

Thomas Sablowski / Judith Dellheim / Alex Demirović /  
Katharina Pühl / Ingar Solty (Hrsg.)

## **Auf den Schultern von Karl Marx**

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage Münster 2021

© 2021 Verlag Westfälisches Dampfboot

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster

Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier

ISBN 978-3-89691-259-6

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
<b>1. Marx neu gelesen</b>	
<i>Michael Brie</i> Marx' kommunistischer Dämon. Wie ist ein Verein freier Menschen möglich?	21
<i>Hermann Klenner</i> Marx und das Recht: Annäherungen	35
<i>Emanuel Kapfinger</i> Marx' Kritik der Philosophie in den Pariser Manuskripten	49
<i>Ulrich Ruschig</i> Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Marx	67
<i>Alex Demirović</i> Der Wirklichkeitsstatus der bürgerlichen Gesellschaft. Zu Marx' Kritik der Vorgeschichte als Traumgeschichte	83
<i>Stefano Breda</i> Der marxsche und der vormarxsche Begriff des fiktiven Kapitals Zur Entstehungsgeschichte einer begrifflichen Konfusion	109
<i>Kohei Saito</i> Das intellektuelle Verhältnis von Marx und Engels aus ökologischer Perspektive: Eine Neubewertung	125
<i>Karl Heinz Roth</i> Marx und die revolutionären Umbrüche seiner Zeit: Vom eurozentrischen Determinismus zu einer global offenen Perspektive	141
<i>Emanuela Conversano</i> Vom Nutzen und Nachteil der historischen Analogie für die Praxis. Bemerkungen über Marx' späte Studien	179
<i>Lutz Brangsch</i> Die Herausforderung der Differenz	193

## 2. Marxismen: Weiterentwicklungen und Kritiken

*John Lütten*

Zum Gebrauchswert des Klassenbegriffs 207

*Helmut Dahmer*

Freud, Marx und das Problem der „Mentalität(en)“ 227

*Mariana Schütt*

Freud und Marx zusammendenken – Adornos Analysen zur Affektdynamik in der bürgerlichen Gesellschaft. Affekte im Zentrum sozialwissenschaftlicher Untersuchungen 257

*Michael Zander*

„Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt.“  
Ideologie als psychologisches Problem 271

*Leonie Knebel*

Kritische Psychologie als historisch-materialistische Subjektwissenschaft 281

*Eleonora Roldán Mendivil/Bafta Sarbo*

Materialistischer Antirassismus – zurück zu den Wurzeln 297

*María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan*

Marxistisch oder postkolonial? Falsche Fragen zur falschen Zeit 311

*Ruth Sonderegger*

Für eine Episteme sinnlicher Praktiken jenseits der kunsttheoretischen Ästhetik 325

## 3. Mit Marx den gegenwärtigen Kapitalismus analysieren

*Frieder Otto Wolf*

Probleme der konkreten Analyse der konkreten Situation  
Ein Re-Orientierungsversuch 343

*Florian Butollo/Patricia de Paiva Lareiro*

Technikutopien und säkulare Stagnation: Der Kapitalismus als Treiber und Schranke des Digitalen 359

*Judith Dellheim*

„Kein Kampf für Classenprivilegien und Monopole“. Zur Kategorie „Monopol“  
in der Kritik der politischen Ökonomie und zu ihrer Anwendung in moderner  
„Globalisierungskritik“ 377

*Nicole Mayer-Ahuja*

Streit um Zeit. Marx' Beitrag zur Analyse von aktuellen Veränderungen der Arbeitswelt 395

<i>Ingrid Artus</i> Ein marxistischer Blick auf neue Konturen der Erwerbsarbeit: Prekarisierung, Sorgekrise und neue Streiks	411
<i>Roland Atzmüller</i> Reproduktion durch Veränderung. Arbeitskraft zwischen Wohlfahrtsstaat und humankapitalorientierter Subjektivierung	425
<i>Bernd Belina/Susanne Heeg</i> Wohnen mit Marx	439
<i>Jürgen Leibiger</i> Über sinkende Zinsen, die Euthanasie der Rentiers und das Ende des Kapitalismus	455
<i>Ingar Solty</i> Brauchen wir eine vierte Welle der marxistischen Imperialismustheorie?	485
<i>Jens Wissel</i> Materialistische Staatstheorie und die Veränderung von Staat und Politik in der Europäischen Union	505
<i>Stefan Schmalz</i> Krisentendenzen in der internationalen Arbeitsteilung. Gedanken zum Aufstieg Chinas im Anschluss an Marx	521
<i>Ingo Schmidt</i> Große Krisen und die Rechte. Erklärungen, Feindbestimmung und Lösungsvorschläge von den 1870er Jahren bis heute	533
Autor*innen und Herausgeber*innen	546
Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen	552

Ulrich Ruschig

## Zum Begriff der Gerechtigkeit bei Marx

Gerechtigkeit! Möge es in der bürgerlichen Gesellschaft doch gerecht(er) zugehen und obendrein frei(er) und gleich(er) – dies wünscht sich manch ein Wohlmeinender. Der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Übeln die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit entgegenzuhalten und zu meinen, indem man deren reine Gestalt beteuere und damit selbstredend auf der Seite des ‘Guten’ stehe, könne man die Übel bekämpfen und die Gesellschaft verbessern, reformieren oder gar transformieren, dies erachtet mancher als ‘links’. Dagegen spricht: Die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit haben zum Strukturkern und zur Verfassung dieser bürgerlichen Welt wesentlich beigetragen, einer Welt, die notwendig und nicht zufällig Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbrachte und immer erneut hervorbringt. Wenn man solche Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit verneint und deshalb beseitigen will, dann ist es widersinnig, an dasjenige zu appellieren, wodurch die bürgerliche Gesellschaft gesiegt hat. Mithin widerspricht sich selbst, wer affirmativ auf jene Ideen sich bezieht. Sind damit für das diese seine Affirmation reflektierende Subjekt die Ideen – im Zuge der bürgerlichen Gesellschaft – gänzlich nichtig geworden? Ist es folglich im Gegenteil ‘links’, diese Ideen strikt abzulehnen (zu ‘negieren’) und jegliche moralische Beurteilung des Kapitalismus und des bürgerlichen Staates – ob diese nun gerecht, frei und gleich seien oder nicht – von sich zu weisen? – In der bürgerlichen Gesellschaft scheinen die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit widersprüchlich geworden zu sein. Es gilt zu verstehen, warum. Deswegen soll erörtert werden: Was ist der Begriff, was die Wirklichkeit der Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft? Was sagt Marx, der Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft, zu ‘Gerechtigkeit’?

### 1. Ursprung des Begriffs in der Antike

Gerechtigkeit ist ein Begriff der Philosophie. Seine Geschichte beginnt, wie es für die altherwürdige Disziplin sich ziemt, mit dem griechischen Denken. Dort entspringt Gerechtigkeit der immer auch als göttlich gedachten Vernunft. Die Menschen leben in einer Gesellschaft und damit befinden sie sich in einem Wechselverhältnis miteinander. Dieses soll ‘gerecht’ gestaltet werden, d.h. jedem Individuum soll das Seinige zukommen. Gerechtigkeit soll nun dasjenige sein, das jedem Individuum das *suum cuique* zuteilt und das *ius suum cuique* gewährleistet. Was aber ist das Seinige? Wer verfügt darüber, wer teilt zu? Bei den Griechen ist es zunächst eine Göttin, Δίκη, die das *suum cuique* allen zuteilt und damit Gerechtigkeit für alle herstellt – Gerechtigkeit sowohl moralisch als auch juristisch verstanden. Göttliche Vernunft bestimmt, *was* gerecht ist und *wie* das einzelne Individuum *zur Gerechtigkeit kommt*, teilt also jedem Einzelnen das Seinige zu, welches sein Maß nicht in der menschlichen Vernunft, sondern in Gott hat. Schon sehr bald wird von der göttlicher Vernunft entstammenden und durch göttlichen Willen zuteilten Gerechtigkeit zu einer das einzelne Subjekt verpflichtenden Tugend übergegangen. Die Menschen – das

empfiehlt eine ihnen Tugend ansinnende Philosophie (Aristoteles) – sollen ihre Verhältnisse untereinander so regeln, dass es für sie innerhalb der Gesellschaft ‘gerecht’ zugeht. Die Menschen sind es, die darüber nachdenken, was Gerechtigkeit ist, und demnach diese herstellen. In einer Sklavenhaltergesellschaft jedoch ist eine universell bestimmte, alle Menschen (die Sklaven *und* die Sklavenhalter) verpflichtende Tugend der Gerechtigkeit ohne Verdrehungen und Verrenkungen nicht darstellbar. Realisierbar ist Gerechtigkeit nicht, und die Tugend wird zu einer leeren Pflicht, da es keine Handlungen gibt, auf die sie verpflichten kann.

