Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 38 (1979)

Artikel: "Gerechtigkeit" als Ideologie und Eschatologie im Denken von Karl Marx

Autor: Künzli, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883164

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 38/1979

ARNOLD KÜNZLI

‹Gerechtigkeit› als Ideologie und Eschatologie im Denken von Karl Marx

Das Problem der Gerechtigkeit als Ideologie und Eschatologie im Denken von Karl Marx wird in diesem Aufsatz auf drei Argumentationsebenen erörtert:

1. *Die explizite Gerechtigkeitstheorie von Marx.* – Marx hat es kategorisch abgelehnt, seine Theorie und Praxis an irgendwelchen Vorstellungen von Gerechtigkeit zu orientieren. Gerechtigkeit war für ihn eine Überbau-Ideologie zur Verschleierung und Stabilisierung bestehender Herrschafts- und Produktionsverhältnisse. Sozialismus und Kommunismus ergeben sich unter Mithilfe der Menschen aus der notwendigen geschichtlichen Entwicklung, die sich auf einen Zustand hinbewegt, in dem das Gerechtigkeitsproblem obsolet wird.

2. *Die Marxsche Kritik am bürgerlichen Gerechtigkeitsbegriff.* – Marx hat den Gerechtigkeitsbegriff so sehr zur Ideologie relativiert, dass er gezwungen wurde, jeden Gerechtigkeitsbegriff – damit auch den bürgerlichen – als solchen anzuerkennen, sofern dieser der jeweiligen Produktionsweise entsprach. Mit der Entwicklung der Produktionsweise entwickeln sich auch höhere Gerechtigkeitsbegriffe. Aber Marx ging es nicht darum, Gerechtigkeit zwischen Kapital und Arbeit herzustellen, sondern es ging ihm um die Aufhebung der sozioökonomischen Antagonismen, die das Problem der Gerechtigkeit aufwerfen.

3. *Die der Marxschen Geschichtsphilosophie implizite Gerechtigkeitsvorstellung.* – Die Mehrwerttheorie von Marx geht von der impliziten Gerechtigkeitsvorstellung aus, es sei ungerecht, dank privater Verfügung über die Produktionsmittel den Arbeiter zu nicht entlohnter Mehrarbeit zwingen und ihm die Verfügung über sein Produkt verweigern zu können. Aber die Norm einer Gerechtigkeitsvorstellung hatte explizit im Denken von Marx keine Funktion, da für ihn die Geschichte als solche normativen Charakter besass. «Absolute» Gerechtigkeit – so kann man Marx deuten – herrscht erst, wenn alle Gerechtigkeit als Theorie und Praxis aufgehoben und mit Staat, Recht usw. abgestorben ist und die Individuen sich unbehindert allseitig entwickeln können. Diese Geschichtsphilosophie von Marx wird gedeutet als innerweltlich-eschatologische Ontologie.

Vorbemerkung

Die heute festzustellende Pluralität der Marxismus-Konzeptionen – und ich denke hier nur an die von Marxisten selbst vertretenen – macht es einem unmöglich, von 'Marxismus' schlechthin zu sprechen. *Den* Marxismus gibt es nicht und hat es in Wirklichkeit nie gegeben, lassen sich doch

Korrespondenz: Prof. Dr. Arnold Künzli, Predigerhofstr. 25, CH-4059 Basel

allein schon die Gedanken von Marx und Engels gelegentlich nicht ohne weiteres auf einen Nenner bringen[1], ganz zu schweigen von der Theorie und Praxis eines Lenin, der schon durch die Erklärung der Oktoberrevolution zur sozialistischen die Marxsche Revolutionstheorie revidierte, so dass der 'Marxismus-Leninismus' als Wechselbalg auf die Welt kam. Wollte man all den verschiedenen, einander gelegentlich offen widersprechenden, wenn nicht verbissen bekämpfenden 'Marxismen' gerecht werden, könnten Marxismus-Diskussionen nur noch lexikographisch geführt werden[2]. Es kann deshalb im Folgenden nicht die Thematik 'Marxismus und Gerechtigkeit' erörtert werden, sondern ich muss mich auf die Theorie und Philosophie von Marx selbst beschränken und werde auch Texte von Engels nur insoweit heranziehen, als diese mir die Gedanken von Marx authentisch zu interpretieren scheinen oder Hinweise auf Interpretationsmöglichkeiten geben.

Eine Auseinandersetzung mit dem Thema «Karl Marx und die Gerechtigkeit» ergibt, dass dieses Thema – vorerst ohne Differenzierung zwischen verschiedenen Gerechtigkeitsbegriffen, da eine solche sich dann von selbst herausgestaltet – auf mindestens drei Argumentationsebenen erörtert werden muss: 1. die explizite Gerechtigkeitstheorie von Marx; 2. die Marxsche Kritik am bürgerlichen Gerechtigkeitsbegriff; 3. die der Marxschen Geschichtsphilosophie implizite Gerechtigkeitsvorstellung.

1. Die explizite Gerechtigkeitstheorie von Marx

Marx, der als Hegelianer bekanntlich nichts von einer ethischen Begründung des Sozialismus und Kommunismus wissen wollte und eine solche nur mit Spott und Hohn bedachte, hat zeitlebens eine Orientierung seiner revolutionären Theorie und Praxis an irgendwelchen Zielvorstellungen von 'Gerechtigkeit' kategorisch abgelehnt und in dieser Sache Andersdenkende unwirsch zurechtgewiesen. Insofern stimmt für einmal die Orthodoxie mit dem Stifter überein: Im ausführlichen Sachregister des in der deutschen Ausgabe über 900 Seiten starken sowjetischen Lehrbuchs *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*[3] kommt ‹Gerechtigkeit› ebensowenig vor wie im entsprechend umfangreichen Sachregister des sowjetischen Lehrbuchs *Grundlagen der marxistischen Philosophie*[4], wo sogar

auch das Stichwort ‹Gleichheit› fehlt. Auch der Artikel ‹Gerechtigkeit› im Ostberliner *Philosophischen Wörterbuch* von Klaus und Buhr[5] nimmt sich relativ bescheiden aus, obgleich hier immerhin der Versuch unternommen wird, vom Standpunkt einer relativ aufgeklärten marxistisch-leninistischen Orthodoxie aus etwas zum Thema 'Gerechtigkeit' zu sagen. Das Resultat ist aber eher dürftig.

Doch nun zu Marx selbst. Dahrendorf stellt in seinem Buche *Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* fest, dass Marx nicht nur nirgends eine Forderung nach Gerechtigkeit erhebe, sondern dass ihm dieses Wort selbst fremd zu sein scheine: «Noch nicht 60mal habe ich es in seinen sämtlichen Schriften gezählt. Und mehr als die Hälfte der Stellen, an denen es vorkommt, sind Zitate; der Rest Ironisierungen und Polemiken»[6]. Marx hat immer dann besonders sauer reagiert, wenn jemand, der sich auf ihn und seine Theorie berief, den Kampf für den Sozialismus/Kommunismus mit Ideen, Idealen, Werten oder Normen wie eben 'Gerechtigkeit' begründete und damit Marx selbst auf eine solche Begründung festlegte. An seinen gereizten Reaktionen auf solche Fehlinterpretationen lässt sich seine explizite Auffassung von der Funktion, vielmehr Nichtfunktion des Gerechtigkeitsbegriffs in seiner Revolutionstheorie am besten erkennen. So etwa in dem Brief an Sorge vom 19. Oktober 1877: «Der Kompromiss mit den Lassallianern hat zu Kompromiss auch mit anderen Halbheiten geführt ..., mit einer ganzen Bande halbreifer Studiosen und überweiser Doctores, die dem Sozialismus eine 'höhere, ideale' Wendung geben wollen, d.h. die materialistische Basis ... zu ersetzen durch moderne Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternité.» Marx polterte weiter über die angeblich gelehrten Wirrköpfe, die «was wir seit Jahrzehnten mit so viel Arbeit und Mühe aus den Köpfen der deutschen Arbeiter gefegt und was selben das theoretische Übergewicht (daher auch das praktische) über Franzosen und Engländer gab» wieder propagierten, nämlich den «utopistische[n] Sozialismus, das Phantasiegespiel über den künftigen Gesellschaftsbau». Dieser Utopismus könne heute, in «der Zeit des materialistisch-kritischen Sozialismus ..., nur noch albern sein ..., albern, fad und von Grund aus reaktionär»[7]. Die emotionelle Reaktion von Marx lässt darauf schliessen, dass er hier an einer neuralgischen Stelle getroffen worden war. Wenige Tage später, am 23. Oktober 1877, schrieb er an Bracke: «Die Revue 'Zukunft' keineswegs befriedigend. Hauptstreben, an die Stelle materiali-

stischer Erkenntnis ideologische Phrasen von 'Gerechtigkeit' etc. zu setzen. Programm miserabel. Verspricht auch in Zukunfts-Gesellschafts-Bau-Phantastereien zu machen»[8]. (Im Programmprospekt der ‹Zukunft› hatte die Redaktion geschrieben: «Die sozialistischen Bestrebungen haben zum nächsten und wichtigsten Zweck die gerechte Verteilung der Güter ...»[9].) Im Entwurf eines Briefes an Bebel, Liebknecht, Bracke u.a. schrieben Marx und Engels am 17./18. September 1879: «Wo Klassenkampf als unliebsame 'rohe' Erscheinung auf die Seite geschoben wird, da bleibt als Basis des Sozialismus nichts als 'wahre Menschenliebe' und leere Redensarten von 'Gerechtigkeit'»[10]. Etwas differenzierter war Engels im Entwurf eines Briefes an Bernstein vom 26. Juni 1879, in dem er nochmals auf die Affaire der ‹Zukunft› zurückkam: «... bald darauf veröffentlichte Herr H(öchberg) sein Programm der 'Zukunft', nach welchem der Sozialismus aus dem Begriff der 'Gerechtigkeit' begründet werden sollte. Ein solches Programm schloss von vornherein alle diejenigen direkt aus, die den Sozialismus in letzter Instanz nicht als Schlussfolgerung aus irgendwelchen Ideen oder Prinzipien, wie Gerechtigkeit etc., auffassen, sondern als ideelles Produkt eines materiell-ökonomischen Prozesses, des gesellschaftlichen Produktionsprozesses auf gewisser Stufe. Damit hatte also Herr H(öchberg) selbst jede Mitarbeiterschaft unsrerseits unmöglich gemacht»[11]. Obgleich Engels hier, weniger apodiktisch-absolut als Marx, den Sozialismus nur «in letzter Instanz» als durch den Produktionsprozess begründet erklärt, hatte für ihn und Marx diese letztinstanzliche Begründung doch so sehr den Charakter eines Dogmas, dass sie eine Zusammenarbeit mit Genossen, die den Sozialismus anders – nämlich durch Orientierung an Wertvorstellungen wie 'Gerechtigkeit' – begründeten, strikt ablehnten. Es gab nur *einen* Weg zum innerweltlichen 'Heil', und den hatten *sie* entdeckt. Wer einen anderen Weg propagierte, musste um so erbitterter bekämpft werden, je überzeugter er seinen Weg ebenfalls als einen oder gar *den* Weg zum Sozialismus kennzeichnete, denn dieser gefährdete das ganze, durch die Macht der Geschichte zur Einspurigkeit verurteilte emanzipatorische Unternehmen. Die Geister schieden sich hier an der Beurteilung des emanzipatorischen Funktionswerts der Zielvorstellung 'Gerechtigkeit'.

