

# Erinnyen

Zeitschrift für  
materialistische Ethik

---

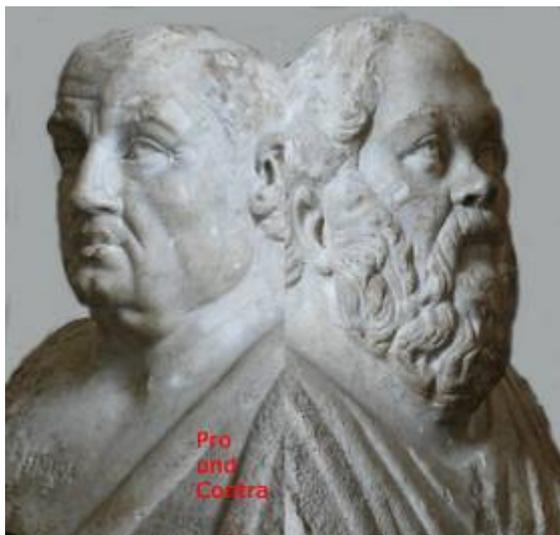
Herausgegeben vom  
Verein zur Förderung des dialektischen  
Denkens

Erscheint in zwangloser Folge

Spätsommer 2010

Nr.21

---



---

Die linke Sehnsucht nach  
Determinismus und die  
Verwilderung des Denkens

---

## Impressum

Erinnyen  
Zeitschrift für materialistische Ethik ISSN 0179-163X  
Ausgabe Nr. 21

Verantwortlicher Redakteur: Bodo Gaßmann

Die Zeitschrift wird vom „Verein zur Förderung des  
dialektischen Denkens, e. V.“ herausgegeben, im  
Selbstverlag produziert und zum Selbstkostenpreis verkauft.  
Von 1985 bis 2010 sind 21 Nummern erschienen.

### Postadresse

von Redaktion und Verein:  
Verein zur Förderung des dialektischen Denkens (oder)  
Erinnyen-Redaktion  
Hertzstraße 39  
D-30827 Garbsen  
Telefon: +4951311623  
E-Mail: [zsredaktion@erinnyen.eu](mailto:zsredaktion@erinnyen.eu)

### Verkauf der Druckversion:

Preis: z. Z. 4,50 € plus Porto.  
(Wir liefern portofrei ab einem Bestellwert von 5,- € für  
private Bezieher / Buchhandlungen mit Händlerrabatt  
beliefern wir portofrei ab 30,- € Bestellwert. Kauf über  
unsere Internetbuchladen: [www.buchdialektik.de](http://www.buchdialektik.de)

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

---

### Copyright

Alle Rechte liegen bei der Zeitschrift "Erinnyen" oder bei  
den Autoren. Alle Medien, Drucktexte und alle Texte der  
Webseiten von [www.zserinnyen.de](http://www.zserinnyen.de), [www.erinnyen.de](http://www.erinnyen.de),  
[www.erinn21.erinnyen.de](http://www.erinn21.erinnyen.de) und der anderen Seiten unseres  
Projekts sind urheberrechtlich geschützt. Das Copyright  
namentlich gekennzeichnete Beiträge liegt bei dem  
jeweiligen Autor. Bei nicht namentlich gekennzeichneten  
Beiträgen liegen alle Rechte bei der Redaktion der  
"Erinnyen".

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

## Inhalt

### *Editorial 3*

### *Aphorismen 4*

- "Der Geist geistloser Zustände" Offener Brief an die "Organisatoren" der Tagung „Religionskritik und Gesellschaftstheorie" 4
- Lohnarbeit und Aufklärung  
Über den privaten und den öffentlichen Gebrauch der Vernunft 7
- Kurze Artikel über Verfallsformen der bürgerlichen Philosophie und der Maßstab ihrer Kritik*
- "Paradigmenwechsel"  
Die historische Relativierung allen Wissens 11
- *Linguistic Turn* 14
- Die Eliminierung des emphatischen Begriffs der Wahrheit als konsequente Folge des *Linguistic Turns* 15
- Wahrheit als Konsens?  
Gegen Habermas 16
- LacanCan und DerridaDa  
Die Paralisierung der Vernunft in der bürgerlichen Philosophie 19  
(Unter anderem Kritik der „Dekonstruktion“)
- Ontologische Voraussetzungen d. Wahrheit 22
- Das Praxiskriterium der Wahrheit  
Die gegenständliche Tätigkeit, das Experiment und das Moralgesetz 26

### *Wissenschaftliche Philosophie*

#### *Bodo Gaßmann*

- Die linke Sehnsucht nach Monismus und Determinismus 30  
(Gegen Robert Zion u.a.)
- 1. Die Linke und die Philosophie 31
- 2. Pseudophilosophien à la LacanCan und DerridaDa 32
- 3. Die linke Sehnsucht nach Determinismus 33
- 4. Gegen eine „spinozianische Grundlegung der Linken“ / Kritik des Monismus 35
- 5. Menschliche Arbeit und freier Wille – Marxkritik à la Zion 37
- 6. Die Negation der theoretischen Voraussetzungen der Gesellschaftskritik bei Zion 39
- Anmerkungen / Literatur 40

#### *Bodo Gaßmann*

- Spinozas Substanzmonismus und die Aporien des Determinismus 41
- Einleitung 41
- Spinozas Substanzmonismus 42
- Determinismus 44

- Erkenntnisweise 45
- Details der Erkenntnisweise 45
- Selbstbewusstsein 47
- Anmerkung zur Unbedingtheit des freien Willens 48
- Einschätzung 49
- Kritik der Ontologie 50
- Kritik der Bestimmung der Modi 51
- Kritik der Determinationsthese 51
- Tautologie von Grund und Begründetem 52
- Prinzip und Prinzipatum 53
- Kritik des Falschen als bloßes Nichts 53
- Kritik der Kategorienlehre 54
- Kritik eines fehlenden Begriffs vom Selbstbewusstsein 55
- Zur Problematik des Systemgedankens 55
- Zur Problematik der „geometrischen Methode“ 56
- Kritik von Spinozas Lehre von der Sinnlichkeit
- Die Ethik Spinozas 58
- Kritik der Affektenlehre 59
- *Anmerkungen 60*
- *Verzeichnis der benutzten Literatur 61*

### *Rezension*

#### *Bodo Gaßmann*

- Heidegger Verschnitt Pseudolinke Kritik der Rationalität zur Verhinderung des Kommunismus 62
- Über: Thomas Seibert: Krise und Ereignis. Siebenundzwanzig These zum Kommunismus
- Einleitung 62
- Kritik der Heideggerschen Ontologie 63
- Aleatorischer Materialismus 67
- Wahrheitsbegriff 69
- Die Methode der „Dekonstruktion“ und der „Entwendung“ 70
- Wesen und Erscheinung 72
- Biopolitik 72
- Wirklichkeitsanalyse bei Seifert 73
- a. Der sachliche Grundfehler bei der Vorstellung von Kapitalismus  
Marx-Fälschung 1 73
- b) „Krise“ als apokalyptische Endzeit
- Der „subjektive Faktor“ und die Denunziation des freien Willens 75
- Veränderung des „Empire“ 77
- Marx als Wegbereiter des Terrorismus  
Marx-Fälschung 2 mit Verunglimpfung 79
- Abschließende Beurteilung 81
- *Anmerkungen 82*
- *Erwähnte Literatur 82*

### *Glossar*

- Stichwort „Determinismus“ 83

## Editorial

Ein Gespenst geht um unter den kritischen Intellektuellen in Europa – das Gespenst des *Sacrificium Intellectus*. Fast alle linken Theoretiker haben sich zu einer Hetzjagd auf die Vernunft verbündet. Die französischen Poststrukturalisten und ihre deutschen Adepten, die empiristischen Herumwühler in den Erscheinungen der kapitalistischen Ökonomie, die Hasser wahrer Erkenntnis der Objektivität, die sie als Objektivismus denunzieren, um jedes Jahrzehnt einen neuen Kapitalismus kreieren zu können, und die Formalisten, Empiristen und Diskurstheoretiker, um ungestört durch die Obrigkeit ihre formalen Spielchen betreiben, sich aber doch als progressiv fühlen zu können. Keine verrückte Philosophie aus den Verfallsformen des bürgerlichen Denkens nach Hegel ist sicher vor ihrer Leichenfledderung. Sie wollen über Marx hinaus, um ihre Reputation im Wissenschaftsbetrieb mit kreativen Hypothesen zu erhöhen, und fallen doch nur hinter seine Einsichten zurück. Und selbst diejenigen, die noch der Schärfung der Vernunft frönen, machen dies im akademischen Getto oder heimlich wie einst Spinoza im Obrigkeitsstaat, dessen Hauptwerk erst nach seinem Tode erscheinen konnte.

Wo ist der Aufschrei, wo die Empörung angesichts der Not des kritischen Geistes? Angesichts der Erkenntnis, dass nur so viel Vernunft sich durchsetzt, wie die vernünftigen Denkenden durchsetzen, sieht es um unsere Zukunft düster aus. Was die bürgerliche Ideologie nicht schafft, bewerkstelligen die linken Heideggeranbeter, Monismusverliebten und Willensnegierer. Der einzige Trost beim Anblick dieser Paralisierung avancierter Vernunft ist die Tatsache, dass die Größe der Anstrengung gegen das rationale Denken auf dessen Fortleben verweist. Allerdings ist dies ein schwacher Trost, denn vermutlich verdankt sich der Wust der Gestalten, die sich der eigenen geistigen Opferung widmen, mehr dem ökonomisierten Wissenschafts- und Geistesbetrieb als einer bewussten Steuerung

dieser Dummheiten. Dummheit als Mangel an Urteilskraft, Opferung des eigenen Verstandes und Denunziation der Vernunft, des einzigen Vermögens, das wir haben, um die leichenträchtige kapitalistische Ökonomie abzuschaffen, zerstören das menschliche Selbst; die Transponierung der Wahrheit in den Willen zur Macht schädigt das Bewusstsein, indem es den eigenen Geist schizophren macht. Sie werden dann zu tendenziell dem, was sie der passiven Bevölkerung, die sie doch erst passiv machen durch ihr falsches Denken, ankreiden: zu Androiden und Cyborgs.

Die „Erinyen“ streiten mit ihren bescheidenen Mitteln gegen den linken Irrationalismus an, der mehr die Interessen des Gegners betreibt als auf eine Veränderung abzielt. In kurzen Artikeln werden ideologische Formen des Denkens kritisiert wie der „Paradigmenwechsel“, der „Linguistic Turn“, die „Dekonstruktion“, um dagegen einen rationalen Begriff von Wahrheit zu stellen. Im Zentrum aber steht der Essay „Die linke Sehnsucht nach Monismus und Determinismus“, der sich gegen eine „spinozaische Grundlegung der Linken“ richtet. In dieser wird Spinozas Philosophie nicht als Schritt zur Herausbildung der avancierten Vernunft reflektiert, sondern großwahnsinnig und zugleich verbohrte als Steinbruch für abstruse Wirklichkeitsdeutungen missbraucht. Diesem Missbrauch stellen die „Erinyen“ eine Spinozareflexion entgegen, die den Gehalt seiner Philosophie herausarbeitet.

Da fast alle linken Ideologien (falsches Bewusstsein) in der einen oder anderen Form deterministisch argumentieren, stellt sich die Frage, ob dies nicht ein Ausdruck der versteinerten kapitalistischen Verhältnisse ist, der zum eskapistischen Gedanken führt, ein Automatismus würde einen Übergang zu einer besseren Gesellschaft ermöglichen. Dies deutet auch eine von uns rezensierte Schrift an, die der Gipfel des Irrationalismus ist, die uns bisher in der Linken vorgekommen ist.

An den Unzulänglichkeiten dieses Buches kann man auch ersehen, was die Ökonomisierung des Wissenschaftsbetriebs anrichtet. Da schreiben Leute, die ihr geistiges Handwerk nicht verstehen oder die Texte nicht lesen, über die sie schreiben, die mit der Geste des Durchblicks ihre Meinung verbreiten und Vorurteile kolportieren über Dinge, die sie nur aus schlechter Sekundärliteratur kennen. Dass die Chefdenker, auf die sich solche Schreibe bezieht, Hardt/Negri sind, verwundert nicht. Die Tatsache, dass deren „Geschwätz“ (so denunziert Seibert entgegenstehende Auffassungen) in der linken deutschen Öffentlichkeit mit Wohlwollen aufgenommen wurde, ist bezeichnend für deren Verfall.

Wir haben nichts gegen Geschwätz – auf einer Parkbank neben sich die Bierflasche. Aber in die lesende Öffentlichkeit gebracht, untersteht es deren Regel – und die heißt Kritik, wenn es sein muss auch Polemik und Satire.

Wer unlogisch oder irrational argumentiert oder etwas öffentlich behauptet, der wird objektiv unverständlich, er tritt die Wurzel der Humanität mit den Füßen, denn diese Wurzel ist die Kommunikation vernünftiger Gedanken unter den Menschen. Wer bewusst Aussagen fälscht oder irrationale Aussagen propagiert, der paralyisiert die Vernunft mit der Folge, dass auch in der menschlichen Praxis, die solchen Aussagen folgt, katastrophale Fehler eintreten können. Er ist wie ein korrupter Ingenieur, der inkonsistenten Beton für eine Brücke mischen lässt, sodass diese einstürzen wird und Menschen mit sich in den Tod reist. Er ist ein Feind der Menschheit – hätte ich bald geschrieben -, ich verkneife mir aber dieses Pathos, da gerade ein rassistischer Diktator diesen Begriff für seine partikularen Interessen missbraucht hat.

Bodo Gaßmann

## Aphorismen, Polemiken, Kurze Artikel

### „Der Geist geistloser Zustände“

#### Offener Brief an die „Organisatoren“ der Tagung „Religionskritik und Gesellschaftstheorie“

„(...) aber bald  
Wird er bemerken, daß er, um sein Brot nicht zu  
verlieren  
Nicht nur die Wahrheit verschweigen, sondern  
Die Lüge sagen muß.“ (Bertolt Brecht)

#### Zur Vorgeschichte

Religion ist zurzeit spektakulärer Aufmacher in den bürgerlichen Medien, deshalb gibt es keinen besseren Anlass darüber eine universitäre Vortragsreihe zu veranstalten, die Aspekte zur Sprache bringt, die in den Massenmedien nicht thematisiert werden. Diese Tagung wurde unter dem Titel: „Der Geist geistloser Zustände. Religion und Gesellschaftstheorie“ in der Universität Hannover für den 7. und 8. Mai 2010 angekündigt. Veranstalter sind das „Gesellschaftswissenschaftliche Institut Hannover“, die „Marxistische Abendschule Hamburg“ und die „Rosa Luxemburg Stiftung Niedersachsen e.V.“ (siehe unter: [www.gi-hannover.de](http://www.gi-hannover.de)). Dem Programm nach richtet sie sich einmal gegen eine bürgerliche Religionskritik, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Religion hervorbringen, ausklammert, wie gegen eine bloß oberflächliche Religionskritik, die davon absieht, dass in religiösen Begriffen einstmals philosophische Probleme erörtert wurden, deren Ausblenden heute zu einem falschen wissenschaftlichen Selbstbewusstsein führt.

Die „Erinnyen“ wollten diese zweitägige Tagung filmen, eine Zusammenfassung ins Internet stellen und eine Langfassung für Interessierte auf DVD brennen. Leider haben die „Organisatoren“ es abgelehnt mit Argumenten, die unseren Redakteur zu einem offenen Brief veranlasst haben. (Siehe dazu auch die dokumentierten E-Mails im Anhang.)

## Offener Brief

Ich hatte damit gerechnet, eine Ablehnung für die filmische Darstellung der Tagung zu bekommen, mit den üblichen Argumenten der Philosophen: Abstrakte Gedanken ließen sich nicht filmisch darstellen, oder mit Hinweis auf rechtliche Probleme: Die Autoren würden ihre Texte vielleicht in Sammelbänden o. ä. veröffentlichen und sie darum nicht aufgezeichnet im Internet wieder finden wollen.

Doch nach Auskunft von M., von deren richtiger Wiedergabe der Gründe ich im folgenden ausgehe, gab es „einige Bedenken, weil das Thema Religionskritik zur Zeit recht nervös behandelt wird und es eventuell für die Referenten und Referentinnen von Nachteil ist, wenn ihr gesprochenes Wort, das nicht immer bis ins Detail überlegt ist, bis auf unbestimmte Zeit im Internet für potentielle Arbeitgeber usw. zu finden ist.“ (E-Mail vom 24.4.2010, siehe unten).

Man kann den Einzelnen nicht vorwerfen, wenn er sich dem Konkurrenzdruck, den Kritiker der Verhältnisse ausgesetzt sind, nicht gewachsen fühlt, dass er sich ins Privatleben zurückzieht, zumal der aus der Konkurrenz erwachsende Meinungskampf nicht nur mit Argumenten ausgefochten wird, sondern auch mit Karriereknicks, manchmal sogar mit Gefängnis (siehe Fall Andrej H.). Aber wenn man sich fürchtet vor einer abstrakten Möglichkeit, wenn man deshalb die Spielräume der Öffentlichkeit nicht ausnutzen will, dann haben die Angst machenden Kräfte schon gewonnen, dann sollte man sein kritisches Bewusstsein gleich an der Garderobe der Arbeitsagentur abgeben. Wer bei jeder kritischen Äußerung zugleich auf seine Karriere schießt, kann keine Wahrheiten produzieren, dessen Bewusstsein ist schon verbogen. Es sei an eine von Peter Bulthaupt formulierte Erfahrung erinnert: „Nicht durch die Androhung physischer Gewalt, wohl aber durch die Gewalt, die sie sich selbst antun, um ihre Stellung zu behalten, wird das Selbstbewusstsein der Wissenschaftler im Wissenschaftsbetrieb gebrochen.“ (Gesetz der Freiheit, S. 27)

Absurd werden die Argumente gegen eine filmische Dokumentation, wenn sich die „Organisatoren“ Sorgen um die Karrieren der Referenten machen, vermutlich ohne diese überhaupt konsultiert zu haben. Meine Erfahrungen bei einem Dokumentarfilm über

die „13. Linke Literaturmesse“ in Nürnberg hat gezeigt, dass ähnliche Ängste von den Veranstaltern geäußert wurden; die Buchautoren jedoch, die ihre Werke vorgestellt haben, äußerten keine Bedenken um mögliche Karriereschädigungen. Ihnen war ihre Botschaft wichtiger als mögliche Nachteile von „potentielle(n) Arbeitgeber(n)“. In solcher kleinkarierten Angst der Organisatoren zeigt sich für mich ein kontemplatives Verhältnis zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, die man dennoch vorgibt, verändern zu wollen; das ist eine Rationalisierung des Rückzugs auf die Theorie, wenn nicht gar die Aufgabe des Wahrheitsanspruchs in ihrer Tätigkeit.

Jede linke Kritik benötigt eine Gegenöffentlichkeit, soll sie nicht auf klandestine Zirkel beschränkt bleiben. Und die Verhältnisse, die man vorgibt zu kritisieren, so zu belassen wie sie sind, widerspricht dem eigenen Anspruch. Das „Kritische“ im Namen einer kritischen Theorie (in weiterer Bedeutung des auf Marx zurückgehenden Verständnisses) bezieht sich auf die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und geht verloren, wenn es der eigenen Karriere in diesen Verhältnissen untergeordnet wird. Oder um Brecht zu zitieren: Es kommt nur so viel Vernunft in die Welt, wie die Vernünftigen verwirklichen.

Schaut man sich das Konkurrenzunternehmen der Giordano-Bruno-Gesellschaft an, die bürgerliche Religionskritik betreibt, dann zeigt sich, dass diese Leute immer offensiver werden, alle Medien nutzen usw. Demgegenüber lediglich eine Vortragsreihe zu veranstalten und ängstlich darauf zu achten, dass sie nicht über die Medien verbreitet wird, scheint mir theoretische Selbstbefriedigung zu sein, ohne Impuls zur Veränderung.

Für Kant war einmal der Mut zum Selbstdenken und zur Wahrnehmung der Freiheit, seine Gedanken zu verbreiten, ausreichend, um die Aufklärung ihren Gang gehen zu lassen. Dieser idealischen Ansicht hat Marx widersprochen, indem er auf die zu verändernden Verhältnisse verwies, die den religiösen Geist auf Grund geistloser Zustände allererst hervorbringen. Eine solche Kritik suspendiert aber nicht von dem Mut, den der Aufklärer Kant fordert und der bis heute aufgebracht werden muss, um falsche Vorstellungen zu kritisieren. Die „Organisatoren“ bringen den Mut auf, eine Veranstaltung über Religionskritik zu machen,

haben aber nicht den Mut, ihre Kritik einem etwas größeren Publikum vorzustellen. Das ist inakzeptabel, zumal es heute wenig Mutes bedarf, die Religion zu kritisieren, wenn selbst ein „Kanzler der Bosse“ seinen Amtseid nicht mehr auf Gott ableisten brauchte, der Marxtext, dem der Titel der Tagung entnommen ist, zum Standardtext im Religionsunterricht geworden ist und die bürgerliche Presse täglich Attacken gegen religiöse Vorstellungen fährt. Schlimmstenfalls kann man nicht mehr Mitglied der CDU in Cloppenburg werden.

Wenn bei der Anarchie des Marktes, der auch auf die Politik und das herrschende Bewusstsein durchschlägt, Uni- und andere Karrieren mehr von der Gemengelage abhängen, die aus dem gerade bestimmenden politischen Personal, der Unintrige und dem bloßen Zufall besteht, als von auf Wahrheit beruhenden wissenschaftlichen Leistungen, dann wird sich immer zur Annahme oder Ablehnung etwas finden – sodass ein „gesprochenes Wort, das nicht immer bis ins Detail überlegt ist“, überhaupt keine Rolle spielt.

Besonders absurd erscheint die ganze Sache, wenn man bedenkt, dass hier eine öffentliche Veranstaltung angekündigt wird, aber zugleich Öffentlichkeit ausgeschlossen wird, dass der Blick auf fiktive „Arbeitgeber“ die Sorge erzeugt, dass sich Aussagen in zukünftigen fiktiven Situationen negative auswirken und sich auf Grund spontaner Äußerungen fiktive Karrierehindernisse aufbauen könnten. Ginge man nach diesen Kriterien für sein Handeln und für seine Äußerungen, dann dürfte man überhaupt nichts mehr tun und nichts mehr öffentlich sagen – oder gleich im Fahrwasser der herrschenden Gedanken, die immer die Gedanken der Herrschaft sind, mitschwimmen.

Heute wird Wissenschaft vorwiegend aus Interesse an der eigenen Karriere anstatt aus Interesse an der Wahrheit betrieben. Die Karrieregründe für die Ablehnung einer filmischen Dokumentation lassen befürchten, dass die Intention der Organisatoren zur Kritik am Geist geistloser Zustände noch von diesem Geist affiziert ist. Vorseilender Gehorsam gegenüber einem potentiellen „Arbeitgeber“ steht notwendig quer zum Wahrheitsanspruch einer kritischen Theorie, ohne den es keine rationale Sozialwissenschaft, keine radikale Gesellschaftskritik und kein vernünftiges Selbstbewusstsein geben kann, geschweige denn eine Veränderung der Produktionsverhältnisse.

Bodo Gaßmann (Redakteur der „Erinnyen“)

## Anhang: Der E-Mail-Verkehr

(Der Namen M. wurden abgekürzt, da der Bote nicht für die Botschaft verantwortlich ist.)

Freitag, den 16.04.2010,

Liebe Freunde vom GI,

ich habe auf der Website des GI die Ankündigung der Veranstaltung Religionskritik gelesen. Ich finde, dieses Thema ist nicht nur ein akademisches, und habe deshalb eine Bitte:

Wäre es möglich, dass ich die Veranstaltung auf Video aufnehme, einen Zusammenschnitt ins Internet stelle sowie eine DVD für Interessierte anfertige und zum Selbstkostenpreis abgebe?

Würden dies die Referenten erlauben?

Auf eine baldige Antwort hoffend,

viele solidarische Grüße

Bodo Gaßmann

Montag, 19. April 2010

Lieber Bodo,

vielen Dank für Deine Anfrage und Dein Interesse an unserer Tagung. Ich werde im Laufe des Tages die anderen Organisatoren nach Ihrer Meinung befragen. Ich melde mich, sobald es Neuigkeiten gibt.

Viele Grüße  
M.

Samstag, 24. April 2010

Lieber Bodo,

ich habe jetzt mit den anderen Organisatoren über Deinen Vorschlag gesprochen. Es gab einige Bedenken, weil das Thema Religionskritik zur Zeit recht nervös behandelt wird und es eventuell für die Referenten und Referentinnen von Nachteil ist, wenn ihr gesprochenes Wort, das nicht

immer bis ins Detail überlegt ist, bis auf unbestimmte Zeit im Internet für potentielle Arbeitgeber usw. zu finden ist.

Es wäre uns deshalb lieber, wenn die Konferenz nicht aufgezeichnet und in der von Dir vorgeschlagenen Weise verarbeitet würde.

Ich danke Dir aber sehr für Dein Interesse und hoffe, dass wir uns auf der Tagung sehen werden.

Viele Grüße  
M.

---

## Lohnarbeit und Aufklärung

### Über den privaten und den öffentlichen Gebrauch der Vernunft

Der Lügenbaron Münchhausen erzählt die Geschichte, in der er sich am eigenen Schopf mit samt seinem Pferd aus dem Sumpf zieht. Doch da jeder diese Episode als Lüge durchschaut, ist Münchhausen kein Lügenbaron, sondern ein Aufklärer. Seine Botschaft lautet: Hilft dir selbst, sei clever und zieh dich selbst aus dem Morast.

In modernen kapitalistischen Industriegesellschaften sind 90 % der Erwerbstätigen Lohnabhängige. Sie haben sich dieses Los nicht ausgesucht, sondern sind gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, wenn sie am Wohlstand der Konsumgesellschaft teilnehmen und das Durchschnittsalter erreichen wollen – jedenfalls bis zur nächsten gesellschaftlichen Katastrophe. Die Ketten ihrer Abhängigkeit abzustreifen, eine vernünftige Organisation der Produktion einzurichten, die sich an den Bedürfnissen der Menschen orientiert und nicht an der Anhäufung des Profits – dazu bedarf es allererst Aufklärung und Selbstaufklärung. Ohne diese wird die „Lohnsklaverei“, die Anarchie des Marktes mit seinen Krisen, die auch aufs Politische und Militärische übergreifen, als Naturereignis empfunden und dementsprechend perpetuiert. Ohne Aufklärung werden die Selbsterstörungstendenzen der Kapitalproduktion uns schicksalhaft begraben. Die Aufklärung aber, der „Ausgang des

Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant: Was ist Aufklärung?, S. 9 (1)) hat als grundlegende Voraussetzung den öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Unter den öffentlichen Gebrauch der Vernunft versteht Kant denjenigen, „den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht (a.a.O., S. 11). Diese Leserwelt ist heute selbstverständlich auch das Publikum von Radio, Fernsehen, Internet usw. Eine Regierung, die per Gesetz oder mit anderen Gewaltmitteln den öffentlichen Gebrauch der Vernunft, also Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Publikationsfreiheit usw. in ihrem Wesenskern einschränkt, verhindert nicht nur Aufklärung, sondern erklärt auch der eigenen Bevölkerung den Krieg. Denn eine absolute Macht gefährdet die Existenz der Menschen, wie einst der Gröfaz bewiesen hat. Gegen ein solches Regime bleibt meist nur das Vorgehen mit Gewalt, um allererst die grundlegende Bedingung der Freiheit des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft wieder herzustellen. Werden diese grundlegenden Menschenrechte beseitigt, dann gilt: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“ (Grundgesetz Art. 20.4.)

Wenn Kant allerdings der Auffassung war: „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als *Freiheit*“ (a.a.O. S. 11), dann hat er sich getäuscht. Denn solange die herrschende Klasse der Kapitaleigner „die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert (sie) zugleich die Mittel zur geistigen Produktion“ und „damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen“ (Marx/Engels: MEW 3, S. 46 (2)). Daraus folgt: „die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“ (ebda.). Die herrschenden Gedanken kommen in den westlichen Demokratien in Gestalt der Aufklärung daher, deren Analyse erweist sie aber stets als ideologische Verklärung der Verhältnisse. Aufklärung in der Kultur- und Bewusstseinsindustrie entpuppt sich als Massenbetrug. (3)

Die Vernunft, die zwecksetzende, nicht die instrumentelle, ist heute schon längst nicht mehr auf Seiten der kapitalistischen Ökonomie, eine Illusion, die man noch im 18. Jahrhundert vor der Französischen Revolution im Kampf mit den Feudalmächten haben konnte. Vernünftig ist heute allein die Abschaffung der

Kapitalproduktion. Mit den bisher geschaffenen Produktivkräften ist ein naturverträglicher Wohlstand für alle Menschen möglich. Ist aber Vernunft Kritik am Bestehenden, dann ergibt sich das gegenwärtige Dilemma der Aufklärung: Die herrschenden affirmativen Gedanken bestimmen das Durchschnittsbewusstsein – und zugleich soll dieses Durchschnittsbewusstsein sich selbst aufklären und die herrschenden Gedanken abstreifen. Die Menschen werden als Lohndiener in Abhängigkeit gehalten, passen sich auch bewusstseinsmäßig an nach dem unmoralischen Motto: „Wes Brot ich ess, des Lied ich sing“, und zugleich sollen sie sich wie einst Münchhausen mit samt dem Pferd (der Gesellschaft) am eigenen Schopf (ihrem Bewusstsein) packen und aus dem Sumpf des Kapitalismus ziehen.

Die Alternative zur Aufklärung, nämlich bessere Zeiten abzuwarten und sich über das Versagen der Arbeiterklasse, die einst hätte alles wenden können, zu beklagen, ist keine. Die das meinen, gleichen der Brechtschen Figur, die im brennenden Haus sitzt und sich weigert, es zu verlassen, weil es draußen eventuell regnen könnte. Das Dilemma, dass ein von der Kapitalideologie kolonisiertes Bewusstsein sich zugleich selbst aufklären soll, erweist sich jedoch dann als ein bloß kontemplatives, ein nur theoretisches Dilemma, wenn die Menschen sich entschließen, die Selbstaufklärung zu beginnen, sich anstrengen, ihre Welt zu erkennen, und sich öffnen, die Kritikwürdigkeit der unbeherrschbaren kapitalistischen Ökonomie einzusehen. Durch die Tat zieht sich das Bewusstsein aus dem Sumpf – oder es bleibt, wie es ist. Für diese Tat der Selbstaufklärung spricht: Die Menschen haben nicht nur ein Bewusstsein, sondern auch das Vermögen zum Selbstbewusstsein, zur Reflexion, zum Selbstzweifel. Was physikalisch in der Münchhausenallegorie nicht geht, ist geistig möglich. Wir können die herrschenden Gedanken als solche durchschauen, sie werden täglich an der Wirklichkeit blamiert. Publicrelations-Agenturen mit ihren neoliberalen Kampagnen laufen sich tot, wenn das Lohnniveau gesenkt wird und jemand diesen Zusammenhang mit ihrer Ideologie nachweist.

Damit man öffentlichen Gebrauch von seiner Vernunft macht, braucht man kein Held zu sein, etwas Mut reicht schon aus. Bereits Kant hat das Dilemma der Aufklärung gesehen, abhängig in seinem Privatgebrauch der Vernunft zu sein und dennoch den Mut zu haben, auch seinen

öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu praktizieren. Unter dem Privatgebrauch der Vernunft eines Menschen versteht Kant denjenigen, „den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen Posten* oder Amte von seiner Vernunft machen darf“ (a.a.O., S.11), also denjenigen, den heute 90 % der Erwerbstätigen in ihrem Abhängigkeitsverhältnis machen dürfen. Hier gilt Gehorsam, eingeschränkte Vernunft, der Mechanismus der Arbeitsteilung und des Geschäftsgebarens, eine „künstliche Einhelligkeit“, Abrichtung zu fremdbestimmten Zwecken, hier ist man Teil einer Maschine – und mit Marx zu ergänzen: Hier ist man der Gerberei ausgesetzt.

Mit der Unterschrift unter dem Arbeitsvertrag ist der Privatgebrauch der Vernunft stark eingeschränkt. „Hier ist es nun freilich nicht erlaubt zu rasonieren; sondern man muß gehorchen.“ (Kant: A.a.O., S. 11) Der Arbeitsvertrag macht den Lohnabhängigen aber nicht zu einem Sklaven, er bleibt juristisch freie Person – sodass er jenseits der Arbeitswelt im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft keiner Einschränkung unterworfen ist. „Sofern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings rasonieren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teile als passives Glied angesetzt ist.“ (A.a.O., S. 11 f.)

Demnach muss nach Kant ein Offizier im Militärdienst gehorchen: „Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienst Anmerkungen zu machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen.“ (A.a.O., S. 12) Ein Modell dafür sind die Heeresreformer in Preußen Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen und, bis jetzt wirksam, Clausewitz, der nach den Befreiungskriegen sein berühmtes Buch „Vom Kriege“ geschrieben hat.

Als rechtlich freie Person kann der Lohnabhängige jenseits des Unternehmens die Lohnarbeit kritisieren. Während er in der Arbeit Waffen baut oder Uniformen näht, kann er nach der Arbeit die Rüstung als Teil der kapitalistischen Gewaltverhältnisse kritisieren. Die Gewerkschaften haben die Betriebsräte erkämpft, die sogar in ihrem Privatgebrauch der Vernunft größere Freiheiten haben als die

sonstige Belegschaft und zu ihrem Schutz nicht kündbar sind – auch wenn die Unternehmen mit Tricks immer wieder versuchen, Betriebsräte zu verhindern oder deren Unabhängigkeit entgegen dem Gesetz einzuschränken. Die Grenzen im Privatgebrauch ihrer Vernunft auch für Betriebsräte liegen da, wo sie die Eigentumsfrage stellen, die Eigentumsfrage zu stellen kann schlechterdings niemandem im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft verwehrt werden. (4)

Ein besonderer Fall sind die „Vormünder“ der großen Masse, die Kant am Beispiel von Geistlichen abhandelt. Sie tragen eine besondere Verantwortung, da ihr Beruf die Reflexion, das Nachdenken und das Wissen ist. Es wäre eine Ungereimtheit, wenn selbst die „Vormünder“, Geistliche, Lehrer, Journalisten usw. zur Unmündigkeit gezwungen würden, denn dann gäbe es überhaupt keine Aufklärung, dadurch keinen Fortschritt und die Gesellschaft ginge ihren schicksalhaften Gang bis zum tödlichen Ende. So muss sich ein Lehrer in der BRD an die staatlichen Vorgaben halten, wie z.B. die Rahmenrichtlinien; insofern ist sein Privatgebrauch der Vernunft eingeschränkt – trotz einer gewissen pädagogischen Freiheit. Es kann ihm aber niemand zwingen, etwas für wahr auszugeben, was er nicht einsieht – wie er auch seinen Schülern nicht diese oder jene Wahrheit oder Meinung aufzwingen kann, sondern als eine mögliche Ansicht präsentiert und mit anderen Auffassungen konfrontiert. Ist ein Lehrer etwa nicht von dem Ideal der Demokratie überzeugt, das er verpflichtet ist zu lehren, dann muss er es zumindest als eine evtl. geltende Auffassung darstellen. Diese Vorgehensweise hindert ihn nicht, auch die Differenz zwischen Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit seinen Schüler deutlich zu machen.

„Es ist hierbei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge seines Amtes, als Geschäftsträger der Schule (im Original: Kirche, BG), lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Schule lehrt dieses und jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient.“ Auch wenn er nicht mit voller Überzeugung hinter dieser oder jener Lehrmeinung steht, muss er es lehren, „weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, aber wenigstens doch nichts der inneren Überzeugung

Widersprechendes darin angetroffen wird.“ (Kant: A.a.O., S. 12 f.)

Glaubt jedoch jemand, seine Tätigkeit könne er nicht mit seinem kritischen Bewusstsein (Gewissen) vereinbaren, dann muss er seine bezahlte Tätigkeit aufgeben und kündigen. „Denn glaubte er letzteres (seiner inneren Überzeugung Widersprechendes) darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müsste es niederlegen.“ (A.a.O., S. 13) (5) Dies ist nach Kant die Grenze, wo der Privatgebrauch der Vernunft in Opportunismus umschlägt, der die eigene Vernunft zur widersprüchlichen macht und sie dadurch zerstört – eine solcher Mensch würde in dem Sumpf untergehen, seine Aufklärung wäre nicht mehr möglich.

Eine besondere Rolle in der Aufklärung spielen die Wissenschaftler, indem sie neue Erkenntnisse produzieren und lehren. Wissenschaftler als „Priester der Wahrheit“ (Fichte) konnten in der Geschichte bis zum 18. Jahrhundert vor allem die werden, die materiell unabhängig waren. Wurden sie von den Machthabern oder Mäzenen angestellt, so mussten sie mehr oder weniger ein deren genehmes Lied singen, konnten aber keine herrschaftskritische Wahrheit aussprechen. Ausnahmen waren etwa Sokrates, der sein Leben lang arm blieb, oder Spinoza, der Gläser schliiff, um unabhängig zu bleiben, und deshalb vermutlich vorzeitig verstarb. Mit dem industriell bedingten wachsenden Bedarf nach Wissenschaftlern etablierte das Humboldtsche Modell der Universität das Ideal der Wissenschaftsfreiheit. Danach wurden die Wissenschaftler zwar vom Staat bezahlt, sollten aber völlige Wissenschaftsfreiheit haben nach der Regel: „Caesar non est supra Grammaticos“ (Kant: A.a.O., S. 15) (frei übersetzt: Die Regierung steht nicht über den Wissenschaftlern). Der Grund dafür liegt auf der Hand: Will die Gesellschaft nicht im kapitalistischen Konkurrenzkampf wissenschaftlich zurückbleiben, dann darf sie nicht aus Machtgründen eine faschistische „deutsche Physik“ (gegen Einsteins Relativitätstheorie) oder die falsche Genetik eines Lyssenko administrativ durchsetzen (was die Entwicklung der Genetik in der Sowjetunion dreißig Jahre verhindert hat). Was für die Naturwissenschaften gilt, muss auch für die sogenannten Geisteswissenschaften wie die Philosophie gelten. „Will man also jenen Zweck der (wissenschaftlichen, BG) Bildung, so muß

man auch die Wissenschaft wollen. Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft auf, sobald sie zum bloßen Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird.“ (Schelling (6))

Dass dennoch durch den Staat direkt (siehe Fall Peter Brückner und seine Folgen, Lit. wie Anm. 5) und indirekt über Auswahl von Professoren, weiter durch die bürgerliche Presse mit publizistischen Druck und durch den fehlenden Mut der Wissenschaftler, die sich durch Selbstzensur und Selbstdeformation (siehe den Offenen Brief in dieser Ausgabe der „Erinnyen“) übermäßig anpassen, das Erkennen und Aussprechen von unbequemen Wahrheiten blockiert wird, muss jede Aufklärung beachten, wenn sie nicht naiv auf den wachsenden Irrationalismus der Philosophen und Geisteswissenschaftler (7) hereinfließen will. Es ist einerseits für den Laien heute unmöglich, im Wust gegensätzlicher wissenschaftlicher „Ansätze“ wahre Wissenschaft zu erkennen, andererseits werden bestimmte Wahrheiten auch nur im akademischen Bereich produziert und aufgehoben.

Alle, die lohnabhängig sind und zugleich Wissensvermittler, in Kants Sprachgebrauch „Vormünder“, haben die Pflicht, ihr Wissen und ihr theoretisches Talent zur Aufklärung der Menschen einzusetzen. Sie werden zwar vom Staat bezahlt, aber die Steuern, die in ihr Gehalt fließen, sind von den Mehrwertproduzenten erarbeitet worden. Allein schon deshalb haben die Wissenschaftler die Pflicht, sich gegen Ansprüche zu wehren, die vorherrschenden Interessen einer Minorität mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit zu drapieren, wie es die Staatsmaschine von ihnen verlangt, sondern dem Gattungsinteresse an der Wahrheit zu dienen und damit der übergroßen Mehrzahl der Menschen, die lohnabhängig sind, weil das Gattungsinteresse mit den objektiven Interessen der Lohnabhängigen (nicht unbedingt mit ihren empirischen Interessen) zusammenfällt. Allerdings steht auch hier die Wahrheit über den Vorurteilen und unmittelbaren Interessen der großen Mehrheit. Es gilt nach wie vor, was Horkheimer über das Verhältnis der kritische Intelligenz zu den Lohnabhängigen gesagt hat: „Der Intellektuelle, der nur in aufblickender Verehrung die Schöpferkraft des Proletariats verkündigt und sein Genüge darin findet, sich ihm anzupassen und es zu verklären, übersieht, daß jedes Ausweichen vor theoretischer Anstrengung, die er in der Passivität seines

Denkens sich erspart, sowie vor einem zeitweiligen Gegensatz zu den Massen, in den eigenes Denken ihn bringen könnte, diese Massen blinder und schwächer macht, als sie sein müssen.“ (8)

Wenn nun aber selbst die kritischen Intellektuellen auf bürgerliche Philosopheme und Irrationalismen hereinfließen, anscheinend weil es up to date ist und mehr Aufmerksamkeit erregt nach dem Motto: „Hauptsache originell“, unsere Kritik der „Spinozistischen Grundlegung der Linken“ in diesen „Erinnyen“ ist ein Beispiel dafür, dann gilt längst nicht mehr: Dies ist ein Hochschullehrer, also muss er wissen, was Sache ist. Niemand kommt also um das Selbstdenken und um die eigene Reflexion herum. Und niemand kommt um den bescheidenen Mut herum, den die Aufklärung bedarf. Die Alternative zur Aufklärung mit folgender Revolutionierung der Verhältnisse ist nicht mehr der Untergang einer Gesellschaft, wie Marx dachte, auch nicht die Barbarei, wie Rosa Luxemburg annahm, sondern - angesichts der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen und der Möglichkeit eines Atombombenkrieges - die Auslöschung der Menschheit. Dann allerdings existiert nur noch Sumpf - ohne einen Schopf, der sich versucht zu retten.

## Anmerkungen

(1) Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendessohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Herausgegeben von Ehrhard Bahr, Stuttgart 1974 u.ö.

(2) Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3.

(3) Vgl. immer noch grundlegend: Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug, in: Dies.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Ffm. 1969 u.ö. S. 108 ff.

(4) Bei einer Gerichtsverhandlung ging es um folgenden Sachverhalt: Ein Betriebsrat hatte (vermutlich) ein Gedicht am Schwarzen Brett veröffentlicht. Es hatte sinngemäß folgenden Inhalt: „Mein Großvater arbeitete in der Fabrik / Mein Vater arbeitete in der Fabrik / Ich arbeite bereits zwanzig Jahre in der Fabrik / Und dann gibt es hoch oben am Rhein Leute, / die behaupten, es wäre ihre Fabrik.“ Die Betriebsleitung entließ ihn fristlos, er bestritt die

Täterschaft und klagte. Im Prozess wollte die Leitung ein graphologisches Gutachten erstellen lassen. Doch dazu kam es nicht – man einigte sich über eine Abfindung von 20 000 DM. Der gekündigte Betriebsrat wurde hauptamtlicher Funktionär der Gewerkschaft.

(5) Dass in Deutschland das Gewissen sich gegenüber den Zwängen der materiellen Existenz, sprich Arbeitsplatz, Lohn, Wohlstand, meist ducken musste, falls es überhaupt vorhanden war, zeigt drastisch die Beamten 1933. Obwohl sie auf die Demokratie geschworen hatten, strebten sie zu ca. 98 % nach Handlangerdiensten für die faschistische Diktatur.

(6) Schelling, zitiert nach: Peter Bulthaupt: Offener Brief an den niedersächsischen Minister für Wissenschaft und Kunst, in: Ders.: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, herausgegeben vom Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover, Lüneburg 1998, S. 64.

(7) Vgl. Peter Bulthaupt: Deduktion der Postmoderne oder vom bürgerlichen Interesse an der Paralyse der Vernunft, in: Ders.: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, herausgegeben vom Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover, Lüneburg 1998, S. 204 ff.

(8) Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in: Ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Ffm. 1977, S. 33.

---

*Kurze Artikel über  
Verfallsformen der bürgerlichen  
Philosophie  
und der Maßstab ihrer Kritik*

**„Paradigmenwechsel“  
Die historische Relativierung allen  
Wissens**

Paradigma (lat. aus gr. Paradeigma) bedeutet Beispiel, Vorbild; paradigmatisch beispielhaft, vorbildlich. Dieser Begriff, der meist in der Sprachdidaktik in der Bedeutung von Musterbeispiel benutzt wurde, wird durch Thomas S. Kuhn auf wissenschaftliche Revolutionen angewandt, um deren Fortschrittscharakter zu eliminieren.

Der Übergang von einer wissenschaftlich vorherrschenden Auffassung zu einer späteren (konträren) Auffassung soll nicht durch immanente Kritik der älteren, die insofern als bestimmte Negation für die spätere konstitutiv bliebe, vor sich gehen, sondern die Wissenschaftsauffassungen verschiedener Epochen seien „untereinander unvergleichbar, also inkommensurabel“ (zitiert nach Stegmüller: Hauptströmungen, S. 299). Wenn eine Normalwissenschaft in die Krise gerät, sei dies nicht ein Problem in der Sache, sondern in der „psychischen Verfassung von Forschergruppen“ (a.a.O., S. 298).

Als Beispiele für Paradigmen werden gewöhnlich angeführt: Der Übergang vom ptolemäischen zum kopernikanischen System der Astronomie, von der aristotelischen Physik zur Physik der Neuzeit (Newton), von der Newtonschen Physik zur Relativitätstheorie Einsteins; oder von der sogenannten Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie. Wie üblich übernimmt eine originalitätssüchtige Geisteswissenschaft und Philosophie solche Ideen, vor allem dann, wenn sie sich im geistigen Konkurrenzkampf bewähren und ideologische Vorteile bringen, um sie u.a. auch auf die Geschichte der Philosophie anzuwenden (Rorty, Habermas), während Kuhn sich auf die Naturwissenschaften bezog.

Ontologische Voraussetzung der Paradigmenphilosophie ist die Eliminierung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs. Demnach kann es Wahrheit als Übereinstimmung der Theorie mit ihrem extramentalen Gegenstandsbereich nicht mehr geben. Es wird der wissenschaftliche Fortschritt bestritten und alle „Paradigmen“ zum historisch Einmaligen historisiert. „Phasen sogenannter normalen Wissenschaft, in denen der Wissenszuwachs kontinuierlich ist, werden von wissenschaftlichen Revolutionen unterbrochen, die jeweils durch einen radikalen Sprung von einer normalwissenschaftlichen Phase zu einer von ihr grundlegend verschiedenen führen. Die ganze Entwicklung ist einem evolutionären Prozess vergleichbar, der seine Richtung nicht aus einem vorgegebenen, äußeren Ziel (z.B. ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Wahrheit‘) gewinnt, sondern aus Mechanismen, die ihn von innen steuern.“ (Philosophie der Gegenwart, S. 335) Was jeweils als bestehendes Paradigma bzw. Normalwissenschaft gilt, ist eine Sache des Konsenses (siehe auch „Gegen Habermas“).

Der Übergang von einer Epoche zur anderen, von einem Paradigma zum nächsten wird irrational gedacht. Es ist das historische Kräfteverhältnis, die Eingebung des Wissenschaftlers oder eine neue Mode, die ein neues Paradigma schaffen, das dann gilt, also als neue „normale Wissenschaft“ (a.a.O., S. 335 f.) angesehen wird. Die jeweils bestehende Normalwissenschaft gerät in eine Krise und wird durch aufsässige Denker, die sich gegen die konservativen Verteidiger der alten Normalwissenschaft richten, beseitigt - allerdings nicht durch Überzeugung, sondern durch das biologische Aussterben der Vertreter der alten Auffassung. Das entstandene Paradigma ist etwas völlig Neues und hat mit dem Alten nichts mehr gemein. Es verallgemeinert sich durch „Bekehrungserlebnisse“ (Stegmüller: Hauptströmungen, S. 299).

Den Einwand, dass Wissenschaft sich immer auf etwas Gegebenes beziehe, das einen „zwingenden Maßstab für die Annehmbarkeit einer Theorie sei“ (a.a.O., S. 337), begegnet Kuhn mit dem skeptischen Argument, dass ausnahmslos alle unsere Erkenntnisse theorieabhängig seien, die Ontologie der Theorien sei selbst unsere Konstruktion, sodass sie nicht durch Erfahrungen bewiesen oder widerlegt werden könnte. Für die Paradigmatheoretiker gibt es deshalb keine fundierte Wahrheit mehr.