## 2. Die Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft – Kants Begriff der Gerechtigkeit

Mit der bürgerlichen Gesellschaft ändern sich Begriff und Wirklichkeit der Gerechtigkeit grundlegend. In den vorbürgerlichen Gesellschaften krankte der Begriff der Gerechtigkeit daran, dass nicht angegeben werden konnte, was genau das *suum cuique* oder auch das *ius suum unicuique* sei und worin es sein Maß finde. Das Maß wurde in die göttliche Vernunft verlegt, war aber dort für die Menschen unbestimmbar und unergründlich. Der Begriff der Gleichheit krankte an Vergleichbarem: Zwar wurde behauptet, die Menschen seien in einem ideellen Sinne gleich und diese ihre Gleichheit gründe in der für alle gleichen unsterblichen Seele und dem daraus abgeleiteten Status, gleichermaßen Kinder Gottes zu sein. Doch überprüfbar war dies nicht, zumal eine solche vorgestellte, ideelle Gleichheit mit den Erfahrungen in der Klassengesellschaft nicht in Einklang zu bringen war. Davon, dass der Begriff der Gleichheit in vorbürgerlicher Zeit gesellschaftliche Wirklichkeit bekam, konnte nicht die Rede sein. Gerechtigkeit und Gleichheit blieben unbestimmt, beide Begriffe inkonsistent und der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber ohne Belang. Mit der bürgerlichen Gesellschaft wird Gleichheit in einer von der vormaligen philosophischen Tradition nicht antizipierten Weise wichtig und wirklich – in der Rechtsgleichheit und im Äquivalententausch. Werden qualitativ verschiedene Waren getauscht, ist dieser Tausch dann und nur dann Äquivalententausch, wenn es ein gemeinsames Maß für die qualitativ Verschiedenen gibt. Dieses Maß ist die in den Waren enthaltene (und durch Lohnarbeit hergestellte) abstrakt menschliche Arbeit. Letztere muss zu einer gespenstigen Gegenständlichkeit ‘geronnen’ sein, eben Wert *sein* (vgl. MEW 23, 52). Es sind gleiche Werte – eben Äquivalente –, die getauscht werden. Damit gewinnt in der bürgerlichen Gesellschaft die Idee der Gleichheit objektive Gestalt und ist so ‘wirklich’ geworden. Über den Äquivalententausch wird ‘Gerechtigkeit’ hergestellt oder die Idee der Gerechtigkeit verwirklicht. Diese Herstellung von Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft funktioniert nämlich darüber, dass der Äquivalententausch, in spezifisch bürgerlicher Weise Gleichheit verwirklichend, ein *gerechter Tausch* ist. Also bekommt mit der im Äquivalententausch gesellschaftlich wirklich gewordenen Gleichheit der Begriff der Gerechtigkeit sein gesellschaftlich bestimmtes und die Menschen bestimmendes Maß – und erst dadurch gesellschaftliche Wirklichkeit.

Die Fortentwicklung des Begriffs der Gerechtigkeit bei Kant zeigt das Anbrechen der bürgerlichen Gesellschaft an. Gerechtigkeit ist für Kant nicht mehr eine aus philosophischer Reflexion abgeleitete Tugend wie noch bei Aristoteles und auch nicht mehr eine Gott oder objektiver Vernunft geschuldete und den Menschen gewährte Zuteilung. Gerechtigkeit ist vielmehr „öffentliche Gerechtigkeit“, welche Kant mit dem bürgerlichen Zustand aufs engste verknüpft und damit mit der Tätigkeit von Freiheitssubjekten, die diesen bürgerlichen Zustand herstellen. Nur in diesem

und durch diesen wird, so Kant, die Gerechtigkeit wirklich. Kant teilt diese Gerechtigkeit nun ein in die „*beschützende Gerechtigkeit*“ (iustitia tutatrix), die *wechselseitig erwerbende* (iustitia commutativa) und die *austheilende Gerechtigkeit* (iustitia distributiva).“ (Kant 1968, 306) Bei allen drei Gerechtigkeiten geht es um den intelligiblen „Besitz der Gegenstände (als der Materie der Willkür)“, also um das Privateigentum. Die beschützende Gerechtigkeit schafft dessen „*Möglichkeit*“ – die Gesetzgebung des Staates ermöglicht durch die Eigentumsgarantie und durch das Vertragsrecht, dass es – gesichert gegen willkürliche Gewalt Dritter – ein Mein und Dein überhaupt geben kann, mithin dass Waren getauscht werden können, dass Arbeitskraft angekauft werden und dass die Verwertung des Kapitals funktionieren kann; tutator ist der Staat, dessen Repräsentanten schwören, „Gerechtigkeit gegen jedermann“ zu üben. Die wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit ist die Form des gesellschaftlichen Zustandes, in welchem die „*Wirklichkeit*“ des Privateigentums handhabbar wird: sie ist „die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende *Gerechtigkeit*“ (Kant 1968, 297). Denn wenn es ein Mein und ein Dein gibt, muss es, wenn nicht jeder auf ewig an sein Mein, das seinen Bedürfnissen vielleicht gar nicht (mehr) entspricht, gekettet bleiben will, eine „commutatio“ geben, die den Austausch von Mein und Dein zwischen den Personen sowohl nach deren jeweils besonderen Bedürfnissen als auch gerecht regelt. Der Wechsel von qualitativ verschiedenen Gebrauchswerten kann den Bedürfnissen gemäß stattfinden, wobei die ausgetauschten Waren durch den Wert gleichgesetzt werden, d.h. äquivalente Werte darstellen. In dieser Gleichsetzung liegt die (bürgerliche) Gerechtigkeit. Dadurch, dass abstrakte Arbeit zu Wert geronnen und mithin wirklich geworden ist, ist ein gesellschaftliches Maß für die Gleichsetzung installiert, welches dem Tausch eine gerechte Form gibt. Die dritte Gestalt der Gerechtigkeit schließlich, die „*austheilende Gerechtigkeit*“, führt zur „*Nothwendigkeit*“ des intelligiblen Besitzes; durch die öffentliche Gerichtsbarkeit wird der durch das Kapital hergestellte Wirklichkeit des Werts Notwendigkeit verliehen: das Privateigentum wird durch diese Gerechtigkeit peremptorisch gemacht. Erst dann ist der bürgerliche Zustand vollständig eingerichtet und gesichert. Erst mit der Einrichtung einer staatlichen Gesetzgebung und einer Gerichtsbarkeit (also mit der „Demokratie“) wird der Waren- und Kapitalverkehr zu einer Demonstration „öffentlicher Gerechtigkeit“, wie Kant sie fordert. – Umgekehrt liefen die beschützende und die „austheilende“ Gerechtigkeit leer, gäbe es nicht die Wirklichkeit des Werts (und seiner Akkumulation), weil es sonst nichts gäbe, das zu beschützen und dem gesellschaftliche „Nothwendigkeit“ zu verschaffen wäre. – Die demokratischen Einrichtungen sind auf ein Kapitalwachstum am jeweiligen Standort angewiesen. Kommt letzteres nicht zustande, bleibt es für Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit nicht beim Leer-Laufen, sie zersetzen sich inwendig, was in den *failed states* zu besichtigen ist.