Die zitierten Stellen belegen zur Genüge, dass Marx 'Gerechtigkeit' als revolutionäre Sozialisten verpflichtende und den Sozialismus ethisch legitimierende Wert- und Zielvorstellung kategorisch verwarf, und zwar aus

zwei Gründen: erstens kamen Wertvorstellungen wie 'Gerechtigkeit' als Orientierungspunkte und Zielmodelle einer sozialistischen Revolution deshalb nicht in Frage, weil, wie Engels einmal schrieb, «Gerechtigkeit ... immer nur der ideologisierte, verhimmelte Ausdruck der bestehenden ökonomischen Verhältnisse»[12] ist, ebenso wie das Recht selbst, dessen «abstrakteste[r] Ausdruck» die Gerechtigkeit ist[13]. Marx hat sich nicht um die Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Gerechtigkeit oder um eine Differenzierung zwischen verschiedenen Formen von Gerechtigkeit gekümmert. Für ihn bestimmte das wesentlich auf Ökonomisches reduzierte gesellschaftliche Sein das Bewusstsein von Gerechtigkeit, das damit zu einem Phänomen des politisch-kulturellen, ideologischen Überbaus wurde, in seiner gesellschaftlichen Funktion durchaus der Religion verwandt, ein Opium des Volkes auch es. Deshalb die Charakterisierung von 'Gerechtigkeit' als Mythologie, Göttin, Utopismus, Phantasiespiel, ideologische Phrase, Idee, leere Redensart usw. In einer bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft konnte 'Gerechtigkeit' nur den Charakter einer Ideologie zur gleichzeitigen Verschleierung und Stabilisierung der bestehenden Herrschafts- und Produktionsverhältnisse haben – wie in aller Welt hätte eine solche, das Bestehende rechtfertigende Ideologie einem revolutionären Sozialismus als Zielvorstellung dienen können? Muss doch auch für die Gerechtigkeit – den abstraktesten Ausdruck des Rechts – gelten, was Marx vom Recht gesagt hat: «Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft»[14].

Freilich hat Marx hier weitgehend seine Dialektik vergessen, denn dialektisch gedacht, müsste eine Wechselwirkung zwischen Ökonomie und Recht, vielmehr Gerechtigkeit stattfinden, somit auch eine Rückwirkung von Recht und Gerechtigkeitsbegriff auf die Ökonomie und die Gesellschaft überhaupt, was eine gewisse, relative Autonomie der Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen voraussetzen würde. Hätte Marx hier weniger kausal-mechanistisch und mehr – im Sinne der Hegelschen bestimmten Negation – dialektisch gedacht, so hätte er dem Gedanken der Gerechtigkeit als Wert- und Zielvorstellung doch eine gewisse emanzipatorische Funktion zugestehen müssen. So aber gilt auch für Marxens explizite Gerechtigkeitstheorie, was der alte Engels lange nach dem Tode von Marx rückblickend geschrieben hatte: «Dass von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt,

haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten, den Gegnern gegenüber, das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen ...»[15]. – «Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus ... üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus ...»[16]. Ja, Engels ging schon in seinem 1872/73 verfassten Aufsatz *Zur Wohnungsfrage* so weit, dem Gedanken der Gerechtigkeit sogar eine potentiell revolutionäre Funktion zuzuerkennen, als er über das «Ideal der Gerechtigkeit, der *ewigen* Gerechtigkeit» schrieb: «... diese Gerechtigkeit ist immer nur der ideologisierte, verhimmelte Ausdruck der bestehenden ökonomischen Verhältnisse, bald nach ihrer konservativen, bald nach ihrer revolutionären Seite hin. Die Gerechtigkeit der Griechen und Römer fand die Sklaverei gerecht: die Gerechtigkeit der Bourgeois von 1789 forderte die Aufhebung des Feudalismus, weil er ungerecht sei ...»[17].

Wenn man diesen Gedanken weiterspinnt, dann erscheint auch die Behauptung als legitim, dass die Proletarier in einer sozialistischen Revolution die Aufhebung des Kapitalismus verlangten, weil er ungerecht sei, also weil sie an seine Stelle eine gerechtere oder gar die schlechthin gerechte Gesellschaftsordnung setzen wollten. Einerseits gibt es also – zumindest nach Engels – emanzipatorische Gerechtigkeitsvorstellungen, die über das Bestehende hinausweisen und eine «revolutionäre Seite» haben. Andererseits hat Marx die Orientierung an solchen Vorstellungen immer kategorisch als albern und reaktionär verurteilt. Hier erscheint die Grundambivalenz der Marxschen Theorie, die ihren Determinismus mit ihrem Voluntarismus nie auf logisch überzeugende Weise zu versöhnen vermochte. Entweder produzieren die ökonomischen Verhältnisse dialektisch ihre eigene bestimmte Negation, die ihrerseits einer Negation ihrer selbst ruft, so dass die Geschichte selbsttätig dialektisch in Richtung auf eine immer höhere Gerechtigkeit fortschreitet, völlig unabhängig von irgendwelchen Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen; oder die Menschen dieser Epoche fordern die Aufhebung der bestehenden Verhältnisse, weil sie diese als ungerecht empfinden. Des Rätsels Auflösung – und hier stossen wir auf den zweiten Grund von Marxens Verwerfung der Gerechtigkeitsvorstellung als emanzipatorischer Leitidee – ist die Marxsche apriorische soteriologische Geschichtsphilosophie: Wenn man annimmt, dass

die Geschichte sich mit Notwendigkeit auf einen Zustand vollkommener Gerechtigkeit hinbewegt, dann bleibt dem Menschen zwar noch die «Freiheit» der Einsicht in diese Notwendigkeit und eines entsprechenden Handelns. Aber die Einsicht steht im Dienste der Notwendigkeit, nicht diese im Dienste jener. Deshalb die kategorische Absage von Marx, das Handeln durch Vorstellungen der Einsicht – in die sich allzuleicht Subjektives einschleichen könnte – bestimmen zu lassen. Das Recht der Bestimmung kommt einzig der Notwendigkeit zu.

Diese innerweltlich-heilsgeschichtliche Abwertung der gesellschaftlichen Funktion emanzipatorischer Wertvorstellungen erwies sich als besonders folgenreich, da diese dadurch zum berüchtigten «nichts als»-Überbau diskreditiert wurden. Ebenso wie Marx in seiner Frühschrift *Zur Judenfrage* die «Tatsache» konstatiert, «dass die sogenannten Menschenrechte ... nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. des egoistischen Menschen»[18], und ebenso wie hier auch die Trikolorenwerte «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» auf ein solches «nichts als» reduziert werden, ebenso verfällt auch die Idee der Gerechtigkeit dem Verdikt, nichts als eine albern-reaktionäre ideologische Phrase, ein Stück Heiligenschein der bürgerlichen Gesellschaft zu sein. Dadurch konnte der Eindruck entstehen, Marx lehne die Menschenrechte, Recht und Gerechtigkeit überhaupt ab, was es bekanntlich gewissen seiner Adepten ebenso erleichtert, sich in der Theorie und Praxis ihres «Gulag»-Marxismus auf ihn zu berufen, wie es Gegnern des Sozialismus willkommene Argumente in die Hand liefert, Marx als Feind der politischen Freiheit und als geistigen Ahnherrn des «Totalitarismus» zu charakterisieren[19]. Freilich bedeutet dies eine arge Verzerrung, wenn nicht Verkehrung der unbezweifelbar auf Emanzipation und Freiheit zielenden Grundintentionen von Marx. Trotzdem aber ist er aus den erwähnten Gründen nicht ganz freizusprechen von der Verantwortung für die Pervertierungen seiner Theorie. Er hat allzusehr auf die angebliche selbsttätige Vernunft der Geschichte gebaut und es deshalb versäumt, zu betonen, dass Menschenrechte, Rechte, Gerechtigkeit, Trikolorenwerte zwar in Klassengesellschaften notwendig immer ideologisch missbraucht werden, ihnen aber davon unabhängig ein autonomer Wert und eine emanzipatorische Funktion zukommen, deren Bedeutung um so grösser ist, je offenkundiger die vernünftige Selbsttätigkeit der Geschichte in Panne gerät.

Hätte Marx das gesagt, so hätte er allerdings Abstriche an seinem sote-

riologischen Materialismus vornehmen, die Normbedürftigkeit des instinktarmen Menschen anerkennen und dem menschlichen Geiste allgemein jene partielle, relative Autonomie zuerkennen müssen, von der er selbst ja unreflektiert den intensivsten Gebrauch machte. Aber Marx konnte die Normbedürftigkeit des Menschen deshalb nicht anerkennen, weil das, was bei den Tieren der Instinkt, beim Menschen nach seiner Auffassung die Geschichte bewirkt: Sie macht, indem sie den Menschen der Notwendigkeit ihrer dialektischen Entwicklung unterwirft, Normen obsolet. Das heisst: die Normen zeichnet die Geschichte – versteht man bloss, sie zu lesen – vor: «Sein [des Proletariats] Ziel und seine geschichtliche Aktion ist ... unwiderruflich vorgezeichnet»[20]. Der Mensch handelt ethisch, wenn er sein Denken und Tun an diesen vorgezeichneten Normen und Aufgaben orientiert. Es ist der Hegelianer in Marx, der den Gerechtigkeitsbegriff verwirft, weil ja die Geschichte mit Notwendigkeit auf ein Reich der Gerechtigkeit und Freiheit zusteuert und weil jeder Versuch, emanzipatorisches Denken und Handeln an subjektiven Vorstellungen von Gerechtigkeit zu orientieren, in gefährlicher Weise störend in diese geschichtliche Entwicklung eingreift, da solche Vorstellungen notwendig ideologischen Charakter haben und damit gegenemanzipatorisch wirken. Marx konnte explizit subjektive Gerechtigkeitsvorstellungen mit um so besserem Gewissen verwerfen, als er dank seiner Basis-Überbau-Theorie ebenso von deren ideologischer Pervertiertheit überzeugt war wie er dank seinem soteriologischen Materialismus daran glaubte, dass die geschichtliche Entwicklung auf ein Reich der Gerechtigkeit zusteuere.

