neoanarchismus“ werden direkt von den Autoren definiert, so dass sich gerade mal an einzelnen Eckpunkten erahnen lässt, wie breit (fast schon bis zur Unkenntlichkeit) sie den Begriff dehnen.

Als Kriterien zur Zuordnung von Individuen, Gruppen oder Strömungen werden sowohl Selbstbeschreibung als auch die Übereinstimmung mit anarchistischen Positionen und Praktiken herangezogen, d.h. die Verwendung von „Direkte Aktionen“ zur Erreichung der anvisierten Ziele oder das Konzept der „Propaganda der Tat“. Die Einordnung oder Ablehnung der Zuschreibung wirkt daher z.T. willkürlich und esoterisch. Dies zeigt sich z.B. in der Auseinandersetzung mit den Autonomen, wo über deren Zuschreibung zum Anarchismus als Gegenargument angeführt wird: „Wenn sich auch Teile der ‚Autonomen‘ punktuell auf den Anarchismus berufen haben, ist ihre häufig gewaltförmige, rein konfrontative Anti-System-Opposition nur sehr schwer mit der ‚Propaganda der Tat‘ zu vergleichen.“ (S. 188). Gleichzeitig werden andere Vertreter der Neuen Linken, die sich ebenfalls mit dem Label versahen, unhinterfragt zum Spektrum gezählt. Der Provokationscharakter, den der Begriff „Anarchismus“ als Selbsttitulierung gehabt hat, wird nicht in die Überlegungen einbezogen.

Einzelne Strömungen des neueren Anarchismus wie z.B. die anarchistisch ausgerichtete Punk- und Redskin-Szene (Anarchopunk, RASH etc.) finden überhaupt keine Erwähnung in der Darstellung. Selbst die, der mit einem eigenen Unterkapitel bedachten Freien Arbeiter Union nahestehende Anarchosyndikalistische Jugend (ASJ) findet keine Erwähnung.

Den Autoren muss man zu Gute halten, dass ihr Werk eines der wenigen auf weiter Flur ist, was sich dem Themenkomplex „Neoanarchismus in Deutschland“ nähert. Lange Zeit – seit Ende der 70er Jahre – bis in die 2000er hinein, lagen nur die Studien von Hans Manfred Bock („Geschichte des ‚linken Radikalismus’ in Deutschland“) und Günter Bartsch („Anarchismus in Deutschland“) sowie agitatorischen Publikationen aus der DDR. Mittlerweile sind zwar auch Arbeiten von Hans Jürgen Degen („Anarchismus in Deutschland 1945-1960“, „Die Wiederkehr der Anarchisten. Anarchistische Versuche 1945 – 1970“) erschienen, die einen Teil dessen abdecken. Vor diesem Hintergrund ist die Studie von Henning und Raasch wichtig. Dennoch oder gerade deshalb ist es ärgerlich, dass die hier vorliegende Neuauflage, die zwar um ca. 1/3 Text gegenüber der Erstauflage angewachsen ist, noch diese Schwachstellen aufweist. Gerade Markus Henning, der in der anarchistischen Bibliothek der Freien in Berlin mitgearbeitet hat, hatte einen privilegierten Zugriff sowohl auf Quellen als auch auf Literatur zum Thema. Wieso er sie nicht genutzt hat, bleibt offen. Insofern bleibt der Band eine erste Übersicht und Rekonstruktion der Entstehung jener Strömung – und vielleicht eine erste Basis für weitere Forschungen und ergänzende Studien.

Markus Henning; Rolf Raasch: Neoanarchismus in Deutschland. Geschichte, Bilanz und Perspektiven der antiautoritären Linken, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2016, 298 S., Preis: 14,80 €.