### 3. Marx' Kritik der bürgerlichen Gerechtigkeit

Mit Kant gewinnt der philosophische Begriff der Gerechtigkeit eine der bürgerlichen Gesellschaft angemessene Gestalt. Diesem Kant'schen Begriff der Gerechtigkeit geht Marx auf den Grund – nämlich den Grund in den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft. In diesem Offenlegen des Grundes besteht Marxens Kritik der (bürgerlichen) Gerechtigkeit. Mit der kommutativen Gerechtigkeit hatte Kant mehr gesagt, als er begründen konnte. Diese Gerechtigkeit, wenn sie denn überhaupt eine sein soll (und das kann sie nur im *status civilis*), unterstellt Gleichheit, und zwar ein wirklich gewordenes Maß für den Tausch. Erst Marx, an Smith und Ricardo anschließend,

deckte auf, dass in der bürgerlichen Gesellschaft dieses Maß die zu Wert geronnene abstrakt menschliche Arbeit ist – „die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind [...]“ (MEGA II/6, 92). Erst nachdem die abstrakte Arbeit wirklich, also hergestellter gesellschaftlicher Maßstab geworden ist, bekommt der „Begriff der menschlichen Gleichheit“ (ebd.) gesellschaftliche Wirklichkeit. Und erst dann wird (kommutative) Gerechtigkeit gesellschaftlich wirklich und eben konstitutiver Bestandteil des *status civilis*. Mit der Aufdeckung des Werts als wirklich gewordener abstrakt menschlicher Arbeit hatte Marx der von Kant lediglich antizipierten kommutativen Gerechtigkeit die Bedingung ihres Wirklich-Werdens in der Gesellschaft nachgeliefert. Doch gerade mit der Erkenntnis, dass Gerechtigkeit auf eine objektiv in der Gesellschaft gegründete Gleichheit verwiesen war, konnte Kants Fassung von kommutativer Gerechtigkeit von Marx dann auch kritisiert und demontiert werden. Kant hatte ‘Gerechtigkeit’ mit dem Glanz einer unveränderlichen und, wenn durch Aufklärung erst einmal installiert, ewigen Wahrheit versehen. Und Hegel hatte die Französische Revolution gefeiert – als Anbruch des Tageslichts (*enlightenment*), des Reichs der Vernunft, nicht ohne dabei ganz und gar nicht en passant zu erwähnen: „und die Herrschaft ist dadurch der *Philosophie* [gesperrt im Original; U.R.] geworden.“ (Hegel 1971, 556) Gleichheit ist – wie die Freiheit – eine der emphatisch proklamierten Ideen der Französischen Revolution. Letztere transportierte die Vorstellung, die Vernunft habe mit diesen Ideen (nun endlich) ewige und unveränderliche Wahrheiten ausgesprochen. Mit dieser Revolution beginne – dank tätiger Mithilfe, Beaufsichtigung und Kontrolle durch die Philosophie, die so als Königsdisziplin begründet wird – die Wirklichkeit und mithin die Herrschaft von Freiheit und Gleichheit. Und mit der Gleichheit sei die Idee der Gerechtigkeit verknüpft. Gerecht solle eine Gesellschaft sein, die den Menschen das jeweils Ihrige auf der Grundlage der Gleichheit garantiert. Aberglaube, Unterdrückung und Ungerechtigkeit gehören definitiv der Vergangenheit an und werden – „nothwendig gewaltsam“ (Hegel 1971, 557) – durch das Reich der Vernunft verdrängt, „durch die ewige Wahrheit, die ewige Gerechtigkeit, die in der Natur begründete Gleichheit und die unveräußerlichen Menschenrechte.“ (MEW 19, 190) Wenn aber diese Gerechtigkeit ohne den bestimmten Begriff der Gleichheit nicht sein kann und wenn die Wahrheit der Gleichheit das gewaltsame Wirklich-Machen der abstrakt menschlichen Arbeit ist, dann ist „Gleichheit = Gerechtigkeit als höchstes Prinzip und letzte Wahrheit hinstellen zu wollen [...] absurd.“ (MEW 20, 580) „Die Vorstellung, daß die Gleichheit der Ausdruck der Gerechtigkeit, das Prinzip der vollkommenen politischen Anordnung, ist ganz historisch entstanden.“ (Ebd., 579) Und: „Es hat [...] fast die ganze bisherige Geschichte dazu gebraucht, den Satz von der Gleichheit = Gerechtigkeit herauszuarbeiten, und erst als eine Bourgeoisie und ein Proletariat existierten, ist es gelungen.“ (Ebd., 580)

Vormals galten Freiheit und Gleichheit und ewige Gerechtigkeit als aus reiner Vernunft geschöpfte unveränderliche Ideen. Mit der bürgerlichen Gesellschaft allerdings – und dies decken Marx und Engels auf – sind diese Ideen verwandelt. Sie überhöhen auf philosophische Weise dasjenige, was die bürgerliche Gesellschaft zunächst einmal ganz prosaisch gesehen ausmacht, nämlich den Tausch der Waren nach Äquivalenten. Der Äquivalententausch wird zur (über das gemeinsame Maß der geronnenen abstrakt menschlichen Arbeit) durchgesetzten Gleichheit, die Gesellschaft der äquivalent tauschenden einfachen Warenproduzenten wird zur verwirklichten Gerechtigkeit in einer Gesellschaft verklärt. Doch das ist nicht die Wahrheit der kapitalistischen Gesellschaft. Wahr ist vielmehr, dass der gerechte Tausch in die ungerechte Ausbeutung umschlägt. Deswegen sind jene Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, mögen sie in der Erinnerung auch noch

so inständig als unverbrüchlich und heilsbringend beschworen werden, zu einem „perlmutternen Dunst von Aberglauben und alten Wörtern“ (Brecht 1998, 283) geworden, welcher, ein falscher, trügerischer und die Unterdrückten betrügender Schein, die Herrschaft verhüllt, verkehrt und ihr so zum Durchbruch verhilft. Diesen Schein attackieren Marx und Engels in der Fortsetzung der Aufklärung. Sie decouvrieren, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die Idee der Gerechtigkeit, wird sie als eine von den bürgerlichen Verwirklichungsbedingungen unabhängige (transzendente oder transzendente) Idee behauptet, zum *Ethos kapitalistischer Herrschaft* geworden ist. Und dieses Ethos hat ein *fundamentum in re*, genauer: in dem Strukturkern der kapitalistischen Gesellschaft. Denn für diesen Strukturkern ist der Äquivalententausch notwendig und konstitutiv. Letzteren als Inkarnation der (Idee der) Gerechtigkeit (als ‘gerechten Tausch’) auszugeben, ist aber nicht nur Ideologie (‘Ethos’), welche über die Ungerechtigkeit der Ausbeutung täuscht, sondern auch wirksames *Schmiermittel* für den Verwertungsprozeß, weil dessen Gelingen die Verwirklichung des Maßes der Gleichheit, der geronnenen abstrakt menschlichen Arbeit, und den gerechten Tausch erfordert.

#### 4. Marx’ Kritik an Proudhon – Die Verklärung des Äquivalententauschs der bürgerlichen Gesellschaft zum Ideal der Gerechtigkeit

Tausch und Recht zu der beide überhöhenden Gerechtigkeit zu verklären, dies kritisiert Marx an Proudhon: „Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodelln.“ (MEW 23, 99) An diesem Ideal der Gerechtigkeit blamiert der sich als Sozialist verstehende Proudhon dasjenige, was für den Kapitalismus notwendig und wesentlich ist, die Konkurrenz. Die Konkurrenz, so Proudhon, „zeugt das Elend, sie nährt den Bürgerkrieg, [...] zerstört die Familien, korrumpiert das öffentliche Gewissen, sie ‘stürzt die Begriffe der Billigkeit, der Gerechtigkeit’, der Moral um, und was noch schlimmer ist, sie zerstört den redlichen und freien Handel [...]“ (MEW 4, 162). An seiner Proudhon-Kritik macht Marx deutlich, dass die Kritik der Philosophie (‘Philosophie’ im *genitivus obiectivus*) nötig ist, um die Konstellation von philosophischen Begriffen (wie demjenigen der Gerechtigkeit) und dem politökonomischen Herrschaftszusammenhang zu begreifen. Modell für eine Kritik der Philosophie (‘Philosophie’ jetzt im *genitivus subiectivus*), welche die Philosophie selbst mitnichten kritisiert, ist Proudhon. Gerechtigkeit – analoges gilt für Freiheit und Gleichheit – wird von Proudhon als eine von selbst entstandene Idee vorgestellt und so als ein von den wirklichen Verhältnissen unabhängiger Gedanke. Den Ursprung dieses Gedankens verlegt Proudhon – „wohl oder übel gezwungen“ – „in die Bewegung der reinen Vernunft“ (ebd., 126). Und dieser in seiner Bewegung ruhende und allein dort verankerte Vernunftgedanke stellt sich den Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber und entgegen. Dabei konstatiert er immer wieder nur Abweichungen von sich als der (reinen) Idee und kann – seine Macht demonstrierend – „auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäufen [...] in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das?“ (MEW 4, 128) Was aber ist nun mit einer solchen Kritik der Philosophie (*genitivus subiectivus*) gewonnen? „Weiß man etwa mehr über den ‘Wucher’, wenn man sagt, er widerspreche der ‘justice éternelle’ und der ‘équité éternelle’ und der