2. Die Marxsche Kritik am bürgerlichen Gerechtigkeitsbegriff

Seiner Theorie vom ideologischen Charakter des Gerechtigkeitsbegriffs gemäss musste Marx den Anspruch des bürgerlich-kapitalistischen Systems auf Gerechtigkeit immanent anerkennen. So schreibt er in der Tat im *Kapital,* im Zusammenhang mit der Erörterung des Mehrwertproblems: «Der Umstand, dass die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag ... arbeiten kann, dass daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so gross ist als ihr eigner Tageswert, ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den

Verkäufer»[21]. Nach dieser Ansicht wäre also auch in der Lohnarbeit als solcher kein Element von Ungerechtigkeit enthalten[22]. Im dritten Band des *Kapitals* expliziert Marx seinen Gedanken etwas ausführlicher: «Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehn, beruht darauf, dass diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen. Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten, als Äusserungen ihres gemeinsamen Willens und als der Einzelpartei gegenüber von Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als blosse Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware»[23].

Marx denkt hier durchaus konsequent im Schema seiner undifferenzierten Basis-Überbau-Theorie. Da er Gerechtigkeit formal wie inhaltlich reduziert auf einen ideologischen Überbau über den jeweiligen Produktionsverhältnissen, relativiert er seinen Gerechtigkeitsbegriff so absolut, dass er gezwungen ist, schlechthin jeden Gerechtigkeitsbegriff als solchen anzuerkennen, sofern dieser «der Produktionsweise entspricht». Deshalb ist nicht nur der bürgerliche Gerechtigkeitsbegriff legitim – die kapitalistische Produktionsweise somit eine auf ihrer geschichtlichen Entwicklungsstufe gerechte –, sondern auch der Gerechtigkeitsbegriff einer Sklavenhaltergesellschaft: «Die Gerechtigkeit der Griechen und Römer fand die Sklaverei gerecht»[24], schreibt Engels. Aber damit verliert der Gerechtigkeitsbegriff im doppelten Sinn jeden Wert: Er stellt keinen ethischen Wert mehr dar, denn selbst eine Gesellschaft von Menschenfressern dürfte ihn auf ihrer geschichtlichen Entwicklungsstufe für sich reklamieren, und er wird wertlos als eine Kategorie zur Unterscheidung von gesellschaftlichen Systemen. Hier muss zumindest die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch der Stalinismus sich unter legitimer Berufung auf Marx als gerecht darstellen könnte. Die Gefahr dieser totalen Ent-Wertung des Gerechtigkeitsbegriffs liegt darin, dass unter Berufung auf die Notwendigkeit der innerweltlich-heilsgeschichtlichen Entwicklung die – von einem höheren Gerechtigkeitsbegriff her gesehen – Ungerechtigkeiten, ja Unmenschlichkeiten, die die Individuen auf den jeweiligen Entwicklungsstufen erdulden müssen, gattungsgeschichtlich abgesegnet und als Äusserung der

dieser Entwicklungsstufe adäquaten Gerechtigkeitsform akzeptiert werden. Wenn die Leiden, die der Kapitalismus um der Entwicklung der Produktion willen den Individuen auferlegte, rechtens sind, dann müssen dies wohl auch die Leiden sein, die der Stalinismus um seiner Probleme der Produktionsentwicklung und Akkumulation willen den Menschen auferlegte. Es gibt nun in der Tat einige höchst bedenkliche Sätze von Marx aus dem vierten Band des *Kapitals,* mit denen er – unzweideutig in den Fussstapfen seines grossen Meisters Hegel – eine solche Rechtfertigung des Kapitalismus, die in eine des Stalinismus umgemünzt werden könnte, liefert. Die Wichtigkeit der Stelle mag die Länge des Zitats entschuldigen: «Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit die kapitalistische Produktionsweise als die vorteilhafteste für die Produktion überhaupt, als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtums. Er will die *Produktion der Produktion halber,* und dies ist *recht.* Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, dass die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergisst man, dass Produktion um der Produktion halber nichts heisst, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck.* Stellt man, wie Sismondi, das Wohl der einzelnen diesem Zweck gegenüber, so behauptet man, dass die Entwicklung der Gattung *aufgehalten* werden muss, um das Wohl der einzelnen zu sichern, dass also z. B. kein Krieg geführt werden dürfe, worin einzelne jedenfalls kaputtgehn ... Dass diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch,* obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schliesslich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, dass also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden, abgesehn von der Unfruchtbarkeit solcher erbaulicher Betrachtungen, da die Vorteile der Gattung im Menschenreich wie im Tier- und Pflanzenreich sich stets durchsetzen auf Kosten der Vorteile von Individuen, weil diese Gattungsvorteile zusammenfallen mit den *Vorteilen besondrer Individuen,* die zugleich die Kraft dieser Bevorzugten bilden»[25] [hervorgehoben von Marx]. Unter diesen besondren Individuen und Bevorzugten könnte man sich auch die Parteikader vorstellen, und wer sich daran stossen sollte, dass hier Menschen «kaputtgehn», der wird der Sentimentalität und Erbaulichkeit geziehen ...

Nach der Logik von Marx muss sich mit den Produktionsverhältnissen auch der Gerechtigkeitsbegriff entwickeln, und von einem entwickelteren Gerechtigkeitsbegriff her kann dann die überwundene Entwicklungsstufe als ungerecht charakterisiert werden. So schrieb Engels einmal: «Erklärt das sittliche Bewusstsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Fronarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, dass die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, dass andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist»[26]. Aber bevor die Masse zu diesem neuen sittlichen Bewusstsein gelangt, wird eine offenbar besonders sensibilisierte Elite von Einzelnen erleuchtet. Anders hätte Marx ja nicht mitten im Kapitalismus von einem höheren Gerechtigkeitsbegriff aus zur Kritik an dessen Gerechtigkeitsbegriff ansetzen können, den er soeben als immanent legitim verteidigt hatte. Der Locus classicus dieser Kritik ist Marxens Schrift *Kritik des Gothaer Programms.* Indem er von der Frage ausgeht: «Was ist 'gerechte' Verteilung?»[27], gibt Marx zunächst zu erkennen, dass er hier unter Gerechtigkeit die austeilende Gerechtigkeit versteht. Er fährt dann fort: «Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Verteilung 'gerecht' ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzige 'gerechte' Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?»[28] Marx entwirft dann eine erste (Übergangs-)Form einer kommunistischen Gesellschaft, die in jeder Beziehung noch behaftet sei mit den Muttermalen der alten, kapitalistischen Gesellschaft, aus deren Schoss sie komme. Hier herrscht noch das Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist: «es wird gleichviel Arbeit in einer Form gegen gleichviel Arbeit in einer anderen ausgetauscht. Das gleiche Recht ist hier daher immer noch – dem Prinzip nach – das bürgerliche Recht» und entsprechend mit einer «bürgerlichen Schranke behaftet». Die Gleichheit bestehe darin, «dass am gleichen Massstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem anderen überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten ... 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 ... sind nur am gleichen Massstab messbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt ... Ferner: ein Arbeiter ist verheiratet, der andre nicht; einer hat mehr Kinder als der andre etc. etc. ... Aber diese Missstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft ... Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft»[29].

Wenn (bürgerliches) gleiches Recht ungleiches Recht ist, dann ist (bürgerliche) Gerechtigkeit Ungerechtigkeit. Oder anders formuliert: bürgerliche Gerechtigkeit ist repressiv. Sie ist repressiv, weil sie alle Individuen, ohne Berücksichtigung ihrer Eigenart, in ein Schema von Gleichheit presst, das eben dieser Eigenart Gewalt antut. Und sie ist repressiv, weil Recht und Gerechtigkeit nie höher sein können als die ökonomische Gestaltung, deren ideologischer Überbau sie sind, und diese selbst repressiv ist. Deshalb sind für Marx «gleiches Recht», «gerechte Verteilung» bloss veralteter «Phrasenkram» und «ideologische Rechts-Flausen»[30].

Die bürgerliche, zu positivem Recht geronnene Vorstellung von Gerechtigkeit hat somit eine ideologische Funktion und Marxens Kritik an ihr ist Ideologiekritik. Man kann die Überlegungen von Marx folgendermassen interpretieren: Da die kapitalistische Produktionsweise auf der Arbeitsteilung und auf einem Waren-Tauschverhältnis beruht, in dem die Arbeitskraft des Individuums als eine Ware betrachtet wird, die dieses gegen Lohn eintauscht, kann das Recht nicht Rücksicht nehmen auf individuelle Eigenarten, sondern muss vom – gerechten – Grundsatz ausgehen: Vor Recht und Gesetz sind alle Individuen als Arbeitskräfte gleichwertige Waren. Das Tauschverhältnis Arbeitskraft – Lohn kann nur so lange funktionieren, als durch ein repressives Gerechtigkeitsprinzip der Tausch als solcher geregelt und eben ideologisch als gerecht legitimiert wird. Wollte man den Lohn den individuellen Eigenarten anpassen, ergäbe sich ein Chaos, das u.a. eine Kalkulation des Mehrwerts verunmöglichen würde. Die repressive bürgerliche Gerechtigkeit erhält somit auch eine ideologische Funktion im Dienste der Rationalität einer kapitalistischen Produktionsweise.