## Kritik

Die Entwicklung einer Wissenschaft hat immer historisch zufällige und systematische Gründe. Die Paradigmen-Denker lösen diesen Zusammenhang zugunsten der historisch zufälligen Gründe auf und abstrahieren von den systematischen Gründen. Dadurch aber wird Wahrheit zu einer Sache der Entscheidung, d.h. ohne ontologischen Bezug. Diese Annahme widerspricht aber den real existierenden Naturwissenschaften, von denen Kuhn ausgeht, die wahre Resultate nur produzieren können, indem sie ihren Gegenstand durch gegenständliche Tätigkeit (im Experiment, im Forschungslabor, in der Industrie usw.) verändern. „Das Denken, die Theorie, steht nicht mehr kontemplativ zu ihrem Gegenstandsbereich, sondern sie ist Voraussetzung einer rationalen Praxis in diesem Gegenstandsbereich, durch die die Gegenstände verändert werden. Die Übereinstimmung von Denken und Seiendem ist Resultat der Veränderung in dem Gegenstandsbereich, der

Natur, sie ist Resultat der durch Theorie begründeten Aneignung der Natur durch die Subjekte.“ (Bulthaup: Gesetz der Befreiung, S. 23) Ohne ein *fundamentum in re* ihrer Theorie aber könnte die Wissenschaft keine Veränderung in ihrem Gegenstandsbereich hervorbringen. Wahrheit als Konsens oder vorherrschende Meinung der Wissenschaftler einer Epoche ist nicht möglich, ein solcher restringierter Wahrheitsbegriff kann nicht die Veränderungen auf der Erde mittels der Wissenschaft erklären. Die Konsenstheorie der Wahrheit führt zu einer quasi unendlichen Abfolge von Diskursen, ohne dass ein Maßstab für Wahrheit (vgl. „Praxiskriterium“) angebar ist.

„Zwei Argumente sind gegen diese Auffassung anzuführen: die systematische Entwicklung der Wissenschaft und die praktische Verwertbarkeit ihrer Resultate; denn eine Ideologie wäre überholt mit der Epoche, deren Reflex sie ist; an einen systematischen Gang der Wissenschaft ist nicht zu denken, wenn die Grundsätze, auf denen sie aufbaut, im Fortgang der historischen Entwicklung entfallen. Auch an eine praktische Verwendung ihrer Resultate wäre nicht zu denken, wenn in diese Resultate falsche Voraussetzungen eingegangen wären. Gegen das letztere Argument wäre einzuwenden, die praktisch verwendbaren Resultate seien invariant gegen ihre theoretische Begründung, doch setzt das voraus, daß diese Resultate unabhängig von der theoretischen Begründung zu gewinnen gewesen wären. Solche Resultate könnten dann nur aus der Erfahrung, d.h. aber aus der Erfahrung einzelner Individuen stammen. Blieben sie auf diese Individuen beschränkt, so bliebe es auch die praktische Verwendung der aus solchen Erfahrung stammenden Resultate, sie wären Fähigkeiten und Fertigkeiten dieser besonderen Individuen, die mit ihnen zugrunde gingen. Auf dieser Basis wäre nicht einmal die Ausbildung einer primitiven technischen Tradition möglich, denn die kann erst dann stattfinden, wenn Erfahrungen und deren Resultate tradierbar geworden sind.“ (Bulthaup: Gesetz, S. 170)

Wenn jedoch Resultate der Erfahrung tradiert werden, wie das heute geschieht, dann setzt das die „Homogenität des Gegenstandsbereichs“ (ebda.) für eine Mehrzahl der Individuen voraus – entgegen Kuhns These von der Negation jeden Bezugs zu Gegenständen. Diese Homogenität wird in Urteilen ausgedrückt, die systematisch verknüpft werden zu einer Theorie. Ohne eine solche Tradierung von

wissenschaftlichen Resultaten, müsste jede Generation immer wieder von vorn anfangen. Wissenschaft und Theorie sind systematisch organisiert. Dies ermöglicht ihnen neue Erkenntnisse zu integrieren und durch bestimmte Negation abgetaner Positionen deren rationalen Gehalt auch aufzubewahren. Die Fachsystematik ist dadurch eine Voraussetzung für den Fortschritt der jeweiligen Wissenschaft. Nach Kuhn kann es aber keinen Fortschritt geben, da jedes Paradigma immer völlig anders wäre. (Vgl. dazu auch Bulthaupt: Fachsystematik, in: Gesetz der Befreiung, S. 179 ff.)

Auch die Beispiele für den Paradigmenwechsel sind keine Belege für diesen, weil falsch gedeutet: Das ptolemäische Weltsystem war nicht völlig falsch, man konnte mit ihm durchaus die Stellung der Planeten usw. berechnen oder etwa eine Mondfinsternis voraussagen – und es stimmte mit der sinnlichen Wahrnehmung überein. Insofern geht auch das durch Kepler präzisierte und durch die Newtonsche Physik abgesicherte kopernikanische Weltsystem von den gleichen Phänomenen aus – es deutet sie nur einfacher und eleganter und ist mit der neuen Physik Newtons vereinbar.

Ebenfalls hat das „Paradigma“ der Einsteinschen Relativitätstheorie nicht das „Paradigma“ der Newtonschen Mechanik abgelöst, sondern die Relativitätstheorie hat den Geltungsbereich der Mechanik nur eingeschränkt: Sie gilt nicht mehr umstandslos bei großen Massen und großen Geschwindigkeiten (es hat sich noch niemand bei Gericht beschwert, dass die Wissenschaft der Mechanik von Newton schuld an einem Unfall sei).

Wenn das alte und das neue Paradigma völlig inkommensurabel wären, wie Kuhn behauptet, dann könnte man vom neuen Paradigma her das alte gar nicht verstehen, eine identische Sprache (bzw. eine genaue Übersetzung) müsste also mindestens kommensurabel unterstellt werden, um die Inkommensurabilität zu behaupten, was dieser widerspricht.

Die angeführten Argumente prallen jedoch an der Paradigmenthese ab, denn diese behauptet, argumentationslos zu sein und auf Überredung und Propaganda zu beruhen. So sind alle Paradigmen, ob alte oder die neueste Variante, falsches Bewusstsein, Wahrheit gäbe es nicht – damit aber auch nicht die Wahrheit der Paradigmenthese. In einer herrschaftlich

verfassten Gesellschaft ist solch falsches Bewusstsein Ideologie.

Die Theorie vom Paradigmenwechsel erweist sich als eine weitere Verfallsform des bürgerlichen Denkens. Sie leugnet einen objektiven Wahrheitsbegriff, reduziert Wahrheit auf Konsens und ist dadurch eine Form des allgemeinen Skeptizismus, der das bürgerliche Selbstbewusstsein beherrscht. Sie leugnet wider die Tatsachen den wissenschaftlichen Fortschritt und singularisiert das Allgemeine, d.h., sie paralyisiert die Vernunft. „Die Resonanz, die der konventionalistische Begriff des Paradigmas in der Wissenschaftstheorie fand, kann als Symptom für die Irrationalität des Wissenschaftsbetriebs gedeutet werden, in dem die irrationale Dezision für ein Paradigma den Wissenschaftlern inzwischen offenbar plausibel ist.“ (Bulthaupt: Gesetz der Befreiung, S. 26)

Diese Irrationalität von Wissenschaftlern führt dazu, dass sachliche Kritik an ihren Thesen immer nur mit dem Hinweis begegnet wird, die kritisierende Position sei veraltet. Diese Erfahrung des Autors trifft sich mit Kuhns Behauptung, die Bekehrung zum neuen Paradigma erfolge nicht durch Argumente, sondern durch Überredung und Propaganda (Stegmüller: Hauptströmungen, S. 300).

Das wahre Verhältnis der einander ablösenden philosophischen Systeme hat Günther Mensching herausgearbeitet, indem er es auf den realen Geschichtsverlauf bezieht. Er wendet sich sowohl gegen die Hegelsche Idealisierung des Ganges der Philosophiegeschichte als notwendiger Gang des Weltgeistes zum Absoluten wie gegen eine Auflösung der Philosophiegeschichte in lauter zufällige Einzelsysteme. „Beide, die Grundstruktur der historischen Welt und das philosophische Denken, weisen eine immanente Folgerichtigkeit auf, die sich durch schroffe Widersprüche und abrupte Brüche ebenso herstellt wie durch die stimmige Fortsetzung bereits vorhandener Entwicklungslinien. Die in der Zeit durch Kritik und Affirmation des jeweils Vorgegebenen sich entfaltende Kontinuität des philosophischen Denkens ist der komprimierteste Ausdruck der historischen Bewegung, deren scheinbare Fatalität sie sich zugleich durch die Frage nach ihrer immanenten Vernunft und Unvernunft autonom entgegenzustellen sucht.“ (Mensching: Allgemeines, S. 13) Ob dieses Verhältnis, so wie Mensching es allgemein bestimmt, tatsächlich vorhanden ist, und wie konkret die Übergänge

der einander folgenden philosophischen Systeme verlaufen sind, ist keine Frage eines allgemeinen Diskurses, sondern muss sich in der konkreten Analyse zeigen, wofür das Werk von Mensching über die Herausbildung der Moderne in der mittelalterlichen Philosophie exemplarisch steht. (Vgl. Mensching: Allgemeine)

## Literatur

Peter Bulthaupt: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.

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

Nida-Rümelin/ Özmen (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2007.

Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Bd. III, Stuttgart 1987.

---

## Der *Linguistic Turn*

Da alle Erkenntnisse, die wir Menschen von der äußeren Welt haben, nur in Form der Sprache prinzipiell für alle zugänglich sind, damit auch für den Einzelnen erst das sind, was sie sind, schließt eine Richtung des modernen bürgerlichen Denkens (1) auf die Reflexion der Sprache als Basistheorie für alles Wissen. Was früher die Metaphysik, dann die Erkenntnistheorie oder Logik war, wird nun von der Sprachphilosophie abgelöst – soweit der Anspruch. Habermas formuliert das so: „Was eine Tatsache ist, können wir nur mit Hilfe der Wahrheit einer Tatsachenaussage, was wirklich ist, nur in Begriffen dessen, was wahr ist, erklären. Sein ist, wie Tugendhat sagt, veritatives Sein. Und da sich die Wahrheit von Meinungen oder Sätzen wiederum nur mit Hilfe anderer Meinungen und Sätze begründen lässt, können wir nicht aus dem Bannkreis unserer Sprache ausbrechen. Dieser Umstand legt einen antifundamentalistischen Begriff von Erkenntnis und einen holistischen Begriff von Rechtfertigung nahe.“ (Habermas: Rechtfertigung, S. 246)

Bereits de Saussure, auf den sich die Theoretiker des *linguistic turns* berufen, hatte Sprache auf ein Zeichensystem reduziert, und zwar so, dass

Zeichen die Verbindung (association) einer Vorstellung (signifié) mit einem Lautbild (signifiant) sein sollte. Damit ist jeder Bezug zum extramental Seienden getilgt, meine Welt reicht soweit, wie meine Sprache reicht (Wittgenstein). Sprache kreist in sich selbst wie ein Schachspiel, jede Figur (jedes Wort) hat seine Bedeutung nur im Gesamtzusammenhang der Regeln dieses Spiels (mit „offenen Rändern“) – Sprache wird zum Sprachspiel bzw. seinen Varianten: Das Sprachspiel der Alltagssprache, das Sprachspiel der Naturwissenschaften, das Sprachspiel der Philosophie.

Der Begriff der Wahrheit wird dadurch in der modernen Sprachphilosophie problematisch, wenn nicht gar eliminiert. „Weil wir unsere Sätze mit nichts konfrontieren können, was nicht selber schon sprachlich imprägniert ist, lassen sich keine Basisaussagen auszeichnen, die in der Weise privilegiert wären, daß sie sich *von selbst* legitimieren und als Grundlage einer linearen Begründungskette dienen könnten. Mit Recht betont Rorty, ‚daß etwas nur mit Bezug auf etwas anderes als Rechtfertigung gilt, das wir bereits akzeptieren‘, und er schließt daraus, ‚daß wir nicht durch Heraustreten aus unserer Sprache und unseren Meinungen zu einem, vom Kriterium der Kohärenz unserer Behauptungen unabhängigen Testkriterium gelangen können.‘“ (A.a.O., S. 246; vgl. dagegen „Praxiskriterium“)

Die Wendung zur Sprachanalyse geht gewöhnlich einher mit der These vom „Paradigmenwechsel“ (siehe dort), so unter anderem bei Habermas. Dadurch enthebt sich diese Richtung sogar der Begründung ihrer philosophischen Grundlagen.

## Kritik

War der Nominalismus (Sprachauffassung, nach der Sprache nur aus Zeichen besteht, die keinen ontologischen Bezug haben) im Spätmittelalter bei Ockham progressiv, obwohl theoretisch nicht befriedigend, da er die Einsicht in die konstitutive Leistung der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis der Wirklichkeit ermöglichte und mit dem allgemeinen Zweifel an dem Universalienrealismus die Begründung der modernen Philosophie anregte (3), so ist der heutige Nominalismus des *linguistic turn* nur noch reaktionär, da entgegen der Anhäufung von Sachwahrheiten skeptizistisch alle Wahrheiten gelehnt werden zu Gunsten einer solipsistischen Sprachimmanenz.

Die Reflexion der Sprache als Grundlagenphilosophie ist ein Unding. Erst einmal hat die Philosophie schon seit ihren Anfängen ihre Sprache zum Gegenstand gehabt. Die Reflexion der Sprache ist zunächst die von natürlichen Sprachen, diese sind für die Wissenschaft zu unpräzise, weshalb die Philosophie und später dann die sich aus dieser emanzipierenden Einzelwissenschaften eigene Fachsprachen bzw. Fachterminologien entwickelten. Als natürlich Sprachen – wenn auch mit Fachterminologie – sind diese Sprachen immer nur partikulär, die Sprache einer Volksgruppe. Erst die Logik war ein Regelwerk, das allgemein gelten konnte. Als Logik aber kann diese nur die Form der Aussagen beschreiben, begründen und reflektieren. Eine Analyse der Logik von Aussagen kann immer nur deren Form, nicht deren Inhalt erfassen; eine Analyse einer natürlichen Sprache ist noch mehr eingeschränkt, insofern sie nur die Form einer partikularen Sprache zum Gegenstand hat.

Zwar muss jede inhaltliche Aussage eine Form haben, mit der Reflexion der Form wird aber kein Inhalt reflektiert. Der *linguistic turn*, die Hinwendung zur Sprachanalyse als Grundlagenwissenschaft, ist bestenfalls eine formale Wissenschaft, die insofern sie allgemeine gültige Urteile fällt, nur die Form zum Inhalt haben kann, was die Wissenschaft der Logik besser kann. Insofern die Sprachanalyse aber auch den Inhalt der Sprache reflektiert, ist sie keine reine Sprachanalyse mehr, sondern Sachwissenschaft und hat die Kriterien und Inhalte des Gegenstandsbereichs zum Thema. Eine reine Sprachanalyse ohne Inhalt ist eine reine Formwissenschaft, also Grammatik, Sprechakttheorie usw., und selbst die kommt nicht ohne Inhalte zumindest als Beispiele aus. Eine sprachliche Formanalyse aber ohne Inhalt, ohne Gegenstand, ist bloßes Glasperlenspiel zur Belästigung des Publikums.

Tatsächlich untersucht diese Art Sprachwissenschaft mehr die vielfältigen Beziehungen, in denen sprachliche Äußerungen im Alltag stehen, als wissenschaftliche Aussagen, deren Kontext genau definiert ist und kein Herumwühlen in möglichen Erscheinungen und Bedeutungen zulässt. So werden die Dimensionen des Sprechaktes untersucht, die Funktionen von Ausdrücken und Sätzen, der Horizont der Lebenswelt, in dem sprachliche Äußerungen stehen, die Kohärenz der Wortverbindungen, die Kontextualität der Sprache, die „semantische Beziehung zwischen

Ausdrücken einer Objekt- und einer Metasprache“ (a.a.O., S. 252), das „Sprachspiel der Argumentation“, die „Wahrheitsansprüche“ von Sätzen, die „Gesprächssituation“ usw.

Und wenn tatsächlich einmal ein Inhalt vorkommt, dann werden Banalitäten aufgeblasen: „Der Sinn des Prädikats in dem Satz ‚Alles was der Zeuge gestern gesagt hat, ist wahr‘ lebt parasitär von dem assertorischen Modus der vom Zeugen gemachten Behauptung“. Das Resultat dieser Art Sprachanalyse ist dann die Trivialität: „Bevor eine Behauptung zitiert werden kann, muß sie ‚aufgestellt‘ werden.“ (A.a.O., S. 252) Wissenschaft erschöpft sich „im Gewirr von Diskursen“ und in „gegenstandlosen Sprachspielen“ und kommt nicht mehr zur Erkenntnis realer Dinge (Mensching: „Idee“, S. 109)

---

## Die Eliminierung des emphatischen Begriffs der Wahrheit als eine konsequente Folge des *Linguistic Turns*

Der emphatische Begriff der Wahrheit bedeutet, dass es einen ontologischen Bezug der Begriffe geben muss, wie vermittelt dieser auch ist, wenn ein Satz als wahr gelten soll (vgl. „Ontologie“ und „Praxiskriterium“). Der Erfinder des Terminus *Linguistic Turn* ist R. Rorty (2). Er hat die Hinwendung zur Sprache radikalisiert, indem er gegen die analytische Philosophie, die den *linguistic turn* unter anderem Namen bereits vollzogen hatte, bestreitet, „daß es philosophische Wahrheiten zu entdecken gibt, die durch Argumente begründet werden können“ (zitiert nach Habermas: Rechtfertigung, S. 232). Dadurch wird auch der Unterschied zwischen „überreden“ und „überzeugen“ hinfällig (a.a.O., S. 235); Goebbels hat genauso recht wie seine Gegenspieler Willi Münzenberger oder Carl von Ossietzky. Der emphatische Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung von Begriffen und ontologischer Realität wird verabschiedet, die Geschichte der Metaphysik verfällt der „Dekonstruktion“ (a.a.O., S. 234; vgl. auch „LacanCan...“), die philosophische Tradition als „Bildungsgut“ ist zu „anästhetisieren“ wie der Wahrheitsanspruch der Philosophie der „Ästhetisierung“ verfällt und wir uns dann denkerisch in die Steinzeit

zurückbewegen. Damit man diese reaktionäre Rückbildung nicht bemerkt, muss das Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Menschen durch „Dekonstruktion der Bewußtseinsphilosophie“ eliminiert oder zum bloßen Glauben transformiert werden: So zitiert Habermas affirmativ Williams: „all we have been given is another kind of belief“ (a.a.O., S. 247).

Diese Auffassung widerspricht nicht nur den akkumulierten Wahrheiten der modernen Naturwissenschaften, dieser allgemeine Skeptizismus korrespondiert mit den Interessen der Kapitalbesitzer, die jede wahre Kritik an ihrem Wirtschaftssystem als denkunmöglich stigmatisieren wollen und so versuchen, den Lohnabhängigen noch das Bewusstsein einer Alternative zu rauben. Insofern ist diese Richtung der Philosophie ideologisch und damit bürgerlich: Sie philosophiert im Interessen der Kapitaleigner.

### Anmerkung

(1) Zunächst hat jede Denkrichtung das Anrecht, Anspruch auf mögliche Objektivität zu haben, selbst dann, wenn sie Objektivität skeptisch abstreitet. Insofern ist das Adjektiv „bürgerlich“ unangebracht. Lässt sich allerdings zeigen, dass eine Philosophie klar den Interessen der Kapitalbesitzer, ihrer Wirtschaftsweise und ihrer Eigentumsordnung dient, also partikular ist, dann verdient sie dieses Adjektiv. Sie ist dann Klassenideologie und keine Menschheitswissenschaft mehr. Die Begründung muss sich aus der immanenten Kritik ergeben und erfolgt am Schluss (siehe das Ende des Textes).

(2) Vgl. Habermas, Rechtfertigung, S. 232.

(3) Vgl. Mensching: Allgemeine, 318 ff.

### Literatur

Habermas, Jürgen: Wahrheit und **Rechtfertigung**. Philosophische Aufsätze, Ffm. 1999.

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

Mensching, Günther: „**Idee**“ bei Thomas von Aquin, in: Was ist Idee? Hrsg. v. Georgi Kapriew und Günther Mensching, Erlangen 2007.

## Wahrheit als Konsens?

### Gegen Habermas

Habermas folgt dem *linguistic turn*, wie schon an seiner Diskursethik zu sehen war. Auch in seiner Aufsatzsammlung „Wahrheit und Rechtfertigung“ steht er affirmativ zur Wende des philosophischen Denkens auf die Sprachreflexion. „Erst die konsequent zu Ende geführte linguistische Wende kann deshalb mit dem Mentalismus auch das Erkenntnismodell der Widerspiegelung der Natur überwinden.“ (Rechtfertigung, S. 237) (1) Darin Rorty folgend fragt er nur, „ob Rorty die einleuchtende pragmatische Zuspitzung der linguistischen Wende auf die richtige Weise vornimmt.“ (Ebda.) Gegenüber einem Rückfall in den „Fundamentalismus“ (a.a.O., S. 239) auf der einen und der völligen Eliminierung des Wahrheitsbegriffs auf der anderen Seite nimmt Habermas eine mittlere Stellung ein.

Die Eliminierung des emphatischen Wahrheitsbegriffs behauptet Rorty: „Für Rorty ist jede Art der Repräsentation von etwas in der objektiven Welt eine gefährliche Illusion.“ (A.a.O., S. 238) Zwar ist auch für Habermas „Wahrheit“ nicht mehr die Übereinstimmung von Begriff und den Sachen selbst, sondern eine innersprachliche, in meiner Begrifflichkeit innermentale oder geistige, Relation: „da sich die Wahrheit von Meinungen oder Sätzen wiederum nur mit Hilfe anderer Meinungen und Sätze begründen lässt, können wir nicht aus dem Bannkreis unserer Sprache ausbrechen.“ (A.a.O., S. 246) Aber als Relation von Sätzen will er Wahrheit nicht verwerfen: „Denn die Konzeption, wonach wir uns als vergesellschaftete Individuen immer schon im sprachlich erschlossenen Horizont der Lebenswelt vorfinden, impliziert einen fraglosen Hintergrund von intersubjektiv geteilten und praktisch bewährten Überzeugungen, die einen totalen Zweifel an der Zugänglichkeit der Welt sinnlos machen. Die Sprache, aus der wir ‚nicht heraustreten‘ können, darf nicht in Analogie zur Innerlichkeit eines vorstellenden Subjekts verstanden werden, das von der Außenwelt vorstellbarer Objekte wie abgeschnitten ist.“ (A.a.O., S. 248)(2) „Als Handelnde, d.h. als interagierende und intervenierende Subjekte, stehen wir mit Dingen, über die wir Aussagen machen können, schon im Kontakt. Sprachspiele und Praktiken sind miteinander *verwoben*. Irgendwann ... müssen wir den Bereich der

Sätze (und Texte) verlassen und die Übereinstimmung im Handeln und Erfahren (etwa beim Gebrauch eines Prädikats) heranziehen.' Aus sprachphilosophischer Sicht bestätigt sich Husserls phänomenologischer Befund, daß wir ‚immer schon bei den Sachen sind'.“ (A.a.O., S. 248)

Diese Einsichten sind für Habermas aber keine Argumente für den „emphatischen Wahrheitsbegriff“, sondern sie sollen vergessen werden, sobald man wieder in die Sprachphilosophie eintritt und Sprachreflexion betreibt. „Weil handelnde Subjekte mit ‚der‘ Welt zurechtkommen müssen, können sie im Kontext ihrer Lebenswelt nicht umhin, Realisten zu sein. Und sie dürfen es auch sein, weil sich ihre Sprachspiele und Praktiken, solange sie enttäuschungsfest funktionieren, im Vollzug selbst ‚bewähren‘.“

Diese pragmatische – mit Hilfe der Unterstellung einer objektiven Welt realistisch gedeutete – Instanz der Vergewisserung ist auf der reflexiven Ebene handlungsentlasteter Diskurse, wo nur noch Argumente zählen, suspendiert. Hier wendet sich der Blick sozusagen von der objektiven Welt – und den Enttäuschungen, die uns im direkten Umgang mit ihr widerfahren – ab und richtet sich ausschließlich auf unsere widerstreitenden Interpretationen von Welt. In dieser intersubjektiven Dimension strittiger Interpretationen ‚bewährt‘ sich eine Behauptung allein an Gründen, also an der Instanz möglicher Widerlegungen, nicht praktisch erfahrener Enttäuschungen.“ (A.a.O., S. 262)

Als ob Enttäuschungen, reale Erfahrungen, die vielleicht noch verallgemeinert wurden, nicht auch Argumente sind! Habermas trennt hier die Erfahrungen der Menschen, mit dieser die gesamte Tradition der Philosophie, insofern sie auf den verallgemeinerten Erfahrungen der Menschen (Hegel) beruht, von der linguistischen Philosophie, indem er jene zum überwundenen Paradigma erklärt, das im neuen Paradigma der linguistischen Wende nichts mehr zu suchen hat – außer der Tatsache, dass pragmatistisch überhaupt eine „Lebenswelt“ vorhanden ist. Er verunglimpft diese Geschichte der Philosophie und ihrer Differenzierungen, indem er sie pauschal zur „Widerspiegelung“ erklärt.

Im Bereich des idealen Diskurses ist jede Aussage fallibel, in der bürgerlichen Praxis darf man Realist sein; in der Wissenschaft ist die bürgerliche Alltagspraxis „außer Kraft“ gesetzt,

hier herrscht das „fallibilistische Bewußtsein, daß wir uns auch im Falle gut begründeter Meinungen irren können“ (ebda.) Diese theoretische Schizophrenie erlaubt es im Bereich des Geistes falsches Bewusstsein zu erzeugen, ohne die Lebenspraxis der kapitalistischen Gesellschaft, die „Dogmatik der Lebenswelt“ (a.a.O., S. 263) (3), in Frage zu stellen.

Damit er im Sprachspiel zur Verwirrung und Banalisierung der Bewusstseinsfreie Hand hat, muss er Wahrheit eine sprachpragmatische Umdeutung geben. Wahrheit ist nach Habermas der Konsens, der über eine Aussage herzustellen ist. „‚Wahr‘ heißt die Aussage, die unter idealen epistemischen Bedingungen (Putman) gerechtfertigt werden könnte oder die in einer idealen Sprechsituation (Habermas) bzw. idealen Kommunikationsgemeinschaft (Apel) ein argumentativ erzielt Einverständnis finden würde.“ (A.a.O., S. 256)

## Kritik

Der theoretische Wahrheitsbegriff verkürzt sich bei Habermas auf die Stellungnahme zu Tatsachenbehauptungen, Wahrheit von Gesetzen (z.B. Naturgesetzen) kommen darin nicht mehr vor (vgl. Gegen Habermas, S. 111). Die Konsensthese der Wahrheit impliziert den „Zwang zu harmonisierenden Konzeptionen“, sie muss, „weil sie Verständigung als Prinzip anthropologisch und gesellschaftstheoretisch begründen will, eben die Begriffe preisgeben, die erklären könnten, warum zwanglose Verständigung, eine sehr wünschenswerte Gestaltung menschlicher Verhältnisse, bislang nicht gesellschaftliche Regel war.“ (Ebda.) Ein von Habermas geprägtes Bewusstsein hätte keine innere Instanz, keine Verweismöglichkeit auf den leichenträchtigen kapitalistischen Konkurrenzkampf, wenn der allgemeine Konsens dieses ökonomische System bejaht. Die Konsensthese der Wahrheit ist per se affirmativ auf die bestehenden Verhältnisse bezogen, deren Kritik sie behindert.

Und schließlich entscheidend: Wahrheit kann nicht auf dem Konsens beruhen, denn es gilt, „daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (...) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen

Übereinstimmung ausmache.“ (Kant, Kr.d.p.V., A 25; zitiert nach Gegen Habermas, S. 144)

Die Konsenstheorie der Wahrheit erweist sich als Ideologie, weil sie zwangsläufig „den bewusstseinsphilosophischen Begriff der Autonomie der Individuen“ preisgibt, anstatt ihn gesellschaftstheoretisch in einer auf Veränderung dringenden Theorie zu retten. „Wenn nämlich (...) nur Fragen zugelassen sind, die ‚mit der Aussicht auf Konsens erörtert werden können‘, dann bedeutet das, daß Erwägungen, die einem potentiell bestehenden falschen Bewusstsein aller Beteiligten eines jeweiligen praktischen Diskurses grundsätzlich inakzeptabel erscheinen würden, prinzipiell von diskursethisch geregelten Erörterungen ausgeschlossen wären.“ (Gegen Habermas, S. 135) So galt Jahrtausende lang die „Tatsache“ als Konsens, dass sich die Sonne um die Erde drehen würde. Philosophen, die das Gegenteil behaupteten, wurden als Spinner verlacht oder gar auf den Scheiterhaufen gebracht wie Giordano Bruno. Auf Grund des Waren-, Geld- und Kapitalfetisches erscheint den meisten die kapitalistische Produktionsweise „in phantasmagorische(r) Form“. „Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit dem Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten.“ (Marx, MEW 23, S. 86) So gilt als Konsens, dass der Kapitalismus die der Natur des Menschen entsprechende Wirtschaftsweise ist, während die Kritiker dieses Konsenses in repressiver Toleranz totgeschwiegen, als weltfremd verlacht werden oder in den Konzentrationslagern des Kapitals durch Arbeit vernichtet wurden.

## Anmerkungen

(1) An dieser Benutzung des Terminus „Widerspiegelung“, der alle philosophischen Auffassungen, die einen ontologischen Bezug herstellen, meint, lässt sich der laxer Umgang mit Begriffen bei Habermas erkennen. Bereits bei Th. v. Aquin, den man noch am ehesten unter diesen Begriff fassen könnte, ist die Auffassung von Welt immer auch subjektvermittelt (vgl. Mensching: Allgemeines, S. 200 ff.). Exakt trifft dieser Begriff lediglich Lenins Erkenntnisthese und der war Amateurphilosoph. Der laxer Umgang mit philosophischen Begriffen bei Habermas ist allgemein und steht im Widerspruch zum Anspruch der linguistischen Wende, die Sprache genau reflektieren will. Dieser Widerspruch ist allerdings nicht

verwunderlich, da es dieser Richtung an einem ontologischen Fundament fehlt (vgl. „Ontologie“).

(2) Auch hier wieder die Laxheit im Umgang mit Begriffen: Die „Innerlichkeit eines vorstellenden Subjekts“ wird rein psychologisch verstanden, damit die „Subjektphilosophie“ seit Descartes psychologisiert. Aber schon bei Descartes ist das Ich nicht mehr nur individuell, sondern - freilich noch wenig begründet und unter der Hand - das Gattungssubjekt. Dies gilt ebenfalls für den Rationalismus, und bei Kant ist das „ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ quasi die Schnittstelle von Gattungssubjekt (transzendentelem Ich) und individuellem Ich. Insofern ist die Kritik an der „Bewusstseinsphilosophie“, dem „Mentalismus“ oder der „Subjektphilosophie“ keine immanente Kritik, sondern bloße Überredung (vgl. „Paradigmenwechsel“).

(3) Interessant ist, dass Habermas in diesem Aufsatz „Wahrheit und Rechtfertigung“ nicht den Unterschied von „Lebenswelt“ (Gesellschaft, Kultur, Öffentlichkeit) und „System“ (Institutionen wirtschaftlichen Handelns) macht (vgl. Gegen Habermas, S. 115 ff.), sondern anscheinend beides im Begriff der Lebenswelt involviert. Indirekt wird dadurch der Hauch von Kritik, der in dieser Begriffsdifferenzierung noch anwesend war, eliminiert. Vgl. zum Grundfehler dieser Unterscheidung von Lebenswelt und System auch Bensch: Reichtum, S. 72 f.: „Der Fehlschluß, der wissenschaftlich-technische Fortschritt sei zu einer unabhängigen Mehrwertquelle geworden, beginnt mit einer Historisierung des Kapitalverhältnisses. (...) Für Habermas gab es Kapital als es noch kein Kapital gegeben hat. Und andererseits gibt es für ihn kein Kapital mehr seitdem es Kapital gibt. Denn mit seiner Behauptung der unabhängigen Mehrwertquelle ist das Kapital nicht mehr wesentlich akkumulierter Mehrwert, der zugleich ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis anzeigt, sondern in der Konsequenz Wissenschaft und Technik selbst, mit dem Ergebnis, daß diese Gesellschaft als Industriegesellschaft bezeichnet werden kann, in der die Spezifität des Produktionsverhältnisses ausgelöscht ist. (A.a.O., S. 73) Diese Missdeutung der politischen Ökonomie des Kapitals erlaubt Habermas dann, seine idealistische Diskurstheorie zu konzipieren, ohne auf die tatsächliche Bedingung der Möglichkeit ihrer Realisierung Rücksicht nehmen zu müssen.

## Literatur

Bensch, Hans-Georg: Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der Politischen Ökonomie, Lüneburg 1995.

Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Ffm. 1999.

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

Unkritische Theorie. Gegen Habermas. Hrsg. v. Gerhard Bolte, Lüneburg 1989.

---

## Lacan und Derrida

### Die Paralyse der Vernunft in der bürgerlichen Philosophie

Der menschliche Verstand und die menschliche Vernunft sind die einzigen Vermögen der Spezies homo sapiens sapiens, sich in der Natur und der von ihm selbst geschaffenen Kultur zurechtzufinden, letztlich zu überleben.

Während die naturwissenschaftliche Vernunft treibhausmäßig in die Höhe getrieben wird, um im kapitalistischen Konkurrenzkampf bestehen zu können, haben die Besitzenden kein Interesse, auch die soziale Vernunft und das kritische Denken zu fördern. Ja, es werden durch die Ökonomisierung der Universitäten Anreize geschaffen, die soziale Vernunft – soweit sie ihrer überflüssigen Herrschaft gefährlich werden könnte – im demokratischen Ideenkampf klein zu halten. Wer über das große Geld verfügt, bestimmt auch die Masse der Publikationen. So gelingt es ohne Zensur in repressiver Toleranz die soziale Vernunft bei großen Teilen der Intelligenz zu paralisieren. Zudem sorgt die Regierung als ideeller Gesamtkapitalist, die Vertreter einer kritischen Vernunft durch Karriereknicks vom universitären Einfluss fern zu halten.

Dass die Anarchie des Marktes, der Warenfetischismus und die überflüssige Herrschaft der Besitzenden die tieferen Gründe

für die Entstehung von Irrationalismen sind, sei nur als Selbstverständlichkeit erinnert. Die folgende Collage von Zitaten belegt die Tendenz zur Paralyse der Vernunft.

### Deleuze

„Ein philosophisches Buch muss einestheils eine ganz besondere Sorte von Kriminalroman sein, anderenteils eine Art *science fiction*. Mit Kriminalroman meinen wir, dass sich die Begriffe mit einem gewissen Aktionsradius einschalten müssen, um einen lokalen Sachverhalt zu lösen.“

Damit hat sich die unverbindliche Spaßgesellschaft auch in der Philosophie etabliert.

„Man sollte dahin gelangen, ein wirkliches Buch der vergangenen Philosophie so zu erzählen, als ob es ein imaginäres und fingiertes Buch wäre.“

Zur Spaßgesellschaft gehört die Liquidation der philosophischen Tradition.

„Wir wollen die Differenz an sich selbst und den Bezug des Differenten zum Differenten denken, unabhängig von der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückführt und durch das Negative getrieben wird.“  
(Ott: Deleuze, S. 26)

Ott feiert solche Sätze als „philosophische Grundannahmen“ (a.a.O., S. 25) und als „Methode der Wiederholung und Differenzbildung“, also als Eliminierung des Gehalts von Texten.

### Lacan

Gerda Pagel schreibt in ihrer Einführung zu Lacans „Lehrgebäude“: „Doch auch hier wird derjenige, der nach dem Grundgedanken seiner Theorien sucht bzw. auf den Kern seiner Wahrheit vorstoßen will, enttäuscht werden. Denn analog zu Lacans Lehre, die jedes Haschen nach Einheit und Ganzheit als imaginär verwirft, versagt sich das Lacansche Lehrgebäude dem Postulat von Eindeutigkeit und Wahrheit. Seine Schriften und Vorlesungen lassen sich charakterisieren als ein Spiel von miteinander verwobenen Gedankenketten, die in Knotenpunkten zusammenlaufen.“

Diese Darstellung der Gedanken Lacans ist keineswegs als Kritik gemeint. Dennoch fragt sich der an logisches Denken gewöhnte, also nicht schizophrene Leser, warum er überhaupt solch explizit unwahre Aussagen lesen soll, noch dazu in einer Sprache, die unverständlich ist? Tatsächlich geht es nicht um Verstehen, sondern um Begriffsmystik und Verwirrung der Leser.

„Lacan studieren bedeutet zum einen, sich auf diesen Diskurs einzulassen, die Art und Weise seiner Verwebungen zu erforschen, den aus seinen Bewegungen lebenden Text ernst zu nehmen, ohne an ihn die hermeneutische Frage nach dem ‚Verstehen‘ und ‚Erkennen‘ eines ursprünglichen bzw. eindeutigen Sinnes zu richten.

Lacan zu lesen bedeutet zum anderen, sich einer Ambivalenz zwischen Faszination und Frustration zu stellen.“

(Pagel: Lacan, S. 12 f. und 13)

Zur Zeit, als die Studenten noch kritisch waren, haben sie solche Professoren des Unibluffs beschuldigt.

## Derrida

Ein Gedanke von Derrida will den Vorrang der Vernunft über Gefühle und Neigungen als „Ethnozentrismus“ entlarven (Kimmerle: Derrida, S. 229), was auf die These hinaus läuft: Mit dem Herzen zu denken. Doch selbst dies wird „dekonstruiert“ zu Gunsten überhaupt keiner leitenden Instanz in uns (vgl. S. 35). Keine Frage, Gefühle sind eine wichtige Eigenschaft des Menschen, sie machen das Leben lebenswert und sind ein Aspekt des Glücks, sie begleiten alle unsere Tätigkeiten und sollten auch der Moral zur Seite stehen. Aber spätestens seit Freud (die Lyrik wusste das schon vorher) wissen wir, dass Gefühle ambivalent sind. „Himmelhochjauzend zu Tode betrübt“; „als ob im Stürmen Ruhe wär“. Aber auf dem Gefühl oder dem nichtidentifizierenden (d.h. unbegrifflichen) Denken eine Philosophie als Wissenschaft (eine andere gibt es nicht) zu begründen, ist absurd. Es hieße die Widersprüchlichkeit zum Prinzip einer Wissenschaft machen, die zum Prinzip die Ausschließung von Widersprüchen hat. Und so ist Derridas Denke auch keine mehr, die irgendjemand verstehen könnte (auch er selbst nicht!), denn er bricht „mit der Richtung auf einen bestimmten und eindeutig erfassbaren Sinn“ (a.a.O., S. 20).

## Philosophie der „Differenz“

Derridas raffinierter Schreiber reflektiert diese Absurdität und macht das Irrationale selbst zum Prinzip unter der Losung: Die Differenz denken. Mit dem Begriff Differenz ist nicht die begriffliche Unterscheidung von Gegenständen gemeint, sondern die Kritik am „identifizierenden Denken“ (S. 17), am „Logo-zentrismus“ der europäischen Philosophie. „Das Denken der Differenz kann nur selbst different, differierend sein und nicht stets wieder dasselbe. Deshalb sprechen wir genauer von Derridas Philosophie der Differenz, die aber auch nicht dieselbe ist und bleibt, sondern nur als sich wandelnd ist, was sie ist.“ (S. 17)

Etwas, das sich wandelt, ist nur erkennbar, wenn im Wandel ein Festes bleibt oder ein fester Maßstab von außen den Wandel erkennt – das war das Argument von Parmenides gegen Heraklit. Bei Derrida bleibt aber im Wandel nur der Wandel, der aber ist nur formal, ohne Inhalt, da alles identifizierende Denken der Dekonstruktion verfällt. Ein Wandel ohne Inhalt (feste Bestimmungen, identifizierendes Denken) ist ein Wandel von Nichts. Die „Philosophie“ von Derrida, so könnte man zugespitzt sagen, ist eine Philosophie von Nichts und damit kein Denken mehr, sondern Geraune.

Diese Kritik betrifft auch Adornos Bemerkung „durch den Begriff über den Begriff hinauszugehen“ (zitiert nach Kimmerle, S. 18), wenn damit nichtbegriffliches Denken gemeint ist. Gelänge dies, dann wäre der Gegenstand identifiziert und über Sprache allen zugänglich. Ahnungen, Differenzen, die nicht begriffliche sind, verbleiben bestenfalls im Schacht des individuellen Bewusstseins und sind deshalb für andere, die nicht ebensolches zufällig fühlen und erahnen, nicht vorhanden. Im Allgemeinen kann das Nichtidentische, die Differenz zum begrifflichen Denken, das Sein vor aller Bestimmung nur wieder kommuniziert werden durch identifizierende Begriffe – oder es ist nichts Bestimmtes und damit ein Nichts für uns.

Derrida wendet sich konsequent der Kunst und Literatur zu und verschmilzt Philosophie und Literatur miteinander. Dadurch geht die identifizierende Leistung der Philosophie verloren und der Literatur als Kunst wird nichts gewonnen, denn literarische Werke, die das Individuelle beschreiben und versuchen zu bestimmen, werden nicht als solche angesehen,

„sondern nur als sich wandelnd“. Diesen Gedanken der permanenten Wandlung fasst Derrida unter dem identifizierenden Begriff der Zerstörung oder der Dekonstruktion.

## Dekonstruktion

J. Cullar fasst Derridas Methode der Dekonstruktion folgendermaßen zusammen: „Die These, daß alle Lektüren Fehllectüren sind, kann auch durch die allervertrautesten Aspekte der Kritik und der Interpretation gerechtfertigt werden. Wenn man von der Komplexität der Texte ausgeht, der Umkehrbarkeit rhetorischer Fragen, der Erweiterbarkeit des Kontextes und der Notwendigkeit jeder Lektüre, auszuwählen und zu organisieren, kann man zeigen, daß Lektüre einseitig ist. Interpretieren können Aspekte und Implikationen eines Textes entdecken, die frühere Interpretieren vernachlässigt oder verzerrt haben. Sie können am Text nachweisen, daß frühere Lektüren im Grunde Fehllectüren sind; aber ihre eigenen Lektüren werden von späteren Interpretieren, die scharfsinnig die zweifelhaften Voraussetzungen und besonderen Formen der Blindheit, von denen diese Lektüren Zeugnis ablegen, aufdecken, vielleicht ihrerseits als mangelhaft angesehen. Die Geschichte der Lektüren ist eine Geschichte von Fehllectüren.“ (Zitiert nach P. Bulthaupt: Paralyse der Vernunft, S. 212)

Peter Bulthaupt nennt dieses Vorgehen der Dekonstruktion (auch „Destruktion“ genannt) die „theoretische Rechtfertigung der Reanalphabetisierung, die selbst praktisch ganz ohne theoretische Rechtfertigung auskommt“ (ebda.). Die „Gleichgültigkeit gegen jede Bestimmtheit des Inhalts“ widerlegt sich selbst, denn eine Rede ohne Gegenstand ist eine Rede von Nichts. Sie verfällt dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, da ich sowohl das eine wie sein kontradiktorisches Gegenteil hinein imaginieren kann. Nach Aristoteles sollten solche Quatscher besser schweigen wie die Pflanzen und nach Hegel, den Derrida ebenfalls „dekonstruiert“ hat, ist ihre Sprache vom Om Om der Affen nicht zu unterscheiden.

Hier zeigt sich nun, wie reaktionär das Denken ist, das auf dem Gefühl oder dem Irrationalen basiert: Da unsere Gefühle durch die herrschenden Verhältnisse geprägt sind, also konservativ das Bestehende bewahren wollen, und das Irrationale keinen klaren Gedanken erlaubt, entsteht eine „Philosophie“ aus dem Bauch, die im Interesse der Herrschenden die

avancierte Vernunft, die einzig zur intellektuellen Distanz zum Bestehenden befähigen könnte, zu zerstören versucht - begleitet von emanzipatorischem Geraune, das die „ontologische Differenz“ zur „sexuellen Differenz“ konkretisiert. (Kimmerle: Derrida, S. 23)

## Lyotard

Seit der linguistischen Wende kreist das bürgerliche Denken in sich. Was Wahrheit ist, wenn dieser Begriff nicht ganz aufgegeben wird, ist eine Machtfrage. Die Legitimation vom Wissen mache nach Lyotard deutlich, „daß Wissen und Macht zwei Seiten derselben Frage sind: Wer entscheidet, was Wissen ist, und wer weiß, was es zu entscheiden gilt? Die Frage des Wissens ist im Zeitalter der Informatik mehr denn je die Frage der Regierung.“ (Lyotard: postmoderne Wissen, S. 35)

Wenn Wahrheit zur Regierungspropaganda regrediert, dann braucht sie das „Sprachspiel der Argumentation“ (Habermas) nicht mehr, sie geht über in die Erzählung. „Die Erzählung ist die Form dieses Wissens par excellence, und dies in mehrfacher Hinsicht.“ (A.a.O., S. 67)

Nach Lyotard gibt es eine „Emanzipationserzählung“ (S. 175), eine „Legitimationserzählung“ (S. 149) eine „Erzählung von der Rasse“ (S. 111), eine „Erzählung der Geschichte“, auch der wissenschaftliche Naturforscher ist jemand, der „Geschichten erzählt“ (S. 174) und Kant benutzt das Sprachspiel des Imperativs (S. 107); und schließlich (weil es eine Metasprache gibt) muss es auch eine „Metaerzählung“ (S. 110) geben.

Nachdem die verschiedenen Textsorten wie Alltagssprache und wissenschaftliche Sprache zum Sprachspiel herabgesetzt und zu bloßen Erzählungen dekonstruiert wurden, geht das postmoderne Denken daran, jeden Blödsinn zu rechtfertigen. War einst die Philosophie aus der Kritik am Mythos, der Erzählung von Göttern und Menschen, entstanden, so dreht die Postmoderne das Denken wieder zurück – aber nicht in den einfachen Mythos, sondern in die Mythologisierung.

Das ist reaktionär, was Lyotard offen einbekennt:

„Der Rekurs auf die großen Erzählungen (die großen Philosophien, B.G.) ist ausgeschlossen (denn die wurden dekonstruiert, d.h. zerstört, B.G.); man kann sich also für die Gültigkeit des postmodernen wissenschaftlichen Diskurses weder auf die Dialektik des Geistes noch auf die Emanzipation der Menschheit berufen.“ (A.a.O., S. 175)

### Literatur

Bulthaupt, Peter: Deduktion der Postmoderne oder vom bürgerlichen Interesse an der Paralyse der Vernunft, in: Ders.: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.

Lyotard: Das postmoderne Wissen, Graz / Wien 1986.

Ott, Michael: Gilles Deleuze zur Einführung, Hamburg 2005.

Pagel, Gerda: Lacan zur Einführung, Hannover 1989.

Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 2004.

---

## Zum Maßstab der Kritik an den Verfallsformen der Philosophie

### Ontologische Voraussetzungen der Wahrheit

Ontologie (gr. *on* = Sein; *logos* = Lehre) ist die Wissenschaft vom Sein als solchem, den Seinsbestimmungen und Seinsbedeutungen. Im Gegensatz zu der Erkenntnis von einzelnen Dingen hat die Ontologie das allem Sein Gemeinsame zum Gegenstand, wie es unabhängig vom menschlichen Bewusstsein ist. Das Problem jeder Ontologie ist, dass wir keinen direkten Zugang zur objektiven Realität, die außerhalb unseres Bewusstseins ist, haben. Die Augen z.B. sind nicht nur ein Fenster zur Welt, wie der Dichter sagt, sondern zugleich immer die Wahrnehmung unserer eigenen Wahrnehmung. Was daran objektiv real oder bloße Selbstaffektion ist, das ist der Streitpunkt. Im

Übrigen geht es in den Wissenschaften meist um Dinge, die als Gesetze hinter den Erscheinungen erschlossen werden, also gar nicht der Wahrnehmung zugänglich sind.

Der Sache nach war der größte Teil der antiken griechischen Philosophie Seinsphilosophie, d.h. Ontologie, obwohl der Name „Ontologie“ erst im 17. Jahrhundert von R. Goclenius eingeführt wurde. (1) Durch die Kritik an der traditionellen Metaphysik, wie z.B. an der des Aristotelikers Thomas von Aquin, durch den Nominalismus, steht jede Art Ontologie unter einem Rechtfertigungsdruck. Nach Ockham verfällt Ontologie als Universalienrealismus (unsere Begriffe erfassen die Dinge an sich, sind eine begriffliche Widerspiegelung des Allgemeinen in den extramentalen Dingen) dem Widerspruch, dass die allgemeinen Bestimmungen als *Universalia* zugleich in den Einzeldingen als *Singularia* angenommen werden. Das Rote, die Pferdheit sind *Universalia*, die zugleich in Einzeldingen singularär sein sollen.

Jede ontologische Behauptung muss sich nach ihrem Wahrheitsgehalt fragen lassen. Naive ontologische Behauptungen verfallen dem Widerspruch, dass ihr kontradiktorisches Gegenteil ebenfalls behauptet werden könnte. Die Reflexion auf die Wahrheit ist eine auf die Relation von erkennendem Subjekt und Gegenstand. Resultat dieser Reflexion ist: Der Gegenstand ist selbst nur in uns als Vorstellung, denn sonst wüssten wir nichts von ihm. Daraus folgt, dass Wahrheit die Übereinstimmung einer Vorstellung mit anderen Vorstellungen ist. Dieses nominalistische Resultat aus der Kritik der aristotelischen Metaphysik (oder Ontologie) ist ein innertheoretischer Grund für den heute vorherrschenden Nominalismus diverser Spielarten bis hin zum *linguistic turn* (siehe dort).

Einmal hat die nominalistische Kritik zur theologischen Absicherung der Universalien im Rationalismus (Descartes, Spinoza, Leibniz u.a.) geführt. Der Rationalismus kann für sich in Anspruch nehmen, dass wir beim Erkennen der äußeren Wirklichkeit immer schon a priori auf allgemeine Begriffe wie die Kategorien (Substanz, Qualität, Quantität, Raum und Zeit usw.) angewiesen sind. Seine theologische Begründung dieser Kategorien als eingeborene Ideen ist aber durch die prinzipielle Widerlegung des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises nicht akzeptabel. (Vgl. Kant: Kr.d.r.V., B 611 ff.)