‘mutualité éternelle’ und anderen ‘vérités éternelles’ [...]?’“ (MEW 23, 100). Und was weiß man über die Spaltung des Profits in Zins und Unternehmervergewinn, wenn man, den Vernunftgedanken ‘Gerechtigkeit’ als Maß nehmend, darüber urteilt, dass es einen Anteil des Zinses am Profit geben solle, also wenn man sagt, es sei gerecht, dass ein Mann, der Geld borgt mit der Absicht, Profit davon zu machen, einen Teil des erzielten Profits dem Verleiher geben solle? (Vgl. MEW 25, 351f.)

Für Marx ist der Anfang aller Kritik eben die Kritik der Philosophie (*genitivus obiectivus*), Kritik der Suggestion durch allein in reiner Vernunft gegründete Ideen. Ziel der marxischen Kritik der Philosophie ist die Reflexion der *Konstellation* von Ideen und bürgerlicher Gesellschaft. Am politischen Beginn der bürgerlichen Gesellschaft hatte die Emphase der Vernunft gestanden: Die Welt solle auf den Kopf, das ist auf den Gedanken gestellt werden – und danach und damit breche das Reich der Vernunft und mit ihm deren ewige Wahrheiten an, von der Freiheit über die Gleichheit bis hin zur ewigen Gerechtigkeit. Ein halbes Jahrhundert später war in der Tat die Welt auf den Kopf gestellt worden. Freiheit und Gleichheit und Gerechtigkeit hatten, was vormals mit dem Feudalismus verknüpft zu sein schien: Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit, abgelöst und waren wirklich geworden, was den Siegeszug des Kapitalismus begleitete, ja überhaupt erst ermöglichte. Und wenig später (1882) zieht Engels ernüchtert Bilanz: Diejenigen, die (wie Engels) an dem hegelschen Memento, Philosophie habe ihre Zeit in Gedanken zu erfassen (vgl. Hegel 1964, 35), festhalten, kommen zu einer Hegel grundlegend umstürzenden Stellung zur Philosophie samt deren Begriffen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit: „Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war als das idealisierte Reich der Bourgeoisie; daß die ewige Gerechtigkeit ihre Verwirklichung fand in der Bourgeoisjustiz; daß die Gleichheit hinauslief auf die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz; daß als eines der wesentlichsten Menschenrechte proklamiert wurde – das bürgerliche Eigentum [...]“ (MEW 19, 190). Die Gerechtigkeit ist „eben der abstrakteste Ausdruck des Rechts selbst“ (MEW 18, 277), und das ist das Recht der bürgerlichen Gesellschaft. Innerhalb derselben versuchen Bürger, seien es Arbeiter, seien es Kapitalisten, aus ihrem eigenen Antrieb heraus ihr Agieren „dem Ideal der Gerechtigkeit, der *ewigen* Gerechtigkeit immer wieder näherzubringen. Und 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. Für den preußischen Junker ist selbst die faule Kreisordnung eine Verletzung der ewigen Gerechtigkeit.“ (Ebd.)

## 5. Ewige Gerechtigkeit versus wirkliche Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft – Gerechtigkeit und der Zeitindex ihrer Wahrheit

Linkshegelianer und Proudhon erklären Gerechtigkeit zu einer der empirischen Welt entrückten, transzendentalen oder ewigen Idee. Eine solche Idee solle der Maßstab für die Kritik der wirklichen gesellschaftlichen Zustände und zugleich das von der Menschheit anzustrebende Ziel für die Einrichtung einer künftigen Gesellschaft sein. Marx setzt dagegen: Diese Gerechtigkeit sei nur der verhimmelte – ‘verhimmelt’ drückt aus, dass aus einem sehr Irdischen etwas diesem äußerst Entrücktes, Ewiges gemacht worden ist, ein falscher Schein! – Ausdruck dessen, dass Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht wurden. Deswegen plädiert der Marx des Vormärz für die ‘Negation der Philosophie’, damit ein Doppeltes

bezweckend: das linkshegelianische Ideal abzulehnen *und* mittels bestimmter Negation zu erkennen, wie die Wirklichkeit der Gerechtigkeit beschaffen ist.

In der bürgerlichen Gesellschaft scheint Gerechtigkeit – eine Idee der Vernunft – universell durchgesetzt, mithin ‘verwirklicht’ zu sein – nota bene! durch Menschenhand. Und das ist der historische Fortschritt gegenüber jener göttlichen Gerechtigkeit ( $\Delta\iota\kappa\eta$ , Christentum) und gegenüber der aristotelischen Tugend. Wiewohl als Gebrauchswerte verschieden, sind die Waren zugleich auch Tauschwerte und können – im Prinzip – äquivalent getauscht werden. Die bürgerliche Gesellschaft kennt im Unterschied zur Antike abstrakte Arbeit als objektiv durchgesetztes Maß der Werte. Damit ist an den Verschiedenen (zunächst sind das ‘Dinge’) Gleichheit *verwirklicht*: die Waren sind Wertdinge und damit einhergehend vergleichbar (kommensurabel) geworden, etwas, was der antike Philosoph Aristoteles nicht verstehen konnte, weil er das gemeinsame Maß (mensura) nicht fand. „Die Gleichheit erscheint hier als sociales Product, wie überhaupt Tauschwerth sociales Dasein ist“ (MEGA II/2, 59). Da das Geld nur die hervorgehobene Inkarnation abstrakt menschlicher Arbeit ist und aus der einfachen Wertform entwickelt werden kann, ist „das Geldsystem in der That nur die Realisirung dieses Systems der Gleichheit und Freiheit“ (ebd.). Tauschen die Warenbesitzer nach Äquivalenten, dann tun sie das nicht deswegen, weil sie eine vermeintlich vorgängige, gar transzendente Freiheit und Gleichheit respektieren, sondern deswegen, weil Freiheit und Gleichheit „sociale Producte“ sind, welche mit dem „socialen Dasein“ des Tauschens von Waren (und der Einrichtung der kapitalistischen Warenproduktion) einhergehen. Sind Freiheit und Gleichheit Produkte, dann können sie nicht zugleich, in derselben Hinsicht und in derselben Gestalt Voraussetzungen sein. Folglich muss unterschieden werden zwischen den transzendentalen Ideen der Freiheit und Gleichheit, die, mit Emphase von der Französischen Revolution propagiert, am Beginn der bürgerlichen Gesellschaft standen und, eingehend in die Rechtsgleichheit und Freiheit der Person, strukturelle Voraussetzungen für das Kapitalverhältnis sind, und der dann bürgerlichen Gestalt von Freiheit und Gleichheit, die als der Geist der Epoche aus dem bürgerlichen Produktionsverhältnis hervorgehen. Dieser Geist hat eine Basis. Der „Austausch von Tauschwerten ist die productive, reale Basis aller *Gleichheit* und *Freiheit*.“ (MEGA II/1.1, 168)