Daraus folgt, dass Lohnarbeit – einmal abgesehen vom Mehrwertproblem – zumindest so lange ungerecht ist, als die Individuen nicht nach

ihrer Eigenart entschädigt und die Konsumtionsmittel somit ungerecht verteilt werden. Aber darauf kommt es letztlich gar nicht an, und Marx meint denn auch, es sei überhaupt fehlerhaft gewesen, «von der sogenannten Verteilung Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen»[31]. Den Hauptakzent legte Marx statt dessen auch in Sachen Gerechtigkeit auf die Produktionsverhältnisse und in ihnen auf Mehrarbeit und Mehrwert. Er meint, er habe «klargestellt, dass der Lohnarbeiter nur die Erlaubnis hat, für sein eignes Leben zu arbeiten, d. h. zu leben, soweit er gewisse Zeit umsonst für den Kapitalisten ... arbeitet; dass das ganze kapitalistische Produktionssystem sich darum dreht, diese Gratisarbeit zu verlängern durch Ausdehnung des Arbeitstags oder durch Entwicklung der Produktivität ...; dass also das System der Lohnarbeit ein System der Sklaverei» ist[32].

Marx kritisiert also die kapitalistische Produktionsweise, durch die dem Arbeiter unbezahlte Mehrarbeit abgepresst wird, damit der Kapitalist zu seinem Profit kommen kann, vom Standpunkt eines höheren Gerechtigkeitsbegriffs aus als ungerecht. Engels meinte dazu einmal: «Der Arbeiter gibt so viel, und der Kapitalist so wenig, wie es die Natur der Übereinkunft zulässt. Das ist eine sehr sonderbare Sorte von Gerechtigkeit ...»[33]. Nach der Marxschen Theorie muss dieser höhere Gerechtigkeitsbegriff das – im Sinne eines ideologischen Reflexes – in Sensibilisierten bereits Bewusstsein gewordene Resultat der dialektischen Entwicklung der antagonistischen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft auf einer sich deren Ende nähernden Entwicklungsstufe sein. Das heisst: die alte Gesellschaft, die ja dialektisch ihre Negation aus sich herausprozessieren muss, geht mit einem höheren Gerechtigkeitszustand und -begriff schwanger. Auch dieser höhere Gerechtigkeitsbegriff von Marx selbst darf in seinem Selbstverständnis kein normativer, sondern bloss ein funktional-ideologischer sein. Hier stellt sich die Frage: Inwieweit ist dieses Selbstverständnis von Marx vielleicht ein Selbstmissverständnis? Hat Marx nicht doch insgeheim, unbewusst eine normative Gerechtigkeitsvorstellung? Oder mit anderen Worten: Ist seine Verurteilung des Kapitalismus als eines Systems der Ungerechtigkeit nur eine durch die Erkenntnis der Entwicklungslogik dieses Systems bedingte und somit eine rationale, oder nicht doch auch eine ethische? Marx hätte darauf zunächst geantwortet, dass allein schon die Frage falsch formuliert sei. Er verurteile den Kapitalismus nicht als ein System der Ungerechtigkeit, ja *er* verurteile den Kapitalismus gar nicht,

sondern er registriere bloss das geschichtliche Urteil über ihn, er sei bloss der Protokollführer der Verurteilung durch das Tribunal der Geschichte. Nicht irgendeine Moral oder irgendwelche Vorstellungen von Gerechtigkeit sind die treibende Kraft dieser Entwicklung zu einer neuen Gesellschaft, sondern die Entwicklung selbst schafft sich ihre eigene Moral und ihre eigenen, neuen, höheren Vorstellungen von Gerechtigkeit.

Der alte Engels hat das einmal in einem 1886 geschriebenen Aufsatz *Juristen-Sozialismus*[34] sehr klar und unmissverständlich formuliert. Die ersten proletarischen Parteibildungen und ihre theoretischen Vertreter, so heisst es hier, seien durchaus noch auf dem «iuristischen 'Rechtsboden'» geblieben, «nur dass sie sich einen anderen Rechtsboden zusammenkonstruierten, als der der Bourgeoisie war. Einerseits wurde die Forderung der Gleichheit dahin ausgedehnt, dass die rechtliche Gleichheit durch die gesellschaftliche zu ergänzen sei; andrerseits wurde aus den Sätzen Adam Smiths, dass die Arbeit die Quelle alles Reichtums, das Resultat der Arbeit aber vom Arbeiter geteilt werden müsse mit dem Grundbesitzer und dem Kapitalisten, der Schluss gezogen, dass diese Teilung unrecht sei ...»[35]. Diese Orientierung der ersten proletarischen Bewegung an Ziel- und Wertvorstellungen von sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit lehnt Engels ab: «Beide Auffassungen waren gleich ungenügend, die durch die wirtschaftliche Lage geschaffenen Emanzipationsbestrebungen der Arbeiterklasse entsprechend auszudrücken und vollständig zusammenzufassen ... Beide Anschauungen abstrahierten von dem geschichtlichen Hintergrund, dem sie ihr Dasein verdankten; beide appellierten an das Gefühl; die einen an das Rechtsgefühl, die anderen an das Menschlichkeitsgefühl. Beide kleideten ihre Forderungen in die Form frommer Wünsche ...»[36].

Der eigentliche Zweck dieses Aufsatzes über *Juristen-Sozialismus* aber ist eine Polemik gegen den Professor der Rechte Anton Menger, der ein Buch mit dem Titel *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung* veröffentlicht und darin nach Engels sich herabgelassen hatte, «die Geschichte des Sozialismus vom 'rechtsphilosophischen' Standpunkt 'dogmatisch näher zu beleuchten'»[37]. Die Todsünde wider den Geist des historischen Materialismus, die Menger dabei begangen hatte, war, «den Sozialismus ... auf ein paar kurze Rechtsformeln zurückzuführen, auf sozialistische 'Grundrechte', eine neue Ausgabe der Menschenrechte fürs 19. Jahrhundert»[38]. Und zwar habe Menger den ganzen Sozialismus auf drei Grundrechte zurückgeführt: das Recht auf den vol-

len Arbeitsertrag, das Recht auf die Existenz und das Recht auf Arbeit. Aber ganz abgesehen von der inhaltlichen Bestimmung dieser Rechte – Marx und Engels wollten nichts von sozialistischen Grundrechten und von einer Begründung des Sozialismus durch eine neue erweiterte Erklärung der Menschenrechte wissen. Engels polterte: «Wir geben jeden Versuch auf, dem verbohrten Juristen begreiflich zu machen, *dass Marx nirgends die Forderung des 'Rechts auf den vollen Arbeitsertrag' stellt,* dass er in seinen theoretischen Schriften überhaupt keine Rechtsforderung irgendeiner Art aufstellt» (von Engels hervorgehoben). Denn «in den theoretischen Untersuchungen von Marx kommt das juristische Recht, das immer nur die ökonomischen Bedingungen einer bestimmten Gesellschaft widerspiegelt, nur in ganz sekundärer Weise in Betracht; dagegen in erster Linie die geschichtliche Berechtigung, die gewisse Zustände, Aneignungsweisen, Gesellschaftsklassen für bestimmte Epochen haben ... Marx begreift die geschichtliche Unvermeidlichkeit, also Berechtigung der antiken Sklavenhalter, der mittelalterlichen Feudalherren usw., als Hebel der menschlichen Entwicklung für eine beschränkte Geschichtsperiode; er erkennt damit auch die zeitweilige geschichtliche Berechtigung der Ausbeutung, der Aneignung des Arbeitsprodukts durch andere an; er beweist aber auch gleichzeitig, dass diese historische Berechtigung jetzt nicht nur verschwunden ist, sondern dass die Fortdauer der Ausbeutung in irgendwelcher Form, statt die gesellschaftliche Entwicklung zu fördern, sie täglich mehr hemmt und in immer heftigere Kollisionen verwickelt»[39]. Fazit: «... wenn diese Grundrechte nicht imstande sind, einen Hund vom Ofen zu locken, wenn sie nicht die soziale Entwicklung bestimmen und verwirklichen, sondern durch sie bestimmt und verwirklicht werden, wozu dann diese Mühe, den ganzen Sozialismus auf die Grundrechte zu reduzieren? ... da man das Ziel der sozialistischen Bewegung nicht durch die Verwandlung der sozialistischen Ideen in nüchterne Rechtsbegriffe, sondern nur durch das Studium der sozialen Entwicklung und ihrer treibenden Ursachen erkennen kann?»[40]

Kritik am bürgerlichen Rechtsbegriff wäre demnach Selbstkritik der geschichtlichen Bewegung. Das Kriterium dieser Kritik liegt im Schosse der Geschichte verborgen, keinesfalls ist es eine von Menschen konzipierte Wertvorstellung, Norm oder Idee. Im Grunde huldigten Marx und Engels einem platten ökonomischen Pragmatismus: Ausbeutung ist solange geschichtlich berechtigt und 'gerecht', als sie die sozioökonomische

Entwicklung fördert, sie wird in dem Augenblicke ungerecht, in dem sie beginnt, diese Entwicklung zu hemmen. Einmal mehr muss man fragen: Hat Marx selbst sich theoriegerecht verhalten oder war seine Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und deren Gerechtigkeitsbegriff nicht doch auch durch eigene, subjektive, unbewusste und uneingestandene moralische Werturteile mitbestimmt? Hätte Marx sich theoriegerecht verhalten, dann hätte er die Souveränität und Gelassenheit eines Tocqueville beweisen müssen, der, von Hause aus kein Demokrat, mit Erstaunen registrierte, dass die Vorsehung merkwürdigerweise die Menschheit in Richtung Gleichheit und Demokratie auf den Weg geschickt hatte und der sich, wenn auch kopfschüttelnd, damit abfand, indem er nüchtern und völlig unemotional die positiven und negativen Aspekte dieser gottgewollten Entwicklung, so wie er sie sah, gegeneinander abwog.

Aber Marx war kein Tocqueville. Emotionell geladene Werturteile finden sich in seinen Schriften zuhauf. Dass die Theorie von Marx durch unbewusste Werturteile bestimmt wird, haben undogmatische Marxisten auch schon festgestellt. Erwähnt sei hier bloss die zur Budapester Schule gehörende Lukács-Schülerin Agnes Heller, die in ihrem Buche über die *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* über die Klassifizierung der Bedürfnisse durch Marx schreibt: «Hinzugefügt sei, dass fast jede solche Gruppierung das Moment des Werturteils enthält ... Oft sind ... die 'Gesichtspunkte' selber nicht klar und eindeutig. Besonders deshalb nicht, weil mehr als einmal das bewertende Verhalten *auf nicht bewusste Weise* die Klassifizierung konstituiert»[41].

