

Erinnyen

Zeitschrift für materialistische Ethik

Herausgegeben vom Verein zur
Förderung des dialektischen Denkens

November 2014

Nr. 23

**Letzte Ausgabe
als Druck-Fassung**



Schwerpunkthemen:

- Der philosophische Begriff der Gerechtigkeit und die soziale Wirklichkeit
- Die Apologie des Romans

Impressum

Erinnyen Nr. 23
Zeitschrift für materialistische Ethik
Garbsen 2014. (Ringheftung; 74 Seiten;
ISSN 0179-163X)

Verantwortlicher Redakteur:
Bodo Gaßmann
Titelbild: Horst Wolfgang Grote
Lektorat: Vera Ibold

Die Zeitschrift wird vom „Verein zur Förderung des dialektischen Denkens e. V.“ herausgegeben, im Selbstverlag produziert und die Druckfassung zum Selbstkostenpreis verkauft.

Die Erinnyen Nr. 23 können als PDF- oder Word-Datei kostenlos heruntergeladen werden (siehe Startseite der Erinnyen 23 im Internet:

<http://www.erinn23.erinnyen.de>

Postadresse
von Redaktion und Verein:
Dialektikverein (oder)
Erinnyen-Redaktion
Hertzstraße 39
D-30827 Garbsen
Telefon: 05131 1623

Verkauf der Druckfassung: 6,50 €. (Wir liefern portofrei ab einem Bestellwert von 5,- € für private Bezieher / Buchhandlungen mit Händler Rabatt beliefern wir portofrei ab 30,- € Bestellwert.)

Spenden an unseren Verein sowie Zahlungen für unsere Zeitschrift, Bücher und Broschüren auf das Postgirokonto:

Bodo Gaßmann
Postgirokonto-Hannover
IBAN DE19 2501 0030 0515 0553 02
BIC PBNKDEFF

Copyright

Alle Rechte liegen bei der Zeitschrift "Erinnyen" oder bei den Autoren. Alle Texte und Medien dieser Webseiten von www.zserinnyen.de / www.erinnyen.de / www.erinn23.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 der gesamten Webseiten oder die Veröffentlichung einzelner Beiträge zu kommerziellen Zwecken oder um die Inhalte verfälscht darzustellen.

Inhalt

Impressum 2

Editorial 5

Aphorismen

Generation Unbedarf
Über die Verwurstung der Philosophie 6

Eine Polemik von Arno Kaiser

„Die offene Gesellschaft und
ihre Feinde“
Wie der „kritische Rationalis-
mus“ in der Pöbelelei sein Wesen
offenbart 7

Essay

Bodo Gaßmann

Versuch einer Apologie des
Romans am Beispiel von
Arno Kaisers „Fieber“
und anderer Romane 9

Inhalt

Hegels Kritik an der Kunst überhaupt und
am Roman im Besonderen 9
Kritik der hegelschen Ästhetik 12
Zur Ästhetik des Hässlichen 12
Sozialistischer Realismus 14
Die Erzählperspektive am Beispiel
der Kriegsromane 14
Eine Anmerkung zum Verhältnis von Autor
und Erzähler 18
Adornos radikale Kritik am Roman und

ihre Widerlegung 19
Das Gegenkonzept:
Die Fundierung des Romans auf Politik 21
Die Stärke des Romans 21

Literatur 22

Vortrag

Der philosophische Begriff der
Gerechtigkeit
und die soziale Wirklichkeit

Inhalt

A. Gerechtigkeit in der Antike

Die Bedeutung der Moral im Allgemeinen 23
Der Begriff der Gerechtigkeit
bei Aristoteles 27
Exkurs zur Methode bei Aristoteles 28
Politik bei Aristoteles 31
Gleichheit und Ungleichheit in der
politischen Theorie von Aristoteles:
die Aporie der Demokratie 31
Die soziale Wirklichkeit und die Sklaverei 33
Exkurs zur Vernunftbegabung der Sklaven 35
Heutige Bewertung der antiken Sklaverei 37

Antike und Moderne 37

Arbeit in der Antike und im bürgerlichen
Zeitalter 38

B. Gerechtigkeit in der Moderne

Zur Begründung der bürgerlichen
Gesellschaft und ihres Staates 39
Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Kant 41
Exkurs zur Begründung des Sittengesetzes 43
Kants Rechtfertigung des Privatbesitzes
am Boden 44
Eine Anmerkung zur praktischen
Philosophie Kants 46
Die Aporien des Arbeitsvertrages 46
Der Begriff der Gerechtigkeit bei Kant und
die soziale Wirklichkeit des Kapitalismus 47
Zur sozialen Wirklichkeit der Lohnarbeit 48

C. Gerechtigkeit im Sozialismus
als Alternative

Kritik der Reduktion der Gerechtigkeit
auf distributive 50
Geschichtsphilosophische Voraussetzungen

Arbeitsgratifikation und Bedürfnis
im Sozialismus 51
Überlegungen zur Moral und Politik
im Sozialismus 53

Fazit 54

Anmerkungen 54
Literatur 56

.....

Rezensionen

Aus Geschichten werden
Erfahrungen 58
Über den Roman "Fieber"
von Arno Kaiser

Rezensiert von Lisa Schneller

.....

Zur Kritik
der Wertphilosophie ...

Abstrakt 60

Bodo Gaßmann
Zur Kritik der Wertphilosophie und
ihrer ideologischen Funktion.
Über die Selbstzerstörung der bürger-
lichen Vernunft.

.....

Leseerfahrungen 62

von Heike Schmidtke
über:

Bodo Gaßmann: Kritik der Wertphilo-
sophie und ihrer ideologischen
Funktion.
Über die Selbstzerstörung der
bürgerlichen Vernunft,
Garbsen 2014.

.....

Eine Polemik von Ulrich Bert-
ram und die Anmerkung von
Arno Kaiser dazu

Welche Anmaßung! 64
Gegen Gaßmanns
„Kritik der Wertphilosophie“
von Ulrich Bertram

Eine Anmerkung zur Rezension:
„Welche Anmaßung!“ 65
von Arno Kaiser

.....

Bodo Gaßmann über

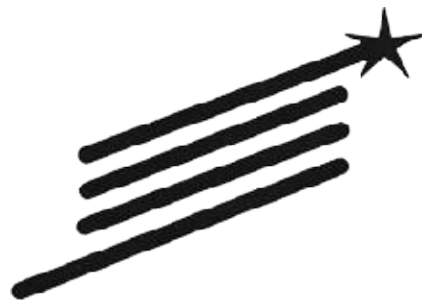
Franz Brentano und
die Kategorienlehre des
Aristoteles 66

.....

Glossar

Materialismus und
materialistische Ethik 71

.....



Dialektikverein

Editorial

Das Leben lebt nicht!, weil wir alle zum bloßen Mittel der Verwertung des Werts geworden sind. Selbst die Kritiker des Kapitalismus sind von diesem deformiert. Philosophie lebt schon gar nicht, denn ein Selbstbewusstsein über dieses System ist nicht erwünscht!

Die „Erinnyen Nr. 23“ werden die letzte Ausgabe sein, die auch als Druckvariante erscheint. Die Artikel der Erinnyen werden in Zukunft nur noch im Internet publiziert, bei größeren Arbeiten auch mit einer Version zum Herunterladen.

Nachdem die gedruckten „Erinnyen“ bereits in den letzten Jahren fast nur noch für Bibliotheken und ein paar Liebhaber gedruckt erschienen, also in sehr kleiner Auflage, lohnt sich die Arbeit an einer Druckfassung für den Herausgeber nicht mehr. Das ist keine persönliche Resignation, obwohl es dafür genug Gründe gäbe, dahinter steht die Absicht des Herausgebers Bodo Gaßmann, seinen Arbeitsschwerpunkt zu verlagern: Weg von der Aktualität und der Zeitschrift, mehr hin zu größeren Projekten. Insbesondere hat er vor, für den Rest seines Lebens an einer „materialistischen Ethik“ zu arbeiten (siehe *Glossar* zu diesem Begriff). Die Motivation dazu ist in dem Roman „Fieber“ von Arno Kaiser in ihrer Genese erzählt worden.

Der „Versuch einer Apologie des Romans“ rechtfertigt es, heute noch Romane zu schreiben, indem Gaßmann die Kritik an der Kunst überhaupt durch Hegel selber noch einmal einer philosophischen Kritik unterzieht, die „Ästhetik des Häßlichen“ (Rosenkranz) nach Hegel reflektiert und die Erzählperspektiven in ihren Leistungen einschätzt (u. a. an drei Kriegsromanen über den Ersten Weltkrieg). Der Essay verteidigt die Romanform, die Arno Kaiser gewählt hat, gegen die pauschale Aussage Adornos, man könne heute nicht mehr erzählen. Stattdessen besteht er mit Heinz Brüggemann auf ästhetischen Positionen, wie sie Brecht entwickelt hat, d. h. statt die Verfallsformen von literarischer Autonomie zu verteidigen, für Montage, offene Form, Verfremdungstechnik und Fundierung der Kunst auf wissenschaftlich begründete Politik.

Die Lage der Philosophie heute kann man nur als katastrophal charakterisieren:

- An den Universitäten werden Professuren gestrichen. Talentierte Leute bekommen bestenfalls Zeitverträge oder müssen sich sogar einklagen, während die, welche eine Professur ergattern, dies durch ihr modisches oder stromlinienförmiges Denken erreichen.
- Schulen, die sich aufgrund überragender Geistesgrößen, die Inhaber einer festen Professur

waren, über mehrere Generationen bilden konnten, gibt es kaum noch.

- Der Positivismus besteht heute, wie der Herausgeber an den Adepten von Hans Albert selbst erfahren konnte, aus Eiferern, die sich durch ihren literarischen Analfabetismus auszeichnen, wenn sie mit einer Gegenposition konfrontiert werden. Argumente (d. h. „Beweisgründe“), vor allem dann, wenn sie eine Theorie widerlegen, spielen im Wissenschaftsbetrieb offensichtlich keine Rolle. Die Autoren betreiben weiter ihre falsche Philosophie, als wäre sie nicht vernichtend kritisiert. Wie dummlich dabei die Adepten des „kritischen Rationalismus“, der weder kritisch noch rational ist, vorgehen, zeigt die Polemik von Arno Kaiser.

- Im Allgemeinen gibt es eine Vielfalt von Spezialuntersuchungen, die meist Philosophie erzählen oder philologisch vorgehen, aber nicht philosophieren. Manche davon drücken eine Verballhornung des Lesers aus, so eine Einführungsschrift über Nietzsche, in der angesagt wird, was auf Seite 25 steht im Gegensatz zu Seite 83 eines Werkes, aber kein einziger philosophischer Gedanke Nietzsches erklärt wird.

- Die verschiedenen Schulen, soweit sich die philosophischen Adepten zu einer bekennen, sind unfähig auf andere Richtungen einzugehen. Es herrscht Kommunikationslosigkeit zwischen den Philosophierenden. Daran hat sich seit Stegmüller, der dies schon in den Sechziger Jahren konstatierte, nichts geändert. Eine Ausnahme stellen lediglich einige Ableger der Kritischen Theorie dar, die eine „traditionelle kritische Theorie“ vertreten, deren Werke aber von der beamteten Universitätsphilosophie kaum beachtet werden.

- Auch in der linken Intellektuellenszene werfelt jeder vor sich hin, ist entweder ein Anhänger der (falschen) Diskurstheorie oder sonstiger modischer Denkrichtungen oder macht auf strammen Marxismus, gibt also die Wissenschaftlichkeit, die Marx noch für sich in Anspruch nahm, auf, und beurteilt jedes Buch, jede These, jeden Gedanken nach seiner Wirkung im Klassenkampf, den es als organisierten gar nicht mehr gibt. (Welche politische Strategie einzuschlagen ist, muss philosophisch begründet werden, nicht die Philosophie an der Nützlichkeit für die Strategie gemessen werden, denn diese ist selbst nur Ausdruck partikularer Interessen, wenn sie nicht allgemeingültig begründet ist.)

- Alle diese Fehler haben eines gemeinsam: Sie verzichten auf einen begründeten Begriff von Wahrheit. Ohne einen solchen kann man die wildesten Thesen vertreten, alles dekonstruieren, Weltanschauungen generieren, Methodenfetischismus betreiben, eine Einzelwissenschaft als Philosophie aufblähen, Philosophie auf den Diskurs reduzieren oder die Abfolge der Positionen als Paradigmenwechsel deuten. Letztlich wird pragmatistisch der Begriff der Wahrheit zwar für die Alltagspraxis zugelassen, aber nicht für die Wissenschaft, wie es Habermas macht, oder gleich

als Lüge, Ideologie oder gar als Motiv zum Terror denunziert wie bei Rorty. Wenn es aber keine Wahrheit gibt, dann kann man längst kritisierte Theorien immer wieder in neue Termini kleiden und als letzten philosophischen Schrei verkaufen. Philosophie wird zum Glasperlenspiel.

- Dieser Skeptizismus, Relativismus und Nonsens ist erwünscht, denn wenn es keine Wahrheit gibt und die Halbwertszeit der philosophischen Moden immer kürzer wird, dann ist jede fundierte Kritik an der kapitalistischen Marktwirtschaft und ihren leichtträchtigen Folgen unmöglich. Das Bestehende erscheint alternativlos, die bürgerliche Demokratie sei für den Markt da, was sie immer schon war, nur dass jetzt dies auch ausgesprochen wird, ohne dass die Idealisten des Systems dem noch widersprechen können.

Diese Tendenzen sind vorherrschend, auch wenn hier und da noch solide philosophisch gearbeitet wird. Wie sich der Verfall des philosophischen Denkens in der Gesellschaft auswirkt, deutet der Aphorismus „Generation Unbedarf“ an. Philosophie wird zur Schnaps-Reklame umfunktioniert und verhöhnt.

Wer heute nicht im Begriffsgeraune der meisten, die sich Philosophen nennen, untergehen will, muss sich die philosophische Tradition aneignen, nicht nur lesen und neutral nacherzählen, sondern die Werke als Stufen zur Wahrheit erkennen. Ein Beispiel dafür zeigt die Rezension über Brentanos „Kategorienlehre des Aristoteles“.

Wie der denkende Leser den tradierten Gegenstand in sein heutiges Bewusstsein assimiliert, so verändert er sich selbst und seine philosophische Auffassung. Ein Modell dafür kann der Vortrag über Gerechtigkeit in dieser Ausgabe sein, wenn der Leser unvoreingenommen sich einen Begriff von der Ungerechtigkeit der bestehenden Ökonomie machen will. Aber Vorsicht, das darin vermittelte Selbstbewusstsein ist karriereschädigend.

Der Herausgeber

Aphorismen

Generation Unbedarf

Über die Verwurstung der Philosophie

An einer Litfaßsäule fiel mir das Wort Philosophie auf. Wer macht denn Reklame mit diesem Terminus? Näher herantretend las ich:

meine LEBENSPHILOSOPHI WENIGER PHILOSOPHIEREN

Eine junge Frau mit guter Figur, von hinten fotografiert, auf einem Skateboard, ihre Arschbacken lüken aus dem zu kurzen Höschen hervor, scheint über eine Teerstraße zu schlittern. Neben der Frau eine überdimensionierte Flasche. Das Ganze ist eine Anzeige für irgendeine Sorte Tequila.

Das Plakat suggeriert: Trink Schnaps und du kannst deine Arbeitslosigkeit und Zukunft vergessen, denk nicht nach, bis die Sirenen heulen und wie in H. G. Wells „Zeitreise“ dein Fleisch zur Wurstmaschine der Morlocks, die heute Krieg heißt, gerufen wird. Von der üblichen Kritik an solchen Sexismus und der Infantilisierung will ich hier gar nicht reden. Nebenbei nur zu erwähnen: Die körperlich „selbstbewusst“ wirkende Frau steht im Widerspruch zur geistigen Regression, die der Slogan fordert.

Der unguete Klang, den das Wort Philosophie heute durch die positivistischen Quacksalber konnotiert, indem sie diese zu Schemata heruntergebracht haben, muss dennoch immer noch an ihre einstige Bedeutung erinnern, sonst hätten die Werbestrategen nicht diese Vokabel benutzt.

Philosophie wird deshalb noch einmal von den Manipulateuren verwurstet, damit nicht nur die Leute ihr Gehirn mit Tequila vernebeln (früher hieß es noch: *in vino veritas*), sondern auch nicht mehr über ihre eigene Dummheit nachdenken sollen. Der innere Schweinehund der Generation Unbedarf wird enthemmt und damit das negiert, was sie zu Menschen macht: das Denken. Selbst die eigenartige Schreibweise ist eine Anbiederung an die Rechtschreibschwäche der Nerts des Internets. Wir sollen nur noch produzieren und konsumieren und ansonsten dürfen wir ungehemmt Plappern. Prost Mahlzeit.

Eine Polemik

von Arno Kaiser

„Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“

Wie der „kritische Rationalismus“ in der Pöbelei sein Wesen offenbart

Gespenstergeschichten sind eigentlich etwas für Kinder. Doch es gibt auch theoretische Gespenster, deren Geschichten zur aufklärerischen Unterhaltung für denkende Erwachsene dienen können. Und wo tummeln sich solche Gespenster? – natürlich im Internet, das von niederen und höheren Blödsinn bis zu wissenschaftlichen Texten alles frisst, was die Fantasie ausspuckt.

Da wird ein Autor der „Erinnyen“ auf eine Seite aufmerksam gemacht und nach deren Dignität gefragt. Die Website gibt sich als „kritischen Rationalismus“ aus, den er in seinen Büchern widerlegt – Verzeihung, gegen den er vorhandene Argumente von Stegmüller, Bulthaupt, Adorno und Habermas (siehe „Positivismustreit“) in einem Kommentarbutton vorgebracht hat.

Hätte er es doch nicht gewagt! Mit seiner Kritik hat er in ein Gespensternest gestochen, Untote, die aus ihren akademischen Löchern hervorkrochen und über ihn herfielen.

Da gab es einmal eine philosophische Richtung, die sich „Empirismus“ oder „Positivismus“ nannte und heute noch herrschende Lehre ist, obwohl sie an dem Problem der Verifizierung wissenschaftlicher Thesen scheiterte. Das wollte ein schlauer Denker nicht akzeptieren und entwickelte deshalb seine Falsifikationstheorie. Man könne zwar keine wissenschaftliche Auffassung verifizieren, deshalb müsse solange eine Hypothese als wahr gelten, bis sie falsifiziert sei. Da der schlaue Denker vor dem deutschen Faschismus fliehen musste, hatte er auch eine außerwissenschaftliche Reputation. Diese nutzte er, um seine Auffassung von der „Offenen Gesellschaft und ihren Feinden“ zu verkünden. Er schrieb: „Lasst Theorien sterben, nicht Menschen.“ Zu seinen Idealen gehörten „Freiheit, Autonomie, Toleranz und Liberalismus und vor allem Vernunft“, wenn auch letztere verkürzt war und die anderen schönen Worte nicht im Zusammenhang mit dem Bestehenden analysiert wurden.

So schlau war der schlaue Denker aber nun auch nicht. Denn auf der Basis des Empirismus hätte die Falsifikation einer wahren Behauptung oder Theorie erfordert, das ganze Weltall nach einer Widerlegung zu durchmustern – das kann aber niemand leisten. Deshalb ist das Wahrheitsproblem im „kritischen Rationalismus“, wie der schlaue Denker seine Philosophie nannte, nicht gelöst. Der schlaue Denker musste deshalb zugehen, dass alle Thesen nur Hypothesen seien. Seine Selbstkritik reichte aber nicht so weit, die Hypothesen-These auf den „kritischen Rationalismus“ selbst anzuwenden. Deshalb verfällt seine Theorie dem üblichen Einwand gegen den Skeptizismus, dass er alles bezweifelt, nur nicht seine These selbst, es gäbe keine Wahrheit, sondern nur Hypothesen. Ganz abgesehen von der ungeheuren Diskrepanz zwischen der tatsächlichen (empirischen verifizierbaren) Wahrheit vieler Theorien, mit deren Hilfe die Erde umgestaltet wurde auf der einen Seite und auf der anderen Seite dem Selbstbewusstsein des Empirismus und des „kritischen Rationalismus“, es gäbe keine Wahrheit, alles wäre nur Hypothese. Wenn kritisch heißt, zwischen wahr und falsch unterscheiden zu können, und wenn rational heißt, verstandes- und vernunftbezogen zu sein, dann war der „kritische Rationalismus“ weder kritisch noch rational, sondern – ein philosophisches Gespenst. Er ist heute Dogmatismus unter der Losung des Anti-Dogmatismus. Überhaupt argumentieren sie mit einer „Logik“, die sich Logistik nennt und eine gegenüber der traditionellen verkürzte Logik ist, sie kann z. B. keine Wesensbegriffe denken.

Trotz dieser schon frühen Kritik hat der schlaue Denker mit seiner Falsifikationiererei, die zum Gespenst geworden ist, Schule gemacht und neue Gespenster erzeugt. Eines dieser Gespenster hat ein „Münchhausentrilemma“ erfunden, das aber nicht universell gilt und ebenfalls schnell widerlegt wurde. Er hat sozusagen in der Gespensterscheiße gestochert und diese differenziert und verfeinert (man stelle sich die Geruchsnuancierungen vor!). Wenn nun diese zweite Generation von Gespenstern wieder Kinder zeugt, dann kommen anscheinend immer luftigere Gespenster heraus, es entsteht eine ganze Genealogie von Gespenstern, auch wenn sie immer niveauloser werden. Dass diese Gespenster immer noch herumgeistern, zeigt, der Wissenschaftsbetrieb hat längst nichts mehr mit Argumenten zu tun.

Da sie keine Wahrheit haben, können sie auch lustig auf ihre Gegner loshauen. Argumente brauchen sie nicht widerlegen, also machen sie das, was alle geistig Tote machen, sie verunglimpfen die Person des Gegners.

Kritik wird als „starker Tobak“ abgewertet, aus dem Gegner spreche „die gekränkte Seele“. Wenn er auf die Brutalitäten des Wirtschaftssystems aufmerksam macht, das sie verherrlichen, dann

drücke er auf die „Tränendrüse“. Wenn er sich auf die Logik beruft, dann wird ihm unterstellt, er habe eine Privatlogik entwickelt, eine „Alternativ-Logik“. Man spricht ihm „die Fähigkeit, eine logisch korrekte Schlussfolgerung zu ziehen“, ab, seine Argumente werden als „Metaphysik“ beschimpft, nach der angeblich nichts begründet werden könne, da sie irrational sei. Der Kritiker müsste eigentlich zum „Psychiater“. Beschwerwt sich dann der derart verunglimpft (übrigens ist die Methode der moralischen Zersetzung des Gegners ein beliebtes Mittel der Stasi in der DDR gewesen, ein „Totalitarismus“, den diese Leute angeblich bekämpfen), beschwert er sich, dann wird sein Beitrag nicht mehr unter den Zuschriften veröffentlicht – soweit zur Toleranz und Offenheit dieser feinen Gesellschaft. Seine Freiheit zu reagieren, wird verhindert, es soll seine Autonomie und Vernunft zerstört oder doch beim unbedarften Leser dieser Eindruck hinterlassen werden. Sie wollen ein Anwalt der wissenschaftlichen Freiheit sein – und praktizieren das Gegenteil. Leute, die auch bei Hegel und Adorno etwas gelernt haben, würden sich letztlich als Terroristen entpuppen.

Diese Gespenster sind unfähig zum Dialog, stattdessen zelebrieren sie eine inhaltslose Rhetorik. Ihre Tricks sind aus schlechten Rhetorik-Lehrbüchern übernommen. Man behauptet etwas – entgegen dem Text –, sodass sich der Angegriffene wehren muss und so in die Defensive gerät. Das lenkt von der vorgebrachten Kritik ab und macht die Diskussion konfus, die Kritik ist paralytisch. Es gibt aber auch eine andere Deutung ihrer Rhetorik: Es handelt sich bei diesen Leuten um literarische Analphabeten, deren geistige Blockaden das Verständnis der kritischen Argumente verhindert.

Man schreit „positive Wissenschaft“ und merkt gar nicht, dass „positiv“ ein Reflexionsbegriff ist, immer nur zusammen mit „negativ“ gedacht werden kann. Ihren Positivismus kann man deshalb getrost auch Negativismus nennen. Wie einst Charly Chaplin schneiden sie alles, was nicht in ihren theoretischen Koffer hineingeht, als ihr Negatives ab. Sie geben sich als Antimetaphysiker, wobei ihnen Metaphysik bloß Hokuspokus ist, und merken gar nicht, dass ihr „Rationalismus“ auch eine metaphysische Position ist (d. h. etwas Nicht-Empirisches) - wenn auch ohne Selbsterkenntnis, ohne Reflexionswissen, ohne Selbstbewusstsein. Solche Kritik aber ist eine Überlegung, die vom Unwesen der Spekulation zeugen würde, die für sie bloß eine abschreckende Gestalt des Denkens ist.

Das große Schlagwort dieser Gespenster heißt „Empirie“. Der Terminus wird zum Kampfbegriff gegen alle anderen philosophischen Richtungen und gegen eine Politik, die sich nicht aus der Empirie ableiten lässt. Alles wäre empirisch, wer

Alternativen im Kopf hat, will Totalitarismus, ist letztlich ein Terrorist. So ist der Empirismus bzw. Positivismus immer schon die Ideologie des Bestehenden.

Dabei merken sie gar nicht, dass dieser Begriff „Empirie“ nur der allgemeine Ausdruck ist für das, was nicht allgemein ist, was aus der Wahrnehmung kommt. Ohne Allgemeinbegriffe geht es aber nicht, ohne diese könnte man sich die Welt nicht erklären oder „neutral“ analysieren, wie sie sagen. Wären sie wirklich konsequente Empiristen, dann könnten sie gar nicht denken, sondern immer nur auf etwas zeigen: Dies da, dies da, dies da ...

Sie pochen auf Wissenschaftlichkeit, aber meinen Glauben, sie reduzieren das Denken und verlangen, einen Platz in der vorherrschenden Glaubenswillkür zu besetzen. Damit das niemand merkt, geben sie sich antireligiös.

Sie reden nicht mehr von den „Tiefen des Gemüts“ wie die philosophische Mischpoke nach Hegels Tod im 19. Jahrhundert, sondern wollen explizit an der Oberfläche bleiben. Was Schwäne sind, sieht doch jeder: Sie sind weiße Vögel - bis diese Hypothese falsifiziert wird, wenn einer z. B. in Australien schwarze Schwäne sieht oder in Göttingen bei Natriumdampf-Lampen gelbe Schwäne gesehen haben will. So geht Falsifikation. Nur haben sie bei ihrer Falsifikationiererei nicht bemerkt, dass die Farbe des Gefieders gar nichts über das Wesen der Schwäne aussagt, ähnlich wie die gelbe, weiße, braune oder schwarze Hautfarbe etwas über das Wesen des Menschen beinhaltet. Denn sie können den Begriff des Wesens gar nicht denken, das wäre Metaphysik, dann müssten sie an Hokuspokus glauben. Und damit niemand diesen Blödsinn erkennt, wird behauptet, wir leben in einer Welt zufälliger Eigenschaften, die auf nichts Identisches, Substantielles mehr bezogen sind. Wir leben in einer Holodri-Wirklichkeit, in der es schleierhaft bleibt, warum die erkannten Naturgesetze es gestatten, diese Wirklichkeit zu verändern.

Die vielen philosophische Richtungen, die es gibt, machen einen bloß konfus, denken sie, also hängt man sich gleich an einen ordentlichen Professor, auf dem man seine Karriere als Gespenst gründet, und alle anderen philosophischen Systeme und Positionen sind dann - Feinde.

Hängt man sich bei seinem Philosophie-Studium sklavisch an einen Professor und dessen Position, dann liegt es in der Natur der Sache, dass die Parteinahme für diese Richtung nicht das Ergebnis eines reflektierten Studiums ist, sondern umgekehrt, der Erfolg des Studiums hat sich dem Parteianschluss zu verdanken. Das, was in der nicht-offenen Gesellschaft der DDR von allen, Karriere entscheidend, gefordert wurde, wird hier bei einem Ordinarius im Kleinen praktiziert. Seine

Thesen sind heilig, sakrosankt, tabu, an ihnen darf nichts falsifiziert werden, soll nicht die Gedankenpolizei der Adepten aus der Gespensterhöhle auf die Internetplattformen losgelassen werden.

Sie sind blinde Fanatiker einer herrschenden Ideologie. Wer nicht so denkt wie sie, ist schlichtweg Gesindel, das ihre wissenschaftliche Reputation gefährdet, ihrer Karriere schadet. Tatsächlich ist inzwischen der „kritische Rationalismus“ nichts als ein Rückfall in die Dummheit, d. h. in den Mangel an Urteilskraft.

Die Gespenster des „kritischen Rationalismus“ bilden sich ein, die gegenwärtige Gesellschaft werde von Ideen bestimmt. Deshalb ist ihr Feindbild gegen Anhänger konkurrierender Ideen so krass ausgeprägt. Dabei spüren sie sehr wohl, wie die unbeherrschten Mechanismen der Kapitalproduktion ihre falsche Philosophie zur Ideologie umfunktionieren, um diese Mechanismen zu verschleiern. Doch für sie ist ein solch entfremdeter Mechanismus nicht empirisch zu konstatieren, er taucht in keiner Statistik auf, er ist sozusagen realmetaphysisch, also für diese Gespenster ein Nichts. Dabei merken sie nicht, dass sich der Verschleiß solcher Ideologien, die Wandlung der philosophischen Moden derart beschleunigt hat, sodass sie inzwischen toter als tot sind.

Statt in einem Akt der philosophischen Resignation ihre falsche Philosophie, ihre verflachte Scheinbildung und ihre philosophische Blasiertheit zu verlassen, wenden sie ihre theoretische Schwäche in rhetorische Aggression und Verleumdung um.

Da sie von den schnelllebigen Moden auch in der Philosophie längst überrollt worden sind, treten sie auch nur als Gespenster der vergangenen Epoche des Kalten Krieges auf. Und wie es sich für Gespenster gehört, verstehen sie die neuen philosophischen Moden nicht mehr, können sich aber auch nicht an die alten Traditionen von Thales bis Hegel halten, denn die haben sie nie verstehen wollen, sondern als veraltet denunziert, eine Tradition, die für sie per se irrational ist. Alles, was vor den Empirismus war, verfällt dem Verdikt: „Das Elend des Historismus“. Der Hinweis auf apagogische Begründung von Prinzipien wird nicht verstanden oder als Schwachsinn mittels ihrer verkürzten Logik abgetan. Also halten sich die Gespenster an das, was sie immer schon waren, Distributionsagenten einer toten, weil falschen Philosophie.

Zum kritische Rationalismus hält heute - außer den akademischen Gespenstern - nur noch eisern ein in Talkshows Zigaretten rauchender Alt-Kanzler; gnädig gesteht man ihm diese Leichenfledderei zu, man kann das dann gleich noch mal verramschen – im Kabarett. Wegen dieser Belanglosigkeit versuchen die Adepten von Popper und Albert durch Skandale, Verunglimpfung Anders-

denkender und billige Rhetorik auf sich aufmerksam zu machen wie kleine Theoriepinscher, die ihre Mittelmäßigkeit ins Publikum befördern wollen. Doch was herauskommt, ist nur ein Gespenstertanz.

Wenn das Philosophie ist, dann muss man mit Nietzsche rufen: Was fällt, das soll man noch stoßen. Popper hat einmal gesagt, lasst Theorien streben, nicht Menschen. Nun ist der „kritische Rationalismus“ tot, aber er will nicht sterben, sondern seine Gespenster klammern sich an ihre widerlegten banalen Meinungen wie ein kleines Kind, das in Not sein Puppen-Monster kampfhaft festhält.



Essay

Bodo Gaßmann

Versuch einer Apologie des Romans

am Beispiel von Arno Kaisers „Fieber“ und anderer Romane

Wer heute einen Roman schreibt, setzt sich in gebildeten Kreisen gleich mehreren Verdächtigungen aus. Zunächst ist der Vorwurf, sozusagen eine Herrschaftstechnik zu bedienen, statt Brot und Fußball zur Ruhigstellung der Lohnabhängigen das inhaltlose Spiel - das so inhaltlos gar nicht ist, sondern versteckt Ideologien verbreitet - für das lesende Publikum zu bedienen. Bereits die Form des Romans, die an die Oberfläche der Gesellschaft gebunden sei, wäre ideologisch.

Hegels Kritik an der Kunst überhaupt und am Roman im Besonderen

Auch Hegel hat die Unterhaltungs-Romane zur „dienenden Kunst“ gerechnet (Ästhetik I, S. 18), sie sei Schmuck des alltäglichen Lebens, flüchtiges Spiel, bloße Unterhaltung, die dem Äußeren der gesellschaftlichen Verhältnisse „Gefälligkeit“ gebe und gerade dadurch wahre Erkenntnisse verhindern will. Meist ist es der Einzelne, der sich dann doch durchsetzt oder die Angebetete endlich

bekommt – trotz der Hackordnung. Letztere wird erwähnt, aber als gar nicht so schlimm bewertet. Später wird man sagen, es ist das Ideal des Angestellten, des isolierten Einzelkämpfers, was in den Romanen bedient und im Schein erfüllt wird. Solche Täuschung ist kein Schein wesentlicher Hintergründe, sondern lediglich Verbalberung des Lesers, die er noch dazu genießt, was seine Vorurteile befestigt. Um diese Unterhaltungsliteratur soll es in diesem Essay jedoch nicht gehen.

Gegen diese dienende Kunst der Trivialromane steht die freie Kunst der großen Romane des bürgerlichen Zeitalters. Frei sind diese, weil sie ihre Struktur und ihren Inhalt nicht aus der Verkäuflichkeit abgeleitet haben, auch wenn sie auf dem Markt verkauft werden, sondern sich allein der künstlerischen Intention, die auch die Form bestimmt, verdanken. Sie sind Zweck an sich selbst. Doch auch diese stehen im Verdacht, an die Durchdringung der bürgerlichen Welt nicht mehr heranzureichen. Wenn Kunst das „sinnliche Scheinen“ der Idee ist (Hegel, *Ästhetik I*, S. 117), ein Schein, der das Wesen verkörpert, dann ist der Roman zwar keine Täuschung mehr, aber die Idee sei im Medium der Reflexion besser aufgehoben.

„Wenn wir nun der Kunst einerseits diese hohe Stellung geben, so ist andererseits ebenso sehr daran zu erinnern, daß die Kunst dennoch weder dem Inhalte noch der Form nach die höchste und absolute Weise sei, dem Geiste seine wahrhaften Interessen zum Bewußtsein zu bringen. Denn eben ihrer Form wegen ist die Kunst auch auf einen bestimmten Inhalt beschränkt. Nur ein gewisser Kreis und Stufe der Wahrheit ist fähig, im Elemente des Kunstwerks dargestellt zu werden; es muß noch in ihrer eigenen Bestimmung liegen, zu dem Sinnlichen herauszugehen und in demselben sich adäquat sein zu können, um echter Inhalt für die Kunst zu sein (...) Die eigentümliche Art der Kunstproduktion und ihrer Werke füllt unser höchstes Bedürfnis nicht mehr aus; wir sind darüber hinaus, Werke der Kunst göttlich verehren und sie anbeten zu können; der Eindruck, den sie machen, ist besonnenerer Art, und was durch sie in uns erregt wird, bedarf noch eines höheren Prüfsteins und anderweitiger Bewährung. Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt.“ (Hegel *Ästhetik I*, S., 21)

Die Kunst, und dazu gehört auch der freie Roman, gewähre nicht mehr die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse, ihr Genuss habe mehr pädagogische Funktion, sei Bebilderung von Ideen. Als solche wurde sie im offiziellen sozialistischen Realismus sogar zum Programm erhoben (etwa wenn Stalin forderte, dass die Künstler die Wirklichkeit im Sinne seines Verständnisses von Sozialismus widerspiegeln, gar zum Ingenieur der Seele werden sollen).

Jeder, der heute Kunst produziert, muss sich mit dem Verdikt Hegels gegen sie auseinandersetzen und seine Produktionen rechtfertigen, will er nicht naiv, und das heißt auf der Oberfläche verharrend, die ideologisch geprägt ist, seine Werke auf den Markt werfen. Er mag dort sogar Erfolge feiern, das Zeitalter naiver Kunst ist aber spätestens seit Schiller vorbei (vgl. seinen Essay über „Sentimentale Kunst“). Es gibt kaum einen großen Romanautor oder Dichter, der sich nicht auch mit Kunsttheorie auseinandergesetzt hat. Um nur einige Deutsche zu erwähnen: Heine, Fontane, Heinrich und Thomas Mann und exemplarisch Bertolt Brecht.

Der Autor des Romans „Fieber“ hat versucht, dieses Problem von Darstellung und Reflexion dadurch zu lösen, indem er dem erlebenden Ich, das in die Ereignisse verstrickt ist und nur erste beschränkte Reflexionskraft entwickelt, das erzählende und kommentierende Ich gegenüber stellt, das aus der zeitlichen Ferne von 40 Jahren das Geschehen reflektiert und in die gesellschaftlichen Verhältnisse der DDR einordnet. Was das erlebende Ich mehr fühlt als präzise begreift, dem hilft das kommentierende Ich auf die Sprünge, das, von der Marxschen Theorie ausgehend, eine begrifflich fundierte Kritik des Sowjetkommunismus im Kopf hat. Das führt allerdings dazu, dass diese Reflexionen nicht immer selbst in die Handlungen eingebunden sind, sondern quasi einen Verstoß gegen die ästhetische Anforderung, alles in die sinnliche Handlung zu integrieren, darstellen.

„Wird der Zweck der Belehrung so sehr als Zweck behandelt, daß die allgemeine Natur des dargestellten Gehaltes als abstrakter Satz, prosaische Reflexion, allgemeine Lehre für sich direkt hervortreten und explizit werden und nicht nur indirekt in der konkreten Kunstgestalt implizite enthalten sein soll, dann ist durch solche Trennung die sinnliche, bildliche Gestalt, die das Kunstwerk erst gerade zum *Kunstwerk* macht, nur ein müßiges Beiwesen, eine Hülle, die als *bloße Hülle*, ein Schein, der als bloßer Schein ausdrücklich gesetzt ist. Damit aber ist die Natur des Kunstwerks selbst entstellt. Denn das Kunstwerk soll einen Inhalt nicht in seiner Allgemeinheit als solchen, sondern diese Allgemeinheit schlechthin individualisiert, sinnlich vereinzelt vor die Anschauung stellen.“ (Hegel: *Ästhetik I*, S. 60)

Gegen Hegel könnte man einwenden, dass sich die Form nach dem Inhalt und der Intention richten muss. Man kann einen DDR-Roman nicht ohne ein Minimum an Reflexion über dieses System schreiben – sonst würde er sich nicht von der Darstellung bloß individueller Besonderheiten in anderen Weltgegenden unterscheiden. Wer sagt denn, diese von Hegel geforderte Versinnlichung sei ein Dogma? Wenn die Grenze der Kunst in der Darstellung der Versinnlichung liegt, dann

muss es auch gestattet sein, diese Grenze zu transzendieren (vgl. unten die Betrachtung des Dokumentarischen im Roman). Zumal der Roman mit seinem Medium der Sprache ist dazu in der Lage. Zwei Beispiele mögen diesen Gedanken erläutern. Jemand hat gesagt, der Roman „Fieber“ erinnere ihn an die Romane der Aufklärungsepoche. Und tatsächlich, nimmt man Voltaires „Candide oder der Optimismus“ als Exempel, dann gibt es im Verhältnis von Reflexion und erzählten Partien Ähnlichkeiten. Jedes Mal, wenn der Protagonist des Romans bei Voltaire scheitert, setzt die Reflexion des Erzählers oder einer der Figuren ein, die gegen alle Erfahrung daran festhalten, dass wir nach Leibniz' These in „der besten aller möglichen Welten“ leben. Die Desillusionierung des Optimismus wird zwar als Handlung vorgeführt, ist aber ohne den philosophischen Kommentar gegen die These von der „prästabilierten Harmonie“, in der auch das Unglück noch sein Gutes hat, nicht auf die Diskussionen der Aufklärung ohne weiteres beziehbar.

So sind die Erörterungen im Krankenraum bei dem Roman „Fieber“ vor allem in der Auseinandersetzung des erlebenden Ichs mit dem Manager Arthur und dem Arzt Manfred vergleichbar mit den philosophischen Kommentaren im Aufklärungsroman. Dass andererseits bestimmte Gegenstände des Denkens nicht sinnlich präsentierbar sind, lässt sich an Brecht zeigen. In seinem „Dreigroschenroman“ versucht Brecht das, was Kapitalismus ist, am Beispiel zu versinnlichen. Macheath isst ein Ei und Polly schaut zu, um zu lernen, was diese Ökonomie sei. Dieses Beispiel hat in der Zeit, als Marx in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wieder Teile der Universität beschäftigte, Begeisterung ausgelöst. Ein von der Kritik am Kapitalismus Unbedarfter aber hätte wahrscheinlich über diese Episode hinweggelesen, ohne ihre Intention zu verstehen, weil er die Begriffe nicht gehabt hat, sie zu deuten. Von sich aus ist die Versinnlichung nicht verständlich. In diesen Zusammenhang gehört auch der Versuch Brechts, „Das Kapital“ von Marx in eine künstlerische Form zu bringen – der Versuch ist misslungen; er ist gescheitert, weil sich Bestimmungen wie Wert, Kapital, abstrakte Arbeit nicht adäquat sinnlich darstellen lassen.

Etwas anderes ist es mit Brechts Verfremdungstechnik. Eine junge Leserin des Romans „Fieber“ hat mir berichtet, dass die Passagen, in denen der Roman im Roman thematisiert wird oder das erzählende Ich sich direkt an den Leser wendet, gestört hätten. An eine durchgängige Einfühlung gewöhnt, empfand sie diese Stellen als lästig. Den intellektuellen Genuss, der in solchen Verfremdungselementen liegt und der zum Nachdenken anregen soll, konnte sie noch nicht realisieren. Soweit zum Verhältnis von sinnlicher Darstellung und kommentierender Reflexion.

Hegel hat aber nicht nur die Kunst allgemein als dem Geist nicht mehr angemessen erklärt, sondern auch den bürgerlichen Roman als solchen kritisiert in einer Zeit, als seine großen Gestalten noch gar nicht erschienen waren.

Die Helden der neueren Romane seiner Zeit, das Romanhafte durchaus auf die Romantik beziehend, aus der es kommt, „stehen als Individuen mit ihren subjektiven Zwecken der Liebe, Ehre, Ehrsucht oder mit ihren Idealen der Weltverbesserung dieser bestehenden Ordnung und Prosa der Wirklichkeit gegenüber, die ihnen von allen Seiten Schwierigkeiten in den Weg legt. Da schrauben sich nun die subjektiven Wünsche und Forderungen in diesem Gegensatz ins Unermeßliche in die Höhe; denn jeder findet vor sich eine bezauberte, für ihn ganz ungehörige Welt, die er bekämpfen muß, weil sie sich gegen ihn sperrt und in ihrer spröden Festigkeit seinen Leidenenschaften nicht nachgibt, sondern den Willen eines Vaters, einer Tante, bürgerliche Verhältnisse usf. als ein Hindernis vorschiebt. Besonders sind Jünglinge diese neuen Ritter, die sich durch den Weltlauf, der sich statt ihrer Ideale realisiert, durchschlagen müssen und es nun für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäfte usf. gibt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensetzen. Nun gilt es, ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden: das Mädchen, wie es sein soll, sich zu suchen, es zu finden und es nun den schlimmen Verwandten oder sonstigen Mißverhältnissen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts weiteres als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, daß sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch soviel sich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeschoben worden sein – zuletzt bekommt er meistens doch sein Mädchen und irgendeine Stellung, heiratet und wird ein Philister so gut wie die anderen auch: die Frau steht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erst die Einzige, ein Engel war, nimmt sich ohngefähr ebenso aus wie alle anderen, das Amt gibt Arbeit und Verdrießlichkeiten, die Ehe Hauskreuz, und so ist der ganze Katzenjammer der übrigen da.“ (Hegel: Ästhetik I, S. 567 f., Hervorhebung von mir.)

Hegel unterstellt in dieser Kritik des Romans, dass die bürgerliche Welt, so viele Missstände sie auch noch hat, dennoch die beste aller möglichen Welten ist, dass sie im Großen und Ganzen vernünftig ist. Das war einerseits fortschrittlich gegenüber restaurativen Resten der feudalen Welt, andererseits ist angesichts der Analyse der Ökonomie der bürgerlichen Welt diese Kritik selbst reaktionär.

Kritik der hegelschen Ästhetik

Das entscheidende Argument gegen Hegels Ästhetik hat bereits der junge Marx vorgebracht, ohne sich direkt auf die „Ästhetik“ zu beziehen. Die Philosophie hat es mit dem Allgemeinen zu tun, sie bewegt sich im Medium des Prinzipiellen. Davon kann man entgegen der heutigen Verachtung der Philosophie nicht groß genug denken. Aber abgesehen von Hegels idealistischer Konstruktion der sozialen Wirklichkeit, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates, ist der Standpunkt des Allgemeinen, der philosophischen Durchdringung der Wirklichkeit auch prinzipiell beschränkt. Selbst eine wahre Deutung des Seienden bleibt restringiert auf das Allgemeine; es verwundert dann nicht, wenn die Verabsolutierung des als wahr erkannten Allgemeinen das Empirische, das Singuläre, das Besondere nur als Exempel der Idee ansehen kann. Das aber muss zwangsläufig zu falschen Deutungen der Realität führen. So sagt Marx über die hegelsche Rechtsphilosophie: „Hegel gibt seiner Logik einen politischen Körper; er gibt nicht die Logik des politischen Körpers (§ 287).“ (MEW 1, S. 216) Das aber ist falsches (idealistisches) Denken. Denn am Empirischen, am Material des Spekulativen, am Besonderen geht „die eigentliche Entwicklung vor sich“ (a. a. O., S. 206). Die Philosophie kann empirische Wirklichkeit nur aufnehmen, wie sie ist, sie kann ihre Vernunft und Unvernunft herausarbeiten und im Medium des Allgemeinen, des Begriffs und der Idee, reflektieren. Aber was diese empirische Wirklichkeit ist, kann sie nicht aus der Idee heraus konstruieren, auch wenn die systematische Darstellung da, wo die Wirklichkeit sich systematisieren lässt, dann erscheint, als wäre sie aus der Idee konstruiert. Ist dem aber so, dann tut sich hier ein Feld des Wirklichen auf, das auch in der Kunst und im Roman beackert werden sollte und wird. Die Kunst hat also ihre genuine Berechtigung gegenüber der Wissenschaft und Philosophie, ohne deshalb mit ihr zu konkurrieren. Insofern Kunst (und insofern auch der Roman) das Besondere ins allgemeine Bewusstsein hebt, Erfahrungen mit der Wirklichkeit darstellt, das Konkrete von der Pseudokonkretheit scheidet, hat sie ihr berechtigtes Betätigungsfeld und kann sich gegen Hegels Verdikt, sie sei nicht mehr vom höchsten Interesse für den Geist, mit Recht wehren. Im Extremfall sind die Künstler Seismo-

graphen gesellschaftlicher Veränderungen, bevor diese begrifflich fassbar sind.