Marx meint hier bürgerliche Gleichheit und bürgerliche Freiheit. Beide können allein schon deswegen, weil sie eine „productive, reale Basis“ haben, nicht (mehr) als transzendente Ideen figurieren. Die ‘Basis’ markiert den Wandel von Freiheit und Gleichheit. Dadurch, dass der Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise in die Ideen von Freiheit und Gleichheit ‘hineinkommt’ und sie zu den Gestalten bürgerlicher Freiheit und bürgerlicher Gleichheit transformiert, werden sie irreversibel ramponiert.<sup>1</sup> Zwar kann man Hegel folgend sagen, dass die mit der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichte Freiheit und Gleichheit die Wahrheit der Französischen Ideen gestehen: Der objektive Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital wird in den widersprüchlichen Einheiten von Freiheit und Unfreiheit und von Gleichheit und Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich. Aber für sich genommen – als transzendente aus Vernunft geschöpft – lassen jene Ideen davon nichts erahnen. Sie gehen nicht darin auf, Anfang

---

1 ‘Ramponieren’ in einem übertragenen Sinn verstanden. Die Ideen, weil selbst nicht empirisch, unterliegen nicht einem empirischen Prozess. Auch dasjenige, was das Ramponieren verursacht, der Widerspruch im Strukturkern des Kapitalismus, ist nicht von empirischer Natur.

und notwendige Bedingung für das freiheitlich-demokratische In-Szene-Setzen des Kapitalismus zu sein. Diese Ideen haben einen Zeitindex ihrer Wahrheit, d.h. ihre Wahrheit steht in einer Konstellation mit dem Stand ihrer Verwirklichung. 1789 sind sie als transzendente Ideen gefasst, die dazu taugen, die Unfreiheit und Ungleichheit feudaler Herrschaft offenzulegen, moralisch zu desavouieren und damit diese Herrschaft umzustürzen. Darin liegt – Zeitindex: 1789 – ihre Wahrheit. 1875 hingegen sind die Ideen verwirklicht; wer 1875<sup>2</sup> in ihnen in Stein gemeißelte, unveränderlich gebliebene transzendente Ideen sieht, verfehlt, was geschehen ist. Ihre Wahrheit liegt mittlerweile darin, der kapitalistischen Herrschaft die bürgerlich-demokratische Verfassung zu geben. Im Zuge dieses Verwirklichungsprozesses verändern sich ihre Substanz und Gestalt.

Was Marx für die Ideen der Freiheit und der Gleichheit aufzeigt, gilt analog – cum grano salis – für die Gerechtigkeit. Deren Verwirklichung in der bürgerlichen Gesellschaft wirkt zurück auf Substanz und Gestalt der Gerechtigkeit, die dann keine ewige Idee mehr ist. Wenn die Warenbesitzer äquivalent tauschen, dann tun sie das nicht deswegen, weil sie eine vorgängige Idee der Gerechtigkeit respektieren oder gar als solche verwirklichen (wollen), sondern weil mit der geronnenen abstrakt menschlichen Arbeit und dem Tausch nach Werten eine „reale Basis“ installiert wurde, wodurch Gerechtigkeit ihr Maß bekam und damit in ihrer spezifisch bürgerlichen Gestalt (als gerechter Tausch, als gerechter Lohn, als Chancengerechtigkeit für alle Marktteilnehmer) *verwirklicht* wird. Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit sind – und das ist ein an Hegel sich anlehender Gedanke – entwickeltes Resultat, „sociale Producte“ (Marx). Das den Tausch dirigierende Wertgesetz bringt die gesellschaftliche Wirklichkeit von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit auf den Begriff. Wenn Marx und Engels dieses Wertgesetz kritisieren, kritisieren sie mithin die Wirklichkeit von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Und sie kritisieren, dass Freiheit und Gleichheit – angesichts deren Wirklichkeit – als „reine Ideen“ aufgefasst und propagiert werden. „Als reine Ideen sind sie idealisirte Ausdrücke seiner verschiedenen Momente“ (MEGA II/2, 60), Momente der Basis, i.e. des Austauschens von „Tauschwerten“. Die systematische Bestimmung – Freiheit und Gleichheit haben einen Zeitindex ihrer Wahrheit – „hat sich auch historisch bestätigt. Nicht nur ist die Dreieinigkeit von Eigenthum, Freiheit, und Gleichheit auf dieser Grundlage zuerst von den italienischen, englischen, und französischen Oekonomen des 17. und 18. Jhhdts. formulirt worden. Sie realisirten sich erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die antike Welt, der der Tauschwerth nicht als Basis der Production diente, die an seiner Entwicklung vielmehr unterging, producirte eine Freiheit und Gleichheit von ganz entgegengesetztem und wesentlich nur lokalem Gehalt.“ (Ebd.) Ergo: Bürgerliche Freiheit und Gleichheit (zu ergänzen: Gerechtigkeit) sind „grade das Gegentheil der antiken Freiheit und Gleichheit, die eben den entwickelten Tauschwerth nicht zur Grundlage haben, vielmehr an seiner Entwicklung caput gehn.“ (MEGA II/1.1, 168) Nun gab es schon zu Marx' Zeiten linke Opponenten zum Kapitalismus, welche nicht wahrhaben wollten, dass Freiheit und Gleichheit (und Gerechtigkeit) einen Zeitindex ihrer Wahrheit haben. Und darin liegt, so Marx, genau der Irrtum, gar die Albernheit jener „Socialisten, namentlich der französischen, die den Socialismus als Realisation der von der französischen Revolution nicht entdeckten, sondern historisch in

2 '1875' ist hier gewählt, weil in diesem Jahr Marx die *Randglossen zum: Programm der deutschen Arbeiterpartei* schrieb, Prototyp für die Kritik der Sozialdemokratie. Verglichen mit dem Jahre 1875 ist die Ausgestaltung der bürgerlich-demokratischen Verfassung für die kapitalistische Herrschaft inzwischen weiter vorangeschritten.

Umlauf geworfnen bürgerlichen Ideen<sup>3</sup> nachweisen wollen, und sich mit der Demonstration abmühen, daß der Tauschwerth *ursprünglich* (in der Zeit) oder seinem Begriff nach (in seiner adaequaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Capital etc. Oder auch, daß die Geschichte bisher noch verfehlte Versuche gemacht habe, sie in der ihrer Wahrheit entsprechenden Form durchzuführen [...]. Das Tauschwerthsystem und mehr das Geldsystem sind in der That das System der Freiheit und Gleichheit. [...] Es ist ein ebenso frommer wie alberner Wunsch, daß z.B. der Tauschwerth aus der Form von Waare und Geld sich nicht zu der Form des Capitals oder die Tauschwert producirende Arbeit sich nicht zur Lohnarbeit fortentwickeln soll. Was diese Socialisten von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche des Systems, andererseits der Utopismus, den nothwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen, und daher das überflüssige Geschäft zu übernehmen, den idealen Ausdruck [...] selbst wieder verwirklichen zu wollen.“ (MEGA II/2, 60f.)

#### 6. „Das gleiche Recht ist [...] das bürgerliche Recht [...] ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht“ – Kritik der sozialdemokratischen deutschen Arbeiterpartei

In seinen *Randglossen zum: Programm der deutschen Arbeiterpartei* kritisiert Marx die damals aufkommenden Forderungen nach dem „gleichen Recht“ und der „gerechten Vertheilung“ (MEGA I/25, 10f.; MEW 19, 17f.), Forderungen, die von sozialdemokratischen Vordenkern wie Lassalle als die bürgerliche Gesellschaft sprengende ausgegeben wurden. Doch das Gegenteil, so Marx, sei wahr. Gerechtigkeit, eine „gerechte Vertheilung“ unter den Auspizien des Wertgesetzes, befestige den Zusammenhalt der bürgerlichen Gesellschaft und sei Grundlage für die Herrschaft des sich verwertenden Werts. „Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Vertheilung ‘gerecht’ ist? Und ist sie in der That nicht die einzige ‘gerechte’ Vertheilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise?“ (MEGA I/25, 12) Nichts offenbart mehr über Wahrheit und Wirklichkeit der ‘Gerechtigkeit’ in der bürgerlichen Gesellschaft, als wenn diejenigen, die wännen, letztere abschaffen zu wollen, zentrale für die Herrschaft des Kapitals konstitutive Zusammenhänge als Maximen für ihre projektierte, angeblich nicht-bürgerliche (sozialistische = gerechte) Gesellschaft vorsehen – und sich dabei auch noch pfißig vorkommen (vgl. Proudhon, s. oben). Gemäß einer solchen, eine kommunistische Gesellschaft angeblich ausmachenden Gerechtigkeit „erhält der einzelne Producent – nach den Abzügen – exakt zurück was er ihr giebt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z.B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden. Die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Producenten ist der von ihm gelieferte Theil des gesellschaftlichen Arbeitstags, sein Antheil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein dass er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds) und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrath von Consumtionsmitteln so viel heraus als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das