Wie gesagt, die Emotionalität verrät die unbewusste Wertung. Schon in einer Schrift aus dem Jahre 1844 spricht Marx von der «unsozialen Natur dieses bürgerlichen Lebens» und von der «Niedertracht» der bürgerlichen Gesellschaft[42]. Später vergleicht er das Kapital mit einem Vampyr[43] und spricht vom «Werwolfsheisshunger» und dem «masslos blinden Trieb» des Kapitalisten nach Mehrarbeit[44]. Die Arbeit im Kapitalismus ist «die Arbeit physisch und rechtlich Unmündiger»[45], was impliziert, dass Marx eine Wertvorstellung von Mündigkeit hat. «Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol ...[46]. Wie kann man eine moralische Degradation beklagen, ohne über Kriterien einer Moral zu verfügen? Aber allein schon der Begriff ‹Entfremdung› impliziert eine moralische Wertung oder zu-

mindest ein normatives Menschenbild. Rudolf Bahro ist zuzustimmen, wenn er über Marx schreibt: «Sein kategorischer Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, steht vor und über jeder wissenschaftlichen Begründung seiner Realisierbarkeit»[47].

Kein Zweifel: Marx hat die bürgerliche Gesellschaft, diese «Sphäre des Egoismus, des bellum omnium contra omnes»[48], in der «der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung» auftritt, «der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräussert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse ... gegeben ist»[49] – Marx hat diese bürgerliche Gesellschaft moralisch verurteilt, ja gehasst. Er hat schon 1843 über «das Menschenrecht des Privateigentums» das Urteil gesprochen, es sei «das Recht des Eigennutzes»[50]. Die Geschichte erhielt dann von ihm den Auftrag, dieses Urteil dialektisch zu vollstrecken, was sich im Selbstverständnis freilich als selbsttätige Entwicklung der Geschichte darstellte, die sich nicht um menschliche Moral, Ethik und Normen kümmerte, sondern umgekehrt den Menschen davon dispensierte und ihm ihren Willen aufzwang. Marx projizierte seine subjektiv-apriorische, unbewusste und uneingestandene Moral auf die Geschichte und forderte sie dann nach einem gewaltigen Reflexionsprozess von dieser in Gestalt einer objektiven Entwicklungslogik wieder ein. Seine Theorie ist ein gigantisches In- und Durcheinander von Projektion und Reflexion. Er hat Moral in Geschichtsphilosophie verwandelt, wenn nicht sogar – davon wird noch die Rede sein – in Ontologie. Die Geschichte ist moralisiert worden, ad maiorem gloriam hominis. Und das moralische Endziel legitimiert ihr a-moralisches Prozedere. Wenn Subjektiv-Partikulares mit dem Anspruch auf objektiv-allgemeine Gültigkeit oder Wahrheit auftritt, pflegen wir von Ideologie zu sprechen. So gesehen kann man die Marxsche Geschichtsphilosophie auch als eine Individualideologie[51] zur Rechtfertigung, Legitimierung seiner subjektiven Wertvorstellungen deuten. Damit ist noch nichts über den Wahrheitsgehalt dieser Geschichtsphilosophie und Ideologie gesagt; aber wer diesen Wahrheitsgehalt herausarbeiten will, der sieht sich vor die äusserst schwierige und heikle Aufgabe gestellt, Projektion und Reflexion, Apriorisches und wissenschaftlich Erarbeitetes auf dem Hintergrunde der tatsächlichen geschichtlichen Entwicklung miteinander zu konfrontieren und voneinander abzugrenzen.

Zu diesen uneingestandenen Wertvorstellungen von Marx gehört nun aber auch, und zwar weit oben auf der Liste, die Gerechtigkeit. Marx kritisierte den bürgerlichen Gerechtigkeitsbegriff – den man reduzieren kann auf das «Vor dem Gesetze sind alle gleich» – von der Warte eines höheren, differenzierteren Gerechtigkeitsbegriffes aus, den er in einem szientistischen Selbstmissverständnis als Produkt der ökonomischen Entwicklung verstand, und zwar bezeichnenderweise als das geschichtliche Endprodukt dieser Entwicklung: Marx stufte sich selbst nicht etwa als Etappe in den geschichtlichen Entwicklungsprozess ein, was auch *seinen* Gerechtigkeitsbegriff auf einen historisch bedingten und relativen reduziert hätte, der beim nächsten dialektischen Sprung aufgehoben würde, sondern er trat mit dem seiner Theorie impliziten Anspruch auf, im Besitze des absoluten Gerechtigkeitsbegriffs zu sein – freilich immer in der ideologischen Verkleidung, es handle sich dabei um das von ihm erkannte Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Vielleicht erscheint die These vom Wertvorstellungsapriorismus von Marx auch Zweiflern plausibler, wenn man sich vorzustellen versucht, wie Marx wohl reagiert hätte, wäre er zu der Überzeugung gelangt, dass die Geschichte sich rückläufig auf einen Zustand absoluter Ungerechtigkeit hin bewege. Es ist unvorstellbar, dass Marx auch in diesem Falle die Menschen aufgerufen hätte, sich in den Dienst dieser regressiven geschichtlichen Entwicklung zu stellen ...

3. Die der Marxschen Geschichtsphilosophie implizite Gerechtigkeitsvorstellung

Wie sieht nun diese der Marxschen Kapitalismuskritik immanente Gerechtigkeitsvorstellung aus und welche Rolle spielt die Gerechtigkeitsvorstellung in Marxens geschichtsphilosophischer Konzeption des kommunistischen Reichs der Freiheit?

Der geeignetste Ansatzpunkt, um die der Marxschen Theorie implizite Gerechtigkeitsvorstellung herausarbeiten zu können, ist die Mehrwert-Theorie. Marx geht aus von der Teilung der Arbeit, durch die das Arbeitsprodukt in eine Ware verwandelt wird, die zirkuliert und ausgetauscht, in Geld verwandelt sowie in dieser Form akkumuliert werden kann. Die Warenzirkulation ist der Ausgangspunkt, und das Geld ist die erste Erscheinungsform des Kapitals. Obgleich die ursprüngliche Warenzirkula-

tion der Aneignung von Gebrauchswerten, der Befriedigung von Bedürfnissen diente, ist die Zirkulation des Geldes zu einem Selbstzweck geworden, da sie Akkumulation, somit Gewinn ermöglicht und den «absolute[n] Bereicherungstrieb»[52] des Kapitalisten anstachelt. Dieser «Trieb der Schatzbildung ist von Natur masslos»[53]. Deshalb muss «unser ... Geldbesitzer ... die Waren zu ihrem Wert kaufen, und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert herausziehn als er hineinwarf ...»[54]. Um dieses Kunststück vollbringen zu können, «müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein, ... eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besässe, Quelle von Wert zu sein ...»[55]. Und in der Tat, «der Geldbesitzer findet auf dem Markte eine solche spezifische Ware vor – ... die Arbeitskraft»[56]. Der Wert dieser Arbeitskraft ist bestimmt durch die zur Produktion und Reproduktion dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit. Voraussetzung der Möglichkeit, aus Arbeitskraft Gewinn zu schöpfen, ist, dass «der Arbeiter ... unter der Kontrolle des Kapitalisten, dem seine Arbeit gehört», arbeitet, und somit «das Produkt ... Eigentum des Kapitalisten, nicht des unmittelbaren Produzenten, des Arbeiters» ist[57]. Der Kapitalist will nun mit Hilfe dieser Arbeitskraft eine Ware produzieren, «deren Wert höher als die Wertsumme der zu ihrer Produktion erheischten Waren, der Produktionsmittel und der Arbeitskraft [ist] ... Er will nicht nur einen Gebrauchswert produzieren, sondern einen Mehrwert»[58]. Dieser Mehrwert ergibt sich daraus, dass der Arbeiter zwar nur einen halben Arbeitstag arbeiten müsste, um sich und seine Familie am Leben erhalten zu können, der Kapitalist ihn aber zwingt, einen ganzen Tag zu arbeiten. Der Kapitalist kann den Arbeiter deshalb dazu zwingen, weil er über die Produktionsmittel verfügt, die der Arbeiter benötigt, um arbeiten und so seinen Lebensunterhalt verdienen zu können. Es bleibt dem Arbeiter nur die Wahl zwischen Arbeitslosigkeit und Leistung von Mehrarbeit. Diese Mehrarbeit wird also «dem Arbeiter abgepresst»[59]. Dadurch entsteht der Klassenkampf: «Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich ... zu machen sucht. ... der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgrösse beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht ... Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar – ein Kampf zwi-

schen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse»[60]. Verschlimmert wird diese Situation noch durch ein anthropologisches Moment, nämlich den bereits erwähnten «masslos blinden Trieb», den «Werwolfs-Heisshunger nach Mehrarbeit», mit dem das Kapital, bzw. der Kapitalist, «nicht nur die moralischen, sondern auch die rein physischen Maximalschranken des Arbeitstags» überrennt. Freilich ist dieser Werwolfs-Heisshunger eine Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus der Konkurrenz, also der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise. «Die kapitalistische Produktion ... produziert also mit der Verlängerung des Arbeitstags nicht nur die Verkümmerung der menschlichen Arbeitskraft ... Sie produziert die vorzeitige Erschöpfung und Abtötung der Arbeitskraft selbst»[61]. Seit der Geburt der Industrie wurde «jede Schranke von Sitte und Natur, Alter und Geschlecht, Tag und Nacht ... zertrümmert»[62]. Dadurch wurde die Arbeit zur «Arbeit physisch und rechtlich Unmündiger»[63]. Der antagonistische Charakter der kapitalistischen Akkumulation zeigt sich darin, dass «die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ... zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralische Degradation auf dem Gegenpol»[64] ist.