***

Die Zeit zwischen 1884 und dem Beginn des Ersten Weltkrieges, die als „Belle Époque“ in die Geschichte eingegangen ist, war für Europa eine kulturhistorisch ereignisreiche Epoche, die wirtschaftlich durch die zweite Welle der Industrialisierung geprägt wurde. Im Schatten dieser wirtschaftlichen Entwicklung nahmen auch die sozialen Spannungen zu und boten in ganz Europa den Nährboden für die sich konstituierenden sozialistischen Parteien, aber auch für ein illegalistisch-anarchistisches Milieu, in dem das Postulat einer „Propaganda der Tat“ auch gewaltsam umgesetzt wurde. Vor allem in der aufstandserprobten französischen Seine-Metropole Paris führten diese sozialen Konflikte zu Streiks, Tumulten und politisch

motivierten Attentaten. Die französische Soziologin Anne Steiner, die an der Universität Paris Ouest (Paris X) - Nanterre allgemeine und politische Soziologie lehrt, beschäftigt sich seit mehreren Jahren mit dieser sozialgeschichtlichen Seite der „Belle Époque“ und ihren Protagonisten. Neben einer Reihe von Zeitschriften- und Buchbeiträgen hat sie mit „Les En-Dehors“ (2008) und „Le goût de l'émeute“ (2012) zwei fundierte Monographien zum Thema vorgelegt.

In der Untersuchung „Les En-Dehors“ behandelt Steiner das Milieu der Illegalisten und Individualanarchisten in Paris. Der Titel erinnert an zwei historische Publikationen aus diesem Spektrum: „L'En dehors“ (1891-1893) von Zo d'Axa und „L'En-Dehors“ (1922-1939) von Emile Armand. Beide Publikationen prägten die Geisteshaltung der Protagonisten jenes Milieus. „En dehors“ bedeutet „außerhalb“ - denn außerhalb der konventionellen Normen versuchten die Vertreter dieses Milieus ihren Lebensstil zu gestalten. Im Zentrum der Untersuchung von Steiner steht dabei die französische Anarchistin Rirette Maîtrejean (1887-1968).

Rirette Maîtrejean, geborene Estorges, gehörte dem Umfeld des individual-anarchistischen Journals „L'Anarchie“ (1905-1914) an, agierte nach dem Tod von dessen Gründer Albert Libertad (1875-1908) kurzzeitig als Herausgeberin, war zeitweilig mit Maurice „Mauricius“ Vandamme liiert, einem Mitbegründer dieser Zeitschrift, pflegte ein Liebesverhältnis mit dem Revolutionär Victor Serge, der unter dem Pseudonym „rétif“ (= störrisch) ebenfalls regelmäßig für die Zeitschrift schrieb, und gehörte zum Bekanntenkreis von Jules Bonnot. Victor Serge charakterisierte sie in seinen „Erinnerungen“ als *„petite militante aggressive et mince, au profil gothique“*.

Anne Steiner begründet diese Fokussierung auf Rirette Maîtrejean sowohl mit ihrer Bedeutung insgesamt als auch speziell mit ihrer Rolle als Frau in jenen Kreisen. *„D'abord, parce qu'il s'agit d'une femme et que le milieu individualiste se caractérise précisément par la forte proportion de militantes actives en son sein, des femmes qui ne sont pas de figurants mais qui participent aux luttes, qui animent des conférences et qui rédigent des brochures.“* Der Lebensstil der bislang in der Forschung wenig beachteten Maîtrejean spiegelt das Denken und die Einstellungen der illegalistisch-individualistischen Strömung des Anarchismus in der „Belle Époque“ wider. Maîtrejean lebte die „freie Liebe“, partizipierte aktiv an den Diskursen jener Kreise und wohnte zeitweilig in der legendären anarchistischen Siedlung Romainville, einem nördlichen Banlieu von Paris. Auch in späteren Jahren – nach dem Ersten Weltkrieg – arbeitete sie mit individualanarchistischen Zeitschriften wie „La Revue Anarchiste“ (1929-1936), in der u.a. auch Han Ryner und Emile Armand publizierten, und „La Défense de l'homme“ (1948-1976), zusammen.

Anne Steiner schließt mit ihrer biografischen Studie eine Lücke in der französischsprachigen Forschung über den Anarchismus in jener Epoche – gerade auch bezogen auf die Partizipation von Frauen an der Bewegung. In den vergangenen Jahren sind zwar eine Reihe von Forschungsarbeiten über die Anarchisten in der „Belle Époque“ publiziert worden – darunter mehrere Dissertationen (Marie-Josèphe Dhavernas, Les anarchistes individualistes devant la société de la Belle Époque, 1981; Gaetano Manfredonia, L'anarchisme individualiste en France (1880-1914), 1984; Céline Beaudet, Les milieux libres. Vivre en anarchiste à la Belle époque en France, 2006) –, aber diese konzentrieren sich meist auf die bekannteren Persönlichkeiten. Maîtrejean, die nicht nur durch ihre Beziehung zu Victor Serge Kontakte zur Bonnot-Bande hatte, wird in diesen Forschungen, wenn überhaupt, nur als Randgestalt wahrgenommen.