Zum anderen führte die nominalistische Widerlegung des Universalienrealismus zu der Behauptung, nur die Erkenntnis der Einzeldinge, Singularia, sei allein ontologisch fundiert (Ockham, Locke, Hume). Die Erforschung der Einzeldinge wurde zum Leitgedanken des Empirismus. Da wir aber uns in einer Welt von bloßen Einzeldingen nicht zurechtfinden würden, musste der Empirismus aus der Wahrnehmung der Singularia auf Allgemeinbegriffe schließen, von der empirischen Erkenntnis der Einzeldinge auf ihre allgemeinen Bestimmungen. Der Schluss von der Ähnlichkeit von vielen Einzeldingen auf das Allgemeine ist aber nur problematisch, weil er nur auf komparativer, nicht auf universeller Allgemeinheit beruht, d.h. es kann wahr sein, muss es aber nicht.

Aus der bloß problematischen Bestimmung der Allgemeinbegriffe im Empirismus und der Kritik am Rationalismus schließt der Skeptizismus auf die Fallibilität unseres gesamten Wissens. Der Skeptizismus verfällt aber selbst der Kritik, denn, wenn er alle Wahrheiten bestreitet, dann widerspricht er seiner Generalthese, es gäbe keine Wahrheit, die er zumindest als wahr bezeichnen müsste.

Auf der nominalistischen Kritik des Universalienrealismus und den aus dieser gezogenen Konsequenzen, der skeptischen Kritik am Rationalismus und Empirismus, beruht heute die moderne bürgerliche Philosophie der linguistischen Wende (siehe dort), des Kontextualismus, des Pragmatismus, der Diskurstheorie, der Postmoderne, des wilden Denkens französischer Philosophen (wie Deleuze, Derrida, Lacan, Lyotard usw (siehe „LacanCan...“)). Sie alle schlagen sich auf die Seite einiger Philosopheme der Diskussion der Frühneuzeit, ohne das Ganze im Blick zu haben, bis hin zum akademischen Irrationalismus, der das begriffliche Denken negiert, dies aber wiederum nur in Begriffen ausdrücken kann. Allen diesen Denkern ist gemeinsam, den emphatischen Wahrheitsbegriff, die Übereinstimmung von Begriff (bzw. Theorie) und extramentaler Sache (bzw. Gegenstandsbereich) mehr oder weniger zu bestreiten. Dadurch verfallen sie in eine quasi unendliche Folge von Diskursen und Ansätzen, ohne je zu festen Bestimmungen kommen zu können, da sie das Denken von der ontologischen Sphäre entkoppelt haben.

Dieser generelle Skeptizismus steht in einem derartigen krassen Widerspruch zu den Erfolgen

der heutigen Sachwissenschaften, das dieses Denken nur noch als theoretische Schizophrenie gekennzeichnet werden kann. (2) Ihr bewusster oder unbewusster Auftrag ist die Ideologisierung der Bewusstseins, um eine wahre und vernünftige Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu verhindern oder auf bloße Erscheinungen zu beschränken.

Diese bürgerlichen Philosophen fallen regelmäßig hinter Kants Einsicht zurück, die allgemeinen Bestimmungen, mit denen wir das empirische Material, das uns die Wahrnehmung liefert, ordnen, reflektieren und zu Begriffen weiterbilden, aus der Reflexion bereits bestehender wahrer Wissenschaft zu entlehnen. Kant argumentiert: Wenn eine Einzelwissenschaft, wie z.B. die Newtonsche Mechanik oder die Mathematik, zur notwendigen Bedingung der Möglichkeit der heutigen (Industrie-)Gesellschaft geworden ist (3), dann muss sie etwas an der ontologischen Realität treffen. Ihre allgemeinen Bestimmungen (Kategorien) müssen dann ebenfalls einen Wahrheitsgehalt haben, sodass sie verallgemeinert werden können und auf andere Gegenstandsbereiche anwendbar sind. Dass diese Bestimmungen sich zumindest teilweise als abgewandelte oder präziserte aristotelische Kategorien erweisen, liegt daran, dass schon Aristoteles sie aus rationalen Bereichen der Polis, wie z.B. dem Gerichtswesen oder den Regeln der Volksversammlung, entnommen hat. (4)

Die materialistisch dialektische Erkenntnisreflexion geht heute von dem allgemeinen formalen Wahrheitskriterium der Widerspruchsfreiheit und dem Praxiskriterium der Wahrheit aus (siehe unten: „Gegenständliche Tätigkeit“). Mit Kant vertritt sie die Auffassung, dass ein direkter erkenntnismäßiger Zugang zur ontologischen Sphäre nicht möglich ist, also positive Ontologie keine rationale Wissenschaft ist (so sehen wir z.B. einen Gegenstand rot, aber physikalisch ist rot lediglich eine bestimmte elektromagnetische Schwingung). Aber dennoch muss angenommen werden, dass wahre Theorie, die sich in der Praxis bewährt hat, etwas in der extramentalen Welt treffen muss (die Frequenz, die wir als rot wahrnehmen, ist immer die gleiche bei allen Gegenständen, die wir als rot wahrnehmen, also ist sie nur anzunehmen als auf einem ontologischen Fundament beruhend).

Ohne ein ontologisches Fundament wäre es ebenfalls unbegreiflich, dass es verschiedene

Wissenschaften mit unterschiedlichen Gegenstandsbereichen gibt. „Ontologische Bestimmtheit ist (...) ein erkenntnistheoretischer Reflexionsbegriff, der bezeichnet, daß die Ansichbestimmtheit der Gegenstandsbereiche (bzw. Gegenstände) Bedingung ihrer Bestimmbarkeit, damit ihrer eindeutigen Unterscheidbarkeit ist. Wären sie nicht eindeutig unterschieden, könnten die Gegenstandsbereiche der verschiedenen Wissenschaften verwechselt werden. Wären sie gar nicht unterschieden, gäbe es nur einen Gegenstandsbereich und es bliebe rätselhaft, weshalb es nicht nur eine sondern verschiedene Wissenschaften gibt. Daß es aber eindeutig unterschiedene Wissenschaften gibt, zeigt sich schon daran, daß nicht jede mathematische Form zugleich auch eine physikalische ist.“ (Kuhne: Selbstbewusstsein, S. 335 f.) (5)

Diese Argumentation ist auch ein entscheidendes Argument gegen jede Form des Solipsismus, der annimmt, alle unsere Bestimmungen seien allein solche des Bewusstseins, nicht nur ohne Bezug zur Außenwelt, sondern indem er auch die Existenz einer Außenwelt bestreitet. Der Solipsismus kann nicht erklären, warum überhaupt Unterschiede im Bewusstsein vorhanden sind.

Wenn wir biologische Prozesse als teleologische bestimmen und z.T. auch reproduzieren können, dann muss in der ontologischen Sphäre ein intelligibles Substrat angenommen werden, das analog zu unseren Zweckbestimmungen zu denken ist, auch wenn wir nur die Erscheinungen erkennen können. Aber solche ontologischen Annahmen - es muss in biologischen Prozessen ein intelligibles Substrat angenommen werden, die Gegenstandsbereiche der Wissenschaften müssen ein ontologisches Fundament haben, wahre wissenschaftliche Erkenntnisse müssen etwas Allgemeines in der ontologischen Sphäre treffen - lassen sich nicht positiv auf die Totalität hypostasieren, weil alle menschlichen Erkenntnisse immer nur partikular sind in Bezug auf die Totalität der objektiven Realität. Derart beruht materialistische Dialektik auf einer negativen Ontologie.

### Negative Ontologie nach Karl Heinz Haag

Die negative Ontologie wendet sich sowohl gegen den Positivismus und die Spielarten der Philosophie, die sich dem linguistic turn verpflichtet sehen, wie gegen die traditionelle Metaphysik des Platonismus und Aristotelismus.

Die Positivisten, Pragmatiker und Diskurstheoretiker abstrahieren von jeder Art Ontologie. Sie geben sich antimetaphysisch und merken gar nicht, dass sie selbst Metaphysik enthalten oder unterstellen. Sie reduzieren die Wirklichkeit auf die Erscheinungen der Natur und Gesellschaft. „Erst die Einschränkung des Wirklichen auf seine physikalisch faßbaren Eigenschaften läßt aus positiver Wissenschaft eine positivistische Seinslehre entstehen. Kennzeichnend für sie ist die Verwerfung der Dimension des Metaphysischen: eines ontologischen Grundes von sich aus erkennbarer Phänomene. (...) Konzedieren die physikalischen Wissenschaften die positivistische Aushöhlung ihres Gegenstandes, so treten sie in Widerspruch zu dem, was sie um der eigenen Möglichkeit willen voraussetzen müssen: eine Welt, die von sich aus erkennbar ist. Dieses ‚von sich aus‘ bedeutet, daß alle Gegenstände physikalischer Forschung ein intelligibles Ansichsein besitzen, in dem ihre Erkennbarkeit gründet. (...) Eine chaotische Mannigfaltigkeit wesenloser Singularitäten schlösse Gesetzmäßigkeiten und damit auch deren experimentelle Erforschung aus. (...)“ (Haag: Fortschritt, S. 13 f.) (6) Die Naturwissenschaften „sind nur möglich auf der Basis einer negativen Metaphysik: unterstellt ist die Notwendigkeit eines intelligiblen Ansichseins der erscheinenden Natur. Der negative Schritt ins Metaphysische ist vermöge dieser Unterstellung ein rationaler Schritt.“ (A.a.O., S. 14)

Ebenso wendet sich die negative Ontologie gegen die traditionelle Metaphysik: „Das Leitmotiv ihrer Reduktion der Welt auf begrifflich Fassbares liefert bereits die antike Philosophie in dem Spruch des Parmenides: Denken und Sein sind dasselbe. Nur was gedacht werden kann, gehört in den Bereich des Seins. Es gilt als ungeworden und unvergänglich. Ihm gegenüber sollen die veränderlichen Objekte der Sinne kein reales Sein besitzen. Diese eleatischen Thesen bilden den Anfang eines Weges, auf dem die abendländische Metaphysik durch Abstraktion von der individuellen Erscheinung stofflicher Entitäten ein ewig Wahres zu fixieren suchte. (...) Das Motiv jener via abstractionis war absolute Einheit: reines Sein als das göttliche. In ihm sollte alles enthalten sein; andererseits schloß seine Reinheit jeden Inhalt aus. Durch ihr Verfahren der Abstraktion betrieb affirmative Metaphysik so von Anbeginn ihre eigene Widerlegung: sie ist, auf ihr geistiges Zentrum besehen, ein Nichts – gegenüber negativer

Metaphysik nicht sowohl reicher als vielmehr um ihren Inhalt betrogen.“ (Haag: Fortschritt, S. 14 f.)

Der Unterschied von materialistischer zu idealistischer Dialektik, die Adorno in der Formel vom Vorrang des Objekts (Negative Dialektik, S. 184 f.)(7) in der materialistischen Dialektik gefasst hat, ist erst dann fundiert, wenn menschliches Denken von der intelligiblen Ansich-Bestimmtheit der Dinge ausgeht, die zwar unbekannt ist, aber als Voraussetzung unserer Bestimmungen des Seienden und unserer menschlichen Praxis als notwendig geltend angenommen werden muss.

Die Konzeption einer negativen Ontologie oder negativen Metaphysik hat auch praktische Konsequenzen. Nur die Annahme eines intelligiblen Substrats ermöglicht eine fundierte Kritik an der substanziellen Aushöhlung der Dinge und Menschen in der kapitalistischen Produktion. „Der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur hört für die bürgerliche Ökonomie auf, etwas zu sein, dem ein Sinn an sich zukäme. Er wird zu einer Funktion der Kapitalvermehrung. (...) In diesem Kontinuum der steten Ausweitung von Produktion und Konsumtion sinkt die seiende Natur immer mehr herab zum Objekt der allgemeinen und planmäßigen Exploitation. (...) Zersetzt werden alle Formen menschlichen Lebens, die eine Hemmung bedeuten für Ertragssteigerungen mittels gesteigerter Produktivkräfte und erweiterter Bedürfnisse. Die Menschen sollen auch selber nur das noch sein, was sie produzieren: Waren, das heißt ‚geeignet‘ und austauschbar. Ihre erste Natur wird einer zweiten gesellschaftlichen unterworfen. Je mehr das gelingt, um so unmittelbarer erscheint die entsubstantialisierte Welt der Ökonomie als die einzig existierende Welt.“ (Haag: Fortschritt, S. 179 f.)

Eine weitere praktische Konsequenz ist die moralische Bestimmung des Menschen, seine theoretische Autonomie und zu erkämpfende praktische Autonomie. Sind die Dinge nicht nur Erscheinungen, sondern immer auch Dinge an sich, dann werden sie so bestimmt, dass sie nicht völlig im Denken aufgehen, sie behalten eine Eigenständigkeit, die sie real haben, auch für uns. „Kants negative Bestimmung der *essentiae rerum* verbietet einerseits, die reale Welt reinem Seins als ihrer *causa prima* zu unterwerfen: opponiert also auch gegen dieses als Ursprung und das Ziel der Menschen und ihrer

Geschichte. Andererseits widerspricht sie nicht weniger radikal der nominalistischen Verflüchtigung metaphysischer Wesenheiten: ihrer Zurücknahme ins Subjekt, die Mensch und Natur herabsetzt zu bloßen Mitteln der ökonomischen Bewegung von Produktion und Konsumtion. In solcher Frontstellung zu den Hauptströmungen der abendländischen Philosophie statuiert Kants negative Metaphysik für das konkrete Tun der Menschen: es ist nur dann wirklich human, wenn es seinen personalen Träger primär als Zweck an sich selbst und niemals bloß als Mittel behandelt. Mit dieser *Maxime* ist die subjektive Bedingung benannt, die es ermöglicht, die Menschen aus ihrem verdinglichten Dasein zu befreien.“ (A.a.O., S. 199 f.)

## Anmerkungen

- (1) Vgl. Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 1955, S. 443.
- (2) Ein Buch von Deleuze und Guattari stellt explizit die Behauptung auf, wir wären alle schizophren („L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie“). Diese theoretische Schizophrenie verfällt auch Habermas, der grundsätzlich von einem „fallibilistischen Bewusstsein“ der Philosophie und der Wissenschaften ausgeht (vgl. J. Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Ffm. 1999, S. 328 u. ö.).
- (3) „Notwendige Bedingung der Möglichkeit“ heißt, dass die gegenwärtige Gesellschaft nicht existieren würde, wenn es diese Wissenschaft nicht gäbe oder sie falsch wäre. Nun existieren wir aber, also muss diese Wissenschaft notwendigerweise wahr sein. Während Kant nur die Newtonsche Mechanik und die Mathematik nennt, könnte man heute noch viele weitere Wissenschaften nennen, die zur Bedingung der Möglichkeit der existierenden Gesellschaft geworden sind.
- (4) Vgl. Schmidt, K.W.: Logik und Polis, Diss. Hannover 1982, insbesondere S. 79 ff.
- (5) Kuhne, Frank: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007.
- (6) Karl Heinz Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, Ffm. 1983.
- (7) Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Ffm. 1975.

# Das Praxiskriterium der Wahrheit

## Die gegenständliche Tätigkeit, das Experiment und das Moralgesetz

### Wahrheit in der Naturerkenntnis

Die ersten Menschen waren keine Theoretiker, sondern haben mit ihrer Tätigkeit an den Gegenständen ausprobiert, was geht und was nicht geht. Dieses *trial and error*-Verfahren, heute anzuwenden, ist unsinnig, weil es sozusagen alle Fehler machen müsste, die möglich sind, also unendlich viele. Rationell ist es, auf den tradierten Wissensstand aufbauend, Neues zu versuchen. Wird das tradierte Wissen sprachlich in Schriftform fixiert, dann wird es möglich, dieses Wissen auch ohne Abschauen und Nachahmen, das an eine kontinuierliche Abfolge von Generationen gekoppelt ist, zu tradieren – sogar auf fremde Kulturen zu übertragen. Ein Beispiel dafür ist die Ethik des Aristoteles, die seit dem 12./13. Jahrhundert in den europäischen Universitäten allmählich zur vorherrschenden Lehre wurde, obwohl die gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Entstehung, wie z.B. die antike Polis, nicht mehr vorhanden waren. Heute ist an die Stelle meist handwerklicher gegenständlicher Tätigkeit die große Industrie getreten und in der Wissenschaft das apparative Experiment. Aus einer Theorie heraus, die systematische Verknüpfung von Urteilen über einen Gegenstandsbereich, werden in Bezug auf offene Fragen Hypothesen (begründete Vermutungen) gebildet, die dann an die Natur gestellt werden.

„Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wieder um in Metalle verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem,

vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“ (Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. B XII ff.)

Aus sich allein kann die Vernunft nur Projektionen aufstellen, die dem logischen Wahrheitskriterium der Widerspruchsfreiheit genügen muss.(1) Aber ob eine solche Projektion wahr oder falsch ist, dazu bedarf es der gegenständlichen Tätigkeit, wie sie z.B. im Experiment vorliegt. „Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.“ (Ebda.) (2)

Damit eine schlüssige Antwort von der Natur erhalten wird, muss das Experiment unter extremen Randbedingungen durchgeführt werden, sodass ein Problem rein, ohne verzerrende Nebenwirkungen erforscht werden kann. So ist die experimentelle Bestätigung der Erdbeschleunigung auf Grund des Gravitationsgesetzes nur unter folgenden Bedingungen rein zu erhalten: Es muss in mittlerer Meeresspiegelhöhe und etwa auf dem 20. Breitengrad durchgeführt werden, weil Berge und die Abflachung der Erde zu den Polen hin das Resultat verfälschen würden. Weiter muss der Fall von Gegenständen in einer Vakuumröhre gemessen werden, um die Reibung durch die Luft zu beseitigen. Es wird sich dann zeigen, dass alle Körper unabhängig von ihrer spezifischen Dichte mit einer Beschleunigung von  $9,81 \text{ m s}^{-2}$  zur Erde fallen. Stimmt dieses Experiment mit der zuvor errechneten Erdbeschleunigung entsprechend der Masse der Erde überein, dann ist die

Gravitationstheorie im Rahmen der möglichen Messgenauigkeit wahr. Das heißt Wahrheit ist nicht nur denkimmanent, wie Habermas und die moderne und postmoderne bürgerliche Philosophie behauptet, sie ist nicht nur ein „another kind of belief“ (M. Williams, affirmativ zitiert von Habermas: Rechtfertigung, S. 247), sondern sie hat einen ontologischen Bezugspunkt, sie ist nach der klassischen Wahrheitsdefinition die Übereinstimmung der experimentell bestätigten Theorie mit ihrem Gegenstandsbereich. Die so erkannten Bestimmungen des Denkens treffen etwas an der ontologischen Realität.

Das Argument, die Resultate des Experiments lägen auch nur in sprachlicher Form vor, deshalb bewiesen sie keinen ontologischen Bezug, ist nicht schlüssig, denn ob ein Experiment positiv ausgeht, die aus der Theorie folgende Hypothese bestätigt, oder negativ, sie also nicht bestätigt, lässt sich vor dem ersten Experiment nicht sprachlich vorhersagen, sondern hängt von der zunächst noch für uns unbestimmten Natur ab (3). Können mit einer durch Experiment erhärteten Theorie technische Prozesse erfolgreich in Gang gesetzt werden und wird diese Technik zur Bedingung der Möglichkeit der heutigen Gesellschaft (wie z.B. die Newtonsche Mechanik notwendige Bedingung der Industrialisierung geworden ist), dann ist das Praxiskriterium der Wahrheit erfüllt. Das Gerede, man könne nicht aus der Sprache heraustreten (Habermas mit Wittgenstein u.a. „Rechtfertigung“ S. 246), erweist sich dann als Wahnvorstellung von Intellektuellen, deren Auftrag (subjektiv oder objektiv) es ist, den abhängig Beschäftigten die Wahrheit ihrer Kritik am Kapitalismus zu bestreiten, indem diese Ideologen den Begriff der Wahrheit als theoretisch unmöglich denunzieren.

Gegenständliche Tätigkeit wie im Handwerk, der großen Industrie und im Experiment hat ontologische Voraussetzungen. Das Material der Tätigkeit muss bestimmt sein, sonst könnte ich keine Zwecke in ihm realisieren bzw. keine reproduzierbaren Ergebnisse bekommen. Es muss aber auch bestimmbar sein, denn ein völlig determiniertes Material wäre nicht veränderbar durch Zwecke verwirklichende Tätigkeit des Menschen. Ist eine Theorie, also ein systematischer Zusammenhang von allgemeinen Urteilen, Voraussetzung des organisierten gegenständlichen Eingriffs in die Natur, dann kann die Natur nicht nur aus wahrnehmbaren

Einzelndingen bestehen, es muss in der objektiven Realität, der ontologisch bestimmten Natur, wie sie unabhängig von unserem Bewusstsein existiert, ein Allgemeines inkorporiert sein. Da andererseits der aristotelische traditionelle Universalienrealismus der Kritik verfällt, insofern er durch seine Projektion der Universalien in die Einzeldinge den Widerspruch verfällt, dass diese Universalien zugleich universal und einzeln sein müssten, auch das Universale durch Abstraktion von (unwesentlichen) Erscheinungen erschlossen ist, also selbst nur als (wesentliche) Erscheinung bestimmt ist, nicht aber als ontologisch begründet, kann die Projektion von Universalien in die ontologische Sphäre nur als notwendige Annahme überhaupt aufgestellt werden. Eine wahre Theorie, die in sich stimmig ist und zur notwendigen Bedingung der Möglichkeit heutiger Gesellschaften geworden ist (Praxiskriterium der Wahrheit), muss ein *fundamentum in re*, ein ontologisches Fundament, zugestanden werden, sie muss etwas in der außermentalen Realität treffen, auch wenn diese notwendige Unterstellung nicht konkret zu bestimmen ist (negative Metaphysik; vgl. „Ontologie“).

„Wenn aber Wissenschaft nicht im Gewirr von Diskursen sich erschöpfen und auch nicht in gegenstandslosen Sprachspielen bestehen soll, sondern die Erkenntnis realer Dinge und ihrer Verbindungen leisten soll, muß sie ein reales eidetisches Moment in ihren Objekten voraussetzen. Die unaufhebbare Alterität der Natur erschöpft sich nicht im Denkbaren und Sagbaren, aber alles Denken und Sprechen ist auf ihre seiende Idealität hingeordnet.“ (Mensching: „Idee“, S. 109)

Die Postmoderne und Theoretiker des *linguistic turn*s behaupten generell, dass es entweder nur eine innersprachliche Wahrheitsrelation gäbe oder sie bestreitet den Wahrheitsbegriff ganz (Rorty). Durch die Reflexion der gegenständlichen Tätigkeit und des Experiments sind diese Annahmen widerlegt worden. Dass sie dennoch weiter behauptet werden, provoziert die Frage nach den Gründen der „Paralisierung der Vernunft“ (P. Bulthaupt). Der entscheidende Grund liegt in den gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch längst überflüssige Herrschaft des meist anonymen Kapitals über die Lohnabhängigen gekennzeichnet sind. Dieser Herrschaft kommt die Entwicklung der Naturwissenschaften selbst entgegen.

Die durch die Fachsystematik bedingte Möglichkeit der Akkumulation von Wissen hat zur Folge, dass wissenschaftliche Experimente, die nicht nur zur Einübung des Wissens dienen, sondern Neues erforschen wollen, auf eine immer größere Apparatur angewiesen sind.

„Da die weitere Entwicklung jeder Naturwissenschaft aufbaut auf ihren eigenen Resultaten, diese konstitutiv sind für die jeweils neuen, führen die Akkumulation des normativ-methodischen Moments und dessen technisches Korrelat, das immer aufwendigere Instrumentarium, schließlich zur totalen Vorherrschaft der in Methode und Apparatur vergegenständlichten Arbeit über die lebendige wissenschaftliche Arbeit. Nach dem ihr immanenten Entwicklungsgesetz transformiert sich jede Naturwissenschaft in Technologie.“ (Bulthaupt: Naturwissenschaften, S. 46)

„Zunehmend, in Parallelität zur Transformation von Wissenschaft in Technologie, nimmt auch die Entwicklung technischer Innovationen den Charakter industrieller Produktion an, gewinnt auch in ihr die Methode die Vorherrschaft. Was als Bastelei genialischer Erfinder vom Typus eines Edison begann, ist längst in den Entwicklungsabteilungen der großen Unternehmen kaserniert, denen die qualifizierte Arbeitskraft zu liefern zur Aufgabe des Wissenschaftsbetriebs wurde.“ (A.a.O., S. 47)

Da der Zweck der industriellen Produktion nicht das Glück der Menschen ist, sondern die unendlich sich fortsetzende Produktion von akkumulierbarem Mehrwert, Produktion von Produktivität, die Produktion um der Produktion willen, wird naturwissenschaftliche Wahrheit zum Mittel der Entfremdung, der Zerstörung lebenswerter Umweltbedingungen, des Elends in der Welt und zukünftiger Kriege. Dies ist aber nicht den Naturwissenschaften als solchen anzulasten, sondern der gesellschaftlichen Verwendung ihrer Resultate. Eine herausgefundene Erkenntnis bleibt eine Wahrheit, auch wenn diese missbraucht wird. Und nicht der Anspruch auf Wahrheit ist den Naturwissenschaften streitig zu machen, wie hier und da vermeintlich emanzipatorische Richtungen fordern, indem sie den Begriff der Wahrheit überhaupt bestreiten, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse sind zu ändern, welche die Resultate der Wissenschaft in Destruktivkräfte umwandeln.

Die Kritik dieser Verhältnisse ist aber auf Vernunft und ihren Anspruch auf Wahrheit, d.h.

auf Rationalität, angewiesen, will sie nicht illusionäre Wahnwelten imaginieren oder unendliche ideale Sprachspiele betreiben wie bestimmte Richtungen der bürgerlichen Philosophie.

### Wahrheit in Ökonomie und Gesellschaft und das Moralgesetz

Was für die Naturwissenschaften bestimmt wurde, gilt prinzipiell auch für die Sozialwissenschaften. Es gibt nur eine Vernunft und eine strikte Trennung von Naturwissenschaften und sogenannten Geisteswissenschaften ist selbst bereits falsches, weil widersprüchliches, die Einheit des Bewusstseins sprengendes Denken. Naturwissenschaften haben eine soziale Funktion und die Sozialwissenschaften reflektieren die Resultate der Naturwissenschaften und ihre sozialen Auswirkungen. Ihr Unterschied liegt in den Gegenständen, nicht im Erkenntnisapparat des Menschen begründet. Für diesen gilt die Einheit des Bewusstseins und damit die Widerspruchsfreiheit.

Konkretes Handeln in der Gesellschaft hat es zwar mit Unwägbarkeiten zu tun, hier sind extreme Randbedingungen selten, in denen Gesetzmäßigkeiten rein wirken wie im naturwissenschaftlichen Experiment und in der technischen Anwendung von Naturgesetzen. (4) Handlungen mit guter Absicht können sich qua Entfremdungsmechanismen in schlechte Wirkungen verwandeln, schlechte Absichten können Gutes bewirken. Doch auch hier gibt es Gesetzmäßigkeiten, die zu beachten sind, will man rational in der Gesellschaft handeln. Dies sind vor allem die Gesetze der kapitalistischen Ökonomie, die Marx bis heute gültig reflektiert und dargestellt hat. Wer sie in sein Handlungskalkül einbezieht hat signifikant größere Chancen, seine sozialen Ziele zu verwirklichen als jemand, der spontan handelt ohne Kenntnis dieser Gesetze; die Verwirklichung der Ziele des naiv Handelnden wäre allein dem Zufalls geschuldet.

Zum Unterschied von den Naturgesetzen, die ein ontologisches Fundament haben, das unabhängig vom Menschen ist (deshalb ontologisch), sind die Gesetzmäßigkeiten in den sozialen und ökonomischen Gegenständen, der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Gesellschaft, weitgehend vom Menschen erzeugt. Hier kann partiell vom erkennbaren

immanenten Wesen der Gegenstände gesprochen werden, da der Grund der Erscheinungen nicht eine unbekannt ontologische Ursache ist, sondern eine von uns produzierte und deshalb prinzipiell einsehbare.

„Wenn die Produktion selbst den Tauschwert unterworfen wird, ist die kapitalistische Produktionsweise gesetzt. Die ökonomische Formbestimmung eines Gegenstandes, Tauschwert zu sein, die gegenüber ihrem sinnfälligen, qualitativ bestimmten Dasein nur eine gedankliche Fiktion zu sein scheint, gewinnt Realität in dem Maße, wie alle anderen Eigenschaften des Produktes dieser Formbestimmung subsumiert sind. Das Ding mit seinen Eigenschaften, deren Gesamtheit der Gebrauchswert ist, wird ökonomisch nur um des Tauschwertes willen produziert. Dieser aber inhäriert dem Ding unsichtbar und bestimmt es zur Ware, wodurch es den Gesetzen der zweiten Natur ebenso unterworfen wird wie es durch seine physikalischen Eigenschaften der ersten immer schon gehorcht hat. Sein Wesen teilt sich realiter in eine *forma physica* und in eine *forma metaphysica*. Letztere ist die ökonomische Formbestimmung, der seine physikalischen Eigenschaften als *materia secunda* zugrunde liegen.“ (Mensching: Arbeitsbegriffs, S. 65)

Diese allgemeine Formbestimmtheit der Waren und des Kapitals zwingt Marx, die ökonomischen Begriffe nach dem Modell des Universalienrealismus zu konzipieren.

„Die Bedeutung dieser Momente erschließt sich nur im Zusammenhang einer gesamtgesellschaftlichen Theorie. Deren Gegenstand aber, obgleich Inbegriff von Realität, ist nichts Anschauliches, physisch-Unmittelbares. Daher ist der Marxsche Materialismus immanent genötigt, die Realität des Abstrakten zu unterstellen. Dies ist der Übergang von einer nominalistisch angelegten Theorie (wie in den Frühschriften, B.G.) zum Begriffsrealismus (im „Kapital“, B.G.).“ (Ebda.)

Seine Grenzen hat dieser Universalienrealismus allerdings an der physischen Natur der Dinge und am Menschen, der als vernunftbegabtes Wesen seine entfremdete Produktion durchschauen und zur geistigen Autonomie gelangen kann, also sich auch gegen die erkannten Gegebenheiten stellen kann. Als intelligentes Lebewesen hat er ein intelligibles Ansichsein, das verbietet, ihn zum bloßen Mittel einer entfremdeten Produktion zu machen (vgl.

K. H. Haag, in: „Ontologie“ (Schluss des Kurzartikels)). Deshalb ist auch der „Erfolg“ gesellschaftlichen Handelns von irgend beliebigen Zwecken kein Praxiskriterium der Wahrheit. Praxis als ursprünglicher Begriff war bei Aristoteles immer mit Freiheit, der Verwirklichung vernünftiger Ziele verbunden gedacht, enthielt also ein moralisches Moment, insofern das Moralprinzip (bei Aristoteles die Tugend) das Gesetz der Freiheit ist. Das Praxiskriterium der Wahrheit sozialer Bestimmungen besteht also darin, ob sie dazu beitragen, die Gesellschaft so zu gestalten, dass sie den Menschen als Zweck an sich selbst, das was er ontologisch ist, auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen befördert. Der Maßstab der Wahrheit in der Theorie der Gesellschaft und der aus ihr folgenden Praxis ist also das Moralgesetz und seine Konsequenzen (soziale Gleichheit, Solidarität, Freiheit der Individuen usw.), nicht die empirisch bestehende Gesellschaft, die allerdings erst „naturwissenschaftlich Getreu“ als Erkenntnis der Bedingungen des Handelns bestimmt werden muss.

Gegen Romantizismus und Utopismus hebt Marx diesen realistischen Aspekt des Denkens hervor: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie (allein, B.G.), sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis (und in seiner Geschichte, B.G.) muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diessseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“ (Marx, in: MEW 3, S. 5)

#### Anmerkungen

(1) Für Aristoteles ist das Prinzip der Widerspruchsfreiheit das denkimmanente Prinzip aller anderen Prinzipien und Axiome der Philosophie und des Denkens überhaupt, wenn es den Anspruch erhebt, wahr zu sein. „Denn ein Prinzip, welches jeder notwendig besitzen muß, der irgend etwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht bloße Annahme (Voraussetzung, Hypothese), und was jeder erkannt haben muß, der irgend etwas erkennen soll, das muß er schon zum Erkennen mitbringen.“ Dieses Prinzip lautet: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung (und dazu mögen noch die anderen näheren Bestimmungen hinzugefügt sein, mit denen wir logischen Einwürfen ausweichen)

unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien; denn es passt darauf die angegebene Bestimmung, da es unmöglich ist, daß jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht.“

(Aristoteles: *Metaphysik* Bd. 1, S. 137 (1005a ff.) (Vgl. dazu auch Gaßmann: *Logik*, S. 144 - 157).

(2) Zur Bedeutung des Experiments in den modernen Naturwissenschaften vergleiche auch Bulthaupt: *Naturwissenschaften*, S. 46 ff., und ders.: *Fachsystematik und didaktische Modelle*, in: *Gesetz*, S. 179 ff.

(3) „Das Wesentliche experimenteller Arbeit, den Versuchsaufbau so lange zu variieren, bis er dem bis dahin nur vermuteten, erst zu erkennenden objektiven Zusammenhang entspricht, die Unzahl fehlgeschlagener Versuche, aus denen erst der gelungene resultiert, erscheinen nicht in den wissenschaftlichen Publikationen. Ist die richtige Versuchsanordnung einmal gefunden, so bleibt sie normativ für die Reproduzierung des Versuchsergebnisses. Dadurch entsteht der Schein, die normative Methode, das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit, sei deren Wesen.“

(Bulthaupt: *Naturwissenschaften*, S. 46)

(4) Eine politische Theorie, da sie keine Experimente unter extremen Randbedingungen machen kann, ist auf die Reflexion der Geschichte verwiesen. Da es mir nur um die Kritik an der generellen Ablehnung des emphatischen Wahrheitsbegriffs geht, kann ich hier nicht auf das Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Geschichte eingehen.

## Literatur

Aristoteles: **Metaphysik**. In der Übersetzung von Herrmann Bonitz. Neu bearbeitet mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidel. Griechisch – deutsch, Hamburg 1978.

Bulthaupt, Peter: **Das Gesetz** der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.

Bulthaupt, Peter: Zur gesellschaftlichen Funktion der **Naturwissenschaften**, Lüneburg 1996 (2. Aufl.).

Gaßmann, Bodo: **Logik**. Kleines Lehrbuch des menschlichen Denkens. Begriff, Urteil, Schluß und von der wissenschaftlichen Methode, Garbsen 1994.

Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Ffm. 1999.

Kant: **Kritik der reinen Vernunft**. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu

herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1971.

Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*, in: **MEW 3**, S. 533.

Mensching, Günther: *Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs*, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg 1983.

Mensching, Günther: „**Idee**“ bei Thomas von Aquin, in: *Was ist Idee?* Hrsg. v. Georgi Kapriew und Günther Mensching, Erlangen 2007.

---

## *Wissenschaftliche Philosophie:*

### **Die linke Sehnsucht nach Monismus und Determinismus**

#### **Vorbemerkung der „Erinnyen. Zeitschrift für materialistische Ethik“**

Deterministische Auffassungen (alles ist vorherbestimmt und festgelegt) und ein missverstandener Monismus (Einheit der Welt ohne geistige Differenz dazu) sind unserer Auffassung nach falsches Denken, das fatale Konsequenzen für eine sozialistische Praxis hat.

Vor einiger Zeit hat ein Robert Zion, der aus der Tradition von Deleuze, der Postmoderne und Negri stammt, den „Erinnyen“ einen Text angeboten mit dem Titel „Eine spinozianische Grundlegung der Linken“ (1). Da die Thesen Spinozas immer wieder hochkommen, haben die „Erinnyen“ eine Entgegnung geschrieben, die von unserem Redakteur Bodo Gaßmann verfasst wurde und im Folgenden abgedruckt ist. Der Autor geht dabei auch grundsätzlich auf das Verhältnis von Philosophie und linker Bewegung ein und kritisiert falsches Philosophieren in der Geschichte der Linken nach Marx.

In einem zweiten Text untersucht Gaßmann die Philosophie Spinozas selbst als ein Moment im Fortschritt des menschlichen Denkens seit Ockham und Descartes. Dabei hebt er auch die Grenzen des Denkens von Spinoza heraus, was umso nötiger ist, als Spinoza immer wieder herhalten muss für falsches Spekulieren in der Gegenwart, wie es sich zuletzt bei Zion zeigt.

## **Die linke Sehnsucht nach Monismus und Determinismus**

**(Gegen Robert Zion u.a.)**

- 1. Die Linke und die Philosophie**
- 2. Pseudophilosophien à la LacanCan und DerridaDa**
- 3. Die linke Sehnsucht nach Determinismus**
- 4. Gegen eine „spinozianische Grundlegung der Linken“ / Kritik des Monismus**
- 5. Menschliche Arbeit und freier Wille – Marxkritik à la Zion**
- 6. Die Negation der theoretischen Voraussetzungen der Gesellschaftskritik bei Zion**

*Anmerkungen*

*Verzeichnis der benutzten Literatur*

### **1. Die Linke und die Philosophie**

Seit die Philosophie entstanden ist, kann keine soziale Bewegung, die immer auch eine geistige Bewegung impliziert, ohne philosophische Begründung auskommen, will sie sich nicht am jeweiligen Stand der Vernunft blamieren. Bereits die Propheten, die den Dekalog entwickelt haben, offenbaren implizit den Einfluss der sich gerade erst entwickelnden Philosophie; noch mehr gilt dies vom Neuplatonismus der Apostel. Gerade Lenin hat durch seine philosophischen Schriften auf den Aspekt des geistigen und auch philosophischen Kampfes mit den Gegnern immer wieder hingewiesen. Aber gerade an Lenin zeigt sich, dass die Instrumentalisierung der Philosophie und ihre Reduktion auf eine „Weltanschauung“ das nicht leisten kann, was von ihr verlangt werden muss: die wahre Begründung ihrer Thesen. Galt einst die Losung: „Die Wahrheit ist unsere Stärke“, so wurde die Wahrheit schon bei Lenin zur Ideologie (wörtlich, im Nachhinein auch in der Bedeutung von falschem Bewusstsein) und die Stärke der Wahrheit war bestenfalls bei einigen isolierten Intellektuellen aufgehoben, bis schließlich der Begriff der Wahrheit selbst in der Postmoderne

(so bei Lyotard) abgeschafft wurde. Gibt es aber keine Wahrheit mehr, dann ist jeder philosophische Blödsinn präsentabel, dann wird die theoretische Schizophrenie zur Normalität, dann sind Ideologien nicht mehr kritisierbar, dann ist jede Aktion gerechtfertigt vom Steinwerfer bis zum politischen Opportunismus...

Wenn ich über die Linke und die Philosophie schreibe, dann sind ihre Theoretiker von Friedrich Engels über Plechanow, Kautsky und Lenin bis hin zu den heutigen linken Pseudophilosophen gemeint. Alles Gerede über Philosophie zu kritisieren, was heute bei linken Theoretikern von sich gegeben wird, wäre eine unendliche Aufgabe. Deshalb stehen die zitierten Autoren in diesem Text exemplarisch für ähnliche Tendenzen. (Zum Glück aber gibt es auch Philosophen, die nicht dieser Kritik verfallen.)

Die Philosophie wird bei vielen kommunistischen und sozialistischen Theoretikern als Bekenntnis oder als Weltanschauung angesehen. Philosophische Gedanken werden auf ihre historischen Bedingungen zurückgeführt und im historischen Material ertränkt oder lediglich nach ihrer Funktion beurteilt. Jede Auffassung wird eingeordnet in Materialismus oder Idealismus, in Halbmaterialismus und Viertelmaterialismus, in Monismus oder Dualismus, in radikale und gemäßigte Aufklärung oder Antiaufklärung, in marxistische oder bürgerliche Philosophie. Erkennst du meine Thesen an, dann bist du mein Anhänger und Parteifreund, kritisierst du mich, dann bist du mein Feind und politischer Gegner. Selten kann man aus den Texten über Philosophie erkennen, ob der Schreiber die Werke überhaupt verstanden hat, über die er sich auslässt. Warum auch? Ihn interessiert nur die Hauptthese und ihre politische Verwertbarkeit – und beides findet er in den Nebenbemerkungen der Klassiker des „Marxismus“ oder bei den heutigen Modephilosophen. Derart kann man aus Marx einen Transzendental-Philosophen, einen hegelschen Dialektiker oder einen Empiristen herauslesen.

Implizit wird dadurch die Philosophie instrumentalisiert für nicht durch die Vernunft legitimierte Ziele, weil es gar keine wahren, d.h. vernünftig begründeten Ziel mehr geben kann. Wahrheit aber muss um ihrer selbst willen erkannt und anerkannt werden. Was also nicht

gemacht wird, was gar nicht interessiert, ist das Wesen des philosophischen Denkens – das Argumentieren. Da man sich bloß auf das *caput mortuum*, die isolierten Sätze, stützt, kommt man gar nicht zum Philosophieren, sondern redet nur über Philosophie oder benutzt ihre Sätze als Dogmen.

Dagegen wird hier die These vertreten, dass es völlig unwichtig ist, ob jemand Idealist oder Materialist ist, Rationalist oder Empirist, Kantianer oder Hegelianer, Marxist oder Revisionist – entscheidend ist, ob er wahre Gedanken begründet hat, und das heißt, ob er argumentierend zum Fortschritt der Erkenntnis beigetragen hat.

Es wird sich dann zeigen (was im Einzelnen zu beweisen ist), dass die Geschichte der Philosophie ein Fortschritt des menschlichen Geistes zur Wahrheit darstellt – durch die kontinuierliche Abfolge der Gedanken wie durch schroffe Brüche und die Wiederaufnahme vorschnell abgetaner Positionen hindurch. Immer aber muss das Ziel die Wahrheit sein, nicht das Legitimationsinteresse einer politischen Partei oder die Karriere des jeweiligen Autors. Wahrheit aber entsteht aus der immanenten Kritik, aus Beweisgründen (Argumenten) und aus stringenten Schlussfolgerungen – nicht aus dem Gequatsche über einzelne Philosophien, nicht aus der bürokratischen Einordnung dieses oder jenes Denkers, nicht aus der Möglichkeit, bestimmte Gedanken zu instrumentalisieren.

Gegen die Parteiauffassungen von Philosophie wenden sich Philosophen wie Deleuze, Negri u. a., indem sie in das andere Extrem verfallen und Philosophie bloß als Steinbruch für ihr wildes Denken verwenden, das begriffliches Denken in Psychologie oder Sprachanalyse auflösen, indem sie skeptisch notwendig wahre Urteile leugnen, dennoch aber ontologische Begriffe fordern, die gesamte philosophische Tradition sich punktuell einverleiben, ohne sie als Entwicklung zur Wahrheit begreifen zu können, ja indem sie als Postmoderne den Begriff der Wahrheit ganz eliminieren und damit den rationalen Anspruch, stichhaltige Kritik am Kapitalismus zu liefern. Statt wahrer Urteile liefern sie nur wie einst Popper „Hypothesen“ (Negri), statt systematischer Argumentation „Begriffskaskaden“ (Deleuze), statt schlüssiger Begründung Geschwätz (Zion).

Eine typische Fehlleistung dieser Art zu philosophieren ist die Verwischung von Wesen

und Erscheinung. Als Kepler seine Gesetze entdeckte, konnte man entgegen dem Augenschein nicht mehr von einer Bewegung der Sonne um die Erde, sondern nur von einer Drehung der Erde um sich selbst und ihre jährliche Bewegung um die Sonne sprechen. Die Keplerschen Gesetze (mit ihrer Absicherung durch die Newtonschen Physik) sind das Wesen der Planetenbewegungen, alle Erscheinungen, die wir empirisch konstatieren können (wie Umlaufgeschwindigkeit usw.), finden in diesem Wesen ihre Erklärung, aber nicht umgekehrt. So sind auch die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie Marx in seiner Kapitalanalyse entwickelt hat, z. B. das Wertgesetz, das Wesen dieser Produktionsweise, alle Erscheinungen müssen auf dieses Wesen bezogen werden, um sie begreifen zu können. Selbst Abweichungen von diesem Wesen der kapitalistischen Ökonomie sind nur als solche erkennbar, wenn ich das Wesen kenne.

Diese Einsicht vergessen die Autoren, die immer neue Epochen des Kapitalismus konstruieren, wie etwa Kautsky, der vom organisierten Kapitalismus spricht, Lenin, der den Monopolkapitalismus erfindet (2), Bischoff, der über den Fordismus und Nachfordismus schreibt, und schließlich Hardt/Negri, die ein neues Empire (3) erfinden. Selbstverständlich ändert der Kapitalismus sich in seinen Erscheinungen, so wie ein Baum, der neue Triebe schießt, während andere absterben. Dass die Veränderungen sein Wesen verändern, kann nicht im Herumwühlen in den Erscheinungen begründet werden, sondern müsste in systematischer Argumentation rational und mittels der Reflexion der ökonomiewissenschaftlichen Tradition entwickelt werden. Da aber die Welt als Ganze nicht als System zu konstruieren ist, verzichten sie Erscheinungswähler ganz auf dem „esprit systematik“ (4).

## 2. Pseudophilosophien à la Lacan/Can und Derrida/Da

Schließlich kommen Lyotard und andere „postmoderne“ Philosophen, die eine Differenz von Wesen und Erscheinungen völlig einebnen und jede Theorie zu einer Erzählung herabsetzen, also hinter Thales und die Entstehung der Philosophie zurück in den Mythos fallen und damit den Begriff der Wahrheit ganz eliminieren, sodass den

Lohnabhängigen noch der Anspruch auf Wahrheit ihrer Kritik am leichenträchtigen Kapitalismus versagt wird. Spätestens bei dieser Überlegung wird das reaktionäre Erkenntnisinteresse dieser Richtungen klar: Sie wollen selbst den bestimmten Gedanken an eine Alternative als undenkbar eliminieren – auch wenn sie dies in revolutionäre Rhetorik hüllen. Statt einer bestimmten Negation beschränken sie sie wie einst Spinoza auf die abstrakte Negation, die bei Negri „Verweigerung“ heißt (vgl. Empire, S. 214).

Zion ordnet sich in diese Reihe der Konfusionen ein. So kann er die deterministische Ontologie Spinozas mit dem extremen Skeptizismus eines Deleuze kombinieren zu einem unverständlichen Amalgam von Termini. Dass die deterministische Ontologie von Spinoza das kontradiktorische Gegenteil von Deleuze „transzendentalen Empirismus“ ist, stört ihn dabei anscheinend gar nicht, er bezieht sich affirmativ auf beide. Die schematische Affektenlehre Spinozas ist konträr zu den Ideen und wilden Behauptungen des „Anti-Ödipus“, die Behauptung der Identität von Sein und Denken bei Spinoza widerspricht der radikalen Trennung von Erkenntnis- und Seinsprinzipien bei Deleuze (5). Die strenge geometrische Methode Spinozas widerspricht Deleuzes und Zions „Begriffskaskaden“. Ein Beispiel hierfür ist Zions Entgegnung der Kritik von Reiter.

„So sehr ich Karl Reiters Betonung der zweifellos vorhandenen cartesianischen Momente bei Spinoza (gewissermaßen der schulphilosophische Rationalist) nachvollziehen kann, so sehr würde ich aber auf der – in der Tat – Verflachung (auf eine zweidimensionale Fläche) des ontologischen Raumes beharren wollen (Analog zum „glatten Raum“ des Empire). Nun ist das Begriffspaar Zusammensetzung/Zersetzung zwar in Tat ein Schematismus, aber keineswegs ein Dualismus, eher ein Dynamismus.<sup>[1]</sup> Obwohl viele Deleuzeianer diese Tendenz haben, denke ich dennoch, dass wir damit nicht notwendigerweise bei Bergson/Nietzsche landen. Eben was das „geistige Klima“ betrifft, so scheint doch Deleuze immer auf ein „Dazwischen“ zu zielen: der „Philosoph der Vereinigten Provinzen“ (wie übrigens auch Leibniz!) steht für Deleuze und Negri zwischen Theologie und rationaler Metaphysik, zwischen Humanismus und Aufklärung, zwischen Konstitution und Repräsentation, Naturrecht und positivem Recht, Markt und Kapitalismus etc.“

[1] „Die Verflachung des ontologischen Raumes auf eine zweidimensionale Fläche bei Deleuze, geschieht ja eben auch in der Absicht, die Illusionen der „Tiefe“ der gesamten bürgerlichen Metaphysik zu überwinden (so etwa, wenn Deleuze Leibniz' Weltbeschreibung als Faltungen einer Oberfläche deutet). Hinsichtlich Spinoza führt dies in der Darstellung der Triade *Substanz* – *Attribut* – *Modus* zu einer Ausdeutung, die eben nicht lebensphilosophisch-vitalistisch, sondern eher „kinematografisch“ ist.“ (Ebda., Hervorhebungen von B.G.) (6)

Wer soll das verstehen? Philosophische Texte sind oft schwierig, und dann ist es meist das Unvermögen des Lesers, sie zu verstehen. Wenn aber ein Text vor Albernheiten strotzt, dann ist er objektiv unverständlich wie diese beiden Zitate. Bei Zion wird philosophisches Denken, die höchsten Allgemeinbegriffe also, die nicht mehr anschaulich sind, mit Deleuze auf Flächen, Räume, ein Dazwischen, Faltungen der Oberfläche usw. heruntergebracht, also auf Sinnlich-Anschauliches. Durch dieses Verharren auf der Oberfläche wird also Philosophie von den beiden Autoren wieder zum Mythos herabgesetzt, der einst eine Erklärung des Unbekannten durch Unbekanntes war, oder, kinematografisch ausgedrückt: zum schlechten Film. Dazu passt die bürokratische Einteilung und Zuordnung der philosophischen Standpunkte: Das „bürgerlichen“ vor Metaphysik soll den bürgerlichen Verdummungsauftrag, den diese Richtung des Jonglierens mit Begriffen hat, verbergen. Und damit der Leser ja irrationalisiert wird, muss Leibniz zum Weltbeschreiber werden, nach der These der Postmoderne, dass alles nur eine Erzählung ist. Dazu passt die Differenz zwischen Humanismus und Aufklärung, damit ja niemand auf die Idee kommt, etwas Positives an der Aufklärung zu finden. Denn ein aufgeklärtes Bewusstsein, das selbst denkt, kann nur zu dem einzigen Schluss kommen: Des Kaisers theoretische Kleider haben sich als Luft erwiesen und der „Spinozaist“ steht nackt da. Das ist das geistige Klima, das die „Grundrisse“ in ihrer „zeitschrift für linke theorie & debatte“ pflegen (6).

