**Vortrag**

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

**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 an 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
Überlegungen zur Moral und Politik im Sozialismus
Fazit

**Anmerkungen
Literatur**

**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 daheimgebliebenen Unterschichten in Israel, der zur Entwicklung einer Moral, den Zehn Geboten, geführt hat. (Vgl. Gaßmann: Moral und Herrschaft, Erinnyen 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 zerstreuend 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 meinetwegen, 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 ideelle 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 täten 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 verrichtet, 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 Gegen-Stand 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 Gemeinsinn der Stadt uns engegenträte 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 Entscheide 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 vorschrieben, dich in musisicher 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 gegenübertreten, 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 Behauptung, 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 Prinzipatum denkbar, das sie organisieren. Während Ideen auch ohne organisierende Handlungen bestehen, wären Prinzipien (auf Deutsch ein „Erstes“) ohne Prinzipatum, 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 empiririschen 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 Begriffs-Übungen 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 Menschen 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 (*iustitia universalis*) in Bezug auf das handelnde Subjekt unterscheidet Aristoteles die partikulare Gerechtigkeit (*iustitia 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 partikulare oder spezielle Gerechtigkeit wird noch unterteilt in Verteilungsgerechtigkeit (*iustita distributiva*) und ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia communicativa* oder *corectiva*).

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. Gesetzt, 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 Pythagoräern 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 Aristoteles 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 glückselig 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 amtage, 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 unterliegen, 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 Staatsämter 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 Peloponnesichen 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 unvernünftig 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

Mehrwertrate:
 Mehrwert
Rate des Mehrwerts = ------------------------ , ausgedrückt in Arbeit:
 Lohn des Arbeiters

 Mehrarbeit
--------------------------------------------------- = Ausbeutungsrate in %
Notwendige Arbeit (zur Lebenserhaltung)

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 20 St. Mehrarbeit
Ausbeutungsrate der Sklaven: ---------------- = -------------------------
 fünf Sklaven 80 St. notw. Arbeit
 arbeiten 100 St.

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 Haussklaven 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 ein 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 Wissenschaften 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 Energeia 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 besondren 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. Entweder 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 verselbstständigen. 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 verselbstständigte 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 gesetzliche 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 Schiffahrt, 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 völligste 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 öffentlichen 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 (transzendentale) 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 Widerstandrecht 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 kapitalitischen 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 Greueltaten 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 kandeln 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 nötigender 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) bestehet 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: „Niemals 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 *unseres* 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 Bulthaup: 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 Naturnotwendigkeit erfordert es, dass Dinge die Meinigen sind und alle anderen von ihrem Gebrauch oder Verbrauch ausschließen. Spätesten wenn ich Dinge konsumiere, mir einverleibe, sind alle anderen von ihrem Gebrauch ausgeschlossen. Das Mein und Dein als Besitz ist eine Naturnotwendigkeit, 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 Naturnotwendigkeit, 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 intelligiblen 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 auflegen, 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 practische 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 dartun“ (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 gebotnen 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 irreal 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 (Marx) 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 marxsche 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 Eigennutzes, 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**

Was passiert nun wirklich, wenn die Lohnabhängigen nach dem Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft sie in der Produktion durch das Kapital anwenden lassen? 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, gleich 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.

„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)

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)

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 verschiedne 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 vorausgabt 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)

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 andren 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 graumsam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten 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 Schieflage, 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 Hängen 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 überkommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution 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 Verhältnisses 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 Klassengegensätzen 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, bornierterweise 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 bestehn; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedne 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 ihn 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 jedes 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 vorhergegangne 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, sondern 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 Rätesystem 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 menschlichen 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 bezweifeltest 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 einfiele, 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 zerren. 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 Zusammentritt 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 Brodeersen, 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.