In ihrer jüngsten Veröffentlichung „Le goût de l'émeute“ widmet sich Anne Steiner den sozialen Konflikten in der „Belle Époque“, die in einer Reihe von Streiks, Tumulten und gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den gewerkschaftlich organisierten Arbeitern

und der Staatsgewalt ihren Ausdruck fanden. Ihr Fokus richtet sich dabei auf die ereignisreichen Jahre von 1906 bis 1910, in denen sich die Mitgliederzahl der „Confédération générale du travail“ (CGT) von 200.000 auf 700.000 mehr als verdreifachte. In fünf separaten Kapiteln stellt Steiner vier große Streiks (Draveil-Vigneux, 1908; Oise, 1909; Paris, beide 1910) sowie die durch die Hinrichtung des libertären spanischen Pädagogen Francisco Ferrer im Jahre 1909 hervorgerufenen Unruhen in Paris dar. Einerseits beschäftigt sie sich mit der Historie der Geschehnisse, wie das vor ihr bereits andere Autoren für einzelne Ereignisse geleistet haben – mit dem Streik von Draveil-Vigneux befaßten sich bereits Jacques Julliard in seiner zuerst 1965 erschienenen Arbeit „Clemenceau briseur de grèves. L’affaire de Draveil-Villeneuve-Saint-Georges“ und V. Troestler in seiner Dissertation „Les Grèves à Draveil-Vigneux en 1908“ (Université Paris I - CHS, 1965). Andererseits zeichnet Anne Steiner darüber hinaus aber auch ein Bild der Menschen, die an diesen Ereignissen beteiligt waren und denen sie bei allem wissenschaftlichen Abstand mit einer gewissen Sympathie begegnet. Indem sie den einzelnen Personen ein Gesicht gibt, ermöglicht sie einen geschärften soziologischen Blick auf die handelnden Individuen von damals.

Anne Steiner, Les En-Dehors. Anarchistes individualistes et illégalistes à la „Belle Époque“, Montreuil: Éditions L’échappée 2008, 256 S.

Anne Steiner, Le goût de l'émeute. Manifestations et violences de rue dans Paris et sa banlieue à la „Belle Époque“, Montreuil: Éditions L’échappée 2012, 208 S.

**
*

BÜCHER – BÜCHER – BÜCHER

Von Paul R. Schwarz

Häresie, Antiökonomie, Schwundgeld

Die krisenhaften Entwicklungen in der Wirtschaft und die soziale Ungleichheit nehmen immer drastischere Formen an. „Wir lassen zu, dass Geld die Politik bestimmt, während Menschen unter Mangel leiden“, brachte kürzlich der renommierte Ökonom Jeffrey Sachs einen der Grundwidersprüche des aktuellen Wirtschaftsgeschehens auf den Punkt. Das Kunststück, auf Sparmaßnahmen zu verzichten und den öffentlichen Sektor unter Vermeidung der Schuldenfalle ausreichend mit monetären Mitteln auszustatten, versuchte der Österreicher Heinrich Färber (1864-1941) mittels seines ergokratischen Programms in der Zwischenkriegszeit. Färber schaffte es, mehrere zivilgesellschaftliche Initiativen zu inspirieren, sein Ruf drang in der Folge bis Lateinamerika.

Gerhard Senft: Häresie und Antiökonomie. Auf den Spuren der Ergokraten, Edition wilde Mischung, Band 35, Wien: Verlag Monte Verita 2015, 114 Seiten, € 12.-