Zur Ästhetik des Hässlichen

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass ein Hegelschüler, Karl Rosenkranz, nach Hegels Ästhetik des Schönen eine „Ästhetik des Hässlichen“ geschrieben hat. Rosenkranz geht direkt von den Erfahrungen aus: das ungeheure Elend des Proletariats, die Hungersnöte und der Zwang zur Auswanderung, Revolutionen und ihre Niederschlagung. Rosenkranz unterscheidet die gesunde Weise des Wohlgefallens am Hässlichen - wenn „das Häßliche in die Totalität eines Kunstwerks sich als eine relative Notwendigkeit rechtfertigt und durch die Gegenwirkung des Schönen aufgehoben wird“ - von der krankhaften Weise des Wohlgefallens am Hässlichen.

„Auf krankhafte Weise, wenn ein Zeitalter physisch und moralisch verderbt ist, für die Erfassung des wahrhaft, aber einfachen Schönen der Kraft entbehrt und noch in der Kunst das Pikante der frivolen Korruption genießen will. Ein solches Zeitalter liebt die gemischten Empfindungen, die einen Widerspruch zum Inhalt haben. Um die abgestumpften Nerven aufzukitzeln, wird das Unerhörteste, Disparateste und Widrigste zusammengebracht. Die Zerrissenheit der Geister weidet sich an dem Häßlichen, weil es für sie gleichsam das Ideal ihrer negativen Zustände wird. Tierhetzen, Gladiatorenspiele, lüsterne Symplegmen, Karikaturen, sinnlich verweichlichende Melodien, kolossale Instrumentierung, in der Literatur eine Poesie von Kot und Blut (*de boue et de sang*, wie Marmier sagte) sind solchen Perioden eigen.“ (Ästhetik des Häßlichen, S. 56)

Diese „krankhafte Weise“ des Wohlgefallens am Hässlichen ist jedoch die Weise, in der die großen Gesellschaftsromane die bürgerliche Gesellschaft darstellen, gemildert durch ein Minimum an schöner Form, ohne die auch das Häßliche nicht zu rezipieren wäre. Man kann diese Form als affirmatives Moment jeglicher Kunst beklagen, wie Herbert Marcuse es gemacht hat, umgehen kann man es nicht, will man nicht ganz verstummen. Selbst die Kritik am Affirmativen der Kunst benutzt rhetorische Mittel, also Elemente der Schönheit.

Dennoch ist das Kunst- und Schönheitsideal der Kunstperiode und der klassischen deutschen Philosophie für Rosenkranz der Maßstab für das Häßliche. „Das Schöne ist die positive Bedingung seiner Existenz“ (a. a. O., S. 15), das Häßliche ist das „Negativschöne“ (ebd.). „Das Schöne ist also, wie das Gute, ein Absolutes, und das Häßliche, wie das Böse, ein *Relatives*.“ (S. 16) Das ergibt sich nicht nur daraus, dass häßlich das Gegenteil von schön ist, als dessen Folie immer mitgedacht wird, sondern dass das Schöne ein Vernunftbegriff ist,

während das Hässliche immer einem Empirischen anhaftet. Mit Hegel bestimmt Rosenkranz das Schöne als „sinnliches Scheinen der Idee“ (S. 69). Oder sich auf Kant beziehend: „Schön ist, sagt Kant mit Recht, was ohne Interesse allgemein gefällt.“ (S. 104) „Das Schöne ist die Idee, wie sie im Element des Sinnlichen als die freie Gestaltung einer harmonischen Totalität sich auswirkt.“ (S. 18) „Das Schöne überhaupt ist (...) die sinnliche Erscheinung der natürlichen und geistigen Freiheit in harmonischer Totalität (...) es muß sich als Einheit in sich setzen und seine Unterschiede als organische Momente derselben.“ (S. 57) Dagegen ist das Hässliche formal bestimmt durch das Amorphe, die Asymmetrie und die Disharmonie, inhaltlich ist es unter anderem das Ekelhafte, Böse, Widersprüchliche und Zufällige.

Rosenkranz argumentiert noch auf dem Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft und will kunstimmanent das Hässliche bekämpfen durch das „Komische“, indem das Hässliche der Lächerlichkeit preisgegeben wird und derart mit dem Schönen wieder versöhnt wird.

„In dieser Versöhnung entsteht eine unendliche Heiterkeit, die uns zum Lächeln, zum Lachen erregt. Das Häßliche befreit sich in dieser Bewegung von seiner hybriden, selbstischen Natur. Es gesteht seine Ohnmacht ein und wird *komisch*. Alles Komische begreift ein Moment in sich, welches sich gegen das reine, einfache Ideal negativ verhält; aber diese Negation wird in ihm zum Schein, zum Nichts heruntergesetzt. Das positive Ideal wird im Komischen anerkannt, weil und indem seine negative Erscheinung sich verflüchtigt.“ (S. 15)

Rosenkranz macht sein Kunstideal am Begriff der Nachahmung deutlich. Diese Mimesis ist keine bloße Kopie des Empirischen, sondern soll „durch Hingebung an dasselbe, durch exakte Nachbildung seiner Gestalt die ideale Form, das allgemeine Maß“ erkennen (S. 116). Wenn aber die gesellschaftliche Empirie keine ideale Form mehr impliziert, das allgemeine Maß lediglich im Bewusstsein des Künstlers oder Romanciers präsent ist, dann muss zwangsläufig die Darstellung der bürgerlichen Welt nach diesem klassischen Ideal diese Wirklichkeit erklären, schönreden, verfälschen. Das weiter praktizierte klassische Kunstideal würde zur Täuschung, zum bloßen Schein, letztlich zum Kunstgewerbe – und verfiel damit selbst dem geistig Hässlichen (trotz eventueller formaler Schönheit). Ab einem Zeitpunkt der Erkenntnis dieser Wirklichkeit wird das klassische Kunstideal obsolet, hat nur noch rückschauend seine Bedeutung als enttäuschte Hoffnung einer Epoche.

Wenn Marx recht hat, dass die „eigentliche Entwicklung“ am Besonderen vor sich geht, dann stellt sich die Frage, ob die Erscheinungen des

Hässlichen in der Gesellschaft, die auch ständig im Subtext von Rosenkranz präsent sind, nicht das Wesen der neuen kapitalistischen Gesellschaft (und später auch des monopolbürokratischen Kollektivismus als neuem Herrschaftssystem) ausmachen. Dieses Hässliche als Wesen der bürgerlichen Gesellschaft lässt sich in der Romanliteratur aufzeigen. In den Jahren 1834/35, kurz nach Hegels Tod, erschien der Roman „Vater Goriot“ von Honoré de Balzac, ein Werk, das Hegels Affirmation der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates diametral entgegen stand. Balzac versucht das Individuelle zu typisieren und das Typische zu individualisieren. Der Autor schildert eine korrupte Pariser Restaurationsgesellschaft, die allein vom Geld beherrscht wird. Man bildet sich ein, dass Reichtum bereits für Tugend gilt. Der Rentner Goriot lebt in einer Pension und unterstützt ständig seine zwei Töchter mit Geld, obwohl sie jeweils 5000 Francs Rente beziehen. Sie geben die Geldgeschenke für Schmuck, Garderobe und Bälle aus. Von dem Moment an, als der Vater Goriot kein Geld mehr hat, besuchen ihn seine beiden Töchter nicht mehr. Selbst als er auf dem Sterbelager liegt, verweigern sie die Erfüllung seines letzten Wunsches, sie noch einmal zu sehen, weil wieder ein großer Ball in Paris ansteht. Auf dem Todeslager schreit Vater Goriot vergeblich nach seinen beiden Engeln. Der Student Rastignac und der skrupellose Verbrecher Vautrin erlauben, einen Blick hinter die glänzende Fassade dieser Gesellschaft zu machen.

Solche Erfahrungen hat Hegel nicht mehr in seine Geschichtsphilosophie aufgenommen. Rosenkranz registriert sie zwar, zieht aber keine radikalen Konsequenzen daraus. Erst Marx und Engels (unter anderen) haben diese Erfahrung verallgemeinert, wenn sie schreiben:

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘.“ (MEW 4, S. 464)

Auch im Roman „Fieber“ kann man Hässliches und Schönes erkennen. Eine „änderungslose Gleichheit“ ist öde und hässlich (S. 73), so der Repressionsapparat des Herrschaftssystems des monopolbürokratischen Kollektivismus. Auf dieser Folie wirkt die Veränderung, die das erlebende Ich durchmacht, als schön. Wenn aber diese Veränderung wieder ins Formlose und Auflösende einer Verurteilung zu einem fünfjährigen Gefängnisaufenthalts umschlägt, so wirkt dies wieder hässlich. Insofern überwiegt in „Fieber“ die Negativität.

Das Zufällige an sich gehört eher zum Hässlichen. Es bezeugt die mangelnde Selbstbestimmung. Das erlebende Ich ist zum Spielball der hohen Politik geworden. Indem sich aber der Zufall - gerade jetzt wird ein Einigungsvertrag zwischen den beiden deutschen Staaten abgeschlossen, gerade jetzt wird deshalb eine Amnestie verkündet - für den Protagonisten positiv auswirkt, er zu den 2000 gehört, die in den Westen abgeschoben werden, schlägt das an sich Hässliche, der Zufall, in das Schöne um, die Befreiung aus der Arbeitsklaverei des Gefängnissystems, eine Befreiung, die durchaus dem Willen des Protagonisten entspricht. Es bleibt aber festzuhalten: Das Hässliche des östlichen Systems bleibt vorerst bestehen, die Schönheit der Rettung ist nur eine individuelle, und selbst diese ist gebrochen durch die Umstände der Abschiebung und die ersten Erfahrungen im Aufnahmelaager Gießen.

Sozialistischer Realismus

Die Geschichte hört nicht mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft auf, wie Hegel meinte, sondern verlangt nach deren Abschaffung, wie die Romane von Balzac (sowie der anderer großer Romanautoren) und ihre philosophische Verallgemeinerung auf einen neuen Stand des Denkens und der Philosophie bei Marx und Engels zeigen.

Gegenüber dem sich verselbstständigenden Mechanismus der bürgerlichen Welt wird der bürgerliche Roman immer negativer und schlägt letztlich um in einen sozialistischen Realismus, dessen einziges gemeinsames Merkmal die Tendenz ist, die bürgerliche Welt und damit jede Art von Herrschaft über Menschen zu transzendieren. Dieser negative Blick auf das Bestehende ist z. B. im „Untertan“ von Heinrich Mann oder im „Alexanderplatz“ von Döblin stark ausgeprägt, ohne die bürgerliche Welt zu transzendieren. Diese Grenze durchbricht erst Gorki mit seinem Roman „Die Mutter“, ohne bereits das formale Niveau großer bürgerlicher Romane zu erreichen.

Der letzte Satz verweist auf die adäquate Form, die ein Roman mit einer sozialistischen Tendenz haben sollte. Die inhaltliche Tendenz in diese Richtung reicht nicht aus, wenn die Form dem Inhalt adäquat sein soll. Inhaltlich verweist der Roman von Arno Kaiser auf die Transzendenz des Bestehenden sowohl des Herrschaftssystems der DDR wie des im Westen. Dies wird vor allem in zentralen Passagen wie der Erfahrung des Prager Frühlings durch das erlebende Ich deutlich. Wie kann der Protagonist, der von Gruppe zu Gruppe der Diskutanten in Prag geht, nicht auch auf den Inhalt der Gespräche eingehen? Insofern ist Reflexion, sind theoretische Gedanken Teil der Handlung, die einen humanen Sozialismus antizipieren.

Wenn ein Roman, der an Realismus in irgendeiner Form gebunden ist, eine Tendenz in ein Noch-Nicht darstellen will, dann kann er dies ex negativo bewerkstelligen. Die zwei satirischen Passagen im Roman „Fieber“ könnte man hierzu rechnen. Das erlebende Ich lernt kurz in einem Café in Bratislava eine ältere Dame kennen, die reaktionäre Ansichten äußert. Gegen deren Goldringe und gegen deren Pinscher mobilisiert der Warschauer Pakt Panzer, Soldaten und die Staatssicherheit. Kaiser stellt das dar, um das Grotteske der später anrollenden Invasion deutlich zu machen. Dagegen im Westen: Das erlebende Ich will Demokratie lernen und erfährt die bierdunstige Wahl von Kandidaten, die alle kommerzielle Interessen vertreten, dies aber mit sozialistischen Phrasen durchsetzen wollen, um die Stimmen der Jusos zu gewinnen, die sie benötigen. Doch ex negativo auf das Bessere zu verweisen, reicht nicht aus. Genauso könnte man aus diesen Passagen schließen, die Welt ist schlecht und bleibt schlecht. Diese Negativität oder abstrakte Negation macht noch keinen Unterschied zu Beckett oder Heinrich Mann aus. Bei Kaiser dagegen wird ein Ausweg aus der Negativität angedeutet: Die Reflexion des erzählenden Ichs, dass der Protagonist, sein junges Ich, trotz der negativen Erfahrung mit der Stasi in der DDR Sozialist geblieben ist, auch im Westen das einmal als vernünftig Erkannte sich bewahrend, ist solch ein Hinweis. Vor allem aber, dass der Protagonist im Westen nach seinem Studium und Referendariat nicht in den Staatsdienst geht, den Marsch durch die Institutionen antritt, in dem die meisten versinken, sondern in einen linken Buchladen mit politischem Anspruch eintritt, verweist inhaltlich auf diese das Bestehende transzendierende Tendenz.

Aber sozialistischer Realismus, undogmatisch verstanden, muss sich auch in den literarischen Formen offenbaren. Dabei gilt eine Einsicht von Brecht: „Alles Formale, was uns hindert, der sozialen Kausalität auf den Grund zu kommen, muß weg; alles Formale, was uns verhilft, der sozialen Kausalität auf den Grund zu kommen, muß her.“ (Zitiert nach: Brüggemann: Literarische Technik, S. 267)

Die Erzählperspektive am Beispiel der Kriegsromane

Um die adäquate Form zu finden, muss die Form des Romans reflektiert werden. Nicht nur aus aktuellem Anlass werde ich dies am Beispiel einiger Kriegsromane über den Ersten Weltkrieg tun. Diese Romane haben nicht nur das Hässliche der kapitalistischen Gesellschaft, ihren Kot und ihr Blut, zum Gegenstand, sie stellen direkt oder indirekt den Untergang der bürgerlichen Kultur dar, ja nach Karl Kraus sogar den Untergang der Menschheit, die in diesem Krieg ihr Bewusstsein

und Selbstbewusstsein verlor, also das, was sie zu Menschen macht.

Die Form des Romans hängt vor allem von der Erzählperspektive ab. Da ist zunächst das auktoriale Erzählen. Der allwissende Erzähler konstruiert im 18. Jahrhundert eine fiktive Welt, in der alles seinen Sinn hat. Er kennt alle Figuren und ihre Motive, durchschaut wie ein Gott die Erzählwelt, in der er souverän seine Figuren platziert. Schaut man aber genauer hin, dann stellt sich die Souveränität des allwissenden Erzählers als Schein heraus. Der allwissende Erzähler setzt eine Erkenntnisweise voraus, die vorgibt, das Seiende so zu erkennen, wie es uns wirklich erscheint, sie setzt also die traditionelle Metaphysik (wenn auch in popularisierter Form) voraus. Mit der Kritik an dieser Metaphysik unter anderem durch Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ist die Erkenntnis der Wirklichkeit nur zu haben durch die Reflexion unseres Erkenntnisapparates. In der Literaturgeschichte wird daraus die Subjektivierung der Erzählperspektive, auch sozial dadurch motiviert, dass die Welt für viele immer komplexer und unverständlicher wurde, die Versprechen der bürgerlichen Philosophie sich oft als falsch erwiesen (vgl. meinen Aufsatz über Gerechtigkeit). Nichtsdestotrotz hat Kant mit seiner Begründung der transzendentalen Erkenntnis den Anspruch auf Objektivität der Erkenntnis nicht aufgegeben, sondern nur auf eine reflektiertere Stufe gestellt (vgl. Gaßmann: Grundlage, S. 296). Der Rückzug der Erzählperspektive auf ein wahrnehmendes, erkennendes und fühlendes Subjekt hat deshalb auch etwas Ideologisches, es verfällt der Skepsis wie die vorherrschende bürgerliche (ideologische) Philosophie, zumal die Erkenntnis des Wesens der bürgerlichen Ökonomie durch Marx einherging mit dieser falschen Subjektivierung.

Je mehr die Negativität der neu entstehenden bürgerlichen Verhältnisse sich offenbart, um so mehr wird der allwissende Erzähler in der Geschichte der Literatur abgelöst durch die subjektive Perspektive des personalen Erzählens, in dem im Erzählbericht immerhin noch das Objektive sichtbar bleibt. Modell dafür ist „Madame Bovary“ von Flaubert. Die Verunsicherung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse führt letztlich zur Reduktion der Erzählperspektive auf das erlebende Ich (und sei es auch durch personales Erzählen wie in Büchners „Lenz“). Die Welt ist für viele bürgerliche Schriftsteller nur noch als Reflex im Spiegel eines atomisierten Einzelnen erkennbar. Das ist die Erzählperspektive der hier kurz untersuchten Kriegseromane. Ihre Untersuchung bietet sich an, weil auch „Fieber“ aus der Ich-Perspektive erzählt wird.

Da ist zunächst „In Stahlgewittern“ von Ernst Jünger (1920). Dieses Buch ist fast völlig auf die Erlebnissphäre reduziert. In einer endlosen Ab-

folge von Gemetzeln und Erlebnissen in der Etappe werden die Jahre des Krieges geschildert – aber immer nur aus der unmittelbaren Erlebnisperspektive Jüngers, der sein Werk als Kriegstagebuch ausgibt. Man erfährt, wie ein Schrapnell einen Teil des Schädels bei einem Soldaten wegrasiert und sein Gehirn herausquillt oder eine Granate in einen Mannschaftsunterstand einschlägt und fünfzehn Mann auf einmal tötet, nur Jünger nicht, der vorher den Bunker verlassen hat. Der Alkoholkonsum des Autors wird bis ins einzelne beschrieben, seine Anreicherung der jämmerlichen Verpflegung durch die Beute bei der Eroberung eines englischen Schützenpanzers, der doch wieder am nächsten Tag verloren geht. Der Krieg erscheint bei Jünger als Naturereignis, sein Stil ist einfach, knapp und völlig nüchtern. Seine Haltung erinnert an landsknechtartige Gleichgültigkeit. Dennoch ist sie nicht frei von Eitelkeit und drückt Stolz aus ob seiner Tapferkeit bis hin zu dem übermächtigen Wunsch zu töten. Reflexionen aber, warum dieser Krieg ist, warum das Töten vonstatten geht, finden sich nicht. Wenn überhaupt reflektiert wird, dann so: „Hier zeichnete ich auch die dreitausend Mark, die ich damals besaß, als Kriegsanleihe, um sie niemals wiederzusehen.“ (S. 111) Oder über die letzte Großoffensive der Deutschen schreibt er: „Der Endkampf, der letzte Anlauf schien gekommen. Hier wurde das Schicksal von Völkern zum Austrag gebracht, es ging um die Zukunft der Welt. Ich empfand die Bedeutung der Stunde, und ich glaube, daß jeder damals das Persönliche sich auflösen fühlte und daß die Furcht ihn verließ.“ (S. 237)

Seine Erfahrungen, die er in den vordersten Linien machte, waren bereits veraltet, als die Tanks erschienen. Die wenigen reflektierenden Sätze sind meist eine unkritische Kriegsverherrlichung. „...ein unbeteiligter Zuschauer hätte vielleicht glauben können, daß wir von einem Übermaß an Glück ergriffen seien.“ (S. 238) Lediglich am Ende des Buches wird deutlich, warum die Deutschen den Krieg verlieren mussten. „Mit jedem Angriff trug der Feind eine mächtigere Ausrüstung vor; seine Stöße wurden schneller und wichtiger. Jeder wußte, daß wir nicht mehr siegen konnten. Aber wir würden standhalten.“ (S. 284) Das Buch hat für einige einen gewissen Unterhaltungswert, denn wenn sie vom Tod lesen, dann fasziniert das, solange man nicht selbst im Schlamm liegt; aber einen Erkenntniswert auf Grund der beschränkten Perspektive hat das Buch nicht.

Etwas anders verhält es sich mit dem Roman von Erich Maria Remarque „Im Westen nichts Neues“ (1929). Ebenfalls aus der Perspektive eines Ich-Erzählers wird die Betroffenheit sichtbar, die das Morden im Ersten Weltkrieg auf den Erzähler von Anfang an hat. Hier wird tatsächlich eine Idee dargestellt, nämlich die, dass Krieg nicht mehr sein soll. Einige junge Gymnasiasten werden 1914 eingezogen und sterben in den nächsten

Jahren alle in den Materialschlachten und dem Giftgaskrieg. Symbolisiert wird dies an ein Paar Stiefeln, die wie das Schicksal von einem an den anderen fallen, bis niemand mehr da ist, sie zu erben. Doch auch dieser Roman, der am ehesten eine Bebilderung einer Idee im Sinne Hegels ist, kann seine pazifistische Intention nicht erzählerisch einholen. Liest man Jünger oder Köppen vor Remarque, dann fällt die Betroffenheitsperspektive penetrant auf: Hier gilt am ehesten der Satz von Adorno, „als reichte das Individuum mit seinen Regungen und Gefühlen ans Verhängnis noch heran, als vermöchte unmittelbar das Innere des Einzelnen noch etwas“ (Adorno: Erzähler, S. 63). In den Materialschlachten ist der Einzelne nur ein Statist, es trifft den Mutigen wie den Feigen. Wenn das Trommelfeuer die Linien sturmreif schießt, hat der Einzelne keine Bedeutung mehr. Im Widerspruch zu dieser Einsicht wird bei Remarque gerade an Einzelschicksalen der Irrsinn des modernen Kriegs demonstriert. Auch findet kaum eine Reflexion über die abstrakte Idee des Pazifismus hinaus statt, bestenfalls im abstrakten Sinn über anthropologische Deutung des Menschen, aber ohne Gesellschaftsanalyse, ohne ökonomisches Verständnis, ohne wahre Reflexion. Warum dieser Krieg? Diese Frage wird nicht beantwortet. Die Wirklichkeit ist in die Funktionale gerutscht, wie Brecht erkannte, und kann nicht mehr allein an Einzelschicksalen und ihrem unmittelbaren Erleben geschildert werden.

Der Leser bekommt einen Widerwillen gegen den Krieg - insofern erfüllt das Buch seinen pazifistischen Zweck, aber es ist abgeschnitten von der analytischen Erkenntnis des Krieges, die damals nicht nur auf einige Intelligenzler beschränkt war. Der gebildete Arbeiter, der Marx und Liebknecht rezipiert hatte, wusste mehr über den Krieg als der Protagonist bei Remarque. Während in der Arbeitswelt die Lohnabhängigen zum bloßen Mittel der Profitproduktion geworden sind, im Krieg sogar zum bloßen Menschenmaterial, deren Leben man nach strategischen und taktischen Belieben opfern kann, tendiert die bürgerliche Kultur zum Kult des Seelischen, des Gemüts, der Gefühle, Wünsche und Hoffnungen. Der Teil der Seele dagegen, der den Geist beinhaltet, wird ausgeschieden, bestenfalls nur als technische Vernunft zur Bedienung des Kriegsgeräts angesprochen, die Vertreter des Geistes mutieren zu „Intelligenzbestien“, als Kritiker des Krieges zu „Vaterlandsverrätern“. Der „Seelenbegriff tritt in einen immer schärferen Gegensatz zum Geistbegriff“ (Marcuse: Kultur, S. 75). Diese Tendenz der bürgerlichen Kultur exekutiert Remarque auch in seinem Kriegsroman. Was sagen Depressionen und Todesahnungen, der Widerwille gegenüber der Heimat, die Detaildarstellung im Lazarett usw. über den Krieg und seine Ursachen aus? Wie brutal Kriege sind, kann man schon in Homers „Illias“ nachlesen.

In dieser Reduktion auf die subjektive Perspektive, die vor allem von einfachen Personen repräsentiert wird, drückt sich auch eine Manier aus. War früher die Perspektive von Personen der oberen Klassen vorherrschend, so hat der Naturalismus zu recht eine Umkehr bewirkt. Inzwischen aber ist die simulierte Perspektive von unten zur Mode geworden. Auch der Verdacht drängt sich auf, die Tiefstapelung passt sich den Wünschen der Menge des Lesepublikums an, steigert also die Verkäuflichkeit, wenn keine intellektuelle Anstrengung erwartet wird, wenn die erzählenden Personen keine fordern können. Man vergleiche nur einmal Texte von Heinrich Heine mit dieser simulierten Unterschichtperspektive, die alles Intellektuelle meidet, Bildung bewusst ausblendet und sich in der unbegriffenen Gegenständlichkeit verliert.

Die übliche Reduktion auf die Erlebnisperspektive konnte nicht verhindern, dass die lesenden Arbeiter zehn Jahre später dennoch wieder in den Krieg zogen.

Die Reduktion auf das erlebende Ich wird in der Germanistik, als Bodensatz des vorherrschenden skeptischen Mainstreams, gerechtfertigt, so wenn Silvio Vietta, sich auf Gadamer beziehend, über die Interpretation des subjektiven Erzählers schreibt: „Insofern sind auch unsere Interpretationsangebote im Rahmen dieser Darstellung immer nur *Deutungen*, die keine absolute Gültigkeit beanspruchen können. Was wir sagen und denken, soll durch die Lektüre der Texte gut begründet sein, aber absolute Geltung kann es nicht beanspruchen.“ (Roman der Moderne, S. 32) Nun ist die Darstellung von Empirischem niemals absolut, aber Vietta meint in dem obigen Zitat nicht nur den Inhalt, sondern auch die Maßstäbe und den wissenschaftlichen Hintergrund. Damit wird Literaturwissenschaft zum intellektuellen Glasperlenspiel, unverbindlich und beliebig. Vietta nimmt deshalb im nächsten Satz seinen Skeptizismus auch wieder ein Stück zurück. „Das aber soll uns nicht entmutigen, nach *Verbindlichkeit* der Textanalyse zu suchen.“ (Ebd.)

Eine andere literarische Technik verfolgt dagegen der Roman „Heeresbericht“ von Edlef Köppen (1929). Zwar wird auch hier der Krieg aus der subjektiven Perspektive erzählt, aber nicht auf diese beschränkt. Neben der Ich-Perspektive der Hauptfigur Reisiger in Form von Tagebuchaufzeichnungen wird größtenteils das personale Erzählen angewandt, einmal aus der Sicht der Hauptfigur, dann aber auch aus der Perspektive anderer unmittelbar Beteiligter. Das personale Erzählen wechselt zur erlebten Rede oder ist Erzählerbericht, der mit lakonischen Worten und unpathetisch den Kriegsalltag verdeutlicht. Was den Roman vor allem anderen auszeichnet, ist der ständige Einbau von Dokumenten, die auf den Inhalt der subjektiven Perspektive abgestimmt

sind. So wird einem Leutnant im Trommelfeuer der Kopf weggeschossen - danach wird eine Annonce in den Text montiert, in der für Pauschalreisen nach dem Krieg zu den Kriegsgräbern geworben wird. Oder es werden Zensurbestimmungen einmontiert, die zeigen, wie das Bewusstsein der „Heimatfront“ manipuliert wird. Gehäuft werden Verlautbarungen des Kaisers und der Generäle eingebaut, die in Konfrontation mit Erlebnissen Reisigers das Sterben verhöhnern, indem sie es mit Phrasen rechtfertigen. Andere zeigen wie bei Karl Kraus den „Untergang der Menschheit“, nämlich den Verlust eines rationalen Bewusstseins:

„Jetzt ist es Zeit, Gesinnungsgenossen! Die große, aber furchtbare Zeit bringt auch den ärgsten Zweifler, den verstocktesten Materialisten zum Bewußtsein, daß alle schweren Opfer, die das deutsche Volk jetzt bringt, vergeblich wären, wenn mit dem Tode alles aus wäre.“ (S. 81)

Die Montage von Dokumenten erweitert den Blick der subjektiven Perspektive, stellt Zusammenhänge mit den Verlautbarungen der Heeresführung her, liefert „Heeresberichte“, die das brutale Geschehen an der Front meist ideologisch einordnen und so den Lesern die Kriegsideologie erkennbar machen. Das dokumentarische Material sprengt die fragwürdig gewordene Autonomie des Romans und erweitert ihn in politische Zusammenhänge. Die Realität blitzt momentan in der Fiktion auf und öffnet den Blick auf die Objektivität.

Die Grenzen des Dokumentarischen bei Köppen liegen aber ebenso offen zu Tage. Die Dokumente stellen nur kommentarlos dar, appellieren deshalb an eine humanistische Moral, die in den Reihen der Heeresleitung – wenn überhaupt – zur Propaganda gehört und die 1929, zur Erscheinungszeit des Romans, bei den deutschen Faschisten nur Verachtung hervorruft. Der humanistische Appell, der durch die Konfrontation von Kriegserlebnis und Dokument entsteht, bleibt abstrakt moralisierend. So zeigt die „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches“ wie diese ihren Geist aufgeben, wenn sie von „Pflichttreue“, „Opfermut“, dem „Ehrgefühl des wahrhaft freien Mannes, der sich willig dem Ganzen unterordnet“ faseln und ihre jungen Studenten als Menschenmaterial in die Schützengräben schicken. „Der Dienst im Heere macht unsere Jugend tüchtig auch für alle Werke des Friedens, auch für die Wissenschaft.“ (S. 8) Solche Worte können nur provozieren, wenn es noch eine humane Moral gibt. Die aber ist selbst im Entschwinden.

Auch die Tendenz des Romans bleibt im Pazifistischen und im Moralisieren stehen. Reisiger, der anfangs begeistert in den Krieg zieht, bekommt allmählich Zweifel, erkennt den „Wahnsinn“ des Krieges, sieht, dass die Soldaten nur das „Men-

schensmaterial“ für die Heeresleitung sind. Durch die Beförderung zum Leutnant besänftigt er zeitweise seine Zweifel, um dann gegen Ende des Krieges diesen als Mord zu erkennen und sich zu verweigern, was zu seiner Inhaftierung in einer Irrenanstalt führt. Er wird für verrückt erklärt, weil er die Verrücktheit des Krieges erkennt.

Das aber ist wieder bloß moralisierend, nur ein pazifistischer Appell. In dem Buch von Köppen wird in keiner Zeile auf die Ursachen des Krieges eingegangen, die sich aus dem kapitalistischen Konkurrenzkampf der Nationen und dem feudalen Militarismus speziell in Deutschland ergaben. Das aber ist keine Schwäche des dokumentarischen Romans selbst, sondern die von Köppens „Heeresbericht“. Dabei waren diese Erkenntnisse durchaus in der Arbeiterbewegung und in linksintellektuellen Kreisen verbreitet. Entsprechend stellt Köppen, wie Horkheimer bemerkte, auch keinen „einzulösenden Anspruch an eine bestimmte staatliche und gesellschaftliche Ordnung“, die zukünftige Kriege verhindern könnte, geschweige denn, dass er wie Lenin fordert, den imperialistischen Krieg der Nationen umzuwandeln in den Krieg gegen seine Verursacher, die herrschenden Klassen, der also zur Revolution aufruft.

Angesichts der erwähnten drei Kriegsromane, die von einer übermächtigen Kriegs- und Staatsmaschinerie ausgehen, in der die Einzelnen zum bloßen „Menschenmaterial“ werden, in denen ein übermächtiger Staat alles bestimmt, stellt sich die Frage, wieso auch in „Fieber“ ein erlebendes Ich erzählt. Doch es gibt Parallelen. Führt nicht auch das „Ministerium für Staatssicherheit“ einen Krieg gegen die Bevölkerung, wenn auch nicht mit schweren Waffen. Der Autor kann diese Perspektive nur anwenden, wenn er die Objektivität der Gesellschaft nicht außen vor lässt. Diese kommt in den Roman vor allem durch das erzählende und reflektierende Ich hinein, das eine Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie als Hintergrund hat, sowie durch die dokumentarischen Teile des Romans und nicht zuletzt durch das erlebende Ich, das sich bereits während seines Studiums in Leipzig, durch seine Erfahrungen in Prag und seine „Universität“ im Gefängnis (Lektüre, Diskussionen, Zwang zur Entscheidung) langsam auf das Niveau des erzählenden Ichs hocharbeitet.

Der Autor will die Auswirkungen der gesellschaftlichen Mächte auf den Protagonisten deutlich machen. Das erlebende Ich entwickelt sich als junger Erwachsener meist gegen den Einfluss des Staates, kann sich nur Bildung aneignen gegen die SED-Ideologie. Insofern hat er schon als Jugendlicher die Identifikation mit dem „Großen und Ganzen“ der DDR-Wirklichkeit durchbrochen. Das geht aber nur durch eine Darstellung mittels eines erlebenden Ichs. Kaiser will nicht nur Er-

fahrungen mit der DDR wiedergeben, sondern auch anhand der Entwicklung des Protagonisten Karl Heinz Bender dessen Entwicklung und Bildungsweg trotz der widrigen Umstände darstellen. Soll nicht wie bei Goethes „Wilhelm Meister“ eine Erziehungsgesellschaft die Entwicklung leiten, was märchenhaft wäre, dann geht dies nur aus der Perspektive eines erlebenden Ich-Erzählers. Der Leser erlebt mit dem Protagonisten seinen Gang zum reifen Menschen mit allen Umwegen, Versagen und Schwächen. Diese subjektive Perspektive wird aber vielfältig gebrochen: durch die Erzählerkommentare 40 Jahre danach, durch die Verfremdungstechnik, durch den Verweis auf den Zufall und die Übermacht der Politik auf den Werdegang von Bender und nicht zuletzt durch die dokumentarischen Einsprengsel im Roman.

Auch Kaiser durchbricht die Immanenz der Fiktion durch das Dokumentarische. Das beginnt schon mit den ersten zwei Seiten, in denen einige wichtige politische Ereignisse von 1968 dargestellt werden. Sie stimmen wie bei Wolfgang Koeppens „Treibhaus“ auf die historischen Hintergründe ein. Sie zeigen z. B., dass auch eine umstandslose Identifizierung mit dem „freien Westen“ durch die Ereignisse des Vietnamkrieges für einen denkenden Menschen nicht möglich war. Dieser quasi dokumentarische Anfang ist eine Objektivierung des eigentlichen Beginns mit den Fantasien des fieberkranken Bender.

Die mehr oder weniger dokumentarische allgemeine Darstellung der Zwangsarbeit in den Gefängnissen der DDR macht die Besonderheit des Arbeitslagers Rackwitz verständlich. Auch werden die Richtlinien der Stasi zur Zersetzung von Personen zitiert, sodass ihre fast vollständige Anwendung auf den Protagonisten als typisch für diese Geheimpolizei erkennbar wird. Quasi dokumentarisch ist auch die Rede des Gefängnisdirektors, die sich auf einen Ausbrecher und Mörder bezieht und das Sicherheitsdenken dieses Gefängnisapparats verdeutlicht, der auch vor Kollektivbestrafung nicht zurückschreckt. In einem zitierten Kassiber, dessen Namen lediglich geändert wurden, blitzt die Realität der Drangsal und der Machenschaften der Stasi direkt in der Fiktion des Romans auf.

All diese Dokumente sind notwendig, um die Reduktion auf die subjektive Perspektive zu verhindern. Durch das Dokumentarische in „Fieber“ weitet sich der Blick über das erlebende und erzählende Ich hinaus und konfrontiert das Erlebte mit dem Allgemeinen und Typischen. Auch das Flugblatt, das Bender verfasst, wenn auch vom Erzähler/Autor aus dem Kopf zitiert, gehört in diesen Zusammenhang. Original ist auch die Antwort des Staatsanwaltes (bis auf einige Namen) auf den Aufsatz von Bender (auch dokumentiert), in dem er es ablehnt, sich zur DDR als

„Vaterland“ zu bekennen. Sie zeigt dem historisch kundigen Leser, wie blödsinnig diese Vaterlands-ideologie heute erscheint. (Ein Mensch, der 1930 geboren wurde, hatte nacheinander die Weimarer Republik, Nazideutschland, eines der deutsch Länder und dann die DDR als „Vaterland“, um dann nach der Wende wieder das gesamte Deutschland sein Vaterland nennen zu müssen – so viele „Vaterländer“ kann ein Leben gar nicht verkraften, ohne ideologisch irre zu werden!) Die Antwort des Staatsanwaltes, der junge Bender habe nichts dazugelernt, erscheint als Hohn auf den Lernprozess, den der Protagonist durchläuft und der sich in seinem Mut ausdrückt, sich der üblichen Heuchelei zu verweigern.

Nicht zuletzt gehört das, was der Untertitel sagt: „Nach autobiografischen Motiven“, zu dem Dokumentarischen. Vor allem die Schilderung der Folter bei der Kripo in Nordhausen kann der Historiker getrost als Dokument übernehmen – auf die dokumentarische Echtheit dieser Darstellung weist der Erzähler bzw. der Autor selbst hin.

Gewiss, der Roman „Fieber“ ist kein Dokumentarroman, sondern hat nur dokumentarische Splitter. Damit diese nicht in Konfrontation mit der Handlung bloß illustrierend wirken oder gar zum Moralisieren anregen sollen, hat der Erzähler sie meist eingebettet in den Kommentar oder die Handlung, sie dienen der vertiefenden Analyse, nicht einem vermeintlichen Appell.

Eine Anmerkung zum Verhältnis von Autor und Erzähler

Der Erzähler (das erzählende Ich) ist eine fiktive Person, während der Autor eine reale ist. Das sieht man schon daran, dass der Lebensweg Karl Heinz Benders anders verläuft als der des Autors, wie dieser mir versichert hat. Wenn jedoch der Erzähler im Roman darüber reflektiert, ob eine Autobiografie besser oder schlechter ist als eine fiktive Darstellung und wenn der Roman den Untertitel „Nach autobiografischen Motiven“ trägt, dann wird diese eindeutige Differenz durchbrochen. Wie die dokumentarischen Teile, die sich offenbar auf den Autor beziehen, die Immanenz der Fiktion aufbrechen, so die Koinzidenz von Erzähler und Autor an einigen Stellen, etwa auch bei der Anmerkung, die Schläge bei der Kripo in Nordhausen seien dokumentarisch zu betrachten. Man vergleiche nur die Dramaturgie Brechts, der einen Schauspieler aus seiner Rolle heraustreten lässt, indem sich dieser direkt dem Publikum zuwendet, dieses anspricht und die Rolle, die er eben noch gespielt hat, kommentiert. Die Funktion dieses Changieren zwischen fiktivem Erzähler und realem Autor hat die gleiche Funktion, wie die dokumentarischen Passagen im Roman. Wer wollte ein literarisches Gesetz aufstellen, zwischen Erzähler und Autor müsse im-

mer klar unterschieden werden? Ein solches könnte nur gelten für hermetische Kunstwerke mit strenger literarischer Autonomie, nicht jedoch für ein offenes Werk mit dokumentarischen Momenten.

Ein weiterer Unterschied zu den oben besprochenen Kriegsromanen ergibt sich beim Vergleich der Zeitstrukturen. Die Kriegsromane sind chronologisch strukturiert. Das ergibt sich aus dem Geschehen und den Lernprozessen, welche die Protagonisten durchleben oder die sie wie bei Jünger nur rudimentär haben. Der Roman „Fieber“ will nicht nur Geschehnisse und Handlungen darstellen, sondern diese zu Erfahrungen erweitern. Dazu bietet sich eine mehr assoziative Schreibweise an, die Handlungen nicht chronologisch ordnet, sondern nach Relevanz für die Aussageabsicht. Diese ist um die Entwicklung des erlebenden Ichs und den Aufsatz, den es schreiben soll, gruppiert. Episoden werden zu Argumenten für seine Entscheidung. Damit diese assoziative Kombination der Geschehnisse nicht chaotisch wirkt, greift der Autor auf einen literarischen Trick zurück, der schon in Homers „Ilias“ zu finden ist. Die zehn Tage in der Krankenstation werden zum Rahmen für die Anordnung der Episoden eingesetzt. Dadurch wird nicht nur die Handlung ständig unterbrochen und ein Verfremdungseffekt erzeugt, sondern auch die Einheit des Romans trotz der Zeitsprünge hergestellt. Dieser Rahmen gibt der geistigen Entwicklung des Protagonisten mehr Klarheit und hat ein eigenes Gewicht, zugleich schaffen die Diskussionen unter den Häftlingen in dieser Krankenstation eine Verbindung der individuellen Schicksale mit dem Allgemeinen der DDR-Wirklichkeit.

Die subjektive Perspektive ist für Adorno heute nicht mehr angebracht, weil sie nicht mehr ans Allgemeine der Gesellschaft heranreicht. Ich habe gezeigt, wie Kaiser diese Schwierigkeit umgeht. Auch das Dokumentarische wird von Adorno abgelehnt, da es die Autonomie des Kunstwerkes zerstört. Auf diese Einwände ist nun einzugehen.

Adornos radikale Kritik am Roman und ihre Widerlegung

Den schärfsten Angriff auf den Roman als Roman hat in unserer Epoche Adorno vorgetragen: „es läßt sich nicht mehr erzählen, während die Form des Romans Erzählung verlangt“ (Standort, S. 61). Die „verwaltete Welt“ sei von „Standardisierung und Immergleichheit“ geprägt, die verhindert, „etwas *Besonderes* zu sagen“ (S. 63). In Bezug auf den „Subjektivismus“ des Erzählers (S. 61), seine Unterstellung, „als wäre der Weltlauf wesentlich noch einer der Individuation, als reichte das Individuum mit seinen Regungen und Gefühlen ans Verhängnis noch heran, als vermöchte unmittelbar das Innere des Einzelnen

noch etwas“ (S. 63), ist der Erzähler solcher Erfahrung nicht mehr mächtig.

„Wer heute noch, wie Stifter etwa, ins Gegenständliche sich versenkte und Wirkung zöge aus der Fülle und Plastik des demütig hingenommenen Angeschauten, wäre gezwungen zum Gestus kunstgewerblicher Imitation. Er machte der Lüge sich schuldig, der Welt mit einer Liebe sich zu überlassen, die voraussetzt, daß die Welt sinnvoll ist, und endete beim unerträglichen Kitsch vom Schlage der Heimatkunst.“ (S. 61 f.)

Letztlich verbiete die „Krisis der literarischen Gegenständlichkeit“, diese im Roman darzustellen. Die „universale Entfremdung und Selbstentfremdung“ verhindere das künstlerische Erzählen, dass diesen Anspruch erfülle. In diesem Zusammenhang wiederholt Adorno das hegelsche Argument, dass die „Wissenschaft“ die Faktizität und ihr Wesen „beschlagnahmt“ hat, und verschärft es noch, wenn er sagt, der Roman dagegen, wenn er seinem Anspruch auf Realismus folge, könne nur den „Schleier des Wesens“ reproduzieren.

„Will der Roman seinem realistischen Erbe treu bleiben und sagen, wie es wirklich ist, so muß er auf einen Realismus verzichten, der, indem er die Fassade reproduziert, nur dieser bei ihrem Täuschungsgeschäfte hilft.“ (S. 64) Nur in der „ästhetischen Transzendenz reflektiert sich die Entzauberung der Welt“ (S. 65).

Der Fehler Adornos liegt schon in der Logik seiner Wesensbestimmung. Wie das Wesen erscheinen muss, so werden die Erscheinungen durch das Wesen bestimmt. Das Wesen ist das Gesetz der Erscheinungen. Die Erscheinungen sind allerdings nicht ein Nichts, nicht bloßer Schein, wie Hegel unterstellt. Das Wesen ist nicht „die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück“ (Hegel, zitiert nach Gaßmann: Grundlagen, S. 378 f.), sondern die daseienden Dinge haben gegenüber dem Wesen eine gewisse Selbstständigkeit. Dies ist der Grund, warum die Entfremdung in der Gesellschaft nicht total sein kann, wie Adorno suggeriert.

Adorno wusste selbst von seiner ontologischen Auffassung her, das begriffliche Denken kann niemals die Totalität des Seienden erfassen, es bleibt immer ein Rest, ein Nichtidentisches, mit der Folge, dass wir nie von einer hermetisch geschlossenen Wirklichkeit der „verwalteten Welt“ ausgehen dürfen. Diese aber wird zumindest implizit von Adorno unterstellt. Er geht richtig davon aus, dass das Kapital als verselbstständigter Produktions- und Verwertungsprozess die Erscheinungen der Gesellschaft bestimmt.

„Das Kapital bezieht sich auf sich, indem es sich auf das bezieht, was für es völlig unwesentlich ist, den Schein, d. i. für das Kapital die Reproduktion der Arbeitenden. Das Kapital ist gleichgültig

gegenüber seinen natürlichen Bedingungen, weil es die Produktion um seiner selbst willen betreibt. Die Tauschrelation setzt sich als Negation, d. h. als Bewegung von Nichts zu Nichts. Das Kapital produziert Tauschwert, um daraus Profit zu erlangen, der wieder zur Produktion von Tauschwerten reinvestiert wird. Wie die Arbeitskraft als Ware sind auch die produzierten Waren nur nichtige Durchgangsstationen der Verwertung des Werts. Das aber entspricht dem hegelschen Wesensbegriff. Alle Bestimmungen bis in die Subjekte hinein sind von der Produktion der Produktivität gesetzt. Alles soll sich ausweisen, dass es für anderes ist. Doch der restlose Übergang vom Dasein der Arbeitenden zum Wesen, die Anwendung der Arbeitskraft, ist idealistisch: Die Ware Arbeitskraft ist an existierende Menschen gebunden, die auch andere Bestimmungen haben, die nicht funktional für das Kapital sind, ihr organischer Körper, ihre Gefühle, Wünsche und Hoffnungen, ihr freier Wille und ihr mögliches Selbstbewusstsein gehen nicht in ihrer Funktion als Arbeitskraft auf. Auch die Materialität der Waren, die aus der Natur gewonnen wurden, geht nicht in ihrer Funktion als Verkörperung des Tauschwertes auf.“ (Gaßmann: Grundlagen, S. 379)

Diese Kritik der idealistischen Verhältnisbestimmung von Wesen und Erscheinung und damit am Kapitalverhältnis und seinen materialen Bedingungen missachtet Adorno, wenn er schreibt: „je dichter und lückenloser die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebensprozesses sich fügt, um so hermetischer diese als Schleier das Wesen verhüllt“ (Adorno: Standort, S. 64), oder wenn er die Menschen und ihre Beziehungen mit „universale Entfremdung und Selbstentfremdung“ charakterisiert.