### 3. Die linke Sehnsucht nach Determinismus

Determinismus heißt, das alles bis ins Kleinste und selbstverständlich das Größte, also das

Weltall, vorherbestimmt, festgelegt nach Gesetzen funktioniert, sodass durch menschliche Praxis Alternativen zu diesem notwendigen Gang des menschlichen Geschehens und der natürlichen Entwicklung, unmöglich sind. Wendet man den Gedanken des Determinismus auf die Geschichte an, dann kann man als Sozialist und Kommunist die Gewissheit haben, dass aus dem Kapitalismus notwendig der Sozialismus hervorgehen wird – trotz gegenteiliger Erfahrungen. Alle Opfer sind dann erlaubt, weil man sich im Einklang mit der Geschichte wähnt, die zum Subjekt hypostasiert wird.

Das Gegenteil des Determinismus ist nicht Chaos, sondern anzuerkennen, dass es so etwas wie echten Zufall gibt, also ein Geschehen, das nicht gesetzmäßig abläuft, das unberechenbar ist. Für einen Deterministen dagegen ist der „Zufall“ kein echter Zufall, sondern der Schnittpunkt verschiedener Gesetzmäßigkeiten, der ihn nur deshalb als Zufall erscheint, weil er noch nicht alle Gesetzmäßigkeiten kennt (so bei Lenin und ähnlich Spinoza). Oder der Zufall wird raffinierter bestimmt als der Bereich der Erscheinungen, in denen sich die Gesetzmäßigkeiten durchsetzen. Diese hegelianische Variante des Determinismus ist über missverständliche Formulierungen von Marx über Engels zu Kautsky gelangt, der das agitatorische Moment der Wahrheit umwandelt in eine theoretische Notwendigkeit und Marx wieder zu einen linken Hegelianer degradierte.

Kautsky bringt den linken Determinismus auf den Punkt: „Der Sozialismus ist unvermeidlich, weil der Klassenkampf, weil der Sieg des Proletariats unvermeidlich ist.“ (Kautsky: Ethik, S. 144) Als Grund dafür kann er lediglich das Anwachsen der Lohnabhängigen zu seiner Zeit angeben. Kautsky hat auch das politische Bedürfnis nach dem theoretischen Determinismus offen zum Ausdruck gebracht: „Wenn Naumann recht hat, daß der Wille frei ist und ‚die Dinge so oder anders gestaltet‘, dann kann er auch die Richtung der ökonomischen Entwicklung ‚so oder anders gestalten‘, dann ist schlechterdings nicht einzusehen, welche Gewähr wir dafür haben, daß wir gerade in den Sozialismus hineinwachsen (so Naumann, B.G.). Dann ist es überhaupt unmöglich, irgendeine Entwicklungsrichtung der Gesellschaft zu erkennen, dann ist keine wissenschaftliche Erkenntnis der Gesellschaft möglich.“ Kautsky: Macht, S. 37) Die Gewähr dafür, dass der Sozialismus notwendig kommt – mit oder ohne Revolution –, kann aber nicht die bloße

Behauptung des Determinismus begründen, auch nicht Zitate der „Klassiker“, sondern – wenn überhaupt – ein Denken, das auf dem avancierten Stand der Philosophie wäre, also auch die ganze Tradition der Philosophie reflektiert hätte, weil wir bei solchen Totalitätsaussagen nichts anderes haben als die Tradition des philosophischen Denkens als Verallgemeinerung der Erfahrungen der Menschheit.

Nach Kautsky soll das naturalistisch vorgestellte determinierte Wollen der Arbeiter sie notwendig zum Klassenkampf treiben und schließlich zur Revolution, um den Sozialismus zu errichten. Die Arbeiterklasse „braucht nur die heutige Entwicklung zu verfolgen, um daraus die Gewißheit zu schöpfen, daß ihr Sieg unabwendbar ist.“ (Kautsky: Macht, S. 55) Tatsächlich war die Arbeiterklasse in ihrer großen Mehrheit nach 1900 bereits in den Kapitalismus integriert und hat sich für die jeweiligen nationalen Kapitale im I. Weltkrieg gegenseitig abgeschlachtet.

Das hat Lenin nicht daran gehindert, die Determinationsthese von Kautsky weiter als wahr anzusehen und damit jedes Opfer für die Revolution als mit der Geschichte im Einklang zu rechtfertigen. „die Idee des Determinismus, die die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen (?) feststellt und die unsinnige Fabel von der Willensfreiheit zurückweist, verwirft damit keineswegs die Vernunft, das Gewissen des Menschen oder eine Bewertung seines Handelns. Ganz im Gegenteil, nur die deterministische Auffassung gestattet eine strenge und richtige Bewertung und schließt aus, daß alles Mögliche auf den freien Willen abgewälzt wird. Desgleichen schmälert die Idee der historischen Notwendigkeit auch die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte nicht im Mindesten: alle Geschichte stellt sich gerade als die Gesamtheit der Handlungen von Personen dar, die zweifellos Handelnde sind.“ (Lenin: Werke, Bd. 1, S. 151 f.) Die berechtigte Kritik Lenins an der Erklärung gesellschaftlicher Phänomene allein aus dem „freien Willen“ macht aber seinen Determinismus nicht wahrer: Die „historische Notwendigkeit“ läge fest - die deterministisch vorgestellte Entwicklung zum Kommunismus: „Das große weltgeschichtliche Verdienst von Marx und Engels besteht darin, daß sie durch ihre wissenschaftliche Analyse den Beweis erbracht haben für die Unvermeidlichkeit des Zusammenbruchs des Kapitalismus sowie seines Übergangs zum Kommunismus, in dem

es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr geben wird.“ (Lenin: Werke, Bd. 28, S. 160)

Nach dem Untergang der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten mit samt ihrem bürokratischen Kollektivismus, in dem die Determinismusthese die allgemeine Lebenslüge (7) war, kommt dennoch immer wieder die Determinationsthese auf. Während die Hirnforscher (in ihrer Mehrheit) mit der Leugnung des freien Willens und des Zufalls auch noch den Gedanken an eine Veränderung der Gesellschaft verhindern wollen, hat diese Determinationsthese bei einigen Linken die gegenteilige Funktion: Sie wollen an den Sozialismus glauben und dafür suchen sie sich aus der Philosophiegeschichte, die für sie bloß als Ideenreservat dient, die Scheingründe zusammen, nämlich ein deterministisches Weltbild aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Dadurch abstrahieren sie aber von der Kritik an diesem Determinismus (siehe unten), blenden also die Entwicklung des Denkens nach Spinoza und d’Holbach aus, also die Entwicklung des philosophischen Denkens über Locke, Kant, Hegel und Marx.

Robert Zions Artikel: „Eine spinozianische Grundlegung der Linken – Das ökonomische Tableau in Commonwealth“ (8) ist ein neueres Beispiel für solch eine historisch verrückte Philosophie.

#### **4. Gegen eine „spinozianische Grundlegung der Linken“ / Kritik des Monismus**

Die Wiederaufnahme einiger Gedanken von Spinoza ist geradezu ein Musterbeispiel für solch ein falsches Philosophieren, besonders seine Parallelisierung von Denken und Ausdehnung sowie sein Determinismus. Spinoza wird nicht als ein Philosoph reflektiert, der in der Frühneuzeit die Wahrheit des Denkens vorgebracht hat – auch wenn man dies bekenntnishaft daherbetet -, sondern als Steinbruch des Denkens, aus dem man sich für die „flache“ Ideologie (falsches Bewusstsein) ein paar vermutete Edelsteine meint herausbrechen zu können.

Zion argumentiert nicht, sondern er arbeitet mit philosophischen Schlagworten und Klischees, z.B. „strikte Subjekt/Objekt-Trennung in der Nachfolge der Hegelschen Metaphysik“ (Manuskript, S. v). Warum eine Subjekt-Objekt-

Verbindung besser ist als ihre Trennung, wird nicht gesagt, mit der Hegelschen Philosophie, die er scheinbar kritisiert, hat solch ein Geraune nichts zu tun. Jede strikte Trennung von Subjekt und Objekt, bei Descartes *res cogitans* und *res extensa*, hat das Problem, nicht ihre Vermittlung begründen zu können (bzw. auf irrationale Größen wie Gott als Vermittlung zurückgreifen zu müssen, den man glauben kann oder auch nicht, jedenfalls ist Descartes’ Gottesbeweis nicht haltbar, siehe Kant: KrV., S. B 620 - 630). Und jede strikte Ineinssetzung von Subjekt und Objekt, bei Spinoza als denkendes und ausgedehntes Attribut der alles umfassenden Substanz (bzw. Gottes bzw. der Natur: *deus sive natura*), hat das inverse Problem, nicht begründen zu können, wie das denkende Attribut Selbstständigkeit gegenüber der allgemeinen Substanz entwickeln kann, eine Selbstständigkeit, die eine notwendige Voraussetzung zu ihrer Erkenntnis ist. Denn wäre das Denken auch determiniert, wie Spinoza behauptet, dann hätte es keine Freiheit seine Aussagen mit den Dingen zu vergleichen, also Wahrheiten zu erkennen, es könnte also auch nicht die Wahrheit der allgemeinen Determination erkennen. (Es sei denn das Bewusstsein hätte immer schon die Wahrheit in sich – das aber ist krude Metaphysik.)

Mit dieser Kritik am strikten Dualismus und strikten Monismus fällt aber Zions ganze philosophische Grundlage zusammen. Das Großartige an Hegel ist gerade, dass er die Subjekt-Objekt-Beziehung vermittelt, seine Hauptwerke „Phänomenologie des Geistes“, „Wissenschaft der Logik“ und „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ bestehen darin, Subjekt und Objekt in dialektische Beziehung zu setzen und zu entwickeln. Diese Vermittlung ist ein Hauptantrieb der Argumentation dieser Werke. Wenn auch diese dialektische Vermittlung letztlich idealistisch ist, enthält sie doch entscheidende theoretische Reflexionen, von denen eine an Wahrheit orientierte Theorie nicht abstrahieren kann – so wie es Zion mit seiner abstrakten Negation Hegels tut.

Zions ungeprüfte philosophische Grundlage ist seine Ablehnung (wieder ohne Argumente, nicht immanent) des Dualismus von Descartes, dem er den „spinozianischen Parallelismus von Denken und Ausdehnung“ (Manuskript, S. vi), wieder bloß bittweise anzunehmen, ohne Argumente entgegenstellt.

Zion trägt ein philosophisches Prinzip vor sich her wie eine Monstranz, baut alles darauf auf, ohne das Prinzip selbst bewiesen oder doch begründet zu haben. Dieses Prinzip, das sich Zion aus Spinoza herausgeholt hat, ist der „Parallelismus von Denken und Ausdehnung“ (a.a.O., S. vi), die Aussage: „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (Spinoza: Ethik, II, 7)

Zunächst sind solche Aussagen ontologisch, nach Kants Kritik an ontologischen Aussagen, die darin besteht, dass die Vermittlung durch das erkennende Subjekt unterschlagen wird, also jeder etwas als ontologisch behaupten kann, ohne dass es intersubjektiv überprüfbar ist, sind ontologische Behauptungen verdächtig, Hypostasierungen bloß subjektiver Bestimmungen, also irrational zu sein. Das stört Zion aber nicht, denn auch im anderen Zusammenhang spricht er von einer „Ontologie der Produktion und der Arbeitskraft“ (Manuskript, S. v).

Denken, insofern es objektiviert ist in sprachlichen Urteilen und Sätzen, ist diskursiv, d.h., es folgt einer Abfolge von Worten. Die „Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ als ontologische ist aber nicht diskursiv, sondern stellt einen genuinen Zusammenhang dar, der ein Ganzes ist oder wie man dies ausdrücken will. Schon durch eine einfache Reflexion der Sprache zeigt sich, dass es keinen „Parallelismus von Denken und Ausdehnung“ geben kann.

Abstrahiert man von diesen beiden Einwänden und sieht Spinozas Parallelismus mehr metaphorisch, dann läuft es auf die These hinaus, dass das Denken eine Widerspiegelung des Seins ist. Da diese Widerspiegelung ebenfalls die subjektive Seite der Erkenntnis unterschlägt, folgt daraus: Gäbe es den Parallelismus von Denken und Sein, dann wäre jeder Gedanke, den wir haben, wahr. Streitet man dies ab und behauptet, es gäbe auch falsche Gedanken, und Zion tut dies, indem er z.B. Marx falsches Denken unterstellt, dann muss das erkennende Bewusstsein zwischen wahr und falsch unterscheiden können. Es benötigt ein Kriterium der Wahrheit, an dem es Aussagen überprüfen kann (wie z.B. die logische Forderung nach Widerspruchsfreiheit). Diese Überprüfung setzt ebenfalls die Freiheit des Bewusstseins voraus, denn ohne diese Freiheit wäre diese Überprüfung selbst determiniert und dadurch nicht verifizierbar. Ohne die Freiheit

des Bewusstseins wären sowohl wahre und falsche Gedanken determiniert, wir wären lediglich Hampelmänner der Materie, eines Gottes, einer allumfassenden Substanz oder der Natur, die von ihrer Determination gar nichts wüssten. Diese Freiheit des Erkennenden bestreitet Zion aber (a.a.O., S. v), dadurch unterstellt er einmal die notwendig anzunehmende Freiheit des Erkennenden, ohne die es keine wahre Erkenntnis gibt, und zugleich streitet er sie verbal ab, indem er die Determinismusthese vertritt. Seine Ausführungen werden irrational, widersprüchlich und damit unverständlich.

Bereits das Denken der Parallelität von Denken und Ausdehnung, der Übereinstimmung der Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, welche „dieselbe“ sein soll (so Zion mit Spinoza), setzt ein Bewusstsein voraus, das beide Seiten denkt. Indem es beide Seiten denkt und in sich vorfindet, ist es weder das eine noch das andere, beide Seiten (Denken und Sein, Subjekt und Objekt) fallen in ein Drittes, das sie denkt, das also nicht beide Seiten ist. Wenn aber das Bewusstsein ein Drittes ist, das Denken und Ausdehnung denkt, also das Denken des Denkens und das Denken der Ausdehnung, also in strikter Bedeutung Selbstbewusstsein, dann sind Denken und Sein Konstruktionen, Gesetztes, vom Selbstbewusstsein Produziertes und nicht an sich parallel, nicht an sich eine adäquate Ordnung. Sind sie aber durch das Selbstbewusstsein (als Theorie der Erkenntnis und die Tätigkeit der Erkenntnis) gesetzt, so bedürfen sie der Begründung, ob sie ontologische Bestimmungen sind oder nur solche der Einbildungskraft, eine Begründung, die weder Spinoza noch Zion liefert.

Diese Begründung hat erst Hegel versucht – wenn auch idealistisch auf die Totalität bezogen. Tatsächlich aber ist die Einheit der Welt, wie sie bei Spinoza (ohne Subjekt) und bei Hegel (auch als Subjekt) bestimmt ist, nur eine regulative Idee, wie Kant richtig erkannt hat. Jeder Erforschung der Welt, ob in den Naturwissenschaften oder in den Gesellschaftswissenschaften, muss die Hypothese zugrunde liegen, dass die äußere Welt eine einheitliche ist, nach gewissen überall gleichen Gesetzen funktioniert. Ob diese Hypothese allerdings zutrifft, das muss die Wissenschaft am konkreten Gegenstand erweisen. Umstandslos aber von der Einheit der Welt (Monismus) und dem Parallelismus von Denken und Sein (bzw. Ausdehnung) zu reden, ist krude Ontologie. Der Grund für diesen

Fehler liegt in der Schwärmerei einiger Philosophen der Aufklärungsepoche, die von den ersten Erfolgen der Naturwissenschaften, Kausalketten aus der Natur herauszupräparieren und zu Naturgesetzen zu erklären, auf die gesetzmäßig Bestimmung der Totalität geschlossen haben. Sie haben aber in ihrer ontologischen Verblendung nicht gesehen, dass die „distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs“ des Verstandes nicht mit der „kollektiven Einheit eines Erfahrungsganzen“ des Verstandes zusammenfällt (Kant: KrV., B 611), oder vereinfacht ausgedrückt: Der Zusammenhang der Naturgesetze ist nicht mit dem Zusammenhang der empirisch zu konstatierenden Erscheinungen gleichzusetzen. Gegenüber der Totalität sind Naturgesetze immer partikular. Die Projektion der kollektiven Einheit eines Erfahrungsganzen auf die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs ist eine Hypostasierung subjektiver Bestimmungen zu ontologischen, also falsch. Ob eine Projektion des menschlichen Selbstbewusstseins wahr oder falsch ist, kann sich letztlich nur in der gegenständlichen Tätigkeit erweisen.

## 5. Menschliche Arbeit und freier Wille – Marxkritik à la Zion

Zur Abschaffung des Kapitalismus und zur Errichtung einer freiheitlichen sozialistischen Ordnung ist der freie Wille der Menschen eine notwendige, wenn auch keine hinreichende Voraussetzung. Der Wille ist die Übertragung von Gedanken in die äußere Realität. Frei ist der Wille, wenn er sich von vernünftigen Zwecken bestimmen lässt. Subjektive Voraussetzung des freien Willens ist die Willkür, sich so oder anderes entscheiden zu können. Die Bedingungen der Realisierung des freien Willens in der natürlichen Umwelt und in den gesellschaftlichen Verhältnissen sind keine Bedingungen des freien Willens, sondern lediglich seiner Realisierung. Aber jede Betätigung des freien Willens setzt ein Moment von Spontaneität voraus. Spontaneität ist ein Absolutes, d.h. ein Bedingungsloses, ein Anfang ohne Ursache, Spontaneität heißt, etwas von neuem anzufangen. Die Spontaneität ist im Resultat, dem ausgeführten Zweck, nicht mehr sichtbar ist. Deshalb kann der freie Wille auch nicht empirisch nachgewiesen, sondern nur als Bedingung der Möglichkeit von rationalen Handlungen mit Notwendigkeit erschlossen werden. Jeder, der einen neuen Satz formuliert

(oder auch nur dessen Bedeutung versteht), also Subjekt, Prädikat und Objekt sinnvoll verbindet, betätigt seinen freien Willen, denn die Verbindung von Wörtern wird nicht vorgefunden, sondern ist eine kreative Leistung des Sprechenden. Jede Tätigkeit verfolgt einen Zweck, der Handelnde hat eine Idee im Kopf, die er als Mensch dann in der Wirklichkeit realisiert. Selbst der Sklave (oder Lohnarbeiter), dem die Zwecke seiner Handlungen vom Herrn vorgeschrieben sind, muss einen freien Willen haben – denn sonst könnte er z.B. nicht beim Hacken auf dem Feld zwischen Wildkräutern und Kulturpflanzen unterscheiden. (Tiere können nicht arbeiten!)

Diese selbstverständlichen Einsichten, die Bedingungen der Möglichkeit der menschlichen Existenz sind, werden von Zion und Konsorten gelehnet. Zion kritisiert an Marx: „(...) es ist nicht nur der Wille, sondern – an zentraler Stelle im *Kapital* über die Arbeit – sogar der „zweckmäßige Wille“, den Marx dem Arbeiter im Arbeitsprozess zuschreibt. Der freie Wille und die Zweckursache also – hier wiederholt sich René Descartes' Irrtum eines Dualismus von Denken (*res cogitans*) und Ausdehnung (*res extensa*), der letztlich immer zu einer kausalen Bestimmung der Materie durch das Denken und damit zu dem Problem führt, wie denn der freie (lebendige) Wille den (toten) Raum der Materie überhaupt adäquat auf seine Zwecke hin ordnen kann.“ (Zion: Manuskript, S. v f.)  
Zunächst einmal sind zweckgerichtete Tätigkeiten empirisch konstatierbare Fakten. Bei der Umgestaltung der Erde nach menschlichen und kapitalbestimmten Zwecken den „zweckmäßigen Willen“ zu leugnen, ist nur noch konfus. Fakt ist, dass jeder Handwerker, jeder Konstrukteur eine Vorstellung von einem Werk erst im Kopf hat, bevor er es allein oder mit anderen realisiert. Die Philosophie muss diesen Fakt erklären können. Dass ein spinozianischer Gott (Natur, absolute Substanz) die Idee im Bewusstsein des Menschen dann in der *res extensa* ausführt, war bereits zu Spinozas Zeit wenig schlüssig, heute eine Absurdität. Christine Zinke hat zuletzt das Verhältnis von Denken und materieller Welt (die nicht nur Ausdehnung ist), so bestimmt, dass ein extremer Dualismus wie bei Descartes genauso unnötig ist, anzunehmen, wie in einen platten Monismus wie unser spinozianischer Grundleger der Linken zurückzufallen. „(...) es liegt im Denken, Begriffe zu bilden und zu verknüpfen. Damit ist es zum einen auf Erscheinungen verwiesen, die ihm sinnlich gegeben werden und die es begreift,

zugleich gehen die Begriffe als Abstraktionen über jede Erscheinung hinaus. Zudem lassen sich Begriffe von nichtsinnlichen Gegenständen bilden, so dass Denken durch Reflexion einen Begriff von sich selbst bilden kann. Den Geist oder das Denken als immateriell zu bezeichnen ist daher nicht falsch, jedoch dann irreführend, wenn suggeriert wird, dass es eine eigenständige Existenz unabhängig vom Material habe. Die Annahme einer geistigen Entität gegenüber einer von ihr gänzlich abgetrennten materiellen, führt zu den klassischen Fehlern des Zwei-Welten-Dualismus; das Leugnen einer wesentlichen Differenz zwischen Denken und neuronalem Geschehen führt zu den Fehlern des Reduktionismus der Identitätstheorien.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 202)

Dualistische Theorien können das Wie der Vermittlung von Geist und Materie nicht schlüssig begründen; streng monistische Theorien wie die von Spinoza können nicht begründen, dass sie überhaupt Kenntnisse von der Wirklichkeit haben, da solche Kenntnisse ein Selbstbewusstsein voraussetzen, also eine gewisse Selbstständigkeit des Denkens gegenüber den materiellen Gegenständen, um diese Erkenntnisse als wahr bestimmen zu können. Leugnet man dieses Selbstbewusstsein, dann bleibt nur die Idee eines extremen Determinismus, der selbst nicht als wahr bestimmbar ist (siehe oben). Lösen lässt sich die Antinomie von Geist und Materie, Willensfreiheit und Material, nur dort, wo beide aufeinander treffen: in der menschlichen Tätigkeit, die Voraussetzung unserer Existenz und damit auch unhintergebar Voraussetzung des theoretischen Denkens ist. (9)

Der Gegenstand, der Körper, muss, wenn er bearbeitet werden soll, an sich bestimmt sein, denn sonst könnte ein Mensch keine Ideen in ihm realisieren, so wie man z.B. aus dem flüssigen Wasser kein Haus bauen kann, weil die Ansichbestimmtheit des Wassers dazu nicht ausreicht. Das Material muss aber auch bestimmbar durch den Menschen sein, denn wäre es völlig determiniert, könnte ich nichts an ihm verändern, was den Fakten widerspräche. Zion schlägt sich nun mit Spinoza einseitig auf das Ansichbestimmte der Dinge, leugnet die menschliche Kreativität und Realisationsmöglichkeit der Ideen, sodass die letzten Zweihundert Jahre der Entwicklung und Veränderung der Erdoberfläche anscheinend von selbst vorgegangen sind. Er beschimpft Marx, eine „vollendete Metaphysik“

(Manuskript, S. vi) konzipiert zu haben – und vergisst, dass er selbst steile Metaphysik mit Spinoza betreibt. Er wirft Marx Vergöttlichung des Menschen vor und vergisst, dass der Begriff Gottes nur eine Überhöhung menschlicher Fähigkeiten ist. (Auf die üblichen Manier einer dümmlichen Marxkritik, das am Kapitalismus Kritisierte Marx selbst anzulasten, gehen wir hier nur am Rande ein; vgl. Zion: Manuskript, S. vi f., wo er Marx vorwirft, er reduziere Arbeit auf tote Zeit, weil ein Resultat der marxschen Analyse des Wertbegriffs dies ergibt – als ob Marx für seinen Gegenstand, das Kapital, die Verantwortung trägt.)

Der Text von Zion enthält fast in jedem Satz Widersprüchliches, was aber widersprüchlich ist, das ist objektiv unverständlich. Deshalb kann man sich auch nur in die „Begriffskaskaden“ einfühlen, um eine etwaige Bedeutung zu erahnen. Wenn es keinen freien Willen gibt und keine zweckgerichtete Tätigkeit, dann muss man sich fragen, wie überhaupt eine Veränderung der Gesellschaft möglich ist, die angeblich auch Negri und Zion anstreben? Die Antwort von Zion ist: Seine ontologische Utopie der „Konstitution des *Common Wealth*“ (a.a.O., S. xxxi) soll durch „keinen Finalismus“, also ohne Verwirklichung von Zielen und Zwecken durch den Willen der Menschen, ausgeführt werden, sondern „vielmehr in einer Art vollständigem Ausfüllen der Dichte der Natur“ (ebda.), wie es in der verquasteten Sprache von Deleuze/Negri/Zion heißt. Gemeint ist wohl nach Spinoza, dass wir die abstrakte Utopie eines *Common Wealth* nur denken brauchen, sodass sie entsprechend der Parallelität von Denken und Ausdehnung sich auch schon verwirklicht.

Solch ein Gestammel will objektiv eine Veränderung der Produktionsverhältnisse verhindern – was immer sich die Spinozaisten dabei einbilden. Solch eine schlechte Lyrik der Veränderung als spinozianische Grundlegung der Linken verbitten wir uns. Aber es kommt noch schlimmer: „Daher wird es nur dort, wo Liebe ist, den Kapitalismus nicht mehr geben“. (a.a.O., S. xxxv) Liebe ist bei Spinoza/Zion ohne freien Willen, also unfreiwillig, eine angenehme Affektion des Körpers und des Geistes, deren einzige Ursache die göttliche Substanz ist. Wenn diese Zwangsprostitution den Kapitalismus stürzt und zugleich die ewige „Offenheit“ (S. xxxv) danach ist, dann ist das – theologisch gesprochen – die Hölle auf Erden, sodass der Kapitalismus im Nachhinein als Paradies verklärt würde. Dieses höhere Uri Gellert-Kunststück,

dessen Ansätze bereits bei Platon vorkommen, ist der Kern der „spinozianischen Grundlegung der Linken“. (10)

## 6. Die Negation der theoretischen Voraussetzungen der Gesellschaftskritik bei Zion

Zur Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse muss deren Widersprüchlichkeit nachgewiesen werden. Denn ohne diese wären sie nicht angreifbar. Sachliche Widersprüche kann es nur zwischen Gegenständen geben, die in allgemeine Urteile transformiert sind, da bloße Vorstellungen im Schacht des individuellen Bewusstseins verbleiben und partielle Urteile sich nicht widersprechen können. (11) Damit sachliche Widersprüche erkennbar sind, müssen die allgemeinen Urteile noch systematisch verknüpft sein, denn als isolierte stehen sie in keinem Zusammenhang, können sich also auch nicht widersprechen. Eine systematische Argumentation hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Einheit des Bewusstseins als objektives bzw. wissenschaftliches Bewusstsein.

Die zu fordernde Widerspruchsfreiheit, die Einheit des Bewusstseins und die systematische Verknüpfung allgemeiner Urteile sind demnach die theoretischen Mindestvoraussetzungen von Gesellschaftskritik. Erkennt ein solches Bewusstsein gesellschaftliche Widersprüche, dann hat dies Konsequenzen für es: „Ist die objektive Einheit des Selbstbewusstseins Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft und der aus ihr zu begründenden Entscheidung und gerät die Einheit des Selbstbewusstseins in Widerspruch zu den realen Verhältnissen, dann müssen diejenigen, die an der Forderung nach rationaler Begründung von Entscheidungen festhalten, auf die Änderung der realen Verhältnisse, der Produktionsverhältnisse, drängen.“ (Bulthaupt: Gesetz der Befreiung, S. 91)

Zion stellt bloße Behauptungen auf ohne systematische Argumentation, seine Aussagen sind für ein systematisches Bewusstsein widersprüchlich, da er sich auf einander widersprechende Theorien affirmativ bezieht und zudem sind auch seine Determinismus- und Parallelitäts-These immanent widersprüchlich. Zions Behauptungen sind dadurch irrational, zerstören vernünftiges Denken und paralisieren die Kritik an den gesellschaftlichen

Verhältnissen. Sie sind also eine Denke mit der Absicht, die Linke ihrer Rationalität zu berauben – das kontradiktorische Gegenteil einer philosophischen „Grundlegung der Linken“.

Die Gründe von Zion, die Fehlschlüsse von Spinoza zu Trugschlüssen zu verwandeln, liegen in den kapitalistischen Verhältnissen selbst, die Zion als notwendige indirekt schön redet. Da dieses Wirtschaftssystem durch ein automatisches Subjekt blind gesteuert wird, dem sich alle wirtschaftlichen Akteure unterzuordnen haben – bei Strafe, ihre ökonomische Existenz zu verlieren -, erscheint dem Herumwühler in Theorien und Erscheinungen dies als eine „zwingende Naturordnung“ (Manuskript, S. vi), welche die Welt lenkt. Der antisystematische Zion vergisst aber, dass dieses automatische Subjekt das Resultat der vielen freien Willen in der kapitalistischen Produktionsweise ist, eines freien Willens, der sich selbst noch fremd ist, denn sonst müsste er sich von der avancierten Gestalt der Vernunft bestimmen lassen und diese Produktionsweise abschaffen. Ist jedoch der Kapitalismus eine „zwingende Naturordnung“, wie Zion mit Turgot behauptet, dann gäbe es keine Veränderung zum Sozialismus, keine Möglichkeit, mit Bewusstsein in den leichenträchtigen Weltlauf einzugreifen, dann ist auch theoretisch jede Veränderung als unmöglich bestimmt – es sei denn die durch krude Metaphysik begründete *natura naturans*, der unpersönliche Substanzgott Spinozas, handle wie für uns und führte uns ins Reich der Freiheit, das bei Spinoza alias Zion allerdings nur aus der Einsicht in die Notwendigkeit bestehen kann, letztlich Zwangscharakter hat.

Eine solche reaktionäre Pseudophilosophie als „Grundlegung der Linken“ uns aufzutischen, kann nicht anderes als Versuch angesehen werden, den Lesern, uns Sozialisten, mit einer dümmlichen Provokation zu konfrontieren. (12)

### Anmerkungen

(1) Der Autor Zion hat seinen Artikel den „Erinnyen“ angeboten. Bevor ich noch eine Entgegnung schreiben konnte, ist er zur Hälfte in den „Grundrissen“ veröffentlicht worden: ([http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Eine\\_spinozianische\\_Grundlegung.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Eine_spinozianische_Grundlegung.htm)) Ich beziehe mich allerdings auf das gesamte Manuskript. Kritik an seinen ökonomischen Vorstellungen erspare ich mir, das können andere besser, falls sich überhaupt jemand auf

die verquere Ökonomie des 18. Jahrhunderts einlassen möchte.

(2) Vgl. Held/Ebel: Krieg und Frieden, S. 48 - 65.

(3) Vgl. Hardt/Negri: Empire. Die neue Weltordnung.

(4) Vgl. Mensching: Einleitung, S. XXIX.

(5) Vgl. dazu „Philosophie der Gegenwart, S. 119 ff. und meine Analyse von Spinozas „Ethik“.

(6)  
[http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Anmerkungen\\_zu\\_Karl\\_Reitter.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Anmerkungen_zu_Karl_Reitter.htm)

(7) Vgl. Honeckers Spruch kurz vor dem Zusammenbruch der DDR: „Den Sozialismus in seinem Lauf hält weder Ochs noch Esel auf.“ Ochs und Esel haben ihn nicht aufgehalten, aber die falsche Theorie, die hinter dem Spruch steht, hat dazu beigetragen.

(8) Abgedruckt in der letzten Ausgabe der „Grundrisse“, siehe unter (1).

(9) Dennoch bleibt das Verhältnis von Denken und Materie eine Antinomie, die aber nicht dadurch verschwindet, dass man sich auf eine der beiden Seiten schlägt. Da dieses Verhältnis antinomisch ist, können immer wieder Kurzdenker damit ihre wilden Spekulationen speisen.

(10) Platon lässt seinen Sokrates philosophieren: Wenn alle Menschen das Gute kennen würden, dann gäbe es kein schlechtes Verhalten mehr. Denn niemand würde schlecht handeln, um nicht der Täter-Opfer-Dialektik zu verfallen, also als Reaktion auf schlechtes Handeln selbst Schlechtes zu erleiden. (Vgl. Apologie, S. 30) Dieser Idealismus abstrahiert von den gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen erst das Gute zu realisieren wäre. Sind diese Verhältnisse die einer Armut- oder Konkurrenzgesellschaft, dann zwingen sie zu schlechtem Handeln wider besseres Wissen, um überleben zu können. Analog gilt diese Kritik auch an dem spinozianischen Idealismus von Negri/Zion. Inzwischen ist auch der zweite Teil in den „Grundrissen“ erschienen.

(11) Zwischen einigen rothaarigen und einigen schwarzhhaarigen Athenern kann es einen

Gegensatz der Haarfarbe, aber keinen Widerspruch geben.

(12) Die Paralyisierung der Vernunft in der Postmoderne und bei solche Philosophen wie Deleuze, auf die sich Zion bezieht, hat Peter Bulthaupt kritisiert in seinem Text: „Deduktion der Postmoderne oder vom bürgerlichen Interesse an der Paralyisierung der Vernunft“, in: Ders.: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.

## Literatur

(Die Werke werden mit Autor und Kurztitel (scharz) zitiert.)  
Bulthaupt, Peter: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.  
Held, Karl/Ebel, Theo: Krieg und Frieden. Politische Ökonomie des Weltfriedens, Ffm. 1983.  
Hardt, Michael; Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung. Ffm, New York 2003.  
Kautzky, Karl: Der Weg zur Macht. Hrsg. und eingeleitet v. Georg Fülbert, Ffm. 1972.  
Kautsky, Karl: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Berlin. Bonn - Bad Godesberg 1973.  
Lenin, Vladimir Illjitsch: Werke, zitiert nach: Studien-Texte zur marxistisch-leninistischen Ethik, Berlin 1976.  
Mensching, Günther: Einleitung zu: Jean Le Rond d'Alambert: Einleitung zur Enzyklopädie, Hamburg 1997.  
Nida-Rümelin/ Özmen (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2007. 3. Auflage.  
Platon: Apologie. Kriton, Stuttgart 1977.  
Karl Reitter: Kritische Bemerkungen zum Artikel von Robert Zion „Eine spinozianische Grundlegung der Linken“, in: [http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Kritische\\_Bemerkungen\\_zu\\_RobertZion%20.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Kritische_Bemerkungen_zu_RobertZion%20.htm)  
Zion, Robert: Eine spinozianische Grundlegung der Linken – Das ökonomische Tableau in Commonwealth, Manuskript. O.J. o. O. Inzwischen veröffentlicht in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte. Internet: (<http://www.grundrisse.net>)  
Zunke, Christine: Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2008.

---

# Spinozas Substanzmonismus und die Aporien des Determinismus (1)

## Inhalt

### Darstellung von Spinozas Philosophie

Einleitung  
Spinozas Substanzmonismus  
Determinismus  
Erkenntnisweise  
Details der Erkenntnisweise  
Selbstbewusstsein  
Anmerkung zur Unbedingtheit des freien Willens

### Kritik an Spinozas Philosophie

Einschätzung  
Kritik der Ontologie  
Kritik der Bestimmung der Modi  
Kritik der Determinationsthese  
Tautologie von Grund und Begründetem  
Prinzip und Prinzipatum  
Kritik des Falschen als bloßes Nichts  
Kritik der Kategorienlehre  
Kritik eines fehlenden Begriffs vom  
Selbstbewusstsein  
Zur Problematik des Systemgedankens  
Zur Problematik der „geometrischen Methode“  
(*more geometrico*)  
Kritik von Spinozas Lehre von der Sinnlichkeit

### Anmerkungen zur Ethik

Die Ethik Spinozas  
Kritik der Affektenlehre

### Anmerkungen

### Verzeichnis der benutzten Literatur

---

## Darstellung von Spinozas Philosophie

### Einleitung

Mit der Kritik am Universalienrealismus durch den Nominalismus Ockhams wurde das Denken befreit von scholastischen Blockierungen. Die

Hinwendung zur Wirklichkeit, zur Empirie, die jetzt verstärkt möglich war, gestattete neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Vor allem Galileis Verbindung von Experiment und mathematischer Fassung der neuen Einsichten in die Natur wirkte sich produktiv aus. Denken war nun zunehmend auch im allgemeinen Bewusstsein nicht mehr das kontemplative Abbild einer göttlichen Schöpfungsordnung, sondern Konstruktion empirischer Beobachtungen – auch wenn sich die überkommenen Begriffe der Metaphysik nicht einfach negieren ließen. Den sinnfälligsten Ausdruck fand diese neue wissenschaftliche Haltung im kopernikanischen Weltsystem, das völlig den Sinneseindruck widersprach, aber mit neueren physikalischen Erkenntnissen kompatibel war und dessen Gesetzmäßigkeit ebenfalls aus empirischen Daten erschlossen wurde (Tycho Brahe, Kepler). Die Philosophie, die durch Ockham in eine produktive Verwirrung gestoßen wurde, musste auf die neuen Erkenntnisse und das neue Weltverständnis vom konstruierenden Subjekt her reagieren, wollte sie ein System des Wissens begründen, das diese neueren Resultate der Physik und die neue Haltung des Denkens einbezog.

Es ist bezeichnend, dass Descartes, der als Begründer der modernen Philosophie gilt, die vom denkenden Subjekt ausgeht, selbst Physiker und Mathematiker war. Es setzt mit Descartes ein Reflexionsprozess ein, der durch Kritik und Gegenkritik philosophische Systeme hervorbrachte, die sich als jeweiliger Fortschritt bei der Erkenntnis der Wahrheit darstellen. Sie münden in der kantischen Synthese empiristischer und rationalistischer Gedanken, ihrer Kritik durch den deutschen Idealismus, vor allem Hegels, und wiederum dessen Kritik durch einen kritischen Materialismus, der dabei wieder auf Argumente Kants zurückgreifen kann. Für die Geschichte der Philosophie, in der auch Spinoza seinen notwendigen Platz hat, gilt, was Günther Mensching über die Geschichte der europäischen Philosophie überhaupt sagt: „Beide, die Grundstruktur der historischen Welt und das philosophische Denken, weisen eine immanente Folgerichtigkeit auf, die sich durch schroffe Widersprüche und abrupte Brüche ebenso herstellt wie durch die stimmige Fortsetzung bereits vorhandener Entwicklungslinien. Die in der Zeit durch Kritik und Affirmation des jeweils Vorgegebenen sich entfaltende Kontinuität des philosophischen Denkens ist der komprimierteste Ausdruck der historischen

Bewegung, deren scheinbare Fatalität sie sich zugleich durch die Frage nach ihrer immanenten Vernunft und Unvernunft autonom entgegensustellen sucht.“ (Mensching: Allgemeine, S. 13)

Bedingt ist der Gang des Denkens in der Frühneuzeit bis ins 19. Jahrhundert durch die Entwicklung der Produktivkräfte und die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, die zugleich Reflexionsgegenstand und Erfahrungsbezug sind. Die Erfahrungen mit dieser Entwicklung hat die Philosophie auch dort registriert, wo sie zeitlose Formen und ontologische Bestimmungen hervorbringt.

Doch diese Entwicklung des philosophischen Denkens bricht im 19. Jahrhundert ab. Die bürgerliche Philosophie, d. h. die, welche sich affirmativ zur neu entstandenen bürgerlichen Gesellschaft, die bereits unter den Rechtfertigungsdruck sozialistischer Gedanken steht, verhält, diese bürgerliche Philosophie wendet sich von der Wahrheit ab, sie wird ideologisch, indem sie ihre philosophischen Systeme von vornherein auf die Apologie der bestehenden Verhältnisse hin konzipiert. Das fängt beispielgebend bei Lotze an, der unbekümmert von der Kritik positiver Ontologie bei Kant, wieder eine solche entwickelt, um die bürgerliche Gesellschaft durch „Werthe“ zu legitimieren (vgl. Erinnyen Nr. 17, S. 11 - 60) Das führt in der Gegenwart z.B. bei Habermas zur Abtrennung der Naturwissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis („Lebenswelt“) von der Philosophie, die zur Geisteswissenschaft oder zur Reflexion von Diskursverfahren verkümmert. Bei Rorty führt die Tendenz zum Irrationalismus zur Negation des Begriffs der Wahrheit überhaupt und im Poststrukturalismus bzw. der Postmoderne zur versuchten Paralisierung der Vernunft. Beispiele für dieses Denken sind der Inhalt dieser Erinnyen Nr. 21.

Die Tatsache jedoch, dass die bürgerliche Philosophie ideologisch wird und die Paralisierung der Vernunft betreibt, verweist auf das Fortbestehen der Vernunft, die den Ideologien immer schon vorausgesetzt ist. Diese Vernunft in ihrer historischen Gestalt bei Spinoza einschließlich ihrer Kritik, die eine genauere Bestimmung dessen, was Wahrheit ist, provoziert hat, zu reflektieren, ist Gegenstand dieser Untersuchung.

Ihre Frage ist nicht in erster Linie, was Spinoza mit seiner Philosophie gemeint hat, sondern ob seine Grundpositionen und seine daraus folgenden Aussagen, die allerdings auf einer genauen Lektüre beruhen müssen, wahr sind oder nicht, vernünftig oder unvernünftig, ein Fortschritt im Denken oder ein Rückschritt. Es werden Resultate der Spinoza-Interpretation zugrunde gelegt, nicht aber philologisch gearbeitet. (Deshalb beziehe ich mich auch auf die Übersetzung des Textes, der lateinische Text wird nur gelegentlich herangezogen.)

Spinozas Philosophie ist eine Durchgangsstation zur Herausbildung des avancierten Denkens heute. Wenn die Wahrheit der theoretischen Philosophie in der Synthese von empiristischen und rationalistischen Momenten liegt, dann ist Spinozas Philosophie aufgehoben im wahren Denken, ein Moment der Genesis der avancierten Vernunft der Gegenwart. Und Spinoza muss im Bewusstsein wach gehalten werden, nicht nur weil die Geltung der philosophischen Wahrheit nicht ohne ihre Genesis zu verstehen ist, sondern weil es immer wieder Denker gibt, die sich auf ihn berufen, indem sie ihn verfälschen und missbrauchen für ihr ideologisches Geschwätz. (Siehe die Kritik an Zion in diesen Erinnyen.) So ist, um eine Aussage Spinozas hier abzuwandeln, die wahre Wiedergabe seiner Theoreme das Kriterium für diese selbst und das zu negierende Geschwätz über ihn.

## Spinozas Substanzmonismus

Die *res cogitans* (unser denkendes Ich) kann Descartes nur als Substanz bestimmen, indem er den ontologischen Gottesbeweis bemüht. Da Descartes vom Ich als neuer Grundlage der Wissenschaft ausgeht, nachdem die Welt der Dinge durch die nominalistische Kritik am Universalienrealismus zweifelhaft geworden war, muss er dessen Substantialität aus dem Denken begründen, sonst wäre seine Selbstgewissheit als Voraussetzung von Wissenschaft nicht gegeben. Ein denkendes Ich ist nur, wenn es einen festen Gegenstand hat, den es denkt, und ein Gegenstand ist nur sicher erkennbar durch ein seiner selbst gewisses Ich.

Erst durch seinen Gottesbeweis bekommt das Ich scheinbar Substantialität und mit dieser wird auch die *res extensa* (Außenwelt als Ausgedehntes) aus einer bloßen Einbildung durch die Kriterien von Klarheit und

Deutlichkeit zur substanziellen materiellen Welt. Zugleich wird die *res cogitans*, anstatt auf dem individuellen Ich zu verharren, stillschweigend zum ontologischen Gattungssubjekt (oder - anachronistisch ausgedrückt - zum kantischen „transzendentalen Ich“) überhöht, da es durch die Gottheit eingeborene Ideen enthält, welche die empirische Erfahrung bestimmen. Damit hängt auch indirekt die Substantialität der *res cogitans* und der *res extensa* von der göttlichen Substantialität ab, bekräftigt durch die behauptete Schöpfung der Welt durch Gott sowieso. Hängt aber sowohl die *res cogitans* wie die *res extensa* letztlich von der göttlichen Substanz ab, dann sind die beiden göttlich begründeten Substanzen gar nicht substanziell, sondern bloße „Attribute“ Gottes, so die Schlussfolgerung Spinozas (1632 – 1677).

„Man kann dies noch leichter aus der Ungereimtheit des Gegenteils beweisen. Könnte nämlich eine Substanz von etwas anderem hervorgebracht werden, so müsste (...) ihre Erkenntnis von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen; und somit wäre sie (...) nicht Substanz.“ (Spinoza: Ethik, S. 7) (Vgl. Bensch: Perspektiven, S. 45, Anm. 249) Diesen Schluss kann Spinoza aber nur ziehen, wenn er die Differenz von Immanenz und Transzendenz einzieht und Gott naturalisiert: *deus sive natura* („Gott oder die Natur“; Gott ist mit der Natur identisch). Es gibt nur eine Substanz. Diese Substanz muss deshalb nach Spinoza unendlich, ewig und vollkommen sein. Wäre sie endlich und nicht ewig, dann wäre sie durch eine andere Substanz begrenzt oder erzeugt, was ihrer behaupteten Ausschließlichkeit widerspricht, und als endliche und zeitliche hätte sie eine Negation an sich nach der logischen Regel: *omnis determinatio est negatio*, was ihrer behaupteten Vollkommenheit widerspricht. „Da Endliches in Wahrheit die teilweise Verneinung, und Unendlichsein die unbedingte Bejahung der Existenz einer Natur ist, so folgt schon allein aus Lehrsatz 7, daß jede Substanz unendlich sein muß.“ (Spinoza: Ethik, S. 7 f.) Ist sie unendlich, dann kann es nur eine Substanz geben.

Die spinozaische Philosophie ist Ontologie, die Lehre von den allgemeinen objektiven Strukturen des Seienden. Nach Aristoteles ist Substanz ein für sich Bestehendes, das nicht von einem anderen ausgesagt werden kann. Akzidenzien dagegen haben kein selbständiges Bestehen und können nur von anderen, d.h. Substanzen, ausgesagt werden. Dabei unterscheidet Aristoteles zwischen

Einzelsubstanzen (Einzeldinge wie Sokrates) und allgemeinen Substanzen (wie z.B. die Artsubstanz Mensch). Die Widerlegung der allgemeinen Substanzen und damit der Substanzpluralismus der Aristoteliker durch den Nominalismus Ockhams ließ in der ontologischen Sphäre (unabhängig vom Bewusstsein) nur noch wesenlose Singularia als unbestimmte Einzeldinge zurück, deren Bestimmung als Substanz schon nicht mehr nominalistisch begründbar war. Dagegen versucht Descartes mit seinem Substanzdualismus, der durch die göttliche Substanz bei ihm prinzipiell legitimiert wird, wieder allgemeine ontologische Bestimmungen zu denken, ohne die unsere Bestimmungen im Bewusstsein kein Fundament in der extramentalen (ontologischen) Realität hätten. Die Widersprüche des Substanzdualismus, die Annahme von zwei Substanzen, die dennoch in der göttlichen Substanz gründen, also eigentlich gar nicht substanziell sind, veranlasst Spinoza die ontologische Welt auf eine Substanz zu reduzieren.