*

Kritik der Marktorthodoxie: Happy Birthday I

Im Jahr 1956 brachte die britische Ökonomin Joan Robinson (1903-1983) mit ihrem Hauptwerk „Die Akkumulation des Kapitals“ einen Meilenstein der Wirtschaftstheorie heraus. Als ein Abkömmling der Keynes-Schule der 1930er Jahre bemühte sie sich um die Entwicklung einer Gesamtwirtschaftslehre. Im „Männerzirkus der Ökonomie“ (Rudolf Hickel) bildet sie bis heute eine einmalige Ausnahmeerscheinung. Sie konzentrierte sich auf die Lösung realwirtschaftlicher Probleme und vermied ein Abweichen in mathematische Begründungen der Marktwirtschaft. Die Marktorthodoxie hielt sie stets für einen fatalen Fehler. Immer wieder wies sie auf das Dilemma hin: Betriebswirtschaftlich rationales Verhalten kann gesamtwirtschaftlich schädliche Folgewirkungen haben. Konkret beschäftigte sie sich mit Fragen der Arbeitslosigkeit und der Unterentwicklung. Auch ökologische Themen rückten für sie zunehmend in den Mittelpunkt der Forschungstätigkeit. Mit ihrer Hinwendung zu politisch-ökonomischen Machtfragen begann schließlich eine Neuorientierung Richtung Linkskeynesianismus.

Joan Robinson: Die Akkumulation des Kapitals, Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein Verlag 1972, 391 Seiten, € 9,95.- (Im Moment nur antiquarisch erhältlich.)

Die natürliche Wirtschaftsordnung: Happy Birthday II

Silvio Gesell

Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld

1. Teil: Freiland

2. Auflage von: „Die Verwirklichung des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag" und von „Die Neue Lehre vom Geld und Zins"

1916.
Physiokratischer Verlag, Georg Blumenthal, Berlin-Lichterfelde.

Im sozialdemokratischen Diskussionsforum „Die Zukunft" (6/2016, 42) steht zu lesen, dass die aktuell niederen Zinssätze zu Nachfrageveränderungen und zu „steigenden Immobilienpreisen" führen. Der Ideengeber der heute erfolgreich umgesetzten Politik der Negativzinsen, Silvio Gesell (1862-1930), hat auf diesen Aspekt bereits 1916 in seinem Hauptwerk hingewiesen, wobei er aber auch Lösungsvorschläge angeboten hat, die in Richtung einer Sozialisierung von Grund und Boden gingen. Vor genau einem Jahrhundert erschien Gesells „Die natürliche Wirtschaftsordnung" (NWO) zum ersten Mal. Bis heute fasziniert Gesells Sozialphilosophie, die eine klare postkapitalistische Perspektive anbietet. Auffällig ist, dass nach dem Erscheinen des Hauptwerkes Gesells, der die Bühne des Weltgeschehens doch als exotischer Außenseiter betreten hatte, die Aufnahme auf wissenschaftlicher Ebene erstaunlich rasch einsetzte.

Hier nun eine (unvollständige) Chronologie zur Rezeptionsgeschichte: V. Furlan; E. Goetschel; P. Gygax; E. Kellenberger; R. Liefmann; H. Sieveking (u.a.): Enquete über die Freigeldlehre, in: Zeitschrift für schweizerische Statistik und Volkswirtschaft, 55, 1919. O. Heyn: Die Geldtheorie Silvio Gesells, in: Technik und Wirtschaft, 10. 10. 1920. H. Kleine-Natróp: Bestrebungen und Kritik der Freigeldlehre, in: Deutscher Ökonomist, 14, 21/1922. O. Stillich: Das Freigeld, Berlin 1923. K. Wegelin: Tauschsozialismus und Freigeldlehre, München 1921. F. Oppenheimer: Freiland – Freigeld. Kritik der Geld- und Krisentheorie Silvio Gesells, in: Zeitschrift für schweizerische Statistik und Volkswirtschaft, 67, 3/1936. D. Dillard: Gesells Monetary Theory and Social Reform, in: The American Economic Review, 32, 2/1942. J. E. Reeve: Monetary Reform Movements. A Survey of Recent Plans and Panaceas, Washington 1943. M. Allais: Economie et Intérèt, Paris 1947. Lawrence Klein: The Keynesian Revolution, London 1949. J. Starbatty: Eine kritische Würdigung der Geldordnung in Silvio Gesells utopischem Barataria, in: Fragen der Freiheit, 129/1977. O. Hahn: In memoriam Silvio Gesell, in: Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen, 43, 6/1980. H. Ch. Binswanger: Arbeit ohne Umweltzerstörung – Strategien einer neuen Wirtschaftspolitik, Frankfurt/M. 1983. W. Darity: Keynes' Political Philosophy – The Gesell Connection, in: Eastern Economic Journal, 22, 1/1995. W. Darity: Marx, Keynes and Sraffa: Conflicting Attitudes towards Political Economy, in: P. Arestis; G. Palma; M. C. Sawyer (eds.): Capital Controversy, Post Keynesian Economics and the History of Economic Theory: Essays in Honour of Geoff Harcourt (Vol. 1), London - New York 1996. A. Leijonhufvud: Macroeconomic Instability and Coordination – Selected Essays, Cheltenham - Nothamton 2000. W. H. Buiter: Overcoming the Zero Bound on Nominal Interest Rates: Gesell's Currency Carry Tax vs. Eisler's parallel Virtual Currency, in: International Economics and