3 Marx spricht hier explizit von Freiheit und Gleichheit als von *bürgerlichen* Ideen und nicht von transzendentalen, auch nicht von ewigen Ideen. Auf die bürgerliche Gesellschaft zielt die Kritik der politischen Ökonomie – und auf die bürgerlichen Ideen die Kritik der Philosophie.

er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der anderen zurück. Es herrscht hier offenbar dasselbe Princip, das den Waarenaustausch regelt, so weit er Austausch Gleichwerthiger ist [...] es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer anderen Form ausgetauscht.“ (MEGA I/25, 13f.) Genau dies ist das Prinzip des Äquivalententauschs in der bürgerlichen Gesellschaft. Indem Marx darlegt, dass die lassalleianische ‘Gerechtigkeit’ nichts anderes ist als der verklarte Ausdruck des gerechten Tauschs in der bürgerlichen Gesellschaft unter Ausblendung der Aneignung unbezahlter Mehrarbeit, geht er dem, was Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft *sind*, auf den Grund. Denn für die Wirklichkeit von Gleichheit und gerechter Verteilung ist ein „gleicher Massstab“ erforderlich: die abstrakte Arbeit, gesellschaftlich wirklich im Wert, an dem gemessen wird, was gleichgesetzt werden kann, und wodurch überhaupt erst Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Dieses (bürgerliche) gleiche Recht ist aber zugleich auch „ungleiches Recht für ungleiche Arbeit“ (ebd., 14). Marx deckt hier die Dialektik in der Wirklichkeit von Gleichheit und Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft auf: Gleichheit ist realisiert; am Wert, der wirklich gewordenen abstrakten Arbeit, wird alles gemessen (oder soll alles gemessen werden, wenn auch noch die ‘sozialistische Anwendung’ des Wertgesetzes zum politischen Programm einer sozialdemokratischen, sozialistischen oder gar als ‘kommunistisch’ sich bezeichnenden Partei geworden ist). Und doch ist dieses Recht der Gleichheit zugleich ein Recht der Ungleichheit. Die Gerechtigkeit des Äquivalententauschs ist die Basis für die Aneignung eines Nicht-Äquivalents durch das Kapital, also für die Ungleichheit, welche in der Beherrschung der lebendigen Arbeit durch den Mehrwert liegt. Erst mit der kommunistischen Gesellschaft, so Marx, verschwindet die Gerechtigkeit samt deren Dialektik, also erst wenn nicht mehr Waren produziert werden, erst wenn die auf die Herstellung eines Produkts verwandte Arbeit nicht mehr als Wert dieses Produkts erscheint. Erst dann kann „die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, Jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (MEGA I/25, 15) Deswegen „frevelt“ man, wenn man „Vorstellungen, die zu einer gewissen Zeit einen Sinn hatten, jetzt aber zu veraltetem Phrasenkram geworden,“ (ebd.) jetzt (Marx schreibt das im Jahre 1875 – noch ärgerlicher wird es mit dem veralteten Phrasenkram 140 Jahre später) einfach nur aufwärmt. Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, deren Propagierung zu Zeiten der Französischen Revolution „einen Sinn“ (in der Diskreditierung feudaler Herrschaft) hatte, werden zu „Dogmen“, wenn sie als vermeintlich unveränderlich und ewig geltende Ideen der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt und dieser entgegengehalten werden – in den Forderungen nach ‘mehr Gerechtigkeit’, ‘mehr Gleichheit’, ‘mehr Freiheit’. „Mehr Demokratie wagen!“, so umgarnte der Sozialdemokrat Willy Brandt eine Unmut am Kapitalismus äußernde Oppositionsbewegung. Gerechtigkeit ist nämlich bereits mit der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht worden – in der Gestalt der widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Gegenüber dieser die bürgerliche Wirklichkeit begreifenden Einheit an der schlecht abstrakten Idee der Gerechtigkeit festzuhalten und letztere als Gegen- oder Heilmittel gegen die bürgerliche Wirklichkeit zu propagieren, dies verwandelt jene Ideen der Französischen Revolution zu „ideologische[n] Rechts- und andre[n], den Demokraten und französischen Socialisten, so geläufige[n] Flausen“ (MEGA I/25, 15). Solch ein vermeintlich konservierender Rückgriff auf die Ideen der Französischen Revolution wirkt tatsächlich regressiv auf den Gehalt dieser Ideen. Er korreliert zudem mit der für die Sozialdemokratie traditionell affirmativen Stellung zum bürgerlichen, durch jene Ideen konstituierten Staat. In Verkennung dessen, dass die kapitalistische Produktionsweise die Grundlage für den bürgerlichen Staat und dieser deren politische Gewalt ist, welche die Agenten

dieser Produktionsweise der Wirklichkeit von Freiheit und Gleichheit – im Recht – unterwirft und erst so die Verfolgung ihrer gegensätzlichen Interessen ermöglicht, behandelt die Sozialdemokratie „den Staat vielmehr als ein selbständiges Wesen [...], das seine eignen ‚geistigen, sittlichen, freiheitlichen Grundlagen‘ besitzt“ (ebd., 21). In der Vervollkommnung und Befestigung dieser (geistigen) Grundlagen – gemeint die Verwirklichung von immer mehr Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft und durch den bürgerlichen Staat – sieht die Sozialdemokratie seit 140 Jahren ihre Aufgabe. Marx hingegen kritisiert die Funktion des Staates (samt der Beschwörung jener Ideen der Französischen Revolution) für die bürgerliche Gesellschaft. Er schlägt eben nicht den Ausbau jener „geistigen, sittlichen, freiheitlichen Grundlagen“ vor, plädiert gerade nicht für mehr Gerechtigkeit (das macht nämlich der Staat schon selbst, um seine Herrschaft zu zementieren), sondern dafür, der Gerechtigkeit und ihrer Dialektik, der widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, den (ökonomischen) Boden zu entziehen.

## 7. Der Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise und die widersprüchliche Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

Ein für die kapitalistische Produktionsweise eigentümlicher und durch sie unauflöslicher Widerspruch bestimmt das Wesen dieser Produktionsweise: Kapital ist überhaupt nur, wenn es die Einheit von Kapital und Nicht-Kapital (lebendiger Arbeit) ist. Nur in der Beziehung auf das, was es nicht ist, kann das Kapital sich erhalten und dabei zugleich progressiv wachsen. Und nur wenn es progressiv wächst, kann es sich erhalten. Da, wie ausgeführt, die bürgerlichen Ideen der Freiheit, Gleichheit (und auch Gerechtigkeit) das kapitalistische Produktionsverhältnis zur Basis haben und da letzteres in sich widersprüchlich ist, offenbaren Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, so wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich geworden sind, eine lehrreiche Dialektik: Freiheit und Gleichheit, wenn verwirklicht in der bürgerlichen Gesellschaft, erweisen sich eben dadurch als Unfreiheit und Ungleichheit (vgl. MEGA II/1.1, 172). Es ist ein ebenso frommer wie dummer Wunsch, dass Freiheit, Gleichheit und eben auch Gerechtigkeit, wenn man sie nur redlich genug beschwöre, sistiert werden können, es bei ihnen als bloßen, reinen Ideen bleiben könne und sie sich *nicht* qua aus dem Kapitalverhältnis herrührender Dialektik zu Unfreiheit, Ungleichheit, Ungerechtigkeit entwickeln.