Gott ist die einzige Substanz, *res extensa* und *res cogitans* sind nicht substantiell, sondern seine Attribute. Unter „Attribute“ versteht Spinoza eine Wesenheit der Substanz. Materielle Natur und Geist sind demnach selbst göttlich und dadurch ewig bzw. als individuelle Dinge von Gott als Natur und Geist hervorgebrachte Affektionen, d.h. die Modi der Substanz. Modi sind aber nicht traditionell Akzidenzen, die zufällig an einer Substanz sind, sondern in einem anderen (a.a.O., S. 3; I, def. 5). „Dieses Konzept hat einen universellen Determinismus zur Folge: Modi sind genauso notwendig wie die Substanz, weil deren Relation zu ihr eine interne Relation der Substanz selber ist. Daraus ergibt sich des weiteren, daß ein begrenzter Modus, der in Relation zu anderen begrenzten Modi steht, nicht aus dieser Relation angemessen begriffen werden kann, sondern allein aus der Substanz, in der er ist. Damit schafft Spinoza die Voraussetzung für eine einheitliche Theorie der Welt, in der alle Glieder der Welt, verstanden als Modi, einen internen Bezug zu einem einzigen Prinzip haben, in dem sie ihre Notwendigkeit haben und von dem her sie deshalb als notwendige begreifbar sind.“ (Bartuschat: Spinoza, S. 65) Indem Spinoza Gott mit der Natur und dem in ihr inkarnierten Geist gleichsetzt, hat er scheinbar den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* beseitigt und damit die erkenntnistheoretische Kluft zwischen der extramentalen Realität und

dem menschlichen Erkenntnisvermögen. Ob dieser Monismus Erkenntnisse der Wirklichkeit erklären oder bei ihrer Bestimmung hilfreich sein kann, muss sich aber noch zeigen.



Für Spinoza gilt die traditionelle Bestimmung der Wahrheit: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstände übereinstimmen.“ (Ethik, S. 5) Da es aber nur eine Substanz gibt, steht Wahrheit immer schon fest, ihr subjektives Moment ist völlig getilgt, denn: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist die selbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ (A.a.O., S. 54; II, Lehrsatz 7) „Leib und Seele sind ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet, der Geist ist so nichts Andres als die Idee des Körpers, d.h. mit ihm dasselbe Ding, nur daß er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird.“ (Erdmann: Geschichte Bd. II, S. 71) Ontologie betreiben ist bereits die wahre Erkenntnis.

Die Welt ist nicht geschaffen, sondern ewig. Sie hat kein Ziel und Zweck, Gott ist keine Person, alles, was ist, besteht aus der vorhandenen Natur (*natura naturata*), die Wandlungen der allgemeinen Substanz (oder Natur oder Gott)

haben ihren Grund in sich selbst, sie sind durch die schaffende Natur (*natura naturans*), sofern Gott als „freie Ursache betrachtet wird“ (S. 32).

Karl Heinz Haag kommentiert diesen Monismus: „Spinoza ist ein Wendepunkt innerhalb der neuzeitlichen Philosophie. Durch seine Doktrin, alle singulären Dinge seien nur besondere Erscheinungsweisen ihres ewigen Urgrundes, leitete er das metaphysische Denken der Moderne auf den Weg zu einer universalen Tautologie. Die vielfältigen Modi sollen in der Reihenfolge, in der sie in kosmischen und irdischen Prozessen auftreten, aus Gott hervorgehen. Wohl sind ihre Zusammenhänge in jenen Prozessen begrifflich fixierbar; im Dunkeln bleibt aber ihr Hervortreten aus der Gottheit. Daß Spinoza von einer absoluten Einheit ausgeht, die alles räumlich und zeitlich Verschiedene ungeschieden in sich trägt, zwingt ihn zum Verzicht auf rationale Welterklärung.“ (Haag: Metaphysik, S. 48 f.)

## Determinismus

Dieser Verzicht äußert sich unter anderem dadurch, dass auch das erkennende menschliche Subjekt (ein Modus der göttlichen Substanz bzw. ihres Attributs) unfrei ist. „Denn nichts kommt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Notwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt; und alles was aus der Notwendigkeit der Natur einer bewirkenden Ursache folgt, das geschieht notwendig.“ (Spinoza: Ethik, S. 189) Was allgemein gilt, muss dann auch für das erkennende menschliche Subjekt gelten. „Die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frei halten; und diese ihre Meinung besteht allein darin, daß sie sich ihrer Handlungen bewusst sind, ohne eine Kenntnis der Ursachen zu haben, von denen sie bestimmt werden. Idee ihrer Freiheit ist also die, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen.“ (A.a.O., S. 84) Es gibt nur eine göttliche Substanz. Die Begriffe, „unendliches Wesen“, „Substanz“, „notwendige Existenz“, „Gott oder die Natur“ (*deus sive natura*) sind Synonyme. Gott oder die Substanz existiert notwendig (a.a.O., S. 11; I, Lehrsatz 11), da dem Gott als Substanz keine Ursache entgegensteht, die ihn an der Existenz hindern oder ihn aus seiner Existenz verdrängen könnte (wie bei einzelnen Körpern). Wenn es nur eine Substanz gibt, muss diese notwendig existieren.

Nichts kann ohne Gott sein noch ohne ihn begriffen werden. Diese steile Metaphysik muss den Zufall und die menschliche Freiheit verneinen. Dass dem individuellen Verstand die einzelnen Dinge zufällig und vergänglich erscheinen, liegt nur daran, dass wir von ihnen „keine adäquaten Erkenntnisse haben: und dies ist es, was wir unter Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihres Vergehens zu verstehen haben (...). Denn außer diesem gibt es (...) kein anderes Zufälliges.“ (A.a.O., S. 82 f.) Der menschliche Wille ist wie bei Geulincx, da er keine äußere Ursache veranlassen kann, auf „das Vermögen zu bejahen und zu verneinen“ (a.a.O., S. 98) von Ideen (Begriffen) beschränkt, als solcher fällt er mit dem menschlichen Verstand zusammen. „Wille und Verstand sind (...) nichts weiter als die einzelnen Wollungen und Ideen selbst.(...) Folglich sind Wille und Verstand ein und das selbe.“ (A.a.O., S. 99) Auch ist der Wille von den Begierden unterschieden, die ebenfalls unfrei sind, da sie von den Affekten abhängen. „Es gibt in der Seele (...) kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollungen (des Willens und der Begierde, BG), nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung.“ (A.a.O., S. 99) Selbst Gott handelt nicht aus Freiheit des Willens (a.a.O., S. 34), da alles aus ihm mit Notwendigkeit folgt.

## Erkenntnisweise

Die Frage ist, wie man sich bei einer derartigen Determination auch der Seele, eine menschliche Erkenntnis vorstellen kann. Wenn man nach der Erkenntnisweise bei Spinoza fragt, dann muss man unterscheiden zwischen der Erkenntnis einer individuellen Seele und der Erkenntnis des „unendlichen göttlichen Verstandes“ (a.a.O., S. 93 und passim). Diesem muss sich die individuelle Seele anpassen, wenn sie wahre Ideen haben will, zugleich ist die Erkenntnis der göttlichen Substanz nur in den menschlichen Seelen vorhanden. Denn Gott ist keine Person und darf nicht anthropomorph gedacht werden. Wenn der Mensch wahr denkt, dann denkt Gott im Menschen. Aus dieser göttlichen Wahrheit heraus ist Spinozas Philosophie seinem Anspruch nach geschrieben, wenn er z.B. von „wir“ spricht. Dieses „wir“ ist der Autor und der Leser, aber dem Anspruch nach immer auch das göttliche Attribut Denken, der unendliche göttliche Verstand, der „die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht“ (a.a.O., S. 76). Da

nach Spinoza allein die göttliche Substanz frei ist (a.a.O., S. 4; I, Definition 7), wenn auch ohne Willkür, kann auch nur das Individuum frei sein, das sich dem göttlichen Verstand und seinen Notwendigkeiten angepasst hat, also Spinoza und seine Anhänger selbst. Frei ist, was „allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird“, „das kraft der Notwendigkeit seiner Natur (Wesen, BG) existiert“ (ebda.). Demnach sind nur die menschlichen Individuen frei, die sich der Notwendigkeit angepasst haben. Freiheit bei den Menschen ist Einsicht in die Notwendigkeit (Hegel, so später auch Engels (3)). Erkennen kann der individuelle Verstand, ob er wahr denkt, wenn die Idee folgende Kriterien erfüllt: „Jede Idee, die in uns unbedingt oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr.“ (A.a.O., S. 83) Wahr in dieser Bedeutung sind aber nur Gemeinbegriffe (*notiones communes*; d. h. Begriffe vom Gemeinsamen der Dinge) und die Kategorien sowie die mathematischen Wahrheiten, die Spinoza gern als Veranschaulichung seiner Thesen anführt. Man könnte hier die Diskussion über Wahrheit bei Spinoza abbrechen und zur Kritik übergehen, wenn nicht diese Philosophie bis heute seltsame Blüten treibt – von der modernen Hirnforschung bis zu einer „Spinozianische Grundlegung der Linken“ (4). Deshalb ist es notwendig, auch auf Details der Erkenntnisweise einzugehen.

## Details der Erkenntnisweise

Spinoza unterscheidet drei Grade der Erkenntnis. Der unterste Grad ist die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, die wir von den einzelnen Körpern haben. Die Körper wirken auf unseren Körper und erzeugen Affektionen - die allerdings mehr mit uns als mit den Gegenständen der Außenwelt zu tun haben -, aus denen dann Ideen, Begriffe des Denkens, entstehen. An diesem Prozess wirken die Einbildungskraft und die Gewohnheit bei der Wahrnehmung mit. Wir unterscheiden dann zwischen zufälligen Eigenschaften von denen, was an den Dingen gemeinsam ist (a.a.O., S. 85), und aus diesen gemeinsamen Eigenschaften bildet der menschliche Verstand schließlich die Begriffe der Dinge. Zwar gilt, dass alle Ideen im unendlichen Verstand wahr sind, aber für uns Menschen gibt es Falschheit, Irrtum und inadäquate oder verworrene Ideen auf dieser untersten Stufe der Erkenntnis. Der Grund liegt in dem unterschiedlichen Vorwissen der

einzelnen Seelen und den unterschiedlichen Erfahrungen, die einzelne Menschen machen. Auch die Vergänglichkeit der Einzeldinge, deren Ursachen wir nicht kennen, bewirkt nichtadäquate Ideen. In dem deterministischen Verständnis von Spinoza sind auch falsche Ideen notwendig – aber nur in Bezug auf uns, denn der unendliche Verstand Gottes kennt auch deren Ursachen. „Die inadäquaten und verworrenen Ideen folgen mit der selben Notwendigkeit wie die adäquaten oder klaren und deutlichen Ideen.“ (A.a.O., S. 84; Lehrsatz II, 36) Als Beispiel kann Spinoza anführen, dass wir die Sonne mit den Augen auf 200 Fuß Abstand einschätzen, sie aber in Wahrheit 600 Erddurchmesser entfernt sei. Bei Hegel heißt diese falsche Deutung dann (notwendiger) Schein. Indem der Verstand den Schein durchschaut, wird daraus die Erscheinung einer Wesenheit.



Die Erkenntnis muss deshalb zweitens zu einer höheren Gattung fortschreiten, dies ist die Erkenntnis den Kategorien und „Gemeinbegriffen“ gemäß. Diese Art der Ideen sind notwendig in Gott adäquate Ideen, und da wir ein Modus von Gottes Attribut Denken sind und von den Körpern nicht substantiell geschieden sind, auch für uns adäquat. Wenn wir also mittels der Kategorien („Gemeinbegriffe“, a.a.O., S. 85) erkennen, gilt: „Was allen Dingen gemein und was gleichermaßen im Teil wie im

Ganzen ist, läßt sich nur adäquat begreifen.“ (Ebda.) Und diese Kategorien werden klar und deutlich wahrgenommen, weil sie bereits in uns sind, zur Natur unserer Seele gehören. Daraus folgt weiter: „Alle Ideen, die in der Seele aus solchen Ideen folgen, die in ihr adäquat sind, sind ebenfalls adäquat“, jedenfalls für Menschen, „die nicht an Vorurteilen kranken“ (a.a.O., S. 87).

Was den Körpern „gemeinsam und eigentümlich ist“, „davon wird auch in der Seele eine adäquate Idee sein“ (II. Teil, Lehrsatz 39, S. 86). Da diese Idee nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung kommen kann, die nur verworrene Ideen liefert, muss sie bereits als „adäquate“ in der menschlichen Seele vorhanden sein, zu ihrem Wesen gehören. Die adäquaten Ideen und die aus diesen gefolgerten Ideen sind solche, „deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, noch sofern er durch die Ideen sehr vieler Einzeldinge affiziert ist, sondern sofern er bloß die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht.“ (Teil II, Beweis zu Lehrsatz 40, S. 87) Dies gilt nach Spinoza für die Ursache aller „Gemeinbegriffe“.

Über der kategorialen Erkenntnis gibt es für Spinoza noch eine 3. höhere, die intuitive Erkenntnis. Sie ist „anschauendes Wissen“, „und diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee der formenden Wesenheit einiger Attribute Gottes fort zu der adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge“ (a.a.O., S. 90). Spinoza verdeutlicht diese dritte Gattung der Erkenntnis an einem Beispiel der Mathematik: Man braucht die allgemeinen Eigenschaften der Proportionalität bei ganz einfachen Zahlen nicht beweisen, da wir davon sofort eine intuitive Erkenntnis haben. „Sind z.B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben, so sieht jedermann, daß die vierte Proportionalzahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir auf Ein Anschauen sehen, die vierte selbst erschließen.“ (A.a.O., S. 90)

Wahre Erkenntnis besteht für Spinoza in der Deduktion, während die Ursache der Falschheit allein in der Induktion, der ersten Gattung des Erkennens, die auf sinnliche Wahrnehmung beruht, besteht. Die Erkenntnis der zweiten und dritten, nicht die der ersten Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.“ (A.a.O., S. 91) Das Problem allerdings, wie die Kategorien in unser Bewusstsein gekommen sind, oder allgemeiner, wie wir in uns den

„unendlichen göttlichen Verstand“ haben, beantwortet er bloß mit dem Hinweis, dass die Kategorien immer schon in uns sind, wie es auch schon Descartes gemacht hat, allerdings durch Spinozas monistische Metaphysik scheinbar besser abgesichert. Die „Gemeinbegriffe“ sind als Bestimmungen Gottes in der Körperwelt inkarniert, wie sie im Denken eingeschrieben sind, sodass sich durch seinen Monismus eine Parallelität von Denken und Körperwelt ergibt, die prinzipiell Wahrheiten garantiert.

## Selbstbewusstsein

Ein Selbstbewusstsein kann es nach Spinoza eigentlich gar nicht geben, denn ein solches ist nur als freies vorstellbar, die Freiheit des Denkens wird aber von Spinoza ausdrücklich bestritten. Ein Selbstbewusstsein aber als Bewusstsein vom Bewusstsein, als Denken des Denkens, als Reflexion des eigenen Denkens, als unfreies anzusehen, ist ein hölzernes Eisen. Erdmann sieht deshalb auch Stellen in Spinozas „Ethik“, die auf das Selbstbewusstsein hindeuten, als problematisch an und aus seiner Philosophie herausfallend (vgl. Erdmann: Geschichte Bd. II, S. 89 f.). Wenn Spinoza jedoch über Erkenntnisweisen nachdenkt, dann ist dies objektiv Selbstbewusstsein und damit ein Widerspruch zu den Grundgedanken seiner Philosophie. Von diesem Widerspruch wird im Folgenden abgesehen und das tatsächliche Selbstbewusstsein reflektiert, das sich in seinem Hauptwerk zeigt.

Da der unendliche göttliche Verstand nicht automatisch in uns denkt, denn dann könnten wir gar nicht falsch denken und verworrene Ideen haben, benötigt der menschliche Verstand ein Selbstbewusstsein, um sein Denken von dem des unendlichen Verstandes zu unterscheiden, Wahres von Falschem zu trennen. Er muss ein Bewusstsein von seinem Bewusstsein haben. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.“ (A.a.O., S. 91) Daraus folgt, dass unser endlicher Verstand in sich ein Kriterium der Wahrheit hat, an dem er das Falsche vom Wahren unterscheiden kann. Dies kann nicht nur die logische Widerspruchsfreiheit sein, denn diese ist bloß formal. Auch nach der inhaltlichen Wahrheit der Ideen (Begriffe) muss man fragen: „Woher kann jemand gewiß wissen, daß er Ideen hat, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen?“ (A.a.O., S. 92) Die Antwort

kann nicht aus der Erfahrung folgen, da diese Art der Erkenntnis unsicher ist, sondern das Kriterium kann nur das eingeborene Wissen selbst sein, die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem sicheren Wissen, den Kategorien bzw. deren intuitiver Anwendung auf die (auch empirischen) Dinge. Wenn die Vernunft nur mit den allgemeinen und notwendigen Urteilen zu tun hat (vgl. Lehrsatz II, 44; S. 93), dann wird deren Notwendigkeit auch nur durch die Kategorien begründet, denn empirische Dinge sind zufällig, d.h. ihre notwendige Ursache ist uns nicht bekannt.

„Nun ist aber diese Notwendigkeit der Dinge (...) die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Art der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kommt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, die das erklären, was allen Dingen gemeinsam ist, und die (...) nicht die Wesenheit irgend eines Einzeldinges erklären und die deswegen ohne die mindeste Beziehung auf die Zeit unter einer gewissen Art der Ewigkeit begriffen werden müssen.“ (A.a.O., S. 95; *sub specie aeternitatis*)

Wahrheit bemisst sich neben der logischen Stimmigkeit an den wahren Ideen in uns, die wir der göttlichen Substanz verdanken. Die Ideen stimmen deshalb mit den Gegenständen überein, weil „die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist“ (a.a.O., S. 92). Dieses berühmte Satz Spinozas bleibt aber tautologisch im Verstand verhaftet, wenn nicht die Anschauung und Vorstellung empirischer Gegenstände den Inhalt ebenso begründen wie die Ideen in uns (Kategorien), mit denen wir die Gegenstände denken, denn sonst hätten wir keine Unterschiede im Denken und die Kategorien könnten sich immer nur selbst denken. Hinzu kommt, dass das Falsche für Spinoza ein Nichts ist: „Die Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen“ (II, Lehrsatz 35, S. 83) – so etwa wie die Finsternis, die Abwesenheit von Licht ist. Verworrene Ideen aber liefern uns die empirisch erfahrbaren Dinge, weil sie veränderbar und für uns zufällig sind. Diese empirische Grundlage des Denkens wird bei Spinoza systematisch abgewertet oder als nichtig hingestellt.

Selbst wenn das Denken ein Attribut der Natur ist, so ist auch bei Spinoza (wie bei Descartes) damit noch nicht begründet, wie die Kategorien in das einzelne denkende Individuum kommen

und wieso sie apriori Gültigkeit haben. Auch ist damit noch nicht erklärt, warum sie ewig sein sollen und nicht nur einem historischen Stand des Denkens zur Grundlage dienen, also der Verbesserung und Präzisierung fähig sind. Die wissenschaftliche Forderung im Resultat des Denkens, Tatsachen aus ihren Ursachen zu erklären, was eine wahre Theorie voraussetzt, wird bei Spinoza zum Grund, in dem Prozess der werdenden Erkenntnis die Tatsachen, empirischen Sachverhalte usw. als belanglos zu erklären. Da Tatsachen vergänglich sind, Kategorien aber nicht, werden erstere wie in der traditionellen Metaphysik als minderwertig angesehen. Wir leben aber als Körper unter Körpern in diesen Tatsachen und nicht im idealen Raum der Kategorien, den allgemeinen Ideen oder in dem göttlichen Attribut Denken, die in gewisser Hinsicht Hilfsmittel sind, uns in der Körperwelt zurechtzufinden. Gerade die Erklärung der empirischen Wirklichkeit müsste also der Zweck der Theorie sein. Da auch für Spinoza der Zweck einer Theorie im Nutzen besteht (vgl. a.a.O., S. 105 f.), kann in seiner Konzeption von Erkenntnis (neben der mathematischen Erfassung der Natur) der Nutzen lediglich in der Seelenruhe und Schicksalsergebenheit bestehen. „Abgesehen davon also, daß diese Lehre das Gemüt ganz friedlich stimmt, hat sie auch noch den Nutzen, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes, die uns anleitet, nur das zu tun, was Liebe und Pflichtgefühl erheischen.“ Wir sollen das „Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen“ und in der „staatlichen Gemeinschaft“ „nicht als Knechte dienen, sondern freiwillig tun, was das beste ist“ (a.a.O., S. 106).

Durch die Priorität des allgemeinen Denkens vor den empirischen Material, das unser Denken doch erklären sollte, bleibt das Denken in sich, wird tendenziell tautologisch. Wahr ist, was dem kategorialen Denken entspricht, was ihm widerspricht falsch. Neue Erkenntnisse und Erfahrungen sind aber nicht von sich aus bereits mit dem logischen und kategorialen Denken kompatibel, sondern sollen erst kompatibel gemacht werden, was auch zu einer Veränderung des kategorialen Denkens führen könnte, eine Veränderung, die bei Spinoza undenkbar ist.

Die tautologische Bestimmung der Wahrheit ist aber insofern richtig, als Wahrheit immer auch den logischen Kriterien des Denkens, die vor der sinnlichen Erfahrung, apriori, sind, entsprechen

muss. Da nun wissenschaftliche Wahrheiten die Dinge „als notwendig zu betrachten haben“ (a.a.O., S. 93), und die empirischen Erscheinungen von ihren notwendigen Ursachen her zu betrachten sind, nicht aber empiristisch von den Erscheinungen auf die notwendigen Ursachen zu schließen sind (was nur zu unklaren Begriffen führt, siehe „Empirismus“), kann Wahrheit allein durch den Verstand begründet werden. Spinoza begnügt sich deshalb – neben der immer unterstellten Logik – mit der klaren und deutlichen Erkenntnis der notwendigen Ideen und mit der ontologischen Gewissheit, dass unsere Seele, wenn sie das notwendig Allgemeine denkt, „ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist“ (S. 93). Dies ist eine Bedeutung des Satzes: „die Wahrheit (ist) die Norm ihrer selbst“ und des Falschen (S. 93).

## Anmerkung zur Unbedingtheit des freien Willens

Bei der Bestimmung des Willens als frei, geht es nicht um die Bedingungen der Ausführung von Willensakten in der körperlichen Welt, die immer unseren Zwecken Grenzen setzen (und die nach Spinoza als bewusste Willenshandlungen gar nicht möglich sind, also der Notwendigkeit der allgemeinen Substanz folgen), sondern um die innere Willensfreiheit. Aber selbst der Wille, der Gedanken wie Ziele und Zwecke in der Realität verwirklichen will, muss ein unbedingtes Moment haben, das zwischen dem Ausführen einer Handlung und ihrer Nichtausführung „bedingungslos“ entscheiden muss. „Um einen konsistenten Begriff von Freiheit zu entwickeln, muss sie insofern als ursprungslos angenommen werden, als sie nicht aus einer nicht-freien Ursache als deren Folge entwickelt werden kann. Denn erstens kann aus Unfreiheit begrifflich keine Freiheit folgen und zweitens hinge die Freiheit dann logisch von etwas ab, was sie nicht selbst wäre und was sie in ihrer Form bedingte, womit die Freiheit nicht als frei begriffen werden könnte. Ursprungslos bedeutet jedoch nicht, dass die Freiheit als eine aus dem Nichts kommende Entität für sich selbst in irgendeiner Form existiert, sondern sie ist nur als die und in der Spontaneität des reflektierenden Subjekts. Dieser Begriff geht auf die Transzendentalphilosophie zurück, welche die Freiheit als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität und damit von Naturwissenschaft und Moral erschloss, anstatt

sie empirisch im Material oder im Selbstempfinden des Subjekts zu suchen.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 28) Oder leugnet man wie Spinoza die Freiheit des denkenden und wollenden Subjekts, dann leugnet man damit auch die wahre Erkenntnis der Realität. (Siehe unter „Kritik der Determinationsthese“.)

Die scheinbare Lösung des Wahrheitsproblems bei Spinoza, die man aus seiner Philosophie herauslesen kann, besteht im Folgenden: Indem er die *res extensa* und die *res cogitans* zu Attributen der einen göttlichen Substanz oder Natur macht, macht er sie scheinbar kompatibel, garantiert also Wahrheit als Übereinstimmung der beiden Attribute als prinzipiell möglich. Aber auch nach seiner Behauptung nur prinzipiell, denn, da es auch Irrtum gibt, muss die menschliche Denktätigkeit – und sei es nur als Anpassung an die Bestimmungen des unendlichen Verstandes – für die Erkenntnis der Wahrheit angenommen werden. Denktätigkeit, die nach ihren Kriterien zwischen wahr und falsch entscheiden muss, ist nur als freie vorstellbar. Diese Denktätigkeit aber gilt Spinoza nach Teil II, Lehrsatz 48 (S. 97; siehe oben) als determiniert, also ist jede Selbständigkeit der *res cogitans* als Modus der unendlichen Substanz eliminiert und damit die Voraussetzung der Wahrheit – im Widerspruch zur behaupteten Erkenntnisleistung.

Im apagogischen Schluss aus dieser Kritik gilt: Die Wahrheit ist immer auch Subjekt, diese Einsicht war ein Resultat der im Nominalismus erkannten Selbständigkeit der menschlichen Subjektivität bei allen Erkenntnissen.

## Kritik an Spinozas Philosophie

### Einschätzung

Spinoza gilt zu Recht als Aufklärer. Er restituiert nicht einfach die traditionelle Metaphysik von Aristoteles, sondern geht von den Problemen der modernen Philosophie aus, wie sie sich Descartes und den Okkasionalisten stellen. Gegenüber dem ständigen willkürlichen Eingreifen Gottes bei Descartes und den Okkasionalisten ist für Spinoza Gott keine Person mehr, sondern mit dem Wesen der Natur identisch, die im Menschen zum Selbstbewusstsein kommt. Die daraus folgenden theologischen Konsequenzen haben ihm nicht ganz zu Unrecht den Namen eines Ketzers und Atheisten eingebracht; jedenfalls war Spinozas

Auffassung ein Schritt zur französischen Aufklärung, insofern sie atheistisch war. Die Welt als Einheit kann nach Spinoza nur aus sich selbst erklärt werden, alle materiellen und geistigen Vorgänge kommen aus der Immanenz, alle Transzendenz ist negiert.

Seine geometrische Methode entspricht dem Aufklärungspathos seiner Zeit, das von der Vernünftigkeit der Welt ausgegangen ist, sodass sie sich auch der menschlichen Vernunft, dem reinen Denken, für das die Mathematik Vorbild war, offenbaren kann. Wenn die Welt als Ganze vernünftig ist, dann kann diese Totalität auch nur durch ein Begriffssystem erfasst werden, das die adäquate Gestalt dieses Ganzen im menschlichen Denken sein muss. Indem Spinoza den neuen Standpunkt der Philosophie, vom Subjekt her die Welt zu konstruieren, wie es sich aus der Philosophie Ockhams und Descartes ergeben hat – wenn auch bei ihm als Weltsubjekt –, fortführt und weiterentwickelt, ist seine Philosophie ein notwendiges Moment in der historisch sich entfaltenden Bestimmung der Wahrheit. Diese Bestimmung der Wahrheit gehört damit zu Recht in diese Reihe zur Klärung des Wahrheitsproblems.

Spinoza hat recht, wenn er darauf verweist, dass empirische Erfahrung zur Bestimmung der Dinge nicht ausreicht. Der Grund empirischer Erfahrung ist wieder eine empirische Erfahrung, deren Grund ebenfalls usf. ins Unbestimmte. Gäbe es nur empirische Erfahrung, wären feste Bestimmungen unmöglich, wir könnten uns nicht in der erscheinenden Welt zurechtfinden, es gäbe z.B. keine erkennbaren festen Naturgesetze. Dies ist aber offensichtlich falsch, wie allein die regelmäßigen Sonnenaufgänge oder die regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten oder Mondphasen zeigen. Es muss also feste Bestimmungen geben, ein Bedingungsloses, ein Absolutes, das nicht im empirisch konstatierbaren Material aufgeht. Für Spinoza sind dies die Allgemeinbegriffe, die er im göttlichen Verstand ansiedelt und die wir als Menschen ebenfalls denken können. Falsch daran sind nicht diese Bestimmungen als nicht-empirische selbst – soweit die Allgemeinbegriffe begründbar sind –, sondern ihre Petrifizierung durch Vergöttlichung und ihre umstandslose Auffassung als ontologische.

Obwohl die Erkenntnislehre von Spinoza heute wenig rezipiert wird, macht sie doch auf wichtige Aspekte der neuzeitlichen Theoriebildung aufmerksam. Die „geometrische Ordnung“

(a.a.O., S. 204) oder „geometrische Methode“ kann man zwar im Einzelnen kritisieren, sie fordert jedoch ein systematisches Denken, ohne das alle Grundsätze, Thesen, Argumente und Gedankenverknüpfungen bloße Behauptungen bleiben müssten, nur Meinungen wären. Auch ist in der Konstruktion der Philosophie aus Prinzipien zu einem System der richtige Gedanke enthalten, dass unser wissenschaftliches Bewusstsein eine Einheit darstellt, das zumindest im Resultat des Denkens Widersprüche ausschließen muss, soll es nicht zu einem vielfältigen Selbst werden, das „weniger als ein Traum“ wäre (Kant: Kr.d.r.V., A 112). In den theoretischen Vorstellungen, die auf dem systematischen Denken, dem Ausgehen von Prinzipien und der Einheit des Bewusstseins beruhen, verfährt Spinoza konsequenter als Descartes, dessen Philosophie sein Bezugspunkt ist – insofern ist sein Rationalismus weiter entwickelt als der von Descartes. Dies zeigt sich vor allem an der konsequenteren ontologischen Fundierung des Denkens durch seinen Monismus gegenüber dem cartesischen Dualismus. Aber gerade diese Stärke ist zugleich die allgemeine Schwäche des Rationalismus, dieser Stellung des Denkens zur objektiven Realität, die bei Spinoza besonders deutlich hervortritt.

Spinozas Lösung der Probleme der modernen Philosophie konnte auf Dauer nicht befriedigen. Die stringenten und schroffen Konsequenzen, die Spinoza aus dem vorgängigen Rationalismus zieht, deckten die allgemeinen Schwächen dieses Rationalismus auf.

## Kritik der Ontologie

Eine positive Ontologie will nicht nur mit unseren Begriffen Teile der objektiven Realität erfassen, sondern behauptet, die allgemeinen Bestimmungen seien in den Dingen als ihr Wesen. Das ist insofern nicht falsch, als Allgemeinbegriffe ein Fundament in der Sache haben müssen, die sie behaupten zu begreifen. Jedoch führt die positive Bestimmung der ontologischen Realität sofort auf Widersprüche, die schon Ockham aufgezeigt hat.

Gingen Modi notwendig aus der Substanz hervor, dann hätten Modi ein notwendiges Sein, d.h. ihrem Begriff käme Existenz zu neben der allgemeinen Substanz, die Modi könnten selbst notwendige Folgen haben – das steht aber im

Widerspruch zur allgemeinen Substanz, die Modi nur in sich hat als eine innere Relation. Sind die Modi bloß in der Substanz – wie Spinoza behauptet –, dann hätten sie keine Selbständigkeit der Substanz gegenüber und damit könnten sie nicht das leisten, was Spinoza ihnen zuschreibt: Verstand haben, die Körper erkennen, Selbstbewusstsein usw. Auch soll die Substanz keine Negation in sich haben – auch dies widerspricht den Attributen und Modi, denn jede Differenzierung in der Substanz ist eine Negation nach der Regel: *omnis determinatio est negatio* (Vgl. a.a.O., S. 14, I, Lehrsatz 12; S. 15; Lehrsatz 14) Die drei Grundbegriffe Spinozas, Substanz, Attribut und Modus, sollen alle in Gott (Natur, allgemeinen Substanz) sein und zu seinem notwendigen Wesen gehören. Sie werden aber in den Erörterungen als von einander unabhängige und in sich selbständige Existenzen behandelt, die z.B. durch Ursache und Wirkung aufeinander einwirken, Affektionen verursachen, als Kategorien in der Seele Vorstellungen erzeugen usw. Daraus folgt, dass Attribute und Modi ihren Grund nicht notwendig nur in der Substanz haben können, wie Spinoza behauptet.

Allgemein sind Substanz, Attribut, Modus usw. Abstraktionsprodukte des Denkens, Reflexionsbegriffe, die zunächst nur im Bewusstsein sind. Die traditionelle Metaphysik des Mittelalters hat sie auch als Seinsweisen begriffen und sich durch diese Ontologisierung von Reflexionsbegriffen den Widerspruch eingehandelt, dass sie als allgemeine zugleich in den einzelnen Dingen sein sollen – wie Ockham erkannt hat. Das Wasserbeispiel von Spinoza weist auf diesen Zusammenhang hin (Wasser als allgemeiner Begriff wie als konkretes Wasser z.B. in diesem Teich). Spinoza will diesen Widerspruch umgehen, indem er nur noch eine Substanz denkt, sodass ein konkretes Wasser (wie alle Einzeldinge) nur eine Modifikation der allgemeinen Substanz sei. Er ontologisiert damit das gesamte Denken der Menschen. Doch dadurch wird der Widerspruch, dass Universalien real in den Einzelnen sind, also einzeln und allgemein zugleich sind, nur verschoben auf den Widerspruch Reflexionsprodukte zu Seienden zu erklären, wie bereits Pierre Bayle (1647 – 1706) festgestellt hat.

„Es ist unmöglich, daß das Universum eine einzige Substanz ist, denn alles, was ausgedehnt ist, hat notwendigerweise Teile, und alles, was Teile hat, ist zusammengesetzt; und da die Teile der Ausdehnung nicht ineinander subsistieren,

so muß es notwendigerweise entweder der Fall sein, daß die Ausdehnung im allgemeinen keine Substanz ist, oder daß jeder Teil der Ausdehnung eine besondere und von allen anderen verschiedene Substanz ist. Nun ist Spinoza zufolge die Ausdehnung im allgemeinen ein Attribut einer Substanz. Er räumt mit allen anderen Philosophen ein, daß das Attribut einer Substanz nicht real von dieser Substanz verschieden ist; er muß folglich anerkennen, daß die Ausdehnung im allgemeinen eine Substanz ist. Daraus folgt notwendig, daß jeder Teil der Ausdehnung eine besondere Substanz ist, was die Fundamente des gesamten Systems dieses Autors zum Einsturz bringt.“ (Bayle: Wörterbuch, S. 391)

Die Kritik an einem ontologischen Monismus hat Konsequenzen. Die behauptete Einheit der Welt, wenn sie nicht ontologisch begründbar ist, kann dann bestenfalls eine regulative Idee (nach Kant) sein, eine notwendige Hypothese bei der Erforschung der Wahrheit, weil ohne diese Idee gar keine allgemeinen wissenschaftlichen Resultate, die widerspruchsfrei sein müssen, zu erzielen sind. Wahr ist die Idee der Einheit der Welt immer nur soweit, wie sie in der Wissenschaft für einen Gegenstandsbereich erwiesen ist.

## Kritik der Bestimmung der Modi

Am Anfang behauptet Spinoza, alles folge aus der einen Substanz, auch die Modi. In den Ausführungen erscheinen die Modi aber „neben ihr“. „Damit ist aber auch der Anfang dieser Philosophie, daß nur die Substanz ist, und Alles in ihr seinen Grund hat, verlassen. Wäre die Negation nicht nur *carentia* (Nichthaben, B.G.), könnte sie daher in der Substanz statuiert werden, und eben damit ein Trieb, das Einzelne als ein Wirkliches hervor-, d.h. aus sich heraus zu bringen, dann wäre die Substanz wirklich das Herrschende, durch welches alles Einzelne ist. (Ein Gedanke, den ich an Hegel kritisieren werde! B.G.) Das geht aber nicht nach Spinozas Grundidee des Substanzmonismus, und es bleibt so nur übrig, was er denn auch ausspricht, daß sich das Einzelne von Außen neben der Substanz einfindet. Es kommt also von Außen dazu, damit ist es aber etwas Unabhängiges, außer der Substanz für sich Bestehendes, d.h. etwas Substanzielles, Wesentliches.“ (Erdmann: Geschichte II, S. 93 f.)

Der mögliche Einwand nach Spinoza, dies sei nur für unseren begrenzten Verstand so, ist nicht einleuchtend, denn dann wäre zumindest „diese einzelne Imagination, d.h. die verworrene Idee eines einzelnen Körpers (also, unter dem anderen Attribut betrachtet, ein einzelner Körper) das, was sich neben der Substanz einfindet, und nicht aus ihr hervorgeht.“ (A.a.O., S. 94) Überhaupt zeigt sich die Inkonsequenz des Systems darin, dass das Einzelne nichts anderes als ein Modus der allgemeinen Substanz sein soll – und doch permanent als Selbständiges behandelt wird. „War nun der Anfang des Systems: ‚daß nur die unbestimmte Substanz Seyn hat‘, - so zeigt sich dagegen innerhalb des Systems, als aus jenem ersten Satz selbst folgend, der ihm entgegengesetzte: Das Einzelwesen ist ein Wesentliches, hat wahres Seyn.“ (a.a.O., S. 94 f.)

## Kritik der Determinationsthese

Die ontologische Absicherung des individuellen menschlichen Verstandes ist widersprüchlich. Da alles determiniert ist, auch unser Denken, denn es ist ein Modus in der göttlichen Substanz, haben wir auch keine Willensfreiheit und Spontaneität des Denkens. Ist aber der Modus des menschlichen Denkens als Teil der einheitlichen Substanz der göttlichen Natur ebenfalls determiniert, dann könnte ein solches Denken gar nicht die Wahrheit der Determinationsthese erkennen, es wüsste streng genommen noch nicht einmal etwas von seiner Determination, denn dieses Wissen setzt schon ein Selbstbewusstsein voraus, das nur als frei zu denken ist. Denn um die Wahrheit einer Aussage zu erkennen, muss das denkende Subjekt den Begriff mit dem Gegenstand vergleichen können, von dem er der Begriff ist. Es muss in sich ein Kriterium haben, an dem es wahr und falsch unterscheiden kann.

Peter Bulthaup hat die Determinationsthese an einem angeblich notwendigen Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus kritisiert. Wäre dieses Bewusstsein nicht mehr als der „irrelevante Reflex der so als Naturerscheinung verstandenen Entwicklung, dann fände ein derart determiniertes Bewusstsein für sich kein Kriterium für die Wahrheit seiner Inhalte und führte den Anspruch auf objektive Einsicht in den Prozeß seiner Genesis ad absurdum, denn es könnte nicht begründen, daß der Reflex der objektiven Entwicklung diese notwendig richtig erfasse. Zudem: Wird die historische

Entwicklung als bloß objektive gesetzt, so enthalten die sie treibenden Kräfte, als Grund, nichts, was nicht in dieser Entwicklung selbst, dem Begründeten, ist, et vice versa.“ (Bulthaupt: Naturwissenschaften, S. 49)

Wäre das erkennende Subjekt determiniert, dann hätte es nicht die Freiheit und Selbständigkeit gegenüber dem Gegenstand und dem Begriff, um beide miteinander vergleichen zu können. Erkannte Wahrheit und universaler Determinismus widersprechen einander. Entweder gibt es Wahrheit, dann gibt es keinen universalen Determinismus, oder es ist alles determiniert, dann lässt sich die Wahrheit des Determinismus nicht behaupten, weil das menschliche Subjekt nur ein Hampelmann Gottes (oder der Natur) wäre, es könnte nur wie ein Papagei plappern, was ihm das determinierende göttliche Absolute bestimmt hat.

Spinozas Behauptung, auch der einzelne Körper, der einzelne Wille, die einzelne Imagination sei determiniert durch die allgemeine Substanz, nur unserer Vorstellung erscheinen sie als zufällig, weil wir die konkreten Ursachen ihrer Determination nicht kennen würden, ist nicht stichhaltig, denn man kann nicht von einem Nichtwissen der Ursachen auf die Bestimmung der Determination, von Unbekanntem auf ein Bekanntes, aus Unkenntnis auf eine Erkenntnis schließen.

Nun kommt in der Ausführung seiner Philosophie immer wieder die Aktivität des erkennenden menschlichen Individuums vor. Dies zeigt sich an den vielen Verben für seine Denktätigkeit. Und auch ein Selbstbewusstsein wird von Spinoza zugestanden (vgl. II, Lehrsatz 43; S. 91). Diese tatsächliche denkerische Haltung steht im schroffen Widerspruch zu der Behauptung: „Es gibt in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird bestimmt, dies und jenes zu wollen, von einer Ursache, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen und so weiter ins Unendliche.“ (II, Lehrsatz 48; S. 97) So ist auch die Seele von der allgemeinen Determination der Natur bestimmt – im Widerspruch zu ihrem Anspruch, wahre Erkenntnisse zu haben, die nur unter der Bedingung ihrer Freiheit möglich sind.

Auch ein Wille, der Zwecke setzen und diese verwirklichen kann, ist in diesem System nicht denkbar – im Widerspruch zur menschlichen Praxis des beginnenden bürgerlichen Zeitalters.

Das Begreifen der Wirklichkeit ist aber auch Spinozas Anspruch.

## Die Tautologie von Grund und Begründetem

Jeder Gedanke, jeder Denkkakt, wie immer er beschaffen sein mag, setzt unmittelbar das Sein, das Dasein, die objektive Realität voraus, denn sonst gäbe es weder einen Denkenden noch hätte der Gedanke einen Inhalt und sei es bloß einen reinen Inhalt wie etwa ein logischer oder mathematischer Gedanke. Selbst ein falscher Gedanke setzt das Sein voraus, ohne dass er gar nicht als falsch erkannt werden könnte. Spinoza geht von dieser Einsicht aus und nimmt als Grundlage für sein System die allgemeine Substanz an, die nichts anderes ist als das Sein überhaupt. Indem er aber aus dieser allgemeinen Substanz alles Unterschiedene sich entwickeln lässt (*natura naturans*), begeht er den Fehler aller *prima philosophia*, er lässt aus dem Sein/der Substanz, die für uns zunächst nur ein Abstraktionsprodukt des Denkens ist, das Konkrete entstehen, während doch das konkrete Seiende (allgemein unter „Etwas“ bei Hegel gefasst) Voraussetzung des Abstraktionsbegriffs Sein ist.

Weiter nimmt Spinoza aus der Tradition die obersten Allgemeinbegriffe und erklärt sie zu Seinsbestimmungen. Anschließend begründet er mittels dieser obersten Allgemeinbegriffe oder Kategorien die reale Erkenntnis, d.h. die empirischen Daten, die aus der Sinneswahrnehmung kommen. Aus der Verarbeitung von Wirklichkeitsbestimmungen, die immer auch auf Sinneswahrnehmungen beruhen, waren aber bei Aristoteles ursprünglich die Kategorien erschlossen worden (siehe unten: „Kritik der Kategorienlehre“). Der Grund, die Seinskategorien, begründet die Erkenntnisse der Realität, die der Grund für die Seinskategorien waren. Oder der Grund, die Realität, wird als ontologisch kategorial bestimmt und dann aus dieser Realität das als wirklich und wahr erschlossen, was mit den Kategorien und anderen höheren Allgemeinbegriffen kompatibel ist. Grund und Begründetes wird tautologisch auf einander bezogen, Erkenntnis wird hermetisch und schottet sich ab gegenüber neuen, aus den Sinnen kommenden Erfahrungen.

Diese Tautologie von Grund und Begründetem kann sich zwar auf die mathematischen Naturwissenschaften beziehen,

die Naturphänomene mathematisch, d.h. mittels reinen Denkens bestimmen kann, aber diese Erfolge der modernen Naturwissenschaften seit Galilei und Newton sind der Natur durch Experiment, also durch empirische Erfahrung, und mit dem Zweck der besseren Beherrschung von Teilen der Natur abgerungen worden, die nicht im reinen Denken der Mathematik und der Kategorien aufgehen (siehe unten: „Kritik der Kategorienlehre“). Im Gegensatz zu den Ansichten der Rationalisten ist der Zusammenhang der Naturgesetze (die sich mathematisch fassen lassen) nicht mit dem Zusammenhang der Erscheinungen der Natur gleichzusetzen. Während der Rationalismus zufällige Dinge bloß als Schein abtut, sodass diese Dinge nur noch nicht in ihrer gesetzmäßigen Determiniertheit erkannt sind, muss darauf bestanden werden, das – mit Hegel gesprochen – der Zufall notwendig ist.

## Prinzip und Prinzipatum

Spinozas Philosophie begeht den Fehler aller idealistischen Philosophie, die aus einem Prinzip alles Folgende entwickeln will. Gott ist *causa prima* aller Dinge, die Objekte des Verstandes sein können (I, Lehrsatz 16; S. 21). Aus dieser *causa prima* soll die ganze Welt herausgeklaut werden, nicht als Schöpfungsakt wie in der christlichen Theologie, sondern als ständiger Wandel der ewigen Substanz – aus einem Prinzip folgt aber nur dann ein Prinzipatum, wenn dieses schon vorhanden ist. Kein Prinzipatum ohne Prinzip und kein Prinzip ohne vorausgesetztes Prinzipatum, beide sind Reflexionsbegriffe, die einander bedingen. Wenn überhaupt, geht das Prinzip aus dem Prinzipat hervor. Erst in einer systematischen Darstellung erscheint es so, als ginge das Prinzipatum aus dem Prinzip hervor.

Ein Prinzip ist ein Erstes und zugleich als Prinzip ein Abstraktions- oder Reflexionsprodukt des Denkens. Aus einem Prinzip kann nichts Bestimmtes herausgeholt werden als seine abstrakte Bestimmtheit selbst. Als Prinzip regiert es einen Zusammenhang von Dingen, die nicht aus ihm als Abstraktionsprodukt sich folgern lassen, sondern eine vom Prinzip verschiedene Begründung ihres Seins bedürfen. So folgt aus den Keplerschen Gesetzen nicht, wie viel Planeten das Sonnensystem hat. Da das Prinzip den Zusammenhang von Dingen eines Bereichs

organisiert oder regiert, schließt der Idealismus aller Richtungen, die Dinge als das Prinzipatum folgten aus dem Prinzip. Tatsächlich wird ein Prinzip dadurch gerechtfertigt, dass es das Prinzipatum bestimmt; und das Prinzipatum ist deshalb ein einheitliches Ganzes, weil es durch ein oder mehrere Prinzipien organisiert wird. Existenziellen Vorrang hat aber immer das Prinzipatum vor dem Prinzip, auch wenn es in der systematischen Darstellung so erscheint, als würde das Prinzipat aus dem Prinzip folgen. So lässt sich aus einer Anzahl von Axiomen und Postulaten (zusammen die Prinzipien) die Euklidische Mathematik entwickeln – aber tatsächlich ist das Material dieses mathematischen Denkens Voraussetzung, es nach Axiomen und Postulaten zu entwickeln. Für Spinoza folgt aus der allgemeinen Substanz, das Prinzip der Welt, alles Seiende. Das ist das *proton pseudos* (erster oder Hauptfehler) aller idealistischen Philosophie, die aus Einem die Vielheit, aus dem Prinzip das Prinzipatum, aus dem Absoluten das Konkrete, aus dem Abstraktionsprodukt die verschiedenen und unterschiedenen Bestimmtheiten herausklaut.

## Kritik des Falschen als bloßes Nichts

Die spinozaische Substanz soll keine Negation in sich enthalten, wird aber in sich in Attribute und Modi unterschieden, jede Unterscheidung aber ist Negation (vgl. etwa: Der Modus Peter ist nicht der Modus Paul.). Im Übrigen unterscheidet Spinoza einzelne Körper zumindest in ihrer Quantität, also ist die *res extensa* als ein Attribut Gottes in sich mit der Negation behaftet. Spinoza fasst die Negation als bloße Abwesenheit auf, so die Falschheit als bloße Abwesenheit der Wahrheit wie die Finsternis als Abwesenheit des Tageslichts ist. Negation ist aber immer auch bestimmte Negation, d.h. eine Negation, aus der ein Positives folgt – aus einem Nichts kann aber nichts Positives folgen. In Bezug auf den Wahrheitsbegriff heißt bestimmte Negation: Das zu negierende Falsche ist nicht nur Nichts, nicht nur die Schlacke, die von der Wahrheit entfernt wird (Hegel), sondern gehört wesentlich zur Wahrheit dazu. So ist nach einem Beispiel von Peter Bulthaupt die Alchemie die Voraussetzung der wissenschaftlichen Chemie. Die Misserfolge der Alchemie (z.B. beim Goldmachen) haben die Regeln des wissenschaftlichen Experimentierens hervorgebracht. Durch diese bestimmte

Negation der falschen Experimentierweise ist diese aber nicht im Orkus der Wissenschaftsgeschichte verschwunden, bestenfalls nur von antiquarischem Interesse, sondern in jeder wissenschaftlichen Regel des Experimentierens muss sie als zu vermeidender Fehler immer noch bewusst sein. In der wissenschaftlichen Chemie ist die Alchemie als das Falsche aufgehoben und als Gedanke anwesend. Spätestens in der Reflexion eines misslungenen Experiments wird die Unkenntnis des Falschen, das man aus Unkenntnis deshalb ständig wiederholen muss, schmerzlich erfahren. (Vgl. Bulthaupt: Naturwissenschaften, S. 62 ff.)

Jede neue Erkenntnis, soweit sie noch kein gesichertes Wissen ist, fängt als verworrene an, diese als bloße Abwesenheit der Wahrheit oder als nicht in das rationalistische Schema der Kategorien passend abzutun, verhindert den wissenschaftlichen Fortschritt. „(...) in der That, wird die Negation als bloße Abwesenheit gefasst, so gibt es kein Werden, denn das Werden hat zu seiner Bedingung, oder zu seinem Moment, die Negation, die zugleich Position enthält, indem das Werden der reale Widerspruch ist.“ (Erdmann: Geschichte II, S. 89)

## Kritik der Kategorienlehre

Spinoza hat die wissenschaftliche Regel, die Erscheinungen von ihren gesetzmäßigen Ursachen her zu erklären, nicht von den Erscheinungen auf die Ursachen zu schließen, derart rationalistisch überhöht, dass sie teilweise absurd wird. Dies macht er, indem er den Wissensstand seiner Zeit in Form der Kategorien als ontologischen hypostasiert, dadurch scheinbar absichert und so neue empirische Ergebnisse, die den als gesetzmäßig angenommenen Ursachen widersprechen, als belanglos, Irrtum, inadäquat oder verworren ablehnt, wie Charlie Chaplin, der die Ärmel usw., die nicht in den Koffer passen, einfach abschneidet, nur um ihn schließen zu können.