Es ist hier nicht der Ort, die Gültigkeit der Marxschen Mehrwerttheorie zu erörtern, sondern es geht uns lediglich um das ihr immanente Problem der Gerechtigkeit. Dabei sind zwei – freilich zusammenhängende – Momente zu unterscheiden: das der Entfremdung und das der Ausbeutung. Beide stehen in einem direkten Zusammenhang mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln. Dieses spricht dem Kapitalisten die alleinige rechtliche Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel zu. Dadurch gelangt ein Moment der Gewalt in die freie Vereinbarung zwischen Kapitalist und Arbeiter, da dieses Recht, uneingeschränkt über die Produktionsmittel zu verfügen, dem Kapitalisten die Möglichkeit gibt, den Arbeiter, der ohne Produktionsmittel nicht arbeiten und nicht leben kann, zu erpressen. Diese Erpressung verfolgt im wesentlichen zwei Ziele. Das eine besteht darin, dem Arbeiter das Produkt seiner Arbeit zu entwenden: Sobald der Arbeiter sein Produkt mit Hilfe der Produktionsmittel und gegen den Lohn des Kapitalisten fertiggestellt hat, gehört dieses dem Kapitalisten. Auch über dieses Produkt hat der Kapitalist eine ausschliessliche Verfügungsgewalt. Darin sieht Marx eine erste fundamentale Unge-

rechtigkeit, da im freien Vertragsverhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalisten der Grundsatz der Gleichheit verletzt ist. Dieses freie Vertragsverhältnis wird dadurch bestimmt, dass der Arbeiter seine Arbeitskraft einbringt und dafür einen Lohn und die Möglichkeit der Nutzung der Produktionsmittel erhält, der Kapitalist das Kapital in Form von Produktionsmitteln und Lohn einbringt und dafür Arbeitskraft erhält. Nach Grundsätzen der Gerechtigkeit und unter Annahme der Gleichwertigkeit der von beiden Seiten erbrachten Leistungen müsste das so gemeinsam erarbeitete Produkt gemeinsamer Besitz der Vertragspartner bleiben. Das würde aber die Aufhebung des Monopols des Kapitalisten, d.h. des Privateigentums an den Produktionsmitteln, bedeuten und eine Assoziation der Produzenten bei gleichzeitiger Vergesellschaftung der Produktionsmittel verlangen. Dass Marx tatsächlich diese Assoziation mit Gleichheit – i.e. Gerechtigkeit – und damit das Privateigentum mit Ungleichheit und Ungerechtigkeit identifizierte, geht aus einer Stelle in den *Pariser Manuskripten* hervor. Marx befasst sich hier mit der Frage der Aufteilung des Grundbesitzes, die notwendig wieder in Akkumulation umschlage und die deshalb selbst negiert werden müsse durch «die Aufhebung des Privateigentums an Grund und Boden überhaupt». Und dann folgt der Satz: «Die Assoziation, auf Grund und Boden angewandt, ... realisiert erst die ursprüngliche Tendenz der Teilung, nämlich die Gleichheit ...»[65]. Freilich hat Marx in seiner Kritik der Entfremdung den Akzent nicht auf das Ursachenproblem der Gerechtigkeit, sondern auf das Folgeproblem der durch sie bewirkten Entwertung, Entwürdigung, Verelendung und Knechtung des Arbeiters gesetzt. Aber es ist evident, dass diese Entfremdungskritik von der Voraussetzung ausgeht, das Produkt des Arbeiters gehöre rechtens – «ge-rechtens» – diesem, d.h. gesellschaftlich gesehen den assoziierten Produzenten. Dasselbe ist von der zweiten Form der Entfremdung zu sagen, der Entfremdung im Akt der kapitalistischen Produktion selbst, die Arbeit in «Zwangsarbeit»[66] verwandelt, ebenso wie von den durch diese beiden Entfremdungen bedingten weiteren. Am Ursprung all dieser Entfremdungen liegt die als Ungerechtigkeit empfundene, durch das Recht auf ausschliessliche private Verfügung über die Produktionsmittel charakterisierte Produktionsweise des Kapitalismus.

Aber diese Produktionsweise hat noch eine zweite, entscheidende Funktion: Sie soll es dem zum Gewinnstreben verurteilten Kapitalisten ermöglichen, dem Arbeiter Mehrarbeit und damit Mehrwert abzupres-

sen. Dass auch das in dem freien Vertragsverhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalisten eine Ungerechtigkeit konstituiert, erscheint ebenfalls als evident, denn wiederum wird der Arbeiter mit rechtlich abgesicherter Gewalt bei Strafe des Verlustes seiner Arbeit gezwungen, gegen seinen Willen eine Leistung zu vollbringen, um deren Entschädigung er vom Kapitalisten geprellt wird: Er erhält für seine Arbeit nicht den vollen, der Arbeitszeit entsprechenden Arbeitsertrag. Mit welcher emotionellen Empörung Marx auf diese Ungerechtigkeit reagierte, mag diese Charakterisierung des Privateigentums aus den *Pariser Manuskripten* beweisen: «Das Privateigentum weiss das rohe Bedürfnis nicht zum menschlichen Bedürfnis zu machen; sein Idealismus ist die Einbildung, die Willkür, die Laune, und ein Eunuche schmeichelt nicht niederträchtiger seinem Despoten und sucht durch keine infameren Mittel seine abgestumpfte Genussfähigkeit zu irritieren, um sich selbst eine Gunst zu erschleichen, wie der Industrieeunuche, der Produzent, um sich Silberpfennige zu erschleichen, aus der Tasche des christlich geliebten Nachbarn die Goldvögel herauszulokken – (jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des andern, sein Geld, an sich locken will, jedes ... Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens ...; jede Not ist eine Gelegenheit, um unter dem liebenswürdigsten Schein zum Nachbarn zu treten und ihm zu sagen: Lieber Freund, ... ich prelle dich, indem ich dir einen Genuss verschaffe)»[67].

Um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen: es hat sich gezeigt, dass der Marxschen Kapitalismuskritik ein zum Teil mit Affekt geäussertes Werturteil immanent ist, das den Kapitalismus als ein fundamental ungerechtes Produktionssystem ver-urteilt. Massstab dieses Werturteils ist ein impliziter Gerechtigkeitsbegriff, der das geltende bürgerliche Recht transzendiert und auf dem kategorischen Imperativ fusst, wonach es keine durch Eigentum geschaffene gesellschaftliche Privilegien geben darf, die zwischen Eigentümern und Nichteigentümern mit erpresserischer Gewalt ein Herr-Knecht-Verhältnis konstituieren. Es hiesse nun aber Marx völlig misszuverstehn, wenn man annehmen würde, die positive Alternative zur ungerechten kapitalistischen Produktionsordnung sei für ihn die Herstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Verhältnis von Herr und Knecht, von Kapital und Arbeit, etwa in der Form, dass der Arbeiter für seine Arbeit den vollen, der in diese Arbeit investierten Arbeitszeit ent-

sprechenden Lohn, also den vollen Arbeitsertrag erhalten würde. Es sei hier der Satz von Engels nochmals zitiert, «dass Marx nirgends die Forderung des 'Rechts auf den vollen Arbeitsertrag' stellt»[68]. Ebensowenig hat Marx die Forderung erhoben, dass der Arbeiter ein Recht auf Verfügung oder zumindest gleichberechtigte Mitverfügung über sein Produkt erhalten solle. Warum Marx hier nicht mit einem – höheren oder gar absoluten – Gerechtigkeitsbegriff operierte, ist bereits gesagt worden: Weil für den Hegelianer Marx das Sollen bereits im Sein angelegt war und sich in der dialektischen prozesshaften Entwicklung des Seins zu erkennen gab. Deshalb ging es nicht darum, für den Arbeiter im bestehenden kapitalistischen System den vollen Arbeitsertrag und die Mitverfügung über sein Produkt – damit soziale Gerechtigkeit – zu fordern, sondern ausschliesslich darum, das unwiderrufliche Urteil der Geschichte über das kapitalistische System zu vollstrecken und dieses als solches zu beseitigen. Die Norm einer Gerechtigkeitsvorstellung ist hier obsolet, sie hat keine Funktion in einem Denken, für das die Geschichte als solche einen normativen Charakter besitzt, d. h. sich entsprechend ihr immanenten Normen entwickelt. Normen sozialen Handelns sind doppelt obsolet für eine Emanzipationstheorie, die von der Prämisse einer selbsttätigen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ausgeht und der diskursiven Reflexion keine praktische emanzipatorische Kraft zubilligt.

Aber dieser Geschichtsphilosophie implizit ist die Vorstellung nicht nur einer höheren, sondern einer qualitativ anderen, einer «absoluten» Gerechtigkeit. Was hier absolute Gerechtigkeit genannt wird, das hiess für Marx, da ja allen Gerechtigkeitsvorstellungen in Klassengesellschaften notwendig ein relativer Charakter als Überbau-Phänomen zukommt, das Absterben der Gerechtigkeit als solcher, zusammen mit dem Absterben von Recht, Staat, Politik usw. bis hin zu ihrer Aufhebung in einer Identität von Basis und Überbau, in die die dialektische Bewegung der Geschichte eines Tages münden wird: das Reich der Freiheit und des Überflusses, in dem eine Selbstregulierung der Arbeit und der Bedürfnisbefriedigung nach dem Motto: «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen» erfolgt. Da alle Gerechtigkeitsvorstellungen Überbau-Charakter haben, somit ideologische Funktionen in Klassengesellschaften erfüllen, sind alle Gerechtigkeitspraktiken – so müsste man Marxens «Gerechtigkeitsabstinenz» interpretieren – repressiver Natur. Gerechtigkeitspraxis ist in Klassengesellschaften immer repressiv, denn infolge der

bestehenden sozioökonomischen Antagonismen muss immer ein Teil der Gesellschaft zur Einhaltung der Gerechtigkeitsnormen gezwungen werden. Deshalb gelangt man nicht über Vorstellungen von Gerechtigkeit ins Reich der Freiheit, sondern nur über eine revolutionäre Aufhebung der Antagonismen der Klassengesellschaft, damit diese selbst und mit ihr die Gerechtigkeitsfrage als solche obsolet wird, da es nun gar keine antagonistischen gesellschaftlichen Akteure mehr gibt, zwischen denen Gerechtigkeit herzustellen wäre. Die «absolute» Gerechtigkeit wird so identisch mit der Aufhebung aller Gerechtigkeit als Theorie und Praxis. Dieser Gedanke ist auch in Marxens *Kritik des Gothaer Programms* enthalten: «Anstatt der unbestimmten Schlussphrase 'die Beseitigung aller sozialen und politischen Ungleichheit', war zu sagen, dass mit der Abschaffung der Klassenunterschiede von selbst alle aus ihnen entspringende soziale und politische Ungleichheit verschwindet»[69]. Gerechtigkeit und Freiheit fallen im Kommunismus zusammen[70].