Gegen Adorno kann man deshalb anführen, er geht von einer hermetisch in sich geschlossenen eindimensionalen Welt aus. Die Menschen werden aber nicht nur, wie die Keile des Hephästos den Prometheus, an den Felsen des Kapitals geschmiedet (Marx: Kapital I, S. 675), sondern die Widersprüche des Bestehenden erzeugen auch Empörung bei den Unterdrückten (Kapital I, S. 790 f.). Adorno bleibt bei der abstrakten Negation der kapitalistischen Verhältnisse stehen, kommt aber nicht zur bestimmten Negation dieser. Doch nur in der bestimmten Negation kann das Bewusstsein zu sich selbst kommen und die Bedingungen seiner Befreiung erkennen. Adorno dagegen bleibt in seiner radikalen Negativität unaufgeklärt über sich selbst (Brüggemann: Literarische Technik, S. 264). Indem Adorno den Charakter der Gesellschaft für totalitär und eindimensional erklärt, kann für ihn die Kunst (und speziell der Roman) diesen Charakter „bloß reproduzierend hinnehmen“ (Brüggemann, S. 263)

„Adornos Objektivismus, dem zufolge die Verdinglichung absolut und Veränderung unmöglich

geworden ist, läßt einer anderen oder entgegengesetzten Erfahrung keinen Raum mehr und denunziert sie a priori als falsches Bewußtsein.“ (Brüggemann, S. 265)

Wenn der Protagonist im Roman „Fieber“, durch den Einmarsch der Warschauer Pakt-Staaten geschockt, sich entschließt, Flugblätter gegen diese Invasion zu schreiben und zu verteilen, dann wäre das für Adorno lediglich eine hilflose Geste. Und fürwahr, 30 Flugblätter sind kein wirkungsvoller Protest. Die Stasi weiß aber besser als Adorno, dass sie als Teil der verwalteten Welt des Ostblocks bereits auf so kleinen Protest mit aller Gewalt des Staates reagieren muss. Denn hier hat sich einer oder haben sich einige gelöst aus der Lähmung der Verhältnisse; aus einem können viele werden, aus dreißig Zetteln können 30 000 Flugblätter werden, aus einer Schreibmaschine mit Durchschlägen ein ganzer Untergrundverlag. Der Sturz der Tyranis der SED 1989 hat dies gezeigt. Dagegen ist der Pessimismus und Defätismus Adornos, auch wenn er sich oft bestätigt, die intellektuelle Abwürgung von Initiativen und selbst Teil der verfestigten Verhältnisse, die nur gedanklich, wenn auch kontemplativ kritisch, verdoppelt werden.

Auch da, wo man der Analyse von Adorno zustimmen kann, ist es dennoch unangebracht, daraus eine Anweisung für die literarische Produktion zu machen. Das wäre ein Rückfall in die Poetik des 18. Jahrhunderts, die sich bereits Goethe und Schiller, ihrem Vorbild Shakespeare folgend, nicht mehr gefallen ließen. Wird die Entfremdung und Selbstentfremdung auf die Spitze getrieben wie im Gefängnis und bei der Zwangsarbeit in den Arbeitslagern der DDR, dann kann sie umschlagen in Rebellion und Widerstand – das wusste auch Adorno. Und wer sagt denn, dass der Roman auf einen durchgängigen Realismus eingeschworen ist? In dem Roman „Fieber“ werden die Albträume des Protagonisten wiedergegeben, die auch ein Licht auf die Verhältnisse werfen. Die sexuellen Fantasien offenbaren die Deformation der Gefühlswelt des erlebenden Ichs. Das Spiel des kommentierenden Erzählers mit der Deutung seiner Erlebnisse als junger Mann gehören ebenfalls zur „ästhetischen Transzendenz“. Ebenso die Reflexionen des Romans im Roman. Gerade das erzählende Ich taucht jede Episode des Romans in die Negativität der gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Da ist kein Sinn, keine Liebe zum Bestehenden, kein „Kitsch vom Schlage der Heimatkunst“. Selbst da, wo der Erzähler von der „Leichtigkeit des Seins“ spricht, bleibt die intellektuelle Distanz, sie zeigt sich z. B. in der Reflexion, selbst mit den Freunden über bestimmte Themen nicht sprechen zu können. Und die Übersiedlung in die Freiheit des Westens ist gebrochen durch die Willkür und den Zufall, der das Individuum als Spielball größerer Mächte erkennbar macht.

Gerade in den Zwischenwelten der herrschaftlich verfassten Verhältnisse in Ost und West hat der Roman noch eine Chance, „etwas *Besonderes* zu sagen“, ohne durchgängig auf den Realismus verzichten zu müssen. Solche Zwischenwelten sind im Roman „Fieber“ das Arbeitslager in Rackwitz, dort speziell die Krankenstation, die paradox gerade in der Muße der Krankheit Gelegenheit zur Reflexion erlaubt. Weitere Zwischenwelten sind der Aufenthalt an der Grenze im Böhmerwald, die monatelange U-Haft und damit die Möglichkeit dort, in Ruhe Weltliteratur zu lesen, und nicht zuletzt der Abschiebeknast in Karl-Marx-Stadt mit der Fahrt in den Westen.

Das Gegenkonzept: Die Fundierung des Romans auf Politik

Das Ideal ist für Adorno die Autonomie der Kunst, letztlich der *l'art pour l'art*, der allein dadurch, dass er sich gegen seine Vereinnahmung durch die Kulturindustrie sträubt, auf das ganz Andere verweise. Beispiele dafür sind etwa die Stücke Becketts oder die Prosa von Proust. Heinz Brüggemann kritisiert diese Auffassung:

„Am überkommenen Autonomieprinzip kann auch Adorno nur als letzter Gestalt seiner bürgerlichen Verfallsgeschichte festhalten. Insofern ist ihm die abstrakte und einfachste Bestimmung von Autonomie, die Verselbständigung der Kunst zu einem Gefüge autonomer Zusammenhänge, durch die allein sie über die bestehende Gesellschaft hinausweisen kann, schon zur Erscheinungsform und zum Legitimationsgrund ihrer politischen Wahrheit geworden. Politische Funktion soll solcher als autonom verstandener Kunst der abstrakten Negativität von außen, heteronom und gleichsam blind, gegen ihre erklärten Intentionen zukommen: solche wortlose Kritik aber verfällt kraftlos den affirmativen Ideologien des Bestehenden.“ (Brüggemann: *Literarische Technik*, S. 265)

Dagegen stellt Brüggemann eine auf Politik fundierte Kunst, wie sie in den literarischen Produktionen von Brecht und seinen theoretischen Reflexionen entwickelt wurde. Das ist nicht die Alternative von *l'art pour l'art* oder Engagement oder gar vordergründiger Agitation. Die Fundierung auf Politik beruht auf „theoretisch begründeter Erfahrung und emanzipatorischer Geschichtsauffassung in praktischer Absicht“ (ebd.). Ohne dem revolutionären Schwung, den Brecht zu seinen Produktionen in den Zwanziger Jahren antrieb, heute zu folgen, wie es allerdings Brüggemann auch 1973 noch macht, hat das Konzept der Fundierung der Kunst und des Romans auf Politik auch gegenwärtig seine Berechtigung.

„Mit ihrer Fundierung auf Politik treten an die Stelle des Rituals Konstruktion und Geschichte, an die Stelle formaler Geschlossenheit und Mo-

nade offene Form und Montage. Das Verhältnis solcher Kunst zur gesellschaftlichen Realität erschöpft sich nicht in deren denunziatorischer Mimesis qua abstrakter Negation. Weil sie erkannt hat, daß die bloß abstrakte Negation in der permanenten Repetition des Immer-Gleichen, zu der sie verurteilt ist (...), nicht nur zur abstrakt-unendlichen werden muß, soll ihr die Konsequenz des Schweigens nicht zur unausweichlichen werden, sondern auch folgenlos bleibt, hat sie die bestimmte Negation zum kritischen Prinzip ihrer poetischen Produktion erhoben. (...) Politik als fundierender Praxisbezug ästhetischer Produktion bezeichnet überhaupt erst als Begriff die objektive Möglichkeit gegenwärtiger Kunstproduktion unter den gegenwärtigen Produktionsbedingungen.“ (A. a. O., S. 265 f.)

Um Missverständnisse auszuschließen, füge ich hinzu: Es geht nicht darum, die Richtlinien eines Politbüros oder sonst eine Parteideologie zu exekutieren, sondern um die „Einsicht, daß Kunst der wissenschaftlichen Erkenntnis bedarf in dem Maße, in dem sie selbst in ihren wirkungsästhetischen Intentionen verändernde Erkenntnis vermitteln will“ (a. a. O., S. 266). Insofern ist der Autonomie-Gedanke auch bei dieser Fundierung auf Politik aufgehoben, denn was ist Autonomie anderes, als der avancierten Vernunft zu folgen. Das Selbst („auto“) ist sowohl bei Aristoteles als auch bei Kant die eigene entwickelte Vernunft als wissenschaftliche Philosophie.

Der politische Roman „Fieber“ von Arno Kaiser benutzt literarische Techniken, die sich auch in den Werken Brechts finden: Auflösung der Chronologie, Montage von Dokumenten und Episoden, Verfremdungsmittel, Reflexion des Romans im Roman u. a. Den Roman „Fieber“ kann man auch als Entwicklungsroman lesen, dessen Intention es ist, von der Naivität des jungen Bender zu einer reifen Auffassung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu kommen – als vorläufiges Endprodukt des politischen Standpunktes des Helden und seines Lesers. Damit will ich nicht behaupten, dass der Autor Arno Kaiser die Ästhetik von Brecht einfach umsetzt, aber er ist nicht unbeeinflusst von ihr. Das zeigt schon die durchgängige Montagetechnik, die den Leser immer wieder aus der Einfühlung in die Handlung herausreißt und ihn im Idealfall zur Reflexion bewegt.

Die Stärke des Romans

Dostojewskis Romane sind dadurch ausgezeichnet, dass sie psychologische Mechanismen aufzeigen, die vorher nicht bekannt oder noch nicht in das allgemeine Bewusstsein gehoben wurden. Man denke nur an das Verhalten und die Psyche des jungen Fürsten Aljoscha aus seinem Roman „Die Erniedrigten und Beleidigten“. Nach Adorno hat aber inzwischen die Psychoanalyse diese Mechanismen erkannt und in die Wissenschaft

einbezogen: „die Wissenschaft, zumal die Psychoanalyse Freuds, (hat) längst jene Funde des Romanciers hinter sich gelassen“ (Adorno: Standort, S. 65). Ein Student, der allein die Lehrbücher der Psychoanalyse oder die Schriften von Freud studiert, ist aber noch kein Psychoanalytiker, er benötigt Erfahrungen, denn heilen kann man nicht allein durch die Wissenschaft, sondern heilen kann man immer nur Individuen.

Wer würde sich von einem Studenten der Medizin den Blinddarm herausnehmen lassen, der zwar alle Vorlesungen besucht, alle Klausuren bestanden, aber noch nicht an Leichen sich als Operateur versucht hat? Das gilt analog auch für alle Wissenschaften, die einen Praxisbezug haben. Wer psychologische Mechanismen verstehen, sich Menschenkenntnis aneignen will, der benötigt Erfahrungen mit Menschen, zu denen die Kunst und Literatur einen ersten Zugang liefern kann. Der Roman (nicht nur von Dostojewski) zeigt die psychologischen Mechanismen in der (fiktiven) Praxis, quasi typisch, ja er zeigt, dass diese Mechanismen nie lehrbuchartig wirken, sondern immer modifiziert sind, von einer besonderen und historischen Situation durchtränkt und unendlich durch das Individuelle abgewandelt sind. Kurz, Kunst und Literatur mit Niveau ermöglichen Erfahrungen und geben Deutungsmuster. Zwar kann Literatur keine reale Erfahrung, die Zusammenfassung von Wahrnehmungen bis zum Begriff, ersetzen, Praktika in der Wissenschaft sind notwendig, aber Kunst und Literatur zeigen nicht nur die begriffliche Erkenntnis, sondern diese in Aktion. Literatur spricht den ganzen Menschen an, seine Gefühle, seine Erinnerungen, sein Gemüt, seine moralischen Einstellungen, nicht nur seinen Intellekt (aber diesen selbstverständlich auch).

Im Übrigen ist es eine absurde Vorstellung von Adorno, eine ganze Literaturgattung für obsolet zu erklären, obwohl Adorno selbst gelungene Romane der Moderne angibt. Selbst wenn diese Gattung nicht mehr der höchsten Form des Geistes entspräche, muss sie nicht gleich Kitsch sein; es gibt noch genug Menschen, die nur über solche Literatur überhaupt Zugang zu der heute möglichen Reflexionsstufe finden können. Freilich, in einem hat Adorno recht: Bei aller Forderung, das Besondere und Konkrete darzustellen, kann dies nur gelingen, wenn der Schein, die Oberfläche und die Pseudokonkretheit der kapitalistischen Gesellschaft und des monopolbürokratischen Kollektivismus durchschlagen wird. Ob das Arno Kaiser gelungen ist und ob seine ästhetischen Ansprüche adäquat umgesetzt sind, mögen seine gebildeten Leser beurteilen.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Der Standort des Erzählers, in: Ders.: Notizen zur Literatur I, Ffm. 1969.

Brüggemann, Heinz: Literarische Technik und soziale Revolution. Versuch über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts, Reinbek bei Hamburg 1973.

Gaßmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012. Zweite, leicht verbesserte Auflage.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik 2 Bde. Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842) redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich Bassenge, Berlin und Weimar 1965 (2., durchgesehene Auflage).

Marx/Engels Werke, Berlin 1966 ff. (MEW)

Rosenkranz, Karl: Ästhetik des Häßlichen. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Dieter Kliche, Stuttgart 2007 (zuerst erschienen 1853).

Vietta, Silvio: Der europäische Roman der Moderne, München 2007.

Romane, auf die näher eingegangen wurde.

Balzac, Honoré de: Vater Goriot (diverse Ausgaben).

Brecht, Bertolt: Dreigroschenroman, in: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 13. Prosa 3, Ffm. 1967.

Dostojewski, F. M.: Die Erniedrigten und Beleidigten. Übersetzt von E. K. Rahsin, Ffm. und Hamburg 1971.

Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart 2014.

Köppen, Edlef: Heeresbericht, Reinbek bei Hamburg 1979.

Kaiser, Arno: Fieber. Ein politischer Roman über Hoffnung, Widerstand und Verfolgung in der DDR im Zeitalter der Revolte 1968. Nach autobiografischen Motiven, Garbsen 2014.

Remarque, Erich Maria: Im Westen nichts Neues, Ffm., Berlin, Wien 1974.

Voltaire: Candide oder der Optimismus (diverse Ausgaben).

Vortrag

Dieser Text wurde ursprünglich als Vortrag konzipiert. Er ist aber ausgefeilt und müsste als Ganzer in mehreren Sitzungen vorgetragen oder für eine stark gekürzt werden.

Überlegungen zur Moral und Politik im Sozialismus

Fazit

Anmerkungen

Literatur

Der philosophische Begriff der Gerechtigkeit und die soziale Wirklichkeit

Inhalt

A. Gerechtigkeit in der Antike

Die Bedeutung der Moral im Allgemeinen
Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles
Exkurs zur Methode bei Aristoteles
Politik bei Aristoteles
Gleichheit und Ungleichheit in der politischen Theorie von Aristoteles:
die Aporie der Demokratie
Die soziale Wirklichkeit und die Sklaverei
Exkurs zur Vernunftbegabung der Sklaven
Heutige Bewertung der antiken Sklaverei

Antike und Moderne

Arbeit in der Antike und im bürgerlichen Zeitalter

B. Gerechtigkeit in der Moderne

Zur Begründung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates
Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Kant
Exkurs zur Begründung des Sittengesetzes
Kants Rechtfertigung des Privatbesitzes am Boden
Eine Anmerkung zur praktischen Philosophie Kants
Die Aporien des Arbeitsvertrages
Der Begriff der Gerechtigkeit bei Kant und die soziale Wirklichkeit des Kapitalismus
Zur sozialen Wirklichkeit der Lohnarbeit

C. Gerechtigkeit im Sozialismus als Alternative

Kritik der Reduktion der Gerechtigkeit auf distributive
Geschichtsphilosophische Voraussetzungen
Arbeitsgratifikation und Bedürfnis im Sozialismus

A. Gerechtigkeit in der Antike

„und gegen das Volk werde ich übelgesinnt sein und zu seinem Schaden raten was ich kann“ (Eid der Oligarchen in einigen antiken Poleis, zitiert nach Aristoteles: Pol., S. 194/1310 a)

Die Bedeutung der Moral im Allgemeinen

Gerechtigkeit gibt es nicht ohne Recht, Recht aber ist bisher immer Ausdruck einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft, die diese legalisiert, und dadurch immer auch Unrecht gegenüber den Abhängigen in dieser Gesellschaft, seien es Sklaven, verschuldete oder hörige Bauern oder Lohnarbeiter. Das macht die Aporie der Gerechtigkeit aus, die im Folgenden anhand von zwei Modellen, der Polis in der Antike und der bürgerlichen Gesellschaft, dargestellt werden soll, um abschließend daraus Aspekte der Gerechtigkeit in einer sozialistischen Gesellschaft zu entwickeln.

Gerechtigkeit ist ein moralischer Begriff. Deshalb muss erst einmal über das, was Moral ist, reflektiert werden. Moral ist eine späte Entwicklung des menschlichen Verhaltens. Sie ist von der Sitte zu unterscheiden, die das zum Teil unbewusste Regelwerk traditioneller Gesellschaften beinhaltet. Seit der Mensch das Tierreich verlassen hat, also seine Beziehungen nicht mehr auf Instinkten beruhen, sondern auf Kultur, die immer ein Moment von Willkür oder Freiheit enthält, ist die Sitte an die Stelle natürlicher Verhaltensweisen getreten. Entstehen in der traditionellen Gesellschaft Konflikte, dann wird die herkömmliche Sitte immer mehr infrage gestellt. Spätestens dann, wenn sich ökonomische Herrschaft etabliert, die kostenlose Aneignung eines Mehrprodukts durch eine Minderheit, wachsen die Konflikte, sodass sie nicht mehr mit der traditionellen Sitte reguliert werden können. Solche Konflikte in der Antike bzw. Vorantike sind die zwischen Sklaven und Herrn, landlosen oder abhängigen Bauern und Grundeigentümern, zwischen freien Bürgern und Tyrannen, innerhalb der freien Bürger um das Mehrprodukt oder die Landverteilung. Ein besonderer Fall ist der Konflikt zwischen den Rückkehrern aus dem Exil und den daheimge-

bliebenen Unterschichten in Israel, der zur Entwicklung einer Moral, den Zehn Geboten, geführt hat. (Vgl. Gaßmann: Moral und Herrschaft, Erinyen Nr. 15, S. 27)

Platon hat die Notwendigkeit der Moral in einem Mythos veranschaulicht. Normalerweise ist ein originärer Mythos die Erklärung des Unbekannten durch Unbekanntes, bei Platon aber ist der Mythos eine Veranschaulichung einer Erkenntnis.

„Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden, hat er auch zuerst, wegen seiner Verwandtschaft mit Gott, allein unter allen Tieren Götter geglaubt (...), dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdecken und Nahrungsmittel aus der Erde erfunden.“

Kommentar:

Der Mensch tritt aus dem Tierreich heraus durch sein begriffliches Denken. Er hat Künste (Techniken) entwickelt, die ihm das Überleben in der Natur erleichtern. Insofern er Vernunft hat, ist er den Göttern ähnlich. Durch das Feuer kann er selbst Teile der Natur beherrschen. Doch diese handwerklichen Techniken oder Künste reichen nicht aus.

„So ausgerüstet wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Daher wurden sie von den wilden Tieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren als diese, und die verarbeitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hilfe, aber zum Kriege gegen die Tiere unwirksam.“

Was Platon hier verschweigt oder was er nicht wusste: Um in Städten zu wohnen, musste die Gesellschaft schon so weit entwickelt sein, dass ein Teil von ihr vom Mehrprodukt der anderen leben konnte, Stadtgründung war also in der Antike faktisch nur im Zusammenhang mit Herrschaft möglich.

„Sie versuchten also, sich zu sammeln und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die politische oder bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß sie wiederum zerstreud auch bald wieder aufgerieben wurden.“

Historisch kann man diese Erfahrung ansiedeln zu der Zeit vor den Reformen durch Drakon und vor allem Solon. Es waren allerdings nicht wilde Tiere, sondern die Rivalitäten zwischen Adligen, die Aufstände in Schuldknechtschaft geratener Bauern, die allgemeine Rechtsunsicherheit, die Niederhaltung von Sklaven und die Vermeidung anderer innerer Konflikte in der Gesellschaft. Auch die Kriege der Poleis untereinander sind hier zu nennen.

„Zeus also, für unser Geschlecht, daß es nicht etwa gar untergehen möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht

zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande würden, der Zuneigung Vermittler. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste verteilt sind, auch diese verteilen? Jene nämlich sind so verteilt: Einer, welcher die Heilkunst innehat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die andern Künste. Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen teil daran haben; denn es könnten keine Staaten (Poleis, B. G.) bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten.“

In dieser Aussage von Hermes versteckt sich die Erkenntnis, dass die ökonomischen Techniken ungleich verteilt sind, und zwar nicht nur wegen der Arbeitsteilung in der Polis, sondern auch mit der Folge, dass der Reichtum ungleich verteilt ist. Zeus verschärft deshalb den Gedanken der Gleichheit an den politischen Tugenden, indem er diejenigen, die sich weigern, diese sich anzueignen, aus der Polis ausschließt.

„Und gib auch ein Gesetz von meinethwegen, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte wie einen bösen Schaden des Staates.“

Dies ist das historisch Neue an der attischen Gesellschaft, die Staatsraison fordert die gleiche Teilhabe aller Polisbürger an den politischen Entscheidungen der Stadt. Sie ist entstanden im Zusammenhang mit den Solonschen Reformen, nicht diese selbst, sondern die Konzeption, die dahinter stand, hat sich, nach dem Sturz der Tyrannis, durch Kleistenes und Perikles zur vorherrschenden Ansicht entwickelt. (Vgl. Meyer: Athen, S. 103 f.)

„Wenn sie aber zur Beratung über die politische Tugend gehen, wo alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen jeden, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend Anteil zu haben, oder es könnte keine Poleis, die Gemeinschaft der freien Bürger, geben.“ (Platon: Protagoras, S. 63) *Moral wird hier als ideale Existenzbedingung der Polis bestimmt.*

Aus dieser Isonomie, dem gleichen Anrecht an den Beratungen der Stadt, entwickelte sich die attische Demokratie.

Was den Zusammenhang von Recht, den geschriebenen Gesetzen, und Scham ausmacht, lässt sich von mir nur vermuten. Die Gesetze können nur wirksam sein, wenn sie auch verinnerlicht werden, also Scham auslösen, wenn sie übertreten werden. Der Sophist Kritias hat die Notwendigkeit, Recht zu verinnerlichen, also als moralische Forderung und nicht nur aus Angst vor Strafe anzusehen, ebenfalls in einem erfundenen Mythos begründet und zugleich auch kritisiert.

„Es gab einmal eine Zeit, da war das Leben der Menschen jeder Ordnung bar, ähnlich dem der Raubtiere, und es herrschte die rohe Gewalt. Damals wurden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Und da scheinen mir die Menschen sich Gesetze als Zuchtmeister gegeben zu haben, auf daß das Recht in gleicher Weise über alle herrsche und den Frevel niederhalte. Wenn jemand ein Verbrechen beging, so wurde er nun gestraft. Als so die Gesetze hinderten, daß man offen Gewalttat verübte, und daher nur insgeheim gefrevelt wurde, da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses taten und sagten oder (auch nur) dächten. – Er führte daher den Gottesglauben ein: Es gibt einen Gott, der ewig lebt, voll Kraft, der mit dem Geiste sieht und hört und übermenschliche Einsicht hat; der hat eine göttliche Natur und achtet auf dies alles. Der hört alles, was unter den Menschen gesprochen wird und alles, was sie tun, kann er sehen. (...) die Götter, sagte er, sie wohnen dort, wo es die Menschen am meisten erschrecken mußte, von wo, wie er wußte, die Angst zu den Menschen herniederkommt wie auch der Segen für ihr armseliges Leben: aus der Höhe da droben, wo er die Blitze zucken sah und des Donners grauses Krachen hörte (...)

Mit Ängsten solcher Art schreckte er die Menschen und wies so passend und wohlbedacht der Gottheit an geziemende Stätte ihren Wohnsitz an und tilgte den ungesetzlichen Sinn durch die Gesetze.“ (Kritias, in Capelle: Vorsokratiker, S. 378 f.)

In diesem Auszug wird der Gottesglaube bereits als Märchen für unmündige Kinder dargestellt. Doch was die Gesellschaft anstelle der Gottesfurcht setzen sollte, war Kritias nicht klar, geht jedenfalls nicht aus diesem Fragment hervor. Ein autonomes Gewissen war für ihn noch nicht denkbar. Platon und Aristoteles mussten deshalb andere Arten der Legitimation der Moral entwickeln. Nicht die Furcht vor den Göttern oder dem einen Gott, modern ausgedrückt, eine heteronome Absicherung von moralischen Begriffen wie Gerechtigkeit, soll die Einhaltung der Moralregeln sichern, sondern die eigene Einsicht, also erste Ansätze von Autonomie.

Das pragmatische Argument haben Platon und Kritias bereits genannt: Entweder es herrscht Gerechtigkeit in der Gesellschaft oder die inneren Streitigkeiten und die Kriminalität machen ein Zusammenleben unmöglich. Gerecht handeln aber genügt unter den Bedingungen einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft nicht mehr. Denn:

1. Was ist gerecht? Ist Schuldknechtschaft gerecht? Ist Sklaverei gerecht?

2. Es reicht die Sitte nicht mehr aus in der komplexer gewordenen Gesellschaft. Die Sitte war ja gerade an ihre Grenzen gestoßen.
3. Man muss auch ein Selbstbewusstsein über das haben, was gerecht ist. Zu den moralischen Prinzipien und Tugenden muss noch das Wissen hinzukommen, was Moral ist.

Das moralische Selbstbewusstsein ist unter der Tugend der Besonnenheit von Platon ausgesprochen worden. Jeder hat vielleicht schon einmal von dem delphischen göttlichen Orakel gehört, das gefordert hat: *Erkenne dich selbst*. Dieser Orakelspruch ist sozusagen die heteronome Absicherung einer autonomen Leistung des damaligen Bewusstseins. Denn wer nur gerecht handelt, ohne die Gründe für die moralische Notwendigkeit der Gerechtigkeit zu kennen, also ohne ein Selbstbewusstsein über sein Handeln zu haben, der handelt nur zufällig gerecht. Der kann unter anderen Umständen auch ungerecht handeln.

Platon macht die Notwendigkeit eines moralischen Selbstbewusstseins an einer Analogie deutlich:

„Muß aber wohl jeder Arzt notwendig wissen, wann er mit Erfolg den Kranken behandelt und wann nicht? Und so jeder Künstler, wann er Nutzen haben wird von dem Werke, welches er verfertigt, und wann nicht?“ (Platon: Gorgias, S. 138).

Wenn jemand aber keine Besonnenheit bzw. kein Selbstbewusstsein hat, dann ist sein Handeln nur zufälligerweise gerecht oder nützlich. „Also, wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nützlich handelt, und ist also besonnen, weiß aber selbst nicht, daß er besonnen ist.“ (Ebda.)

Im Gegensatz zur traditionellen Sitte ist Moral nicht ohne ein Selbstbewusstsein über sie zu haben, d. h. man muss auch die Gründe der Moral kennen, nicht nur ihre Regeln befolgen. Platon hat diesen Gedanken in einem Ethos des Philosophen verdichtet:

Vor Gericht wird Sokrates wegen seiner Forderung an die Jugend, zu reflektieren, gegen das bestehende Gesetz verurteilt, er habe die Jugend verführt. Es droht ihm die Todesstrafe. Darauf antwortet er:

„wenn ihr mir demgemäß sagtet: ‚Für diesmal, Sokrates, wollen wir Anytos (dem Ankläger) nicht folgen, sondern wir lassen dich frei, doch unter einer Bedingung: daß du dich nicht mehr mit dieser Erprobung abgibst und nicht mehr philosophierst. Wenn du aber noch einmal dabei befaßt wirst, so mußt du sterben.‘ Wenn ihr mich also auf eine so abgefaßte Bedingung freilassen wolltet, so würde ich antworten: ich schätze euch,

Männer Athens, und liebe euch, gehorchen aber werde ich mehr dem Gotte (gemeint ist das delphische Orakel, BG) als euch, und solange ich atme und Kraft habe, werde ich nicht ablassen zu philosophieren und euch zu befeuern und euch klarzumachen, wer mir immer gerade von euch begegnet, indem ich, was ich gewohnt bin, spräche: Bester der Männer, du, ein Bürger Athens, der größten und an Weisheit und Stärke berühmtesten Stadt, du schämst dich nicht, dich um Schätze zu sorgen, um sie in möglichst großer Menge zu besitzen, auch um Ruf und Geltung, dagegen um Einsicht und Wahrheit und um deine Seele, daß sie so gut werde wie möglich, darum sorgst und besinnst du dich nicht? Wenn aber einer von euch Einwendungen macht und behauptet, er sorge sich doch darum, so werde ich nicht gleich von ihm ablassen und weitergehen, sondern ihn fragen und erproben und ausforschen, und wenn er mir die Tüchtigkeit nicht zu besitzen scheint, es aber behauptet, so schelte ich ihn, daß er das Wertvollste am wenigsten achte, das Schlechtere aber höher.“ (Platon: Apologie, S. 35 f.)

Da Moral und somit auch Gerechtigkeit nur zu haben ist, wenn man ein Selbstbewusstsein über sie hat, also ihre Gründe reflektiert hat, stellt auch dieser Vortrag eine Ausdifferenzierung des Selbstbewusstseins über Gerechtigkeit dar.

Das Selbstbewusstsein ist aber aporetisch, wie Platon in der Diskussion im „Gorgias“ erkennt. Es geht wie jede andere Erkenntnis auf ein Objekt, dieses Objekt ist aber die Erkenntnis selbst. Als Erkenntnis der Erkenntnis, bei Aristoteles heißt es später *noesis noeseos*, hat sie die eigene Erkenntnis zum Gegenstand, der aber kein Gegenstand wie etwa ein Sachbegriff mehr ist. Das Selbstbewusstsein ist nur Erkenntnis in Bezug auf das, was es nicht selbst ist, nämlich die moralischen Regeln und Tugenden.

(Das ist vielleicht einer der Gründe, warum Platon später aus solchen moralischen Begriffen wie Gerechtigkeit eine Idee gemacht hat, die in einer eigenen ontologischen Sphäre angeordnet sei, also dann doch aus ihr wieder ein unserem Bewusstsein entgegenstehendes Objekt, einen Gegenstand gemacht hat. Heute erscheint die platonische Idee der Gerechtigkeit als Wert. Beide stehen vor dem gleichen Problem: Was haben sie mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun?, wenn sie doch in einer (menschenunabhängigen) Sphäre angesiedelt sind – so schon die Kritik von Aristoteles.)

Inhaltlich ist bei Platon Gerechtigkeit die Aufforderung, sich an die Gesetze der Polis als Gemeinschaft der freien Bürger zu halten. In der hegelschen Rechtsphilosophie wird dieses Gerechtigkeitsprinzip dann wieder unter bereits bürgerlichen Verhältnissen als moralische Forderung aufgegriffen.

Bedingung dafür, dass eine solche Gerechtigkeit akzeptabel ist, muss die Vernünftigkeit der Gesetze sein, und sie sind vernünftig, wenn sie von der Gemeinschaft der freien Bürger beschlossen werden, für die sie dann auch gelten. In den Gesetzen drückt sich das allgemeine Interesse der freien Bürger aus, hier haben sie zu tragfähigen Kompromissen gefunden. Jeder freie Mann in der Polis ist dann Gesetzgeber und zugleich Untertan dieser Gesetze. Das ist ein Gedanke, der dann im bürgerlichen Zeitalter von Rousseau und anderen Aufklärern wieder aufgegriffen wird und schließlich auf die Vernunft bezogen Kants Moral- und Rechtsphilosophie bestimmt. (1)

Was aber, wenn die Gesetze von einem Tyrannen vorgeschrieben werden oder das Vaterland selbst ungerecht handelt? (Gorgias, S. 236) Der Fall des Sokrates ist für Letzteres ein Beleg. Sokrates hat bei Platon, als die Dreißig Tyrannen ihm einen unmoralischen Befehl gaben, diesen Befehl nicht befolgt. Sein Leben wurde nur dadurch gerettet, weil die Dreißig Tyrannen von den Demokraten der Stadt Athen gestürzt wurden. Einige Jahre später hat dann die Athener Demokratie Sokrates wider die Gesetze zum Tode verurteilt, nämlich aufgrund von Vorurteilen, trotz Widersprüchen in der Anklage, und um einen Sündenbock für den Niedergang der Stadt zu haben. Das hat Sokrates aber nicht davon abgehalten, dennoch für die Gesetze, die mit der platonischen Idee der Gerechtigkeit übereinstimmten, einzutreten und nicht gesetzwidrig zu fliehen – eine Möglichkeit, die er hatte.

In einem Gespräch mit Kriton, einem seiner Schüler, lehnt Sokrates die Flucht ab:

„Sokrates. Betrachten wir es einmal so: Wenn im Augenblick, da wir uns anschicken, von hier zu entlaufen oder wie man das nennen soll, die Gesetze und der Gemeininn der Stadt uns entgegen-träte und fragte: ‚Sage mir, Sokrates, was hast du im Sinn zu tun? Planst du etwas anderes mit diesem Werk, in das du dich einläßt, als uns, die Gesetze und die ganze Stadt, an deinem Teil zugrunde zu richten? Oder hältst du für möglich, daß eine Stadt weiterbestehe und nicht zusammenstürze, in welcher die gerichtlichen Entschiede keine Wirkung haben, sondern von Privatleuten aufgehoben und vernichtet werden?‘ Was können wir antworten, Kriton, auf solche und andere Fragen? Denn gar vieles könnte einer, zumal ein Sachwalter, zugunsten dieses bedrohten Gesetzes sagen, welches anordnet, daß die einmal gefällten Urteile in Kraft bleiben ... Oder sollen wir ihnen antworten: ‚Unrecht tat uns ja die Stadt, und nicht richtig war das Urteil, das sie fällte?‘ “ (Platon: Kriton, S. 65 f.)

Würde man gegen die Gesetze zu verstoßen zum Prinzip machen, dann wäre die Polis, die Gemeinschaft der freien Bürger, gefährdet, sie würde dem

Untergang überantwortet. Die Polis ist aber die Lebensgrundlage der Menschen, ohne diese wären sie nicht existent.

Sokrates sagt weiter zu Kriton aus der Perspektive der Gesetze: „Sprich! Was wirfst du uns und der Stadt vor, daß du zu unserem Untergange wirkst? Haben nicht zuerst wir dich erschaffen, und hat nicht durch uns dein Vater die Mutter gefreit und dich gezeugt? Sage also, hast du an diesen unter uns, den Gesetzen über die Ehe, etwas zu rügen, das nicht schön sei? (...) Und an den Gesetzen über die Aufzucht und Bildung des Kindes, in der auch du gebildet wurdest? Oder war es nicht schön, daß diese unter uns Gesetzen, die damit beauftragt sind, deinem Vater vorschreiben, dich in musischer Kunst und in Leibesübungen bilden zu lassen?“

Die Gesetze sind eine notwendige Bedingung der Möglichkeit zivilisatorischen Lebens – zerstört man diese Gesetze, dann fällt die Gesellschaft der Antike wieder in den Naturzustand der Steinzeit zurück, d. h. eine prekär gewordene Sitte ohne Moral. Der bewusste Verstoß gegen die Gesetze, den Kriton dem Sokrates vorschlägt, nämlich aus dem Gefängnis zu fliehen und der Todesstrafe zu entgehen, negiert nicht nur das eine Gesetz, das dieses verbietet, sondern die ganze Rechtsordnung. Sokrates lehnt deshalb den Vorschlag von Kriton ab.

Diese steile Form der Gerechtigkeit ist aber problematisch, die Personalisierung der Gesetze, die Sokrates in seinem Gefängnis gegenübertritt, ist vielleicht mit Platons Ideenlehre kompatibel, übersieht aber das realistische Argument, dass die falsche Auslegung der Gesetze wie im Prozess gegen Sokrates diese Gesetze selbst beschädigen. Das geschriebene Recht kollidiert mit der Rechtswirklichkeit – und das ist immer ein Grund, das Recht selbst zu reflektieren, das anscheinend den Bruch des Gesetzes zulässt.

(Das war zum Beispiel in der DDR der Fall, wenn das geschriebene Recht nach politischer Opportunität ausgelegt wurde. Oder wenn in der bürgerlichen Demokratie der Spruch Konjunktur hat: Auf offener See und vor Gericht ist man allein in Gottes Hand. Solche Willkür deutet auf Widersprüche in den Rechtsgrundsätzen und den Gesetzen selbst hin.)

Ist Gerechtigkeit eine moralische Idee in einer eigenen ontologischen Sphäre oder dem Ideenhimmel, einer menschenunabhängigen Geltungssphäre, dann ist das Verhalten des platonischen Sokrates begründet. Man kann aber sofort mit Aristoteles fragen: Was hat die Idee der Gerechtigkeit mit der sozialen Wirklichkeit zu tun? Die Verbindung zwischen den empirischen Individuen und der Idee bezeichnet Platon als Teilhabe (griech. *methexis*). Eine solche Teilhabe ist entweder bloß behauptet, dann ist die gegenteilige Be-

hauptung, es gäbe keine Teilhabe, ebenso berechtigt. Oder die Teilhabe ist mit Argumenten begründet. Bei Platon findet sich nur eine Andeutung für eine solche Begründung: Er erwähnt an einer Stelle die Figur eines Dritten Menschen. Dieser Dritte Mensch soll zwischen den Ideen und den empirischen Menschen vermitteln. Akzeptiert man diese Denkfigur, entsteht sofort die Frage, wer vermittelt die Teilhabe zwischen der Idee und dem Dritten Menschen – es müsste ein vierter Mensch sein; und wer vermittelt zwischen dem Dritten Menschen und den empirischen Individuen? Letztlich liefe diese Art der Begründung auf einen *regressus in infinitum*, eine Begründung ins Unendliche, hinaus, die nicht zu leisten ist, irgendwo müsste die Begründung willkürlich abgebrochen werden und es wäre dann doch wieder nur ein Behauptung.

Diese Kritik an der Ideenlehre von Platon trifft auch auf einige Varianten der Wertphilosophie zu, etwa wenn Rickert von einer Sphäre der Geltung unabhängig vom erkennenden Subjekt spricht oder Nicolai Hartmann ein ideales Ansichsein der Werte behauptet.

Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles

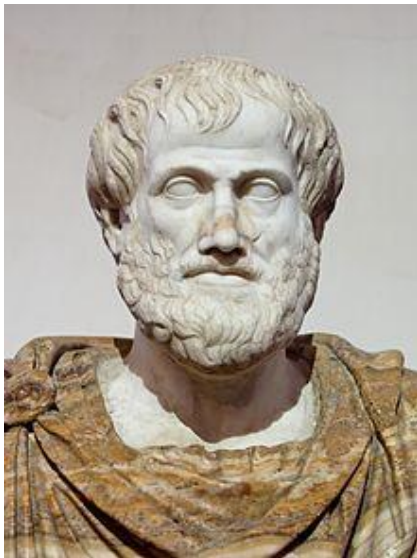
Die Konsequenz von Aristoteles aus der Kritik an seinem Lehrer Platon ist: Er situiert die moralischen Begriffe in der sozialen Wirklichkeit. Entweder sind es moralische Prinzipien oder ethische Tugenden. Als moralische Prinzipien organisieren sie unsere Handlungen – wie Offiziere in einem Heer, das zurückströmt und neu geordnet werden muss. Auf jeden Fall sind Prinzipien nicht ohne Prinzipatium denkbar, das sie organisieren. Während Ideen auch ohne zu organisierende Handlungen bestehen, wären Prinzipien (auf Deutsch ein „Erstes“) ohne Prinzipatium, also das, was sie organisieren, ein Prinzip von Nichts und deshalb kein Prinzip. Das ist insofern wichtig, als man mit den realistischen Prinzipien des Aristoteles schwerlich Ideale, anbetungswürdige Gedanken oder Ideologeme entwerfen kann. Aber als moralische Prinzipien kann man sie befolgen oder nicht befolgen. Sie müssen deshalb nach Aristoteles im Menschen als Tugenden in die Seele eingesenkt werden, wenn Moral das Zusammenleben in der Polis bestimmen soll und nicht die zügellose Gewalt.

Tugend ist nach Aristoteles ein guter Habitus, also eine moralische Tüchtigkeit, die zur Gewohnheit geronnen ist. (2) Sie wird als selbstbewusste von der rationalen Seele erkannt und begründet und bestimmt den sensiblen Seelenteil als Habitus. (Insofern ist die ganze Nikomachische Ethik, auf die ich mich in diesem Abschnitt vorwiegend beziehe, das Selbstbewusstsein der Moral und speziell der Gerechtigkeit.

Zur Methode bei Aristoteles

Aristoteles geht von den empirischen Ansichten über Gerechtigkeit aus und prüft sie dann durch die Vernunft, insofern ist sein Begriff der Gerechtigkeit sowohl empirisch wie metaphysisch im Sinne seiner Bestimmung des Menschen und seines Realismus.

Eine empirische Begründung von Gerechtigkeit aus der Sitte der Polis könnte nur vorurteilsfrei feststellen, dass die Menschen unterschiedliche Vorstellungen von Gerechtigkeit haben. Sammelt man empirische Argumente für eine Vorstellung von Gerechtigkeit, dann setzt man ihren Begriff immer schon voraus, denn sonst könnte man keine empirischen Belege für ihn sammeln. Man setzt also das, was eine empirische Begründung erst beweisen will, immer schon als Hypothese voraus. Jede empirische Begründung unterliegt diesem Dilemma: entweder zu keinem eindeutigen Ergebnis zu kommen oder zirkulär das Ergebnis immer schon vor der empirischen Prüfung vorauszusetzen. (So auch neuerdings Ludwig: Gerechtigkeitstheorien, S. 99).



Es ist also notwendig, einen metaphysischen Begriff der Gerechtigkeit vorauszusetzen, der, wie sein Name bereits sagt, aus der Vernunft konstruiert ist. Und da die Vernunft eine Geschichte hat, kommt man nicht umhin, diese Geschichte der vernünftigen Bestimmung der Gerechtigkeit zu reflektieren. Diese methodische Anweisung liegt auch diesem Vortrag zugrunde.

Was Aristoteles empirisch vorfindet, sind die Meinungen über Gerechtigkeit.

„Alle diese Meinungen zu prüfen dürfte der Mühe nicht verlohnen; es wird genügen, wenn wir uns

auf die gangbaren und diejenigen, die einigermaßen begründet erscheinen, beschränken.“ (NE, S. 4)

Das Vermögen, das prüft, hat Aristoteles aus seiner metaphysischen Bestimmung des Menschen. Er bestimmt den Menschen nicht durch Abstraktion von empirischen Beobachtungen, sondern metaphysisch, indem er von den inhaltlichen Implikationen der griechischen Sprache ausgeht, in der sich Erfahrungen kristallisiert haben, vor allem dann, wenn sie auch schon philosophisch reflektiert ist, wie es die Begriffsübungen in der platonischen Akademie zeigen.

Zunächst kann alles Seiende nicht nur akzidentell sein. Wäre dem so, dann hätten wir keine Substanz- oder Wesensbegriffe, wir hätten keinen identischen Gegenstand, über den sich vernünftig reflektieren ließe. Denn eine Welt aus lauter Akzidenzien (zufälligen Eigenschaften) wäre nicht sprachlich erfassbar. Z. B. kann ein Zweibeiniges sowohl ein Mensch als auch ein Huhn sein. Geht man vom metaphysischen Begriff der Substanz aus, dann muss man diesen Begriff unterteilen, um zu Artbegriffen oder Artsubstanzen zu kommen. Ein methodisch geregeltes Verfahren ist die kontradiktorische Teilung, die dann auch zu notwendigen Resultaten führt. Sie wird *Dihairesis* genannt. Es gibt tote und lebende Substanzen. Zu den lebenden Substanzen gehören sensible und nicht-sensible Substanzen. Die sensiblen Substanzen kann man wieder kontradiktorisch aufteilen in vernunftbegabte und nicht-vernunftbegabte, also in Menschen und Tiere. Der Mensch ist ein *zoon logon echon* (Aristoteles: De anima, S. 23 f. (III 5, 428 a) / so auch Pol., S. 266/1332 b 5) Mit dieser einzelnen Bestimmung „vernunftbegabt“ bzw. „vernünftig“ hat sich Aristoteles zufriedengegeben, weil diese Unterscheidung ausreicht, um den Menschen eindeutig von anderen Artsubstanzen zu unterscheiden. Der Mensch ist also vernunftbegabt oder ein vernunftbegabtes Lebewesen, wobei die Bestimmung Lebewesen eigentlich überflüssig ist, denn sie ist durch die kontradiktorische Teilung der sensiblen Lebewesen im Begriff „vernünftig“ und „nicht-vernünftig“ impliziert. Hinzu kommen allerdings in Aristoteles' praktischer Philosophie weitere Bestimmungen des Menschen wie seine Sprachfähigkeit, mit der er seine Vernunft kommunizieren und entwickeln kann. Dadurch ist er auf die Gemeinschaft mit seinesgleichen angelegt – oder er ist ein *zoon politikon*, ein politisches Wesen (Aristoteles: Pol., S. 4/302). Da der Mensch zunächst nur die Disposition zur Vernunft und Tugend hat, muss er erzogen werden. „Denn manche natürliche Disposition wird durch Gewöhnung zum Schlechteren oder zum Besseren gewandt.“ (Pol., S. 266) Seine Freiheit befähigt ihn dann auch einen Begriff wie Gerechtigkeit zu bestimmen und sich Tugenden anzueignen und einzuüben. In seiner „Politik“ bringt Aristoteles den Begriff der Gerechtigkeit

auf die Kurzformel: „Dauer hat nur der Staat (Polis), wo Gleichheit nach Würden herrscht und jeder das Seine erhält.“ (Pol., S. 185)

Der Mensch kommt erst in der Polis als idealer Gemeinschaft zu seiner Wesenserfüllung. Unter einem despotischen Regiment kann der Mensch seine Vernunft nicht entfalten, denn es mangelt ihm an Freiheit, d. h., er lebt nicht um seiner selbst willen, sondern um eines anderen willen (Aristoteles: Pol., S. 13 f. / 982 b 25 f.) (3)

Während Platon die Gerechtigkeit als Tüchtigkeit der Seele bestimmt, in der das Überlegungsvermögen über das Begehrungsvermögen herrscht, ja die politische Struktur der Polis nach dem Modell der Seele parallelisiert, indem der Monarch ein Philosoph sein muss oder doch philosophisch gebildet sein muss, also die subjektive Seite der Gerechtigkeit betont (Politeia I, S. 352 d – 354 c; 432 b und 499 e – 502 a), steht bei Aristoteles der objektive Aspekt der Gerechtigkeit im Vordergrund. Der Grund dafür ist für ihn die Tatsache, dass der Inhaber der Tugend der Gerechtigkeit diese „auch gegen andere ausüben kann“ und muss (NE, S. 103). Er kann deshalb auch vermittelnde Bestimmungen der Gerechtigkeit zwischen Polis und Individuum aufnehmen.