Die Kategorien und „Gemeinbegriffe“ sind geronnenes traditionelles Wissen, das von Spinoza hypostasiert wird und das nicht änderbar ist – gerade die Kritik an den ewigen Wesenheiten war aber ein Grund für den Nominalismus, sie abzulehnen. Kategorien sind bloße Reflexionsprodukte, nicht Weisen des Seienden. Sie sind Aussageweisen, nicht Seinsweisen – das ist das Resultat der nominalistischen Kritik an den ontologisch

bestimmten Universalien. Als Reflexionsprodukte bedürfen sie allererst der Begründung, um sie rational anzuwenden, nicht bloß ihre Behauptung als Gottes Gedanken, an denen wir nur partizipieren können. Spinoza entnimmt die „Gemeinbegriffe“ der Tradition, ohne sie zu begründen, ohne sie abzuleiten, lediglich ihre innere Stimmigkeit wird (gegen Descartes) reflektiert. Seine Philosophie fängt sozusagen wie aus der Pistole geschossen mit Definitionen, Lehrsätzen und Axiomen an, ohne dass diese von dem folgenden Gedanken stringent gerechtfertigt würden (siehe Kritik der Modi).

Die im Nominalismus Ockhams erreichte Selbständigkeit der menschlichen Subjektivität bei der Erkenntnis wird von Spinoza unter der Voraussetzung der modernen Philosophie seit Descartes wieder zurückgenommen. Die Wahrheit ist aber nicht nur etwas Objektives und Notwendiges, sondern auch Subjekt. Sie ist nicht nur kategorial bestimmt, sondern immer auch durch Anschauung empirischer Dinge, sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung. In Bezug auf die im Nominalismus erkannte Selbstständigkeit der menschlichen Subjektivität ist Spinozas ontologische Erkenntnistheorie reaktionär. Sie erweist sich als eine gigantische Hypostasierung von Reflexionsbestimmungen.

Bevor wir etwas Konkretes erkennen, müssen wir in uns apriori Begriffe (Kategorien) haben, mit denen wir die sinnlichen Wahrnehmungen zu Anschauungen und Vorstellungen und schließlich zu Begriffen organisieren. Diesen Gedanken verabsolutiert der Rationalismus Spinozas, indem er die sinnliche Erkenntnis und die daraus entwickelte Erfahrung als Zusammenfassung sinnlicher Wahrnehmungen abwertet (vgl. Spinoza: Ethik, S. 87), um das Erkennen mittels der Kategorien bzw. Gemeinbegriffe als einzig adäquates zu behaupten. Abgesehen davon, dass ohne sinnliches Material die Kategorien nur sich selbst denken könnten, stellt sich die Frage, woher diese Kategorien und Gemeinbegriffe kommen? Spinozas Antwort, sie gehörten zum Wesen der menschlichen Seele, insofern sie Teil des göttlichen Verstandes sei, kann nicht befriedigen, da dies eine bloße Behauptung ist, die auf Grund der Aporien seiner Ontologie auch nicht begründbar ist.

Tatsächlich sind die Kategorien ursprünglich aus der Realität bzw. menschlicher Deutungsweisen der Realität erschlossen, ein Gedanke, der in der Tradierung dieser Kategorien verloren ging,

sodass sie als eingeborene Ideen oder als göttlichen Verstand in uns verselbständigt werden konnten. Als entfremdetes Produkt der Tradition aber sind sie der Reflexion durch das theoretische Selbstbewusstsein enthoben, zu erstarrten Gebilden geronnen. Die Erkenntnis des tatsächlichen Ursprungs der Kategorien kann sie dagegen aus ihrer Petrifizierung lösen und der rationalen Reflexion zugänglich machen.

K. W. Schmidt hat nachgewiesen, dass Aristoteles seine Kategorien aus der Reflexion des Rechts und der Rechtspraxis der Polis Athen gewonnen hat, also aus Phänomenen, die bereits durch Bewusstsein vermittelt sind. Diese Kategorien sind deshalb nicht empirisch, wie Locke später behaupten wird, wohl aber sind sie ohne Wissenschaft, die auch eine empirische Grundlage hat, überhaupt nicht denkbar. (Vgl. Schmidt: Polis, S. 85 ff. und passim)

Eine andere rationale Begründung gibt Kant, indem er die Kategorien als Bedingung der Möglichkeit von wahrer Wissenschaft (Newtonsche Physik, Mathematik) („transzendental“) erweist und auf das gesamte Denken verallgemeinert. So verstanden sind sie der rationalen Reflexion und Verbesserung fähig und nicht hypostasierte Produkte der philosophischen Tradition wie bei Spinoza.

## Kritik eines fehlenden Begriffs vom Selbstbewusstsein

Erdmann charakterisiert das spinozaische System durch Wertungen wie Starre, unlebendig, es habe „kein Selbstbewusstsein, welches ohne den Gegensatz nicht denkbar ist“ (ebda.) im Widerspruch zum behaupteten und unterstellten Selbstbewusstsein an einigen Stellen (vgl. z.B. Spinoza: Ethik, S. 76). Ein Selbstbewusstsein setzt „als negative Beziehung auf sich selbst“ einen anderen Begriff der Negation voraus, denn, wenn das Selbstbewusstsein als „Idee der Seele, das heißt die Idee der Idee“ (a.a.O., S. 76) sich vom bloßen Bewusstsein unterscheidet, dann wäre die abstrakte Negation des Bewusstseins ein Selbstbewusstsein von nichts, ohne einen Inhalt. Nur als bestimmte Negation, die Spinoza ausschließt, hat das Selbstbewusstsein einen Inhalt: Das Selbstbewusstsein unterscheidet sich vom Bewusstsein (Negation), als bestimmte Negation enthält das Selbstbewusstsein (Bewusstsein vom Bewusstsein) aber dieses bloße, unreflektierte

Bewusstsein als seinen Gegenstand in sich und ist dadurch reflektiertes Bewusstsein, das „Ich denke, das alle meine Vorstellung muss begleiten können“ (Kant). Indem Spinoza eine Philosophie entwirft, d.h. ein Selbstbewusstsein über seine Gegenstände hat, aber nur die abstrakte Negation kennt, widerspricht sich seine Philosophie selbst.

## Zur Problematik des Systemgedankens

Logisch zwingend ergibt sich aus dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, ohne den rationales Denken und Verständlichkeit überhaupt unmöglich sind, der Zwang zur systematischen Argumentation (die auch den Gedanken der Genesis, wie begründet, einschließt). Will man nicht in partikularen Zusammenhängen verharren, die zu Widersprüchen zwischen diesen führen müssen, dann folgt daraus die Forderung, die Welt als philosophisches System zu konstruieren. Dies gilt vor allem für die Gegenwart, wo der Kapitalismus als System die gesamte Tätigkeit der Menschheit beherrscht und sein Wertgesetz ubiquitär wirkt. Aber die gesamte Welt bzw. die Bestimmungen von ihr in einem System zu begreifen, muss zu den Aporien des Systemgedankens führen, wie er sich bei Spinoza zeigt. Da es nach Spinoza auch den Schein gibt, verworrene Vorstellungen, unbegreifliche vergängliche Dinge, inadäquate Ideen usw., kann das philosophische System nicht die Totalität erfassen – was im Widerspruch zu seinem Anspruch steht. Das System muss das Nichtidentische, Zufällige, die Willkür des Menschen, die sich nicht rational fassen lassen, als Vorhandenes aber auf den Einzelnen und das Ganze einwirken, leugnen, zugleich aber als Vorhandenes zugestehen. Indem Spinoza Reflexionsbestimmungen der Tradition hypostasiert und mit diesen ein System von Vernunftbestimmungen mittels seiner „geometrischen Methode“ konstruiert, schneidet er das philosophische Denken von der empirischen Entwicklung der Frühneuzeit ab, lässt nur das bereits philosophisch Approbierte zu. Dennoch bleibt die Forderung bestehen, soweit systematisch, wie es die Erkenntnisse ermöglichen, die Welt begrifflich zu erfassen, denn ohne diese Forderung müsste das Denken Widersprüche eingehen, die es als rationales zerstören würden – was heute eine durch partikulare Interessen geleitete Philosophie intendiert. (Vgl. die Kritik an Zion, Seibert,

Habermas, Derrida u. a. in dieser Ausgabe der Erinnyen.)

„Ohne die Idee der Totalität, die in den rationalistischen und idealistischen Systemen unzulänglich konzipiert war, kann diese Kritik (an der Gesellschaft als Ganzer, B.G.) gar nicht auskommen. Alle authentische Philosophie der Tradition wollte die integrale Vernunft, die ihr hinterrücks zum partikularen Herrschaftsinstrument verkam.“ (Mensching: Spinoza, S. 10) Bei Spinoza äußert sich die „integrale Vernunft“, die „zum partikularen Herrschaftsinstrument verkam“ in seiner Ethik und Staatsphilosophie, die zwar die beginnende Emanzipation des Bürgertums fördern will, letztlich aber auf Anpassung an den Weltlauf ausgerichtet ist, der in der bürgerlichen Welt nicht nur zu der Befreiung des Individuums von feudalen Fesseln führt, sondern neue Herrschaftszwecke des Kapitals etabliert hat.

d'Alembert hat den Gedanken, dass wir systematisch denken müssen, aber kein System der Welt als Ganzes möglich ist, da dies immer auf einen Idealismus hinausläuft, in dem das Nichtidentische negiert oder abgewertet wird, in die Bestimmung vom *esprit systematique* gebracht, der aber kein *esprit de système* werden darf. „Der Systemgeist bedeutet für die Naturwissenschaft dasselbe wie die Metaphysik für die Geometrie. Er ist zwar notwendig, um den richtigen Weg zu weisen, vermag uns jedoch fast nie aus sich selbst zur Erkenntnis zu führen. Seine aus der Naturbeobachtung gewonnenen Kenntnisse lassen ihn die Ursachen der Naturerscheinungen zwar vermuten: aber der Beweis des Vorhandenseins solcher Gründe bleibt der Berechnung vorbehalten, die genau ihre möglichen Wirkungen bestimmt und diese wieder mit den anderen vergleicht, die wir durch praktische Erfahrung gewonnen haben.“ (d'Alembert: Einleitung, S. 83)

### Zur Problematik der „geometrischen Methode“ (*more geometrico*)

Im 17. und 18. Jahrhundert galt die geometrische Methode für viele Rationalisten, insbesondere Spinoza, als einzig wissenschaftliche Methode der Darstellung eines Systems der Philosophie. Dies hatte seinen Grund in dem schon in der Antike gültig präsentierten System der euklidischen Mathematik und den ersten

Erfolgen der modernen Naturwissenschaften, die spätestens seit Galilei auf der mathematischen Fassung physikalischer Erkenntnisse beruhten. So enthält die erste gültige Fassung der fundamentalen Sätze der Geometrie in den „Elementen“ Euklids Definitionen, Axiome und Postulate, aus denen dann das mathematische Wissen systematisch abgeleitet und begründet wird. (Vgl. Becker: Mathematik, S. 87 ff.) Ebenfalls entwickelt Newton in seinen „Mathematischen Grundlagen der Naturphilosophie“ aus Definitionen und Axiomen seine Physik der Mechanik (vgl. Newton: Naturphilosophie, S. 37 ff. und S. 53 ff.), die bis heute wahrer Lehrstoff jedes Physikstudiums geblieben ist.

Spinoza folgt dieser Methode, schon im Titel weist er auf die „geometrische Methode“ hin. Er beginnt mit einer Reihe von „Definitionen“, geht zu den „Grundsätzen“ über, die durch Lehrsätze differenziert werden, und beweist diese Lehrsätze, indem er auf die Definitionen, Grundsätze oder andere Lehrsätze verweist.

Dieses geometrische Verfahren ist in der Philosophie nicht akzeptabel. Auch wenn Newtons Physik der Mechanik den Titel „Naturphilosophie“ führt, ist es eine Einzelwissenschaft (oder, wenn sie noch nicht aus dem Korpus der Philosophie sich herausgelöst hat, eine einzelne Disziplin der Philosophie mit einem eng umgrenzten Gegenstand). Als Einzelwissenschaft kann sie sich Prinzipien und einzelne Erkenntnisse aus anderen Wissenschaften, soweit sie gesichertes Wissen haben, erborgen und zur eigenen Voraussetzung machen. So sind schon die logischen Formen, auch Begriffe wie ‚Prinzip‘, ‚Axiom‘ usw., ebenso Bestimmungen wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes jeder Einzelwissenschaft vorausgesetzt. Die Philosophie jedoch als Grundlagenwissenschaft und Totalitätswissenschaft kann keine Begriffe aus anderen Wissenschaften unreflektiert übernehmen, sie muss alle Begriffe, die ihr zugrunde liegen, direkt oder indirekt beweisen, begründen oder reflektieren und sich Rechenschaft über ihre Verwendung geben.

Bei Spinoza jedoch werden Begriffe wie Gott, Substanz, Attribut, Modus usw. bloß behauptet, indem er anfangs einfach Definitionen gibt. Er rechtfertigt Lehrsätze, indem er auf diese unbegründeten Bestimmungen verweist. Man weiß nicht, woher diese Begriffe kommen, warum er sie einführt. Selbst wenn man sie als

Konsequenzen aus den Aporien der cartesischen Lehre erkennt, so ist diese Erkenntnis ein Zutun des Lesers, nicht selbst von Spinoza entwickelt (jedenfalls kaum im Hauptwerk der „Ethik“). Wenn man Definitionen und Grundsätze gibt, dann sind dies zunächst Nominaldefinitionen, ob sie etwas Wahres enthalten, muss erst bewiesen werden – diesen Beweis bleibt Spinoza jedoch schuldig.

„Die ganze Spinozistische Philosophie ist in diesen Definitionen enthalten; dies sind aber allgemeine Bestimmungen und so im ganzen formell. Das Mangelhafte ist, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik lässt man es gelten, die Definitionen sind Voraussetzungen; Punkt, Linie werden vorausgesetzt. In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort ‚Substanz‘ dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angibt. Ein anderes ist es, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sei. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht. Bei philosophischer Betrachtung ist dies aber die Hauptsache. Das hat Spinoza nicht getan. Er hat Definitionen aufgestellt, welche diese einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darstellen. Aber das Erforderliche wäre gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt wahrhaftig wäre.“ (Hegel: Vorlesungen, S. 172)

Da aller weitere Inhalt der spinozaische Philosophie auf den ersten Definitionen, Grundsätzen und Lehrensätzen fußt, ist auch dieser weitere Inhalt nicht begründet. Das heißt nicht, alles, was folgt, wäre falsch, aber in dieser Philosophie ist es nicht als wahr begründet und deshalb bestenfalls problematisch wie alle bloß behaupteten Sätze, denen eine sachliche Begründung mangelt. Bei Spinoza kommt hinzu, dass er alle seine Aussagen „beweisen“ will, indem er auf die ersten Definitionen und Grundsätze verweist, die selbst nicht bewiesen sind. Dadurch entsteht ein Formalismus, der das Lesen ermüdet, weil er doch nur bis zur Übereinstimmungen von Sätzen führt, deren Gehalt zwar behauptet, aber nicht geklärt ist, ein Formalismus also, der in einer leeren Kombinatorik verharret.

## Kritik an Spinozas Lehre von der Sinnlichkeit

Spinozas Lehre von der Sinnlichkeit, nach der die Sinne eine bloß verworrene Vorstellung der Dinge geben, ist nicht haltbar. Zwar sind die

Wahrnehmungen von den stets wechselnden Dingen nicht von vornherein unter dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit, aber auch die metaphysischen Begriffe basieren, wenn nicht auf sinnlicher Erfahrung, so doch auf bereits objektiviertem Wissen, das auf sinnlicher Erfahrung beruht, von dem die Kategorien erschlossen sind. (Siehe „Kritik der Kategorienlehre“)

Die Geometrie, die das Vorbild der geometrischen Methode abgibt, ist als Wissenschaft eng mit den sinnlichen Dingen verbunden, auf die sie angewandt wird und von deren Anschauungen sie ihren Ausgangspunkt nahm, auch wenn sie dann als reine Geometrie, d. i. die Wissenschaft der Geometrie, nicht mehr konkrete Vorstellungen der äußeren Sinne enthält. So wendet Euler gegen den Rationalismus ein, dass die Geometrie „die treueste Auslegerin aller Phänomene der Natur“ ist (zitiert nach Cassirer: Erkenntnis II, S. 633), dass also von der Natur auszugehen sei und die Mathematik nur ein Hilfsmittel der Naturerkenntnis sei. Der Rationalismus dagegen geht von diesen Erfolgen der modernen Naturerkenntnissen aus, abstrahiert von der zugrunde liegenden sinnlichen Erfahrung (Experiment) und verabsolutiert die mathematische Seite der Erkenntnis oder hypostasiert sie zur eigentlichen ontologischen Wahrheit wie Spinoza.

So wie die Spontaneität des erkennenden Subjekts in der gültigen Erkenntnis erloschen, nicht erkennbar ist, sodass Spinoza von der subjektiven Leistung bei der Erschließung der Wahrheit abstrahieren kann, so sind auch das Experiment und die Erfahrung in den Resultaten der Naturwissenschaft nicht mehr explizit anwesend, sodass er auch hier von der Leistung der sinnlichen Erfahrung bei der Erkenntnis abstrahieren kann. Beides führt in der Tendenz zu einem fetischisierten Objektivismus, weil ohne Rekurs auf die Genesis, die das subjektive Moment offenbart, das wissenschaftliche Resultat nicht mehr einsehbar ist, sodass es zum bloßen Glauben verkommt, als die es die Postmoderne behauptet, und weil die Abstraktion von der sinnlichen Erkenntnis und dem Experiment Wahrheiten zu Dogmen mutieren lässt, die nicht mehr nachprüfbar sind.

Heute korrespondiert der dogmatisierten Objektivität von wissenschaftlichen Resultaten der Methodenfetischismus und die Umwandlung von Wissenschaft in Technologie. Beide Aspekte ermöglichen die blinden Anwendung

wissenschaftlicher Resultat, ohne dass die wissenschaftlichen Arbeitskräfte ein Selbstbewusstsein über ihr Tun erlangen können, also auch keine Möglichkeit haben, die soziale Funktion der wissenschaftlichen Tätigkeit in der kapitalistischen Gesellschaft zu durchschauen. Die Kritik an Spinozas Philosophie kann über den Fetischismus in der wissenschaftlichen Entwicklung aufklären.

## Anmerkungen zur Ethik

### Die Ethik Spinozas

Spinoza hat das Bestreben, die sittliche Welt völlig in die natürliche aufgehen zu lassen. Oberstes Prinzip muss deshalb die Selbsterhaltung sein (vgl. Cassirer II, S. 84). Dadurch fehlt aber wie schon bei Descartes und Geulinx die intellektuelle Möglichkeit, sich auch gegen den Weltlauf zu stellen und ihn zu kritisieren.

Auch bei seinen eigentlichen ethischen Reflexionen im Hauptwerk „Die Ethik“ stimmt der Anfang der Philosophie nicht mit seinen ethischen Prinzipien zusammen. Nach Teil II, Lehrsatz 48 (a.a.O., S. 97) hat die Seele keine Willensfreiheit. Im V. Teil, der die eigentlich ethischen Themen zum Gegenstand hat, spricht Spinoza von „Willenskraft“ (S. 274), der „Oberherrschaft der Vernunft“ (S. 275), von der „Macht der Seele über die Affekte“, die vor allem in der „Erkenntnis des Affekte“ (S. 279) bestehen soll. Die „Seele kann ihre Affekte ordnen und miteinander verketteten“, die „Affekte von den Gedanken an die äußere Ursache“ trennen u.a. Da die Seele aber ihre Kraft auch falsch einsetzen kann, Irrtümer begehen kann, nach Spinoza durch Bezug auf die äußeren „verworrenen“ Ursachen, d.h. durch empirischen Bezug (vgl. S. 154), so muss die Seele sich auch zwischen wahr und falsch, gut und schlecht entscheiden können – was den Voraussetzungen dieser Philosophie widerspricht.

Nach Spinoza erzeugt eine äußere Ursache in uns eine Affektion. Diese Affektion kann nach Spinoza von ihrer Ursache geistig abgetrennt werden, wodurch sie keine Ursache, sondern bloß ein Anreiz ist, dem ich zustimmen kann, indem ich z.B. Hass in mir aufkommen lasse, oder den ich ablehnen kann, indem ich den Anreiz von seiner Affektion trenne, um den

möglichen Hass zu verhindern. Auch diese Entscheidung muss ein Moment unbedingter Freiheit enthalten, indem ich mich bestimme, dass die äußere Ursache keine hinreichende mehr für den Hass in mir ist und der Wille den Prinzipien der „Oberherrschaft der Vernunft“ folgt.

Spinoza versucht seinen Determinismus mit seiner angestrebten ethischen Oberherrschaft der Vernunft über die Affekte (Leidenschaften, Begierden, „Wollungen“ usw.) dadurch zu vermitteln, dass der Wille/Verstand die Affekte gegeneinander ausspielt, die eine Begierde benutzt, um eine andere Begierde zu hemmen. Dabei stellt er eine mechanische Theorie der Stärken und Hemmungen der Begierden auf, wobei die „Gebote der Vernunft“ in der „weitläufigen geometrischen Ordnung“ der Affekte „nichts wider die Natur“ fordern (a.a.O., S. 204). Die Vernunft fordert „demnach, daß jeder sich selber liebe, seinen Nutzen suche, so weit es wahrhaft sein Nutzen ist, und all das erstrebe, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt; und überhaupt, daß jeder sein Sein, so viel an ihm liegt zu erhalten strebt.“ (A.a.O., S. 204 f.)

„Das Streben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.“ (A.a.O., S. 208) Der egoistische Nutzen soll aber nicht zu einem allgemeinen Konkurrenzkampf um die Güter der Welt führen wie bei Hobbes, sondern im Gegenteil, da für den Menschen „nichts nützlicher (ist) als der Mensch“ (S. 205), sollen aus dem Selbsterhaltungstrieb und dem egoistischen Nutzen Prinzipien einer solidarischen Ethik folgen: „nichts wertvolleres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dergestalt übereinstimmen, daß die Seelen und Körper aller zusammen gleichsam eine einzige Seele und einen einzigen Körper bilden, daß alle zumal, soviel sie können, ihr Sein zu erhalten streben und alle zumal für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen; woraus folgt, daß die Menschen, die sich durch die Vernunft lenken lassen, das heißt die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und mithin daß sie gerecht, redlich und ehrbar sind.“ (A.a.O., S. 205 f.) Ob diese moralische Utopie unter den entstehenden bürgerlichen Verhältnissen überhaupt möglich ist, danach fragt Spinoza nicht.

Die Frage, die sich Spinozas Ethik stellen muss, ist die, wie man überhaupt ethisch handeln kann, wo doch der Wille/Verstand keine äußeren Ursachen bewirken kann. Spinoza sagt: Da Erkenntnisse des Guten und Schlechten ebenfalls Affekte sind, nämlich Freude und Trauer (nach Teil IV, Lehrsatz 8; S. 197), also körperliche Zustände, kommt es nach Spinoza allein darauf an, wahre moralische Ideen zu haben, um gut zu sein und dem Körper gut handeln zu lassen. Da es keine substantielle Differenz zwischen Körper und Seele gibt, eine Idee (Begriff) immer auch einen körperlichen Aspekt hat wie der Affekt einen geistigen, so kann ein Affekt gehemmt oder aufgehoben werden durch einen anderen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist. Da nun die „Begierde, die aus einer Freude entspringt“ „bei sonst gleichen Umständen stärker als die Begierde, die aus einer Trauer entspringt“ ist (a.a.O., S. 204), so folgt daraus die Macht der Vernunft über die Affekte, denn die höchste Freude ist die, welche aus der wahren Erkenntnis, aus der Vernunft entspringt. „Je mehr Dinge die Seele in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung einsieht, desto weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind, und desto weniger fürchtet sie den Tod.“ (V., Lehrsatz 38; S. 291)

Durch den Parallelismus zwischen Erkenntnis und Körper (V., Lehrsatz 1; S. 266) folgt, dass der vernünftigen Ordnung der Ideen in unserer Seele immer auch die Ordnung der Dinge, also hier der Affekte folgt. Allein die richtige Einsicht bewirkt nach Spinoza das moralische Handeln unabhängig von den Affekten der Leidenschaften. „Da es (...) nichts gibt, woraus nicht irgend eine Wirkung folgte, und da wir all das, was aus einer Idee folgt, die in uns adäquat ist, (...) klar und deutlich einsehen, so folgt daraus, daß jeder die Gewalt hat, sich und seine Affekte, wenn schon nicht unbedingt, so doch wenigstens teilweise klar und deutlich einzusehen, und folglich zu bewirken, daß er von ihnen weniger leidet. Deshalb müssen wir uns vornehmlich darum Mühe geben, daß wir einen jeden Affekt, soweit es geht, klar und deutlich erkennen, damit auf diese Weise die Seele infolge des Affekts dazu bestimmt werde, an das zu denken, was sie klar und deutlich wahrnimmt und wobei sie völlig befriedigt ist; und sonach, daß der Affekt selbst von dem Gedanken der äußeren Ursache getrennt und mit wahren Gedanken verbunden werde. Die Folge davon wird sein, daß nicht nur (...) Liebe, Haß usw. zerstört werden, sondern daß auch die Triebe

oder Begierden, die aus einem solchen Affekt zu entspringen pflegen (...) kein Übermaß haben können.“ (A.a.O., S. 268)

## Kritik der Affektenlehre

Konsequent wendet sich Spinoza auch gegen das Mitleid als überflüssigen Affekt. Nach Lehrsatz 50 (IV. Teil) gilt: „Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnützlich.“ (Spinoza: Ethik, S. 323) Da wir nach Spinoza gehalten sind, unsere Affekte zu beherrschen, folgt hieraus: „daß der Mensch, der nach dem Gebot der Vernunft lebt, soviel er kann, zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleid gerührt werde.“ (Ebda.) Und in einer Anmerkung dazu sagt Spinoza: „Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird fürwahr nicht finden, was des Hassens, des Lachens und der Geringschätzung wert wäre, auch wird er niemanden bemitleiden, sondern, soweit die Kraft der menschlichen Tugend reicht, danach streben, gut zu handeln, wie man sagt, und sich zu freuen. Hierzu kommt, daß jemand, der leicht vom Affekt des Mitleids gerührt und durch das Leid oder die Tränen eines anderen bewegt wird, oft etwas tut, was er später bereut, sowohl weil wir im Affekt nie etwas tun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut ist, als auch weil wir gar leicht durch falsche Tränen getäuscht werden.“ (Ebda.)

Richtig daran ist lediglich, dass auch das Mitleid nicht blind machen sollte. Aber eine derartige Beherrschung der Affekte, wie sie Spinoza fordert, schlägt um in Unmenschlichkeit. Angenommen, es gelänge jemanden seine Affekte unter Kontrolle zu halten, wie Spinoza dies als Tugend fordert, dann müsste er sich derart verhärten, um nicht zu sagen zur Maschine oder maschinellen Puppe werden, wie sie im 17. Jahrhundert Mode war, dass die Selbsterhaltung, deren Zweck die Tugend der Beherrschung ist, das Selbst verliert. Denn das Selbst ist nicht nur das spezifisch Menschliche als Vernunft (so Aristoteles), sondern immer auch als menschliche Sinnlichkeit mit eigener kultureller Bestimmung. Zwar erkennt gerade Spinoza die materielle Naturbestimmtheit des Menschen an, zugleich negiert er diese wieder durch ihre Neutralisierung in der Selbstbeherrschung. Wenn das Denken sich dem göttlichen Verstand, man weiß nicht, was das ist, anpassen soll und die Affekte beherrscht, d.h.

diese neutralisiert, dann hätte ein solches Individuum nichts Individuelles mehr, dann wäre es nicht von der allgemeinen Substanz mehr zu unterscheiden (abgesehen von seinem individuellen Modus in Raum und Zeit).

Günther Mensching interpretiert Spinozas Affektenlehre mit den Philosophen der „Frankfurter Schule“ so: „Formuliert Spinoza mit dieser Lehre in reiner Form die Idee der Autonomie, der sein gesamtes Denken gilt, so sind es Horkheimer und Adorno gewesen, die in der Freiheit von den Affekten, die Spinoza als Ideal setzt, jene Unabhängigkeit von der Natur erkannt haben, die im Verlaufe ihrer eigenen Realisierung in blinde Natur zurückschlägt, wie denn Determinismus und Freiheit schon bei Spinoza in einem antinomischen Verhältnis zueinander stehen. Die Affektfreiheit, in der ein Mensch sich durch die Vernunft von seiner eigenen inneren Natur emanzipiert, ermöglicht auch das leidenschaftslose Verbrechen, das nur dem kalkulierten Interesse der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung dient. Die Frage, wie der psychische Mechanismus von Menschen beschaffen sei, die andere bedenkenlos opfern, wenn die Umstände es zu erfordern scheinen, findet in Spinozas Affektenlehre viele Elemente einer Antwort.“ (Mensching: Spinoza, S. 11)

Hat die Vernunft des Menschen keine Selbständigkeit gegenüber dem Sein, weil sie mit dessen Struktur identisch ist, besteht menschliche Autonomie lediglich in der Anpassung an eine scheinbare Weltvernunft der allgemeinen Substanz, dann hat das menschliche Denken auch keine Möglichkeit, sich den Herrschaftszusammenhang des Weltlaufs entgegenzustellen, sie hat keine Möglichkeit, etwas anderes zu antizipieren als das, was ist und immer sein wird. Dies spricht Spinoza auch direkt aus. Die Einsicht in den fatalistischen Gang der Welt hat die Aufgabe, die momentanen Leidenschaften abzumildern. „Je mehr diese Erkenntnis, daß nämlich die Dinge notwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, erstreckt, um so größer ist diese Macht der Seele über die Affekte.“ (A.a.O., S. 270) Die Seele hat wegen dieses Fatalismus keine intellektuellen Mittel, sich dem Weltlauf entgegenzustellen, sie kann immer nur hinnehmen, was ist, und versuchen, sich von den Affekten, die durch äußere Ursachen entstehen, zu lösen und diese zu neutralisieren. Die Wiederentdeckung der Moralität im Mittelalter durch den Nominalisten Abaelard (sich Erinnyen Nr. 20, S. 27 – 45) wird

bei Spinoza und ähnlichen deterministischen Philosophien der Neuzeit zurückgenommen und der Mensch auf das reduziert, was jeweils geworden ist. Dies steht im Widerspruch zur beginnenden beschleunigten Veränderung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse, die Subjekte der Veränderung erheischen bis hin zum Subjekt einer revolutionären Abschaffung von Herrschaft überhaupt.

## Anmerkungen

(1) Dieser Text ist ein Auszug aus einem geplanten größeren Werk, das den Begriff der Wahrheit für eine zukünftige linke antikapitalistische Bewegung thematisiert und begründet. Diese geplante Arbeit will der Paralyse der menschlichen Vernunft in der vorherrschenden bürgerlichen Philosophie widersprechen, die nicht nur einzelne Wahrheiten bestreitet, sondern zugleich den traditionellen Begriff der Wahrheit, der sich auch auf ontologische Bezüge stützt. Dass heute linke Theoretiker diesen allgemeinen Skeptizismus mitmachen trotz der Anhäufung des menschlichen Wissens seit 500 Jahren, das auch in der Praxis des Menschen, z.B. durch die Naturwissenschaft, eingeht, zeigt die Verwilderung des Denkens selbst bei den Kritikern des Bestehenden. Vgl. dazu auch den Aufsatz gegen Zions: „Eine spinozianische Grundlegung der Linken“, in diesen Erinnyen.

(3) Engels äußert sich in seinem „Antidürring“ zu diesem Problem: „Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. (...) Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.“ (Antidürring, S. 106) Allerdings ist bei Engels, wie das Ende des Zitats zeigt, das Subjekt nicht ausgeschlossen wie bei Spinoza, sondern ist als Zweck setzendes und realisierendes anwesend. Die Formel von der „Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit“ unterschlägt aber, dass wir die Bestimmungen der Natur auf uns hin konstruieren, Naturgesetze zwar einen ontologischen Grund haben, aber von uns ausgewählte Kausalketten aus der Natur sind. Insofern sind auch Naturgesetze nicht nur

objektiv notwendig, sondern auch Ausdruck unserer Gattungsubjektivität.

(4) Zion: Eine spinozianische Grundlegung der Linken.

## Verzeichnis der benutzten Literatur

*(Mit dem Autor, den Hervorhebungen aus dem Titel und den Seitenangaben wird das Werk im Text zitiert.)*

d'Alembert, Jean Le Rond: **Einleitung** zur Enzyklopädie. Durchgesehen und mit einer Einleitung herausgegeben von Günther Mensching, Hamburg 1997.

Cassirer, Ernst: **Das Erkenntnisproblem** in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band. Darmstadt 1974.

Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München 2006, 2. Auflage.

Bayle, Pierre: **Historisches Wörterbuch**. Eine Auswahl. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003.

Becker, Oskar: **Grundlagen der Mathematik** in geschichtlicher Entwicklung, Ffm. 1975.

Bensch, Hans-Georg: **Perspektiven des Bewusstseins**. Hegels Anfang der Phänomenologie des Geistes, Würzburg 2005.

Bulthaup, Peter: **Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften**, Lüneburg 1996.

Engels, Friedrich: **Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)**, in: MEW 20.

Erdmann, Johann Eduard: **Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie**. Band II. Faksimile-Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1834-1853 in sieben Bänden. Mit einer Einführung in Johann Eduard Erdmanns Leben und Werke von Hermann Glockner, Cannstatt 1977.

Haag, Karl Heinz: **Der Fortschritt in der Philosophie**, Ffm. 1983.

d' Holbach, Paul Thiry: **System der Natur oder**

von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt. Ffm. 1978.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. Band I, in: Hegel: Theorie Werkausgabe Bd. 8, Ffm. 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Phänomenologie des Geistes**, Ffm. 1980.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**, in: Hegel: Theorie Werkausgabe Bd. 20, Ffm. 1975.

Kant, Immanuel: **Kritik der reinen Vernunft**. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1971. (Kr.d.r.V.)

Marx, Karl; Engels, Friedrich: **Werke**. Hrsg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 1 bis 42, Berlin 1966 bis 1983. (MEW Bd.)

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

Mensching, Günther: **Spinoza und die Frankfurter Schule**, Manuskript, o.O., o.J.

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

Newton, Isaac: **Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie**. Ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Ed Dellian, Hamburg 1988.

Schmidt, Karl Winfried: **Logik und Polis**. Zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike, Hannover 1982.

Spinoza, Baruch de: **Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt**. Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch. Einleitung von Rudolf Schottländer, Hamburg 1976.

Spinoza, Baruch de: **Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt**. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Sämtliche Werke Band 2, Hamburg 2007. (Ethik II)

Spinoza, Baruch de: **Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione.** Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2003.

Zion, Robert: Eine spinozianische Grundlegung der Linken – Das ökonomische Tableau in Commonwealth. Teil 1. und 2., Quelle: [http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Eine\\_spinozianische\\_Grundlegung.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse33/Eine_spinozianische_Grundlegung.htm)

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

---

## Rezension

*Bodo Gaßmann*

### Heidegger Verschnitt Pseudolinke Kritik der Rationalität zur Verhinderung des Kommunismus

Über: Thomas Seibert: **Krise und Ereignis. Siebenundzwanzig These zum Kommunismus**, Hamburg 2009. (VSA-Verlag)

#### *Inhalt*

Einleitung

Kritik der Heideggerschen Ontologie

Aleatorischer Materialismus

Wahrheitsbegriff

Die Methode der „Dekonstruktion“ und der „Entwendung“

Wesen und Erscheinung

Biopolitik

Wirklichkeitsanalyse bei Seifert

a. Der sachliche Grundfehler bei der Vorstellung von Kapitalismus

Marx-Fälschung 1

b) „Krise“ als apokalyptische Endzeit

Der „subjektive Faktor“ und die Denunziation des freien Willens

Veränderung des „Empire“

Marx als Wegbereiter des Terrorismus

Marx-Fälschung 2 mit Verunglimpfung

Abschließende Beurteilung

Anmerkungen

Erwähnte Literatur

## Einleitung

Seibert, der sich als Philosoph und Aktivist in einer Person aus gibt, hat den Anspruch, nicht nur die gegenwärtige Krise mit einem „reichhaltigen Begriffsarsenal“ erfassen zu wollen, sondern seine Thesen beanspruchen „längerfristige Geltung“, um dazu beizutragen den Kommunismus durchzusetzen. Sie beziehen sich auf drei Quellen: „ein jetzt auch willentlich pluraler Marxismus“, „ein existenzial(istisch)er Begriff des ‚subjektiven Faktors‘“, dessen Herkunft aus der Heideggerschen Philosophie stammt, und „Diskurse, die aus Verlegenheit bald mit der Leerformel ‚Poststrukturalismus‘ belegt wurden“ (Badiou, Hardt, Negri, Žižek), die sich auf Deleuze, Derrida, Foucault u. a. stützen. Zu einigen dieser Autoren haben diese Erinnyen Nr. 21 bereits einige z.T. polemische Anmerkungen gemacht (vgl. „LacanCan und DerridaDa, sowie die Kritik an Zion). Hier soll sich nun eingelassen werden auf eine linke Heidegger-Ontologie und in immanenter Kritik versucht werden zu untersuchen, ob die Begriffe dieser Richtung etwas für eine antikapitalistische Theorie tatsächlich leisten.

Das Buch von Seibert beginnt mit einer „Gebrauchsanweisung“, bringt danach die 27 Thesen in Kurzform, um sie dann ausführlich darzustellen. Nach diesen Thesen folgen noch

vier „Systematische Zusätze, den philosophischen Begriff des subjektiven Faktors betreffend“, um dann das Ganze mit einem Glossar abzuschließen, der auch dringend nötig ist, um den Inhalt dieses eklektischen Gemischs andeutungsweise zu verstehen. Für einen philosophischen Laien ist das Buch unverständlich – was kein Mangel sein braucht, wenn die Darstellung Sachverhalte auf hohem Niveau wiedergibt. Sind diese allerdings widersprüchlich dargestellt oder ist die ganze Philosophie, die zu Grunde liegt, widersprüchlich, dann wäre die Schrift von Seifer auch objektiv für den esoterischen Philosophieleser unverständlich.

Seibert beruft sich in seiner grundlegenden Philosophie auf Heidegger. „Die voranstehenden Thesen sind solche der Ontologie (...)“. Diese Ontologie entnimmt er der „Kehre“ Heideggers (nicht zu verwechseln mit Heideggers eigener Kehre in seinem Werk): „Wenn Heideggers *Sein und Zeit* in der Kant folgenden Geschichte, d.h. in der Problematisierung der ‚empiristisch-transzendentalen Dublette‘ die noch heute verbindliche Kehre markiert, dann erstens, weil er die Ontologie gerade aus der ausdrücklichen Anerkennung ihres Endes heraus neu begründete und zweitens, weil er die empiristisch-transzendente Dublette darin zwar vor Foucault bereits von der Metaphysik des Humanismus löste, das Denken und zuletzt das Sein selbst aber dennoch radikal an seinen subjektiven Faktor band: das faktisch-existierende Dasein.“ (S. 168) Mit „Dasein“ ist bei Heidegger/Seibert das gemeint, „was früher u. a. Geist, Seele, Bewusstsein, Subjektivität genannt wurde“ (S. 196). „Bekanntlich steht die Philosophie spätestens seit dem 19. Jahrhundert, doch im Grunde schon seit Kant unter der Verpflichtung einer De-Konstruktion des Subjekts. Dies ist so, weil sie aufgefordert ist, erstens überhaupt Geschichte und diese zweitens als Prozess ohne Subjekt zu denken.“ (S. 167).

Einmal davon abgesehen, dass seine Aussagen über Kant davon zeugen, ihn nicht gelesen, geschweige denn verstanden zu haben, lässt sich die Eliminierung des Subjekts und zugleich seine existenzialistische Hypostasierung nur klären, wenn man den Grundgedanken der heideggerschen Philosophie selbst analysiert. Wir folgen darin weitgehend der Heideggerkritik von Karl Heinz Haag (1).

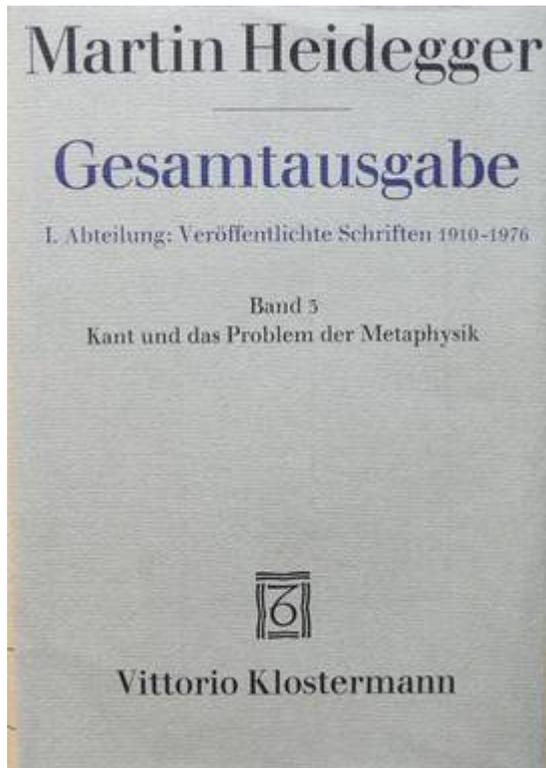
## Kritik der Heideggerschen Ontologie

Seiendes und Sein sind Abstraktionsprodukte. Sie werden bei Heidegger/Seifert als ontologische Differenz gefasst (S. 16 f.). Ontik, die sich auf Seiendes bezieht, stellt sich als objektivierende Erkenntnis von Begebenheit in der Welt dar, also das, was wissenschaftlich erfasst wird. Ontologie stellt die Frage nach dem eigenen Selbst-, Welt- und Seinsverständnis, das sich im „Ereignis“ (bei Seibert z.B. der Mai 1968) zeigt, das Ereignis wird zur „Probe“ dieses Seinsverständnis. Seibert nennt es „Wahrheitsereignis“.

Aus der einfachen Aussage über ein Faktisches, wie z.B. „Der Golf von Mexiko ist mit Rohöl verseucht“, können in der nächsten Abstraktionsstufe die einzelnen Wesensbegriffe „Golf“, „Rohöl“, „Verseuchung“ definiert werden. Man kann dabei von deren Besonderheit abstrahieren, dann erhält man das *genus proximum*, z.B. bei Rohöl Kohlenwasserstoff. Abstrahiert man weiter von der *differentia specifica* von solchen Gattungsbegriffen auf der gleichen Abstraktionsebene, dann kommt man wieder zu der nächst höheren usw., letztlich zu den Kategorien: Substanz, Qualität, Quantität usw. Zur Bestimmung der Kategorien benötigt man den Inbegriff alles dessen, was ist, das Abstraktionsprodukt „Seiendes“. Jedes Seiendes ist im Unterschied zu anderen Seienden, es hat also noch die Differenz an sich. Das eine Seiende ist nicht das andere Seiende. Abstrahiere ich nun auch noch von diesem Unterschied aller Unterschiede, dann bleibt nur das „ist“ übrig, das keine Negation mehr an sich hat, nach Heidegger müssen wir „Ist-Sagen“, wenn wir über Seiendes reden wollen. Aus diesem Abstraktionsprodukt ergibt sich der Begriff „Sein“. Er hat nur noch eine Bestimmung, nämlich dass es „ist“ (so schon Parmenides).

„Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere.“ (Hegel: Logik, S. 82) Das Sein hat nur die eine Bestimmung „ist“, nach Hegel hat auch das Nichts nur eine Bestimmung, nämlich die, dass es „ist“. Es ist ebenfalls die „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ (a.a.O., S. 83). Hegel schließt aus dieser Gleichheit der Prädikation von Sein und Nichts: „Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird.

Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmtheit oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.“ (A.a.O., S. 83)



Diese nominalistische Gleichsetzung und damit Auflösung von reinem Sein und reinem Nichts (aus der bei Hegel idealistisch das „Etwas“ entspringen soll), verfällt aber mit Kant und Heidegger zu Recht der Kritik. Sein, ontologisch gedacht, nicht nominalistisch als Abstraktionsprodukt, muss immer schon jeder Erkenntnis als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt werden. Es ist der Inbegriff der Totalität, alles was ist. Es ist immer schon anzunehmen vor jeder konkreten Erkenntnis als deren ontologische Voraussetzung. Damit überhaupt Erkenntnis gedacht werden kann als Beziehung eines denkenden Subjekts zu einem gedachten Objekt (beides als Bewusstsein), muss das Sein ontologisch vorgängig angenommen werden, denn sonst hätten wir keine Unterschiede im Bewusstsein, also auch keine unterschiedenen Objekte, Gattungen, Arten usw. Kant nennt dieses ontologische Korrelat unserer

Anschauungen und Denkbestimmungen „Ding an sich“.

Die traditionelle Metaphysik hatte menschliche Abstraktionsprodukte zu ontologischem Sein hypostasiert (Subjektives zu Ontologischem verkehrt). Dagegen hatte Kant zwar das Ding an sich und das intelligible Ansichsein der Dinge als unbekannte Ursache der Erscheinungen und der Naturgesetze zugestanden, aber sowohl Erscheinungen als auch Naturgesetze auf nominalistischen Voraussetzungen gegründet, aus der reinen Subjektivität des transzendentalen Ichs sollten sie konstruiert werden. Dieser transzendentale Idealismus hat die idealistische Philosophie Fichtes und Hegels hervorgerufen, die das Objektive als ontologisches im System der Begriffe habhaft werden wollte. Doch die ontologische Weltkonstruktion konnte ihrem Anspruch der Deduktion des Konkreten aus dem Abstrakten nicht genügen, weil für uns Sein tatsächlich zunächst nur ein Abstraktionsprodukt ist, was es aber an sich ist, bleibt uns unbekannt. Auch die andere Alternative, der logische Positivismus, folgt der Tradition der abendländischen *prima philosophia*, indem er die fortschreitende Reduktion von Seiendem auf Begriffe betreibt.

Heidegger geht nun von dem Hauptwiderspruch der kantischen Transzendentalphilosophie aus: Sie besteht einmal auf der Bestimmtheit jeder Erscheinung durch ihr intelligibles Ansichsein, andererseits begründet sie den Ursprung der Erscheinungen und der Naturgesetze aus dem transzendentalen Subjekt. (Haag: Fortschritt, S. 148 (2)) „Jede affirmative Bestimmung des ontologischen Grundes von Ontischem huldigt einem Positivismus. Ihm gleichwohl zu entgehen, stellte sich Martin Heidegger in seinen Entwurf einer Fundamentalontologie zur Aufgabe. Eine wirkliche Überwindung positivistischen Denkens – des ungewollten wie des gewollten – ist für ihn identisch mit der Lösung jenes Problems, an dem Metaphysik immer wieder scheiterte: des Problems einer angemessenen Bestimmung des Seins – als Sein von Seiendem.“ (S. 149) Heidegger hält an der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung – gegen den deutschen Idealismus – fest. Ontologische Voraussetzung der Transzendentalphilosophie ist die Existenz einer menschlichen Seele – denn sonst könnte niemand denken, es gäbe kein (transzendentales) Subjekt, das assoziiert, apprehendiert, reproduziert, rekonstruiert und systematisiert. Dieses denkende Seiende (verdinglicht zum

„Da-Sein“ bei Heidegger) ist immer schon da, wenn wir denken. Doch dieses erkennende Subjekt, der menschliche Geist, ist endlich, selbst beim Anschauen muss er denken, wenn er das Angeschaute erkennen will.

„Das sinnlich Wahrnehmbare affiziert die endliche Anschauung: es ‚meldet‘ sich.“ (A.a.O., S. 150) Dieses angeschaute Seiende ist sein Gegenstand, es steht erscheinend ihm entgegen. „Kants doppelte Charakteristik des Seienden als ‚Ding an sich‘ und als ‚Erscheinung‘ entspricht, wie Heidegger gegen Fichte und Hegel ebenso wie gegen die Neukantianer inständig hervorhebt, der ‚zweifachen Art, gemäß der es zum unendlichen und endlichen Erkennen in Beziehung‘ steht: das ‚Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand‘.“ (S. 150) „Der ontologische Kern des Problems besteht in der Frage: ‚Wie muß das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein, damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muß zeigen können?‘“ (S. 150 f.)