Wie sieht nun genau dieses (dialektische) Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit, Gleichheit und Ungleichheit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft aus? Marx unterscheidet – und diese Unterscheidung ist Reflex des gerade angeführten unauflöselichen Widerspruchs im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise – zwischen den „Eigentumsgesetzen der Warenproduktion“ und den „Gesetzen der kapitalistischen Aneignung“ (MEW 23, 605). Erstere Gesetze sind charakterisiert durch den Äquivalententausch, durch die kraft Wirklich-Werdens der abstrakten Arbeit gesellschaftlich realisierte Gleichheit, durch die über dieses Gleich um Gleich hergestellte Gerechtigkeit und nicht zuletzt durch die Wirklichkeit der Freiheit für die in der bürgerlichen Gesellschaft handelnden Subjekte. Die Gesetze der kapitalistischen Aneignungsweise sind die von  $G - W - G'$ : Das Kapital lässt die Arbeiter an seinen Produktionsmitteln arbeiten, benutzt die Arbeitskraft und eignet sich deren Arbeit an, in welcher unbezahlte Mehrarbeit enthalten ist. Aneignung unbezahlter Mehrarbeit – dies apostrophiert Marx als ein inmitten des gerechten Tauschs ganz legal stattfindender Diebstahl fremder Arbeit, als Ausbeutung der Arbeitskraft (aus  $v$  wird  $v + m$  herausgeholt), als Raub und Prellerei und gar als eine das Kapital

„vampyrmäßig“ (MEW 23, 247) belebende Aussaugung. All diese Formulierungen bringen ans Licht: Durch das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit ist Ungerechtigkeit gesellschaftlich wirklich geworden. Die kapitalistische Produktionsweise schließt nun die Zirkulationssphäre (mit den Eigentumsgesetzen, den Gesetzen für den äquivalenten Tausch der Waren) *und* die Produktionssphäre (mit den Gesetzen der kapitalistischen Aneignung) ein. Beiderlei Gesetze stehen im Verhältnis des Gegensatzes: ‘gerechter’ Tausch versus ‘ungerechte’ kapitalistische Aneignung.

Den Eigentumsgesetzen der Warenproduktion lassen sich die philosophischen Begriffe Freiheit, Gleichheit und eben Gerechtigkeit zuordnen. Frühbürgerliche Theoretiker (z.B. Locke) beurteilen das Eigentum der Warenbesitzer dann als gerechtfertigt, wenn es auf eigener Arbeit gründe. Und die Verteilung eines solchen Eigentums, welches entweder auf eigener Arbeit gründe oder welches durch Äquivalententausch gegen eine eigne Arbeit enthaltende Ware erworben werde, sei aufgrund desselben Gerechtigkeit garantierenden allgemeinen Maßstabs der ‘abstrakten Arbeit’ eben ‘gerecht’. Diese durch den Wert (= geronnene abstrakt menschliche Arbeit) in Szene gesetzte Gerechtigkeit (samt der Freiheit und der Gleichheit als den rechtlichen Bedingungen für die Verträge schließenden Warenbesitzer) lässt sich der Zirkulationssphäre zuordnen. In dieser agieren die Warenbesitzer als freie und gleiche und, wenn unter der Ägide der Staatsgewalt Eigentum und Wert geschützt werden, in einer Sphäre allgemeiner Gerechtigkeit. Hier – in der prosaischen Welt bürgerlicher Interessenverfolgung und Konkurrenz – scheint das wahre Eden der angeborenen Menschenrechte nun endlich realisiert zu sein. Was als göttliche Gerechtigkeit antizipiert ward und über 2000 Jahre lediglich im Kopfe von Philosophen existierte, ist mit der bürgerlichen Revolution wirklich geworden. In der sozialen Marktwirtschaft regieren Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Gerechtigkeit<sup>4</sup> die Welt. Jedem in dieser Welt 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. Und weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses“ (MEW 23, 190) – in dieser schönen, gerechten, bürgerlichen Welt.

Den zu den Gesetzen der Warenproduktion im Verhältnis des Gegensatzes stehenden Gesetzen der kapitalistischen Aneignung (G – W – G’ versus Äquivalententausch) lassen sich die Gegenbegriffe, also Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit, zuordnen. Da die Arbeiter frei von Produktionsmitteln sind, ist für sie der Zwang gesetzt, am fremden Eigentum zu arbeiten. Und da die Arbeiter frei von Konsumtionsmitteln sind, welche sie nur mit Geld – als freie Rechtssubjekte auf dem freien Markt – kaufen können, sind sie gezwungen, das Einzige, was sie haben, nämlich ihr Arbeitsvermögen, an die Geldbesitzer zu verkaufen. Der Ausgangspunkt – logisch der Anfang, topologisch die Oberfläche (nämlich die Zirkulationssphäre) – ist das rechtsgleiche Agieren von

---

4 An der einschlägigen Stelle bei Marx lautet die Reihung: „Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham“ (MEW 23, 189). Statt ‘Gerechtigkeit’ steht dort ‘Bentham’. Marx charakterisiert und kritisiert den die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnenden Utilitarismus (‘Bentham’) so: Unter den Bedingungen von Freiheit und Gleichheit des Rechts und des staatlich gewährleisteten Privateigentums sorgen sich die Bürger nur um sich selbst, verfolgen also nur ihren Eigennutz, ihren Sondervorteil, ihre Privatinteressen und vollbringen gerade dadurch ihren wechselseitigen Vorteil, den Gemeinnutzen und das Gesamtinteresse. Mithin verwirklichen – so Benthams Position – die Bürger, indem sie sich ‘utilitaristisch’ verhalten, Gerechtigkeit.

Lohnarbeiter und Kapitalist. Als rechtlich Gleiche und Freie schließen sie Verträge. Sie scheinen auch Gleiches auszutauschen – „Äquivalent für Äquivalent“. Doch in Wahrheit ist das Kapital Mehrwert, Diebstahl an fremder Arbeit, „der Arbeiterklasse jährlich durch die Kapitalistenklasse entrissene[r] Tribut“ – „das alte Verfahren des Eroberers, der den Besiegten Waren abkauft mit ihrem eignen, geraubten Geld.“ (MEW 23, 608) Und die Besiegten sind gezwungen, den Ertrag ihrer früheren Arbeit zurückzukaufen mit mehr Arbeit, als er gekostet hat (vgl. ebd.). Gemessen an der Rechtfertigung des Eigentums als eigene Arbeit und an dem Gerechtigkeit wahr machenden Äquivalententausch wird Ungerechtigkeit verwirklicht: im Mehrwert. Dieser ist Eigentum an vergangener unbezahlter Arbeit. Solches Eigentum ist – gemessen am Lockeschen Kriterium – Diebstahl, also unrechtmäßiges Eigentum, mithin Unrecht oder Ungerechtigkeit. Diese Ungerechtigkeit wird durch den gerechten Tausch ‘Arbeitskraft gegen Kapital’ in Szene gesetzt, einen Äquivalententausch, der die Aneignung eines Nicht-Äquivalents beinhaltet, einen durch das Recht sanktionierten Tausch, der einen Diebstahl einschließt, einen Tausch von rechtlich Freien, den die eine Partei der Freien gezwungen ist einzugehen. Obendrein: Das vergangene Unrecht oder die vergangene Ungerechtigkeit (Kapital *ist* aufgehäuften unbezahlte Mehrarbeit!) sind die notwendige und entscheidende Bedingung für die gegenwärtige Aneignung unbezahlter Arbeit in stets wachsendem Umfang, also für die Perpetuierung des Unrechts oder der Ungerechtigkeit zu einem die Produzenten beherrschenden Subjekt. Das sich so ergebende Verhältnis von Gesetzen der Warenproduktion und Gesetzen der kapitalistischen Aneignung bestimmt Marx als „dialektisch“: „[...] das auf Warenproduktion und Warenzirkulation beruhende Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums [schlägt] durch seine eigne, innere, unvermeidliche Dialektik in sein direktes Gegenteil um.“ (MEW 23, 609)