Aristoteles definiert im Einzelnen Gerechtigkeit nach der „Nikomachischen Ethik“ folgendermaßen:

„Bestimmen wir also, wie viele Bedeutungen der Ausdruck ‚der Ungerechte‘ hat. Ungerecht scheint zu sein: einmal der *Gesetzesübertreter*, sodann zweitens der *Habsüchtige*, der andere übervorteilt, endlich drittens der *Feind der Gleichheit*.“ Interessant an diesem Zitat ist, dass Aristoteles Gerechtigkeit erst einmal negativ bestimmt, denn gäbe es keine Ungerechtigkeiten, dann wäre ein Begriff der Gerechtigkeit unnötig. Will man diese die Polis zerstörende Ungerechtigkeit beseitigen, dann muss man sie negieren und aus der Negation das Gerechte bestimmen. Seine Überlegung geht weiter: „Hieraus erhellt denn auch, daß gerecht der sein wird, wer die Gesetze beobachtet und Freund der Gleichheit ist. Mithin ist das Recht das Gesetzliche und das der Gleichheit Entsprechende, Unrecht das Ungesetzliche und das der Gleichheit Zuwiderlaufende.“ (NE, S. 101)

Damit man diese Definition der Gerechtigkeit als Gleichheit versteht, muss man als Hintergrund bedenken, dass seit Solon alle Bürger der Polis Athen vor dem Gesetz gleich waren (Isonomie) – unabhängig von ihrer Herkunft als Adlige, mittlere Handwerker und Bauern oder als untere „Stände“.

Auch dass der Habsüchtige ein Ungerechter ist, ergibt sich aus dem Ideal des Polisbürgers, der im Wesentlichen autark lebt, also sich von seinem Landbesitz ernähren kann, evtl. auch vom Handel

und vom Handwerk lebt. Ausgetauscht wurden auf dem Markt Dinge, die nicht selbst produziert werden konnten und Luxusartikel, die aus den eigenen Überschüssen bezahlt wurden.

Maßstab für die Gerechtigkeit ist das positive Recht, allerdings ist dies nicht naiv zu verstehen. In der Athener Demokratie sind es die männlichen Bürger, die über die Gesetze in der Volksversammlung entscheiden; es sind also ihre eigenen Gesetze, denen sie zugleich untertan sind. Und dann kann man davon ausgehen, in diese Gesetze ist das Gemeinwohl der Polis, das allgemeine Interesse der Bürgerschaft, eingegangen. Da für Aristoteles neben der am Gemeinwohl orientierten Demokratie (Politeia) auch die Aristokratie als politische Herrschaft der Besten wie die Monarchie (Herrschaft des Besten) eine gerechte Verfassung sein kann, muss er diese drei Verfassungsformen von ihrer jeweiligen Perversion als Anarchie (Herrschaft der Mehrheit gegen das Allgemeinwohl), Oligarchie und Tyrannei unterscheiden. Der Grund des Unterschieds ist zwar keine platonische Idee, wohl aber eine metaphysische Bestimmung der Vernunft: Gerechte Gesetze sind als dasjenige bestimmt, „was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Bestandteile hervorbringt und erhält.“ (NE, S. 102) Metaphysisch ist dieses Kriterium der Glückseligkeit, insofern es aus dem Wesen des Menschen abgeleitet ist, nach dem die Betätigung des Geistes in Muße Glückseligkeit bedeutet, weil der Mensch seinem Wesen nach durch das Denken charakterisiert ist.

Nicht Menschen sollen politisch herrschen, sondern die Vernunft, die allerdings ausführender Menschen bedarf. „Der wahre Herrscher ist der Wächter des Rechts und mit dem Recht auch der Gleichheit.“ (NE, S. 116)

Die Polis als Gemeinschaft ist aber nicht nur die Summe aller freien Bürger, sondern sie ist auch metaphysisch bestimmt als vollendete Gemeinschaft. Die Polis ist die Bedingung der Möglichkeit, in Sicherheit zu leben und gut zu leben, was durch Gesetze und Moral ermöglicht wird. Und die Polis hat wegen ihres Ziels, das gute und vollkommene Leben, metaphysischen Vorrang vor allen anderen Formen der Gemeinschaft. (vgl. Schmidt: Logik und Polis, S. 8 f.)

„Die metaphysische Dignität der Polis als ‚vollendete Gemeinschaft‘ ist darin begründet, daß in ihr die Prinzipien menschlicher Gemeinschaft und damit von Geschichte zu sich selbst kommen. Die menschliche Natur ist erkennbar allein unter der Voraussetzung ihrer Aktualität, der Polis, deren Begriff sich seinerseits nur durch Rekurs auf die in ihr aktualisierte menschliche Vernunftnatur entfalten läßt. Die metaphysische Begründung der Polis und die Bestimmung der Natur des Men-

schen sind also wechselseitig aufeinander verwiesen.“ (A. a. O., S. 11)

Das impliziert allerdings, dass der Vorrang des Allgemeinen in der Polis sich auch verselbstständigen kann und die Herrschenden ebenso beherrscht wie die Produzenten ökonomisch von den Vermögenden beherrscht werden. Die Tragödie „Antigone“ ist das literarische Modell für diesen Zusammenhang.

Subjektiv ist die Gerechtigkeit „die vollkommene Tugend“, zunächst ein fester Habitus der Tüchtigkeit, gerecht zu handeln, der immer wieder ausgeübt werden muss, damit er Habitus bleibt. Die Tugend der Gerechtigkeit ist sodann kein Mittleres wie sonst bei Aristoteles (z. B. ist die Tapferkeit die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit). Der Grund liegt darin, dass die Gerechtigkeit alle anderen Tugenden enthält, deshalb ist sie vollkommen – ihr steht konträr die Ungerechtigkeit gegenüber. Als vollkommene Tugend genügt es auch nicht, hier und da einmal gerecht zu handeln, sondern gerechtes Handeln in Bezug auf andere muss zum Habitus, also zur Gewohnheit, geronnen sein und alle anderen Tugenden wie Weisheit, Besonnenheit, Klugheit, Großzügigkeit und Tapferkeit einschließen – dann ist sie die Tugend schlechthin.

Neben dieser umfassenden Gerechtigkeit (*justitia universalis*) in Bezug auf das handelnde Subjekt unterscheidet Aristoteles die partikuläre Gerechtigkeit (*justitia particularis*), die sich vor allem auf die gesellschaftlichen Institutionen bezieht. Sie ist sozusagen das Vermittelnde zwischen der Tugend der einzelnen Individuen und der Polis. Die partikuläre oder spezielle Gerechtigkeit wird noch unterteilt in Verteilungsgerechtigkeit (*justitia distributiva*) und ausgleichende Gerechtigkeit (*justitia communicativa* oder *correctiva*).

Die Verteilungsgerechtigkeit geht auf die Zuerteilung von Ehren, Geld und anderen Gütern durch die Polis. Maßstab für die Zuerteilung von Gütern ist der Verdienst, den sich jemand für die Polis erworben hat, und die Würdigkeit als Richtmaß. Aristoteles nennt diese Art der Gerechtigkeit auch proportionale. Da die Fürsorge für Ältere, Kranke und Kinder Sache der Familien war, hat diese Verteilungsgerechtigkeit in der attischen Demokratie wenig mit der heutigen Diskussion um Rentenerhöhung und Kindergeld zu tun. Allerdings wurden ältere Bürger, die sich um die Stadt Verdienste erworben hatten, umsonst im Prytaneum gespeist. Auch die Umverteilung von Vermögen war für Aristoteles kein Thema. Bei der Verteilungsgerechtigkeit kann also der eine „ungleich viel und gleich viel erhalten wie der andere“ (NE, S. 106).

Die ausgleichende Gerechtigkeit lässt sich unterteilen in den freiwilligen Verkehr der Menschen, enthält also ungefähr das, was heute unter

das Zivilrecht fällt, - und den unfreiwilligen Verkehr, wie z. B. Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppeln, Sklavenverführung, Mord, Raub, Freiheitsberaubung usw., würde also heute unter die Strafgesetze fallen. (In Athen gab es die Rolle eines Staatsanwaltes nicht; um also sein Recht zu bekommen, musste man in Strafsachen selbst einen Prozess anstrengen.)

Die ausgleichende Gerechtigkeit beim Tausch beruht auf der Gleichheit der Werte (vgl. zur Wertproblematik bei Aristoteles Karl Marx: Kapital I, S. 73 f.).

„Daher muß alles, was untereinander ausgetauscht wird, gewissermaßen quantitativ vergleichbar sein, und dazu ist nun das *Geld* bestimmt, das sozusagen zu einer Mitte wird. Denn das Geld mißt alles und demnach auch den Überschuß und den Mangel; es dient also z. B. zur Berechnung, wie viel Schuhe einem Haus oder einem gewissen Maß von Lebensmitteln gleichkommen. Es kommen also nach Maßgabe des Verhältnisses eines Baumeisters zu einem Schuster soundso viele Schuhe auf ein Haus oder auf ein gewisses Maß von Lebensmitteln. Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein.“ (NE, S. 112)

Voraussetzung des Tausches ist die Arbeitsteilung in der Polis: „denn aus zwei Ärzten wird keine Gemeinschaft, sondern aus Arzt und Bauer und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen Personen, zwischen denen aber eine Gleichheit hergestellt werden soll.“ (NE, S. 112) Diese Gleichheit beim Tausch, die verschiedene Bedürfnisse miteinander vermittelt, ist nichts Natürliches, sondern Kultur, also etwas vom Menschen Hervorgebrachtes – ein Aspekt, der bei der Erörterung der Sklaverei noch wichtig wird. Der Tausch ist eine notwendige Bedingung der Existenz der Polis - trotz des Ideals der Autarkie –, denn ohne ihn „gäbe es keine Gemeinschaft des Verkehrs“ (NE 113), d. h. keine entwickelte Polis, die über eine steinzeitliche Subsistenzwirtschaft hinaus ginge.

Nun wäre Aristoteles kein antiker Polisbewohner, wenn er nicht auch die Gefahren des Tauschverkehrs erkennen würde. Der Landbesitzer tauscht Waren gegen Geld und kauft mit diesem Geld Gebrauchsgüter, die er nicht selbst herstellen kann. In der Formel Ware – Geld – Ware liegt der Zweck, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Der Händler jedoch hat zunächst Geld, das er in Waren eintauscht, die er dann wieder mit Gewinn verkauft. Seine Formel lautet: Geld – Ware – mehr Geld. Oder wie Aristoteles sich ausdrückt: „Dem Geld ist der Umsatz Anfang und Ende.“ (Pol., S. 20) Der implizite Zweck dieses Tausches ist der Gewinn. Gewinn aber bedeutet „mehr erhalten, als man hatte“ (NE 110) und diese Operation setzt sich dem Verdacht aus, gegen das

Prinzip der Gleichheit des Tausches zu verstoßen, jedenfalls dann, wenn der Gewinn nicht durch Leistung erzielt wurde. Aristoteles nennt die Kunst, unbegrenzt Geld zu machen, Chrematistik.

„Wie nämlich jede Kunst, der ihr Ziel nicht als Mittel, sondern letzter Endzweck gilt, unbegrenzt in ihrem Streben ist, denn sie sucht sich ihm mehr zu nähern, während die Künste, die nur Mittel zum Zwecke verfolgen, nicht unbegrenzt sind, da der Zweck selbst ihnen die Grenze setzt, so gibt es auch für diese Chrematistik keine Schranke ihres Ziels, sondern ihr Ziel ist absolute Bereicherung. Die Ökonomik, nicht die Chrematistik, hat eine Grenze ... die erstere bezweckt ein vom Gelde selbst Verschiedenes, die andere seine Vermehrung ... Die Verwechslung beider Formen, die ineinander überspielen, veranlaßt einige, die Erhaltung und Vermehrung des Geldes ins Unendliche als Endziel der Ökonomik zu betrachten.“ (Aristoteles, zitiert nach Marx: Kapital I, S. 167) Was nach Aristoteles falsch ist. (Nach dieser Ansicht von Aristoteles wäre der Kapitalismus, dessen notwendiges Ziel die permanente Vermehrung des Kapitals ist, ungerecht.)

Da zum guten Leben, dem ökonomischen Ziel, das der Polisbürger anstreben sollte, nach Aristoteles Wohlstand gehört, ist die Chrematistik eine Pervertierung des zum guten Leben notwendigen Wohlstands. Da die Sache der Bereicherung ins Unendliche fortginge, wäre das menschliche Begehren „leer und eitel“ (NE, S. 1). Dagegen zeigt sich der sittliche Wert eines Menschen, wenn er das Gleiche um Gleiches im Tausch freiwillig zugunsten anderer durchbricht, z. B. um anderen (Freunden) zu helfen, um freigiebig zu sein, d. h. Überschüsse von seiner Ökonomik ohne Gegenleistung abzugeben (ohne deshalb die Grundlagen seines Wohlstandes zu gefährden) oder als reicher Mensch für die Polis Leiturgien aufzubringen, wie z. B. Feste zu organisieren, d. h. ohne dafür etwas zu bekommen. Für alle diese Fälle gilt: „Geben ist besser denn nehmen“ (NE, S. 74). Man könnte sogar sagen, ohne Leiturgien keine Polis in der Gestalt, wie wir sie aus der Geschichte kennen.

Der andere Aspekt der ausgleichenden Gerechtigkeit ist die Reaktion der Polis auf Verbrechen. Wird das Böse nicht vergolten, dann lebte man im Zustand der Knechtschaft wie die Sklaven. Wird das Böse aber vergolten, dann wäre das eine Gegenleistung „auf der doch die Gemeinschaft beruht“ (NE, S. 111). Die Vergeltung des Verbrechens ist also eine *conditio sine qua non* für das Bestehen der Gemeinschaft der freien Bürger. Gesetz, die Gesetze sind gerecht, entsprechen also auch dem natürlichen Recht, d. h. dem Recht (NE, S. 117), dem jeder zustimmen muss, im Gegensatz zum positiven Recht, das auf Nutzen und Übereinkunft beruht, dann ist der Richter die „lebendige Gerechtigkeit“, der Mann der Mitte und des Ausgleichs. Nun könnte man annehmen,

dass die Wiedervergeltung eines Kriminaldelikts nach Maßgabe der Gleichheit vonstatten gehen soll. Auge um Auge, Zahn um Zahn, Mord muss den Tod des Mörders nach sich ziehen. Doch Aristoteles wendet sich gegen dieses Talionsprinzip, das er bei den Pythagoraern vorzufinden meint. Denn die Gerechtigkeit steht im Widerspruch zum Talionsprinzip. Es muss vielmehr das Prinzip der Proportionalität gelten. Wenn eine obrigkeitliche Person geschlagen wird, dann ist das nicht nur Körperverletzung, sondern auch ein Angriff auf die Polis. Der Schläger muss über das Delikt der Körperverletzung hinaus bestraft werden. Auch das Freiwillige und Unfreiwillige ist zu beachten, verstößt jemand gegen Gesetze ohne freien Willen, also nicht mit Absicht, so kann er nicht die gleiche Strafe erleiden zur Wiedergutmachung wie der absichtsvoll Handelnde.

Aristoteles geht auch auf die Problematik des Rechts allgemein ein. Gesetze haben die Form von allgemeinen Sätzen. Die Fälle, die unter das allgemeine Gesetz subsumiert werden, sind aber immer singulär. Dadurch können Ungerechtigkeiten entstehen, die Aristoteles mit dem Begriff der Billigkeit abmildern oder beseitigen will. Die Billigkeit ist die Korrektur des positiven Rechts, wo dieses wegen seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt (NE, S. 127). Der Richter muss sich in einem solchen Fall in die Situation des Gesetzgebers versetzen und entsprechend für den Fall Recht setzen. Allerdings liegt nach Aristoteles in der Billigkeit die Aporie, dass diese das Bessere sei, obwohl sie doch vom guten Recht verschieden sein soll. Aporien im Denken verweisen nach Aristoteles auf einen Knoten in der Sache, auf den ich am Ende des nächsten Abschnittes noch eingehen werde.

Politik bei Aristoteles

Ethik ist bei Aristoteles wie bei jeden konsequenten Philosophen in die Gesellschaft und ihre Verfassung eingebunden, letztlich hat sie eine politische Dimension, denn völlig isoliert lebende Menschen bedürfen keiner ethischen Tugend.

Gleichheit und Ungleichheit in der politischen Theorie von Aristoteles: die Aporie der Demokratie

In der Literatur wird immer wieder das Bestehen von Aristoteles auf der Ungleichheit der Bürger betont – meist allerdings, ohne die Gründe zu nennen. In seiner „Politeia“ will Aristoteles ähnlich wie Platon einen idealen Staat entwickeln, der beständig ist und aus den bestehenden Verfassungen die beste politische Form entwickelt hat. Zweck der Polis als Gemeinschaft der freien Bürger (Pol. 90) ist nach Aristoteles das gute Leben, d. h. das tugendhafte und glückselige Leben, das ein sich selbst genügendes Dasein ist (Pol. S. 96). Das setzt nach dem Ideal des Aristo-

teles voraus, dass in der Polis die Tugendhaften, Klugen und Wissenden herrschen sollen. Die „Banausen“, also Handwerker, auch Gewerbetreibende und Tagelöhner würden dann von der politischen Herrschaft ausgeschlossen sein (Pol. S. 85 f.) (von den Sklaven wird hier von mir zunächst abstrahiert), weil diese Gruppe von Menschen keine oder wenig Muße hat, sich das notwendige Wissen anzueignen, und keine Gelegenheit hat, die politischen Tugenden einzuüben.

Diese Einsicht veranlasst Aristoteles, die Demokratie zu kritisieren. Sie unterliegt folgender Aporie: Alle Bürger sind zu allen politischen Ämtern zugelassen und dürfen in der Volksversammlung, das höchste Organ der Polis, über alle Themen abstimmen. Aber Bauern, Handwerker und Händler müssen ihre ganze Zeit darauf verwenden, ihren Lebensunterhalt zu sichern, sie haben also keine Muße, um sich politisch zu qualifizieren, um die Tugend der Gerechtigkeit einzuüben. Das hat zur Folge, da sie die Mehrheit bilden, dass unvernünftige Beschlüsse und Gesetze zustande kommen oder doch permanent die Möglichkeit dazu besteht. Die Konsequenz, die Aristoteles aus dieser Aporie der Demokratie zieht, ist: Nur die Bürger, die nicht ihren Lebensunterhalt durch Arbeit verdienen müssen, die also von der Sklavenproduktion leben und deshalb Muße für Politik haben, dürfen an der politischen Herrschaft beteiligt sein.

Schließt man aber diese Mehrheit der Freien (ob Bürger oder nicht) von der Partizipation der politischen Herrschaft aus, dann „muß notwendig der ganze Staat (die Polis, B. G.) von Feinden sein“, also ein permanenter Grund zum Bürgerkrieg (stasis) bestehen. „Überall nämlich entsteht der Aufruhr wegen der Ungleichheit“ (Pol., S. 167/1301 b, 26). Beteiligt man aber die unteren Schichten als Bürger an der politischen Macht, dann entsteht die Ungereimtheit, „daß die Schlechten über die wichtigen Dinge Herr sein sollen als die Guten“ (Pol., S. 100).

Politie

Dieser Aporie will die „Politie“ entgehen. Neben den bereits genannten vernünftigen Bestimmungen der Polis gelten insbesondere die folgenden für die Politie:

Die rechtliche Voraussetzung der Einheit der Polis ist die Verfassung. Nur das Recht garantiert die Freiheit der Bürger (Pol., S. 195).

„Die Verfassung ist jene Ordnung für Staaten, die sich auf die Magistraturen bezieht, die Art ihrer Verteilung regelt und bestimmt, welches der herrschende Faktor im Staat und welches Ziel der jeweiligen politischen Gemeinschaft ist; die Gesetze aber sind es, die, gesondert von jenen Verfassungsbestimmungen, die Norm abgeben, nach

der die Regierenden regieren und den Übertretern wehren sollen.“ (Pol., S. 125)

Das Ziel der Verfassung, ihre oberster Staatszweck, ist es, die ethischen Tugenden der Bürger zu fördern und so vielen wie möglich in der Bürgerschaft Muße zu ermöglichen, um glücklich zu sein, d. h. ein „Leben nach dem Geiste zu ermöglichen“ (Pol. Anm. S. 331 f.), also ihre dianoethischen Tugenden zu betätigen. Die Muße, also freie Zeit, ist dabei „der Angelpunkt, um den sich alles dreht“ (S. 285).

Als soziale Basis der Politie als beste aller möglichen Verfassungen sollte der Mittelstand oder die mittlere Klasse gelten, also die Bürger, die nicht selbst ihre ganze Zeit zur Existenzsicherung benötigen. „Denn zur Entwicklung der Tugend wie zur Ausübung staatsmännischer Tätigkeit bedarf es der Muße.“ (Pol., S. 255) Und über den „Mittelstand“ sagt Aristoteles:

„Es liegt mithin am Tage, daß auch die Gemeinschaft, die sich auf den Mittelstand gründet, die beste ist, und daß solche Staaten sich in der Möglichkeit befinden, eine gute Verfassung zu haben, in denen eben der Mittelstand zahlreich vertreten ist und womöglich die beiden anderen Klassen, oder doch eine von ihnen an Stärke übertrifft. Denn auf welche Seite er sich wirft, nach der gibt er den Ausschlag und verhindert das Aufkommen der entgegengesetzten Extreme. Daher ist es das größte Glück, wenn die Bürger eines Staates ein mittleres und ausreichendes Vermögen haben, weil da, wo die einen sehr viel besitzen und die anderen nichts, wegen dieses beiderseitigen Übermaßes entweder die extremste Demokratie oder reine, ungemischte Oligarchie oder Tyrannis entsteht.“ (Pol., S. 146 f.)

Der Mittelstand sollte die Mehrheit der Bürger ausmachen, nach der Regel, dass das Mittlere immer besser ist als die Extreme, hier reich und arm. Entsprechend sollte es einen zweifachen Zensus geben: Die dem niederen Zensus unterliegenden, haben ein Anrecht auf notwendige Ämter, die dem höheren Zensus unterliegen, haben ein Anrecht auf die wichtigeren Ämter. Der Grund für diese Zweiteilung liegt nach Aristoteles in der Möglichkeit, durch größere Muße seine politischen Tugenden zu schulen. Nichtsdestotrotz haben auch die Bürger politische Rechte, die keinem Zensus unterliegen, sie können z. B. in der Volksversammlung Gesetze ablehnen, die ihnen der Magistrat vorgelegt hat. (4) Es sollten die Gesetze herrschen (Pol., S. 116) und entsprechend die Vertreter des Gesetzes öfter wechseln (Pol., S. 267), damit viele Anteil an den Staatsgeschäften haben.

Auf Grund der Aufwertung der einfachen Bürger durch ihre Beteiligung am Seekrieg der Athener sagt Aristoteles: Die Politie ist „eine kriegerische Menge, die nach einem Gesetze, das die Staatsäm-

ter Reichen nur nach Würdigkeit zuteilt, gleich gut gehorchen und zu befehlen weiß“ (Pol., S. 119) Als Kriterium einer guten Verfassung erweist sich, „daß überhaupt keine Klasse des Staates eine andere Verfassung auch nur verlangt“ (Pol., S. 143)

Nun gab es in der demokratischen Polis Athen zwar Maßnahmen, die oben von Aristoteles aufgestellte Aporie der Demokratie zu mildern, ich erinnere nur an die Diäten, die es den am Existenzminimum lebenden Banausen u. a. ermöglichen sollte, an der Volksversammlung und den Gerichten teilzunehmen, aber trotz eines gewissen politischen Verständnisses der Massen hat diese Aporie im Peloponnesischen Krieg zu abenteuerlichen Entscheidungen, ungerechten Anklagen und chaotischen Zuständen geführt, die völlig unvernünftig waren. (Auch das spätere Urteil gegen Sokrates ist hier zu erwähnen.)

Dem könnte man entgegenhalten, dass alle Menschen von Natur den Trieb zur Gemeinschaft haben, aber den (Klein-)Bauern, Handwerkern, Händlern (und schließlich auch den Sklaven) wird dieser Trieb abgesprochen oder unzulässig auf die Familie beschränkt. Das Argument, sie hätten keine Muße und deshalb auch keine Bildung heißt noch nicht, dass sie ihre Interessen nicht zu artikulieren wüssten oder Sprecher für sie finden könnten. Im Übrigen gibt es in der antagonistischen Gesellschaft der Polis und der Konkurrenz der Poleis untereinander so viele Unwägbarkeiten, dass die Entscheidung, was eine vernünftige Politik ist, gar nicht immer gefällt werden kann. Wer sagt denn, dass die kluge und gebildete Aristokratie oder ein Philosophenkönig die richtige Entscheidung fällt? So war die Polis Athen im Peloponnesischen Krieg objektiven Zwängen ausgesetzt, die ständig zum Krieg zwangen, wenn man nicht wieder zu einer unbedeutenden Regionalmacht herabsinken wollte (vgl. Meyer: Athen, S. 601 ff.), und sogar zu Gewaltexzessen gegen die Zivilbevölkerung anderer Poleis führten. Letztlich drückt sich in dem Staatsideal von Platon und Aristoteles die historische Schranke der antiken politischen Philosophie aus.

Diese Aporie, die Aristoteles an der Demokratie kritisiert, ist auf dem Boden einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft nicht lösbar. Sie verweist auf die Aporie der politischen Theorie von Aristoteles selbst:

Er will eine ideale auf Vernunft basierende realistische Verfassung für eine antagonistische Gesellschaft entwerfen, indem er den Antagonismus zwischen Sklaven und Herrn, Armen und Reichen sowie den Konflikt innerhalb der Reichen um den Anteil am Mehrprodukt und den zwischen den Poleis rechtfertigt, ein Antagonismus, der jede ideale auf Vernunft basierende Verfassung unterminieren muss, jede Verfassung graduell als un-

vernünftig erweist. (Vgl. Pol., S. 99) Dies ist der Knoten in der Sache, der auch durch Billigkeit oder andere Ausgleichsmaßnahmen nicht behoben werden kann. Diese Aporie der politischen Theorie des Aristoteles war auf dem Boden der antiken Gesellschaft nicht lösbar. Krass zeigt sich dies an der Sklaverei.

Die soziale Wirklichkeit und die Sklaverei

Der differenzierte Begriff der Gerechtigkeit, den Aristoteles im V. Buch seiner Nikomachischen Ethik entwickelt, bezieht sich lediglich auf die freien Bürger der Polis, auch wenn Frauen und Kinder wie auch die Fremden, die Metöken, ebenfalls durch die Gesetze, an denen sie allerdings nicht mitwirken durften, geschützt sind. Aber Sklaven fallen völlig aus dieser Erörterung heraus – sie sind rechtlos, unterliegen also der Willkür ihres Herren, der sie töten oder wie eine Ware verkaufen kann.

Um das zu verstehen, sind einige Bemerkungen zur Sklaverei in der Antike, speziell der attischen Polis angebracht.

Ein Sklave ist ein „beseelter Besitz“ (Aristoteles: Pol., S. 1253 b 32), er ist „Sklave von Natur“ (S. 1254 a 18), wenn er in der Sklaverei geboren wurde oder in einem gerechten Krieg als Kriegsgefangener zum Sklaven wurde. (Pol., S. 16 f.) Ein Sklave galt in der allgemeinen Meinung als minderwertig.

„Die meisten Griechen und Römer (...) gingen wie Herodot weiter ohne jede Bedenken davon aus, daß – von den unvermeidlichen Ausnahmen abgesehen – Sklaven als Klasse minderwertige Wesen waren, und zwar in ihrer Psyche von Natur aus minderwertige Wesen. Das zum Beispiel ist die Voraussetzung, die dem bei den Römern der republikanischen Zeit zu findenden Gemeinplatz zugrunde liegt, daß Juden, Syrer und Meder, also alle Asiaten, „zur Sklaverei geboren sind.“ (Finlay: Sklaverei, S. 143 f.) Sieht man einmal von exotischen Formen der Sklaverei ab, so war der Sklave rechtlos und der Zwangsarbeit unterworfen. Im Gegensatz zum Lohnarbeiter, der rechtlich frei ist und nur zeitweise seine Arbeitskraft verkaufen muss, um leben zu können, ist der Sklave keine Person, sondern selbst eine Ware, mit der man handeln kann. Der Wille des Sklaven ist den Zwecken seines Herrn unterworfen. Hätte er keine Vernunft bzw. Verstand und deshalb auch keinen Willen, sondern bestenfalls Willkür, dann wäre er vom Tier nicht zu unterscheiden, könnte also auch nicht arbeiten, d. h. einer selbstständigen zweckgerichteten Tätigkeit nachgehen. Wenn Sklaven Feldarbeit verrichten oder ein Handwerk ausführen, gar als Stadtpolizisten fungieren, dann müssen sie ständig ihren Willen betätigen, z. B. um zwischen Unkräutern und Nutzpflanzen beim Hacken zu unterscheiden

oder um ein Richtmaß an eine Mauer anzulegen. Aristoteles bezeichnet den Sklaven denn auch zurecht als „beseelten Besitz“, die Römer sprachen vom *instrumentum vocale*.

„Diese drei Komponenten der Sklaverei – die Stellung des Sklaven als Eigentum, seine völlige Rechtlosigkeit und sein Mangel an familiären Bindungen – verschafften dem Sklavenbesitzer a priori entscheidende Vorteile im Vergleich zu anderen Formen unfreiwilliger Arbeit: Er hatte größere Gewalt und war beweglicher beim Einsatz seiner Arbeitskräfte und hatte wesentlich größere Handlungsfreiheit, sich unerwünschter Arbeitskräfte zu entledigen.“ (A. a. O., S. 91)

Damit die Sklaverei sich zu einer Produktionsweise entwickeln konnte, mussten drei Bedingungen erfüllt sein. Andere Formen der Zwangsarbeit mussten zurückgedrängt sein, wie z. B. die Schuldknechtschaft nach den Solonschen Reformen. Die freie, aber arme Bevölkerung sah es als Schande an, sich als Lohnarbeiter zu verdingen, weil das Ideal der freien Bürger die Existenz auf einem eigenen Stück Land war – oder doch zumindest ein eigener Handwerksbetrieb, in dem selbst Sklaven arbeiteten. „Jedermann wußte, daß es unmöglich war, die Bauern oder Handwerker, die doch Bürger waren, zu Lohnarbeitern zu machen – dieselben Bürger, die auch für die Armee gebraucht wurden.“ (A. a. O., S. 108) Da viele landwirtschaftliche Kleinbetriebe nur für den Eigenbedarf produzierten, also ökonomisch autark waren, ist Sklaverei hier nebensächlich. Aber große Teile des Landes gehörten reichen Familien, dem Adel, der selbst nicht mehr arbeitete.

„Sklaven beherrschten und monopolisierten buchstäblich das Bild in den großen Produktionsbetrieben, sowohl im ländlichen als auch im städtischen Bereich. Daraus folgt, daß Sklaven den größten Teil des direkten Einkommens aus Besitz (...) für die wirtschaftlich, sozial und politisch herrschende Schicht erwirtschafteten.“ (A. a. O., S. 97 f.)

Produktion durch Sklaven war also durchaus eine Produktionsweise, auch wenn daneben noch andere Produktionsweisen weiter bestanden wie z. B. die Subsistenzwirtschaft. Um ein paar Zahlen zu nennen:

Die Stadt Athen (mit dem Umland) hatte im 5. Jahrhundert nach vorsichtigen Schätzungen ca. 200 000 Einwohner, von denen 40 000 männliche Vollbürger waren. Von den 200 000 Einwohnern waren ca. 60 000 Sklaven, also 30 – 35 %. (Die Zahlen stammen aus Finley: Sklaverei, S. 95; Finley: Griechen, S. 51 ff.)

Platon hatte als einzelner, wie aus seinem Testament hervorging, fünf Sklaven, Aristoteles hatte mit seiner Frau und seinen zwei Kindern 14 Sklaven. Irgendwo habe ich gelesen, dass fünf Sklaven

notwendig waren, um einen freien Menschen so zu versorgen, dass er nicht mehr zu arbeiten brauchte, sich also um Politik, Kunst oder Philosophie kümmern konnte – oder als Rentner einfach nur müßig in den Tag hinein lebte.

Bei aller Vorsicht, wenn man Vergleiche zwischen der Neuzeit und der Antike anstellt, so lässt sich doch Charakteristisches erkennen. Die Ausbeutungsrate ergibt sich nach Marx (Kapital I, S. 226 ff.) aus der

Mehrwert
Rate des Mehrwerts = $\frac{\text{Mehrwert}}{\text{Lohn des Arbeiters}}$

ausgedrückt in Arbeit:

Mehrarbeit
----- = Aus-
Notwendige Arbeit (zur Lebenserhaltung)

beutungsrate in %

Wenn fünf Sklaven nötig sind, um einen Sklavenbesitzer zu versorgen und ein Freier von 20 Stunden Mehrarbeit in einem bestimmten Zeitraum leben konnte, dann ergibt sich eine

ein Freier
Ausbeutungsrate der Sklaven: -----
5 Sklaven arbeiten
100 St.

20 St. Mehrarbeit
= -----
80 St. notwendige Arbeit

Die Ausbeutungsrate ausgedrückt in Prozent beträgt 25 %.

Die Modellrechnungen von Marx im 19. Jahrhundert gehen von einer Ausbeutungsrate von 100 % aus, also 50 notwendige Arbeit und 50 Mehrarbeit. Das war in vielen Betrieben seiner Zeit üblich. Heute wird aber die Ausbeutungsrate der Lohnarbeiter viel höher liegen, weil die Arbeitsproduktivität stark angewachsen ist und dadurch die Lohnkosten im Verhältnis zum Mehrwert viel niedriger liegen.

Ist der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen, und das gilt auch für den Sklaven, denn sonst könnte er nicht einer zweckgerichteten Tätigkeit nachgehen, dann tut sich in Aristoteles' Philosophie ein eklatanter Widerspruch auf. Er behauptet, ein Sklave sei Sklave von Natur und zugleich sei jeder Mensch vernunftbegabt, also mit eigenem Willen, Vernunft (nous) und eigenen Zwecken begabt. Indem Aristoteles den Sklaven als „beseeltes Besitzstück“ (Pol, S. 7/1253 b) bestimmt, gesteht er zu, dass er wie jeder andere

Mensch eine Seele hat; zugleich spricht er ihm wesentliche Leistungen der Seele ab, wenn er ihn auf die Kräfte des Leibes reduziert. „Denn was von Natur dank seines Verstandes vorzusehen vermag, ist ein von Natur Herrschendes und von Natur Gebietendes, was dagegen mit Kräften seines Leibes das so Vorgesehene auszuführen imstande ist, das ist ein Beherrschtes und von Natur Sklavisches“. (Pol., S. 2/1252 a) Aristoteles zitiert zustimmend den Dichter Hesiod: ‚Billig ist, daß über die Barbaren der Hellene herrscht‘, um damit auszudrücken, daß ein Barbar von Natur und ein Sklave dasselbe ist.“ (Pol., S. 3/1252 b) Unter „Natur“ ist hier das Wesen dessen gemeint, das diese Bestimmung hat. Ein Sklave ist danach von Natur vernünftig und zugleich unvernünftig. Die Unterscheidung von Aristoteles, dass der Herr die Vernunft hat und der Sklave die Vernunft nur empfängt (Pol., S. 10), ist eine situativ faktische, aber keine anthropologische, die es rechtfertigen würde, den Sklaven als von Natur zu bestimmen; denn um die Vernunft zu empfangen, muss er sie ja verstehen, also ebenfalls haben.

Die Ausbeutung der Sklaven brachte ihren Besitzern, da wo von Sklavenproduktion gesprochen werden kann, ein beträchtliches Vermögen ein. Das war vor allem die massenhafte Anwendung von Sklaven auf größeren landwirtschaftlichen Gütern, in größeren Handwerksbetrieben und in den Silberbergwerken Athens.

(Nur nebenbei ein makaberer Vergleich: Die Überlebensdauer eines Sklaven in den Silberbergwerken Athens betrug ca. fünf Jahre, dann war der Sklave abgearbeitet oder tot; die Überlebensdauer im Arbeitslager Auschwitz Birkenau betrug sechs Monate, dann war der KZ-Häftling vernichtet durch Arbeit – soweit zum Fortschritt der Humanität.)

Wenn also eine Gesellschaft existiert, zu der auch die massenhafte Produktion durch Sklaverei gehört, dann hat dies mit dem differenzierten Begriff der Gerechtigkeit von Aristoteles überhaupt nichts zu tun. Die Grundvoraussetzung der Gerechtigkeit unter den Bürgern bzw. auch den Fremden, vor dem Gesetz als Gleiche zu gelten, hat mit den Sklaven nichts zu tun, denn sie sind rechtlos. Es gibt keine distributive Gerechtigkeit für die Sklaven, denn was sie als Lebensmittel bekommen, hängt von der Willkür ihrer Herren ab. (Dass Sklaven, weil Not am Mann war, in Kriegszeiten manchmal auch als Soldaten eingesetzt wurden und, wenn sie überlebten, ihre Freiheit bekamen, sind Ausnahmen, die nur wenige betrafen.) Auch der strafenden Gerechtigkeit unterlagen die Sklaven nicht, denn sie konnten bei bloßem Verdacht getötet werden. Als Zeuge vor Gericht waren sie nur zugelassen, wenn sie der Folter unterworfen wurden – obwohl dieses Instrument zur Wahrheitsfindung bereits als unbrauchbar angesehen wurde. Auch der Korrektur

des Rechts durch Billigkeit unterliegen sie als Rechtlose nicht. Und schließlich waren Sklaven nicht geschäftsfähig, sie konnten also keine Verträge abschließen, nichts kaufen oder verkaufen – es sei denn im Namen ihres Herrn. Selbst eine Familie konnten sie nicht gründen, und wenn es ihnen doch gestattet wurde, dann hatte der Herr das Recht, sie wieder auseinander zu reißen, indem er z. B. Teile der Familie verkaufte. Auch die Kinder aus einer Sklavenehe – sie war keine Rechtsform – waren Sklaven ihres Herrn. Das hatte unter anderem zur Folge, dass sich nur ein Teil der Sklaven in der Sklaverei reproduzierte, der Nachschub für die Masse der Sklaven kam aus den vielen Kriegen, die Athen und später das Römische Reich führte. So konnte es passieren, dass eine ganze Stadt, die erobert wurde, in die Sklaverei überführt wurde und die Sklavenmärkte mit Menschen überschwemmte. Außerdem galten die Sklaven als Außenseiter, sie waren untereinander isoliert, bedingt auch durch ihre verschiedenen Funktionen von Hausklaven über Landarbeiter und Bergwerkssklaven bis zu qualifizierten Handwerkern und Stadtpolizisten. Es ist jedenfalls in Athen von keinem Zusammenschluss von Sklaven, die einen Aufstand wagten, bekannt – im Gegensatz zum Spartakusaufstand im Römischen Reich.

Aristoteles kannte die Argumente gegen die Sklaverei, es gehörte sozusagen zu den Prinzipien seiner Philosophie, immer auch die Gegenargumente mit aufzunehmen: „die anderen glauben, die Despotie widerstreite dem Naturrecht. Nur kraft positiven Gesetzes wäre ihnen zufolge der eine ein Sklave und der andere ein Freier, dagegen von Natur unterschieden sie sich durchaus nicht, und darum sei die Gewalt des Herrn über den Sklaven auch nicht rechtmäßig, sondern sie beruhe lediglich auf Zwang.“ (Pol., S. 7/1253 b)

Dem kann Aristoteles aus pragmatischen Gründen nicht zustimmen, im Gegenteil. Auf die Frage, warum ein Staatsmann die Kunst der Kriegsführung kennen müsse, sagt er unter anderem: „um ein Herrenregiment über die zu gewinnen, die es verdienen, Sklaven zu sein“ (Pol., S. 1333 b – 1334 a)

Dem metaphysischen Einwand gegen die Bestimmung „Sklave von Natur“ kann Aristoteles aber kaum widersprechen, da er selbst den Menschen (d. h. alle Menschen) als vernunftbegabt definiert hat.

Exkurs zur Vernunftbegabung der Sklaven

Dass der Sklave vernunftbegabt ist, bewies schon Platon in seinem Dialog „Menon“ (S. 22 ff.). Sokrates lässt einen jungen Knaben, der als Sklave aufgewachsen ist, also nach Aristoteles „Sklave von Natur“ ist, kommen, um seine „Maieutik“ an ihm zu erproben, d. h. seine Fragetechnik, die angeblich Lernen als Wiedererinnerung beweise.

Der Sklave soll ein gleichseitiges, rechtwinkliges Viereck, also die Gestalt eines Quadrats, flächenmäßig verdoppeln, ohne diese Gestalt als Quadrat zu verändern. Das funktioniert aber nicht dadurch, dass der Sklave die Seitenlängen verdoppelt. Sokrates Fragen lenken den Sklaven auf die beiden Diagonalen. Dem Sklaven geht ein Licht auf, als er erkennt, dass er die durch die Diagonalen eingeschlossenen Dreiecke verdoppeln muss, um das Quadrat zu verdoppeln. Damit hat der platonische Sokrates nicht Lernen als Anamnesis (Wiedererinnerung) bewiesen, denn Sokrates kannte bereits das Resultat, auf das er den Sklaven durch Fragen hinführte, sondern dass auch ein ungebildeter Sklave eine rationale Seele hat, ein Vernunftvermögen, das ihn anthropologisch nicht von den freien Bürgern unterscheidet. (Es ist anzunehmen, Aristoteles kannte diesen Dialog seines Lehrers.)

(Ende des Exkurses)

Aristoteles hat denn auch keine metaphysischen Argumente für die Sklaverei, sondern nur pragmatische. Sklaven sind erforderlich, um die Arbeit zu verrichten, die den Herrn Muße verschafft, sich höheren Dingen zu widmen, „denn ohne das Notwendige kann man weder leben, noch befriedigend leben“ (Pol., S. 7). Und weiter schreibt er in seiner „Metaphysik“:

„Bei dem Fortschritt in der Erfindung von Künsten, teils für die notwendigen Bedürfnisse, teils für die (angenehmere) Lebensführung, halten wir die letzteren immer für weiser als die ersteren, weil ihr Wissen nicht auf den Nutzen gerichtet ist. Als daher schon alles Derartige geordnet war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf die notwendigen Bedürfnisse, noch auf das Angenehme des Lebens beziehen, und zwar zuerst in den Gegenden wo man Muße hatte. Deshalb bildeten sich in Ägypten zuerst die mathematischen Künste (Wissenschaften) aus, weil dort dem Stande der Priester Muße gelassen war.“ (Aristoteles: Metaphysik I, S. 9, 981 b)

Muße für wenige aber setzt in der Antike Zwangsarbeit vieler voraus. Auch die höchste Glückseligkeit des Menschen, die theoretische Lebensweise (NE, S. 248), ist nur möglich, wenn andere für einen die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse und die angenehme Lebensführung durch ihre Arbeit, das heißt durch Zwangsarbeit, ermöglichen. Die übliche Zwangsarbeit in der Antike aber war die Sklaverei. Entsprechend rechtfertigt Aristoteles die Sklaverei pragmatisch als notwendig. Auch die politische Tätigkeit, so verdienstvoll sie ist, stellt noch nicht das höchste Ziel, die Glückseligkeit, dar. „Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, und wir führen Krieg, um in Frieden zu leben.“ (NE, S. 249)

In diesen Zitaten steckt die Einsicht, Kultur und Fortschritt, auch die Philosophie und die Wissen-

schaften sind nicht ohne Herrschaft über diejenigen möglich, die ein Mehrprodukt erzeugen.

Die Größe des Aristoteles zeigt sich daran, dass er die Aporien seiner Rechtfertigung der Sklaverei wohl gespürt hat, denn er denkt sich einen – damals – utopischen Zustand aus, in dem Sklaverei nicht mehr notwendig ist.

„Denn freilich, wenn jedes Werkzeug auf erhaltene Weisung, oder gar die Befehle im voraus erratend, seine Verrichtung wahrnehmen könnte (...) wenn so auch das Weberschiff von selber webte und der Zitherschlägel von selber spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte.“ (Pol., S. 7/1253 b)

Karl Winfried Schmidt kommentiert diese und andere Aussagen von Aristoteles über Sklaverei:

„Indem jedoch Aristoteles auch den Sklaven Dynamis Vernunft und Menschsein zuspricht, deren Energie aber abhängig macht von der Befreiung von körperlicher Arbeit, antizipiert er negativ die Idee der realen Einheit der Gattung in einer Gesellschaft, die dank der Entfesselung der Produktivkräfte mit dem physischen Mangel auch Herrschaft und die Notwendigkeit von Arbeit abgeschafft hätte.“ (Schmidt: Logik und Polis, S. 21)

Die Aporien in der Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles verweisen auf einen „Knoten in der Sache“, wie er selbst wusste. Sein Begriff der Gerechtigkeit ist mit der Sklaverei nicht vereinbar. Da Aristoteles auch die Eigentumsdifferenzierung nicht kritisiert, rechtfertigt er auch, dass die Polis ständig durch innere Widersprüche gefährdet bleibt, die sich schlimmstenfalls als Stasis, d. h. versteckten oder offenen Bürgerkrieg, äußern konnten. Die Folgen einer antagonistischen Gesellschaft für die allgemein gelten sollende Moral wie die Gerechtigkeit hat Aristoteles wohl registriert. Es ist nicht die Überzeugung, die zur Gerechtigkeit unter der Menge führt, sondern der Zwang.

„Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen mehr dem Zwang als dem Wort und mehr der Strafe als dem Gebot der Pflicht. Eben darum sind auch einige der Ansicht, die Gesetzgeber müßten zwar durch Berufung auf den Wert des Guten zur Tugend ermahnen und antreiben, da dieses Motiv bei denen, die durch Gewöhnung schon zum Guten geneigt wären, seine Wirkung nicht verfehlen werde; allein den Ungehorsamen und den gemeineren Naturen müßten sie Züchtigungen und andere Strafen auferlegen und die Unheilbaren gänzlich beseitigen.“ (NE, S. 257)

Heutige Bewertung der antiken Sklaverei

Man kann nicht die heute z. B. in den Menschenrechten anerkannten Humanitätskriterien als Maßstab an die Antike anlegen. Das wäre abstraktes Denken im schlechten Sinn. Erst die Stoa und dann das Christentum werten den Sklaven auf, was aber die frühen Kirchenväter nicht daran hinderte, selbst Sklaven für sich arbeiten zu lassen.

Friedrich Engels hat den Gedanken, dass eine über primitive Stufen hinausgehende Kultur nicht ohne ein Mehrprodukt möglich sei, geschichtsphilosophisch ausgeweitet und die antike Sklaverei als notwendige Bedingung der Moderne gerechtfertigt.

„Erst die Sklaverei machte die Teilung der Arbeit zwischen Ackerbau und Industrie auf größerem Maßstab möglich, und damit die Blüte der alten Welt, das Griechentum. Ohne Sklaverei kein griechischer Staat, keine griechische Kunst und Wissenschaft; ohne Sklaverei kein Römerreich. Ohne die Grundlage des Griechentums und des Römerreichs aber auch kein modernes Europa. Wir sollten nie vergessen, daß unsere ganze ökonomische, politische und intellektuelle Entwicklung einen Zustand zur Voraussetzung hat, in dem die Sklaverei ebenso notwendig wie allgemein anerkannt war. In diesem Sinne sind wir berechtigt zu sagen: Ohne antike Sklaverei kein moderner Sozialismus.“ (Engels: Anti-Dühring, MEW 20, S. 168)

Die Registrierung einer faktischen Entwicklung in der Geschichte der Menschheit muss aber noch nicht in deren Rechtfertigung umschlagen. Genauso wie es absurd ist, sich einen humaneren Verlauf der Geschichte zusammenzureimen, genauso wenig kann jemand sagen, nur so, wie es geschehen ist, musste die Geschichte sich entwickeln. Es steht uns an, mit einem rechtfertigenden Urteil zurückhaltend zu sein und auch die Folgen des faktischen Geschichtsverlaufs zu bedenken, die uns bis heute bestimmen. Das hat Walter Benjamin getan:

Was der historische Materialist „an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.“ (Benjamin: Begriff der Geschichte, S. 696 f./ in: GS I, 2)

Es gibt keine Rechtfertigung der Sklaverei, wird sie versucht, dann verstößt ein solches Denken gegen die Prinzipien der eigenen Vernunft. Das gleiche gilt heute in Bezug auf die Lohnarbeit im Zeitalter der Automation, die sie erst recht obsolet macht.

Antike und Moderne

Warum die Antike untergegangen ist, stellt ein beliebtes Thema der Historiografie dar, aber ein Versuch, diese Frage zu beantworten, würde die Grenzen meines Themas sprengen. Ich stelle deshalb wesentliche Unterschiede zwischen Antike und Moderne sozusagen idealtypisch dar.

Die Antike bestand aus autarken Bürgern, hatte zumindest das Ideal der Autarkie – die Moderne geht von einer arbeitsteiligen Produktion aus, die durch den Markt vermittelt und zusammengehalten wird.

Über den Markt sind alle Menschen im entwickelten Kapitalismus existenziell miteinander verbunden. Durch Kauf von Lebensmitteln, Verkauf der Arbeitskraft und durch den Austausch, die Konkurrenz und Kooperation der Betriebe. Entsprechend ist es nicht mehr vorwiegend die Moral, die eine Gesellschaft zusammenhält, sondern der Markt. Moral ist nur noch notwendig, insofern sich die Teilnehmer des Marktes auch innerlich an seine Regeln halten sollen.

In der Antike musste der Zusammenhang der Polisbürger durch Moral gesichert werden. Was die Polis über diesen Zusammenhang hinaus an metaphysischer Einheit sich herstellte, war mehr der Zwecksetzung durch Philosophen geschuldet als real. Dagegen stellt das Kapital einen realen metaphysischen Zusammenhang her. Kapital ist ein gesellschaftliches Verhältnis, es existiert nur im Zusammenhang mit seinesgleichen. Der sich herstellende Wert als Durchschnittsarbeitszeit setzt einen allgemeinen Zusammenhang voraus, der auch den Einzelkapitalen vorausgesetzt ist. Kapital existiert nur als verselbstständigtes, unbeherrschbares, also entfremdetes System, das zwar die Einzelkapitale durch ihre ökonomischen Aktionen herstellen, das sie aber nicht bewusst anstreben. Kapital ist eine Verdinglichung seiner Beziehungen und der Menschen in ihr. Es ist „aber das Kapital im allgemeinen *im Unterschied* von den besondern reellen Kapitalien selbst eine *reelle* Existenz.“ (MEW 42, S. 362 (Grundrisse)).

Die antike Gesellschaft hatte nur die Alternative, wie bereits Kritias und Platon erkannt hatten, entweder einen moralischen Zusammenhalt von ansonsten autarken Bürgern herzustellen, um innerem Zwist und äußerer Bedrohung zu widerstehen – oder unterzugehen, von anderen Poleis versklavt oder gar vernichtet zu werden. Entwe-

der Moral oder Rückfall in den vorantiken Naturzustand kleiner Hirtengruppen bzw. als Sklaven zu dienen. Moral ist also eine notwendige ideelle Existenzbedingung der Polis, d. h. ohne Moral könnte sie nicht existieren, weil sie zu allererst den Zusammenhalt der mehr oder weniger autarken Bürger verbürgt. Wenn man etwas über Moral erfahren will, dann ist die Antike, vor allem die attische Demokratie und ihre philosophische Reflexion, die erste Adresse.

In der attischen Polis gab es keine Trennung von Gesellschaft und Polis, Bürger und Staat, ja man kann gar nicht vom Staat in der modernen Bedeutung des Wortes sprechen. So waren in Athen zeitweise bis zu 30 % der Bürger an den Ämtern und Funktionen der Polis beteiligt, z. B. als Richter, Beamte, Teilnehmer der Volksversammlung, Leiter von Riten und so weiter. Erst in der Moderne entsteht der Staat, wie wir ihn heute kennen. Er besteht aus der Exekutive, welche die Richtlinienkompetenz hat, einem Behördenapparat aus Beamten, einem stehenden Heer und hat genau definierte Landesgrenzen. Ihm stehen die steuerpflichtigen Bürger gegenüber. Die wesentliche Funktion des Staates besteht darin, den Markt zu regeln und abzusichern, also Rechtsfrieden herzustellen und zu erhalten. Dabei hat dieser Staat die Tendenz, sich gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft zu verselbständigen. Kant spricht vom Staat als einer „Maschine“ (Was ist Aufklärung? S. 11) Soweit die Bürger jetzt als Klasse der Besitzenden an der Politik partizipieren können, wählen sie als Citoyen ihre Repräsentanten, während sie ihre ökonomische Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft als Bourgeois weiter ausüben. Was also in der Antike aufgeteilt war in Arbeitende und Nichtarbeitende, ist heute in den Individuen des Bürgertums aufgeteilt in staatsbürgerlichen Citoyen und ökonomischen Bourgeois, während der eigentliche Staat, sozusagen als ideeller Gesamtkapitalist, eine verselbständigte Institution darstellt. Die moderne Gesellschaft ist nach wie vor herrschaftlich verfasst, die Besitzer der Produktionsmittel herrschen über diejenigen, die nur ihre Arbeitskraft auf dem Markt verkaufen können. Die Lohnarbeiter sind frei in der doppelten Bedeutung, dass sie freie Personen sind, Rechtssubjekte; und zugleich sind sie frei von den Mitteln ihrer Existenz, den Produktionsbedingungen. Zwangsarbeit ist deshalb heute überwiegend Lohnarbeit.

Daraus folgt, „daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der anderen Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.“ (Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 15)

Dieser Vergleich mit dem Sklaven ist für die bürgerliche Gesellschaft nicht rechtlich gemeint, sondern soll rhetorisch provozieren, die faktische Situation dieser Gesellschaft beleuchten.

Arbeit in der Antike und im bürgerlichen Zeitalter

Ein weiterer nicht unwesentlicher Unterschied zwischen Antike und Moderne ist die Auffassung über Arbeit als hervorbringende oder gegenständliche Tätigkeit. Während für Aristoteles und die Herrschenden in der Antike die Verstrickung in den Naturzusammenhang durch Arbeit Sache der Sklaven, Bauern, Handwerker und Lohnarbeiter war, um die Muße der Herren zu gewährleisten, wird seit dem Mittelalter die Arbeit aufgewertet.

„Arbeit ist im hohen und späten Mittelalter nicht länger niedere Tätigkeit von Sklaven und Unfreien, die im vollen Sinne gar nicht als Menschen angesehen werden, sondern sie gilt als Folge der Erbsünde, die alle Menschen betrifft. Die Vernunft und das Selbstbewußtsein der Menschen sind also nicht, wie die Antike glaubte, der Arbeit entgegengesetzt, Arbeit wird vielmehr selbst als vernunftbestimmte Tätigkeit gefaßt.“ (Mensching: Allgemeine, S. 76)

Einen Höhepunkt der Aufwertung der Arbeit war im Calvinismus und verwandten religiösen Strömungen erreicht. Arbeit wird zum gottgewollten Lebenszweck (Weber: Protestantische Ethik, S. 198). Das Resultat der Arbeit als Frucht der Berufsarbeit war ein Segen Gottes, entsprach den „guten Werken“; dagegen galten triebhafte Habgier, Mammonismus und der verschwenderische Genuss des Reichtums als Sünde.

„die religiöse Wertung der rastlosen, stetigen, systematischen, weltlichen Berufsarbeit als schlechthin höchsten asketischen Mittels und zugleich sicherster und sichtbarster Bewährung des wiedergeborenen Menschen und seiner Glaubensechtheit mußte ja der denkbar mächtigste Hebel der Expansion jener Lebensauffassung sein, die wir hier als ‚Geist‘ des Kapitalismus bezeichnet haben. Und halten wir nun noch jene Einschnürung der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbslebens *zusammen*, so ist das äußere Ergebnis naheliegend: Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang.“ (A. a. O., S. 194)

Seiner religiösen Konnotation beraubt, wirkt dieses Arbeitsethos bis heute als Ideologie der bürgerlich-kapitalistischen Epoche weiter. Und dass der sozialdemokratische Theoretiker Josef Dietzgen die Arbeit unkritisch verherrlicht als „Heiland unserer Zeit“, konnte Marx zwar noch nicht wissen, aber ähnliche Phrasen haben seine scharfe Kritik provoziert (vgl. MEW 19 (Kritik des Gothaer Programms) S. 15), da sie die soziale Formbestimmtheit der Arbeit als Sklaven-, Fron-

und Lohnarbeit außer Acht lassen, also gerade von der Gerechtigkeit, insofern sie mit der Arbeit verbunden ist oder nicht verbunden ist, abstrahieren.

Unabhängig von dem Streit, ob das Arbeitsethos zuerst da war, wie Max Weber behauptet, oder zuerst die Ökonomie, die solch ein Arbeitsethos bedurfte, oder ob hier eine Wechselwirkung vorliegt, ist das Resultat die Kapitalakkumulation, die Anhäufung von Reichtum und Produktivität, die systematische Ausweitung der Produktion und damit auch der Arbeitsbevölkerung. Das Kapital „schafft für seine wechselnden Verwertungsbedürfnisse das stets bereite exploitable Menschenmaterial“ (Marx: Kapital I, S. 661).

Die Kapitalakkumulation, d. h. die Reinvestition des Mehrwerts, ist erzwungen, um im Konkurrenzkampf zu bestehen, sie schafft also eine permanente Ausweitung von Reichtum und Produktivität sowie in der Anfangsphase eine „Bevölkerungsexplosion“, deren Resultat die heutige Gesellschaft darstellt. In der Antike dagegen blieb die Ausweitung der Produktion etwas Sporadisches, eine Steigerung der Produktivität fand nur zufällig statt oder konnte sich nicht überall durchsetzen und die Bevölkerung wuchs zwar langsam, aber dieser Zuwachs wurde durch Gründung von Kolonien oder durch Menschenverluste im Krieg sozial verträglich abgefangen.

B. Gerechtigkeit in der Moderne

Moral ist zwar immer noch notwendig, hat aber nicht den Stellenwert wie in der Antike. Sie tritt vor allem auf zur Absicherung der rechtlichen Beziehungen der Tauschpartner untereinander. Sie ist, um mit Hegel zu sprechen, nur ein Moment der Sittlichkeit, d. h. bei ihm der Familie, des Rechts, der Gesellschaft und des Staates, aber sie ist nur ein verschwindendes Moment, das von den anderen Momenten der Sittlichkeit dominiert wird und im Konfliktfall sich als autonome Moral zu beugen hat, also auf die Autonomie des Individuums verzichten muss. Die Gesellschaft also, welche die Hoffnung auf die Autonomie der Individuen allererst hervorgebracht hat, zerstört diese systematisch durch die in ihr wirkenden Mechanismen. (Vgl. zu dieser Hegelkritik: Gaßmann: Grundlagen, S. 400 – 402)

Zur Begründung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates

Bereits in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft wurde erkannt, dass der Markt ohne gesetz-

liche Regelungen nicht seine Aufgabe, Bedürfnisse, Waren, Geld und Kapital zu vermitteln, erfüllen kann. Thomas Hobbes (1588 - 1679), der den englischen Bürgerkrieg und die Anarchie der damaligen Verhältnisse erlebt hat, schildert in drastischen Worten, welche Folgen eine allgemeine Rechtlosigkeit für die Gesellschaft, die er mit dem Naturzustand gleichsetzt, hat.

„Deshalb trifft alles, was Kriegszeiten mit sich bringen, in denen jeder eines jeden Feind ist, auch für die Zeit zu, während der die Menschen keine andere Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigene Stärke und Erfindungskraft bieten. In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste, beständig Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.“ (Hobbes: Leviathan, S. 96)

Aus dieser Erfahrung formuliert Hobbes seinen berühmten Satz, dass ohne Recht und eine Regierung, die es durchsetzt, der Mensch im Naturzustand lebt, der ein Krieg aller gegen alle ist. Sein aus seiner Zeit abstrahierter Begriff vom Menschen hat er auf den Punkt gebracht:

Der Mensch ist des Menschen Wolf. (homo homini lupus) (Hobbes: Leviathan, S. XXII)

Die Konsequenz, die Hobbes aus diesem Krieg aller gegen alle zieht, kann aber nicht eine Moral sein, denn die bürgerliche Gesellschaft besteht nicht aus autarken Bürgern, deren Zusammenschluss durch Recht und Moral gesichert werden soll, sondern aus Konkurrenten auf dem Markt. Hobbes geht von der Gleichheit der Menschen aus, die auch nicht prinzipiell durch individuell bessere Fähigkeiten auf einigen Gebieten in Frage steht.

„Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten und zu unterwerfen.“ (A. a. O., S. 94 f.)

In der bürgerlichen Ideologie bis heute erscheint die auf der Gleichheit der Individuen beruhende

Freiheit auf dem Markt als Freiheit schlechthin. Dazu hatte schon Marx angemerkt:

„Daher (...) die Abgeschmacktheit, die freie Konkurrenz als letzte Entwicklung der menschlichen Freiheit zu betrachten (...) Es ist eben nur die freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage – der Grundlage der Herrschaft des Kapitals. Diese Art individueller Freiheit ist daher zugleich die völlige Aufhebung aller individuellen Freiheit und die völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen – von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängiger Sachen annehmen.“ (MEW 41, S. 551 (Grundrisse))

„Nicht die Individuen sind frei gesetzt in der freien Konkurrenz; sondern das Kapital ist frei gesetzt.“ (A. a. O., S. 550)

Doch selbst diese bornierte Freiheit, auf dem Markt seine Chance zu nutzen, ist nach Hobbes nur dann gewährleistet, wenn ein über den Konkurrenten stehender Staat die Marktteilnehmer auf die Einhaltung der Gesetze und des Marktfriedens einschränken kann. Für Hobbes kann dies nur ein absoluter Monarch sein, der im Bild des biblischen Untiers als „Leviathan“ erscheint und übermächtig ist. Der absolute Monarch ist dann ein „sterblicher“ Gott.

„Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.* Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinigte Menge *Staat*, auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen* Gottes, dem wir unter dem *unsterblichen* Gott unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, die auf ihn übertragen worden sind, daß er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf den innerstaatlichen Frieden und auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzulenken.“ (Hobbes: Leviathan, S. 134)

Dies muss ein absoluter Monarch sein, denn in der Demokratie oder der Aristokratie herrscht eine natürliche Unbeständigkeit. Für einen absoluten Monarchen dagegen gilt: „Ein Monarch kann nicht aus Neid oder Selbstinteresse mit sich selbst uneins sein, wohl aber eine Versammlung, und zwar so heftig, daß daraus ein Bürgerkrieg entstehen kann.“ (A. a. O., S. 147) Dagegen „fällt in der Monarchie das Privatinteresse mit dem öffentli-

chen zusammen.“ (Ebda.) Denn der Monarch hat ein Interesse am Wohlstand seines Landes, da er dadurch mehr Steuern für sich und seinen Staat einnehmen kann.

Der absolute Monarch bestimmt dann auch die Moral, die zur Absicherung der Rechtsverhältnisse notwendig ist.

„Es gibt auch keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden kann. Sie entstammt vielmehr dort, wo es keinen Staat gibt, der Person des Menschen, oder im Staat der Person, die ihn vertritt, oder aber einem Schiedsrichter oder Richter, den uneinige Menschen durch Übereinstimmung einsetzen und dessen Urteil sie zur Richtschnur machen.“ (Hobbes: Leviathan, S. 41)

Diese auf dem Nominalismus basierende Auffassung von Gut und Böse bestimmt bis zu Kant und Hegel die bürgerliche Philosophie, bei letzteren beiden zumindest als Ausgangspunkt für metaphysische (transzendente) Moralbestimmungen.

Doch um seine Funktion zu erfüllen, müsste der absolute Monarch gerecht gegenüber den Konkurrenten auf dem Markt sein, ihre Gleichheit und Freiheit achten, solange sie gesetzestreu sind. Da der Monarch aber nicht von der Konkurrenz ausgenommen werden kann, hat er immer auch Sonderinteressen. Nach Hobbes kann er sogar gegen seine eigenen Gesetze verstoßen, ein Widerstandsrecht wird gegen ihn nur als große Ausnahme zugestanden. Das hat John Locke veranlasst zu fragen: Wer kontrolliert den absoluten Monarchen, wenn dieser absolut, also bedingungslos, regiert? Denn absolute Macht korrumpiert. (Vgl. Locke: Zwei Abhandlungen, S. 257 f.) „Despotische Gewalt ist eine absolute, willkürliche Gewalt, die ein Mensch über einen anderen hat, sein Leben zu nehmen, wann immer es ihm gefällt. Dies ist eine Gewalt, die einem weder die Natur gibt, weil sie keinen solchen Unterschied zwischen dem einen Menschen und dem anderen gemacht hat, und die man auch durch keinen Vertrag erhalten kann, weil der Mensch keine solche willkürliche Gewalt über sein eigenes Leben hat, daß er eine solche Gewalt einem anderen verleihen könnte.“ (A. a. O., S. 309)

Für John Locke kann es deshalb nur die periodische Wahl der Legislative geben, der auch der König, oder wer immer die Exekutive stellt, untersteht. Legislative und Exekutive kontrollieren sich wechselseitig. Die Legislative ist Ausdruck der Volkssouveränität der prinzipiell gleichen und freien Staatsbürger. Doch wahlberechtigt können nach Locke nicht alle sein. Hier wiederholt sich der aristotelische Widerspruch zwischen der allgemeinen Bestimmung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Funktion, wenn er nicht zu den Vermögenden zählt. Da der Zweck

der politischen Gesellschaft und mit ihr der Legislative die Erhaltung und der Genuss des Eigentums ist (a. a. O., S. 283), hätten auch das stärkste Interesse an der Erhaltung dieser durch einen Gesellschaftsvertrag (Verfassung) garantierten bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates die Eigentümer von Land und anderen Produktionsmitteln. Sie verkörperten am besten die bürgerliche Vernunft, die sie ja durch die Erlangung ihres Eigentums unter Beweis gestellt hätten. Vor allem aber seien es die Eigentümer, die am meisten Steuern zahlen und daher am meisten für die Öffentlichkeit leisten würden (a. a. O., S. 300). Da Lohnarbeiter kein Eigentum haben – außer das an ihrer Person –, sind sie nach Locke nicht befähigt, an der Wahl zur Legislative teilzunehmen. „Nur der Eigentümer ist Vollbürger.“ (Euchner: Einleitung, S. 38) Die Widersprüche in Lockes politischer Theorie beruhen nach Macpherson auf der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft: „Sie widerspiegeln ziemlich genau die Ambivalenz einer aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft, die formale Gleichheit forderte, zugleich aber ohne materielle Ungleichheit nicht auskam.“ (Zitiert nach Euchner, a.a.O., S. 49)

Im Laufe der Geschichte konnten die Lohnabhängigen auch ihre politische Gleichheit erkämpfen. Die Verfassungsprinzipien, die sich im Lauf der Jahrhunderte des bürgerlichen Zeitalters herausgebildet haben und die zum Teil schon auf John Locke zurückgehen, sind gegenseitige Kontrolle von Exekutive, Legislative und Judikative, Recht auf Opposition, Minderheitenschutz, Menschenrechte und ein gleiches, allgemeines und geheimes Wahlrecht. Allerdings wurden die Lohnabhängigen nur deshalb auch zur politischen Mitbestimmung zugelassen, weil die Bourgeoisie gelernt hatte, sie in den bürgerlichen Staat zu integrieren. Otto Bauer hat diese Tatsache auf den Begriff gebracht:

„Die Demokratie entsteht als Resultat der Klassenkämpfe in der kapitalistischen Gesellschaft. Sie entsteht auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. In der Gesellschaft bleibt der Kapitalismus, bleibt das Privateigentum der Kapitalisten an den konzentrierten Produktionsmitteln, bleibt daher die Herrschaft der Kapitalisten über die Arbeiter erhalten. Im Staat dagegen wird das Zensuswahlrecht, die Garantie der politischen Herrschaft der Kapitalisten, aufgehoben, Arbeiter, Bauern und Kleinbürger werden zu gleichberechtigten Staatsbürgern und beherrschen durch die Zahl ihrer Stimmen den Staat. ‚Der umfassende Widerspruch dieser Konstitution‘, sagt Marx, ‚besteht darin: Die Klassen, deren gesellschaftliche Sklaverei sie verewigen soll – Proletariat, Bauern, Kleinbürger –, setzen sie durch das allgemein Stimmrecht in den Besitz der politischen Macht. Und der Klasse, deren alte gesellschaftliche Macht sie sanktioniert, der Bourgeoisie, entzieht sie die politischen Garantien dieser Macht.

Sie zwingt ihre politische Herrschaft in demokratische Bedingungen, die jeden Augenblick den feindlichen Klassen zum Sieg verhelfen und die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft selbst in Frage stellen.‘ Aber dieser Widerspruch, aufklaffend in Zeiten schwerer gesellschaftlicher Erschütterungen, ist im Alltag der aufsteigenden kapitalistischen Entwicklung bald und unschwer überwunden worden. Die Kapitalistenklasse hat es verstanden, auch die Institutionen der Volksherrschaft in Mittel ihrer Klassenherrschaft zu verwandeln.“ (Otto Bauer, zitiert nach Confora: kurze Geschichte, S. 169 f.)

Den tieferen Grund für diese Integration der Arbeiterklasse in die bürgerliche Gesellschaft und deren Staat hat Marx im „Kapital“ angedeutet:

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Überbevölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit, und daher den Arbeitslohn, in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‚Naturgesetzen der Produktion‘ überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.“ (Marx: Kapital I, S. 765)

Was kann nun unter den bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen Gerechtigkeit heißen?

Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Kant

„Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ (Kant, zitiert nach „Was ist Aufklärung?“, S. 76 f.)

Will man einen rationalen Begriff von Gerechtigkeit im bürgerlichen Zeitalter aufstellen, dann muss man an der avancierten Philosophie bürgerlicher Denker anknüpfen, die noch nicht die Gefahren des Kapitalismus voll erkannt hatten, weil er noch nicht als Industriekapitalismus entwickelt war, die andererseits die bürgerliche Welt noch als rationale gegen das Feudalsystem bestimmen konnten, ohne in offen ideologische Denkformen abzugleiten, wie die meisten bürgerlichen Philosophen nach der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel (vgl. mein Buch über Wertphilosophie). Da Gerechtigkeit vor allem ein moralischer Begriff ist, beziehe ich mich deshalb auf die praktische Philosophie Kants.

Nach Kant gilt als Gerechtigkeit: „Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt *gerecht* (iustum), was es nicht ist, ungerecht (iniustum)“. (Kant: MS (Metaphysik der Sitten. Rechtslehre), S. 330 / AB 23) Moral bezieht sich auf innere Gründe von Handlungen (Gesinnung), äußere Handlungen unterstehen dem Recht. Mit äußeren Gesetzen sind allerdings nicht die des positiven Rechts gemeint, wie es z. B. in Preußen zu Kants Zeiten vorlag, sondern das Recht, das mit dem Sittengesetz vereinbar ist, das sozusagen die rechtliche Bedingung der Möglichkeit darstellt, nach dem Sittengesetz handeln zu können.

„Eine Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könnte etc.‘ Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.“ (A. a. O., S. 337/ B 34)

Kant bestimmt wie Aristoteles den Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen, jetzt aber auf alle Menschen bezogen, ohne Ausnahme. Daraus folgt notwendigerweise seine Freiheit.

„Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (A. a., O., S. 345/ AB 45)

Aus diesem Recht der Freiheit folgt auch die „angeborene Gleichheit (...), mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein“ (ebda.).

Das allgemeine Gesetz, das die Freiheit der Individuen miteinander verträglich machen soll, muss auf dem Sittengesetz (moralisches Gesetz, Moralgesetz) basieren. Dieses moralische Gesetz lautet als kategorischer Imperativ: „handle nur nach

derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant: Grundlegung zu Metaphysik der Sitten, S. 51). Die Maxime als subjektive Regel der Handlungen soll zwischen den einzelnen konkreten Handlungen und der Verallgemeinerung zum Gesetz das Vermittelnde sein. Da dieses Moralgesetz aber bloß formal ist, also der Möglichkeit nach inhaltlich widersprechende Maximen zur Verallgemeinerung bringen könnte (vgl. Hegel: Phänomenologie, S. 315 f.), muss es auch nach Kant eingeschränkt werden auf die Bestimmung des Menschen:

„Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß, in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“ (Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 59 f.)

Der Grund für diese Bestimmung des Menschen liegt in der Vernunft des Menschen. Denn als vernünftiger hat er die Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen. „Der Mensch ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann“ (a. a. O., S. 61). Daraus folgt die zweite Gestalt des moralischen Gesetzes oder kategorischen Imperativs:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (A., a., O., S. 61 / BA 67)

Diese Bestimmung des Menschen und der daraus abgeleitete kategorische Imperativ geht direkt in Kants Vorstellung von Gerechtigkeit ein:

„1) *Sei ein rechtlicher Mensch* (honeste vivi). Die *rechtliche Ehrbarkeit* (honestas iuridica) besteht darin: im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: ‚mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck‘. Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem *Rechte* der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (lex iusti).

2) *Tue niemanden Unrecht* (neminem laede) und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen heraus gehen und alle Gesellschaft meiden müssen (lex iuridica).

3) *Tritt* (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (suum cuique tribue). (...) *Tritt* in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann‘ (lex iustitiae).“ (Kant: Rechtslehre, S. 344 / AB 43, 44)

Und im Nachlass findet sich der Satz: „Niemand empört etwas mehr, als Ungerechtigkeit; alle anderen Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen.“ (Zitiert nach Eisler: Kant-Lexikon, S. 185)

Exkurs zur Begründung des Sittengesetzes

In neuerer Zeit wird Kants Moralphilosophie gewöhnlich mit deontologischer Moral charakterisiert. Und in dieser Bestimmung steckt bereits die Kritik, dass sie von der empirischen Wirklichkeit abgehoben sei. Man könnte scheinbar alle Argumente von Aristoteles gegen die moralischen Ideen Platon auch auf Kant anwenden. Doch das ist falsch, weil es die kantische Begründung überspringt, also bloß eine abstrakte oder bloß moralisierende Kritik wäre.

Aus der Empirie lassen sich keine moralischen Gesetze herleiten, denn was wir dort finden, ist unbestimmt, widersprüchlich und disparat, jede Auswahl wäre Willkür. Auch Erfahrung kann es bestenfalls zur komparativen Allgemeinheit bringen, nicht zur notwendigen Allgemeinheit eines Gesetzes (Kant: KrV, S. 40 / B4; KpV, S. 118).

„daß ein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftige Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings notwendig* gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkter Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unsers* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?“ (Kant: GMS, S. 36 / BA 29, 30) Nur ein apodiktisches Gesetz kann Verbindlichkeit garantieren (vgl. Kant: GMS, S. 13).

An einer metaphysischen (nicht-empirischen) Bestimmung der Moral war der Rationalismus vor Kant gescheitert, weil er die moralischen Begriffe unkritisch aus der philosophischen Tradition übernommen hat. Kant geht deshalb einen anderen Weg, der als transzendental bezeichnet wird. Er kann zu seiner Zeit auf wahre Wissenschaft verweisen, das ist die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft Newtons (Kant: KrV, S. 52 / B 20 f.). Diese Wissenschaften sind wahr, weil sie logisch stimmig sind und – so füge ich hinzu – dem Praxiskriterium der Wahrheit genügen, nach dem eine Theorie auch sachlich wahr ist, wenn sie zur Bedingung der Möglichkeit der existierenden Gesellschaft geworden ist: Ohne

Newtonsche Mechanik keine Industrialisierung und ohne diese keine moderne Industriegesellschaft (vgl. dazu Bulthaupt: Befreiung, S. 170).

Diese wahren Wissenschaften haben nun metaphysische, also allein aus dem menschlichen Denken entspringende, Bestimmungen als deren konstitutive Grundlage. Sind diese Wissenschaften wahr, dann sind auch diese metaphysischen Implikationen wahr. So etwa der Begriff des Gesetzes, das apodiktische Urteil, der Kausalitätsbegriff u. a., die in die Form des Sittengesetzes eingehen.

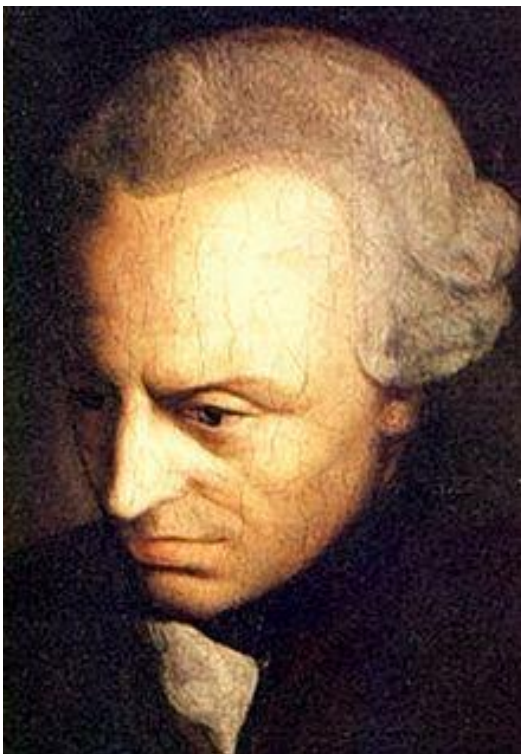
Nun ist das Sittengesetz nach Kant ein „Faktum der Vernunft“ (Kant: KpV, S. 141 f. / A 56), es kann nicht aus vorhergehenden Prämissen abgeleitet werden. Denn diese müssten dann ihrerseits begründet werden, was zu einem *regressus ad infinitum* führt, der irgendwann willkürlich abgebrochen werden müsste, also keine schlüssige Begründung wäre. Das gilt für alle Prinzipien, wie es das Moralgesetz ist, denn diese sind ein Erstes. Soll solch ein Prinzip nicht willkürlich sein, so muss es dennoch begründet werden. Die Philosophie hat dafür den indirekten (apagogischen) Beweis entwickelt: Von zwei kontradiktorischen Aussagen ist immer eine wahr, z. B. „A ist“ oder „A ist nicht“. Widerlege ich eine Seite des kontradiktorischen Gegensatzes, dann muss die andere wahr sein. Kann ich zeigen, dass „A ist nicht“ nicht sein kann, dann muss „A ist“ wahr sein.

Ohne auf die schwierige Problematik von Freiheit und Sittengesetz näher einzugehen, so kann doch gesagt werden, dass ohne die Maxime, nach Wahrheit zu streben, keine wahre Wissenschaft möglich ist. Ist aber diese Maxime verallgemeinerbar für jede wahre Wissenschaft (und eine andere gibt es nicht), dann ist das Sittengesetz immer schon die notwendige Bedingung der Möglichkeit wahrer Wissenschaft, wahren Denkens und wahrer Vernunft. Eine kontradiktorische Maxime, nach unwahrer Wissenschaft zu streben, ist noch nicht einmal denkbar, denn sie würde bedeuten, widersprüchlich zu denken, also Nichts zu denken. Das Sittengesetz und was daraus folgt, ist deshalb ein notwendiges „Faktum“ der Vernunft.

(Ende des Exkurses)

Ist das Sittengesetz schlüssig begründet, dann muss das kantische Verständnis von Moral auch zum Maßstab vernünftigen Rechts werden und Gerechtigkeit begründen. Denn wenn die menschliche Freiheit der Willkür sich am Sittengesetz orientiert und in konkrete Handlungen eingeht, dann muss die Bedingung der Möglichkeit des moralischen Handelns gegeben sein. Sonst gälte der Satz: Ein Wille, der nichts will, ist kein Wille. Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Handelns und damit der Gerechtigkeit ist eine

vernünftig eingerichtete Gesellschaft. Eine solche muss zuerst in einem rechtlichen Zustand sein, der allererst vernünftiges Handeln ermöglicht (wie bereits Hobbes gefordert hat). (Vgl. dazu Deggau: Aporien, S. 31) Ob ein solcher Rechtszustand historisch gegeben war zu Kants Zeit, ist hier noch nicht die Frage, sondern ob Kants Zusammenhang von Moral- und Rechtsphilosophie auf Grund seiner Rechtstheorie überhaupt möglich ist und durch vernünftige Politik in geschichtsphilosophischer Perspektive sich überhaupt herstellen lässt. Denn Recht, das auf äußere Handlungen geht, lässt sich nicht ausschließlich apriorisch konstruieren, sondern muss immer gesellschaftliche und ökonomische Voraussetzungen aufnehmen, die es regeln will. Recht enthält allgemeine



Grundsätze und allgemeine Rechtsbestimmungen. Das, was das Recht aber in der bürgerlichen Welt zu regeln hat, sind ungleiche Besitzverhältnisse. Das gleiche und allgemeine Recht für alle setzt die soziale Ungleichheit der Rechtssubjekte voraus. Für das gleiche Recht gilt: „Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.“ (Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 21) Es ist deshalb zu fragen, ob die Eigentumsdifferenzierung in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem apriorischen Recht Kants vereinbar sein kann.

Kants Rechtfertigung des Privatbesitzes am Boden

Die Person ist nicht ohne Leib zu denken. Der Leib ist mit der äußeren Natur verbunden, mit der

er im Stoffwechsel steht. Diese Notwendigkeit erfordert es, dass Dinge die Meinigen sind und alle anderen von ihrem Gebrauch oder Verbrauch ausschließen. Spätestens wenn ich Dinge konsumiere, mir einverleibe, sind alle anderen von ihrem Gebrauch ausgeschlossen. Das Mein und Dein als Besitz ist eine Notwendigkeit, im Gebrauch der Dinge realisiert das Individuum auch seine Freiheit. Die Dinge und ihr Besitz müssen, da mehrere darauf Anspruch haben können, rechtlich geregelt werden, damit mir mein Besitz, wenn er rechtens ist, nicht streitig gemacht werden kann. Diese Notwendigkeit, sich Lebensmittel anzueignen, sagt aber noch nichts darüber aus, ob der Besitz aus Konsum- oder Produktionsmitteln besteht, ob es Besitzdifferenzierung geben muss oder nicht, ob ich privaten Besitz an Land benötige oder ob das Land als Produktionsmittel kollektiv genutzt werden soll. Entscheidend bei der Produktion unserer Dinge zum Leben ist dabei der Boden, weil jede Produktion einen Ort braucht, auf dem sie stattfindet.

Kant geht in seiner apriorischen Rechtskonstruktion, welche die Vernünftigkeit des Rechts garantieren soll, von einem „ursprünglichen Gesamtbesitz“ aller Menschen am Grund und Boden aus. Diese Annahme ist notwendig, wenn die Allgemeinheit Privatbesitz legitimieren soll. Will Kant Privateigentum begründen, dann muss er eine „*primo occupatio*“ rechtfertigen, die ursprüngliche Inbesitznahme eines Stückes Landes. Diese ursprüngliche Inbesitznahme, die alle anderen außer dem Eigentümer vom Gebrauch des Privatlandes ausschließt, muss dennoch durch alle anderen zustimmungsfähig sein, wenn der Privatbesitz durch den Staat als Repräsentant des Allgemeinwillens geschützt werden soll.

„Gegen den Besitz eines Teils der Erdoberfläche durch ein einzelnes Subjekt hat kein anderes mehr die Möglichkeit, sich zur Wehr zu setzen, wenn es als ursprünglicher Mitbesitzer der Erde seine Einwilligung dazu gegeben hat. Das ist dann der Fall, wenn die Besitzergreifung nach einem Gesetz erfolgt, das für alle Subjekte gilt, weil sie es sich selbst gegeben haben. (...) Nur unter Voraussetzung des Gesamtbesitzes sowie des Allgemeinwillens, der dessen Aufteilung nach einem Gesetz will, ist die Verbindlichkeit der einzelnen Akte der Aneignung durch alle gegeben.“ (Deggau: Aporien, S. 109; in Bezug auf Kants Rechtsphilosophie folge ich weitgehend Deggau.)

Mit der Begründung des Privatbesitzes am Grund und Boden wäre jede Art Eigentumsdifferenzierung gerechtfertigt. Dabei ist es für meine Argumentation gleichgültig, ob jemand einen intelligenten Besitz an Land hat, also einen Eigentumstitel, oder ob er das Land nur empirisch im Besitz hat, also z. B. seine Fabrik auf gepachtetem Land errichtet usw. Die Frage ist, wie kommt jemand dazu, zu sagen, dieses Stück Boden ist

mein Privatbesitz, den ich allein befugt bin zu nutzen? Soll das Privateigentum am Boden gesichert sein, dann muss immer schon eine ursprüngliche Aneignung geschehen sein. Doch weder Verträge, die Besitz am Boden immer schon voraussetzen, noch die Garantie durch einen Staat, die ebenfalls die ursprüngliche Erwerbung voraussetzt, kann den Privatboden begründen. Diese obige Frage verweist auf die Aporie der ursprünglichen Inbesitznahme.

„Die Bestimmung eines konkreten Platzes durch den willkürlichen Akt des Subjekts kann aus dem Gesetz nicht hervorgehen. Er ist zufällig. Dazu, daß es diesen empirischen Platz als den seinen behauptet, hat es keinen Grund als seine eigene Willkür. Für diese kann es kein Gesetz geben. Ihren Akt aber anzuerkennen, ist niemand verpflichtet. „Denn der einseitige Wille ... kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflagen, die an sich zufällig ist“ (§ 14, 374).“ (A. a. O., S. 113; das Zitat im Zitat ist von Kant.)

In den Vorarbeiten, die Deggau zitiert, hat Kant diese Aporie der *primo occupatio* auch zugegeben: Durch einen „Akt der Willkür“ „kann der Boden durch eigenmächtige Besitznahme nicht erworben werden (...) Gleichwohl muß ein Boden ursprünglich ... erworben werden können ... d. i. die praktische Vernunft will daß ein jeder Boden das Seine von jemanden seyn könne“ (zitiert nach Deggau: Aporien, S. 113.)

Durch diesen Gewaltakt der praktischen Vernunft sind zwar die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse gerechtfertigt, aber diese Begründung ist nur Schein, da sie als *petitio principii* die bürgerliche Welt immer schon voraussetzt, die sie durch die praktische Vernunft rechtfertigen will, die dann also nicht apriorisch ist. Kant gesteht diese Scheinrechtfertigung auch selbst ein: „Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, läßt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe dar-tun“ (Kant: MS, Rechtslehre § 14, S. 374).

Auch die Verlegung des Aktes der ursprünglichen Inbesitznahme in die ferne Vergangenheit kann diese nicht begründen. Denn es „bleibt immer unausgemacht, welches empirische Subjekt durch welchen Akt der Willkür welches Gegenstandes sich bemächtigen wird. Das Rechtssystem kann immer nur nachträglich als rechtens legitimieren, was bereits geschehen ist.“ (Deggau: Aporien, S. 115)

Auch die Begründung der ursprünglichen Aneignung des Bodens durch Arbeit, wie sie bereits John Locke gegeben hat (Locke: Zwei Abhandlungen, S. 228, § 45), ist nicht haltbar. „Die Arbeit kann aber auch deshalb kein eigentumsbegründender Rechtsgrund sein, weil das Rechtsverhältnis immer ein Verhältnis der Willenssubjekte ist, welches mit dem allgemeinen Willen in Übereinstimmung stehen muß. Die Arbeit als Formung

des Gegenstandes steht aber in keiner Beziehung zu dem allgemeinen Gesetz. Durch sie allein wird keine Rechtsbeziehung über Gegenstände zwischen den arbeitenden und den anderen Subjekten hergestellt.“ (Deggau: Aporien, S. 21)

Wie es historisch tatsächlich war, hat Marx im Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation in seiner Kapitalanalyse dargestellt:

„In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle. (...) Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel. Er erscheint als ‚ursprünglich‘, weil er die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet. (...) Somit erscheint die geschichtliche Bewegung, die die Produzenten in Lohnarbeiter verwandelt, einerseits als ihre Befreiung von Dienstbarkeit und Zunftzwang; und diese Seite allein existiert für unsre bürgerlichen Geschichtsschreiber. Andererseits aber werden diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst, nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotenen Garantien ihrer Existenz geraubt sind. Und die Geschichte dieser ihrer Expropriation ist in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer.“ (Marx: Kapital I, S. 742 f.)

Die Leerstelle in der Begründung des Eigentums am Boden bei Kant hat Folgen: „Der Anspruch auf einen Teil der Erdoberfläche hat sich als unreal erwiesen. Die Unmöglichkeit seiner Realisierung ist die Folge der rechtlichen Organisation der Subjekte und der durch sie vermittelten Form der Aneignung der Erde. Das Rechtssystem, das jedem ein Gleiches zu garantieren scheint, macht ‚die Eigentumslosigkeit unbestimmt Vieler in irgendeinem zeitlich bestimmten Augenblick ... keineswegs rechtlich unmöglich.‘“ (Deggau: Aporien, S. 114; das Zitat im Zitat ist von Ebbinghaus.) Da das Recht auf private Aneignung keine inhaltliche Grenze hat, Boden kann gekauft werden, kann dies bis zur Monopolisierung des gesamten Grund und Bodens führen und damit „zu der Möglichkeit der Auflösung seiner (des Rechts, BG) selbst, enthält also in sich seine Negation“ (Ebbinghaus, zitiert nach Deggau, a. a. O., S. 114 / Anm. 40). Damit aber kann die kantische (und bürgerliche) Rechtskonstruktion nicht die Bedingung der Möglichkeit sein, das Sittengesetz zu realisieren – im Gegensatz zu Kants Anspruch. Kants Begriff der Gerechtigkeit, der an das Sittengesetz gebunden ist und im bürgerlichen Recht seine Gestalt der Realisierung haben soll, wird problematisch.

Wenn der gesamte Besitz monopolisiert ist bei einem Einzelnen oder einer kleinen Gruppe von Oligarchen, dann gibt es kein Mein und Dein

mehr, das Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft sein soll, und „der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft“, wird „der Sklave der anderen Menschen (...), die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben“ (Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 15)

Eine Anmerkung zur praktischen Philosophie Kants

Damit ich nicht falsch verstanden werde, eine allgemeine Anmerkung zu Kants praktischer Philosophie: Die Methode von Kurzdenkern besteht darin, bei einem Philosophen Fehler oder Aporien sich erzählen zu lassen und dann zu sagen, aha, falsch, also weg damit, diese Philosophie funktioniert nicht. Nun gibt es keinen Philosophen, der nicht auch Fehler gemacht hat; nach dieser Argumentation von Kurzdenkern müsste man dann das Prinzipiendenken, das Philosophie darstellt, ganz aufgeben, und sich den unmittelbaren Problemen widmen, d. h. in der antagonistischen Gesellschaft verstrickt bleiben, ein Teil des falschen Ganzen sein. Damit werden aber die Katastrophen, die aus der antagonistischen Gesellschaft erwachsen, in die Ewigkeit prolongiert bis zum Untergang der Spezies Mensch.

Das vernünftige Verhältnis zu den Fehlern vergangener Philosophen ist es jedoch, diese nicht nur als Ausdruck subjektiver Schwäche des Denkers zu betrachten, sondern als Problem der Sache, hier bei Kant der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Rechts. Denn die falsche Rechtfertigung der *primo occupatio* ändert ja nichts daran, dass dieses bürgerliche Recht weiter besteht. Es ist geradezu die Stärke Kants, seine Aporien zuzugeben und auch die Konsequenzen daraus nicht wegzubügeln. Nur aus der Negation des Falschen lässt sich das Wahre im Bereich der Prinzipien erkennen, so sind die Aporien Kants notwendige Bedingungen der Wahrheit heutiger avancierter Vernunft. Das lässt sich an Kants Erörterung des Arbeitsvertrages zeigen. Gerade Kants Moralphilosophie, trotz ihrer Aporien, gehört zu dem Bleibenden seiner Philosophie. Rechtlich ausgedrückt soll man sich danach „nicht zum bloßen Mittel“ für andere machen, „sondern sei für sie zugleich Zweck“ (Kant: Rechtsphilosophie, S. 344). Wie ist dann ein Arbeitsvertrag zu rechtfertigen, in dem der Mensch einen Teil von sich, sein Vermögen zu arbeiten, verkauft?