Heidegger kritisiert die traditionelle Metaphysik, die auf Platon und Aristoteles zurückgeht: Sie redeten in ihren Systemen vom „Sein“, meinten aber nur „das Seiende als das Seiende“ (a.a.O., S. 151, Anm.). Dagegen bestimmt Heidegger „Sein“ nach „transzendentalphilosophischen Vorbild“ „als substratloses Erscheinenlassen von Seiendem“ (a.a.O., S. 152). „Wie seiende Dinge, unbekannt in ihrem Ansichsein, gleichwohl dem Menschen als seiende Dinge ‚begegnen‘ können, soll fundamentalontologisch erklärt werden. Eine solche Erklärung verweist auf den inneren Grund menschlicher Erkenntnis von Seienden: der Mensch kann als selbst seiender etwas, das ist, denken. Jenen inneren Grund fixiert in dem allgemeinem ‚Sein‘ des Istsagens. Es ist für ihn das ‚transcendens‘ schlechthin – das vorgängig zu seiner begrifflichen Explikation ‚immer schon verstandene‘ Medium alles Denkens.“ (S. 152) Wir können das erscheinende Seiende erkennen durch „das ‚weltentwerfend‘ im Menschen anwesende ‚Sein‘“ (ebda.).

Heidegger, der an der Ansichbestimmtheit des Seins, des Dings an sich, festhält, macht aber nicht wie Kant den Schritt zur negativen Metaphysik, sondern will das Sein positiv bestimmen. „Nicht als Substanz habe man sich das Sein vorzustellen: als ‚Weltgrund‘ sowenig wie einen ‚Gott‘. In seiner angeblich originären – einzig von Kant erahnten – Bedeutung definiert Heidegger es als das ‚Nicht-Seiende‘. Positiv soll

diese negative Bestimmung besagen: Sein ‚gibt‘ es nur in der Form seiner ‚Lichtung‘. Durch sie stiftet es im Menschen ein Verstehen von Sein, das den gnoseologischen Raum öffne, in dem Natur als seiende erscheinen kann. (...) Von sich aus erreicht der Mensch nichts: nur solange Sein sich lichtet, ist für ihn – eins mit dem Sein – auch ‚Seiendes immer schon offenbar geworden‘. (...) Sein ‚ist‘ nur innerhalb seiner Funktion: Lichtung – die auch bezeichnet wird als das Entbergen von Seiendem.“ (S. 153 f.) „Indem er ‚Sein-verstehend‘ zu Seiendem sich verhält, wird in ihm der Unterschied von Sein und Seiendem manifest: die ‚ontologische Differenz‘ zum Ereignis. Es ist eine Differenz zwischen Grund und Begründetem – aber sie existiert, weil das Sein transitiv ist, nur in ihrem Vollzug.“ (S. 154)

Voraussetzung der Heideggerschen Begrifflichkeit ist die kantische Transzendentalphilosophie, „die Umwandlung der einst substantiell gedachten Wesenheiten in Funktionsbegriffe“. „in dem Namen ‚In-der-Welt-sein‘ bedeutet Welt soviel wie die im Menschen faktisch gewordene ‚Offenheit des Sein‘. Nur wenn durch sie der Mensch – transzendierend – in die Dimension des Seienden eindringt, ereignet sich die ontologische Differenz: der ‚Unterschied von Sein und Seiendem‘. Menschen, die reflektierend auf sie eingehen und aus dem ‚Da‘ des ‚Seins‘ die Möglichkeit ontischer Unterscheidungen begreifen, überkommt die Macht ‚wesentlichen Denkens‘. Seinsgemäß richtet sich ihr Denken nicht mehr auf Seiendes, sucht in ihm keinen Anhalt mehr, sondern achtet jetzt ‚auf die langsamen Zeichen des Unberechenbaren und erkennt in diesem die unvordenkliche Ankunft des Unabwendbaren‘. Ein so geartetes Denken versteht sich selbst als Ereignis des Seins, auf das es zu ‚hören‘ hat.“ (A.a.O., S. 154 f.) Das Sein ist subjektlos als reine Vermittlung von Seinsverständnis konzipiert (ebda.), das nicht sprachlich erfassbar ist, aber: „in allem ‚Sagen‘ spreche das ‚Sein‘. Der transzendente Seinsbegriff seiner Ontologie erreicht nicht das Seiende, sondern ontologisiert Vorstellungen der naturbeherrschenden Subjektivität.“ (A.a.O., S. 157) Er hypostasiert tatsächlich, statt angeblich Sein in seiner „Lichtung“ zu begreifen, Subjektives zu Ontologischem.

Die Konsequenz dieser Ontologie Heideggers ist die Affirmation des Bestehenden. „Selbst wie die Menschen das Sein interpretieren, gilt als dessen ‚Geschick‘. Wenn sie es seit der Antike mit Seiendem verwechselten, so ist das ‚nicht als ein

Fehler' zu denken: sondern als ‚Ereignis‘. Der weltgeschichtliche Prozeß wird für die Menschen zum unabänderlichen Schicksal. Ob das, was in ihm geschieht, vernünftig oder unvernünftig ist, liegt ausschließlich beim Sein. Wahrheit reduziert sich auf seine Ankunft.“ (A.a.O., S. 155)

Ein Seiendes ist für uns nur, indem wir es vom anderen Seienden unterscheiden. Dieser erkannte Unterschied setzt ein Sein voraus, das jenseits dieses Unterschiedes ist, jedoch ihn begründet. Der Unterschied von Kant und Heidegger besteht im Wesentlichen darin, dass für Kant das „Ding an sich“, die intelligible Ansichbestimmtheit der Außenwelt, zwar notwendig angenommen werden müsse, jedoch prinzipiell unerkennbar sei (vgl. unseren Artikel „Ontologie“). Heidegger jedoch will das, was jenseits der Subjekt-Objekt-Relation ist, positiv bestimmen und verfällt insofern der Irrationalität. „Was allerdings unter einem solchen, von der Sphäre des Ontischen angeblich völlig unabhängigen ‚Sein‘ zu verstehen ist, muß unausgemacht bleiben. Seine Bestimmung würde es in die Dialektik von Subjekt und Objekt hineinziehen, von der es gerade ausgenommen sein soll. An dieser Unbestimmtheit, an der wohl zentralsten Stelle der Heideggerschen Ontologie, liegt es, daß die Extreme Sein und Seiendes auch gegeneinander notwendig unbestimmt bleiben müssen, so daß nicht einmal angebbar ist, worin deren Differenz besteht. Die Rede von der ‚ontologischen Differenz‘ reduziert sich auf die Tautologie, das Sein sei nicht das Seiende, weil es das Sein sei. Heidegger macht also den Fehler, den er der abendländischen Metaphysik vorwirft, daß nämlich stets ungesagt geblieben sei, was Sein im Unterschied zum Seienden meine.“ (Haag, zitiert nach Adorno: Negative Dialektik, S. 121 f.)

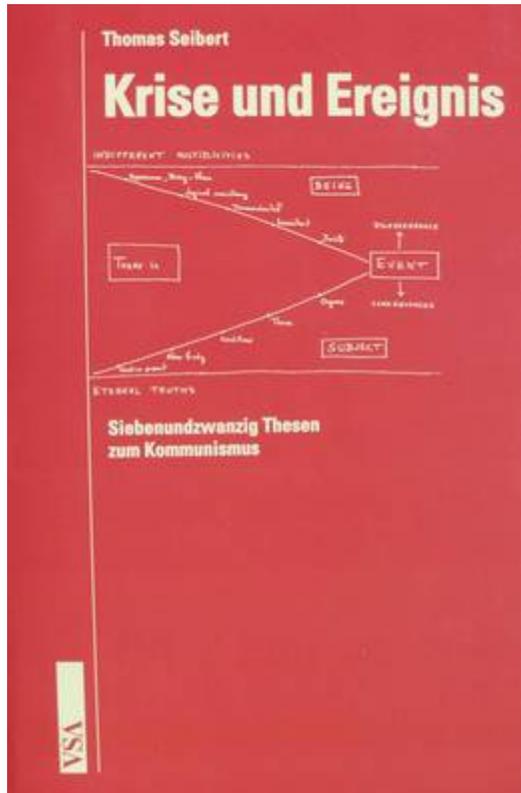
Nach Heidegger ist das Da-Sein (Bewusstsein, Geist, Seele) dadurch ausgezeichnet, dass es als Seiendes (Ontisches) zugleich auch ontologisch ist, weil allein im Da-Sein sich das Sein lichten kann. Das Sein ist dem Da-Sein vorgeordnet, von ihm unabhängig, sein ontologischer Grund. Was aber das Sein ist, empfängt das Da-Sein durch seine Durchsichtigkeit aufs Sein, die doch erst durch den Vollzug dieser Durchsichtigkeit aufs Sein freigelegt werden soll. Das aber ist ein Zirkel im Denken: Die Lichtung des Seins im Dasein wird vorgängig behauptet, die doch erst durch den Vollzug dieser Lichtung begründet werden kann. Innerhalb einer Seinsphilosophie wie der Heideggers ist dieser Zirkel nicht aufzulösen, also unlogisches Denken, also

falsches Denken. Bei Kant ist jede Erkenntnis, auch Reflexion auf ein unbekanntes intelligibles Substrat an die Spontaneität und Reflexibilität des transzendentalen Subjekts gebunden, genauer an die Dialektik reflektierender und bestimmender Urteilkraft. Das Subjekt des Denkens hat Heidegger aber „dekonstruiert“ (zerstört) und durch den verdinglichten Begriff des Da-Seins ersetzt, das das Sein nur vernehmen kann. Geht man vom menschlichen Denken als Subjekt der Erkenntnisse aus, dann ist Ontologie nur als negative möglich, weil über ein Jenseits der Subjekt-Objekt-Relation nichts Bestimmtes auszumachen ist.

Eine positive Ontologie wie die Heideggersche eliminiert deshalb konsequent die menschliche Subjektivität und kann so scheinbar über positive Bestimmungen des Seins verfügen – allerdings nur als Erschleichung (Subreption) dieser positiven Bestimmungen. Sie erweisen sich einer erkenntniskritischen Vernunft als irrational. (Vgl. zu diesem Abschnitt Adorno: Negative Dialektik, S. 122 f.)

Bei Seibert erscheint diese Unbestimmtheit von Sein und Seiendem, indem er deren Unterschied verwischt. „Entscheidend ist dann aber, dass Ontologie und Ontik, also Wahrheit und Richtigkeit, nicht durchgängig zu trennen sind, in der Tendenz sogar ineinander übergehen.“ (Seibert: Krise, S. 16) Alle positive (bejahende) Erkenntnis ist durch die Dialektik von Subjekt und Objekt vermittelt. Alle unsere Projektionen auf Ontisches müssen sich neben ihrer logischen Stimmigkeit im Experiment und der gesellschaftlichen Praxis bewähren, wenn ihnen ein Wahrheitsgehalt zukommen soll (siehe Artikel: „Praxiskriterium der Wahrheit“). Das Sein aber hinter dem Ontischen (Seiendem), jenseits der Dialektik von Subjekt und Objekt, ist nicht derart überprüfbar, die positive Erkenntnis dieses Seins bedarf einer „intellektuellen Anschauung“, einer intuitiven Gabe, einer Ahnung usw. Stellt jemand eine solche Erkenntnis auf, dann kann sie kontradiktorisch einer anderen Ahnung entgegenstehen – welche wahr ist, lässt sich nicht jenseits des erkennenden Subjekts entscheiden, also gar nicht. Entsprechend benutzt Heidegger auch mystische Ausdrücke wie „Lichtung“, „Wahrheitsereignis“, „Heimkehr zum Sein“, „Haus des Seins“, Wahrheit als „Unverborgenheit“, „Entdecktheit“ usw., bei denen die subjektive Leistung beim Erkennen getilgt ist. Auf Grund dieser Unbestimmtheit des Seins kann Seibert willkürlich das Ereignis,

welches das Sein angeblich lichtet, gegen Heidegger auf revolutionäre Umbrüche einschränken.



Die „Lichtung des Seins“ ist irrational: genauso, wie man die Spontaneität eines kreativen Wissenschaftlers nicht bestimmen kann – erst sein Produkt lässt sich intersubjektiv überprüfen –, ist die „Ankunft“ des Seinsverständnis irrational, allerdings mit dem Unterschied zum traditionellen Spontaneitätsbegriff, fehlt das Subjekt der „Lichtung“. Da es aber doch von einem Subjekt ausgesprochen wird, ist diese Subjektivität nur verschleiert zu einem Scheinobjektiven. Wie willkürlich solche Setzungen von Seinsverständnis sind, zeigen die beiden Heideggerianer selbst: Das „Geschick“ von Heidegger war die Anbindung an den deutschen Faschismus, die „Größe und Herrlichkeit des Aufbruchs“, das Geschick von Seibert ist der Kommunismus, kein Zustand, der hergestellt werden soll, sondern die wirkliche subjektlose Bewegung dorthin (ja, von wem und wohin denn? Vgl. S. 199). Beide fatalisieren die Geschichte ohne Subjekt. Das zum Da-Sein degenerierte Bewusstsein kann das Sein nur vernehmen, sodass es das Bestehende jeweils nur affirmieren kann. Bei Heidegger war es der „Nationalsozialismus“ bei Seibert ist es eine angebliche Entwicklung zum Kommunismus durch die Krise. So drückt sich in dem verqueren Denken von Seibert die „Linke

Sehnsucht nach dem Determinismus“ (vgl. dort) mit den Begriffen der „Fundamentalontologie“ aus.

## Aleatorischer Materialismus

Das Adjektiv „aleatorisch“ bedeutet dem Glücksspiel zugehörig, vom Zufall abhängig. Der aleatorische Materialismus sei keine Philosophie neben anderen Philosophien, sondern „eine ‚Strömung‘, die das philosophische Feld immer neu durchquert und verschiebt“ (S. 59). Nach Hardt/Negri ist der aleatorische Materialismus eine „Gegenströmung“ im bzw. zum „westlichen Denken“. Das Verhältnis zu einer Reihe von Philosophien ist vermittelt durch die „dekonstruierenden Lektüren Foucaults, Deleuzes und Derridas“ (S. 59). Der aleatorische Materialismus ist nicht an dem Wahrheitsgehalt einzelner Sätze interessiert, sondern benutzt die Geschichte der Philosophie bestenfalls als Steinbruch, aus dem man sich „ohne Rücksicht auf philologische Bezüge“ das herausholt, was „für eine zugleich ethisch, politisch und philosophisch zu praktizierende und in diesem Sinn ‚materialistische Staatskritik in der Postmoderne‘, also um eine Kritik des Empire“ dienlich ist. Ist ein Moment eines rationalen Wahrheitsbegriffs immer auch an die Erkenntnis um ihrer selbst willen gebunden, wird dagegen von Althusser/Negri/Seibert und Konsorten alles auf den jeweiligen politischen Zweck hin funktionalisiert, sodass zwangsläufig im Ganzen, also philosophisch, nur falsches Bewusstsein herauskommen kann.

### Verhältnis zur Dialektik

Das lässt sich an Althusser's Verhältnis zur Dialektik zeigen, der Seibert folgt. War er nach Seibert noch 1968 Anhänger des dialektischen Materialismus, vermutlich, weil die Masse der revoltierenden Studenten dialektisch dachte, es geradezu ein Modebegriff war, so ist ihm alle Dialektik 1986 „ein Gräuel“ (nach Seibert, S. 58). Die berechtigte Kritik Althusser's an einem letztlich sich durchsetzenden Determinismus (siehe unsere Kritik der „linken Sehnsucht nach dem Determinismus“), führt ihn zur abstrakten Negation von Dialektik überhaupt. Er schüttet das Kind mit dem Bade aus. Dialektik heißt, den Widerspruch zu denken. Um sachliche Widersprüche zu vermeiden, die im Denken

ihren Grund haben, muss der Widerspruch gedacht werden. Um existierende Widersprüche zu begreifen, muss das Denken als solches widerspruchsfrei sein. Jede wissenschaftliche Aussage hat die Form eines nicht-tautologischen, affirmativen universalen Urteils. Als affirmatives universales Urteil hat es die Form: Alle A sind B. Ein solches Urteil behauptet die Identität und einen Unterschied von logischem Subjekt und Prädikat. „Jedes nicht-tautologische affirmative Urteil formuliert also eine Beziehung, die sowohl die Identität als auch einen Unterschied enthält, oder in Hegelschen Termini: jedes nicht-tautologische affirmative Urteil ist die Identität von Identität und Nicht-Identität. So wäre jede logisch einwandfreie Argumentation in Dialektik fundiert.“ (Bulthaup: Dialektik, S. 129)

Die in der formalistischen Logik versuchte Umgehung dieses formalen Widerspruchs durch die Auffassung der Urteile als Relationen von Klassen ist nicht stichhaltig, weil sich in der Bestimmung von Klassen der Widerspruch reproduziert (vgl. a.a.O., S. 129 f.). Dialektik ist nichts anderes als der rationale Begriff von Logik. Der formale Widerspruch in jedem nicht-tautologischen allgemeinen Urteil zwingt zur systematischen Argumentation in Bezug auf den Gegenstandsbereich. Erst durch systematische Argumentation und die Reflexion der formalen Widersprüchlichkeit des wissenschaftlichen Urteils ist es überhaupt möglich, Widersprüche in der Sache zu erkennen. Wer aber unlogisch, d.h. inhaltlich widersprüchlich und unsystematisch, argumentiert oder redet, der wird objektiv unverständlich. Wenn Seibert von „Antagonismen“ (z. B. S. 21) redet, die Dialektik aber ablehnt (passim in seiner Schrift), dann weiß er nicht, was er sagt. Die Postmoderne oder Nach-Postmoderne „Geschwätzigkeit“, wie sie sich in Ausdrücken wie würfelnder Materialismus artikuliert, widerspricht dem Stand der Rationalität, wie er sich in den Einzelwissenschaften und einer avancierten kritischen Theorie ausdrückt. Ihnen gegenüber erscheint Heidegger, ein Verursacher der Paralisierung der Vernunft durch Ontologie, trotz seiner falschen Seinsphilosophie als Ausbund von Rationalität.

Dieser Begriff des aleatorischen Materialismus meint bei Seibert die „in sich plurale, doch gleichwohl führende Prozedur im Materialismus, d.h. in der Philosophie. Sie wird in ihrem Witz hier von der existenzialen Ontologie aus entwickelt.“ (S. 201) Auf Deutsch: Marx und Engels sowie Nietzsche werden von der Position

Heideggers aus gedeutet. Sowohl Marx und Engels wie auch Nietzsche sowie Heidegger stehen in ihren grundlegenden Philosophien konträr zueinander. Ebenso wird mit einem „pluralen Marxismus“ das logische Gesetz, keine sachlichen Widersprüche im Denken zuzulassen, aufgehoben zu Gunsten der Möglichkeit, auch widersprüchliches Denken dem Leser andrehen zu können. Widersprüchliches Denken in der Sache aber ist objektiv unverständlich wie etwa der Ausdruck „hölzernes Eisen“. Wenn der aleatorische Materialismus quer zum „westlichen Denken“ steht, dann ist er in Bezug auf die Logik und Wissenschaftlichkeit irrational.

Zwar kann eine Philosophie, die Neues reflektiert, noch nicht die logische Stringenz haben wie ein in seiner Problematik erschlossenes und schlüssig dargestelltes Thema. Eine solche unfertige Philosophie kann ihre Aussagen aber auch nur als Hypothesen darstellen, vorsichtige Vermutungen anstellen usw. Seiberts Sprache ist jedoch kategorisch, er begründet meist gar nicht, was er sagt, sondern stellt Behauptungen auf, fällt theoretische Entscheidungen (z.B. S. 23, 64).

Der „aleatorische Materialismus“ geht ebenfalls auf Althusser zurück, der sich „nach der Zersetzung jeder Vorstellung einer sie (die Geschichte, B.G.) in letzter Instanz prägenden Determinante“ entschloss, die Geschichte zum „Prozess ohne Subjekt“ und damit „ohne ersten Grund und letzten Ziel“ zu erklären (S.58). Nun muss man, wenn man richtigerweise keinen letzten Grund und kein letztes Ziel akzeptiert, die Geschichte nicht in einem Wust von Zufällen auflösen. Die Geschichte verläuft durchaus beherrscht von Gesetzmäßigkeiten, wenn auch nicht in ihrer Totalität determiniert. Dass die Menschen erst essen, trinken und eine Wohnung haben müssen, bevor sie sich mit Politik und Kultur beschäftigen können, ist solch ein überhistorisches Gesetz (Marx); die Nichtbeachtung des Wertgesetzes führt zu schwerwiegenden Fehlern, es ist ein historisch spezifisches Gesetz, das nur im Kapitalismus gilt. Die „radikale Umwertung des Materialismus“ (S. 58), die solche Gesetzmäßigkeiten leugnet, wird unfähig im Wust zufälliger Ereignisse eine allgemeine, auch für andere einsehbare politische Strategie zu entwickeln. (Siehe dazu auch die „Wirklichkeitsanalyse“.)

Die Tatsache, dass sich das Kapital als „automatisches Subjekt“ (Marx: Kapital I, S. 169) durchgesetzt und den Verlauf der letzten 200 Jahre geprägt hat, eliminiert noch lange nicht die menschlichen Subjekte. Geschichte wird von den Menschen gemacht, sie selbst ist keine aparte Person und auch kein „schicksalhaftes Geschick“ (Heidegger), auch wenn das Resultat des Handelns der einzelnen Subjekte ein entfremdetes Produkt ist, das sich gegen und durch ihre konkreten Ziele, Interessen und Bedürfnisse durchsetzt. Seibert hypostasiert mit Heidegger Entfremdungs-Tendenzen des Kapitalismus zu Existenzialen (d.h. Grundbefindlichkeiten der Angst, des Seins zum Tode und des Rufs des Gewissens (172)) und verleiht ihnen dadurch ontologische Weihen – entgegen seiner vorgetragenen Militanz in der Bedeutung, eine entschlossene und kämpferische Haltung gegen das „Empire“ einnehmen zu wollen (S. 41).

Die Philosophie war von ihren Anfängen an, und die sich aus ihr emanzipierenden Wissenschaften folgten ihr darin, darauf aus zu erkennen, was hinter den zufälligen Erscheinungen - der bunten Welt, die sich den Sinnen darbot -, das Allgemeine, das Gesetz ist, welches die wahrnehmbaren Erscheinungen bewegt. So war z.B. die Atomtheorie des antiken Materialismus ein spekulativer Versuch, die Welt der Erscheinungen durch die Konstellation von Atomen zu erklären. Der Zufallsmaterialismus will, indem er das Allgemeine bekämpft (mit Allgemeinbegriffen!) hinter die Anfänge von Philosophie und Wissenschaft zurück in die Steinzeit des Denkens, d.h. in die Mythologie, die bei Seibert in einem Wust von Neologismen erscheint.

Wenn im aleatorischen Materialismus bei Seibert und den französischen Poststrukturalisten auch die Intention steckt, das Individuelle, Einzelne, die „Singularitäten“ und das Zufällige in der verwissenschaftlichen kapitalistischen Massengesellschaft aufzuwerten, so wird dies doch mit den falschen begrifflichen Mittel versucht. Bei Seibert entscheidet zwischen Wahrheit und Irrtum die richtige Hermeneutik des Seins – das ist qua unterstelltem Irrationalismus des Seins immer der Autor, der die „Entscheidung“ für oder gegen eine Aussage trifft. Zu dieser Entscheidung muss er dann den Leser überreden, und das Papier, auf das er seine Meinung bringt, ist bekanntlich geduldig.

## Wahrheitsbegriff

Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Sache ist in der Heideggerschen Terminologie ontisch, d.h. eine Subjekt-Objekt-Relation. Ihr soll das Sein zu Grunde liegen, das sich im Dasein als Lichtung kundgibt. Bei Seibert wird jedoch der ontische Wahrheitsbegriff, das was eine wissenschaftliche Wahrheit ausdrückt (bei ihm ‚Richtigkeit‘), fast völlig vernachlässigt bzw. er biegt sich wie seine Vorbilder der Dekonstruktion die Wirklichkeit so hin, wie er sie für seine unabgesicherten Projektionen benötigt. (Siehe „Wirklichkeitsanalyse“) Wahrheit im eigentlichen Sinn kommt nur der ontologischen Wahrheit zu, die sich im Wahrheitereignis zeigt, zum Seinsverständnis des Daseins (verdinglichtes Subjekt) gehört. „Die Schlacht um die Wahrheit wird (...) in jeder einzelnen Philosophie geführt, nicht mehr als Widerspruch zweier ‚Blöcke‘, sondern als unregelmäßiges Widerspiel sich gegebenenfalls mehrfach kreuzender ‚Tendenzen‘ (S. 59).

Das „ungeregelte Widerspiel“ drückt sich in Seiberts Buch aus als widersprüchliche Rede. Hier zwei Beispiele: Er kritisiert die „Universalisierung der Knechtschaft in der verallgemeinerten Arbeit“ im Kommunismus der Sowjetunion (S. 77), fordert aber auf der selben Seite „die egalitäre festliche Verausgabung des gesellschaftlichen Reichtums“ – als ob der ohne Arbeit zu haben ist, auf jeden Fall werden die Notwendigkeit zu arbeiten und der Genuss des Reichtums nirgends vermittelt. (Vgl. dagegen Marx: Kapital III, S. 828)

Seibert lehnt die Bestimmung des freien Willens (S. 118) ab, will das Subjekt dekonstruieren, erklärt es mit Heidegger zum Dasein, spricht von Geschichte ohne Subjekt – zugleich aber spricht er von Entscheidungen, von Autonomie (S. 24), propagiert einen Dezisionismus (S. 149). Für Leser, denen dieser Widerspruch auffallen könnte, erklärt er ihn zum Paradox. Wie Althusser suchen Hardt/Negri die „Lösung eines Paradoxes, das schon ‚im Marxschen Denken durchgängig anzutreffen ist: das Paradox, die Befreiung der revolutionären Subjektivität einem ‚Prozess ohne Subjekt‘ anzuvertrauen“. (S. 59) (In Bezug auf Marx eine reine Fälschung, vgl. u. a. MEW 23, S. 99.)

Ist Wahrheit einmal rational als Sachanalyse, einmal irrational als Seinsverständnis bestimmt, dann lässt sich mit dieser Konstruktion jede

Kritik abwehren, indem zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit changiert wird. Kritik an Negri wird ohne Argumente als „gekränkte Eitelkeit“ abgewehrt und dann auf das Seinsverständnis Negris verwiesen: „Formal auf den Punkt gebracht: Sofern *Empire* und *Multitude* auch philosophische Bücher sind, geht es in ihnen nicht nur um die Vorlage richtiger Aussagen, sondern immer auch um ein Verhältnis zur Wahrheit des Seins.“ (S. 22 f.) Dieses „Verhältnis zur Wahrheit des Seins“ ist ontologisch und fällt nicht unter die Rubrik „richtiger Aussagen“, die bloß zum Ontischen gehören. Für die Wahrheit als Ontologie gilt: „Das Sein aber gibt sich in Ereignissen zu denken.“ (S. 16) Bei Heidegger heißt es, „gibt sich kund“, aber die Passivkonstruktion wird übernommen. Seibert legt sich dadurch wie Heidegger auf einen verkappten Positivismus fest. Das subjektive Moment der Wahrheit, wir konstruieren die Erscheinungen immer auf uns zu, wie es seit Ockham in der europäischen Philosophie voll erkannt, reflektiert und begründet wurde, wird getilgt zugunsten einer Anwesenheit des Seins im Seienden und Da-Sein, indem das Bewusstsein der Menschen entsubjektiviert und verdinglicht wird. Diese Konstruktion hat den Hang zur Fatalität – trotz der scheinbar aktivistischen Begriffe wie „Höhepunkt“, „Wendepunkt“, „Entscheidung“ (alle S. 16). Unter dem Schein unabänderlicher Objektivität des Seinsverständnisses wird das bloß Subjektive, weil Willkürliche, behauptet.

Da positive ontologische Aussagen per se irrational sind, kann man mit der ontologischen Differenz jede Kritik, auch die in dieser Rezension, abwehren, ohne ein einziges Sachargument gebrauchen zu müssen. Mit der ontologischen Differenz ist dann jede Aussage und ihr kontradiktorisches Gegenteil zu rechtfertigen. Entsprechend bestehen auch die Aussagen des Buches von Seibert vorwiegend aus Behauptungen, ohne dass sie argumentativ ausreichend begründet sind, falls überhaupt Gründe genannt werden. Man braucht nur behaupten, eine Aussage zeige sich in einem Wahrheitsereignis und von Tiefe reden – so ist sie scheinbar gültig. Auch auf Widersprüche braucht man keine Rücksicht nehmen, „da Wahrheit ein dem Begriff des Seins gleichsinniger Begriff“ (S. 206) sei. Dies erinnert an die Paradimenthese – entsprechend gilt bei Seibert außerwissenschaftlich: „Einer Wahrheit in Treue und Glauben verbunden, wird ein Dasein zum Wahrheitssubjekt.“ (S. 206)

## Die Methode der „Dekonstruktion“ und der „Entwendung“

Methode, d.h. Weg, (wissenschaftliches) Verfahren, ist nach Hegel das Bewusstsein von der Form des Ganges der Sache selbst. Bei Heidegger und seinen Erben ist die Methode ein von der Sache getrenntes abstraktes Verfahren, das an die Gegenstände ohne inneren Zusammenhang herangetragen wird. Dadurch vollzieht diese Richtung die heutige allgemeine Tendenz des Vorrangs der Methodologie über die Sache (vgl. dazu „Praxiskriterium“ in dieser Ausgabe der *Erinnyen*). Neben dem Changieren zwischen der „Richtigkeit“ von Sachaussagen und der „Wahrheit des Seins“, zwischen denen Seibert beliebig pendeln kann, um seine Subreptionen behaupten zu können, ist es vor allem die Methode der „Dekonstruktion“ und der „Entwendung“, die Seibert benutzt oder vorgibt zu benutzen.

### „Dekonstruktion“

Dekonstruktion bedeutet zunächst einmal Destruktion von Thesen oder eines ganzen philosophischen Systems. So hat Heidegger die gesamte Geschichte der Seinsphilosophie dekonstruiert, indem er nachgewiesen hat, dass statt des Seins immer nur Seiendes thematisiert wurde. Insofern gibt er der Kritik Kants an der Ontologie Recht. Bei Derrida bzw. seiner Schule läuft diese Dekonstruktion auf eine Zerstörung aller positiven Aussagen hinaus. J. Cullar sagt, das letztlich die Geschichte der Lektüren eine Geschichte von Fehllektüren sei, weil man immer neue Kritikpunkte entdecken kann. (Vgl. „DerridaDa und LacanCan“ in diesen *Erinnyen*) Seibert behauptet nun, die Dekonstruktion sei nicht nur Zerstörung, sondern auch Konstruktion. Mit der Umwandlung des Begriffs „Destruktion“ in „Dekonstruktion“ „sollte, was leider auch nicht überall verstanden wurde, verdeutlicht werden, dass es dabei zwar immer auch, doch eben nicht nur um ein Verfahren der destruirenden Verneinung, sondern letzten Endes um eine konstruktive Bejahung dessen geht, was – ich verwende ab jetzt die folgende Schreibweise – der De-Konstruktion ausgesetzt wird.“ (S. 61)

Die Frage dabei ist, welches Kriterium entscheidend ist für die Auswahl dessen, was der Destruktion anheim gestellt wird und was durch die Konstruktion übernommen oder bejaht

werden soll. Neben mehr metaphorischen Angaben wie „Auflockerung der verhärteten Tradition“, „Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen“ und „Freigebung ursprünglichen Erfahrungen“ (S. 62) ist das entscheidende Kriterium das „Heute“: „Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ‚Heute‘.“ (Heidegger, zitiert nach Seifer, S. 62) Wenn nun das „Heute“ das Kriterium für die Destruktion oder Konstruktion in der Dekonstruktion ist, dann läuft es auf die Willkür des Konstrukteurs hinaus. Seine heutigen theoretischen Interessen werden zur Bestimmung dessen, was in der Geschichte der Philosophie gelten soll und was nicht. Die Methode der De-Konstruktion läuft auf eine Subjektivierung der Geschichte der Philosophie hinaus. Das hat nichts mit der Erkenntnis zu tun, das neue gegenwärtige Erfahrungen auch neue Aspekte in historischen philosophischen Systemen offenbaren können. Sondern im Gegenteil, die ganze Geschichte der Philosophie wird, z.B. von Heidegger, dekonstruiert, um seine neue positive Ontologie zu rechtfertigen.

Bei Seibert läuft die De-Konstruktion auf eine willkürliche Übernahme von Philosophemen aus disparaten Philosophien hinaus, deren einziges Auswahlkriterium die Rechtfertigung seiner eigenen Thesen ist. Die Geschichte der Philosophie wird zum Steinbruch, aus dem man sich beliebig bedienen kann. Begreift man die Geschichte der Abfolge der philosophischen Systeme als Entwicklung zur Wahrheit, dann wird durch die De-Konstruktion dieser Geschichte oder einzelner Philosophien die heute mögliche Rationalität, eine avancierte Vernunft, untergraben und es kann keine begründete philosophische Wahrheit mehr geben.

„Entwendung“

Seibert nennt das konkrete Verfahren willkürlicher Rechtfertigung mit Zitaten aus dem zum Steinbruch heruntergebrachten Geschichte der Philosophie „Entwendungen“. Auch hierbei ist er nicht der Erfinder, sondern das „Maßgebliche Verfahren der Wiederaufnahme“ entnimmt er Debord: „Die Entwendung ist das Gegenteil des Zitats, der theoretischen Autorität, die stets bereits deswegen verfälscht ist, weil sie Zitat geworden ist; weil sie zu einem aus seinem Zusammenhang, aus seiner Bewegung und schließlich aus seiner Epoche als globalem Bezugsrahmen und aus der bestimmten Option,

die es innerhalb dieses Bezugsrahmen war – sei diese richtig oder irrig erkannt – gerissenen Fragment geworden ist.“ (Debord, zitiert nach Seibert, S. 63)

Philosophie und Wissenschaft hat es mit den Gesetzen der Bewegung zu tun, nicht mit der Bewegung selbst, diese hat unendliche Facetten und kann bestenfalls beschrieben, nicht vollständig erklärt werden, da sie immer auch dem Zufall unterworfen ist. Debord historisiert in dieser Auffassung das gesamte Denken, was einen Rückfall in den Mythos bedeutet. Die Tatsache, dass ein Zitat aus dem Kontext genommen ist oder aus einer früheren Epoche angeführt wird, heißt noch lange nicht, dass der Gedanke, das Argument oder der Beleg falsch ist. Mit dieser pauschalen Kritik an Zitaten kann man jeden Gedanken als falsch, veraltet oder abwegig denunzieren. Es geht Debord/Seifer auch nicht um sachliche Wahrheit („richtig oder irrig“), sondern um die beliebige und willkürliche Einsetzung von Aussagen und die skeptische Negation von Wahrheiten überhaupt:

„Die Entwendung ist die flüssige Sprache der Antiideologie. Sie erscheint in der Kommunikation, die weiß, dass sie nicht beanspruchen kann, irgendeine Garantie in sich selbst und endgültig zu besitzen. Sie ist, im höchsten Grad, die Sprache, die kein früherer und überkritischer Bezugspunkt bestätigen kann. Ihre eigene Kohärenz, in ihr selbst und mit den praktikablen Tatsachen, kann im Gegenteil den früheren Wahrheitskern, den sie wiederbringt, bestätigen. Die Entwendung hat ihre Sache auf nichts gestellt, was außerhalb ihrer eigenen Wahrheit als gegenwärtiger Kritik liegt.“ (Debord, ebda.)

Ein Denken, das „kein früherer und überkritischer Bezugspunkt bestätigen kann“, baut nicht auf bereits bestehenden Wahrheiten auf, sondern stellt skeptizistisch alles unter Generalverdacht der Falschheit, ohne konkrete Argumente vorzubringen, um in der gegenwärtigen Kommunikation ungehemmt von Sachhaltigkeit mitmischen zu können. Die Kohärenz der Entwendung liegt allein in der Absicht der Kommunikation und deren Angemessenheit bei der pragmatischen Wirkung („praktikablen Tatsachen“). Die Entwendung hat keinen Gegenstand („ihre Sache auf nichts gestellt“) als sich selbst („als gegenwärtige Kritik“). Ohne Gegenstand aber wird jede Rede widersprüchlich, weil sie einen Gegenstand suggeriert ohne sich auf ihn zu beziehen. So

etwas ist keine Antiideologie, sondern wildes Denken. Während Ideologie als falsches Bewusstsein immerhin noch bewusstes Seiendes ist, enthält die angebliche „Antiideologie“ bereits nichts Seiendes mehr. Insofern ist die Entwendung das angemessene Verfahren für Seiberts Fälschungen von Marx-Aussagen (siehe unten: „Wirklichkeitsanalyse“), der Zitation widersprüchlicher Positionen als seine (widersprüchliche) Meinung. Diese Schreibe ohne Gegenstand hat eine ideologisierende Wirkung, auch wenn sie sich als Antiideologie geriert: Sie paralyisiert das Bewusstsein.

## Wesen und Erscheinung

Das logische Kriterium der Wahrheit ist die Regel, sachliche Widersprüche aus dem Denken auszuschließen. Daraus folgt die notwendige Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, denn aus bloßen Erscheinungen könnte ich eine Sachbestimmung und ihr Gegenteil konstruieren. Wie das ganze Buch Seiberts von Widersprüchen strotzt, so auch seine logischen Grundlagen. Er lehnt den Wesensbegriff ab, aber benutzt ständig Wesensbegriffe, ohne die man gar nichts Verstehbares ausdrücken kann. Dadurch ist solch ein Wesensbegriff nicht begründet, er ist dann lediglich eine willkürliche Kombination aus Erscheinungen.

So lehnt Seifert den Begriff der „Klasse an sich“ ab (S. 106), also die Funktion der Mehrheit der Menschen im Kapitalismus, Lohnabhängige und Mehrwertproduzenten zu sein, und setzt dagegen den unbestimmten **Neologismus „Multituden“** ein, der von Hard/Negri kreiert wurde, und dem willkürlich zufällige Eigenschaften wie „Menge“, auch „Klasse“ im nichtmarxistischen Sinn, Bevölkerung, Volk, Nation, Immigranten, weiter: Geschlecht, Rasse, Generation, sexuelle Orientierung usw. zukommen. „Während die Dialektik den Klassenkampf auf den Akt der Bewusstwerdung zuspitzt, in dem sich der Übergang von der ‚Klasse an sich‘ zur ‚Klasse für sich‘ vollzieht, richtet sich eine Theorie der Klassenzusammensetzung nicht auf Akte des Bewusstseins, sondern auf die sozialen Bedingungen und Praktiken eines Klassenkampfes, dem keine ‚Klassen an sich‘ vorausgehen, weil er die kämpfenden Klassen selbst überhaupt erst hervorbringt.“ (S. 106) „Dialektik“ macht gar nichts, sondern Theoretiker wie Marx, die eine

Gesellschaftstheorie entwerfen, sind Subjekt der Erkenntnisse. Dass der traditionelle Marxismus sich nicht auf die „sozialen Bedingungen und Praktiken eines Klassenkampfes“ bezogen hat, ist eine der vielen Verdrehungen Seiberts. Er muss den „Akt der Bewusstwerdung“ ablehnen, da sich die Veränderung bei ihm ohne Subjekt vollzieht, als „nicht-diskursive Praxis“ (S. 32). Dass es vor den Klassenkämpfen, die nach Seibert erst Klassen hervorbringen, keine „Klassen an sich“ gegeben hat, ist der heideggerschen Willkürphilosophie von Seibert geschuldet, die nur aktuelles Geschehen, also oberflächliche Erscheinungen zum Sein zu stilisieren vermag, nicht der kapitalistischen Wirklichkeit, die nur durch theoretische Analyse zu begreifen ist. Dieser Mangel an Analyse, der hinter der Ablehnung des Begriffs „Klasse an sich“ steht, hindert Seibert aber dennoch nicht, von „Proletarisierung“ zu sprechen. Der Unterschied von Klasse an sich und Proletarisierung soll im Folgenden liegen: Die Proletarisierten seien „als eine heterogene, fortwährend neu zusammengesetzte und sich fortwährend neu zusammensetzende Multitude de-subjektivierter und de-sozialisierter, weil radikal ‚des-identifizierte (...) Individuen“ anzusehen (S. 84 f.) Dass sich in diesem Wechsel die Lohnarbeit, das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, als ihr Wesen durchhält, kann mit der bloß oberflächlichen Begrifflichkeit der Multitude nicht gedacht werden. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist das Literaturverzeichnis von Seifert, das sieben Marxtitel aufweist, aber nicht „Das Kapital“, also Marx abschließende Analyse des Wesens der kapitalistischen Produktionsweise, obwohl Seibert den „pluralen Marxismus“ (selbst ein Ausdruck theoretischer Schizophrenie) als eine seiner drei theoretischen Quellen ausgibt.

## Biopolitik

Aristoteles unterscheidet zwischen Natur (physis), die vom Menschen unabhängig existiert, und den menschlichen Produkten, die durch menschliches Handeln hervorgebracht werden, das durch den Verstand, Zwecke und Mittel sowie das Wollen (einen Begriff vom freien Willen als Vermögen kannte er noch nicht, wohl aber die Sache, die damit gemeint war) gekennzeichnet ist (Künstliches / techné). In Bezug auf den Menschen wird das Einüben von Techniken sowie ethischen Tugenden oder Lastern zum Habitus und damit zur „zweiten

Natur“. Diese Differenzierung unterschlagen tendenziell solche Begriffe wie „Biomacht“, „Biopolitisierung“, „Biopolitik“, eine Terminologie, die auf Foucault zurückgeht und von Negri bis Seibert als affirmativer Begriff verwandt wird. Biomacht bedeutet nach Seibert „Machtstrukturen und Machttechnologien, mit denen die Kräfte des Lebens optimiert und ökonomisiert werden und im Leben der Unterschied zwischen nützlichem und überflüssigem Leben hervorgebracht wird“ (S. 196). Zwar weiß Seibert, dass die gemeinte Sache hervorgebracht ist. „Als Medien dieser Optimierung und Ökonomisierung des Lebens sind die Formen der Bevölkerung und des Individuums so wenig wie die der Klassen ‚natürlichen‘ Ursprungs.“ (S. 30) Aber der unspezifische Begriff des „Lebens“, in dem auch Mikroben und andere Gattungen, die nicht der Macht der Menschen bzw. des Kapitals unterliegen, einbezogen sind, suggeriert, dass hierbei subjektlose Prozesse ablaufen. Eine Überschrift lautet: „Prozess ohne Subjekt“ (S. 167)

Biomacht, Biopolitik usw. sind Begriffe, die gesellschaftliche Verhältnisse und Sozialtechnologien biologisieren und damit naturalisieren – selbst da, wo sie kritisch gemeint sind. Sie verschleiern mehr die Problematik als dass sie diese aufklären. Sieht man Sozialtechnologien und Optimierungen der Arbeitskraft primär biologistisch, wie es diese Begriffe intendieren, dann geht das Besondere der sozialen Verhältnisse verloren: Nämlich ihr Wirken nur durch das Bewusstsein, die Psyche und den freien Willen hindurch. Wenn Menschen sich bewusst den Ansprüchen der Funktionäre der Kapitalherrschaft verweigern, bei Überstrapazierung mit psychischen Krankheiten reagieren oder auf Grund ihres freien Willens (der immer durch Vernunft bestimmt ist) sich zum Kampf gegen die kapitalistische Produktionsweise entscheiden, dann zeugt das davon, dass die Naturalisierung sozialer Verhältnisse falsch ist.

Die Biologisierung sozialer Technologien ist reaktionär auch da, wo sie kritisch gemeint ist, weil sie das spezifisch Menschliche verleugnet oder verschweigt. Sie bestätigt durch die Begrifflichkeit das, was der Kapitalismus aus den lebenden Menschen machen möchte: Seine völlige Subsumierung unter die tote Arbeit, das Kapital, die dann auch noch als natürliche erscheint. Wenn die herrschenden Verhältnisse – ob kritisch oder nicht – naturalisiert werden,

dann bedeutet diese Naturalisierung: „Wenn sie als aus Natur folgend und nicht als aus Freiheit gesetzt angenommen wird, bedarf es keiner Legitimation der Herrschaft mehr.“ (Zunke: Hirnforschung, S. 187) Die Herrschaft wird selbst als etwas Natürliches oder als Seinsweise verklärt. Dieser Tendenz zur Biopolitisierung des Seins entspricht die ganze Ontologisierung, die den Menschen das Spezifische, sein Subjektsein, die Vernunft und den freien Willen, abspricht.

## Wirklichkeitsanalyse bei Seibert

### a. Der sachliche Grundfehler bei der Vorstellung von Kapitalismus Marx-Fälschung 1

Der Operaismus und ebenfalls Hardt/Negri gehen von der Behauptung aus, das Klassenverhältnis habe Vorrang vor dem Kapitalverhältnis (S. 39) und Seibert folgt ihnen darin. Im Klassenkampf als dem bewegenden Prinzip der Geschichte des Kapitalismus erklärten die nicht immer sichtbaren Bewegungen der Arbeiterklasse die des Kapitals und der kapitalistischen Gesellschaft, nicht etwa umgekehrt (vgl. Wörterbuch des Marxismus Bd. 5, S. 955 ff.). So passe sich das Kapital der Bewegung der Bevölkerung an, erzeuge aber nicht die Bevölkerung, die es brauche. Dies steht im Gegensatz zur Marxschen Bestimmung des Kapitals als „automatisches Subjekt“ (Kapital I, S. 169) und der Angleichung der Bevölkerung an die Bedürfnisse des Kapitals durch das Kapital. Bestreitet man die Wirkung des Kapitals als „automatisches Subjekt“ seines Verwertungsprozesses und der davon abhängigen kapitalistischen Gesellschaft, dann muss man auch die allgemeine Geltung des Wertgesetzes in dieser Produktionsweise bestreiten, da dies die Grundlage für diesen Automatismus, der sich durch den Willen der einzelnen Wirtschaftssubjekte hindurch Geltung verschafft, darstellt. Genau dies macht Seibert, indem er den „Hinfall des Wertgesetzes“ als „bedeutende Erweiterung der Kritik der politischen Ökonomie“ verkauft (S. 32).

Als Beleg für seine These führt er eine Stelle in den „Grundrissen“ von Marx an, in der Marx die organische Zusammensetzung des Kapitals thematisiert, ohne allerdings diesen Begriff bereits zu verwenden. Da die organische Zusammensetzung wachse, die Wissenschaft und der Fortschritt der Technologie immer

bedeutsamer für die Produktion werden, sehe Marx die Möglichkeit einer Abschaffung der Wert- und Mehrwertproduktion (vgl. MEW 42, S. 600 f.). Seibert (mit Hardt/Negri) verfälscht nun diesen Gedanken von Marx, indem er den „tendenziellen Hinfall des Wertgesetzes“ (S. 39) bereits im Kapitalismus ansiedelt. Dagegen sagt Marx im selben Zusammenhang: „Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch (dadurch), daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt.“ (A.a.O., S. 601, Hervorhebung von mir) Das heißt, das Wertgesetz wirkt weiter, unabhängig von der organischen Zusammensetzung des Kapitals. Durch einfaches Nachschlagen lässt sich solch eine Fälschung offen legen – das zeigt die Unverfrorenheit und Fälscherei dieser ganzen Richtung.

Auch der Sache nach ist diese Umdeutung der Resultate der Marxschen Kapitalanalyse falsch: kein Kapitaleigner würde in technologisch hochgerüstete Maschinen investieren, wenn sie nicht von lohnabhängigen Arbeitern angeschaltet, beaufsichtigt, beliefert und repariert würden. Dass jedoch aus den Maschinen der Mehrwert entspringt, ist eine Ideologie. Es gibt keine Maschinen, die von sich aus produzieren – dies gilt auch für die automatische Produktion. Der Wert der Maschinen wird nach betriebswirtschaftlicher Rechnung auf das Produkt übertragen, sodass sich der Wert der Maschinen nach einer gewissen Zeit amortisiert, vom Arbeiter umsonst durch seine Mehrwert produzierende Arbeit zugleich reproduziert wird. Wenn Betriebe mit hochproduktiven Maschinen und weniger Arbeiter als bei der Konkurrenz mehr Profit erwirtschaften, dann liegt das nicht daran, dass der Profit aus den Maschinen oder der Technologie entspringt, sondern daran, dass die Masse des produzierten Mehrwerts und die Masse des Profits in einem Betrieb nur zufällig übereinstimmen: Betriebe mit produktiveren Maschinen ergattern einen Extraprofit auf dem Markt, während Betriebe mit weniger produktiven Maschinen Abstriche an Profit haben.

Die Produktion von wissenschaftlichen Resultaten und fortschrittlicher Technologie hat selbst die Mehrwertproduktion zur Voraussetzung; es sind *faux frais* (Nebenkosten) der Kapitalproduktion, Abzug vom Mehrwert – entweder als Entwicklungskosten in den Forschungsabteilungen der Betriebe selbst oder als Übernahme von wissenschaftlichen

Resultaten der staatlichen Universitäten, die über die Steuern finanziert werden, also auch Mehrwert enthalten; es sind Resultate, die in Form von Schemata, Gesetzen und Konstruktionsplänen vorliegen, Resultate der allgemeinen Arbeit (Wissenschaft), die sich das Kapital, einmal entwickelt, weitgehend kostenlos aneignen kann. (vgl. Bensch: Reichtum, S. 72 ff. und „Gegen Habermas“ in diesen Erinnyen).