Economic Policy, Vol. 2, No 2-3/2005. J. Kregel: Liquidity Preference and the Entry and Exit to ZIRP and QE, in: Policy Note. Levy Economics Institute of Bard College, 5, 11/2014. Vollständig abrufbar unter: http://www.levyinstitute.org/publications/jan-kregel. A. Raz; Y. Wagner: Financialization and its Enemies: Marx, Marxism and Some Neglected Episodes, Part 2, in: Critique. Journal of Socialist Theory, 42/2014. K. Rogoff: Der Fluch des Geldes – Warum unser Bargeld verschwinden wird, München 2016.

Silvio Gesell: Die Natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld, Fassung von 1920 = Silvio Gesell: Gesammelte Werke, Band 11, herausgegeben von Werner Onken, Lütjenburg: Gauke Verlag 2009, 412 Seiten, € 25.-

*

Facetten solidarischer Ökonomie

Seit Jahresbeginn 2011 existiert die monatlich erscheinende Zeitschrift Gai dào als Projekt der Föderation deutschsprachiger Anarchist*innen (FdA). Damit erscheint regelmäßig ein Überblick über Theorie und Praxis der libertären bzw. artähnlichen Bewegungen. Besonders hervorhebenswert erscheint die Nummer 8 aus der Sonderreihe des Blattes mit dem Schwerpunkt Solidarische Ökonomie vom Sommer 2015. Solidarische Ökonomie meint eine Form alternativen Wirtschaftens, die kooperative und syndikalistische Elemente in sich vereint. In der Ausgabe wird ein breites Angebot historischen, gewerkschaftlichen und selbstverwaltungsorientierten Wissens vermittelt. Ein Beitrag beschäftigt sich mit betrieblichen Rechtsformen, Steuerwesen und Sozialversicherungen, womit auch das oft vernachlässigte Feld der Praxis beackert wird. Kompakt und anwenderfreundlich wird in der „Gai dào-Sondernummer über den aktuellen Stand der Diskussion rund um die Solidarische Ökonomie Auskunft gegeben.

Gai dào. Zeitschrift der anarchistischen Föderation, Sonderausgabe, Nr. 8: Solidarische Ökonomie, Sommer 2015, 48 Seiten, € 3,50.-

*

Aus der Geschichte der Gegenkulturen

„Poesie und Disziplin“ ist der Titel des Buches, dass sich eingehend mit dem Dasein und dem Wirken Dieter Schrages (1935-2011) – des Begründers der Wiener Pierre Ramus-Gesellschaft – befasst. Der Theodor-Kramer-Preisträger und Redakteur der bekannten Straßenzeitung „Augustin“ Robert Sommer hat zahlreiche Kartons des umfangreichen Schrage-Archivs in der Landesbibliothek Wien geöffnet und versucht, Kategorien für seine Darstellung des Lebens des bekennenden Anarchisten, zugleich auch Kulturpolitikers, Grünaktivisten und Subkulturforschers zu finden. Legendär sind die Auftritte Dieters während der 101 Tage des „Sommers der Freiheit“ in der Arena in Wien in St. Marx 1976. Für den Kunstvermittler und auch selbst kreativ Tätigen war immer klar, dass Künstlerinnen und Künstler zwar machtlos sind, aber damit noch lange nicht OHN-mächtig. Haben diese doch die Möglichkeit, in politischer Hinsicht die Spreu vom Weizen zu trennen und ihren Mitmenschen dabei behilflich zu sein, andere Denkweisen zu entwickeln. Auch wenn sich Dieter immer wieder um einen produktiven „Spagat“ zwischen Hochkultur und Underground bemüht hat, überwiegend wird die „Schrage-Geschichte“ stets mit der Geschichte der Wiener Gegenkultur verbunden bleiben.