Die Aporien des Arbeitsvertrages

Bevor der Arbeiter oder die Arbeiterin, von mir kurz Lohnabhängiger genannt, einen Arbeitsvertrag abschließt, ist er eine freie Person als Voraussetzung des Kontrakts. Er hat Anspruch darauf, nicht nur immer auch als Zweck behandelt zu werden, sondern er gehört auch sich selbst, ist

sein eigener Herr (*sui iuris*). Allerdings nicht Eigentümer seiner selbst, denn dann könnte er beliebig über sich verfügen, sich also z. B. in die Sklaverei verkaufen, also sich selbst zum bloßen Mittel machen. Der Lohnabhängige kann jedoch auf dem Markt nichts außer sich verkaufen, um seine Existenz zu sichern, da er keine äußeren Güter besitzt, mit denen er seinen Lebensunterhalt bestreiten kann. Der Lohnabhängige ist also in der Sphäre der Zirkulation, wo Verträge geschlossen werden, Rechtssubjekt, der Inhalt des Arbeitsvertrages macht ihn aber zum bloßen Mittel, da er nichts anderes einbringen kann als sich selbst. „Das eigentumslose Subjekt steht insofern außerhalb des Rechts, als es am Rechtsverkehr nicht partizipieren kann. Es ist nur virtuell Rechtssubjekt.“ (Deggau, a. a. O., S. 211)

„Ließe der Mensch sich vollständig zum Mittel machen, gäbe er sein Vermögen der Zwecksetzung preis, so läge darin zugleich die Aufgabe seiner Persönlichkeit. Als nur phänomenaler Körper könnte er keinen eigenen Zweck mehr geltend machen und wäre vollständig der Willkür des anderen anheimgegeben. Das Rechtsverhältnis wäre aufgelöst, denn dieser Mensch hätte als Mittel nur Pflichten, aber keine Rechte mehr. Es gibt aber kein ‚rechtliches Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben ... Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven)‘ (Einteilung MS, S. 349). Die Einhaltung der ‚Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unser eigenen Person‘ (Einteilung, 344) ist daher Voraussetzung des Rechts und seines Bestandes, die Möglichkeit aller vertraglichen Beziehungen.“ (Deggau: Aporien, S. 209; die Zitate im Zitat sind von Kant.) „Die Leibeigenschaft (und Sklaverei, BG) wären der Tod der Person“ (Kant, zitiert nach Deggau, S. 210).

Der Lohnabhängige ist gezwungen, das einzige zu verkaufen, was er besitzt, nämlich seine Arbeitskraft. Nun wird der Arbeitsvertrag nicht auf Dauer abgeschlossen, sondern nur für eine bestimmte Zeit. Der Lohnabhängige kann als freies Rechtssubjekt den Arbeitsvertrag jederzeit kündigen, auch kann er nicht gezwungen werden, den Arbeitsvertrag zu erfüllen, etwa indem er, wie noch zu Kants Zeiten entlaufenes Gesinde, mit Zwang zurückgeführt werden kann. Dennoch widerspricht der Arbeitsvertrag den Rechtsgrundsätzen Kants und dem Sittengesetz.

Der Lohnabhängige „hat keinen Gegenstand in Besitz, über den er einen Vertrag mit einem anderen schließen könnte. Auch zur Erbringung einer zukünftigen gegenständlichen Leistung ist er nicht in der Lage, da ihm dazu die materielle Grundlage fehlt. Der einzige Gegenstand, auf den ihm ein affirmativer Bezug möglich ist, ist sein Leib. Diesen kann er aber nicht verdingen, ohne die Basis des Verdingungsvertrages selbst, seine äußere

Freiheit als Rechtssubjekt, aufzuheben.“ (Deggau: Aporien, S. 210)

„Wer gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen, für den bleibt Moralität nur eine virtuelle Bestimmung“ (Büchsel, zitiert nach Deggau, a. a. O., S. 210, Anm. 56)

Sich selbst zu verkaufen und sei es nur auf eine bestimmte Zeit widerspricht der kantischen Rechtskonstruktion und ebenfalls der Gerechtigkeit, wie sie oben bestimmt wurde. Kant hat diese Problematik gesehen und sie versucht zu lösen. „Er stellt deshalb wegen des dinglichen Moments des Lohnvertrages, welches das Moment der Verfügung über den gleichsam abgetrennten Leib beinhaltet, diesen unter die Typik des auf dingliche Art persönlichen Rechts.“ (A. a. O., S. 211; Hervorhebung von mir.) Die Vorstellung der Verdingung trennt die Person vom Leib, zerstört also ihre Einheit. Sie besagt, dass der Lohnabhängige im Arbeitsvertrag nur als physischer Körper, als Arbeitskraft, zu behandeln ist. Über diesen bestimmt in seiner produktiven Tätigkeit allein derjenige, der ihn gemietet hat. Damit wird unterstellt, dass die Person des Arbeiters frei bleibt und nicht wie beim Sklaven selbst zum bloßen Mittel gemacht wird. Der Lohn für die Verdingung, die Menge der Lebensmittel zur Erhaltung und Fortpflanzung der Arbeitskraft, erscheint dann als Zweck, den die Person des Arbeiters beanspruchen kann.

Doch diese Rechtfertigung des Arbeitsvertrages durch Kant ist aporetisch. Die Aufspaltung in Leib und freie Person ist unhaltbar. Die Arbeitskraft stellt „den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert“ dar (Marx: Kapital I, S. 181). Ihre rechtliche Spaltung in Physis und Geist, Leib und freie Person, ist unmöglich. Der Arbeiter muss seinen freien Willen betätigen, wenn er die Zwecke seines Herrn, also des Kapitals, realisieren soll. Der Mensch als freie Person kann nicht von seinem Leib abstrahieren, denn der Leib gehört zur Veräußerung seiner Freiheit. Eine Freiheit, die sich nicht äußern kann, ist keine Freiheit. Es gilt, „daß die Freiheit als äußere ohne den Leib keinen Bestand hat“ (Deggau: Aporien, S. 215). Die kantische Konstruktion des auf dingliche Art persönlichen Rechts spaltet also die Einheit des lebendigen Menschen und macht aus ihm ein bloßes Mittel der Herrschaft. Dadurch ist diese Rechtfertigung der Lohnarbeit selbst sittenwidrig und dadurch ungerecht. Auch das Argument, die Freiheit werde nur zeitweise eingeschränkt, ist nicht haltbar.

„Durch den Vertrag wird also auf die Freiheit nur teilweise, nämlich zeitweise, verzichtet. Daher muß die Freiheit hier so verstanden werden, als

sei sie quantifizierbar. Das ist aber unmöglich, da sie nicht teilbar ist noch sein kann. Wenn der Vertrag der Sache nach die Freiheit einschränkt oder beseitigt, so ist er rechtswidrig.“ (A. a. O., S. 217)

Auch die Aporien des Arbeitsvertrages verweisen auf die Problematik in der Sache. Denn die schiefe Rechtskonstruktion „des auf dingliche Art persönlichen Rechts“ muss Kant nur deshalb einführen, um die Lohnarbeit zu rechtfertigen, die zur Realität der bürgerlichen Gesellschaft gehört und nicht aus der apriorischen Rechtskonstruktion Kants sich ableiten lässt. Die Konstruktion des Arbeitsvertrages verdankt sich den gesellschaftlichen Verhältnissen, diese bestimmen das als a priori behauptete Recht, nicht umgekehrt. „Es zeigt sich mithin, daß das Recht allein aus sich als Verhältnis vernünftiger Wesen ohne Rekurs auf die Natur und die Gesellschaft nicht begründet werden kann.“ (A. a. O., S. 223) Gehen aber die gesellschaftlichen Verhältnisse wie das zwischen Gesinde und Hausherr, Lohnarbeit und Kapital, in die Rechtskonstruktion ein, dann muss gefragt werden, ob diese überhaupt vernünftig sind und sich mit einem vernünftigen Recht schlüssig fassen lassen. Die Frage entscheidet dann auch, ob die bürgerlichen Verhältnisse und ihre rechtliche Fixierung die Voraussetzungen moralischen Handelns überhaupt sein können, sie entscheidet darüber, ob der Mensch frei ist oder nicht.

Der Begriff der Gerechtigkeit und die soziale Wirklichkeit des Kapitalismus

An dieser Stelle könnte man einwenden, dass es im Kapitalismus nicht gerecht zugeht, ist doch allgemein bekannt, also hätte man sich doch die Erörterung und Kritik der Aporien von Kants Gerechtigkeitsbegriff sparen können. Doch diese abstrakte Negation der entwickelten Vorstellungen von Gerechtigkeit, die gerade bei Kant am avanciertesten erscheint, wäre ein Fehler. Entweder man affirmiert die kapitalistischen Verhältnisse, dann wird man irgendwann von dieser Katastrophenökonomie erschlagen. Oder man entwickelt eine Alternative dazu – wie hoffnungslos auch immer –, dann muss man wissen, was Gerechtigkeit bedeuten könnte. Sonst wird sich die „alte Scheiße“ der Herrschaft (MEW 3/S.35) bloß in anderen Formen fortsetzen, wie der sogenannte Kommunismus im Ostblock bewiesen hat, der in Wirklichkeit ein monopolbürokratischer Kollektivismus war, also eine neue Art der Herrschaft.

Also der moralische Maßstab der Kritik am Kapitalismus und die moralisch konkrete Utopie einer zukünftigen Gesellschaft bleibt von dem kantischen Begriff der Gerechtigkeit bestehen, ein Begriff, der auf Freiheit und Selbstzweckhaftigkeit der Personen beruht und einem möglichen

Rechtssystem zugrunde liegt, das unter anderem eine Bedingung des moralischen Handelns ist. Die Gerechtigkeit, wie sie von Kant konzipiert wurde, ist der Maßstab einer zukünftigen Gesellschaft. Es gilt, was Kant weiß und schon Kritias, Platon und Aristoteles wussten: Entweder Moral und Recht oder Krieg untereinander.

Die folgende marxische Kritik ist deshalb auch keine Negation der Menschenrechte, sondern ihres ideologischen Moments, das sie im Kapitalismus haben und von dessen Einschränkungen sie durch Revolution zu befreien sind.

Auf der Oberfläche der kapitalistischen Ökonomie erscheint der Arbeitsvertrag als gerecht und frei.

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum, und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigenntzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. (...) Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die - Gerberei.“ (Marx: Kapital I, S. 189 – 191)

Zur sozialen Wirklichkeit Lohnarbeit

Der Lohn erscheint in der kapitalistischen Ökonomie als Äquivalent für die Lebensmittel, welche die Lohnabhängigen benötigen – je nach dem historischen Stand der Entwicklung. Wie jede Ware besteht ihr Wert in der durchschnittlichen Arbeitszeit, die sie kostet, also auch der Wert der Ware Arbeitskraft. Der Wert der Arbeitskraft

entspricht also dem Wert, der zu ihrer Produktion und Erhaltung notwendig ist.

„Der Wert der Arbeitskraft, gleicht dem jeder andren Ware, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit. Soweit sie Wert, repräsentiert die Arbeitskraft nur ein bestimmtes Quantum in ihr vergegenständlichter gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit. Die Arbeitskraft existiert nur als Anlage des lebendigen Individuums. Ihre Produktion setzt also seine Existenz voraus. Die Existenz des Individuums gegeben, besteht die Produktion der Arbeitskraft in seiner eignen Reproduktion oder Erhaltung. Zu seiner Erhaltung bedarf das lebendige Individuum einer gewissen Summe von Lebensmitteln. Die zur Produktion der Arbeitskraft notwendige Arbeitszeit löst sich also auf in die zur Produktion dieser Lebensmittel notwendige Arbeitszeit, oder der Wert der Arbeitskraft ist der Wert der zur Erhaltung ihres Besitzers notwendigen Lebensmittel.“ (Marx: Kapital I, S. 183 f.)

Neben dem historischen und moralischen Moment der Kulturstufe gehört zu diesem Wert der Arbeitskraft auch die Fortpflanzung in der Familie und die Befriedigung gewisser kultureller Bedürfnisse.

„Die letzte Grenze oder Minimalgrenze des Werts der Arbeitskraft wird gebildet durch den Wert einer Warenmasse, ohne deren tägliche Zufuhr der Träger der Arbeitskraft, der Mensch, seinen Lebensprozeß nicht erneuern kann, also durch den Wert physisch unentbehrlicher Lebensmittel. Sinkt der Preis der Arbeitskraft auf dieses Minimum, so sinkt er unter ihren Wert, denn sie kann sich so nur in verkümmerter Form erhalten und entwickeln.“ (A. a. O., S. 187)

Reduziert man den Begriff der ökonomischen Gerechtigkeit darauf, dieses Existenzminimum zu erreichen und zu überschreiten, dann sitzt man dem Schein der Zirkulationssphäre auf, die schon thematisiert wurde. Denn die Ausbeutung der Lohnabhängigen findet in der Produktionssphäre statt und ist nicht offensichtlich, sondern nur durch theoretische Analyse erschließbar.

Der Kapitalist bzw. das Kapital würde keine Arbeitskräfte kaufen, wenn sie bei ihrem Gebrauch nur soviel Wert produzieren, wie sie als Lohn (mit allen Lohnnebenkosten) zurückbekommen. Ein Tausch von 100 € Lohn gegen 100 € Werterzeugung ist für das Kapital sinnlos. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft ist ihr Konsumtionsprozess in ihrer Anwendung in der Produktion. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft muss also die Fähigkeit haben, mehr Wert zu schaffen als er für seine Reproduktion in Form von Lohn kostet.

In dieser Differenz zwischen dem Wert der Arbeitskraft und ihrer Anwendung in der Produktionssphäre, mehr Wert zu schaffen als sie kostet, liegt das Interesse des Kapitals an der Lohnarbeit. Es findet deshalb in der Zirkulationssphäre ein Austausch von Äquivalenten statt: Arbeitskraft gegen seine historisch notwendigen Lebensmittel. In der Produktionssphäre aber müssen die Arbeitenden ein Nichtäquivalent abliefern, den Mehrwert über das Äquivalent der Lebensmittel hinaus.

„Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft, Garn oder Stiefel zu machen, war nur eine *conditio sine qua non*, weil Arbeit in nützlicher Form vorausgibt werden muß, um Wert zu bilden. Was aber entschied, war der spezifische Gebrauchswert dieser Ware, Quelle von Wert zu sein und von mehr Wert als sie selbst hat.“ (A. a. O., S. 208)

Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft „zeigt sich erst im wirklichen Verbrauch, im Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft. Alle zu diesem Prozeß nötigen Dinge, wie Rohmaterial usw., kauft der Geldbesitzer auf dem Warenmarkt und zahlt sie zum vollen Preis. Der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft ist zugleich der Produktionsprozeß von Ware und von Mehrwert.“ (A. a. O., S. 189)

„Ganz abgesehen vom Steigen des Arbeitslohnes mit sinkendem Preis der Arbeit usw., besagt seine Zunahme im besten Fall nur quantitative Abnahme der unbezahlten Arbeit, die der Arbeiter leisten muß. Diese Abnahme kann nie bis zum Punkt fortgehen, wo sie das System selbst bedrohen würde.“ (Marx: Kapital I, S. 647)

Mit der Produktion von Mehrwert verschafft der Lohnabhängige dem Kapital aber nicht nur einen Mehrwert, sondern er reproduziert auch den Wert der Arbeitsmittel (Rohstoffe, Maschinen...), indem er ihn auf die produzierten Güter überträgt, und zwar macht er dies kostenlos. Indem er den Wert der Lohnkosten produziert, erlaubt er dem Kapital, ihn wieder für eine nächste Periode zu engagieren. Der Arbeiter produziert also nicht nur einen Mehrwert, sondern er reproduziert auch das ganze Herrschaftsverhältnis von Kapital und Arbeit, in dem er zum Mittel geworden ist. Denn wenn das Kapital nur existiert als System (siehe oben „Antike und Moderne“), dann sind die Lohnabhängigen bloßes Mittel in diesem System der Kapitalproduktion – zumal sie ökonomisch gezwungen sind, sich zu verkaufen.

„Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet, oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den

Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter.“ (Marx: Kapital I, S. 604)

Marx sagt ausdrücklich, dass der Kauf der Ware Arbeitskraft nach den Gesetzen des Warentausches „kein Unrecht“ ist (a. a. O., S. 208). Aber aus der geschichtsphilosophischen Perspektive, also von außen auf die Totalität der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet, ist es Unrecht. Da sich das positive bürgerliche Vertragsrecht nur auf die Zirkulationssphäre bezieht, ist der Arbeitsvertrag rechtens – wenn auch nicht gerecht in Bezug auf Kants allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit. (Hier zeigt sich nebenbei, dass man den Kapitalismus gar nicht kritisieren kann, wenn man nicht auf moralische Begriffe jenseits dieses Systems zurückgreifen könnte.) Wenn Proudhon sagt, „Eigentum ist Diebstahl“ – genauer müsste es heißen: „Kapitaleigentum ist Diebstahl“, dann kann er sich nicht auf das positive Recht beziehen. Der Satz, auf den Begriff einer allgemeinen Gerechtigkeit bezogen, ist aber dennoch wahr. (5) Denn weder lässt sich eine ursprüngliche Inbesitznahme am Grund und Boden als Voraussetzung dafür, dass wir auf der einen Seite eigentumslose freie Lohnarbeiter haben und auf der anderen Besitzer von Produktionsmitteln, rechtfertigen, noch ist das Eigentum an großen Vermögen legitimierbar. Es besteht in der Anhäufung von Mehrwert, der in der kostenlosen Wert-Abschöpfung besteht, ein Wert, den die Lohnabhängigen erarbeitet haben. Kapitaleigentum ist also a priori Unrecht in Bezug auf den avancierten Begriff der Gerechtigkeit, wie Kant ihn entwickelt hat, auch wenn er selbst das nicht so gesehen hat. Im Lohnvertrag und in der daraus folgenden normalen Ausbeutung der Lohnabhängigen werden diese zum bloßen Mittel der Kapitalverwertung – und das soll nicht sein, weil es sittenwidrig ist. (6)

C. Gerechtigkeit im Sozialismus als Alternative

„Proletarische Revolutionen (...) kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbarmlichkeiten ihrer ersten Versuche, scheinen ihren Gegner nur niederzuwerfen, damit er neue Kräfte aus der Erde sauge und sich riesenhafter ihnen gegenüber wieder aufrichte, schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen:

Hic Rhodus, hic salta!
Hier ist die Rose, hier tanze!
(Marx, in: MEW 8, S. 118)

Kritik der Reduktion der Gerechtigkeit auf distributive

Jeder, der eine gerechte Gesellschaft anstrebt, muss also das Kapital und seine ganze Produktionsweise abschaffen. Die heutigen Gerechtigkeits-Diskussionen beschränken sich auf Gerechtigkeit innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise, sie abstrahieren dadurch von der großen Ungerechtigkeit, die das Herrschaftssystem des Kapitalismus selbst darstellt. Insofern haben Diskussionen über die Höhe des Kindergeldes, der Pflegesätze, der Besteuerung usw. immer auch eine ideologische Schiefelage, wenn man nicht auch auf die allgemeine Ungerechtigkeit der kapitalistischen Ökonomie hinweist. Gar den Kapitalismus dadurch verbessern zu wollen, dass man Verteilungsgerechtigkeit fordert, ist blanke Ideologie. So fordert Rawls "Theorie der Gerechtigkeit" „Fairness und Gleichheit“, er legt eine „egalitäre Gesellschaft nahe, als wir sie in irgendeiner rechtsstaatlichen Demokratie mit kapitalistischer Wirtschaftsordnung heute haben. Er erwägt eine breite Streuung des Eigentums und eine stärkere Begrenzung des Erbrechts, um den fairen Wert der politischen Freiheiten zu sichern (...) Es genügt nicht, dass der Staat die Verteilung wirtschaftlicher Güter nachträglich korrigiert, die Konzentration von Kapital in wenigen Händen aber hinnimmt. Besser wäre es, er würde wirtschaftliche Machtbildungen von vornherein verhindern.“ (wiedergegeben von Ladwig: Gerechtigkeitstheorien, S. 180)

Rawls will also explizit keine Abschaffung des Kapitalismus, sondern nur eine distributive Gerechtigkeit. Solche inkonsequenten Vorstellungen hatte Marx schon im 19. Jahrhundert widerlegt.

„Die jedesmalige Verteilung der Konsumtionsmittel ist nur Folge der Verteilung der Produktionsbedingungen selbst; letztere Verteilung aber ist ein Charakter der Produktionsweise selbst. Die kapitalistische Produktionsweise z. B. beruht darauf, daß die sachlichen Produktionsbedingungen Nichtarbeitern zugeteilt sind unter der Form von Kapitaleigentum und Grundeigentum, während die Masse nur Eigentümer der persönlichen Produktionsbedingungen, der Arbeitskraft, ist. Sind die Elemente der Produktion derart verteilt, so ergibt sich von selbst die heutige Verteilung der Konsumtionsmittel. (...) Der Vulgärsozialismus (und von ihm ein Teil der Demokratie) hat es von den bürgerlichen Ökonomen übernommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distri-

bution sich drehend darzustellen.“ (Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 22)

Das aber ist nach Marx eine Illusion. Die schöne Theorie über Verteilungsgerechtigkeit, wie sie u. a. von Rawls propagiert wird, wird von einer „fortschrittlichen“ Intelligenz begierig aufgegriffen, sie ist aber nur der ideologische Schein der wirklichen Verteilung materiellen Reichtums. Real ist die Spanne von Reichtum und Armut noch nie so groß in der Geschichte gewesen wie heute. Das ist auch kein Wunder, wenn das Kapital „auf progressiver Stufenleiter“ (Marx: Kapital I, S. 607) akkumuliert, während die Lohnabhängigen bloß ihre Lebensmittel auf dem jeweiligen historischen Stand der Kulturentwicklung erneuert bekommen.

Geschichtsphilosophische Voraussetzungen

Nun könnte man diese moralische Forderung nach Gerechtigkeit, weil sie keine Bedeutung in der bestehenden Gesellschaft hat, als utopische ablehnen, wenn Gerechtigkeit im kantischer Bedeutung tatsächlich unmöglich wäre. Doch dem ist nicht so. Die Geschichte ist nicht nur eine Abfolge von Kriegen und Konflikten, von Ausbeutung und Zwangsarbeit, von Ungerechtigkeiten und Verbrechen oder - wie Walter Benjamin sagt - eine Anhäufung von Trümmern auf Trümmern. In der philosophischen Reflexion dieser faktischen Geschichte braucht die Vernunft diese nicht nur fatalistisch zu registrieren, wie das die bürgerlichen Historiker meist tun, sondern sie kann sich auch gegen den faktischen Verlauf stellen und die besseren Möglichkeiten der Gegenwart herausarbeiten und den handelnden Subjekten als Alternative vorstellen.

Die Etablierung des Industriekapitalismus im 19. Jahrhundert hat nicht nur die Massen zu ausbeutbaren Lohnabhängigen gemacht, die Akkumulation des Kapitals ist nicht nur über die Schranken der Nationalstaaten hinausgegangen und hat eine imperialistische Periode der Weltgeschichte eingeleitet, sie hat auch eine Entwicklung der Produktivität erzeugt und sie bis an die Schwelle der Automation geführt, sodass auch neue Möglichkeiten entstanden sind, Alternativen zum faktischen Geschichtsverlauf sich zeigen. So schrieben Marx und Engels schon im „Kommunistischen Manifest“:

„Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor

allen anderen aus.“ (Marx/Engels: Kommunistisches Manifest, S. 465) (7)

Diese permanente Revolutionierung der Produktionsmittel führt zu Marx' Zeit bis an die Schwelle der automatischen Produktion. Darauf geht Marx in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ ein.

„Sobald die Arbeitsmaschine alle zur Bearbeitung des Rohstoffs nötigen Bewegungen ohne menschliche Beihilfe verrichtet und nur noch menschlicher Nachhilfe bedarf, haben wir ein automatisches System der Maschinerie, das indes beständiger Ausarbeitung im Detail fähig ist. (...) als ein Beispiel sowohl der Kontinuität der Produktion als der Durchführung des automatischen Prinzips kann die moderne Papierfabrik gelten.“ (Marx: Kapital I, S. 402) Wobei England um 1865 das „Muster der automatischen Fabrikation in diesem Zweig“ liefert (ebda.).

Setzt sich die automatische Produktion auch in anderen Industriezweigen durch, und das ist heute tendenziell der Fall, dann haben wir die Situation, die bei Aristoteles nur ein Gedankenspiel war: Die Herren brauchen keine Knechte mehr – oder genauer: Herrschaft wird überflüssig. Der Kapitalismus schafft die materiellen Bedingungen, die dieses Herrschaftssystem obsolet machen, ja, jegliche Art der Herrschaft wird objektiv unnötig, um Fortschritt und Kultur zu ermöglichen.

Die Hoffnung, dass die Lohnabhängigen auch subjektiv die Herrschaft abschaffen werden, setzte Marx in die Erfahrung der Krisen des Systems. Kapitalismus bedeutet nicht nur technischen Fortschritt, sondern auch periodische Krisen. „In den Handelskrisen wird ein großer Teil nicht nur der erzeugten Produkte, sondern der bereits geschaffenen Produktivkräfte regelmäßig vernichtet. In den Krisen bricht eine gesellschaftliche Epidemie aus, welche allen früheren Epochen als Widersinn erschienen wäre – die Epidemie der Überproduktion.“ (Marx/Engels: Kommunistisches Manifest, S. 468) Die Verelendung durch die Krisen sollte das Proletariat zu einer Revolution bewegen, die Herrschaft in der Geschichte abschafft. „Die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte nur erobern, indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise und damit die ganze bisherige Aneignungsweise abschaffen.“ (A. a. O., S. 472) Diese Revolution soll nach Marx und Engels „unvermeidlich sein“; selbst im „Kapital“ spricht Marx noch von der „Notwendigkeit eines Naturprozesses“ einer solchen Revolution (a. a. O., S. 791), obwohl er es sonst ablehnt, die kapitalistische Gesetzlichkeit als Naturgesetze anzusehen (vgl. a. a. O., S. 649).

Gegen die Hoffnung auf Revolution steht die Einsicht von Marx über die Gebundenheit der Arbeitenden an das Kapital (vgl. a. a. O., S. 647). Entscheidend aber ist, dass alle ökonomischen und sozialen Bedingungen im Menschen nur über

seinen Verstand und seinen freien Willen bzw. die „Freiheit der Willkür“ wirken. Es gibt in der Geschichte keinen Determinismus – das war die Lebenslüge Lenins und des auf ihm fußenden Marxismus-Leninismus. Diese Kritik ändert aber nichts daran, dass eine Abschaffung des Kapitalismus nicht nur auf Grund der Alternative zwischen Barbarei und Sozialismus nötig ist. Heute droht sogar auf Grund der Entwicklung der Produktivkräfte, die bisher immer auch als Destruktivkräfte eingesetzt wurden, der Untergang der Spezies Mensch. Die Alternative lautet also heute: Physische Vernichtung der Menschheit durch den Kapitalismus oder Sozialismus. Dass dieser Sozialismus immer auch ein moralisches Element beinhalten muss, sagen die Theoretiker des Kommunismus schon im „Manifest“:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (Marx/Engels: Kommunistisches Manifest, S. 482)

Gerade weil es auf die handelnden Subjekte ankommt, ist es angebracht, den Begriff der Gerechtigkeit zu reflektieren, wie er in einer sozialistischen Gesellschaft sein sollte.

Damit Herrschaft abgeschafft werden kann, und das heißt konkret, die Herrschaft des Kapitals, bedarf es lediglich des Willens der Lohnabhängigen, sich nicht länger ausbeuten und in ihrem Menschsein zum bloßen Mittel degradieren zu lassen, also einen Zustand der Gerechtigkeit herzustellen. Was ökonomisch gerecht ist, hat Marx u. a. in der „Kritik des Gothaer Programms“ bestimmt, was moralisch gerecht ist, hat er leider nicht in dieser Klarheit aufgezeigt. Dazu muss man sich an Kant und seine Moralphilosophie wenden.

Arbeitsgratifikation und Bedürfnisse im Sozialismus

Ich habe mich bei der Bestimmung der Gerechtigkeit im Kapitalismus auf die Kritik der kostenlosen Aneignung eines Nicht-Äquivalents unter dem Schein des Äquivalenttausches beschränkt. Das ist die Grundlage von allen anderen Missständen, weil es deren Ursachen finanziert. Auf Kriege, Völkermord, Zerstörung einer lebenswerten Umwelt und den Hunger in der Welt einzugehen, würde mein Thema sprengen. Nun könnte man aus der systemimmanenten Ausbeutung der Lohnabhängigen den Schluss ziehen, wir sollten ökonomische Zustände etablieren, in denen der Lohnabhängige den ganzen Ertrag seiner Arbeit sich aneignen kann. Dies war u. a. eine Forderung von Lassalle und ist in das Gothaer Programm der SDAP (spätere SPD) eingegangen im Zusammenhang mit der Forderung nach „gerechter

Verteilung des Arbeitsertrages“ in einer genossenschaftlichen Produktion, also im Sozialismus. Neben der ungenauen Verwendung ökonomischer Begriffe kritisiert Marx, dass das „genossenschaftliche Gesamtprodukt“ auch im Sozialismus/Kommunismus nicht unverkürzt auf die Arbeitenden verteilt werden kann. Denn von dem „Gesamtprodukt“ ist abzuziehen:

„*Erstens*: Deckung zum Ersatz der verbrauchten Produktionsmittel.

„*Zweitens*: zusätzlicher Teil für Ausdehnung der Produktion.

„*Drittens*: Reserve- und Assekuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse etc.

Diese Abzüge vom ‚unverkürzten Arbeitsertrag‘ sind eine ökonomische Notwendigkeit, und ihre Größe ist zu bestimmen nach vorhandenen Mitteln und Kräften, zum Teil durch Wahrscheinlichkeitsrechnung, aber sie sind in keiner Weise aus der Gerechtigkeit kalkulierbar.

Bleibt der andere Teil des Gesamtprodukts, bestimmt, als Konsumtionsmittel zu dienen.

Bevor es zur individuellen Teilung kommt, geht hiervon wieder ab:

„*Erstens*: die allgemeinen, nicht direkt zur Produktion gehörigen Verwaltungskosten. (...)“

„*Zweitens*: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen etc.

Dieser Teil wächst von vornherein bedeutend im Vergleich zur jetzigen Gesellschaft und nimmt im selben Maß zu, wie die neue Gesellschaft sich entwickelt.

„*Drittens*: Fonds für Arbeitsunfähige etc., kurz, für, was heute zur sog. offiziellen Armenpflege gehört.“

Erst jetzt kommen wir zu der ‚Verteilung‘, die das Programm, unter Lassalleschen Einfluß, bournierterweise allein ins Auge faßt, nämlich an den Teil der Konsumtionsmittel, der unter die individuellen Produzenten der Genossenschaft verteilt wird.“ (Marx: Kritik des Gothaer Programms, S. 19)



Auch die Forderung, in einer sozialistischen Gesellschaft müssten die Arbeitenden für gleiche Arbeitszeit gleiche Anteile an Konsumgütern (bzw. den Anspruch darauf) bekommen, wird von Marx kritisiert. Denn das „gleiche Recht ist hier ... immer noch – dem Prinzip nach – das bürgerliche Recht“ (a. a. O., S. 20).

„die Gleichheit besteht darin, daß an *gleichem Maßstab*, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hörte sie auf, Maßstab zu sein. Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleich wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z. B. im gegebenen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht. Ferner: Ein Arbeiter ist verheiratet, der andre nicht; einer hat mehr Kinder als der andre etc. etc. Bei gleicher Arbeitsleistung und daher gleichem Anteil an dem gesellschaftlichen Konsumtionsfonds erhält also der eine faktisch mehr als der andre, ist der eine reicher als der andre etc. Um alle diese Mißstände zu vermeiden, müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein.“ (A. a. O., S. 20 f.)

Deshalb sollte das Ziel einer sozialistischen bzw. kommunistischen Gesellschaft sein, die Arbeit nicht mehr am gleichen Maßstab zu messen, sondern die Solidarität als Prinzip zugrunde zu legen, nach der jeder bereit ist, mehr zu geben als er für sich zurückverlangt. Solidarität ist aber nur als freiwillige denkbar, das setzt voraus, dass die Verteilung auf die verschiedenen Fonds (siehe oben) nicht durch ein Politbüro und eine Zentrale Planungskommission vorgegeben wird, sondern der demokratischen Entscheidung aller Mitglieder der Gesellschaft untersteht. Dann kann man sagen:

„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch

ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (A. a. O., S. 21)

Gerechtigkeit wie überhaupt Rechtsverhältnisse entspringen nach Marx aus den ökonomischen Verhältnissen. Die Versprechen der bürgerlichen Welt nach Freiheit und Gleichheit aller Personen haben aber bei Kant konsequent logisch zu Ende gedacht zu einem Begriff der Gerechtigkeit geführt, der sich zwar an den tatsächlichen Verhältnissen blamiert, zusammen mit den von Marx antizipierten ökonomischen Möglichkeiten aber zu einer konkreten Utopie geworden ist. Wenn Marx von der „allseitigen Entwicklung der Individuen“ spricht, Solidarität zum Grundprinzip der zukünftigen Gesellschaft erklärt, dann stimmt seine konkrete Utopie durchaus mit der moralischen Bestimmung Kants überein. Nichtsdestotrotz ist die moralische Seite seiner sozialistischen Utopie unterbelichtet. Gewiss, aus dem Begriff der Gerechtigkeit bei Kant folgt direkt keine konkrete ökonomische oder politische Forderung, sie ist jedoch die *conditio sine qua non*, ohne die kein Sozialismus denkbar ist.

Der Mensch darf nie zum bloßen Mittel werden, sondern muss immer auch als Zweck an sich selbst behandelt werden. Die ökonomischen Bedingungen dafür, den Kapitalismus abzuschaffen, hat Marx aufgewiesen. Der theoretische Grund für die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen ist das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person, wir sind vernunftbegabte Lebewesen mit der Fähigkeit, uns eigene Zwecke zu setzen. Das setzt die Freiheit der Individuen voraus, „sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemein Gesetz zusammen bestehen kann“ (Kant: MS, S. 345). Insofern kann auch im Sozialismus nicht auf dieses Recht verzichtet werden. Wenn von Marx kritisiert wird, dass die Menschen im Kapitalismus tendenziell alle zum bloßen Mittel der Kapitalakkumulation gemacht werden, dann ist Sozialismus moralisch dadurch definiert, dass die Menschen dort Selbstzweck sein sollen.

„So erscheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der

menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzungen als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergehenden Maßstab, zum Selbstzweck macht?“ (Marx: Grundrisse, MEW 42, S. 395 f., Hervorhebung von mir.)

Es versteht sich von selbst, dass die Individuen ihren Fähigkeiten und Talenten gemäß sich entwickeln, die Totalität der Entwicklung kann sich naturgemäß nur auf die Gesellschaft als Ganze beziehen. Diese Entwicklung identifiziert Marx mit der Selbstzweckhaftigkeit der Individuen, die aber nur möglich ist ohne die „bornierte bürgerliche Form“. Und an anderer Stelle sagt Marx über den Reichtum im Sozialismus: „der wirkliche Reichtum ist die entwickelte Produktivkraft aller Individuen. Es ist dann keineswegs mehr die Arbeitszeit, sondern die disposable time (freie Zeit, Muße, BG) das Maß des Reichtums.“ (A. a. O., S. 604) Hier schließt sich der Kreis zu Aristoteles, was für ihn nur das Privileg weniger war, die Muße zur Ausbildung der Anlagen, soll nach Marx für alle Menschen möglich sein – und sie kann es sein durch die Reduktion der Arbeitszeit und die automatische Produktion.

Erst in einem solchen Sozialismus, wie er hier skizziert wurde, können Gerechtigkeit und soziale Wirklichkeit koinzidieren, kann der philosophische Begriff der Gerechtigkeit verwirklicht werden und die soziale Wirklichkeit ihren vernünftigen Prinzipien entsprechen.

Überlegungen zur Moral und Politik im Sozialismus

Sozialismus beruht auf dem Gemeineigentum an Produktionsmitteln und einer Planwirtschaft, die sich an den Bedürfnissen der Menschen ausrichtet. Der Zusammenhalt der Menschen im Sozialismus wird weder durch einen Markt konstituiert noch durch eine Moral an sich autarker Bürger, sondern durch Vernunft. Diese setzt die dianoetischen Tugenden bei den Mitgliedern des „Vereins freier Menschen“ (Marx: Kapital I, S. 92) voraus, aus denen dann auch die ethischen Tugenden folgen. Welche ethischen Tugenden benötigt werden, entscheidet der Stand der Produktivkräfte und die allgemeine Entwicklung der Gesellschaft. Es wird aber die Solidarität untereinander, bei Aristoteles „Großzügigkeit“, bei Kant „Wohlhandeln“ genannt, eine entscheidende Rolle spielen, d. h. für die Gemeinschaft mehr zu geben, als man von ihr zurückerhält und zurückerwartet. Voraussetzung einer solchen solidarischen Gemeinschaft ist die durchgehende Freiwilligkeit, denn eine erzwungene Solidarität ist keine, son-

dern bloß Gehorsam, bloße Staatsraison, eine aufgezwungene Tugend ist keine Tugend, sondern Verdinglichung. Entsprechend muss gelten, dass jeder sich selbst gehört innerhalb der Schranken der Moral, also immer auch als Selbstzweck durch sich selbst und durch die anderen zu behandeln ist. Im Politischen setzt dies voraus, dass er nur solchen Gesetzen unterstehen kann, die er sich selbst mit seinesgleichen gegeben hat. Das macht seine Würde aus, keinem Gesetz folgen zu müssen, das er sich nicht selbst kraft seiner Vernunft gegeben hat oder sich doch hätte geben können. Da die Vernunft es nur mit allgemeinen Prinzipien zu tun hat, ist ihre Anwendung im Konkreten immer auf die Situation und deshalb auf die Erfahrung und die Bedürfnisse der freien Individuen angewiesen. Die Freiheit im Sozialismus realisiert sich nicht nur in einem abstrakten Universum von Gedanken oder gar in Konkurrenz untereinander, sondern in der solidarischen Auseinandersetzung mit den anderen Individuen der Gemeinschaft der freien Menschen.

Dabei muss durch Pro und Kontra der avancierte Stand der Vernunft angestrebt werden. Jede Art von Propaganda, die den freien Menschen zum bloßen Mittel macht, hat zu unterbleiben. Allein Einsicht durch Abwägen der Argumente kann das Ziel der politischen Diskussion sein. Ist der Gegenstand der Diskussion zu komplex, als dass alle Einzelnen ihn vernünftig diskutieren könnten, dann sollen unterschiedliche theoretische Positionen vorgetragen werden, über deren Verwirklichung letztlich die Bürger oder ihre Repräsentanten entscheiden. Dazu ist nötig: Meinungs-, Presse- und Medienfreiheit muss größer sein als in den liberalsten bürgerlichen Demokratien (so schon Rosa Luxemburg).

Soweit die „Verwaltung der Sachen“, welche die Herrschaft von Menschen über Menschen abgelöst hat, noch eine funktionale Hierarchie erfordert, so soll diese möglichst abgekoppelt sein von besonderen Gratifikationen, also keine neue soziale Hierarchie wieder etablieren. Da man alle Grundsätze zu Lippenbekenntnissen machen, sie als Propagandaphrasen missbrauchen oder zur Manipulation an sich unmanipulierbarer Menschen verdrehen kann, sind gesetzliche Kontrollen der Macht- und Entscheidungsträger notwendig. Politische Macht sollte begrenzt sein, periodisch wechseln und auf möglichst viele verteilt werden. Es versteht sich von selbst, dass Entscheidungsträger oder Institutionen auch kontrolliert werden, um Diktatur und Personenkult zu verhindern. Sozialismus ist nur als demokratischer denkbar. (8) Die Frage, ob ein Räte- oder ein Repräsentativsystem einer sozialistischen Gesellschaft die politische Form gibt, ist pragmatisch zu entscheiden. Ob politische Macht, die nur durch die Vernunft und die an ihr orientierten Mehrheitsbeschlüsse legitimiert ist, einmal ganz wegfallen kann oder die Möglichkeit der mensch-

lichen Natur, auch zum Schlechten auszuschlagen, weiter wirksam ist, kann letztlich nur die Praxis der Gesellschaft zeigen. Ob die allseitige Entwicklung der Individuen, die nach Marx ihre Selbstzweckhaftigkeit ausmacht, alle Menschen ergreifen wird, ist eine Sache zukünftiger Erfahrung; jeder sollte jedoch dazu die Möglichkeit haben.

Fazit

Der philosophische Begriff der Gerechtigkeit, exemplarisch an den beiden großen Philosophen Aristoteles in der Antike und Kant in der Moderne aufgezeigt, blamiert sich an der sozialen Wirklichkeit. Aristoteles rechtfertigt mit Gründen eine Sklavenhaltergesellschaft und die Ungleichheit der Individuen, selbst wenn er ihnen als Bürger die Gleichheit vor dem Gesetz zugesteht. Die Sklaven allerdings fallen aus seiner Bestimmung der Gerechtigkeit völlig heraus. Dennoch ist Aristoteles der erste, der eine systematische Theorie der Gerechtigkeit aufgestellt hat, deren Bestimmungen wie z. B. „distributive Gerechtigkeit“ oder „Billigkeit“ heute selbstverständlich für die Gerechtigkeitsdiskussion sind.

Kant begründet einen Begriff der Gerechtigkeit, der sich zwar an der sozialen Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft blamiert, aber dessen utopischer Gehalt ist die unerlässliche Bedingung einer zukünftigen Gesellschaft, die einen humanen Fortschritt darstellen will. Die Selbstzweckhaftigkeit der Individuen ist möglich, da die kapitalistische Welt die Produktivkräfte so weit entwickelt hat, dass die Herrschaft des Kapitals abgeschafft werden kann, ohne das Voranschreiten der Menschheit zu behindern. Und die Abschaffung jeglicher Herrschaft ist praktisch notwendig, will die Menschheit nicht an ihren selbsterzeugten entfremdeten Mechanismen zu Grunde gehen. Ohne Aristoteles und Kant sowie der anderen Philosophen, die einen substanziellen Beitrag zur Gerechtigkeitsdiskussion geleistet haben, könnten wir gar nicht bestimmen, wohin die Reise gehen soll. Ob wir die konkrete Utopie einer Gerechtigkeit, wie Marx sie prognostiziert hat, auf Aristoteles und Kant fußend, verwirklichen, hängt von den subjektiven Möglichkeiten, unserer Einsicht und unserem Willen, ab. Die objektive Möglichkeit, Gerechtigkeit zu verwirklichen, ist vorhanden.

Anmerkungen

(1) Wie notwendig die Einhaltung der Gesetze als Gerechtigkeit ist, macht Platon an einem drastischen Beispiel klar. Polos behauptet gegenüber Sokrates, d. i. Platon, Macht auszuüben, andere zu töten oder zu vertreiben, sei es in der Demokratie oder in der Tyrannis, wäre das Größte. Sokrates entgegnet:

„Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jetzt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daß irgendeiner von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sollte: so wird der tot sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, daß einem der Kopf müßte eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreißen, so wäre es zerrissen – soviel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifelst und ich dir den Dolch zeige, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja, auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müßte auch jedes Haus abbrennen, das dir einfiel, und der Athener Schiffswerften und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder einzelnen gehören. Aber das heißt nicht mächtig sein, auf diese Art tun, was einem gut dünkt. Oder meinst du? Polos: Nein, so freilich nicht.“ (Platon: Gorgias, S. 223 f.)

Platon widerlegt die völlige Freiheit, Macht auszuüben, willkürlich zu handeln oder nur nach der unmittelbaren Nützlichkeit zu streben, mit dem Argument, dass die Tat auf den Täter zurückfällt. Nicht nur dass er von seinen Mitbürgern gestürzt werden könnte, also ständig in Angst leben muss, er kann auch mit keinem befreundet sein. Und ohne Freunde, ohne Familie zu sein, war die schlimmste Strafe des Schicksals in der Antike. Marquis de Sade hat diese Täter-Opfer-Dialektik im bürgerlichen Zeitalter in einem seiner Romane durchgespielt, ich glaube „Justine“ heißt er. Durch diese Täter-Opfer-Dialektik würde eine uneingeschränkte Willkür der Machtausübung dem Täter selbst am meisten schaden. Außerdem ist nach Platon die Macht nur eine Wirkursache, eine *causa efficiens*, deren Sinn sich allein aus dem Zweck ergibt oder doch ergeben sollte. Die unmenschliche Willkür zu befriedigen, unendlich Geld anzuhäufen oder ständig neue Gebiete zu erobern, sind aber für den antiken Menschen keine vernünftigen Zwecke.

(2) Man stelle sich ein neues (altes) Beispiel von Brecht vor: Da ist ein Richter, dem die Tugend der Gerechtigkeit zum Habitus geworden ist, sozusagen die Personifizierung der Gerechtigkeit. Es geht um ein Kind, das zwei Mütter beanspruchen als das ihre. Die leibliche Mutter ist reich, hat das fünfjährige Kind aber seit der Geburt nicht mehr gesehen und in Kriegswirren der Amme überlassen. Die Ziehmutter ist arm, hat das Kind aber in Liebe aufgezogen. Und obwohl der Richter sich von beiden Müttern bestechen lässt, die arme zahlt wenig, die reiche viel, findet er ein gerechtes Urteil. Er lässt das Kind in einen Kreis stellen, jede Mutter muss einen Arm ergreifen und auf Kommando das Kind aus dem Kreis zerrren. Sie kennen wahrscheinlich diese Geschichte aus dem „Kaukasischen Kreidekreis“ von Brecht. Jedenfalls lässt die Ziehmutter das Kind

los, um es nicht zu verletzen, während die leibliche Mutter es zu sich herüberzieht. Die wahre Mutter ist die Frau, die den Arm losgelassen hat. Der Richter urteilt gerecht, obwohl er Bestechungsgelder nach Vermögen annimmt, aber ohne nach Vermögen zu urteilen. Ihm ist Gerechtigkeit zum Habitus geworden.

(3) Aristoteles unterscheidet zwischen dem Wesen als Anlage und der Natur des Menschen, denn „Natur“ bedeutet „die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat“ und diesen Abschluss kann der Mensch nur in der Polis erreichen. (Aristoteles: Pol., S. 4/1252 b, 30 ff.)

(4) Teilweise schließt Aristoteles die unteren Klassen von dem Bürgerrecht aus (Bauern, Handwerker, Krämer, Tagelöhner), andererseits sollen sie doch an der Politik beteiligt sein (vgl. Pol., S. 99). Ja er lobt sogar im bestimmten Zusammenhang die Menge: „Die vielen nämlich, von denen jeder einzelne kein tüchtiger Mann ist, mögen trotzdem, vereint, besser sein als sie, nicht als einzelne, sondern als Gesamtheit, gleichwie ein Schmaus, zu dem viele Kleine beigesteuert haben, besser als ein solcher sein, der nur auf Kosten eines einzigen Großen veranstaltet worden ist. Denn da ihrer viele sind, so kann jeder einen Teil der Tugend und Klugheit besitzen, und kann die Gesamtheit durch ihren Zusammenritt wie ein einziger Mensch werden, der viele Füße, Hände und Sinne hat.“ (Pol., S. 98)

(5) „Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht, erscheint als miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffne (Produktivkraft des gesellschaftlichen Individuums, BG)“ (Marx: Grundrisse, MEW 42, S. 601).