Nur Menschen haben die Fähigkeit Neues (wie Mehrwert) zu produzieren, weil ihnen „Kausalität aus Freiheit“ (Kant) zukommt. Allerdings wird ihnen diese produzierte Freiheit in Form des Mehrwerts abgenommen, sodass er sich gegen sie wendet als Reproduktion und Perpetuierung von Herrschaft. Bei Seibert und seiner Richtung gibt es jedoch keine Kausalität aus Freiheit, weil es keine Subjekte mit freiem Willen gibt. Sie müssen sich daher mystische Vorstellungen machen, woher der Mehrwert entspringt. Marx selbst hat diesen „anmaßlichen Kretinismus“, dass aus Maschinen Mehrwert entspringe, treffend am „Gurgelschneider Bill Sikes“ demonstriert, dieser Mörder hatte nämlich einst argumentiert: „Meine Herrn Geschworenen, diesen Handlungsreisenden ist allerdings die Gurgel abgeschnitten worden. Diese Tatsache aber ist nicht meine Schuld, sie ist die Schuld des Messers.“ (Zitiert nach Marx: Kapital I, S. 465)

Letztlich beruht die gesamte Fehlkonstruktion dieses heideggerschen, operaistischen, subjektlosen und illusionären aleatorischen Materialismus, soweit es um die ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit geht, auf diesem ökonomischen Fehlschluss. Seibert kann sich dann einbilden, der Kapitalismus sterbe von selbst ab (vgl. S. 135).

Im Kapitalismus soll nicht nur die Kraft entstehen („Proletariat“), die ihn beseitigt, sondern „die Produktion einer alternativen Gesellschaftlichkeit‘ in der Immanenz des Empire“ (S. 60). Solche illusionären Projekte und Vorstellungen hat es immer schon gegeben, von Owens Arbeiter-Fabrik über das Genossenschaftswesen bis hin zur scheinbaren autarken Hippie-Kommune. Was für einzelne ein Ausweg aus ihrem unerträglichen Lebensverhältnissen sein mag, muss als gesamtgesellschaftliche Alternative oder gar eine für die Weltgesellschaft scheitern, weil von der Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise abstrahiert wird, weil diese nicht konsequent (mit der Marxschen Kapitalanalyse) reflektiert

wurde und weil deshalb falsche Bestimmungen wie der des „tendenzielle Hinfalls des Wertgesetzes“ (S. 34) zurunde gelegt wurden. Jede Genossenschaft („Transzendenz in der Immanenz“ bei Seibert) muss sich, wenn sie auf den Markt geht, dem Wertgesetz unterwerfen, sollen ihre Produkte Abnehmer finden. Will sie aber autark sein, dann ist dies nur – wenn überhaupt – unter den Lebensniveau des Pauperismus möglich. Es ist also in jedem Fall bloß illusionärer Revisionismus, was Seibert als Alternative zur Marxschen Strategie anstrebt.

## b) „Krise“ als apokalyptische Endzeit

Seibert argumentiert wie unzählige kommunistische Propagandisten vor ihm: Er zählt das Elend in der Welt auf (Überakkumulation, die zur gewaltsamen imperialen Regulation führt, „Hunger-Genozid“, „Überausbeutung“ des Proletariats der Schwellenländer, wobei man sich fragt, was der Maßstab für das „Über“ ist; materielles, soziales und subjektives Elend, „De-Sozialisierung(?) der Individuen“, „Biopolitisierung des Seins“ (S. 18 f.). Das alles wird bloß aufgezählt und soll qua seiner Faktizität den Leser für eine kommunistische Umgestaltung gewinnen oder in dieser Intention bestärken. Aus der ökonomischen Krise wird dann eine nihilistische Dynamik konstruiert, die zur Glaubenskrise führe, die schließlich „apokalyptische, d.h. endzeitliche Züge“ annehme – so etwas wird in Hollywood-Filmen besser dargestellt.

Nihilistische Vorstellungen entspringen nicht aus der Krise, sondern sind in der Struktur der kapitalistischen Ökonomie verwurzelt, zu der auch die Krise gehört. Seibert macht aus der Weltwirtschaftskrise 2009 eine „Krise des Empires“ (S. 21), d.h. der gesamten kapitalistischen Welt einschließlich ihrer Politik und Gesellschaft. Dabei ist eine Krise ein notwendiges Regulativ im Kapitalismus, ohne das eine kapitalistische Marktwirtschaft gar nicht funktionieren könnte. Eine ökonomische Krise zeigt also die Stärke eines Systems an, das eben nicht in prästablierter Harmonie durch eine *invisible hand* gesteuert wird (auch nicht durch das Sein Heideggers) – sowenig aus der Krise zwangsläufig ein Bruch oder ein Wahrheitsereignis folgt, das das „ganz Andere“ (S. 162) hervorbringt. Letztlich gesteht Seibert zumindest faktisch dies auch ein, wenn er schreibt: „dem entspricht, dass die Krise an der

Front der sozialen Kämpfe bis jetzt ohne angemessene Antwort bleibt.“ (S. 19)

Aus einer periodisch wiederkehrenden ökonomischen Krise folgt auf dem heutigen Niveau der (wenn auch eingeschränkten) sozialen Absicherung und des erreichten massenhaften Wohlstandes in den Metropolen keine Revolution. Dafür bedarf es schon anderer Gründe – es sei denn die Krise nimmt soziale Ausmaße von Elend wie nach 1929 an.

## Der „subjektive Faktor“ und die Denunziation des freien Willens

In der Fabrik sind Arbeitskräfte subjektive Faktoren, „Humankapital“, bloße Mittel der Mehrwertproduktion. Wenn Seibert die Menschen mit Negri ebenso tituliert, dann sieht er die Menschen ebenfalls als bloßes Mittel an. Diese Bestimmung ist per se unmoralisch. Benötigen die Arbeitskräfte in der Fabrik immerhin noch einen freien Willen, ohne den sie nicht arbeiten könnten, auch wenn die Zwecke, die sie realisieren, vom Kapital vorgegeben werden, spricht Seibert ihnen noch den freien Willen und damit ihr Subjektsein ab, das sie benötigen, um das Kapitalverhältnis einmal zu beseitigen. Da der Kapitalismus die Lohnabhängigen zum subjektiven Faktor erniedrigt, verallgemeinert Seibert diese Erniedrigung und ontologisiert sie als theoretische Bestimmung der Massen „mit der schlechten Absicht der Apologetik“ (Marx: Kapital 1, S. 21). Wenn man Bestimmungen der Subjektivität zu ontologischen macht, dann verdinglicht man sie und entsubjektiviert den Menschen. Seibert bringt diese Dekonstruktion des Subjekts auf den Begriff: „Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, dass sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seiendem im Ganzen als einem solchen gewährt.“ (S. 92) Wie kann ein Abstraktum, selbst Produkt menschlicher Subjektivität, den Menschen beherrschen? Doch nur als Entfremdung seiner eigenen Kräfte, als Verdinglichung seiner Lebendigkeit.

Das hindert ihn nicht von „Autonomie“ zu faseln. „Es liegt ebenso auf der Hand, dass

„Autonomie“ (...) nichts, aber auch gar nichts mit der bloß imaginären Willkür eines imaginären freien Willens zu tun hat.“ (S. 118) Wie sollen aber Androiden und Cyborgs, zu denen sich angeblich die Menschen entwickelten (S. 97), autonomiefähig sein. Der zur „imaginären Willkür“ heruntergebrachte freie Wille ist das Resultat der Dekonstruktion des Subjekts in der Nachfolge Heideggers. Nur ein „subjektiver Faktor“ ohne freien Willen kann seinshörig sein und sich den Projektionen der Dekonstruktoren überlassen. Denn hätte er einen freien Willen, dann würde er die Subreptionen Seiberts durchschauen können.

Die „Erinnyen“ haben schon mehrfach den Begriff des „freien Willens“ thematisiert und begründet, zuletzt in „Erinnyen“ Nr. 20 (3)). Da Seibert keine Argumente gegen den freien Willen vorbringt – außer dass er ihn denunziert –, brauchen wir auch hier nicht ausführlicher darauf eingehen. Nur so viel: Um einen Satz zu formulieren, also mindestens Subjekt und Prädikat sinnvoll zu verbinden, muss der Schreiber seinen freien Willen einsetzen, denn in der Natur kommt diese sinnvolle Verbindung nicht vor. Wenn Seibert zumindest einige sinnvolle Sätze formuliert, dann betätigt er seinen freien Willen, den er zugleich verleugnet. Oder in Neudeutsch: Er begeht einen performativen Selbstwiderspruch.

Fatal wirkt sich diese Abstraktion vom freien Willen für ein mögliches revolutionäres Subjekt aus, das zum Kommunismus gelangen soll. Da es dies nach Seibert nicht geben kann, muss entweder das Sein determiniert sein, um zum Kommunismus zu führen, dann brauchte Seibert aber sein Buch nicht zu schreiben; oder Kommunismus ist „kein Zustand (...), der hergestellt werden soll, kein Ideal, nach dem die Wirklichkeit sich richten soll, sondern die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt, also die biopolitische Ökonomie des Kapitals und das biopolitische Empire“ (S. 199)“. Dann aber ist Kommunismus ein bloßes *muddling through* im Sein des Seienden ohne bessere Alternative, sein Buch lediglich ein „Wahrheitsspiel“. Dass es dann doch nicht ohne konkrete Zielbestimmungen geht, machen Termini bei Seibert wie „dass alle Menschen gleich sind“ (S. 198), der Reichtum gerecht verteilt werden soll und alle Menschen ein „Existenzgeld“ (S. 117) bekommen sollen, deutlich. Dass Seibert tatsächlich nicht ohne freien Willen und dem Sollen auskommt, zeigt ein Heideggerzitat: „Das Sollen des reinen

Wollens wollen.“ (S. 140) Existenzialistisch mit Kierkegaard gilt dann für Seibert: „Der Sprung ist der Akt, in dem das Sollen des Wollens tatsächlich gewollt wird. Er ist deshalb etwas, das man ohne jede Möglichkeit der Vermittlung oder Annäherung getan oder unterlassen haben wird, das existenzielle Entweder-Oder.“ (S. 140)

Kein Zweifel, bei jeder Handlung ist immer auch ein Moment von Spontaneität vorhanden. Aber daraus lässt sich keine Strategie entwickeln – wie es die existenzialistische Schreibe von Seibert suggeriert, sondern weil Spontaneität so oder anderes ausfallen kann, ist sie zwar als ein Moment des Handelns zu berücksichtigen, aber kein bestimmbarer Grund für eine revolutionäre Strategie und Taktik. Der Vorwurf des Abstrakten, den Seibert an dieser Stelle selbst erwähnt, ist durch existenzialistisches Geklapper mit Begriffen nicht ausgeräumt. Zwischen ontologischem Existenzialismus und Eingehen auf die konkrete Wirklichkeit liegt ein Hiatus, der den Anspruch Seibert ad absurdum führt. Letztlich will Seibert gar keine Revolution zum Kommunismus, sondern eine „Rationalität“, die sich „in einer umfassenden Sozialreform im Empire“ ausdrückt (S. 119). Das Streben nach dem „ganz Anderen“ ist dann bloße Rhetorik der Seinsauslegung.

Nebenbei wird auch „das Recht der Menge auf Selbstkontrolle und autonome Eigenproduktion“ von Hardt/Negri affirmativ zitiert – aber was heißt hier „autonom“ ohne freien Willen? Sind wir dann alle „Cyborgs“? (S. 97). Autonom heißt selbstgesetzgebend – wie soll das gehen ohne Selbst (Subjekt) und ohne freien Willen? Da es keine Wahrheit vom subjektiven Faktor her gibt, kann dieser die Wahrheit des Seins auch nicht einsehen, sondern muss sie nach Treu und Glauben annehmen. „Dabei tritt eine Wahrheit immer mit einem Ereignis in die Welt und wird dann in einer Wahrheitsprozedur erprobt, die je einem Wahrheitsprozess zugehört.“ (S. 206) Da diese Wahrheitsprozedur nicht rational ist, kann der „subjektive Faktor“ sie auch nicht einsehen (was den freien Willen voraussetzt), sondern nur glauben. „Einer Wahrheit in Treu und Glauben verbunden, wird ein Dasein zum Wahrheitssubjekt.“ (Ebda.) Das aber ist keine Autonomie, sondern Heteronomie des Seins, eine Heteronomie, die man wie die theologische nur mit Gewalt anderen aufschwätzen kann. Die Wahrheit des subjektiven Faktors ist deshalb an den mittelalterlichen Herrschaftsbegriff der Treue und an einen irrationalen Begriff des Glaubens gebunden.

Seibert importiert solche Begriffe aus dem Baukasten monarchischer Ideologie des 19. Jahrhunderts in die Gegenwart, um die kritische Vernunft der Menschen zu paralysieren. Der subjektive Faktor ist eine Bestimmung des Menschen, die ihn depraviert zum sprechenden Werkzeug irrational bestimmten Seins.

Die ganze Widersprüchlichkeit bei Seibert, den (falsch verstandenen) freien Willen abzulehnen und zugleich existenzialistische Positionen mit dem extremen Entscheidungspathos (Enweder-Oder) zu propagieren, fußt auf seinem Eklektizismus, unvermittelt sich widersprechende Philosophien zu kombinieren. (Vgl. zum „Existenzialismus“, Adorno: Negative Dialektik, S. 128 ff)

## Veränderung des „Empire“

Die entscheidende Frage entsprechend dem Anspruch des Buches von Seibert, der Multitude zum Kommunismus zu verhelfen, ist: Wie soll die Gesellschaft zum Kommunismus kommen? Seibert sagt mit Hardt/Negri: Es kommt „den Biopolitikern der Multitude wie zuvor den proletarischen Klassenpolitikern in nuce darauf an, neue Singularisierungs- bzw. Sozialisierungs(?)weisen zu entwickeln. In diesen kann die tendenziell aus jeder Bindung gelöste ‚Mobilität der Arbeitskraft in der Tat Ausdruck eines offenen politischen Konflikts sein, zur Zerstörung des Systems beitragen‘ und ‚mittels der Bestrebungen der Menge auch eine Alternative aufzeigen“ (S. 106) Aus der Zusammenfassung der „minderheitlichen Widerstände“, der von Jugendlichen, von Frauen, anticolonialen Bewegungen, „Auseinandersetzungen um die politische Ökologie“ usw. soll dann das „ganz Andere“ werden. Die alte soziale Bewegung, „d.h. der Arbeiterbewegung“ (S. 111), sei nur ein Teil der Neuen sozialen Bewegungen, weshalb Hardt/Negri auch den neuen Begriff der Multitude eingeführt hätten, also die „Ersetzung des Begriffs Klasse durch den der Multitude“ (S. 112). Dieser Begriff ist allerdings so weit gefasst, dass er nichts mehr erklärt.

Da der „Vorrang der Klassen- vor den Kapitalverhältnissen“ nicht als Wunsch oder Ziel, sondern als Realität angesehen wird, soll nach Seibert der Klassenkampf als „biopolitischer Kampf“ geführt werden. „Der Führungsanspruch der Kämpfe um die Formen des Lebens schließt ein, dass noch und gerade

die Klassenkämpfe als solche um die Weisen der Singularisierung und Sozialisierung(?) zu führen sind, d.h. als biopolitische Kämpfe.“ (S. 112)(4) Das kann doch nur heißen, dass trotz des Fortbestehens des Kapitalismus alternative Lebensweisen geschaffen werden, die dann die revolutionäre Umwandlung vollziehen. Zwar ist es nicht neu, wenn Revolutionäre durch ihre Tätigkeit auch persönlich wachsen, ihre Individualität ausbilden usw., wenn sie nicht gerade die konspirative Drecksarbeit des Widerstandes machen müssen – aber diese individuellen Verhaltensweisen zum Hebel der Abschaffung des Kapitalismus zu machen, ist nur noch illusionär. Die Zusammenfassung der einzelnen Widerstandskämpfe gegen die „Biomacht“ der Ökonomisierung des Lebens nennt Seibert „Bewegung der Bewegungen“ (u. a. S. 114). Da sie durch „Ernüchterungserscheinungen“ in sich selbst krisenhaft ist und korrumpiert wird durch „ideologische Neubestimmungen der imperialen Herrschaft“ (S. 114), fordert er „die Treue zum inneren Einsatz der Bewegung der Bewegungen, zur ‚Treue zu einem kommenden Ereignis‘ – ein Widerspruch in sich. Das aber bedeutet auf das Illusionäre dieser ganzen Konzeption hin.

Seibert gibt denn auch zu, dass die Einheit der „Bewegung der Bewegungen“ sich dem Gegner verdankt, nicht dem „Wollen zum Sollen“, der „Treue zum Glauben“ oder der „Biopolitik“ gegen das Kapital. „Abschließend bleibt dann aber ein in sich krisenhaftes Charakteristikum der Bewegung der Bewegungen zu nennen. Dieses bezieht sich auf den Umstand, dass sich die ideologische und programmatische Vielfalt dieser Bewegungen und damit ihr methodischer Pluralismus zunächst einmal der gemeinsamen Opposition gegen den Neoliberalismus verdankte.“ Wenn dem aber so ist, dann gibt es keine Bewegung, die die vielen Bewegungen vereint, sondern das einheitliche Moment des Pluralismus ist nur in den Köpfen der Poststrukturalisten wie Hardt/Negri und Seibert.

Der Mangel einer gründlichen Analyse des Kapitalismus wirkt sich ebenfalls negativ auf eine Strategie zur Veränderung aus. Seibert schreibt: „Der Führungsanspruch der Kämpfe um die Formen des Lebens schließt ein, dass noch und gerade die Klassenkämpfe als solche um die Weisen der Singularisierung und Sozialisierung(?) zu führen sind, d.h. als biopolitische Kämpfe.“ (S. 112) Unter biopolitische Kämpfen ist nicht nur der um die Lebensweise gemeint, sondern auch um den „Zugriff auf den gesellschaftlichen

Reichtum“. Diese ganze Konstruktion kann doch nur heißen, dass nicht das Kapital, das sich anscheinend von selbst transformiert, der Gegner ist, sondern ohne Beseitigung der Kapitalherrschaft der „Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum“ möglich ist. Das ist der Traum aller Revisionisten von Bernstein bis Habermas.

Da das Wertgesetz tendenziell nicht mehr gelten würde, kann Seibert mit Hardt/Negri auch illusionär davon ausgehen, dass die Veränderung der Lebensweise im Kapitalismus diesen abschafft, weil er von sich aus transitiv ist. „Die Multitude ist Institution.“ (Negri) (...) Dies beginnt mit der Entfaltung von Lebensstilen und Verhaltensweisen und reicht bis zu Interventionen in die demokratische Stufe des Empire, zu einer natürlich strategischen und in diesem Sinn militanten Beteiligung an deren Prozeduren, auch an Regierungs- und Staatshandeln“. (S. 135) Derart beruht die ganze Strategie zur Abschaffung der Kapitalherrschaft auf einem Automatismus. Der Begriff der „Passage“ sei im Buch von Hardt/Negri „im strengen Sinn, ja wortwörtlich“ zu verstehen. „Die politische Ökonomie, von der in ihm die Rede ist, ist eine in sich selbst passagere, also übergängige: Wir treten gerade erst ins Empire ein und treten schon, was letztlich wichtiger sein wird, ins ‚Gegen-Empire‘ ein“. (Hardt/Negri, zitiert nach Seibert S. 135)

Die Auffassung, dass Widerstand gegen die Folgen der leichenträchtigen Kapitalherrschaft, d.h. ohne deren Gründe anzugehen, zum Kommunismus führt, ist zumindest in der bisherigen Geschichte (an ihren Knotenpunkten „Wahrheitsereignis“) nicht bestätigt. Der Marxsche Gedanke, dass nur das Industrieproletariat das Kapitalverhältnis beenden könnte, d.h. an ihrer Wurzel, weil die Industriearbeiter als in Fabriken organisierte Mehrwertproduzenten durch Streik das Kapital vernichten könnten, wird nicht thematisiert, da Seibert das Wertgesetz bereits tendenziell außer Kraft gesetzt sieht (siehe oben: „Wesen und Erscheinung“). Hier wirkt sich der theoretische Fehler als mangelhafte Strategiereflexion aus. Stattdessen sollen es die Intellektuellen richten. Kommunismus wird dann zum Beschäftigungsraum für die „parasitäre Intelligenz“ (vg. S. 110, ein Ausdruck von G. Lukács)

Seibert will „die Vertikalsezession der Singularitäten (d.h. Individuen, B.G.) und die

Horizontalbewegung der Multituden aufeinander beziehen“ (S. 109). Dabei haben die Intellektuellen wie Seibert, die Funktion, ideologische „Korsettstangen“ der Massen zu werden. (S. 110) Er übernimmt Gramscis Ansicht, „daß in den Massen als solchen die Philosophie nur als Glaube gelebt werden kann“ (S. 109). Dem kommt bei Seibert entgegen, dass nicht nur die Seinsauslegung irrational ist, sondern sie auch nur auf Glauben und Treue gründen könne. In diesem Zusammenhang spricht Seibert sogar vom „Wächteramt der Philosophie, „sie ist konstitutiv aristokratischen Wesens (contra Habermas et al.)“ (S. 165) Die esoterische Auslegung des Seins ist den exoterischen Massen ein Buch mit sieben Siegeln, der Fundamentalontologe feiert sich in der Bestimmung als Aristokrat selbst. Es sind aber nicht die exoterischen Massen, die nicht das Wahrheitsereignis als Seinsverständnis deuten können, sondern es ist objektiv unverständlich oder eine Erschleichung verdinglichter Subjektivität. Der Mächtigen-Aristokrat Seibert verfällt der Kritik und erweist sich als Teil des geistigen Pöbels, über den er sich mit „schlauer Tumbheit“ erhaben fühlt (vgl. Adorno: Negative Dialektik, S. 133).

In einer Welt der fortgeschrittenen Globalisierung des Kapitalismus, einer fast schrankenlosen Kommunikation und einer Pluralität von Aberglauben, Mythen, Vorurteilen, Meinungen, falschen Bewusstseinsformen, Ideologien und wahren wissenschaftlichen Bestimmungen kann eine geistige Vereinigung der Lohnabhängigen allein auf der Wahrheit einer Theorie basieren, denn bei der medialen Übermacht der Funktionäre der Kapitalherrschaft und ihrer Diener würde jede falsche Theorie, wenn sie populär würde, sofort der Kritik verfallen und deshalb im Bewusstsein der Masse („Multitude“) begründet desavouiert. Die Tatsache, dass sich die Marxsche Theorie bis heute behaupten konnte – entgegen ihrer öffentlichen Verleumdung (nicht ihrer Widerlegung), der Karriereknicks ihrer Anhänger und der Verfälschung durch die Marxisten selber (von Verdrehungen solcher Leute wie Seibert ganz zu schweigen), ist zumindest ein Indiz für ihren Wahrheitsgehalt. Nur eine wahre Theorie, die sich an der avancierten Vernunft orientiert, wie sie durch Kant, Hegel und Marx entwickelt wurde – bei allen Problemen, die philosophisch noch bestehen –, kann die theoretische Grundlage einer Veränderung der destruktiven Ökonomie des Kapitals werden. Nicht aber ein „fundamentalontologischer“ Irrationalismus

heideggerschen Typs, der wieder eine positive Ontologie betreibt nach der Widerlegung aller positiven Ontologien, nicht Poststrukturalismus mit seinen skeptizistischen Methoden der „De-Konstruktion“ und „Entwendung“.

Die Mindestanforderungen an eine wissenschaftliche Theorie, die beansprucht wahr zu sein, ist die Widerspruchsfreiheit in ihren Sachaussagen, dass sie einen Gegenstand hat, die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung und die Reflektiertheit (Selbstbewusstsein) ihrer philosophischen Grundlagen. Seibert erfüllt keine dieser Bedingungen – im Gegenteil, seine Schrift hat objektiv die Funktion der Paralisierung der Vernunft. Daran kann nur ein bürgerliches Denken ein Interesse haben, dass naturwissenschaftliche Rationalität in nie gekannte Höhen treibt, aber das gesellschaftliche Selbstbewusstsein paralisieren muss, um die längst überfällige Herrschaft der Kapitaleigner aus dem Bewusstsein der Massen zu verdrängen.

Spätestens mit der Gulag-Erfahrung sind die Menschen, die eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstreben, misstrauisch gegenüber dem Begriff des Kommunismus. Wer von Kommunismus redet, muss noch lange nicht das meinen, was die Hoffnungen der Menschheit ausmachen, die sich in diesem Begriff ausdrücken. Bereits die Sowjetunion hatte, anstatt zum Himmelreich auf Erden ihre Glacis partiell in eine Hölle auf Erden verwandelt. Wird dieser Begriff auf eine Unmittelbarkeit des Seins, dessen „Lichtung“ bei der Bestimmung des Seienden, letztlich in einem „Kultus des Seins“ und eine „Seinsfrömmigkeit“ gegründet, die nur Eingeweihten zugänglich sind, die ihre Ratio reduzieren müssen, um das „Wahrheitsereignis“ zu deuten, dann lugt in dieser Begrifflichkeit bereits wieder eine zukünftige Herrschaft, selbstverständlich unter der Losung der Herrschaftslosigkeit, hervor. Für Typen wie Seibert gilt, was Adorno allgemein über den heideggerschen Existenzialismus sagt: Bar eines Gegenstandes, allein auf das Kriterium seines eigenen Seins bezogen, „verschafft Existenz, die derart sich als Kriterium des Gedankens proklamiert, autoritär ihren bloßen Dekreten Geltung wie in der politischen Praxis der Diktator jeweils der Weltanschauung.“ (Adorno: Negative Dialektik, S. 133 f.)

## Marx als Wegbereiter des Terrorismus? Marx-Fälschung 2 mit Verunglimpfung

Ein Ziel des existenziellen Umschwung bei Seibert soll der „singuläre Universelle“ (76) sein, das heißt die „Menschheit“ soll im Menschen anwesend sein (S. 76), er spricht von „Schuld“, „Gewissen“, „Achtung“, „Dezision“ (S. 149). Im Widerspruch dazu lehnt Seibert den Begriff „Gattungswesen“ und ein „Subjekt der Arbeit“ vehement ab, nachdem er mit Heidegger und seinen pseudolinken Nachfolgern wie Derrida den Begriff des Subjekts als dekonstruiert in der Bedeutung von destruiert ansieht. Dass dieses Subjekt in seinem ganzen Buch überall herumspukt, und sei es im Terminus „subjektiver Faktor“, scheint ihn nicht zu stören.

Seibert wirft nun Marx vor, in seinen kategorischen Imperativ, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, S. 385), „um jeden Preis“ – so Seibert – den Menschen zum „höchsten Wesen“ (Marx, ebda.) für den Menschen zu erklären. „Es geht dann auch darum, das dem Menschen von Hegel und Marx zugeeignete ‚Gattungswesen‘, Subjekt der Arbeit zu sein, konsequent zum Maß aller Dinge zu machen.“ (Seibert, S. 68)

Jede wissenschaftliche Erkenntnis von weltlichen Gegenständen (bei Heidegger/Seibert „ontisches Erkennen“) ist auf die menschliche Subjektivität bezogen. Wahrheit (bei Seibert „Richtigkeit“) ist die Übereinstimmung der von Wissenschaftlern hervorgebrachten Begriffe mit der Sache selbst. Ist diese Subjektivität nur die von Einzelnen, dann wäre eine solche Wahrheit nicht allgemeingültig. Dies ist sie nur, wenn die Gattungssubjektivität den Begriff produziert hat. Eine solche Gattungssubjektivität existiert noch nicht als einheitliche Menschheit. Die Wissenschaftler wie alle Denkenden jedoch, insofern sie Wahrheiten produzieren (siehe „Ontologie“ und „Praxiskriterium der Wahrheit“ in dieser Ausgabe der Erinnyen), antizipieren diese Gattungssubjektivität und sind sie virtuell. Dies gilt nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Marxsche Kapitalanalyse, die Seibert nicht in seiner ausgereiften Gestalt kennt und die er aus den Vorarbeiten dazu verfälscht. Marx Bezugspunkt ist keine Klasse, es sei denn deren objektiven Interessen stimmen

mit der wissenschaftlichen Gattungssubjektivität überein. Über seine „Kritik der politischen Ökonomie“ schreibt er: „Soweit solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist – das Proletariat.“ (Marx: Kapital 1, S. 22)

Kant nennt diese Gattungssubjektivität „transzendentes Subjekt“. Als reales Subjekt ist dieser Gedanke anwesend in der Gelehrtenrepublik aller Wissenschaftler, deren Ideal es ist, eine wissenschaftliche These oder Theorie so lange argumentativ zu diskutieren (mit Beweisgründen rechtfertigen oder widerlegen), bis sie widerspruchsfrei ist und allgemein anerkannt werden kann. Jemand wie Seifert, der den Begriff des Gattungssubjekts ablehnt, fällt entweder in die Ontologie eines höchsten Wesens als Gott zurück, also in irrationales Denken, oder spricht willkürlich, spreizt seine subjektivistischen Vorstellungen zu ontologischen auf – was in Bezug auf das Resultat auf das Gleiche, den individuellen Subjektivismus, hinausläuft. Solch einer wie Seifert stellt sich damit außerhalb der Gelehrtenrepublik mit der Folge, dass er unfähig wird, objektive und allgemeingültige wissenschaftliche Wahrheiten zu begründen.

Selbstverständlich kann man die menschliche Gattungssubjektivität reflektieren und problematisieren. Diese aber in einer abstrakten Negation abzulehnen, ohne stichhaltige Argumente dagegen vorzubringen, ist unseriös, wildes Denken – bei Seifert unter dem Deckmantel einer Ontologie. Abstrakt ist diese Negation, weil der Begründung der Gattungssubjektivität lediglich eine andere Meinung gegenüber gestellt wird – so wie es kleine Kinder machen, die sagen: Ich will aber Bonbons, kein Butterbrot.

Liegt dieser Reduktion der Philosophie auf bloße Meinung, d.h. ohne Begründung, in seinem Buch insgesamt vor, so fälscht Seifert an dieser Stelle (S. 68) nicht nur wieder Marx' Gedanken, sondern er hat die Unverschämtheit, Marx mit dem Massenmörder Pol Pot in Zusammenhang zu bringen, also ein prokapitalistisches Ideologem zu kolportieren. Obigem Zitat über das Gattungssubjekt als „Maß aller Dinge“ folgt: „Die Folgen dieser Verschiebung sind bekannt: und es ist keine unvertretbare polemische Zuspitzung, an dieser Stelle den furchtbarsten

aller Leser/innen der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* aufzurufen: den ‚Bruder Nr. 1‘ der *Khmers Rouge*, bürgerlichen Namens Saloth Sar. (...) Selbstverständlich hat eine zureichende Analyse der Politik der *Khmers Rouge* vieles anderes in Rechnung zu stellen, den ganzen welt- und zeithistorischen Kontext (...) Und trotzdem gilt, dass die ‚Brüder‘-Herrschaft der *Angka padevat* (khmer für revolutionäre Organisation) auch Übernahme und Ausführung einer Verpflichtung, eines kategorischen Imperativs war. Dieser hätte sich in den Worten Marx' aussprechen können, weil er ausdrücklich die Metaphysik eines durch Arbeit bestimmten ‚menschlichen Gemeinwesens‘ artikuliert. Diese enthält so verstanden eine Bestimmung, die dann konsequent zum egalitär verallgemeinerten Schicksal aller werden sollte, zur Bestimmung unseres Seins in der Welt: die Welt und uns selbst konsequent zum Medium und Material der Arbeit reduzierend.“ (Seifert, S. 68 f.)

Das angesprochene Zitat von Marx steht nicht in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, sondern in der *Einleitung* dazu, ein selbständiger Text. Dem Marxschen „kategorischen Imperativ“, der sich explizit gegen Knechtung und gegen Verachtung von Menschen richtet, so zu verdrehen, dass er einen Massenmörder rechtfertigen soll, der Menschen geknechtet und mit mörderischer Verachtung belegt hat, ist ein Kunststück, das bisher nur eine primitive bürgerliche Propaganda zustande gebracht hat – das Niveau rechtslastiger Spießer. Mit der gleichen Konsequenz, mit der Seifert von der Gattungssubjektivität der Wissenschaft auf die angebliche Gattungssubjektivität von Pol Pot schließt, könnte man schließen: Seifert schreibt Deutsch (kein gutes), die gleiche Sprache, die Hitler verwendete, also wäre er ein Faschist und rechtfertige den Massenmord in den Konzentrationslagern. Absurde Analogien einer dümmlichen Angeberei.

Seiferts Hass auf die Rationalität und Wissenschaftlichkeit, die nicht ohne virtuelles Gattungssubjekt zu haben ist, führt in diesem Zitat zu einer Fälschung, die in einer Verunglimpfung mündet, oder er fälscht, um verunglimpfen zu können, mit dem Ziel, potenzielle Marxleser von der Lektüre seiner Werke abzuhalten – Konkurrenzkampf eines linken Sektierers, um ungestört von Argumenten seine Leser verblöden zu können.

Eine Fälschung ist ebenfalls die Aussage, auf Grund von Marx Annahme einer Gattungssubjektivität würde die Welt und die

Menschen zum Material reduziert. Er unterstellt mit dieser These implizit, dass Marx an der Stalinschen Beseitigung des Emanzipationsgedanken zugunsten eines Kults der Arbeit in der Sowjetunion schuld wäre, ohne Marx zu kennen und seine gegenteilige Auffassung zur Kenntnis zu nehmen. Wahrer Reichtum ist für Marx dagegen die Reduzierung der Arbeitszeit, ohne deshalb wie Seifert den Zusammenhang von freier Zeit zur naturnotwendigen Arbeit zu verleugnen:

„Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“ (Marx: Kapital III, S. 828)

Auf Grund der Tatsache, dass viele Linke und Kommunisten sich an Marx Kapitalanalyse orientieren, die Seibert ignoriert, kann man seine provozierende Assoziation von Marx mit dem Massenmörder Pol Pot nur als ideologische Diversion mit der Absicht einer Zerstörung kritischer Vernunft begreifen. Ein existenzialistischer Spinner, von welcher prokapitalistischen Organisation auch immer ausgehalten, spielt den ideologischen Zuhälter. Für Seibert gilt, was Marx über die „Sykophanten der herrschenden Klasse“ schreibt: „An die Stelle uneigennütziger Forschung trat bezahlte Klopffechtere, an die Stelle unbefangener wissenschaftlicher Untersuchung das böse Gewissen und die schlechte Absicht der Apologetik.“ Letztere wird von Seibert zwar nicht offen ausgesprochen, er gibt sich revolutionär, aber indem er rationales Bewusstsein von Linken und damit eine systemkritische wissenschaftliche Analyse zerstören will, trägt er zur Apologetik des Kapitalismus bei.

## Abschließende Beurteilung

Die Heideggersche Ontologie, auf der Seiberts Eklektizismus fußt, ist irrational, die Methode der Dekonstruktion bewirkt den üblichen bürgerlichen Skeptizismus. Die Eliminierung der Gattungssubjektivität und des Begriffs des freien Willens sowie die schiefen Begriffe wie „Empire“, „Multitude“ und „Biopolitik“ verhindern, wenn sie von einer linken Bewegung übernommen würden, eine Abschaffung des Kapitalismus. Das ontologische Geraune ist unfähig, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu analysieren. Die Marx-Fälschungen und die Verunglimpfung dieses Autors im Zusammenhang mit Seiberts verbalem Bekenntnis zum Marxismus sind nicht nur Ausdruck seines wilden Denkens, sondern objektiv ideologische Zersetzung der Vernunft.

Wenn ich Begriffe wie Sein, Seiendes, Dasein benutze und ihr abstraktes Verhältnis zueinander bestimme, habe ich noch keine einzige Bestimmung von Wirklichkeit zutage gefördert. Andererseits lassen sich solche unkonkreten Bestimmungen, bei denen es grundsätzlich fraglich ist, ob sie überhaupt eine logische Funktion bei der Erkenntnis der Wirklichkeit haben, kaum kritisieren, da sie alles oder nichts enthalten können. Hat der Begriff Sein für uns als einzige Bestimmung das „ist“, dann ist für unser Bewusstsein eine positive Seinsphilosophie bedeutungslos – lediglich als negative Metaphysik hätte sie eine Funktion (vgl. „Ontologie“).

Insgesamt ist der vorgetragene Eklektizismus von Seibert nichts als intelligenter Blödsinn. Willkürliche Konstruktionen und theoretische Entscheidungen ohne freien Willen münden in einem extremen Subjektivismus, der durch ein ontologisches Bewusstsein bemäntelt wird. Verfälschungen und verheerende Fehlinterpretationen von Marxschen Gedanken führen zu falschen strategischen Vorschlägen. Die falsche, weil positive Ontologie auf der Basis des Heideggerschen Denkens führt zu unsystematischen, unwissenschaftlichen und undialektischen (also unlogischen) Aussagen, die objektiv unverständlich sind.

Es gibt eine Kurzgeschichte von Peter Bichsel: „Ein Tisch ist ein Tisch“, in der dieser einen alten Mann schildert, der aus Einsamkeit heraus eine eigene Sprache entwickelt. Den Tisch nennt er Stuhl usw. Er vergisst allmählich seine alte

Sprache mit der Folge, dass ihn niemand mehr versteht und er noch mehr vereinsamt. In der Situation dieses alten Mannes befindet sich Thomas Seibert – und seine gläubigen Leser. Hatte einst die Philosophie eigene Termini entwickelt, um nicht der Ungenauigkeit der Alltagssprache zu verfallen, so übersteigert Heidegger und seine Adepten wie Seibert diesen Gedanken mit der Folge, dass sie sich selbst nicht mehr verstehen können. Der Gegenstand, den Seibert darstellen will, ist nicht Seiendes und schon gar nicht das Sein. Eine positive Ontologie muss zwangsläufig falsches Bewusstsein produzieren, entweder als bloß Irreales oder als ideologische Bestimmungen, die unsere Wirklichkeit verdunkeln. War Heideggers positiver Schritt ins Ontologische des Seins noch teilweise vorsichtig in Fragen gehüllt, kam als Hermeneutik daher, so ontologisiert Seibert munter drauflos nach dem Motto: Wenn es keine ausgewiesene (sachliche) Wahrheit gibt, dann kann ich alles als Wahrheit verkaufen. War die „Lichtung des Seins“ bei Heidegger an die stringente „ontische“ Sacherkenntnis gebunden, so kommt letztere bei Seibert gar nicht vor – ja er denunziert sie geradezu, wie die vielen Widersprüche und die Beispiele der Marx-Fälschung und Verunglimpfung zeigen.

Die einfache Darstellung einer Wahrheit gilt im akademischen Bereich und im Kampf um die Bewusstseine als nicht up to date, man verlangt Kreativität. Der erlangt am meisten Reputation, der originelle Thesen aufstellt und/oder sie vertritt – unabhängig davon, ob sie vor der Vernunft das halten, was sie propagieren. Die Umschlagszeiten der theoretischen und philosophischen Moden werden dadurch immer kürzer. Indem sich Autoren, die sich als Linke verstehen, an diesen Leerlauf des Wissenschaftsbetriebs beteiligen, machen sie diesen ubiquitär. Was an kreativen Thesen wahr oder falsch ist, verliert sich für jemand, der auf einer dieser Moden mitreitet, aus den Augen. Seibert nun schneidet allen diesen kreativen Fehlern vom jungen Marx über Nietzsche und Heidegger, französischen Dekonstruierern bis zu Hardt/Negri u. a. die Spitzen ab und braut daraus eine eklektische Soße voller Widersprüche, Neologismen und schiefen Darstellungen, die bei einem wohlwollenden oder gar gläubigen Leser zur Paralysisierung seiner Vernunft führen muss. Grund für die existenz-ontologische Flucht aus der Realität sind die versteinerten Verhältnisse, die das „ganz Andere“ nur in der ontologischen Illusion

denkbar erscheinen lassen, die sich dieser Verdinglichung angleicht.

Das Buch von Thomas Seibert ist keine Schrift, die den Kommunismus befördern will, sondern es wird – versteckt unter der Wiederaufwärmung der existenzialistischen Mode - prokapitalistische Ideologie zu seiner Verhinderung betrieben.

## Anmerkungen

- (1) Karl Heinz Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, Ffm. 1983.
- (2) Dagegen könnte man allerdings einwenden, dass die Kategorien, mit denen wir Naturgesetze bestimmen, selbst schon aus bestehenden und notwendig geltenden Naturgesetzen, also am Ansichsein der Natur etwas Treffendes, erschlossen wurden. Richtig ist, dass dieser Widerspruch im Idealismus Fichtes und Hegels zugunsten der aus Subjektivität folgenden Bestimmungen aufgelöst wurde, indem das „Ding an sich“ als Begriff eliminiert wurde.
- (3) <http://www.erinn20.erinnen.de/ethik/ethik3.html> ; vgl. auch die Rezension des Buches von Zunke zur Hirnforschung in der gleichen Ausgabe.
- (4) Seibert benutzt ständig den Begriff der „Sozialisierung“ (Vergesellschaftung privater Betriebe), meint aber „Sozialisation“ (Einfügung von Kindern und Jugendlichen und auch Erwachsenen in die Gesellschaft).

## Erwähnte Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Ffm. 1973.
- Bensch, Hans-Georg: Vom Reichtum der Gesellschaften, Lüneburg 1995.
- Bulthaup, Peter: Idealistische und materialistische Dialektik, in: Ders.: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte, Lüneburg 1998.
- Karl Heinz Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, Ffm. 1983.
- Hegel: Die Wissenschaft der Logik I, Theorie Werkausgabe Bd. 5, Ffm. 1974.
- Marx: Das Kapital Bd. I, MEW 23, Berlin 1966.
- Marx: Das Kapital Bd. III, MEW 25, Berlin 1969.
- Marx: Grundrisse, MEW 42, Berlin 1983.
- Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, Berlin 1974.

Stichwort „Operaismus, in: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 5, Berlin/West 1986.  
Zunke, Christine: Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2008.

---

## Glossar

### Stichwort: „Determinismus“

#### Determinismus

Dieser Begriff bedeutet einen durchgängigen Kausalzusammenhang in der Natur, in der auch die seelischen Vorgänge einbezogen sind. Insofern gibt es keinen freien Willen, keine Willkür in der Seele und keinen Zufall in der Natur, alles läuft gesetzmäßig ab. Eine solche Behauptung hat zur Voraussetzung ein monistisches Weltverständnis. Hauptvertreter des Determinismus in der Neuzeit sind Spinoza und d'Holbach.

d'Holbach sagt: „In einem von heftigen Sturm erregten Staubwirbel, der unseren Augen nur ein Bild ärgster Verwirrung darbietet; in dem furchtbarsten Unwetter, in dem widrige Winde die Fluten aufwühlen, gibt es kein einziges Staub- oder Wassermolekül, das sich durch *Zufall* an seiner Stelle befände, das keine hinreichende Ursache hätte, um den Ort einzunehmen, an dem es sich befindet, und das nicht streng nach der Art und Weise wirkte, nach der es wirken muß. Ein Mathematiker, dem die verschiedenen Kräfte, die in diesen beiden Fällen wirksam sind, und die Eigentümlichkeiten der Moleküle, die bewegt werden, genau bekannt wären, könnte beweisen, daß jedes Molekül nach den gegebenen Ursachen genauso wirkt, wie es wirken muß, und daß es nicht anderes wirken kann, als es wirkt.“ (S. 54)

„Keine Wirkung entsteht in uns selbst oder in der Natur durch *Zufall*, ein Wort, das, wie

schon bewiesen, gar keinen Sinn hat. Alles, was in uns vorgeht, und alles, was durch uns geschieht, ist, ebenso wie alles, was sich in der Natur ereignet oder was wir ihr zuschreiben, durch notwendige Ursachen bedingt, die auf Grund notwendiger Gesetze wirken und die notwendige Wirkungen hervorrufen, aus denen wiederum andere hervorgehen. / Die *Fatalität* ist die in der Natur festgesetzte ewige, unwandelbare, notwendige Ordnung oder die unvermeidliche Verbindung der Ursachen mit den von ihnen hervorgerufenen Wirkungen.“ (S. 182)

Im Gegensatz zu Spinoza, der rationalistisch von einer vergöttlichten Natur ausgeht, deren Gesetze alles determinieren, und aus der alles folgt, vertritt d'Holbach einen sensualistischen Materialismus, der ein einziges Weltprinzip leugnet. Doch beide begehen den Fehler des Determinismus, der auf einem Fehlschluss der Philosophie in der Frühneuzeit beruht: Die neuen Erkenntnisse über die Gesetze der Natur haben die Illusion erweckt, als sei die gesamte Welt durch Gesetze bestimmt, auch wenn wir diese noch nicht im Einzelnen kennen würden. Tatsächlich aber sind Gesetze der Natur aus der Natur herauspräparierte Kausalreihen, die rein nur unter extremen Randbedingungen wirken. Sie sind insofern immer partikular und bestimmen nicht die Totalität als Ganze. Der Zusammenhang der Naturgesetze fällt nicht mit dem Zusammenhang aller Erscheinungen zusammen. Deshalb kann man auch nicht von dem Zusammenhang der partikularen Naturgesetze auf die Totalität schließen. Dieser Fehlschluss war bedingt durch die Erfolge bei der fortschreitenden Anwendung der Naturgesetze in der Produktion und durch das Aufklärungspathos im 17. und 18. Jahrhundert.

Das entscheidende Argument gegen jeden allgemeinen Determinismus ist die Unmöglichkeit, ihn zu denken. Denn wenn auch das Denken determiniert wäre, dann könnte es keine Wahrheit erkennen, es hätte keine Freiheit, um Begriff und Sache vergleichen zu können, es hätte kein

unabhängiges Kriterium in sich, an dem es die Wahrheit der Determination prüfen könnte, ja es könnte von sich aus überhaupt nichts tun. Es könnte also auch die Wahrheit der Determinationsthese nicht erkennen. Es wäre ein bloßer Hampelmann der Naturgesetze, der Materie oder eines Gottes.

Im Gegensatz zur deterministischen Aufklärungsphilosophie gesteht Hegel den Menschen durchaus Willensfreiheit zu und erklärt den Zufall als notwendig. Denn ohne Zufall könnten wir nichts in der Wirklichkeit verändern, das Materielle kann nicht nur bestimmt sein, sondern muss auch durch uns bestimmbar sein; auch kann der Mensch keine Zwecke realisieren, ohne einen freien Willen zu haben. Aber da wir die Welt begrifflich auf uns hin interpretieren und sie mit unseren Begriffen erfassen können, unterstellt Hegel die durchgängige Vernünftigkeit der Welt. Dadurch kann er sie als determiniert auf einen Endzweck sich zu bewegend ansehen, allerdings eine Determiniertheit, die sich nur durch unseren freien Willen hindurch realisiert.

So sagt Hegel: „Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des partikulären Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität.“ (S. 34) Trotz des menschlichen „Unverstandes“ und der Tatsache, dass sich die Geschichte als „Schlachtbank“ erweise, setze sich das letztlich theologisch bestimmte Endziel durch: „Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seine Zwecke zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen.“ (S. 40)

Marx hat diese entfremdete Geschichte, die sich durch die partikularen Interessen

durchsetzt, entschlüsselt als beherrscht von den Gesetzen der kapitalistischen Ökonomie, ein Automatismus, der aber nicht auf ein vernünftiges Endziel zuläuft, sondern zu einer Akkumulation von Mehrwert um der Akkumulation willen und dadurch zur Zerstörung einer lebenswerten Erde und des Charakters der Menschen führt. Die Hoffnung auf Grund seiner theoretischen Resultate war, dass die Lohnabhängigen ihre wahren antikapitalistischen Interessen erkennen und diese Ökonomie abschaffen. Er hat dabei das agitatorische Moment seiner Theorie derart betont, das einige Theoretiker der Arbeiterbewegung wie Kautsky und Lenin wieder einen Hegelschen Determinismus herausgelesen haben.

Marx schreibt im „Kapital I“: „Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation (nämlich durch Konzentration und Zentralisation der Produktionsmittel, B.G.). Es Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.“ (S. 791) Dagegen sind in Marx Hauptwerk Argumente enthalten, die einen Determinismus verbieten: Das Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals will verdeutlichen, dass sich diese Ökonomie nur mittels Gewalt durchsetzen konnte; Gesetze der kapitalistischen Akkumulation sind keine „Naturgesetze“, dies so zu sehen, sei eine Mystifizierung (S. 648), und überhaupt sind diese Gesetze „sich durchsetzende Tendenzen“ (S. 12), im Gegensatz zu Naturgesetzen, auch wenn sie nicht vernachlässigt werden dürfen, will man nicht im Handeln scheitern. Für einen Übergang zum Sozialismus aber gibt es kein

Gesetz, sondern im Gegenteil, die „Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand“ und der „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter“ (a.a.O., S, 765). Die Umwandlung der Verhältnisse setzt also eine moralische, organisatorische und praktische Anstrengung voraus, die sich der vernünftigen Spontaneität der Lohnabhängigen verdankt.

Wenn Interesse geleitetes Denken Marx nur selektiv deterministisch zur Kenntnis genommen hat und die philosophische Problematik jeder Art von Determinismus nicht reflektiert hat, dann ist dies in der zunehmenden Ideologisierung des Marxismus seit dem 19. Jahrhundert begründet.

### *Literatur*

G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Theorie Werkausgabe Bd. 12, Ffm. 1976.

Paul Thiry d’Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physikalischen und der moralischen Welt. Übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Ffm. 1978.

Karl Marx: Das Kapital Bd. 1, in: MEW 23, Berlin 1966.

Siehe zu dieser Problematik unsere Texte in diesen „Erinnyen“:  
„Die linke Sehnsucht nach Monismus und Determinismus“ / „Spinozas Substanzmonismus und die Aporien des Determinismus“ / „Heidegger Verschnitt“

## **Erinnyen Aktuell**

Über unser aktuelle Seite gelangen sie zu unserem gesamten Internetprojekt:

[www.erinnyen.de](http://www.erinnyen.de)