Robert Sommer: Poesie und Disziplin. Dieter Schrage und der unterirdische Strom der Anarchie, Wien: Mandelbaum Verlag, 304 Seiten, € 19.90.-

*

Der Oktoberstreik in Österreich 1950

Gespräche mit unvoreingenommenen Zeitzeugen haben das offiziell verbreitete Narrativ vom „Kommunistenputsch 1950“ in Österreich stets relativiert. Endlich gibt es nun auch eine vom „Österreichischen Gewerkschaftsbund“ (ÖGB) abgesegnete Darstellung der dramatischen Ereignisse, die für die Nachwelt ein differenziertes Bild entstehen lässt. Die Streikbewegung gegen das vierte Lohn- und Preisabkommen in den Herbsttagen des Jahres 1950 („Oktoberstreik“) war ein Schlüsselereignis am Beginn der Zweiten Republik und eine prägende Episode in der Geschichte des ÖGB. Der spontan ausgebrochene Streik wurde anfänglich von weiten Teilen einer zu Recht empörten Arbeiterschaft unterstützt. Erst nach einer Phase der Unterbrechung übernahm der kommunistische Teil der Gewerkschafts-bewegung die Führung. Vor dem Hintergrund des beginnenden kalten Krieges kam es nach der Niederschlagung der Streikbewegung zum Ausschluss zahlreicher Aktivistinnen und Aktivisten aus dem ÖGB.

Peter Autengruber; Manfred Mugrauer: Oktoberstreik. Die Realität hinter den Legenden über die Streikbewegung im Herbst 1950. Sanktionen gegen Streikende und ihre Rücknahme. Mit einem Kommentar von Hans Hautmann und Brigitte Pellar, Wien: ÖGB Verlag 2016, 223 Seiten, € 24,90.-

*

Föderation libertärer Sozialistinnen und Sozialisten

Dieses Buch bietet eine systematische Darstellung der Organisationsgeschichte der bedeutendsten libertären Organisation in Deutschland nach 1945: die anarcho-syndikalistische „Föderation freiheitlicher Sozialisten“ (FFS). Auch wenn ideologische Positionen hier nicht im Mittelpunkt stehen und die FFS lediglich einen Teilaspekt der Geschichte des deutschen Nachkriegsanarchismus abbildet, die Einordnung in die Traditionslinien des deutschen Anarcho-Syndikalismus gelingt überzeugend.

Hans Jürgen Degen: Anarchismus in Deutschland 1945-1960. Die Föderation Freiheitlicher Sozialisten, Lich: Verlag Edition AV 2015, 520 Seiten, € 24,50.-

*

Herrschaftskritik und Antisemitismus

Mittlerweile ist auch der zweite Band der Textsammlung „Antisemit, das geht nicht unter Menschen“ erschienen. Die Herausgeber, die eine, wie eingangs festgestellt, „anhaltende Auseinandersetzung mit gesellschaftlich produzierten Vorurteilen wie Antisemitismus, Rassismus, Homophobie und Antiziganismus“ besonders in radikalen, sozialkritischen Kreisen für erforderlich halten, liefern zahlreiche systematische Analysen und vermitteln so eine Menge neuen Wissens. Über kleine Schönheitsfehler ist hinwegzusehen, etwa wenn dem Herausgeber des Proudhonschen Handbuches der Börsenspekulation von 2009 vorgeworfen wird (I, S. 42 f), den Antisemitismus Proudhons nicht in allen Dimensionen ausgeleuchtet zu haben (obwohl in den Begleittexten entsprechende Hinweise nicht fehlen). Warum in einem ökonomischen Kontext quasi im Seitentakt auf ein völlig anderes Forschungsgebiet verwiesen werden soll, erschließt sich nicht. In dem erwähnten Beitrag wird ja vice versa auch nicht auf den Einfluss Proudhons auf die moderne Spekulationstheorie u.ä. eingegangen. Wie auch immer: Die zwei Bände sollten in keinem libertär gesinnten Haushalt fehlen!