(6) Eine Anmerkung zur Mehrwerttheorie Dieser Argumentation über Gerechtigkeit in der Moderne liegt die Mehrwerttheorie von Marx zu Grunde, seine originäre Leistung als Ökonom. Diese Theorie ist von vielen Seiten bestritten worden, sei es mit ernst zu nehmenden Argumenten, sei es aus ideologischen Gründen, sei es aus vulgärökonomischer Verballhornung. So bringt Adorno das Argument vor, der Anteil der lebendigen Arbeit sinke bis zu einem vernachlässigenden Grenzwert, deshalb ließen sich die Profite nicht mehr nur aus der lebendigen Arbeit allein erklären. (Adorno: Spätkapitalismus, S. 163) Und Habermas ergänzt diese Kritik, indem er Wissenschaft und Technik als Quelle von Mehrwert postuliert. (Vgl. dazu Bensch: Reichtum, S. 72 ff.) Außer solchen Behauptungen fehlt aber eine immanente Kritik an der Werttheorie selbst, ja Adorno bezeichnet sich selbst als Nicht-Ökonomen.

Bezieht man sich auf die reale Ökonomie, nicht auf Spekulationsgewinne oder fiktives Kapital,

dann ist nach Marx die Summe des Mehrwerts in einer Nationalökonomie (oder heute der Weltwirtschaft insgesamt) in einer bestimmten Periode gleich der Summe der Profite. Wer würde bestreiten, dass ein Produktionsbetrieb oder Dienstleistungsunternehmen Profite machen muss, um im Konkurrenzkampf überleben zu können, und wer würde bestreiten, dass diese Profite von den Lohnabhängigen erarbeitet werden. Würden alle Lohnabhängigen auf einen Schlag aufhören zu arbeiten, dann gäbe es keine Profite mehr, kein Kapital mehr, keinen Kapitalismus. Für die Frage nach der Gerechtigkeit ist dabei zweitrangig, ob ein Kapital Extraprofite macht, weil es produktiver ist und Mehrwert aus weniger produktiven Bereichen zu ihm über den Preis der Waren fließen oder ob es den durchschnittlichen Mehrwert nicht realisieren kann, weil es unproduktiver ist als die Konkurrenz. (Vgl. Gaßmann: Ökonomie, S. 67 ff.) Noch immer muss deshalb jeder Betrieb, jeder Konzern, jede nationale Wirtschaft bestrebt sein, permanent seine Produktivität zu erhöhen. Auch steuerliche Vergünstigungen und Subventionen hebeln die Mehrwertproduktion nicht aus, denn wenn das eine Kapital Sondervorteile ergattert, gehen diese anderen Kapitalen verloren.

Auch das von Habermas vorgebrachte Argument, Mehrwert werde auch aus der Wissenschaft und Technik erzeugt, ist nicht haltbar, denn die Kosten für Wissenschaft und Technik werden vollständig auf die Waren übertragen; würden mehr Werte übertragen als die Wissenschaft und Technik gekostet hat, dann würde die Konkurrenz, die nur genau die Kosten auf die Waren aufschlägt, die sie bezahlt hat, Vorteile im Konkurrenzkampf erlangen.

(7) Der Begriff der Klasse wird in diesem Vortrag unspezifisch benutzt wie auch noch von Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“. Er bezeichnet einfach eine Gruppe von Menschen, deren Gemeinsamkeit sich aus dem Zusammenhang ergibt. Ein exakter Begriff der Gesellschaftsklasse in der Gegenwart ist auf die Stellung zu den Produktionsmitteln bezogen, er müsste sich auf die freien und eigentumslosen Lohnabhängigen als beherrschte Klasse, dem das Kapital bzw. dessen Vertreter und die Grundbesitzer als herrschende Klasse gegenübersteht, beschränken.

(8) Gegen einen „demokratischen Sozialismus“ wurde eingewandt, Demokratie ist ein politisches Herrschaftssystem wie Monarchie oder Aristokratie, sei also bisher in der (geschriebenen) Geschichte immer mit ökonomischer Herrschaft verschwistert gewesen. Im Sozialismus sei dagegen ökonomische Herrschaft abgeschafft, politische Herrschaft (Macht) sei übergegangen in die Verwaltung von Sachen. Doch diese Kritik vergisst den Übergang in einen Idealzustand, den zu erreichen selbst fraglich ist. Wo Menschen zusammenkommen und arbeitsteilig aufeinander bezogen sind, entstehen Konflikte, auch wenn

diese Konflikte nicht mehr antagonistisch sind. Solche Konflikte bedürfen der Lösung, bei der man durchaus von antiken und bürgerlichen Denkern der Demokratie lernen kann. Die Alternative zu demokratischen Formen der Regelung der Beziehungen freier Menschen ist die Diktatur einer Partei, eines Politbüros, letztlich eines Führers wie im ehemaligen System der Sowjetunion und ihrer Satelliten.

Literatur

(Die Zitate im Text werden belegt mit dem Autor, dem Kurztitel (fett gedruckt) und der Seitenzahl.)

Adorno, Theodor W.: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag, in: Ders.: Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Ffm. 1975.

Aristoteles: Metaphysik. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. 2 Bde. Griechisch – Deutsch, Hamburg 1978 und 1980.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg 1985.

Aristoteles: Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg 1981. (Pol.)

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

Bulthaup, Peter: Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte. Hrsg. v. Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover, Lüneburg 1998.

Bulthaup, Peter: Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften. Hrsg. v. Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover. Zweite Auflage, Ffm. 1986.

Canfora, Luciano: Eine kurze Geschichte der Demokratie. Aus dem Italienischen von Rita Seuß, Köln 2006.

Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1968.

Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass, Hildesheim - New York 1979.

- Finley, M. I.: Das politische Leben in der antiken Welt. Aus dem Englischen von Wilfried Nippel, München 1986.
- Finley, M. I.: Die antike Wirtschaft. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Andreas Wittenberg, München 1977.
- Finley, M. I.: Die Griechen. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation. Aus dem Englischen von Karl-Eberhard und Grete Felten. Zweite durchgesehene Auflage, München 1983.
- Finley, M. I.: Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme. Aus dem Englischen von Christoph Schwingenstein, Andreas Wittenburg und Kai Brodeersens, Ffm. 1985.
- Gaßmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012 (2. Auflage).
- Gaßmann, Bodo: Kapital und Ethik. Das Kantische Sittengesetz als Voraussetzung der Kritik der politischen Ökonomie, in: Erinnyen Nr. 4, Garbsen 1989, S. 19 – 78.
- Gaßmann, Bodo: Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion. Über die Selbstzerstörung der bürgerlichen Vernunft, Garbsen 2014.
- Gaßmann, Bodo: Moral und Herrschaft. Die Entstehung der Moral am Beispiel des Dekalogs, in: Erinnyen Nr. 15, Garbsen 2004 (S. 25 ff.).
- Gaßmann, Bodo: Ökonomie. Eine populäre Einführung in die „Kritik der politischen Ökonomie“. Hrsg. vom „Verein zur Förderung des dialektischen Denkens e. V.“, Garbsen 1993, 2. Auflage.
- Deggau, Hans-Georg: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. (Theorie Werkausgabe G. W. Hegel, Band 3). Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 4.Aufl., Ffm. 1980.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Übersetzt von Walter Euchner. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, Ffm, Berlin, Wien 1976.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Ffm. 1974. (KpV)
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1976. (KrV)
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Ffm. 1974. (GMS)
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, in: Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band 7, Darmstadt 1975. (MS)
- Ladwig, Bernd: Gerechtigkeitstheorien zur Einführung, Hamburg 2012.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übersetzt von Hans Jörn Hoffmann. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Ffm. 1977.
- Marx, Karl: Das Kapital. Erster Band, Berlin 1966 (Marx-Engels-Werke 23) (Kapital I)
- Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/1858 (Grundrisse), MEW 42, Berlin 1983.
- Marx, Karl: Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (Kritik des Gothaer Programms), in: Marx-Engels-Werke (MEW) 19, Berlin 1974.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW 4)
- Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, München 2004.
- Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.
- Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Christoph Horn und Nico Scaranto, Ffm. 2013.
- Platon: Apologie. Kriton, Übertragen, eingeleitet und herausgegeben von Kurt Hildebrandt, Stuttgart 1977.
- Platon: Gorgias, in: Sämtliche Werke Bd. 1. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg 1977.
- Platon: Menon, in: Sämtliche Werke Bd. 2. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg 1978.
- Platon: Politeia, in: Sämtliche Werke Bd. 3. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Nummierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg 1977

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

Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, Stuttgart 1974.

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler, München 2004.



Rezensionen

Lisa Schneller Aus Geschichten werden Erfahrungen

Über den Roman „Fieber“ von Arno Kaiser

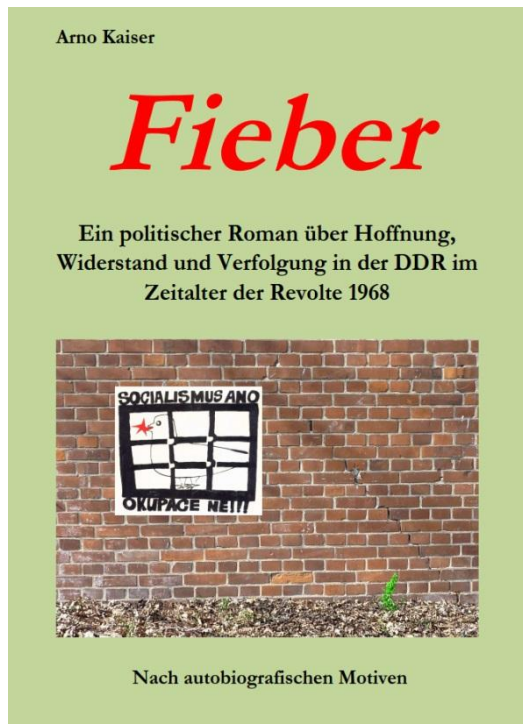
Dieses Motto könnte über dem Roman „Fieber“ von Arno Kaiser stehen. Aber zunächst einige Fakten. Der Untertitel des Romans heißt etwas umständlich „Ein politischer Roman über Hoffnung, Widerstand und Verfolgung in der DDR im Zeitalter der Revolte 1968“ (siehe unten). Der Autor Arno Kaiser war selbst Verfolgungen in der DDR ausgesetzt und ist deshalb ein authentischer Zeuge der DDR vor und nach dem „Prager Frühling“, dem Reformsozialismus, der damals viele Hoffnungen im Ostblock weckte. Dass er erst vierzig Jahre nach den Erlebnissen aus diesen einen Roman macht, hat seinen Grund in der fehlenden Muße, sich mehr als zwei Jahre allein diesem Projekt zu widmen, eine Muße, die er erst als pensionierter Deutschlehrer besaß.

Den Zusammenhang der vielen Ereignisse und Geschichten bilden zehn Tage anfang 1970 in einer Krankenbaracke im Haftarbeitslager Rackwitz bei Leipzig, in der sowohl Kriminelle als auch Politische, diese meist wegen Republikflucht, eingesperrt sind. Der Titel „Fieber“ bezieht sich aber nicht nur auf die zehn Tage während einer Grippeepidemie, sondern auch auf die Aufbruchsstimmung der Jugend in Ostdeutschland und besonders des Ich-Erzählers Karl Heinz Bender. Er kann sich nicht der üblichen Heuchelei in der DDR anpassen, sondern rebelliert bereits als Jugendlicher und dann als Flugblatt schreibender Student gegen den Einmarsch der Warschauer Pakt-Staaten in die Tschechoslowakei. Da der Leser bereits am Anfang erfährt, dass

die ganzen Querelen mit dem ostdeutschen Staat durch die Abschiebung in den Westen enden, besteht die Spannung des Romans weniger im Stofflichen, sondern konzentriert sich auf die Entscheidung des jungen Bender, ob und wie er einen Aufsatz schreiben wird. Sein „Erzieher“ hat ihn aufgefordert, einen Text mit dem Titel „Die DDR mein Vaterland“ zu verfassen. Für diese Anpassungsleistung winken ihm mehrere Monate frühere Entlassung, denn seine Mutter hat ein Gnadengesuch gestellt. Diese Aufforderung zur geistigen Anpassung veranlasst den jungen Strafgefangenen in diesen zehn Tagen über sein bisheriges Leben nachzudenken. Das reflektierende und kommentierende Ich, das aus der Perspektive des Sechzigjährigen, also vierzig Jahre später, das Verhalten seines jungen Ichs beurteilt, gibt dann auch Episoden wieder, die nach der Grippekrankheit passierten. Ja, es kommt sogar zu Dialogen zwischen dem erlebenden und reflektierenden Ich. Hier bewährt sich die Romanform, die solche Dialoge im Gegensatz zu einer Autobiografie zulässt. Das Thema Fiktion oder Authentizität ist selbst thematisch im Roman. Schon in Rackwitz hatte der junge Bender die Idee, diesen Roman zu schreiben; und als Vorbild erkor er den Roman von Semprun „Die große Reise“, der ebenfalls eine solche Erzählperspektive besitzt und den er im Gefängnis gelesen hatte.

Kaiser erzählt aus seiner Kindheit die Geschichte der Kollektivierung der Landwirtschaft in der DDR, wie sie – allerdings untypisch – in seinem Dorf Follersleben stattfand. Es gab dabei einen Selbstmord, aber letztlich war dies für ihn kein Grund, die DDR zu verlassen, denn als Jugendlicher sympathisierte er sogar mit dem technischen Zweck dieser Kollektivierung, wenn auch nicht mit der konkreten Durchführung. Aus späterer Perspektive erkannte er auch ähnliche Entwicklungen zur großflächigen Landwirtschaft im Westen, die als Bauernlegen in die Geschichte eingegangen sind. Kaiser bleibt aber nicht bei der bloßen Darstellung von Ereignissen stehen, sondern versucht sie in größere Zusammenhänge zu stellen. Das meint der Titel dieser Rezension. Ob das dem „Durchschnittsleser“ von Romanen immer gefällt, mag dahingestellt sein. Es ist aber gerade bei diesem Thema, das über vierzig Jahre zurückliegt, besser als es dem Zufall der Vorbildung zu überlassen, ob es überhaupt begriffen wird. So ist auch die Konfrontation des Protagonisten mit der Religion im atheistischen Staat nicht einfach nur Erzählung, sondern kulminiert in einem „Jesaja-Abend“ 1968 bei einem Jugendpfarrer in Leipzig, der dem Protest, der ständig im Westfernsehen thematisch ist, gewidmet war. Das erlebende Ich reflektiert die Aussagen des Pfarrers in Bezug auf die Ereignisse in Prag, während das erzählende Ich die Biblexegese des Jugendpfarrers kritisiert. Jedenfalls wird Bender, trotz des Mutes von dem Pfarrer zu diesem Thema, nicht wieder zum Gottesglauben, den Bender schon als Jugendlicher verlor, bekehrt. Die Konfrontation von Atheis-

mus und Gottesglauben ermöglichte ihm, selbst seine Entscheidung zu treffen, nämlich die Wahrheit über die eingübte christliche Tradition, die auch sein Elternhaus vertrat, zu stellen. Allerdings merkt das erzählende Ich an, dass letztlich die Lektüre von Kant, dessen Kritik der Gottesbeweise, die er während seines Philosophiestudiums in Hannover las, ihn endgültig vom Gottesglauben befreite.



Bis zur Mitte seines ersten Studienjahres in Leipzig findet der junge Bender keine zwingenden Gründe, seine Heimat zu verlassen und mit der DDR zu brechen, im Gegenteil, er spricht sogar von der Leichtigkeit des Seins, das er um sein zwanzigstes Lebensjahr genoss. Erst die Ereignisse in Prag veränderten diese Sicht und damit auch den Blick auf das DDR-Regime. Zunächst keimte die Hoffnung auf, dass sich der autoritäre Sozialismus reformieren könnte. Umso schlimmer war dann die Enttäuschung, als die Panzer in Prag einfielen und die Reformbestrebungen niederschlugen. Hatte der junge Bender bis dahin noch Illusionen über diese Art Regime, so erkannte er nun, das Machtstreben einer Clique von Apparatschiks stand über den Wünschen der Bevölkerung. Es war für ihn kein deformierter Sozialismus mehr, sondern ein neuartiges Herrschaftssystem (das er später als monopolbürokratischen Kollektivismus bestimmte). Mit Kommilitonen verteilt er in Leipzig selbst geschriebene Flugblätter aus der Perspektive der Prager Reformer. Da es in der DDR kaum Resonanz auf den Einmarsch gab, beschloss er mit drei anderen zu fliehen. Seine Verhaftung, Schläge beim Verhör und der Schauprozess in Leipzig mit zwei anderen, der vierte hatte es geschafft, in den Westen zu kommen, machten es ihm unmöglich, weiter

diesen Staat als sein Vaterland anzuerkennen. Sein Dasein als Arbeiter, dessen Mechanismen er begriff, nachdem er während der U-Haft „Das Kapital“ von Marx las, und schließlich die Zwangsarbeit im Haftarbeitslager Rackwitz führten dazu, dass er drei Sätze formulierte, warum es ihm unmöglich war, diesen Staat innerlich anzuerkennen: 1. Man verlässt seine Heimat nicht leichtfertig. 2. Die Arbeiter haben kein Vaterland, sondern müssen es sich erst noch erobern. Und 3. Der Mensch ist kein Hund, der die Stiefel dessen leckt, der ihn geschlagen hat. Der erste Satz drückt seine Erfahrung aus, der zweite war an Marx, und der dritte Satz an Rosa Luxemburg angelehnt.

Die Folgen dieses Aufsatzes waren für den jungen Bender nicht vorherzusehen. Zwar musste er bis zum letzten Tag seine Strafe absitzen, womit er gerechnet hatte, um keine Gängelung durch eine Bewährungsstrafe erdulden zu müssen, aber was dann kam, ahnte er nicht. Obwohl er sich nach der Haft ins Privatleben zurückzog, in seiner Freizeit nur noch Schach spielte, wurde er nach einem Jahr erneut verhaftet, diesmal von der Staatssicherheit, und durch deren Mühlen mit Drohungen, Nachtverhören und versuchter Demoralisierung seiner Person gedreht. Nach zehnmonatiger U-Haft wurde er wegen staatsfeindlicher Hetze, Terror und Fluchtabsicht zu fünf Jahren verurteilt, ein Strafmaß übrigens, das ihm die Vernehmer der Stasi bereits in den ersten Vernehmungen ankündigten. Seine Erfahrung mit der Stasi drückt sich in Albträumen, Verschwörungängsten und im Widerstandswillen aus, der ihn abhärtete, aber dadurch auch deformierte.

Das erzählende Ich denkt auch über den Sinn der Strafe mit Gefängnis nach und kommt zu dem Schluss, dass Gefängnisse niemals Menschen läutern können, im Gegenteil, sie machen den Delinquenten böse. Kaiser drückt diese Deformation des Charakters in einer sexuellen Gewaltfantasie des jungen Bender aus, in der er sich als Chef eines Frauengefängnisses imaginiert. Diese Erfahrungen machen es Bender später dann im Westen unmöglich, Schüler zu disziplinieren, sodass er seinen angestrebten Lehrerberuf nicht ausüben kann. Andererseits ist er sensibilisiert gegenüber Heuchelei und geistiger Anpassung, er erkennt, dass im Westen viele Intellektuelle ebenfalls sich nach der vorherrschenden Meinung ausrichten, ohne auf deren Wahrheitsgehalt zu reflektieren. Der Kalte Krieg beherrschte ihre Gedanken, wenn auch meist subtiler als im Osten.

In dem Haftarbeitslager Rackwitz führt er mit dem Arzt Manfred zwei Literaturabende durch, in denen er Hebel vorliest und Tucholsky und Kästner rezitiert, um seine Mitgefangenen zum Nachdenken und Schmunzeln zu animieren. Sie wollen die Menschen dort nicht nur als Nummern, sondern als Individuen ansprechen. Als Kritik am Kollektivismus verstehen sie auch den Roman von Christa Wolf „Nachdenken über Christa T.“,

über den sie in der Krankenbaracke diskutieren. Bender kritisiert die Anpassungsleistung dieser Schriftstellerin, während Manfred ihren Mut hervorhebt, das Leiden und einen nonkonformistischen Charakter als Hauptfigur darzustellen. Die Missachtung des Individuums, die vor allem im Repressionsapparat der DDR schmerzlich zu spüren ist, wird dann auch als ein Hauptgrund dafür diagnostiziert, dass dieser autoritäre Sozialismus seine emanzipatorische Seite eingebüßt hat.

Auf ein Thema möchte ich am Schluss noch eingehen, das sind die Erfahrungen des jungen Bender mit Frauen. Eine Beziehung mit einer Frau, die er liebt und von der er wieder geliebt wird, bricht auseinander, unter anderem weil sie seine kritische Haltung zur DDR nicht ertragen kann. Eine andere Freundin trennt sich von ihm, weil er beruflich nach seiner Haft als Schichtarbeiter in einer Sackgasse gelandet ist.

Soll ich den Roman als Ganzen bewerten, dann sind es diese Erfahrungen, die mich beeindruckt haben. Sie geben ein tieferes Bild der DDR zu dieser Zeit wieder als das Geschichtsbücher, die sich auf Haupt- und Staatsaktionen konzentrieren, jemals können. Die Diskussionen in diesem Krankenraum mit dem Arzt Manfred, den Zeugen Jehova Siegfried und vor allem mit dem Manager Arthur lassen sogar die Gründe erkennen, warum das System des monopolbürokratischen Kollektivismus letztlich scheitern musste. Allerdings sind diese Stärken auch die Schwäche des Romans als Roman, während die Episoden flüssig erzählt werden, und surrealistische Elemente das Literarische bereichern, erinnern diese Diskussionen zeitweise an theoretische Referate in Dialogform. Der Erzähler ist trotz seiner negativen Erfahrungen mit der DDR nicht in einen platten Antikommunismus abgeglitten, sondern hat sich den freien Blick auf die Ereignisse und seine selbst erarbeitete Ansicht von einem demokratischen Sozialismus mit menschlichem Antlitz bewahrt. Er lässt an einer zentralen Stelle seine Figur Arthur sagen, dass kein Versuch, einen neuen Sozialismus zu wagen, denkbar sein sollte, ohne die objektiven und subjektiven Erfahrungen in und mit der DDR aufzuarbeiten.

Arno Kaiser:

Fieber. Ein politischer Roman über Hoffnung, Widerstand und Verfolgung in der DDR im Zeitalter der Revolte 1968. Nach autobiografischen Motiven, Garbsen 2014.

ISBN 978-3-929245-11-0

(368 S.; A 5; geb.; Hardcover; 24,00 €)

Abstrakt

Bodo Gaßmann:

Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion Über die Selbstzerstörung der bürgerlichen Vernunft

Garbsen 2014. ISBN 978-3-929245-08-0

(320 Seiten; geb. Broschur; Register; 19,50 €)

Zu beziehen über unseren Internet-

Buchladen:

www.erinnen.com

Da die meisten Menschen als fremdbestimmte keine Prinzipien haben, greifen sie auf die Klischees zurück, die in der vorherrschenden Meinung prägend sind. In der Moral sind dies die sogenannten Werte. Aus Unbehagen an diesem Unwort hat der Autor, selbst lange „Werte und Normen-Lehrer“ die Werttheorien analysiert.

Die Vernunftmoral Kants, die allgemein und notwendig begründet und selbst noch in Hegels Sittlichkeit aufgehoben war, blamierte sich systematisch an der entstehenden kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Ökonomie. Das hatte zur Folge, dass sie entweder zum theoretischen Maßstab der Kritik am Kapitalismus wurde (Marx) oder dass irrationale Moralkonzepte entwickelt wurden wie die Wertphilosophie, deren Begründer Lotze wurde. In seiner eklektischen Philosophie werden „induktive Metaphysik“, ontologisches Denken und „teleologischer Idealismus“ miteinander kombiniert, um aus der Unmittelbarkeit des Gemüts, das in einer Substantialität der Seele anthropologisch verankert sein soll, „Werte“ zu begründen. Das Gemüt und das Gewissen können keine allgemeine Bestimmungen von Werten begründen, wie Lotze behauptet, weil sie historisch gewordene sind, die Triebstruktur der Gesellschaft beinhalten, durch Sozialisation und Erziehung Gleichzeitiges und Ungleichzeitiges ausdrücken. Erklären lässt sich die Begründung der Werte bei Lotze nur aus dem ideologischen Bedürfnis der bürgerlichen Klasse, was von Lotze auch direkt ausgesprochen wurde. Mit der irrationalen Begründung sittlicher Werte geht deshalb zugleich eine Abwertung der Vernunft einher, die im weiteren Verlauf des praktischen Denkens der bürgerlichen Philosophen zu einer „Zerstörung der Vernunft“ (Lukács) wurde, auf die sich der deutsche Faschismus bei seiner Machtübernahme 1933 verlassen konnte.

Der Wertbegriff, der erst bei Scheler auf moralische Werte beschränkt wird, hat schnell Karriere

gemacht. Der Neukantianismus Windelbands will solche Werte aus dem „Normalbewusstsein“ begründen. Doch ein „Normalbewusstsein“ ist eine schiefe Deutung der transzendentalen Einheit der Apperzeption von Kant. War diese das formale kollektive Bewusstsein der Wissenschaft, das als Bedingung der Möglichkeit wahrer Wissenschaft erschlossen ist, so wird diese Differenz von Form und Inhalt in Windelbands „Normalbewusstsein“ unterschlagen, um aus diesem inhaltlich begründete Werte als in jedem Menschen der Gesellschaft verankert denken zu können. Dieses Normalbewusstsein ist aber das bürgerliche (idealistische), dem mit gleichen Recht ein proletarisches (materialistisches) entgegengestellt werden könnte.

Auch der Schüler von Windelband, Rickert, der das Denken auf die Bewusstseinsimmanenz restringiert, kann Werte letztlich nur aus dem Empfinden von Kulturmenschen erschließen, ohne Kriterien für solche Werte nennen zu können. Letztlich läuft es auf einen privilegierten Zugang bürgerlicher Edeldespöter hinaus. Um die Werte aber doch gegen Kritik absichern zu können, erfindet er eine Sphäre der „Geltung“, die sich kaum noch von dem „idealen Ansichsein“ des Ontologen Hartmann unterscheidet. Rickerts Wertphilosophie wird zur Wissenschaftstheorie des Soziologen Max Weber, sodass paradox dessen Forderung nach „Wertfreiheit“ nicht ohne zugrunde liegende Werte auskommt. Diese dienen als Auswahlkriterien für soziologische Tatsachen, sodass die Willkür der Werte auf die soziologische Untersuchung übertragen wird.

Werden Werte sowohl ontologisch abgesichert wie bei Lotze, als auch aus einem „Normalbewusstsein“ bestimmt, dann liegt der Verdacht nahe, sie lassen sich gar nicht objektiv begründen. Diese Konsequenz zieht Nietzsche, wenn er moralische Werte willkürlich je nach den Interessen des „Lebens“, des „Willens zur Macht“, gesetzt sehen will.

Aus der Kritik an der neukantianischen Bewusstseinsimmanenz ging von Husserl die Forderung „zurück zu den Sachen“, aus, die Max Scheler zu seiner „materialen Wertethik“ veranlasste. Analog zu Husserls Epoché sollen aus dem Wertfühlen heraus moralische Werte begründet werden. Das emotionale Erkennen soll den gleichen Rang haben wie das verstandesgemäße. Dies ist nur denkbar, wenn es sich auf anthropologische Konstanten berufen kann. Diese sind jedoch aus der jeweiligen Zeit entnommen, also aposteriorisch, nicht apriorisch, wie Scheler behauptet. Entsprechend bedienen seine aus dem Fühlen gewonnenen Werte mehr das ideologische Bedürfnis des Bürgertums, als dass sie allgemein gültig sind, wie Scheler unterstellt. Sichtbar wird dies, wenn er aus seinem Begriff der Gerechtigkeit, der auf einer

unterschiedlichen Werteordnung unter den Personen basiert, den Ersten Weltkrieg aus der angeblichen höheren Kultur der deutschen Nation rechtfertigt. Bei Scheler hat die „Zerstörung der Vernunft“ ihren Höhepunkt erreicht. Obwohl die Nazis Schelers Bücher nicht mehr drucken ließen, war das Wertegeraune bis in ihre Propaganda vorgedrungen und das bürgerliche Denken hatte keine geistigen Mittel mehr, dem zu widerstehen.

Alle diese Wertphilosophien beanspruchen, moralische Werte objektiv zu begründen, obwohl ihre Begründungsvarianten irrational sind, auf ideologischen Bedürfnissen beruhen und deshalb das vernünftige Denken lädieren. Das gilt auch für die Ontologie von Nicolai Hartmann, der nur das phänomenologische Wertfühlen von Scheler präzisieren will. Ontologie aber setzt sich immer den Verdacht aus, diskursives Denken, in dem allein Sachverhalte sich darstellen lassen, zu hypostasieren.

Dagegen gibt es gegenwärtig kaum Wertphilosophien, die diesen Anspruch auf Objektivität beibehalten. Exemplarisch steht dafür Habermas' „Diskursethik“. Bestenfalls sollen die Diskursregeln noch Anspruch auf Objektivität machen, allerdings in einem generell „fallibilistischen“ Bewusstsein. Moralische Prinzipien, die Resultat des Diskurses sein sollen, können immer nur einen historischen Konsens erreichen. Und „sittliche Werte“ ließen sich überhaupt nicht über den Diskurs begründen, für sie gelte der „Wertpluralismus“ der Moderne. Habermas stimmt in diesem Punkt mit dem Positivismus überein, den er einst kritisiert hatte. Eine Ethik jedoch, die auf dem „Konsens“ beruht, ist nicht haltbar, weil sie in der Reduktion des Denkens auf Sprachphilosophie keinen Grund für objektives Denken findet. Konsens kann bestenfalls eine vorherrschende Meinung ausdrücken, beruht auf dem Fürwahrhalten, nicht aber auf Gewissheit, die nötig wäre, soll eine Moral ihr Aufgabe, die Gesellschaft zu befrieden, erfüllen. Habermas, der nicht von vornherein die ideologischen Bedürfnisse des Bürgertums bedienen will, wie die anderen Werttheoretiker, verschleiert mit seiner Diskursethik die gesellschaftlichen Verhältnisse und wird dadurch ebenfalls ideologisch.

Generell gilt, moralische Werte sind ideale Gebilde (wie Platons Ideen), sie haben nichts mit der Wirklichkeit der Klassengesellschaft zu tun, können noch nicht einmal einen rationalen Bezug zu dieser Wirklichkeit schaffen. Da die Menschen als Lohnabhängige weitgehend fremdbestimmt handeln, ist eine Vernunftmoral, die auf der Autonomie beruht, generell am Verschwinden. Da andererseits Moral als Herrschaftsmittel benötigt wird, hat das Wertgeraune die Funktion, die unbeherrschbaren Mechanismen der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Gesellschaft zu verschleiern.

Leseerfahrungen

von Heike Schmidtke

Über das Buch:

Bodo Gaßmann: Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion. Über die Selbstzerstörung der bürgerlichen Vernunft, Garbsen 2014.

Wer eine Zusammenfassung des Inhalts haben möchte, dem empfehle ich den Abstrakt des Autors zu lesen. (Siehe vorhergehenden Text!)

Ich möchte hier meine subjektive Leseerfahrung wiedergeben. Zwar habe ich einige Philosophie-Kurse am Gymnasium und an der Universität besucht, sonst bin ich aber nur ein philosophischer Laie.

Zunächst hat mich beeindruckt, dass am Anfang eine kleine Einführung in die Philosophie unter dem Titel „Wir brauchen Prinzipien!“ gegeben wird, denn ohne Prinzipien bestimmen andere oder die Verhältnisse über uns – das leuchtet unmittelbar ein. Der Autor gibt mit dieser Reflexion und dem Bestehen auf allgemeingültigen Urteilen den Maßstab an, an dem er die Wertphilosophie misst.

Bei Lotze habe ich mich ein wenig schwer getan, seine „induktive Metaphysik“ zu verstehen, aber sofort einleuchtend war die Erkenntnis über das Sinken des philosophischen Niveaus nach Hegel. Gaßmann stellt stichwortartig am Ende dieses Kapitels Kants philosophisches Konzept dem Lotzes gegenüber. Aus Prinzipiendenken bei Kant wird bei Lotze „Weltanschauung“, obwohl die Welt als Ganze nicht anschaulich ist. Selbst Lenin hat diesen Begriff in sein Denken aufgenommen. Vor allem aber die Begründung der Moral wird bei Lotze irrationalisiert. Aus der Vernunft als oberstes Gesetzesvermögen bei Kant werden die moralischen Werte, als deren Erfinder Lotze gilt, aus dem Gemüt, dem Gewissen und dem Gefühl legitimiert. Auch die Theologisierung des Denkens, der Eklektizismus und das auf Erzählung heruntergekommene Philosophieren zeigen den Weg zum Irrationalismus auf. Dass die Gründe für den Verfall des Niveaus nicht in der immanenten Entwicklung der Philosophie selbst liegen, macht Gaßmann durch eine soziologische Erklärung deutlich. Nach Hegel schießen eine Vielzahl philosophischer Systeme aus dem Boden, die sich nicht mehr auf Stimmigkeit überprüfen lassen, weil sie sich gegenseitig nicht mehr zur Kenntnis nehmen. Welche dieser Positionen sich dann profilieren können, hängt dann von der vorherr-

schenden Politik ab, die sich die herausucht und durch Publikationen und Lehrstühle fördert, die am besten ihre ideologischen Bedürfnisse befriedigt. In vorauseilender Spekulation richten sich die „Philosophen“ in ihrer „Denkarbeit“ nach diesen ideologischen Bedürfnissen. Bei Lotze wird die Befriedigung der Bedürfnisse der Zeit, d. h. des Bürgertums, sogar zum Prinzip erhoben. Das erklärt, warum im Kaiserreich – trotz Wissenschaftsfreiheit – nur bürgerliche Denker Lehrstühle besetzen konnten. Überhaupt scheint mir der Zusammenhang zwischen Philosophie und Ideologieproduktion bei den Wertphilosophen in Gaßmanns Schrift gelungen dargestellt zu sein: Er unterstellt nicht primitiv, die Philosophien seien von vornherein Ideologie, sondern kritisiert sie zunächst philosophie-immanent, um dann zu zeigen, welche falschen Theoreme sich besonders gut ideologisch vereinnahmen lassen.

Beim Neukantianismus (Windelband/Rickert) ist mir die Begründung der „Werte“ aufgrund des moralischen Empfindens der bürgerlichen Denker aufgefallen. Der „Edelspießer“, wie Gaßmann einen Begriff aus der Literaturkritik der 60er Jahre aktualisiert, wird zum Maßstab für die Werte, die zählen sollen. Das hat zur Folge, dass auch Menschen eingeteilt werden in wertvolle (Goethe) und weniger wertvolle (z. B. Wilde in Afrika) – der deutsche Imperialismus und der Völkermord in Deutschsüdwest konnte sich hier seine Legitimation holen.

Der Tiefpunkt dieser „Rolltreppe abwärts“ zum Irrationalismus ist dann die materiale Wertethik Schellers, deren Basis zur Begründung von moralischen Werten das „Wertfühlen“ wird. Dabei soll das Fühlen eine gleichberechtigte „Grammatik“ haben wie das diskursive Denken. Dass Gefühle und das „Fühlen“ immer auch ambivalent sind, wie schon Platon wusste, von der Sozialisation abhängen, wie Gaßmann mit Horkheimer nachweist, wird von Scheler nicht beachtet.

Scheler war kein Nazi, seine Bücher durften in der NS-Zeit nicht erscheinen. Auch Theodor Lessing, ein Kritiker des rationalen Denkens, war Gegner des Faschismus. Ihre Thesen tranken daran, dass sie die „Grammatik der Gefühle“ und Lessings Mystik selbst nur in diskursiver, also rationaler Rede vortragen konnten. Dennoch haben ihre irrationalistischen Auffassungen den deutschen Faschismus befördert, indem sie das geistige Leben des Bürgertums zusammen mit anderen irrationalisierten und ihm so die geistigen Waffen gegen den Faschismus aus der Hand nahmen. Das heißt bei Gaßmann die „Selbstzerstörung der bürgerlichen Vernunft“. Hitler konnte sich auf das geistige Klima des Irrationalismus verlassen und selbst von Werten schwafeln. Diese Einsicht hat mich endgültig dazu bewogen, den Begriff des

moralischen Wertes aus meinem aktiven Wortschatz zu streichen.

Dass der Begriff des moralischen oder sittlichen Werts so populär wurde, verdankt sich aber nicht den sterilen Systemen der Fachphilosophen wie etwa auch der Ontologie von Nicolai Hartmann, sondern der Wirkung von Nietzsches Philosophie vor allem nach seinem Tod bis heute. Gaßmann hat den bereits in seinen „Erinnyen“ veröffentlichten Aufsätzen zur Kritik der Wertphilosophie in seinem Buch einige Kapitel hinzugefügt, so über Nietzsche, Max Weber, Nicolai Hartmann und Habermas. In zwei Abschnitten über Max Weber hat mich der Zusammenhang mit der Werttheorie des Neukantianismus fasziniert. Wer sonst nichts über Max Weber weiß, kennt seine Forderung nach Wertfreiheit in der Wissenschaft. Gaßmann zeigt nun, auf den Reflexionen seines akademischen Lehrers Peter Bulthaupt fußend, dass diese Forderung bei Weber widersprüchlich ist. Denn um das soziologische Material in einer verständlichen Darstellung zu organisieren, benötigt Weber Werte, wie er sie im Neukantianismus vorfindet. Zugleich ist ihm aber bewusst, dass solche Werte nicht stringent sich begründen lassen – im Gegensatz zur Auffassung der Neukantianer Windelband und Rickert. Dieser widersprüchliche Werteidealismus wirft dann auch ein neues Licht auf seine Studie über den „Geist des Kapitalismus“, als habe der Geist den Kapitalismus geschaffen, die direkt gegen Marx, der wechselseitiges Entstehen von kapitalistischen Verhältnissen und den entsprechenden Geist annahm, konstruiert ist.

Das Kapitel über Nicolai Hartmann hat mich enttäuscht, weil dieser nur Schellers Thesen nochmals ontologisch absichert. Auch wiederholt Gaßmann noch einmal mit Kant seine Ontologiekritik. Dagegen ging mir in dem abschließenden Habermas-Kapitel ein Licht auf. Diesen Autor hatte ich bisher wahrgenommen als linken Philosophen, der die Kritische Theorie weiterführe, wenn auch mit einer z. T. idealistischen Diskurstheorie („ideale Gesprächssituation“). Gaßmann zeigt nun, wieviel Habermas von seinen einstigen Gegnern, den Positivisten, übernommen hat. Da ist der Linguistik Turn, der Philosophie durch Sprachreflexion ersetzen will, seine kontrafaktische Abkehr von der „Bewusstseinsphilosophie“ und dem „Monologisieren“, obwohl Habermas nichts anderes in seinen Büchern macht als zu monologisieren. Was aber dann herauskommt, ist bloß ein formalistisches Glasperlenspiel. Habermas zeigt nicht, wie man „sittliche Werte“ mit der Diskursethik begründen kann, sondern lediglich, welche Diskursregeln eventuell zu einem Konsens über moralische Prinzipien führen können, während Werte von vornherein dem Pluralismus der kapitalistischen Gesellschaft überlassen bleiben. Gaßmann kritisiert mit Kant den „Konsens“ in wissenschaftlichen Fragen bzw. in denen der

Moral, indem er auf die Objektivität verweist, der allererst ein Konsens folgen, nicht aus dem Konsens die Objektivität begründet werden kann. Letztlich erweist sich die habermassche Philosophie als eine weitere Form des vorherrschenden Skeptizismus, der im Pragmatismus, von dem Habermas viel übernommen hat, in der Abschaffung des Begriffs der „Wahrheit“ kulminiert. Dies wird allerdings nur dem deutlich, der sich nicht nur für die anwendbaren Resultate seiner Philosophie interessiert, sondern mit Gaßmann auch auf die Begründungsweisen und den Bezug zum Ontologischen reflektiert.



Man kann das Werk von Gaßmann auch als eine Phänomenologie der bürgerlichen Philosophie lesen, die einem viel Mühe erspart, alle diese Wälzer zu lesen, sodass man sich auf die klassischen Werke der Philosophiegeschichte konzentrieren kann. Alles in allem zeigt dieses Buch für mich, wozu die Philosophie missbrauchbar ist, aber auch ex negativo, was wahre Philosophie sein könnte.

Eine Polemik von Ulrich Bertram und die Anmerkung von Arno Kaiser dazu

Welche Anmaßung! Gegen Gaßmanns „Kritik der Wertphilosophie“

von Ulrich Bertram

Wir Werte und Normen-Lehrer werden in diesem Buch indirekt als Spinner, Verdummer und Ideologen beschimpft. Unsere tägliche Arbeit, den Schülern Werte zu vermitteln, wird unterminiert, indem die Werttheorien als irrational denunziert werden. Das ist die Standardkritik an Philosophien, die moralische Werte und überhaupt moralische Regeln aufstellen und erörtern. Wenn eine Philosophie einem nicht passt, dann zieht man sie des Irrationalismus. So nichtssagend dieser Vorwurf ist, so absurd ist die Anmaßung des Autors, die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu besitzen. Wie kommt jemand dazu, überhaupt noch in der Philosophie von Wahrheit zu sprechen? Ist nicht der Pluralismus von Lebensweisen und deshalb auch Philosophien das Selbstverständliche? Der Autor sollte sich einmal klarmachen, dass es auch so etwas wie den gesunden Menschenverstand gibt. Der hätte ihm gesagt, dass man als Lehrer die Pflicht hat, sich den Richtlinien der Regierung anzupassen – und die sind immerhin demokratisch zustande gekommen. Wenn man seinen Beruf ausüben will, dann gilt: Wes Brot ich ess, des Lied ich sing. Anstatt sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen, versucht der Schreiber dieser „Kritik der Wertphilosophie“ den Lehrern und den Anhängern von Werten ihr Wertedenken zu zersetzen.

Trotz aller Polemik gegen die „Kritik der Wertphilosophie“ will ich nicht verschweigen, dass Gaßmann auch argumentiert. Ich will aber hier nicht auf die Werttheorien im Einzelnen eingehen, sondern das Konzept grundsätzlich kritisieren.

Der Autor behauptet - gegen den Konsens fast aller heutigen Philosophen – seine Vorstellungen von Moral seien allgemeingültig und notwendig begründet, indem er sich auf die transzendente Deduktion des Moralgesetzes bei Kant bezieht, das er als einziges Moralkonzept akzeptiert. Doch diese Anmaßung ist längst widerlegt. In moralischen Dingen kann man nur pragmatisch argumentieren, da gibt es nichts Allgemeingültiges und Notwendiges, also sind auch die Werttheorien, die

er kritisiert, als pragmatische Vorschläge zu betrachten und eventuell auf ihre Reichweite zu überprüfen. Sie sind aber keine Ideologie, wie Gaßmann meint. Oder anders gesagt, alles ist Ideologie im neutralen Sinne von Ideenlehre. Wenn der Autor den Satz eines Wertphilosophen zitiert: Man müsse die kulturell minderwertigen Völker durch „Feuerwaffen und Feuerwasser“ vernichten, dann ist das aus der Zeit des Imperialismus heraus zu verstehen, hat aber nichts mit der eigentlichen Werttheorie zu tun. Und wenn moralische Werte nicht universell gelten kraft ihrer Begründung, dann besteht immer noch die Möglichkeit auf der Erde, einen Konsens zu finden, verschiedene Wertvorstellungen miteinander in einen Kompromiss zu vereinigen, sodass Gaßmanns Konsequenz, Werte als Handlungsgrund führe zu einem Krieg aller gegen alle, nicht schlüssig ist: Es genügt in moralischen Fragen, zu einem Konsens zu kommen, das Hintergrundverständnis und die letzten Tiefen der Gründe müssen nicht für alle gelten, das wäre für eine moderne, weltanschaulich pluralistische Gesellschaft eine weltfremde Erwartung. Und weltfremd sind deshalb auch die Ansichten des Autors.

Der Kapitalismus ist ein Wirtschaftssystem, das uns einen nie gekannten Wohlstand gebracht hat. Deutschland ist kraft seiner Industrie wieder wer in der Welt. Doch das hält linke Spinner nicht davon ab, gegen diese beste aller möglichen Ökonomien zu hetzen. Dass Gaßmann in seinem ganzen Buch die Tendenz hat, den Kapitalismus schlecht zu reden, ist schon nicht mehr verwunderlich, wenn selbst der Papst dieses Wirtschaftssystem verteufelt. Das ermuntert die ehemaligen 68er aus ihrem Marsch durch die Institutionen, in denen sie sich heimisch etabliert hatten, wieder hervorzukriechen, um erneut ihre gefährlichen Utopien auszuplaudern.

Es reicht. Wir wollen keine Experimente mehr und deshalb brauchen wir auch keine Philosophie, die so etwas fordert. Zum Glück sind die Deutschen längst kein Land der Dichter und Denker mehr, sie sind Pragmatiker geworden, saufen vielleicht etwas zu viel, haben aber keine philosophischen Interessen mehr und werden den Schmöcker über Wertphilosophie souverän ignorieren. Die Leute holen sich ihre Weltanschauung aus dem Fernsehen – und da gilt nur das, was sich in Bildern darstellen lässt, keine hochtrabenden Spekulationen und abstrakten Begründungen. Die Logik ist ihnen – außerhalb ihres Berufes – ein spanischer (Folter-)Stiefel.

Warum beschäftigt sich das Buch von Gaßmann mit vergangenen philosophischen Positionen, und zwar von Autoren, die heute kaum noch jemand kennt? Genügt es nicht einfach, dass wir Werte haben und danach leben wollen? Warum muss alles bis ins Kleinste begründet werden? Alle Menschen haben gleiche Rechte – das ist ein

Wert, wer will eine solche Selbstverständlichkeit bestreiten? Und wenn Orientalen kommen, um das zu bestreiten, dann sollen sie wieder gehen, wenn es ihnen nicht passt. Die Geschichte ist nun einmal so geworden, wie sie ist, daran können wir nichts ändern – warum also veraltete Doktrin ausgraben? „History is bunk“ (Geschichte ist Mumpitz) hatte schon Henry Ford, der Erfinder der Fließbandproduktion gesagt, also weg mit dem alten Kram. Ich gehe deshalb auch nicht auf diese alten Theoriekamellen ein. Nur soviel, Gaßmann behauptet, dass alle ihre Begründungen von moralischen Werten irrational seien. Sie kämen aus der Intuition von Edelspießern und drückten nur deren Klassenstandpunkt aus, wären also historisch, obwohl sie sich als überhistorisch ausgeben. Nun frage ich, wo gibt es etwas Neues, das nicht auf der Intuition dessen beruht, der zuerst diesen Gedanken im Kopf hatte? Seien wir doch froh, dass wir so großartige Denker hatten, die unser heutiges Weltbild geformt haben. „Was du ererbst von deinen Vätern, bewahre es ...“ hat schon der alte Goethe gesagt.