## 8. Zum aktuellen Stand von Begriff und Wirklichkeit der Gerechtigkeit

Den aktuellen Stand von Begriff und Wirklichkeit der Gerechtigkeit zu begreifen heißt, ihn als Resultat zu begreifen, und zwar als Resultat der Verwirklichung dessen, was Gerechtigkeit vor über 200 Jahren war: eine der glänzenden Ideen der Französischen Revolution, neben anderen wie denjenigen der Freiheit oder der Gleichheit. Diese Ideen entstammten der Philosophie. Von der revolutionären Umwälzung wurden sie in die politische Wirklichkeit hineingeworfen. Der bürgerlichen Gesellschaft gaben sie Form und Verfassung und wurden ihrerseits durch diese Gesellschaft umgeformt. Denn die Verwirklichung dieser Vernunftideen war aufs innigste mit der Einrichtung der kapitalistischen Produktionsweise verknüpft, was zur Konsequenz hatte, dass sie ihren Charakter als ewig und unvergänglich, als feststehend und in sich unveränderlich verloren und, spiegelnd den objektiv widersprüchlichen Strukturkern der kapitalistischen Produktionsweise, in jeweils in sich widersprüchliche Einheiten sich wandelten, im speziellen in die Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Verloren hatten sie damit auch ihre vormalige revolutionäre Substanz. Deswegen ist es ungereimt, der kapitalistischen Gesellschaft und dem in ihr und durch sie erreichten Stand der Gerechtigkeit eine reine, durch die altherwürdige Philosophie als unerschütterlich erwiesene und transzendental festgezurzte Idee entgegenzuhalten und obendrein zu meinen, man könne qua philosophisch vertiefter Erinnerung die an 1789 gebundene revolutionäre Aura der Ideen wiedererstehen lassen, um die Neubelebten dann gegen die kapitalistische Gesellschaft ins Feld zu führen. Gegen solche Bestrebungen wandten sich Marx und Engels. Von daher erklärt sich, dass sie sehr strikt ‘antimoralistisch’ argumentieren. Wie im 18. Jahrhundert

die Aufklärer zertrümmern sie die ewigen, metaphysischen Ideen, seien sie transzendent oder – im 19. Jahrhundert überwiegend – transzendental begründet. Sie polemisieren gegen die Vorstellung, man könne, nachdem die kapitalistische Produktionsweise und deren Staat gemäß bürgerlichen Prinzipien errichtet worden waren, an den vormals revolutionären Ideen unbeirrt festhalten und an genau die ideelle Substanz appellieren, durch die der Kapitalismus gerade gesiegt hatte.

Der antimetaphysische Furor neigt allerdings dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten, nämlich von der aufklärerischen Ideenzertrümmerung lediglich deren Resultat – 1875 sind die Ideen der Französischen Revolution zu „veraltetem Phrasenkram“ geworden – zu nehmen, dabei von der Widersprüche produzierenden Gedankenbewegung abzusehen und – geschichtsblind aufgrund eines selbstverordneten methodologischen Diktats – die Reflexion auf jene Ideen, auf deren Verwirklichungsprozess in der Geschichte und auf den eigenen Prozess des Ideenzertrümmerns auszuschließen. Das ist der Übergang von der Metaphysikkritik in den Positivismus. So falsch es ist, die Idee der Gerechtigkeit zu einer immerwährenden und feststehenden Entität, nicht affizierbar oder veränderbar durch die Geschichte, zu hypostasieren, so falsch ist es, die Idee der Gerechtigkeit als Unsinn, über welchen man nicht reden könne, sondern schweigen müsse, auszulegen – mittels eines jenseits der Geschichte<sup>5</sup> stattfindenden und in einem a priori und formallogisch bestimmten Raum angesiedelten Geschäftsordnungsverfahrens. Die Metaphysikkritik (auch diejenige von Marx und Engels) impliziert gerade nicht, Begriffe schlicht und einfach für nichtig und obsolet zu erklären. Dagegen, dass der Übergang von der Metaphysikkritik in den Positivismus zwingend sei, spricht zuerst einmal logisch, dass die aufklärerische Zertrümmerung eines metaphysisch verorteten Begriffs der Gerechtigkeit ihren Grund in jener im Kapitalismus wirklich gewordenen, widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hat. Erklärte man in positivistischer Manier die Gerechtigkeit zum leeren und unsinnigen Begriff, dann fiel mit dem Grund das Begründete, eben diese aufklärerische Kritik. Die positivistische Vorgehensweise entzöge sich selbst den Boden; sie stieße die Leiter weg, die jene Metaphysikzertrümmerung überhaupt erst möglich machte. Zweitens ist der Begriff ‘Ungerechtigkeit’ konsistent nicht ohne Bezug zum Begriff der ‘Gerechtigkeit’ zu denken, denn ersterer Begriff enthält Gerechtigkeit *und* deren Negation. Ohne den Begriff ‘Ungerechtigkeit’ ist aber das, was objektiv und im Kern die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt, nämlich der Mehrwert, gar nicht erkennbar. Denn die Wirklichkeit der Ungerechtigkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft der Mehrwert, genauer: dass es ihn gibt, dass er produziert wird und dass er vom Kapital angeeignet wird. Diesen Mehrwert kann man nicht unmittelbar, einfach empirisch und ohne den Begriff der Gerechtigkeit und deren Negation erkennen. Der Positivismus, der ‘Ungerechtigkeit’ (und mithin auch ‘Gerechtigkeit’) als nichtigen und unsinnigen Begriff ablehnt, hat bereits methodisch, d.i. ohne Prüfung des Inhalts der lediglich methodisch verhandelten Sache, sein Einverständnis mit dem Kapitalismus gemacht.

Marx und Engels argumentieren ‘antimoralistisch’ – als Kritiker der Moral, der Philosophie und der Metaphysik. ‘Antimoralistisch’ ist allerdings nicht mit ‘amoralisch’, der schlichten Verneinung von Moral, d.h. der abstrakten Negation von Philosophie und Metaphysik, zu verwechseln. Die in ‘antimoralistischem’ Gewand auftretende Kritik von Marx und Engels an den Ideen führt auf eine Aporie. Weder wollen Marx und Engels die Idee der Gerechtigkeit affirmieren (und damit

---

5 Die Wiederherstellung der Ideen als reine metaphysische oder transzendente Ideen *und* der antimetaphysische Furor des Positivismus sind beide gleichermaßen geschichtsblind.

wiederaufleben lassen), denn die Reflexion auf die vorfindliche Gerechtigkeit führt auf nicht zu schlichtende Antagonismen, nämlich auf das Verhältnis von gerechtem Tausch und ungerechter kapitalistischer Aneignung. Noch können sie auf eine positive Bestimmung der Gerechtigkeit verzichten, denn nur dann kann der Mehrwert als die gesellschaftliche Manifestation der Ungerechtigkeit im Kapitalismus begriffen und der Widerstand gegen diese Manifestation begründet werden. In Kurzfassung lautet die Aporie: Die Produktion und die Aneignung von Mehrwert sind sowohl gerecht als auch ungerecht. Zugleich ist es falsch zu sagen, die Produktion und die Aneignung von Mehrwert seien weder gerecht noch ungerecht, seien gleichgültig gegen jede moralische Bestimmung, seien *Adiaphora*. Positiv lässt Gerechtigkeit sich nicht bestimmen. Zugleich ist eine positive Bestimmung der Gerechtigkeit notwendig.

## 9. Coda

Gibt es einen Ausweg aus der Aporie? Marx schlägt vor, sie deutlich ins Bewusstsein der Subjekte zu rücken: „[...] man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“ (MEW 1, 381). Mit dem objektiv widersprüchlichen Kapitalismus sind sowohl Freiheit als auch Unfreiheit, Gerechtigkeit als auch Ungerechtigkeit, Moral ebenso wie Unmoral objektiv wirklich geworden. Dies provoziert in den Subjekten Scham und ein Vor-sich-selbst-Erschrecken: Was ist aus der Freiheit, aus den Ideen der Vernunft, ja, was ist aus *uns* geworden? – Die Frage *macht* Courage!

## Literatur

Marx und Engels werden unter den Siglen MEGA und MEW zitiert.

Brecht, Bertolt (1998): *Leben des Galilei* (Fassung 1955/56), in: ders., *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Stücke 5, Darmstadt.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1964): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

– (1971): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Kant, Immanuel (1968): *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Band VI, Berlin.