Jürgen Mümken; Siegbert Wolf (Hg.): „Antisemit, das geht nicht unter Menschen.“ Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel. Band 1: Von Proudhon bis zur Staatsgründung, 295 Seiten. Band II: Von der Staatsgründung bis heute, 273 Seiten, Lich: Verlag Edition AV 2013/14. € 18.- pro Band.

**

PASSIERT & NOTIERT
Veranstaltungen im Rückspiegel

Anarchismus und Avantgarde

Wien Museum: 15. Dezember 2015

Im Wien-Museum ging das Jahr 2015 ging mit einer interessanten Veranstaltung zu Ende. Im Gespräch mit dem neuen Museums-Direktor Matti Bunzel präsentierte Alexander Emanuely sein Buch „Avantgarde“, in dem er sich mit dem Wirken von Kunstschaffenden und Intellektuellen auseinandersetzt, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert versuchten, revolutionäre und emanzipatorische Ziele durchzusetzen, indem sie kreative Tätigkeit und Lebenspraxis vereinten.

Erfreulich war auch, dass die Veranstaltung sensationell gut besucht war. Beachte folgende Hinweise: Emanuely, Alexander: Avantgarde I. Von den anarchistischen Anfängen bis Dada – oder: wider eine begriffliche Beliebigkeit, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2015. Inzwischen ist auch ein zweiter Band im Erscheinen: Avantgarde II. Vom Surrealismus bis zu den LettristInnen oder Antikunst und Revolution, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2016.
Preis: € 10.- pro Band.

*

12. Anarchistische Buchmesse

Zagreb: 8. bis 10. April 2016

Die Anarchistische Buchmesse in Zagreb „Anarhisticki sajam knjiga“ (ASK) ist inzwischen zu einem jährlichen Fixpunkt für die Präsentation von Verlagen, Gruppen und Projekte aus dem libertären Umfeld geworden. Zagreb im April: ein wichtiger Ort des Austauschs und der Diskussionen, ein lokales und internationales Ereignis.

*

Der kurze Sommer der Anarchie

Perinetkeller Wien: 22. bis 27. August 2016

Ende August 2016 lud das „Institut ohne direkte Eigenschaften“ (IODE) zum „kurzen Sommer der Anarchie“ in den wiederbelebten Perninetkeller, Begegnungsort und „Kultraum“ der Wiener Aktionisten zwischen 1962 und 1970. Der Keller soll explizit kein Museum des Wiener Aktionismus sein, sondern ein Ort, an dem Kunstschaffende und kreative Kollektive neue Antworten auf die Fragestellungen der künstlerischen Avantgarde suchen: „Muss Kunst revolutionär sein? Darf Kunst zur Ware werden? Ist Provokation heute möglich?“ Damit könnte der Perinetkeller eine Art privater Kunstsalon werden – buchstäblich im Underground. Das kürzlich ins Leben gerufene „Institut ohne direkte Eigenschaften“ versteht sich als ein „hierarchiefreies Kollektiv, das auf der Basis des gesellschaftskritischen Potentials der historischen Avantgarden (Surrealismus, Dadaismus etc.) mit Mitteln der künstlerischen und politischen Intervention die Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Achtsamkeit verteidigt.“

Einige ausgewählte Vortragstitel:

Erich Mühsam Revue.

Hommage an Erich Mühsam und an die Revolution des Lumpenproletariats.

Lese- und Musikprojekt mit Maren Rahmann, Didi Disko, Dieter Braeg.

Künstlerische Avantgarden & Anarchie.

Eine Debatte mit Tom Waibel, Alexander Emanuely sowie Künstlerinnen und Künstlern der Anarchismuswoche.

Die Ret Marut-Hypothese.

Eine avancierte Spekulation über die rätselhafte Identität B.Travens mit Martina Adelsberger, Maren Rahmann und Martin Kolber.

Entfachte Utopie.
Emma Goldman zur Spanischen Revolution.

Entfachte Utopie – Dokumente aus Emma Goldmans Nachlass / David Porter (Unrast 2016). Lesung mit Stefanie Klamuth.

*

Anarchism in Culture.

Re-assessing the Influence of a Manifold Libertarian.