Auch als Legitimation der Herrschaft hat Gerechtigkeit hier ihre Schuldigkeit getan, denn institutionalisierte Herrschaft gibt es keine mehr, sie ist abgestorben. Ebensowenig bedarf man eines Gerechtigkeitsbegriffs, um die Frage des Eigentums zu lösen, denn die Produktionsmittel sind vergesellschaftet, gehören den assoziierten Produzenten. Deshalb sah Marx – wie schon Dahrendorf feststellte[71] – keine Veranlassung, seine kommunistische Gesellschaft eine gerechte zu nennen. Aber daraus den Schluss zu ziehen, «dass Marx die kommunistische Gesellschaft nicht fordert, weil sie gerecht ist. Er fordert sie, weil sie unvermeidlich ist ...»[72], heisst die prästabilierte Harmonie von Marxens impliziter Gerechtigkeitsvorstellung und der, wie er glaubte, der Geschichte impliziten Gerechtigkeitsnorm übersehen. Für etwas bloss Unvermeidliches kann man sich nicht ein Leben lang unter den bekannten Entbehrungen mit einer solchen Vehemenz einsetzen, wie Marx dies getan hat. Marx war viel zu sehr emotionell engagiert, um gelassen der Unvermeidlichkeit ihren Lauf lassen zu können.

Kein anderer Marxist hat das alles so überzeugend herausgearbeitet wie Ernst Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde.* Bloch unterscheidet hier drei Gerechtigkeitsformen: eine herrschaftliche von oben, eine sozialrevolutionäre von unten und die sich selbst aufhebende kommunistische. Gerechtigkeit ist ihm ganz allgemein ein «Hans Dampf in mindestens zwei Gassen, in der juristischen wie der moralischen»[73]. Die Gerechtigkeit von oben, «synonym mit befolgter Gesetzlichkeit»[74] hat einen despotischen

Charakter, ist im Sinn des Suum cuique eine ständisch-hierarchische und «setzt den ... Landesvater voraus, der jedem seine Portion Strafe oder Anteil an sozialen Gütern ... von oben herab auf den Teller legt»[75]. Die «wirkliche Gerechtigkeit als eine von unten richtet sich gegen die vergeltende und austeilende selber»[76], ist aber ebenfalls «nur ein notwendiges Übel ... mindestens als Revolutionstribunal», denn die «klassenlose Gesellschaft ... kennt überhaupt keine umfunktionierte Gerechtigkeit mehr ... Der Grundsatz: Jeder produzierend nach seinen Fähigkeiten, jeder konsumierend nach seinen Bedürfnissen, er enthält nicht den leisesten Anklang ans Suum cuique. Er macht auch das Recht auf den Arbeitsertrag überflüssig, freilich nur dadurch, dass er es gegenstandslos macht, das heisst, alle Äquivalentverhältnisse in einem allgemein möglich gewordenen Leben jenseits der Arbeit abgeschafft hat»[77].

Die Tatsache, dass Marx den Kommunismus als Reich der Freiheit und nicht als Reich der Gerechtigkeit charakterisierte, ist weiter nur zu verstehen, wenn man berücksichtigt, dass der höchste Wert für Marx der Reichtum des sich allseitig entwickelnden Individuums als eines assoziierten war. Erst eine Gesellschaft, in der infolge des Fehlens von Antagonismen die Gerechtigkeitsforderung obsolet wurde und die deshalb eine repressionsfreie – eben ein Reich der Freiheit – war, konnte eine Verwirklichung dieses höchsten Wertes garantieren. Schon in der *Deutschen Ideologie* heisst es: «In der gegenwärtigen Epoche hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit, ihre schärfste und universellste Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen ... Diese ... Aufgabe fällt zusammen mit der Aufgabe, die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren»[78]. Der Weg zu dieser kommunistischen Gesellschaft ist die Aufhebung der Teilung der Arbeit und des Privateigentums, das aber «nur aufgehoben werden kann unter der Bedingung einer allseitigen Entwicklung der Individuen ...» Die kommunistische Gesellschaft wird dann als die einzige gepriesen, «worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist ...»[79]. In den Feuerbach-Thesen definiert Marx die revolutionäre Praxis als «das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung»[80],

was impliziert, dass die emanzipierten Individuen sich im Verlaufe ihrer freien Entwicklung verändern. Mit einem modernen Begriff gesagt: Sie finden ihre Identität. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* findet sich weiter der vielzitierte Satz, wonach die kommunistische Gesellschaft eine Assoziation ist, «worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist»[81]. Und fast dreissig Jahre später heisst es in der *Kritik des Gothaer Programms,* die höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft sei erreicht, wenn «mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen» seien usw.[82]. Ebenso wird im ersten Band des *Kapitals* der Kapitalismus definiert als «organisierte Unterdrückung seiner [des Arbeiters] *individuellen* Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit»[83] (von Marx hervorgehoben), was es «zur Frage von Leben und Tod» mache, «das Teilindividuum, den blossen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum» zu ersetzen[84], was unmissverständlich erkennen lässt, dass auch für den 'reifen' Marx der Kommunismus dem Individuum zu seiner Freiheit und Identität verhelfen soll.

Eine Gesellschaft kann also in einem absoluten Sinn gerecht genannt werden, wenn die Individuen ihr (Natur-)Recht auf freie Selbstentfaltung ungehindert verwirklichen können. So gesehen ist diese sich selbst aufhebende absolute Gerechtigkeit nur die gesellschaftliche Voraussetzung für das Reich der Freiheit. Man könnte in Analogie zum Rundgang des Hegelschen Weltgeistes sagen, dass in der Geschichtsphilosophie von Marx der Geist der Gerechtigkeit sich in der Welt entäussert, verdinglichte ideologische Gestalten annimmt, um dann dialektisch zu sich selbst und seiner Absolutheit zurückzukehren. Bloss findet dieser Rundgang bei Marx im gesellschaftlichen, ökonomischen «Sein» statt, so dass man die Geschichtsphilosophie von Marx auch als eine dialektische Ontologie charakterisieren könnte, eine Ontologie des Noch-nicht-Seins, wie es Ernst Bloch durchaus zutreffend formuliert hat. Aber diese Ontologie ist nicht, wie Bloch sie missverständlich charakterisierte, eine utopische, sondern eine – innerweltlich – eschatologische[85]. Dahrendorf hat das ebenfalls hervorgehoben, indem er darauf hinwies, «dass das Gerechte für Marx nicht ein moralisches Postulat, nicht ein ethischer Wert, sondern eine ontologische Bestimmung ist. ... es ist für Marx in der Tat die Geschichte selbst gerecht, die an ihrem Ende einen Zustand hervorbringt, in dem totale Gerechtigkeit herrscht»[86].

Unverkennbar ist Marx hier der biblischen Heilsgeschichte – in einer innerweltlichen Form – verpflichtet. Es wird immer eine Frage von Hypothesen bleiben, welche Bedeutung Geist und Botschaft des Judentums für die Philosophie von Marx zuzuschreiben ist. Gewiss ist Jahves Gerechtigkeit eine gar despotische von oben. Aber es muss auch auf die geheimnisvoll-faszinierende Gestalt jenes jüdischen «Gerechten» hingewiesen werden, der als Auserwählter vom Kommen des Reichs zeugt. Ein neuer Mensch auf einer neuen Erde: diese Vorstellung eines gleichzeitig mit Notwendigkeit kommenden und revolutionär zu schaffenden Reichs bestimmt die Marxsche Kommunismus-Vision, die gewiss nicht zufällig den Namen «Reich der Freiheit» erhalten hat.

Zur Kritik der Gerechtigkeitsvorstellungen von Marx

Was wäre nun von unserem heutigen Erkenntnisstand aus zu diesen expliziten und impliziten Gerechtigkeitsvorstellungen von Marx kritisch zu sagen? Zunächst das zweifellos Positive, dass Marx so deutlich und so überzeugend wie kein anderer vor ihm den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeitsbegriff und «gesellschaftlichem Sein» im allgemeinen sowie den Produktionsverhältnissen im besonderen, und damit den potentiell ideologischen Charakter allen Redens von Gerechtigkeit in Klassengesellschaften herausgearbeitet hat. Gleiches Recht, das eine ungleiche Verteilung des Machtmittels «Privateigentum an den Produktionsmitteln», ja dessen Existenz als solche sanktioniert, ist in der Tat ungleiches, ungerechtes Recht. Privateigentum an den Produktionsmitteln und Klassengesellschaft konstituieren notwendig Ungerechtigkeit, und alle «Gerechtigkeit», die nicht auf deren Aufhebung zielt, bleibt als soziale zumindest partiell Ideologie. Bei der ausgeprägten Neigung des Menschen, Theorien, Ideen, Begriffe zur Rechtfertigung oder Verschleierung von Privatinteressen ideologisch zu missbrauchen, kommt der unbarmherzigen Marxschen Ideologiekritik die Bedeutung einer erkenntniskritischen und praktisch-sozialpolitischen Pionierleistung zu.

Aber hier stellen sich zwei Probleme, die Marx nie erörtert hat und die seine explizite Gerechtigkeitstheorie partiell in Frage stellen. Zum einen ist zu sagen, dass die ökonomischen Verhältnisse zwar gewiss eine wichtige, aber nicht die ausschliessliche mögliche Ursache von Ideologisierun-

gen des Gerechtigkeitsbegriffs sind. Tradierte Rollenverteilungen zwischen den Geschlechtern, zwischen den Altern, zwischen den Intelligenzen usw. können unter Umständen mindestens so stark ideologisierend wirken wie die Produktions- und Eigentumsverhältnisse, auch wenn sie mit diesen zusammenhängen. Weiter gibt es politische Herrschafts- und Machtstrukturen oder -formen, die nicht oder zumindest nicht nur ökonomisch bedingt sind und ebenfalls ideologisierend wirken können, man denke etwa an die durch Besitz von Information bedingte Macht. Von der – gelegentlich sogar auch politischen – Macht des Eros ganz zu schweigen. Gerade auf dem Gebiete tradierter Vorstellungen von erlaubter oder unerlaubter Geschlechtlichkeit herrschen zum Teil die abstrusesten ideologisierten Gerechtigkeitsbegriffe, etwa nach dem Wahlspruch aller Gerechtigkeitsideologie: «Quod licet Iovi, non licet bovi.»