Soll Moral mehr sein als rhetorische Beeinflussung, dann setzt das ein identisches Ich voraus, auf dem dann auch die Autonomie des Individuums beruhen soll. Doch solch eine Ich-Identität gibt es nicht, also auch keine Autonomie im kantischen Sinne. Kant funktioniert nicht. Unser Ich ist nur ein Bündel von Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen und Antizipationen – es ist ständig im Fluss. Wie soll da eine notwendige und allgemeine Bestimmung der Moral wirken? Wir reagieren immer entsprechend den Umständen, in denen wir uns befinden, und diese sind unendlich vielfältig. Ganz abgesehen davon, ob sich solch eine Moralbestimmung überhaupt begründen lässt. Wir können immer nur pragmatisch davon ausgehen, dass wir Vorstellungen entwickeln und vorschlagen, die den Menschen momentan einleuchten – oder auch nicht. Mehr geht nicht.

Während wir Ethik-Lehrer uns bemühen, der Jugend Werte zu lehren, legt Gaßmann Hand an die Wurzel der Moral. Man kann deshalb sein Buch nicht anders verstehen als moralischen Nihilismus. Wer die Werte als Werte untergräbt, der argumentiert amoralisch, der will Gewalt an die Stelle der Moral setzen. Wer die Werte als Werte untergräbt, verführt die Jugend zur Amoralität, Rowdytum und Gesellschaftsfeindlichkeit. Man sollte solchen Schreiberlingen, wie es der Autor dieser „Kritik“ ist, das Handwerk legen. Manchmal kommen mir solche Gedanken hoch: Hätten wir noch die DDR oder die Reichsschriftumskammer, dann säße er zu Recht wegen Staatsverleumdung oder Zersetzung im Gefängnis.



Eine Anmerkung zur Rezension: „Welche Anmaßung!“

von Arno Kaiser

In den sechziger Jahren, als Alternativverlage aus dem Boden schossen, sah ich diese Vielfalt noch als Humus an, auf dem eine undogmatische Linke ihre Ideen pflanzen konnte. Mao gab damals das Stichwort dazu: Lasst tausend Blumen blühen. Inzwischen hat sich letzteres als Trick erwiesen, seine Gegner in die Öffentlichkeit zu locken, um sie dann einzusperrn. Und ich gehe nicht mehr von einem pluralistischen Humus aus, sondern von einer verkalkten Landschaft, in der nur noch Wüstenblumen gedeihen können. Beleg dafür ist die vorliegende Rezension von Ulrich Bertram, in der alle Vorurteile, die man sich denken kann, ausgesprochen werden. Hier äußert sich der Verrat der Intellektuellen am Geist, den auch Gaßmann in seinem Werk „Kritik der Wertphilosophie“ nachweist.

„Pluralismus“ ist eine Bestimmung der Öffentlichkeit, aber keine der Wissenschaft. Kein Ingenieur würde eine alternative Physik heranziehen, wenn er eine Brücke baut, kein Elektriker lehnt das Ohmsche Gesetz ab, weil es irgendwelche Spinner oder Philosophen gibt, die es bestreiten. Wenn Philosophie etwas mit Wissenschaft zu tun hat, dann kann sie nicht widersprechende Philosopheme gelten lassen. Entweder das Problem ist noch nicht gelöst, dann muss man sich streiten, oder es ist gelöst, dann gilt eine These allgemein und notwendig und nichts weiter. Dass man feste Thesen immer wieder neu reflektieren muss, z. B. weil im System des Wissens neue Einsichten entwickelt wurden, ist eine andere Frage. Aber daraus das pluralistische Geltenlassen von sich widersprechenden Ansichten ableiten zu wollen, ist ein unbegründeter allgemeiner Skeptizismus. Gegen diesen kann man zwei Argumente vorbringen, die mir einleuchtend erscheinen:

1. Ein allgemeiner Skeptizismus leidet unter einem Selbstwiderspruch: Er behauptet, alles ist zweifelhaft – der Satz aber „alles ist zweifelhaft“ steht für ihn als feste Wahrheit da. Das aber ist widersprechend, und was sich widerspricht ist falsch.
2. An allem zu Zweifeln angesichts der Tatsache, dass (so jedenfalls vor ein paar Jahren) sich das Wissen der Menschheit alle acht Jahre verdoppelt und dieses Wissen sich auch in der menschlichen Praxis bewährt, kann nur ein weltfremder Philosoph behaupten, der vielleicht einige Bücher seiner skeptizistischen Schule gelesen hat, sonst aber theorie-autistisch alles andere ausblendet.

Legt man diese Kritik am Skeptizismus der Rezension von Bertram als Maßstab an, dann erweist diese sich als Interesse-geleitetes Geschwätz. Selbst die Neandertaler mussten bereits feste Bestimmungen haben, z. B. zwischen Hirsch und Mammut unterscheiden können, sonst hätten sie nicht 500.000 Jahre in der Natur überlebt. Ein heutiger gebildeter Mensch hat ein System von festen Bestimmungen in seinem Bewusstsein, auf das sich seine Ich-Identität stützen kann. Nur ein kruder Empirismus kann das leugnen.

Übrigens wissen Leute, die von „reiner Wahrheit“ oder „absoluter Wahrheit“ Sprechen, meist nicht, was sie sagen. Wahrheit ist die Übereinstimmung des Begriffs mit der Sache und wird in Gestalt von Urteilen ausgesprochen. Solche Wahrheiten sind also gerade nicht „rein“ oder „absolut“, sondern hängen von den (unreinen) Sachen ab. „Rein“ und „absolut“ können nur logische Wahrheiten oder transzendente Bestimmungen (Kants) sein – und selbst die haben nur Bedeutung, wenn sie auf Empirisches beziehbar sind.

Im Laufe der Geschichte der Philosophie hat sich die philosophische Argumentation immer mehr verfeinert. Dies ignoriert Bertram völlig, indem er seinen inneren Theorie-Schweinehund loslässt und alle möglichen Vorurteile herausrülpt. Ein Beispiel dafür ist sein Ideologiebegriff als „Ideenlehre“. Man kann ihn so verwenden. Wenn aber Gaßmann in seinem Buch in einem eigenen Kapitel Ideologie als „notwendig falsches Bewusstsein zur Herrschaftssicherung“ bestimmt, dann redet der Rezensent an dem Werk von Gaßmann vorbei. Er kritisiert nicht den Autor, sondern ein Phantom, das er erfunden hat. Auch sein Gequatsche vom gesunden Menschenverstand ist in der Geschichte der Philosophie immer wieder Gegenstand der Kritik gewesen, weil diese Bestimmung auf Vorurteilen beruht, bloß situativ ist und das Ressentiment der philosophiefernen Leute ausdrückt, die sich nie um die tieferen Probleme der Menschen Gedanken gemacht haben.

Außerdem ist der sogenannte gesunde Menschenverstand, wenn er über das Unmittelbare hinausgeht, meist widersprüchlich. Das sieht man am Text von Bertram. Er pocht auf die Leistung von Werte und Normen-Lehrer, sieht ihre Arbeit von Gaßmann zersetzt und gibt zugleich zu, dass seine Werte nicht allgemein und nicht notwendig gelten. Ja, wieso bezieht er von der Regierung, deren Lied er singen will, überhaupt Geld für die Lehre von Unwahrheiten, also für Nichts? Er wirft Gaßmann moralischen Nihilismus vor, obwohl er ihn als Anhänger des kantischen Moralgesetzes bezeichnet, und vertritt selbst einen Skeptizismus, den man auch als moralischen Nihilismus bezeichnen kann. Bertram unterstellt Gaßmann, er wolle anstelle der Werte Gewalt setzen, obwohl das Buch gerade dies als Konsequenz aus den unbegründbaren Werten folgert, und entblödet

sich nicht am Schluss seiner Rezension, den Kritiker mit Gefängnis zu drohen – im Widerspruch zu dem vorher propagierten Pluralismus. Er beruft sich auf „unsere Werte“ heute und Demokratie und ruft die DDR oder den Faschismus zu Hilfe, um Gaßmann abzuwatschen. Aber was kann man auch von einer verkalkten Internet-Landschaft, die sich als Öffentlichkeit simuliert, erwarten?

.....

Bodo Gaßmann über

Franz Brentano und die Kategorienlehre des Aristoteles

Jeder, der sich ernsthaft mit Philosophie beschäftigen will, muss sich mit der „ersten Philosophie“ befassen. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist das „Seiende als Seiendes“. Sie ist allgemeine Wissenschaft im Gegensatz zu den partikularen Wissenschaften, die immer nur einen Teil des Seienden bearbeiten. Als höchste Wissenschaft, die keiner anderen untergeordnet ist, behandelt die erste Philosophie die obersten und allgemeinen Prinzipien, die dann auch für die Einzelwissenschaften gelten (Brentano, S. 11 ff. / Einleitung).

Derjenige, der diese Wissenschaft nach Vorarbeiten durch die Vorsokratiker und Platon begründet hat, ist Aristoteles in seinem Werk „Metaphysik“ (siehe dazu auch die entsprechenden Kapitel in meinem Buch „Grundlagen“). Nun sind die heute vorherrschenden philosophischen Richtungen vorwiegend nominalistisch (in weitester Bedeutung) konstituiert, lehnen also die aristotelische Metaphysik (die zugleich eine Ontologie ist) ab. Doch das ist meist eine bloß abstrakte Negation, die ihren Gegenstand noch nicht einmal zur Kenntnis nimmt, kein wissenschaftlicher Ausweis, sondern bloß oberflächliches Denken. Dem kann die Lektüre und das Studium der Werke der Tradition abhelfen. Sekundärliteratur, Interpretationen können dabei Hilfen sein. So das hier zu rezensierende Werk. Es stammt von

Franz Brentano:

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Franz Brentano. Sämtliche veröffentlichte Schriften. Dritte Abteilung. Schriften zu Aristoteles. Herausgegeben von Thomas Binder und Arkadinsz Chudzimski. Mit einem Vorwort von Thomas Binder und Arkadinsz Chudzimski zur Ausgabe der veröffentlichten Schriften, eingeleitet von Mauro Antonelli und

Werner Sauer. Herausgegeben von Werner Sauer, Berlin, Boston 2014 (DE GRUYTER). (ISBN 978-3-11-033710-5)



Die Bedeutung von Franz Brentano (1838 – 1917) besteht darin, dass er Anreger der Phänomenologie, Sprachanalytischen Philosophie und Lehrer von Husserl war. Ebenso ist er der geistige „Großvater“ von Heidegger und Scheler. Stegmüller schreibt über die Bedeutung von Brentano:

„es besteht ein merkwürdiges Mißverhältnis zwischen der großen tatsächlichen Auswirkung Brentanos auf die heutige Philosophie und der verhältnismäßig geringen Beachtung, die seine Theorien im gegenwärtigen philosophischen Lehr- und Forschungsbetrieb finden.“ (Hauptströmungen, S. 2)

Deshalb ist es ein Verdienst des de Gruyter-Verlags, seine von ihm selbst veröffentlichten Schriften neu in einer Studienausgabe dem Leser wieder zugänglich zu machen. Eine historisch-kritische Edition seiner Schriften steht allerdings noch aus.

Das vorliegende Werk ist Brentanos Dissertation, die er in Tübingen einreichte und 1862 veröffentlichte. Das Thema steht im Zusammenhang mit einer Aristoteles-Renaissance nach Hegels Tod, in der sich die bürgerliche Philosophie, zum Teil durch staatliche Repression dazu gezwungen, neu orientierte. Angeregt wurde diese Schrift durch die innerkatholische Bewegung der Neuscholastik bzw. des Neothomismus und durch seinen akademischen Lehrer Trendelenburg.

In diesem Werk ist Brentano noch kein Denker der „Evidenz“ und der „Intentionalität“, als der er Einfluss auf moderne Strömungen der bürgerlichen Philosophie genommen hat, sondern liefert eine immanente Untersuchung der aristotelischen „Metaphysik“ ab. Positionen übrigens, die er später scharf kritisiert hat (vgl. Stegmüller, a.a. O., S. 22). Inwieweit er seinem Anspruch, Aristoteles' Gedanken wahr herauszuarbeiten, gerecht wird, wird die Rezension zeigen. Einschränkend muss der Rezensent bekennen, das Altgriechische zwar lesen zu können, um die Begriffe zu erkennen, sonst aber dieser Sprache nicht mächtig zu sein.

In dieser Besprechung kann es nicht darum gehen, den Inhalt zusammenfassend nachzuerzählen, sondern ich versuche an ausgewählten Problemen Brentanos Position zu Aristoteles zu erörtern und einzuschätzen. Die Grenzen Brentanos müssen vorab angedeutet werden, sie liegen in seiner vorwiegend philologischen Methode. Philologische Aufbereitung von Texten ist notwendig, zumal es sich um antike Texte in einer toten Sprache handelt. Aber philologische Aufbereitung und Übersetzung von Texten ist noch keine Interpretation der in den Werken enthaltenen Einsichten und Probleme. Philologische Interpretation kann immer nur ein Wort durch ein anderes ersetzen, zeigen, wo und in welchem Zusammenhang es noch vorkommt usw. Treibt man das Philologische auf die Spitze, versteht der Interpret den philosophischen Gedanken nicht, dann kommt nur Konfusion heraus. Obwohl Brentano mehr Philologie als Philosophie betreibt, ist ihm der philosophische Gedanke nicht ganz fremd, sodass man aus der Lektüre seiner Dissertation auch Einsichten in die Sache gewinnen kann. Allerdings sind diese beschränkt, wie ich an exemplarischen Problemen (mit Peter Bulthaup, auf den ich mich beziehe, siehe Gaßmann: Grundlagen, und Günther Mensching, siehe Literaturliste) zeigen werde.

Wie der Titel der Dissertation schon aussagt, wird der Begriff des Seienden in mehreren Weisen ausgesprochen. Der Zugang zum Seienden ist deshalb für Brentano nur durch die Analyse der Sprache (logos) möglich. Er unterscheidet vier grundlegende Weisen, vom Seienden zu sprechen:

- 1) Als akzidentelles Seiendes,
- 2) als Seiendes in der Bedeutung des Wahren,
- 3) in der Weise der Kategorien und
- 4) Seiendes dem Vermögen und der Wirklichkeit nach.

Bei dieser Einteilung bezieht sich Brentano auf Thomas von Aquin, dessen Aristoteles-Kommentar er weitgehend folgt. In seiner Dissertation legt Brentano nun hauptsächlich auf die Figuren der Kategorien (zwei Drittel des Textes) den Schwerpunkt. Vom akzidentellen Seienden kann es keine Wissenschaft geben, weil es zufällig

ist. Nur von der Substanz, dem für sich Bestehenden, das Träger der Akzidenzien ist, kann es Wissenschaft geben. Vom Seienden des Wahren gibt es zwar die Logik als Wissenschaft der Formen des Denkens, aber der Inhalt, das Wahre, geht nicht über das hinaus, was in den Kategorien gegeben ist.

Das nihil positivum/privativum

Seiendes als Wahres muss nicht mit dem ontologischen Seienden zusammenfallen, denn über eine Schimäre z. B. können wahre Urteile gefällt werden, ohne dass sie existiert: „Eine Schimäre ist ein Fabelwesen.“ In dieser Thematik verbergen sich aber noch andere Probleme. Antonelli/Sauer gehen in ihrer philologischen Kritik an Brentano in der Einleitung zu seiner Dissertation auf Brentanos Interpretation des *nihil privativum* (z. B. Blindheit) ein. Sagt man von einem Menschen, er ist blind, dann kann dies eine wahre Aussage sein, aber es sei nach der Aristoteles-Interpretation von Antonelli/Sauer kein Existenzialsatz (nicht *energaia* oder *actus essendi*). Für Brentano aber wird im Anschluss an Thomas von Aquin das *nihil privativum* zum Seienden als *actus essendi*, da das Subjekt eines solchen Satzes existiert. Welche Position nun die richtige ist, kann nicht allein aus einer philologischen Textauslegung geschlossen werden. Parmenides hatte gesagt: „Sein ist“ und „Nichtsein ist nicht“. Daraus folgt konsequent, dass jede Veränderung unmöglich ist, denn wenn sich etwas verändert, dann war es vorher nicht, z. B. ein Stuhl, der aus Holz gefertigt wird, aber potenziell im Holz anwesend ist. Will man nicht die Welt auf das reine Sein beschränken, gegen alle Erfahrung, wie Parmenides, dann muss man das Nichtsein anerkennen und sagen: Nichtsein ist, so z. B. die Leere bei den Atomisten. Insofern ist auf der Basis des ontologischen Denkens Brentanos Deutung (mit Thomas von Aquin) wahr – auch gegen anderslautende Stellen bei Aristoteles. Selbst ein *nihil negativum*, ein widersprechendes Uding wie ein „hölzernes Eisen“, muss zumindest gedacht werden können, wenn man Widersprüche ausschließen will (vgl. Kant: KrV, A 290 ff., die Differenzierung in der Kategorie Nichts). Ob dieses Nichts nun ontologisch als *actus essendi* (wie z. B. die Leere in Demokrits Atomtheorie) oder bloß als wahre Aussage in der Vorstellung existiert, das kann hier nicht endgültig erörtert werden, es hieße die ganze Philosophiegeschichte zu rekapitulieren. Brentano, der noch in seiner Dissertation ontologisch Thomas von Aquin folgt, hat später jede ontologische Fundierung bestritten (siehe unten: Kritik).

Auch Möglichkeit und Wirklichkeit zeigen keine über das Seiende hinausgehenden Bestimmungen, die nicht von der kategorialen Erfassung abgedeckt wären (vgl. Antonelli/Sander: Einleitung, S. XXII). Brentano macht es sich aber zu leicht, wenn er die Begriffe *dynamis* (Möglichkeit) und

energaia (Wirklichkeit) bloß philologisch erörtert, ansonsten unterstellt, es gebe nun einmal Möglichkeit und Wirklichkeit.

Das Verhältnis von erster und zweiter Substanz und die Möglichkeit

Ungeklärt bleibt bei Brentanos philologischer Methode das Verhältnis von erster zur zweiten Substanz. Die erste Substanz ist bei Aristoteles das Einzelding, weil letztlich alles auf dieses bezogen ist. Gäbe es aber nur Einzeldinge, dann könnte man immer nur sagen „Dies da“. Die zweite Substanz ist bei Aristoteles die allgemeine Art-Form oder das Sosein der Dinge, denn wir können uns die Welt immer nur geistig durch Allgemeinbegriffe aneignen. Die unterste Art-Form (Mensch, Hund, Kuh) erschließt Aristoteles, wie Brentano richtig hervorhebt, durch Diairesis. Brentano zitiert nun Aristoteles, die Art-Form sei ein Akzidenz am Einzelding, also der ersten Substanz. Doch das ist ungenau, ja unmöglich, denn Akzidenzien sollen auch nach Brentano immer bloß zufällig sein.

Das Mensch-Sein käme Sokrates nur akzidentell, also als zufällige Eigenschaft zu, Sokrates wäre zufällig auch Mensch, obwohl sein Mensch-Sein zu seinem Wesen gehört, ohne Mensch-Sein wäre er nicht vernunftbegabt, also nicht Sokrates. Aristoteles argumentiert an anderer Stelle, aus einer Kuh komme immer nur ein Kalb, aus einer Menschenmutter immer nur ein Menschenkind heraus, also sei diese Kuh, diese Menschenmutter nicht nur Individuum, sondern enthalte ontologisch etwas Allgemeines, die jeweilige Art-Form. Dann aber kann die Art-Form kein zufälliges Akzidenz am Einzelding sein, sondern konstituieren ontologisch (wie die Materie als Individuationsprinzip) das Einzelding. Folgt man dieser Deutung, dann besteht das Individuum aus Besonderem und Allgemeinem oder es ist individuell und allgemein zugleich – das aber ist ein Widerspruch, der in der mittelalterlichen Philosophie letztlich zum Nominalismus führt (siehe das Buch von Mensching: Allgemeines). Nun kann man sagen, wir müssen diesen Widerspruch auf uns nehmen, denn sonst könnten wir die Realität der Arten und Individuen nicht bestimmen. Oder man löst den Widerspruch auf, wie Aristoteles es macht, indem man aus dem Widerspruch auf die Vergänglichkeit der Individuen schließt, sodass diese nur existieren in der Abfolge der Generationen. Indem die Individuen untergehen, erhält sich die Art-Form oder das Sosein (jedenfalls solange, wie wir heute wissen, nicht alle Exemplare einer Art zerstört sind). Der Widerspruch zwischen Allgemeinen und Besonderen am Individuum oder Einzelding wird, wie Hegel sagt, zum prozessierenden Widerspruch, denn Bewegung, Abfolge, Prozess lässt sich nur widersprüchlich denken, wie bereits Zenon mit seiner Reflexion über den fliegenden Pfeil nachgewiesen hatte (vgl.

Gaßmann: Grundlagen, S. 44 ff.). Ist nun die Art-Form am Individuum nur als Abfolge der Generationen zu denken, dann wird dieser Prozess nur bestimmbar durch die Begriffe der Möglichkeit (dynamis) und Wirklichkeit (energeia). Diese Begriffe ergeben sich notwendig aus der metaphysischen Bestimmung der Realität bei Aristoteles, sind also nicht bloß aus der Erfahrung verallgemeinert. Sie gehören nicht zu den Kategorien, wie Brentano richtig bemerkt, sondern sind Bestimmungen, die den einzelnen Kategorien, insbesondere der Substanz zukommen.

Zur Begründung der Kategorien

Die Stärke der Dissertation besteht in der Begründung der Kategorien, die bereits Interpretation ist und über Aristoteles hinausgeht. „Sein“ kann keine Gattung sein, denn es enthält als Begriff Widersprechendes wie Totes und Lebendiges. Deshalb sind die obersten Seinsgattungen die Kategorien, die zugleich Prädikationsweisen der Kategorie Substanz sind. Der Unterschied zwischen Substanz und den „absoluten“ (d. h. das Wesen bestimmenden) Akzidenzien ist fundamental, denn ein Akzidenz kann nicht von einem anderen Akzidenz als Substrat prädiert werden. Akzidenzien benötigen eine Substanz, an der sie Eigenschaften darstellen. Die Kategorien drücken die verschiedenen Verhältnisse der Prädikate zur Substanz aus. Die Substanz ist ein für sich Bestehendes, sie ist Substrat aller Prädikate. Brentano will nun zeigen, dass die Kategorien mit einer Art innerer Notwendigkeit sich entwickeln ließen (S. 177). Er wendet sich gegen den Vorwurf von Kant und Hegel, „Aristoteles habe aufs Geratewohl zugreifend eine runde Zahl allgemeiner Begriffe zusammengehaftet“ (S. 166).

Brentano ist der Ansicht, „daß die Zahl und Verschiedenheit der höchsten Gattungen der Zahl und Verschiedenheit der Arten der Prädication entsprechend sei, weil nämlich alle Kategorien und jede nach einer besondern Weise der Prädication von der ersten Substanz ausgesagt werden, so zwar daß nur mögliche Prädicationsweisen vertreten sind, und weil gerade in dieser Eigentümlichkeit der Prädicationsweise das eigenthümliche Verhältniß der Kategorie zur ersten Substanz und somit das eigenthümliche Sein der Kategorie den deutlichsten Ausdruck finden.“ (S. 110)

Die erste Substanz ist das individuelle Seiende, das Einzelding, es ist das für sich bestehende Seiende, auf das alle anderen Prädikationen bezogen sind. Prinzip der Einteilung der Kategorien ist ihre Funktion als Aussageweisen, die zugleich oberste Seinsweisen sind. Daher sind die Kategorien als Kategorien „nicht selbst unmittelbar Prädicate, sondern sie bezeichnen nur den Ort für gewisse Prädicate“ (Zeller, zitiert nach Brentano, S. 111, Anm. 140). Widersprüchliches bei der Prädication substantieller Begriffe kann es nicht

zwischen den Kategorien geben; Widersprüche kann es nur innerhalb einer Kategorie geben, sodass wir sie bei der Bestimmung von Seienden ausschließen können (z. B. den Widerspruch: „Ein Hund ist groß und zugleich klein“, in Bezug auf die Kategorie Quantität). „derselbe Begriff kann nicht direkt in zwei disparate Gattungen zu stehen kommen“ (S. 190). Im Einzelnen nimmt Brentano acht Kategorien an: die Substanz und die akzidentellen Kategorien: Qualität, Quantität, Handeln, Leiden, Raum (wo), Zeit (wann) sowie die zufälligen Akzidenzien. Er unterscheidet die akzidentellen Kategorien noch nach den Kategorien der Inhärenz (Qualität/Quantität), der Bewegung (Handeln/Leiden) und der Relativa (Raum/Zeit) (S. 158). Aristoteles selbst spricht sowohl von acht als auch von zehn Kategorien. Brentano weist aber, soweit ich das beurteilen kann, schlüssig nach, dass „Haben“ und „Lage“ nur eine unsichere Stellung als Kategorien haben. So ist die Lage teils räumlich, teils zeitlich, fällt also unter die Kategorien von Raum und Zeit. Wenn Brentano allerdings Aristoteles berichtigt, statt zehn nur acht Kategorien zu haben, dann gibt er indirekt und partiell Kant und Hegel recht mit ihrer Kritik an der aristotelischen „Begründung“ der Kategorien.

Kritik an Franz Brentano

Brentano geht es darum, die „ursprüngliche Übereinstimmung von *logos* und *on* in der Aristotelischen Philosophie wiederherzustellen“ (S. XXII). Ich werde aber zeigen, dass er von diesem Anspruch in seinen späteren Schriften abrücken wird.

Brentano hält sich offen und unterschwellig, sodass es nicht immer erkennbar ist, an Thomas von Aquin. Das führt in einigen Fällen, insbesondere in Bezug auf die Theologie, zu charakteristischen Umdeutungen der ursprünglichen Aussagen von Aristoteles. Für diesen ist die Analogie bloß eine äußerliche Vereinheitlichung, so wie Nahrung, Gesichtsfarbe, Urin die Gesundheit ausdrücken können, sie werden analog (nach der gleichen Logik) zur Gesundheit bezeichnet. Brentano geht mit seinem Begriff der Analogie aufgrund seiner scholastischen Ausbildung über Aristoteles hinaus und wendet sie auch auf die kategorialen Bestimmungen in Bezug auf die Substanz (*ousia*) an, d. h. als pro-ten-Struktur. Der Grund für diese Abweichung von den aristotelischen Texten liegt darin, dass die Substanz der materiellen Dinge und die Substanz Gottes nicht zusammenfallen dürfen, eine neuplatonische Position, die zum Pantheismus führt. Andererseits darf es nach Thomas von Aquin und Brentano auch keine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und der Welt geben. Deshalb wird das Verhältnis der Analogie des Seienden nicht nur vertikal angewandt wie bei Aristoteles, sondern auch horizontal, nicht nur als Analogie von Verschiedenem,

sondern auch als Analogie zwischen dem Seienden und dem göttlichen Sein, das *ens a se* ist. Die Gottheit ist Substanz, aber nicht die erfahrbaren seienden Substanzen, diese sind nur per Analogie substanzuell (vgl. dazu die Einleitung S. XXXIII ff.). Durch diese theologische Position wird es möglich, Gott und die seiende Welt zusammen zu denken, ohne in den Neuplatonismus zurückzufallen, der alles erfahrbare Seiende als Emanation aus dem Einen hervorgehen lässt. (Ganz abgesehen davon, dass der Gott von Aristoteles als Erster Bewegter kaum etwas mit dem christlichen Gott zu tun hat.)

Günther Mensching schreibt über die Bedeutung der *analogia entis*:

„Thomas hat im analogen Seinsbegriff dieses Verhältnis, in dem das Verschiedene zur Einheit steht, substantialisiert. Das war notwendig, um den Pantheismus zu vermeiden, der mit einem rein univoken Seinsbegriff einhergeht. Die Theologie, die seit jeher die absolute Einheit des Seins mit Gott identifizierte, stand schon bei Scotus Eriugena in dem Verdacht eines geheimen Pantheismus. Die Metaphysik des Thomas von Aquin distinguert deshalb zwischen dem Sein und Gott: 'Wenn nun das Sein Gottes das Sein eines jeden Dinges wäre, so würde folgen, daß Gott, der sein Sein ist (qui est suum esse), eine Ursache hätte und so nicht durch sich seinsnotwendig wäre.' (C.g. I, c. 26)“ (Mensching: Thomas, S.102)

Bei Aristoteles ist Metaphysik und Ontologie noch nicht geschieden. Thomas von Aquin, der bereits auf den frühen Nominalismus reagieren muss, kann ontologische Bestimmungen nur noch durch die erkenntnistheoretische Reflexion hindurch begründen. Letztlich werden sie durch Gott verbürgt. Erweist sich in der weiteren Entwicklung der Philosophie die Reflexion über Gott als Reflexion des menschlichen Selbstbewusstseins, gilt also fortan *credo quia absurdum*, dann tritt eine neue Gestalt des Verhältnisses von Denken und Realität auf, der Nominalismus. In seiner geistigen Biografie hat Franz Brentano diese Entwicklung nachvollzogen mit seinem Buch „Psychologie vom empirischen Standpunkt“. Exemplarisch steht dafür der Begriff der „Intentionalität“, den es schon in der mittelalterlichen Philosophie gab und der dann wieder über Husserl Karriere gemacht hat. Intentionalität bedeutet die Beziehung des Bewusstseins auf etwas. „Ich kann niemals einfach feststellen: ‚ich empfinde‘, ‚ich stelle vor‘, ‚ich urteile‘ (...), sondern muß stets, soll meine Rede überhaupt Sinn haben, dasjenige angeben, worauf ich in den genannten Erlebnissen bezogen bin. Ich muß also sagen ‚ich empfinde etwas‘ (...).“ (Stegmüller: Hauptströmungen, S. 3) Der Zweck dieser Intentionalität ist es, die Gattungsmerkmale so anzugeben, wie sie allen Einzelheiten in derselben Weise zukommen. „Jedes Bewußtsein ist eo ipso Gegenstandsbewußtsein.“

(Ebd.) Allerdings ist nun der Gegenstand nicht als ontologischer gedacht, sondern nominalistisch im weitesten Sinn auf ein Bewusstseinsobjekt, auf Erlebnisse, die psychisch sind, bezogen. „Die Intentionalität findet im physischen Bereich kein Analogon.“ (A. a. O., S. 4) Wenn aber „wahr“ und „falsch“ allein auf „psychische Akte“ bezogen sind, dann stellt sich die Frage, was diese Akte mit der extramentalen Realität (dem wirklich Seienden), zu tun haben? Ein solcher Bezug wäre z. B. das Praxiskriterium, mit dem Kant seine „Kritik der reinen Vernunft“ beginnt, indem er sich auf das Experiment und auf die faktische Wahrheit von Mathematik und Newtonscher Naturwissenschaft bezieht. (Gäbe es deren Wahrheit nicht, dann gäbe es keine Industrialisierung, gäbe es diese nicht, keine moderne Gesellschaft, wie sie heute existiert.)

Lässt sich kein Bezug, wie vermittelt auch immer, zur ontologischen Sphäre dartun, dann haben unsere Urteile wie bei Habermas keinen Grund, gegenteilige Urteile könnten ebenso als wahr gelten. Brentano begründet seine psychische Intentionalität und seinen Nominalismus mit dem Argument: Wahrheit als „adaequatio intellectus ad rem“ könne es nicht geben, denn gäbe es diese Übereinstimmung, dann müsste es ein materiales Wahrheitskriterium dafür geben. (Das ist insofern richtig, als es kein allgemeines Wahrheitskriterium für die Erkenntnis sachlicher Dinge geben kann, denn diese sind verschieden, ein allgemeines Kriterium gälte für alle, was unmöglich ist – nach Kant kann es nur ein allgemeines formales Wahrheitskriterium geben: die Logik; das heißt aber nicht, dass es keine besonderen Wahrheitskriterien für die einzelnen Gegenstandsbereiche und Gegenstände gibt!) Dieses allgemeine Kriterium bedürfte nach Brentano wiederum eines Kriteriums usw., sodass diese Rechtfertigung auf einen unendlichen Regress hinausläufe, also keine Begründung sei, da dieser Regress willkürlich abgebrochen werden müsste. Diese Auffassung von Brentano läuft auf einen Skeptizismus hinaus, den Aristoteles glaubte überwunden zu haben, als er die ontologische Fundierung der Urteile forderte (vgl. Gaßmann: Grundlagen, S. 129 – 132)

Damit dennoch die Objektivität der Urteile gesichert werden kann, führt Brentano sein „Erlebnis der Evidenz“ ein, das nicht weiter definierbar sein soll (Stegmüller: Hauptströmungen, S. 11). Man könne sie nur erleben im Vollzug unmittelbar einsichtiger Urteile. Deren Allgemeingültigkeit folgt aus der Evidenz. Es sei unmöglich, dass ein anderer das Gegenteil dieses „Überzeugungsgedankens“ einsehen könne. Auch sei die „apodiktische Evidenz“ keiner Steigerung fähig. Stegmüller (a. a. O., S. 46 ff.) kritisiert an dieser Auffassung, diese Evidenz müsste eindeutig von einer bloß subjektiven Gewissheit unterscheidbar sein. Daraus folgt die Frage nach einem Kriterium dieser Unterscheidung. Nimmt man an, es gäbe solch ein

Kriterium, so müsste man auch ein Kriterium für die Evidenz dieses ersten Kriteriums angeben usw., das aber führt ebenfalls zu einem unendlichen Regress, also zu keiner Begründung des Kriteriums. Man kann sich auch nicht auf Fakten beziehen wie bei der wahren Wissenschaft als Bedingung der Möglichkeit unserer heutigen Existenz, denn Evidenz ist bloß ein „Erlebnis“, also rein Psychisches. Wenn es aber keinen eindeutigen Unterschied von Evidenz und subjektiver Gewissheit gibt, sind wir wieder beim Skeptizismus, den der Begriff der „Evidenz“ vermeiden wollte.

Aristoteles hat noch eine andere Art der Begründung von Prinzipien, nämlich den indirekten oder apagogischen Beweis, mit dem er z. B. den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs begründet (vgl. das 4. Buch seiner „Metaphysik“). Aus diesem Satz folgt aber zwingend die ontologische Fundierung unserer Urteile über seiende Gegenstände.

So kann man paradox formulieren, Brentano als Aristoteliker wendet sich zu Recht in seiner Dissertation gegen die Tendenz seiner Zeit zum Empirismus, um dann selbst in seiner eigenständigen Wissenschaftstheorie empiristischen Tendenzen aufzusitzen, indem er aristotelische Erkenntnisse vergisst. Das hat seinen Grund auch darin, dass seine Dissertation mehr Philologie als Philosophie ist.

In der Rezension erwähnte Literatur:

Gaßmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012.

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

Mensching, Günther: Thomas von Aquin, Reihe Campus. Einführungen, Ffm./New York 1995.

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

Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Band 1, Stuttgart 1978.

Der vom Rezensenten benutzte Referenztext:

Aristoteles: Metaphysik. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. 2 Bde. Griechisch – Deutsch, Hamburg 1978 und 1980.

Glossar

Materialismus und materialistische Ethik

Materialismus kann kein metaphysisches System der Philosophie sein, bei dem aus dem Begriff der Materie eine Weltanschauung (als Begriff selbst eine *condradictio in adjecto*) abgeleitet werden könnte. Er würde sich nur dem Namen nach vom Idealismus unterscheiden, dessen *proton pseudos* die Entwicklung der Welt aus der Idee ist, wie etwa bei Hegel (vgl. Hegel: Logik I, S. 68 f.). Doch auch Hegel wusste, dass man aus einem abstrakten Begriff wie der Idee oder des Seins nicht das Konkrete herausklauben konnte. Da in solchen Begriffen wie Idee oder Sein von allen konkreten Bestimmungen abstrahiert wird, so Hegel, sei das Konkrete in dieser Negation *ex negativo* enthalten. Selbst wenn man dieses Argument akzeptiert, hat man noch keine einzige weitere Bestimmung. Dies sollte die Arbeit der Geschichte des Weltgeistes, also der Wissenschaft, leisten, die durchaus auch auf dem Empirischen beruht. So ist im Idealismus Hegels ein materialistisches Moment enthalten.

Andererseits, versteht man Materialismus als Negation aller Metaphysik, d. h. aller nicht aus der Empirie abgeleiteter Begriffe, gar als Negation des Geistes überhaupt, dann reduziert sich der Materialismus auf stoffliche Dinge. Nur Atome und die Leere existieren für Demokrit (vgl. Vorsokratiker, S. 396 ff.). Dagegen hatte schon Aristoteles vorgebracht, eine Welt aus lauter Atomen könne nicht erklären, wieso eine bestimmte Konstellation von Atomen ein in sich zweckvolles Gebilde wie etwa den Menschen oder die Pflanzen und Tiere konstituieren (eine Verfassung geben) könnte. Es müsse ein unseren Zwecken Analoges angenommen werden, das Aristoteles Artform oder „Seele“ nannte (Metaphysik I, S. 165 / II, S. 9 ff.). Diese Seele mache sowohl den lebendigen Körper, die Empfindungen und beim Menschen auch das Geistige aus. Die *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationale* aber sind nicht mehr bloß Materielles, das Gegenstand der Physik und Chemie wäre, sondern immer auch etwas Funktionales, Zweckhaftes und deshalb Geistiges. Das aber heißt, ein reiner Materialismus, wie ihn etwa heute einige Hirnforscher (Roth/Singer) favorisieren, ist nicht möglich, er widerspricht sich selbst: Sie können einen solchen Materialismus nur mit ihrer (geistigen) *anima rationale* bestimmen, die sie doch in ihrem Materialismus leugnen (vgl. Zunke: Kritik der Hirnforschung, u. a. S. 132 f.).

Was aber ist dann vernünftigerweise Materialismus, wenn man an diesem Begriff rational festhalten will in Abgrenzung zu idealistischen Richtungen? Friedrich Engels hat im Gegensatz zu seinen

eigenen metaphysischen bzw. ontologischen Bestimmungen dessen, was Materie sein soll (vgl. z. B. MEW 20, S. 355)(1), darauf eine Antwort versucht. Der „materialistische Standpunkt“ heißt: „die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt: man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“ (Engels: Feuerbach, S. 292 / MEW 21)

In diesem Zitat stimmt Engels richtigerweise zu, jeden metaphysischen Materialismus, der aus dem Begriff der Materie eine Weltanschauung herausklaubt, abzulehnen. Doch der Aufklärungsimpetus dieses Zitats ist platt. Natur und Geschichte „so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistischen Schrullen an sie herantritt“ – kann nur die Oberfläche erkennen oder die Sache falsch widerspiegeln (vgl. MEW 23, S. 86). Es gehört zur Erkenntnis der kapitalistischen Ökonomie die Einsicht, dass deren Gesetzmäßigkeit hinter den Erscheinungen verborgen liegt. (2) Diese engelsche Aussage vergisst außerdem die marxsche Erkenntnis, dass die Sinne selbst schon Theoretiker sind (MEW EB I, S. 540) (und sich nur dann emanzipieren können, wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln aufgehoben ist). „Das Reale, der wirkliche Lebensprozeß der Menschen, dessen Untersuchung der frühe Marx postuliert, erweist sich im Verlauf seiner immanenten Darstellung nicht als ein Anschaulich-Konkretes, sondern verdankt sich vielmehr der Realität des Abstrakten, das freilich kein Platonisch-Selbstständiges ist.“ (Mensching: Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs, S. 56)

Geht man von diesem weiten Begriff des Materialismus aus, der auch das Geistige nicht verleugnet und dadurch das menschliche Eingreifen in die Wirklichkeit theoretisch denkbar macht, dann kann das Denken nicht nur „Abbilder der wirklichen Dinge“ sein, wie Engels sagt (Engels, a. a. O., S. 293) – selbst bereits eine fragwürdige These (3) –, sondern auch unseren Begriffen, soweit sie Antizipationen ausdrücken, müssen die Dinge angepasst werden können. Materialismus hat dann zwei ontologische Voraussetzungen: Die ontologische Sphäre der Dinge, die unabhängig von unserem Bewusstsein gedacht wird, muss an sich bestimmt sein, denn sonst hätten wir keine wahren Bestimmungen; und diese ontologische Sphäre muss durch uns bestimmbar sein, denn sonst könnten wir nicht in sie eingreifen. Das Eingreifen aber bezieht sich neben technischen Antizipationen auch auf die Ethik oder Moralphilosophie. Seit der Mensch aus dem Tierreich herausgetreten

ist, organisiert er sein Zusammenleben durch Kultur (d. h. immer auch aus Freiheit), die sich als Sitte, später als Moral zeigt (vgl. Gaßmann: Entstehung der Moral). Moralphilosophie als Selbstbewusstsein der Moral geht als materialistische von dem Grundgedanken aus, dass eine Gesellschaft entweder durch Gewalt zusammengehalten wird, die dann immer in der Gefahr ist, in einen Krieg aller gegen alle abzugleiten, heute gar die Menschheit durch einen Atomkrieg zu vernichten, oder durch moralische Prinzipien, die ein friedliches Zusammenleben ermöglichen könnten. Eine Ethik ist materialistisch in der weiten Bedeutung, wenn sie nicht nur rationale Moralprinzipien aufstellt, sondern auch systematisch nach den gesellschaftlichen Bedingungen fragt, unter denen diese sich verwirklichen lassen. Da heute die Entwicklung der Produktivkräfte so weit fortgeschritten ist, dass sie Herrschaft als kostenlose Aneignung des Mehrprodukts nicht mehr benötigt, kann das Ziel vernünftigerweise nur eine herrschaftsfreie sozialistische Gesellschaft sein. Wahr sind solche Moralprinzipien dann, wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit an sie angepasst ist. Solange dies nicht der Fall ist, sind sie nur Antizipationen, Projektionen oder politische Ziele.

Da der Kapitalismus, wie alle bisherigen Herrschaftssysteme in der Geschichte, Moral immer für sich nutzte, um die Abhängigen zu friedlicher Duldung der Ausbeutung zu veranlassen, lehnen scheinradikale Linke Moral generell als Herrschaftsmittel ab. Sie übersehen dabei aber zweierlei. Erstens widerspricht ein vernünftiges Moralgesetz wie etwa Kants kategorischer Imperativ, niemanden bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln (Kant: Grundlegung, S. 61), der kapitalistischen Produktionsweise, in der alle Menschen nur als Mittel für die Produktion und den Konsum gelten. Das Moralgesetz wird zum immanenten Maßstab der Kritik an dieser Ökonomie. Das wohlverstandene Eigeninteresse der Menschen an der Abschaffung des Kapitalverhältnisses und damit an Herrschaft überhaupt fällt zusammen mit der Anerkennung des Moralgesetzes und hängt von der Schaffung von Bedingungen ab, in denen es verwirklicht werden kann. Zweitens ist die Alternative zur allgemein gültigen Moral der amoralschen Nihilismus (und sei es in Form einer Partikularmoral), wie er sich in der Geschichte der kommunistischen Bewegung vor allem in den Brutaltäten des „Stalinismus“ offenbart hat. Eine politische Bewegung, die das moralische Element als konstitutiv für sich ablehnt, wird zum Feind derjenigen, die sie vorgibt zu vertreten.

Die Vermittlung allerdings von rationaler Moral und dem politischen Handeln, das eine herrschaftsfreie Gesellschaft intendiert, bleibt immer problematisch, da sich jedes Handeln in die hete-

ronomen Verhältnisse verstricken muss. Eine materialistische Ethik kann diesen Konflikt nur vorübergehend pragmatisch lösen nach dem Grundsatz: Die revolutionären Individuen wie die sozialistischen Gruppen „müssen ihre Mittel des Handelns mit Erfahrung und Augenmaß einsetzen nach der Regel, immer die dem Moralgesetz adäquatesten Mittel zu verwenden, soweit dies die antagonistischen Verhältnisse zulassen.“ (Gaßmann: Ethik des Widerstandes. Abriß einer materialistischen Moralphilosophie, S. 157) Es versteht sich von selbst, dass der Widerstand gegen ein massenmörderisches faschistisches Regime andere Mittel erfordert als politisches Handeln in einer einigermaßen funktionierenden bürgerlichen Demokratie. Eine zukünftige sozialistische Gesellschaft muss sich neben der Kontrolle der Ökonomie auch an der Emanzipation der Individuen, die das Moralgesetz zur Bedingung hat, bewähren – oder sie ist keine Alternative zur historisch obsoleten Herrschaft.

Anhang

- (1) Engels gibt in seiner „Dialektik der Natur“ ontologische Bestimmungen, obwohl er selbst zugibt, dass die Naturwissenschaften sich noch entwickeln. Ob unsere Bestimmungen etwas in der ontologischen Sphäre „treffen“, kann erst von einer als wahr erkannten Theorie, die sich auch in der Praxis bewährt, behauptet werden. (Vgl. Gaßmann: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens, S. 508 f.)
- (2) „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (Marx: Das Kapital, MEW 23, S. 85, Berlin 1966)
- (3) Eine Abbildung oder Widerspiegelung der ontologischen Sphäre der Natur im Denken macht sich erstens eines Produktionsidealismus schuldig, indem die kategorial bestimmten Gesetze den ontologisch gedachten Gegenstand bloß verdoppeln. „der Verstand reproduziert in den Begriffen nur seine eigenen vorgängigen Projektionen, die er dem Gegenstand als deren Wesen imputiert hatte“ (Mensching: Nominalistische und realistische Momente, S. 62) Ein solcher Standpunkt der Widerspiegelung fällt zweitens hinter den erreichten Stand der Kritik der Ontologie bei Kant zurück.

Literatur

Aristoteles: Metaphysik. 2 Bde. Griechisch-Deutsch. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1978/1980.

Die Vorsokratiker. Herausgegeben von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1968.

Engels, Friedrich: Dialektik der Natur, in: MEW 20, Berlin 1973.

Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW 21, Berlin 1975.

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

Gaßmann, Bodo: Die Entstehung der Moral am Beispiel des Dekalogs, in: Erinnyen Nr. 15 (<http://www.erinn15.erinnyen.de/ethikgeschichte.htm>).

Gaßmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012.

Hegel, G.W. F.: Wissenschaft der Logik I. Theorie Werkausgabe Bd. 5, Ffm. 1969.

Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Theorie Werkausgabe Bd. 12, Ffm. 1970.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Ffm. 1974.

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

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, in: MEW 23, Berlin 1966.

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

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