Concept on European Modernity (1820s-1930s)

Deutsches Historisches Institut, Rom: 7. bis 9. September 2016

Noch immer weckt der Begriff Anarchismus völlig falsche Bilder. Jüngste Studien und Forschungsprojekte, die sich mit anarchistischer Theorie und Praxis bezogen auf die Phase von den 1820er bis in die 1930er Jahre beschäftigen, weisen jedoch auf anderes als Chaos und Terror hin. Die internationale Konferenz in Rom beschäftigte sich mit oppositionellen Sozialmilieus als Elemente einer Kulturentwicklung und behandelte u.a. auch die Auswirkungen der Migration auf den Entstehungsprozess kreativen, nichtkonformistischen Denkens.

Einige ausgewählte Vortragstitel:

Anne-Sophie Chambost - Saint-Étienne.

Law and Anarchy. Seeking Traces of a Convergence in the Writings of P.-J. Proudhon.

Roland Wirth – Zürich.

Anarchistic Money: The Concept of a Natural Economic Order via Freigeld (Silvio Gesell).

Elena Bignami – Bologna.

Emma Goldman in Europe: Influences of Anarchism on Feminist Thought.

Judith Baumgartner – München.

No Man's Land? The Idea of „Free Land“ as Anarchistic Approach.

Matteo Collodel – Berlin.

On the Origins of Feyerabend's „Anarchism“: from Cohn-Bendit through Mill to Stirner.

Federico Ferretti – Dublin.

Evolution and Revolution: Science, Progress and Agency in the Works of Anarchist Geographers Reclus, Mecnikov and Kropotkin (1880-1921).

Piotr Laskowski – Warsaw.

Teaching Autonomy: Schooling as Anarchistic Enterprise.

Uffa Jensen – Berlin.

Anarchism and the Political Logic of Early Psychoanalysis.

Daniela Padularosa – Roma.

Anti-Art: Dada and Anarchy.

*

„Mujeres Libres“ – Ausstellung

Anarchistische Bibliothek und Archiv Wien: 6. Oktober bis 4. November 2016

Mit dem Putsch der faschistischen Generäle gegen die demokratisch gewählte Volksfrontregierung der zweiten Spanischen Republik am 17. Juli 1936 begann der Spanische Bürgerkrieg. Nach der Niederschlagung des militärischen Aufstandes durch die Arbeiterschaft setzte eine soziale Revolution ein, in der die Organisationen der (Land-)Arbeiterschaft in vielen Landesteilen die Kontrolle über die Betriebsstätten übernahmen. Der Bürgerkrieg endete mit dem Sieg der durch Hitler und Mussolini unterstützten Militärs 1939. Die anschließend errichtete Diktatur erfuhr erst nach Tode General Francos 1975 ihre Transformation.

In Erinnerung an die dramatischen Ereignisse im iberischen Raum zwischen 1936 und 1939 wurde im Rahmen der Wiener Anarchistischen Bibliothek und des Archivs neben der hervorragend gemachten Ausstellung zum Thema „Mujeres Libres“ eine Reihe von Veranstaltungen auf die Schiene gebracht. Auch dazu einige Schlaglichter:

300 Juden gegen Franco. Jüdische Freiwillige aus Palästina im Spanischen Bürgerkrieg. Dokumentation 2005.

Regie: Eran Torbiner.

Die CNT (1936-1976). Von der Destruktion zur Rekonstruktion.

Vortrag von Doris Ensinger (Barcelona) mit Diskussion.

Invisible Heroes. African Americans in the Spanish Civil War.

Dokumentation 2015.

Regie: Jordi Torrent, Alfonso Domingo.

Anarchistischer Kampf während des Austrofaschismus.

Vortrag von Reinhard Müller (Graz) mit Diskussion.

Land und Freiheit.

Spielfilm mit historischen Fakten 1995.

Regie: Ken Loach.

Libertarias.

Spielfilm mit historischen Fakten 1996.

Regie: Vicente Aranda.

Die „Mujeres Libres“ im Spanischen Bürgerkrieg.

Vortrag von Vera Bianchi (Hamburg) mit Diskussion.

Die lange Hoffnung. Erinnerungen an ein anderes Spanien.

Dokumentation über Clara Thalmann und Augustin Souchy, 1983.

Regie: Pepe Danquart.

Soweit uns Spaniens Hoffnung trug.

Lesung und Diskussion mit Erich Hackl (Wien und Madrid).

**
*