Zweitens hat Marx die Relativität des Gerechtigkeitsbegriffs verabsolutiert, und zwar im Zusammenhang mit einer kausal-mechanistischen Konzeption der Basis-Überbau-'Dialektik'. Es trifft nicht zu, dass unsere Begriffe von Gerechtigkeit notwendig und absolut geprägt sind durch die jeweilige sozioökonomische Basis unserer Existenz, dass also der Entwicklungsgrad unserer Gerechtigkeitsvorstellungen nie höher sein kann als der Entwicklungsgrad unserer sozioökonomischen Verhältnisse. Wenn das wahr wäre, dann müsste es auch für alle anderen Wertvorstellungen wahr sein, die Liebe zum Beispiel, oder die Brüderlichkeit, die Freiheit, den Frieden. Aber dies zu behaupten wäre absurd, denn wie hätte sonst unter denkbar primitiven sozioökonomischen Verhältnissen ein Liebesbegriff wie der biblische entwickelt werden können? Oder eine Gerechtigkeitsvorstellung wie die des biblischen «Er [der Sklave] ist wie du»? Indem Marx das Basis-Überbau-Verhältnis nicht als dialektische Wechselbeziehung sondern weitgehend kausal-mechanistisch auffasste, konnte er dem Überbau – etwa dem menschlichen Bewusstsein – nicht die relative Autonomie zusprechen, die ihm in einem echten dialektischen Schema zukommen müsste. Damit unterschätzte Marx auch die schöpferische Kraft der Reflexion und des Diskurses.

Fehler in einer politischen Theorie haben Folgen für die Praxis. Wenn Gerechtigkeitsvorstellungen in nicht-herrschaftsfreien Gesellschaften «nichts als» ideologische Phrasen sind, dann trifft dieses Verdikt auch die höchstentwickelte unter ihnen. Und es gilt auch von der Institutionalisierung dieser Vorstellungen in Form von Recht. Marx hat daraus den

Schluss gezogen, dass es sich nicht lohne, sich Gedanken über die Institutionalisierung von Gerechtigkeit zu machen, da die Zeit der nichtherrschaftsfreien Gesellschaften abgelaufen sei, die dialektische Entwicklung der Produktionsverhältnisse auf deren revolutionäre Aufhebung hindränge und in der kommenden herrschaftsfreien kommunistischen Gesellschaft sich das Problem der Gerechtigkeit und deren Institutionalisierung ohnehin nicht mehr stelle, würden doch infolge der Aufhebung der Repression in der ökonomischen Basis Institutionen mit Überbau-Charakter obsolet. Einer repressionsfreien Ökonomie entspricht eine institutionsfreie Politik. Ein Reich der Freiheit und der Gerechtigkeit braucht keine Richter.

Trotzdem – wer dem Gedanken der Emanzipation und Mündigkeit des Menschen einen Sinn abgewinnen kann, dem wird die Vorstellung eines Zusammenfallens von Freiheit und Gerechtigkeit, in dem die Gerechtigkeit sich selbst aufhebt, vielleicht als Vision eines besseren Lebens dienen können, die mithelfen mag, dieses hier durchzustehen.

Anmerkungen

[1] Vgl. dazu etwa meinen Aufsatz ‹Engelswasser in Marxwein›. In: Arnold Künzli: *Tradition und Revolution* (Basel 1975) S. 145ff.

[2] Vgl. als jüngsten Versuch einer solchen – zumindest die von der Orthodoxie abweichenden Marxismus-Tendenzen darstellenden – Bestandesaufnahme das Buch von Helga Grebing: *Der Revisionismus.* Von Bernstein bis zum Prager Frühling (München 1977).

[3] *Grundlagen des Marxismus-Leninismus* – Lehrbuch. Nach der zweiten, überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe (Ostberlin 1963).

[4] *Grundlagen der marxistischen Philosophie* – Lehrbuch. Nach der zweiten, überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe (Ostberlin 1964).

[5] Georg Klaus/Manfred Buhr (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch,* 8., berichtigte Aufl. Bd. 1 (Leipzig 1971) S. 401f.

[6] Ralf Dahrendorf: *Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Hannover 1971) S. 14.

[7] Marx/Engels *Werke* (MEW) Bd. 34, S. 303.

[8] *a.O.* S. 305.

[9] S. Marx-Engels: *Briefe an A. Bebel, W. Liebknecht, K. Kautsky u.a.* (Moskau 1933) S. 169.

[10] *MEW* 34, S. 406.

[11] *a.O.* S. 379f.

[12] Friedrich Engels: Zur Wohnungsfrage. In: *MEW* 18, S. 277.

[13] *ebda.*

[14] Karl Marx: Kritik des Gothaer Programms. In: *MEW* 19, S. 21.

[15] Brief an Joseph Bloch vom 21. September 1890. In: *MEW* 37, S. 465.

[16] *a.O.* S. 463.

[17] Vgl. Anm. 12.
[18] Karl Marx: Zur Judenfrage. In: *MEW* 1, S. 364.
[19] Neuerdings bemühen sich – freilich mit dürftigem philosophisch-wissenschaftlichem Rüstzeug – Frankreichs «nouveaux philosophes», eine gerade Linie von Marx bis zum «Gulag» zu ziehen.
[20] Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie. In: *MEW* 2, S. 38.
[21] Karl Marx: Das Kapital Bd. I. In: *MEW* 23, S. 208.
[22] Das hat auch Robert Tucker in seiner klugen Analyse *Philosophy and Myth in Karl Marx* (New York 1961) gesehen: «... Marx and Engels ... assert quite emphatically that no injustice whatever is involved in wage labour ... But is there no higher standard of justice in relation to which wage labour ... could be adjudged as unjust *per se?* Marx and Engels are absolutely unequivocal in their negative answer to this question» (S. 19).
[23] Karl Marx: Das Kapital, Bd. 3. In: *MEW* 25, S. 351f.
[24] Friedrich Engels: Zur Wohnungsfrage *a.O.* (Anm. 12) S. 277.
[25] *MEW* 26.2, S. 110f.
[26] Vorwort von Friedrich Engels zur deutschen Ausgabe von Karl Marx: Das Elend der Philosophie (1884). In: *MEW* 21, S. 178.
[27] Karl Marx: Kritik des Gothaer Programms *a.O.* (Anm. 14) S. 18.
[28] *ebda.*
[29] *a.O.* S. 20f.
[30] S.22.
[31] *ebda.*
[32] S. 25f.
[33] Friedrich Engels: Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk. In: *MEW* 19, S. 248.
[34] Friedrich Engels: Juristen-Sozialismus. In: *MEW* 21, S. 491ff. Laut Anm. 464 auf S. 617 konnte Engels wegen Krankheit den Artikel nicht zu Ende schreiben, was dann Kautsky besorgt habe, «unter Berücksichtigung der Hinweise von Engels». Da der Artikel dann 1887 in der ‹Neuen Zeit› – wenn auch ohne Unterschrift – veröffentlicht wurde und Engels keine Einwände erhob, darf man annehmen, dass er sich mit ihm identifizierte.
[35] *a.O.* S. 493.
[36] *ebda.*
[37] S. 494.
[38] S. 498.
[39] S. 501.
[40] S. 508.
[41] Agnes Heller: *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* (Berlin 1976) S. 28.
[42] Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel ‹Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen›. In: *MEW* 1, S. 401.
[43] Karl Marx: Das Kapital, Bd. I. *a.O.* (Anm. 21) S. 247.
[44] *a.O.* S. 280.
[45] S. 315.
[46] S. 675.
[47] Rudolf Bahro: *Die Alternative* (Köln 1977) S. 27.
[48] Karl Marx: Zur Judenfrage *a.O.* (Anm. 18) S. 356.
[49] *a.O.* S. 360.
[50] S. 365.
[51] Vgl. zum Problem der Individualideologie meinen Aufsatz: Politische Philosophie als Individualideologie. In: Arnold Künzli: *Tradition und Revolution* (Basel 1975) S. 82ff.
[52] Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, *a.O.* (Anm. 18) S. 168.

[53] *a.O.* S. 147.
[54] S. 180f.
[55] S.181.
[56] *ebda.*
[57] S. 199f.
[58] S. 201.
[59] S. 231.
[60] S. 249.
[61] S. 281.
[62] S. 294.
[63] S. 315.
[64] S. 675.
[65] Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: *MEW Ergänzungsband,* 1. Teil, S. 507f.
[66] *a.O.* S. 514.
[67] S. 547.
[68] Vgl. Anm. 36.
[69] Karl Marx: Kritik des Gothaer Programms *a.O.* (Anm. 14) S. 26.
[70] Robert Spaemann schreibt in seinem Buche: *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart 1977) in seiner Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas mit Recht: «... Habermas schreibt mit Marx, dass Herrschaftsfreiheit Überwindung der Knappheit, dass sie Überfluss zur Voraussetzung hat. Wenn alle nur noch zuzugreifen brauchen, bedarf es der repressiven Idee der Gerechtigkeit nicht mehr.» Und er fügt hinzu: «Aufhebung der Knappheit aber gäbe es nur, wenn der Mensch ein saturierbares Wesen wäre...» (S. 121).
[71] Ralf Dahrendorf, *a.O.* (Anm. 6) S. 102: «Marx nennt die kommunistische Gesellschaft nicht gerecht. Diese reflektierte, 'ideologische' Qualität fehlt unter seinen Bestimmungen ihrer Gestalt.»
[72] *a.O.* S. 137.
[73] Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt a.M. 1961) S. 269.
[74] *a.O.* S. 51.
[75] S. 228.
[76] S. 229.
[77] S. 231f.
[78] Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: *MEW* 3, S. 424.
[79] *ebda.*
[80] Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: *MEW* 3, S. 6.
[81] Karl Marx/Friedrich Engels: Das kommunistische Manifest. In: *MEW* 4, S. 482.
[82] Karl Marx: Kritik des Gothaer Programms *a.O.* (Anm. 14) S. 21.
[83] Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, *a.O.* (Anm. 18) S. 528f.
[84] *a.O.* S. 512.
[85] H. J. Lieber hat in seinem Buche: *Philosophie, Soziologie, Gesellschaft* (Berlin 1965) Ernst Blochs Philosophie als eine «ontologische Eschatologie» (S. 180) charakterisiert, was mir auch auf die Marxsche zuzutreffen scheint.
[86] Ralf Dahrendorf, *a.O.* (Anm. 6) S. 141f.